

ՀՀ Գիտությունների Ազգային Ակադեմիա  
Արևելագիտության ինստիտուտ

Институт востоковедения НАН РА / Institute of Oriental Studies NAS RA

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ԱՐԵՎԵԼԱԶԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅՈՒՆԸ. Բ**

Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված  
սկանավոր հայագետ-բյուզանդագետ  
Վարեն Յուզբաշյանի (1927-2009 թթ.) ծննդյան 90-ամյակին  
Երևան, 7-8 դեկտեմբերի, 2017

**ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ**

**АРМЕНИЯ И ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ  
ЦИВИЛИЗАЦИЯ – II**

Международный симпозиум, посвященный  
90-летию со дня рождения выдающегося армениста-византиниста  
Карена Никитича Юзбашяна (1927-2009 гг.)  
Ереван, 7-8 декабря, 2017

**ДОКЛАДЫ И ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**

**ARMENIA AND ORIENTAL CHRISTIAN  
CIVILIZATION – II**

International Conference dedicated to the  
90<sup>th</sup> anniversary of eminent armenologist-byzantologist  
Karen Yuzbashyan (1927-2009)  
Yerevan, December 7-8, 2017

**PAPERS AND ABSTRACTS**

Երևան Երևան Yerevan – 2017

ՀՏԴ 94(479.25):008:81:27:06

ԳՄԴ 63.3(5Հ)+71+81+86.37

Հ 247

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հայագիտության եւ հասարակական գիտությունների  
բաժանմունքի բյուրոյի եւ ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Մեկենասությամբ՝ Կարեն Յուզբաշյանի կրտսեր ընկերների

Խմբագրական հանձնախումբ՝

Ա. Հակոբյան, Ա. Բոզոյան, Ռ. Սաֆրաստյան

## **Հ 247 «Հայաստանը եւ արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը.**

**Բ**։ Հայագետ-բյուզանդագետ Կարեն Յուզբաշյանի (1927-2009) ծննդյան 90-ամյակին նվիրված Միջազգային գիտաժողով (ղեկ-տեմբերի 7-8, 2017 թ.)։ Ձեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթ-ներ.- Եր.։ ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2017. - 304 էջ։

Ժողովածուն ընդգրկում է 2017 թ. դեկտեմբերի 7-8-ին Երեւանում կայացած «Հայաստանը եւ արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը. Բ» միջազգային գիտաժողովի նյութերը։ Դրանք նվիրված են հայ-բյուզանդական եւ հայ-կովկասյան պատմա-մշակութային առնչություններին իբրեւ արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթական աշխարհի կարեւորագույն դրսևորում, հայ եւ արեւելաքրիստոնեական մատենագրությանը, պատմագրությանը, վիմագրությանը, տեղանվանագիտությանը, արվեստին ու ճարտարապետությանը, Հայկական Պետերբուրգին։

Գրքի «Յանւելուած»-ում առաջին անգամ հրատարակվում են Կարեն Յուզբաշյանի «Յուշեր»-ը։ Նյութերը տպագրվում են հայերեն եւ ռուսերեն։

Նախատեսվում է հայագետների եւ ընթերցող լայն շրջանակի համար։

ՀՏԴ 94(479.25):008:81:27:06

ԳՄԴ 63.3(5Հ)+71+81+86.37

ISBN 978-5-8080-1316-2

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2017

## Տայքը հայ-վրաց-բյուզանդական հարաբերությունների համատեքստում Ժ դ. վերջերին և ԺԱ դ. սկզբներին

Ժ դարում Հայոց և Վրաց թագավորությունների ու Տայքի կյուրապաղատություն միջև հաստատվել էր սերտ համագործակցություն: Դեռևս Թ դարում հիմնադրված Տայքի կյուրապաղատությունն իր հզորությունը գագաթնակետին հասավ Դավիթ Կյուրապաղատի օրոք (960-ականներ – 1001 թ.):

975 թ. Վիրքի էրիսթավ Իվանե Մարուշխ-ձեն իր դեսպանին ուղարկում է Դավիթ Կյուրապաղատի մոտ, առաջարկում իր զորքով գալ և վերցնել Վիրքը, որպեսզի կամ ինքը տիրի այնտեղ, կամ էլ այն գիջի Բագրատին՝ Տայքի հյուսիսային մասի կառավարիչ Գուրգենի և աբխազաց Գեորգ թագավորի դստեր՝ Գուրանդուխտի որդուն: Ընդառաջելով այս առաջարկությանը՝ Դավիթը տիրացավ Վիրքի կենտրոն Ուփլիսցի-խեին, քանի որ անժառանգ էր, որդեգրեց Բագրատին, այնուհետև իր մոտ կանչեց Վիրքի ազատներին և պարտադրեց հնազանդվել Բագրատին՝ իբրև Տայքի, Վիրքի և Աբխազիայի ժառանգորդի:

970-ական թթ. Վարդ Սկլերոսի ապստամբությունը ճնշելու համար Վասիլ Բ կայսրը Թոռնիկ Թոռնիկյանի միջոցով դիմում է Տայքի տիրակալին՝ օգնական զորք խնդրելով կայսերական արևելյան բանակի համար, որպես հատուցում խոստանալով «ցկյանս» հանձնել նրան Խաղտո-առիճը, Կղեսուրքը, Չորմայրը, Կարինը, Բասենը, Մարդաղի գավառը, Հարքն ու Ապահունիքը: Դավիթն ընդունում է առաջարկը և 979 թ. իշխանաց իշխան Ջոշիկի ու Թոռնիկ Թոռնիկյանի ղլխավորությամբ կայսերական բանակին օգնություն ուղարկում 12 հազարանոց մի զորամաս:

Իրականում Վասիլ Բ-ն Կյուրապաղատին «գիջի» էր ոչ թե վերոնշյալ տարածքները, այլ դրանք ռազմակալելու իրավունքը: Դավիթը կայսրությունից առավելագույնը կարող էր ստանալ միայն Տայքից հարավ ընկած հարևան շրջանները, այսինքն՝ Կարինն ու Բասենը: Վասիլ Բ-ի այս քաղաքականությունը նշանակում էր, որ ոչ հեռու ապագայում այդ հողերը Բյուզանդական կայսրությունը ետ կստանար:

Չստանալով խոստացված փոխհատուցումը՝ 980-ական թթ. Դավիթ Կյուրապաղատը միանում է կայսեր դեմ ապստամբած Վարդ Փոկասին:

Այդ ընթացքում վատանում են նաև Դավիթ Կյուրապաղատի եւ իր ժառանգ Բագրատ III-ի (975-1014 թթ.) հարաբերությունները: 988 թ. գործը հասնում է բացահայտ ընդհարման եւ ծանր կացություն մեջ հայտնված Դավիթը օգնություն է խնդրում Սմբատ Բ Տիեզերակալից, Կարսի, Վասպուրականի, Սյունյաց թագավորներից եւ Աղուանից իշխանից: Այս մեծ գորքին Դավիթ Կյուրապաղատն իր ոչ մեծաթիվ ուժերով միանում է Ջավախքի Դյվիկեկ գյուղում: Կյուրապաղատի եւ Բագրատ Գ-ի հոր՝ Գուրգենի գորքերի բախման արդյունքում Գուրգենը ծանր պարտություն է կրում: Դավիթը ստիպում է Բագրատին հօգուտ Սմբատ Բ-ի զիջել Սակուրեթ ամրոցը Ջավախքում:

Վասիլ Բ-ին հաջողվում է պարտություն մատնել Փոկասին: Դա Դավիթ Կյուրապաղատին դժվարին կացություն մեջ է գցում, ուստի նա ստիպված ներումով դիմում է Վասիլ Բ-ին՝ հպատակություն եւ հնազանդություն խոստանալով: Սակայն կայսրը նրան է թողնում ինչպես Կարինն ու Բասենը, այնպես էլ Հարքն ու Ապահունիքը գրավելու եւ կյուրապաղատության սահմաններն ընդլայնելու իրավունքը: Վասիլ Բ-ն կյուրապաղատից պահանջում է միայն Տայքը կտակել կայսրությանը, քանի որ վերջինս անժառանգ էր, իսկ հավանական ժառանգ Բագրատ Գ-ի հետ նրա փոխհարաբերությունները հեռու էին լավ լինելուց: Դրանով կայսրությունը մի կողմից ձեռքազատվում է Տայքի ժառանգության իրական հավակնորդ Բագրատից, իսկ մյուս կողմից՝ իրավաբանորեն ձեւակերպում ու ամրագրում իր իրավունքները Տայքի նկատմամբ:

989/990 թ. Անիում թագավոր օժված Գագիկ Ա Շահնշահի (989/990-1018/1020 թթ.) եւ Տայքի տիրակալի միջեւ շատ արագ ձեւավորվում են ամուր դաշնակցային հարաբերություններ, որոնք դրսևորվում են ընդհանուր թշնամու՝ արաբական ամիրայությունների դեմ պայքարում նրանց սերտ համագործակցությամբ:

997 թ. ձմռանը Դավիթը գորք է ուղարկում՝ պաշարելու իլավթը, սակայն պարտություն է կրում, որից օգտվում են արաբ ամիրաները եւ փորձում վերադարձնել Մրվանյաններից իլաված շրջանները, առաջին հերթին՝ Ապահունիքը: Սակայն այս հարձակումը գլխավորած Ատրպատականի ամիրա Մամլանը 998 թ. Ծումբ գյուղի մոտ պարտություն է կրում Տայքի, Հայոց եւ Վրաց միացյալ ուժերի կողմից:

Ըստ Ասողիկի՝ Դավիթ Կյուրապաղատը մահացել է Հայոց 449 թ. Ջատկին՝ 1001 թ. մարտի 31-ին: Նրա մահից հետո Վասիլ Բ-ն շտապ գալիս է Հայաստան, շրջագայում նոր տիրույթներով այցելելով Հարք, Ապահունիք, ապա՝ Տայք: Եկեղյաց գավառում նրան դիմավորում են

Տայքի ազատները, ներկայանում են նաև Բագրատ Գ-ն եւ նրա հայր Գուրգենը: Վասիլը Գուրգենին շնորհում է մագիստրոսի, իսկ Բագրատին՝ կյուրապաղատի տիտղոս: Բագրատին են շնորհվում նաև Դավիթ Կյուրապաղատի տիրույթների մի մասը «ցկյանս օգտագործման»:

1014 թ. Բագրատ Գ-ի մահից հետո Վասիլ Բ-ն պահանջում է Բագրատի որդի Գիրգի Ա-ից վերադարձնել իր հորը ցմահ օգտագործման տրված տիրույթները, սակայն մերժում է ստանում: Հեռատես կայսրը չի շտապում արագորեն լուծել այս հարցը: Պատճառն այն էր, որ Գիրգի Ա-ն՝ հանձին Հայոց շահնշահ Գագիկ Ա-ի, հզոր դաշնակից ուներ, որի հետ կապված էր նաև ազգակցական կապերով: Գագիկ Ա-ի հետ բախումից խուսափելը կարեւոր պատճառներից մեկն էր, որ Վասիլ Բ-ն հետաձգեց Կյուրապաղատի ժառանգությանը տիրանալը: Այսուհանդերձ, Գագիկի մահից հետո, 1021 թ. կայսրն իր ուժերը շարժում է Արեւելք՝ օրակարգում ունենալով Վասպուրականի եւ Դավիթ Կյուրապաղատի ժառանգության հարցերը: Պարտություն կրելով՝ Վրաց արքան հաշտություն է խնդրում: Գագիկ Ա-ի մահից հետո սկսված գահակալական պայքարի ժամանակ Գիրգի Ա-ն հանդես էր եկել թագաժառանգ Հովհաննես-Սմբատի շահերի պաշտպանությամբ: Այդ պայքարը համընկավ Տայքի համար Վիրքի եւ Բյուզանդիայի միջև սկսված պատերազմի հետ, եւ Հայոց Հովհաննես-Սմբատ թագավորը՝ ի փոխհատուցումն Գիրգի Ա-ի ցուցաբերած աջակցության, իր օգնությունն ուղարկեց Վրաց արքային, որը կործանարար հետեւանքներ թողեց Անիի Բագրատունյաց թագավորության համար: Հայոց արքան եւս ստիպված էր ներման խնդրանքով դիմել Վասիլ Բ-ին:

Կաթողիկոս Պետրոս Գետադարձը եւ վարդապետ Հովհաննես Կոզեռնը Տրապիզոնում գտնվող Վասիլ Բ-ին են ներկայանում 1021 թ. դեկտեմբերի վերջերին: Արխատակես Լաստիվերտցու ասելով՝ հենց այստեղ «եղեւ Հայոց կորստեան գիր եւ նամակ»: Անիի դիմաց Հովհաննես-Սմբատ արքան մագիստրոսի կոչում եւ Անիի ու Մեծ Հայքի ցմահ արքոնտի պաշտոն էր ստանում: Համաձայնության այս կետը պատճառաբանվում էր նրանով, որ Հայոց թագավորն անժառանգ էր, ուստի նա իր հոժար կամքով ժառանգ էր կարգում կայսրին:

Այսպիսով, Վասիլ Բ-ի շուրջ հիսնամյա հետեւողական քաղաքականության արդյունքում կայսրությունը ոչ միայն կարողացավ տիրանալ Դավիթ Կյուրապաղատի ժառանգությանը, այլ նաև հող ստեղծեց հետագայում Բագրատունյաց Հայաստանի մայրաքաղաք Անին եւս կայսրությանը միացնելու համար:

## **Сарир – крупное аварское христианское государство в горах Дагестана**

1. Сарир попал в поле зрения европейской, российской и армянской науки еще в XIX – начале XX вв. Европейцы и россияне (Й. Маркварт, В.В. Бартольд) установили, что Сарир следует связывать именно с аварским народом. Н. Адонц локализовал Сарир на Северном Кавказе – между Аланией и Баб ал-Аббабом, то есть Дербентом, но при этом он высказал верную мысль, гласящую, что в состав Сарира входила часть Северного Арана, который лежал на Южном Кавказе.

2. Новым шагом в изучении истории Сарира были публикации и исследования В.Ф. Минорского («История Ширвана и Дербенда»), который ввел в научный оборот материалы, неизвестные В.В. Бартольду, а также установил, что столицей Сарира был горный населенный пункт Хунзах, существующий и в наши дни. В Дагестане найдены на данный момент рукописные и эпиграфические материалы о Сарире, доказывающие то, например, что государство это существовало под данным названием еще во 2-й половине XIII века.

3. На данный момент, после известного развития событий на земле чеченского народа, аварцы – народ пяти шариятских имамов, воителей с Российской империей (самый известный из них был Шамиль) – являются самым крупным коренным народом Кавказа, исповедующим ислам суннитского толка шафиитского направления. Они твердые мусульмане. При этом аварцы имеют длительный опыт проживания в своем христианском государстве Сарир.

4. Языковой материал («крест» – аварск. *хъанч* и т.д., при том, что у чеченцев и у западных аварцев, известных как цезы, «крест» будет *джар* от грузинск. *джвари*) позволяет думать, что первое знакомство аварцев с христианством произошло через армян и носило форму григорианства. Позднее получило преобладание грузинское православие. Это видно из того, что в Аваристане находят надписи грузинским шрифтом – как на грузинском языке, так и на аварском (очередная такая надпись найдена примерно

месяц назад). Аварское христианство процветало в эпоху монгольского владычества в Грузии.

5. Процесс исламизации аварского народа был явлением сложным и длительным. Первая реальная попытка имела место в XII – начале XIII вв., а связана она с личностью некоего Абумуслима и, причем, отражена в эпиграфических надписях на арабском языке, которые обнаружены нами. Еще в конце XV в. оставались сильные христианские общины в Аваристане и для предотвращения перехода их в ислам грузины предпринимали походы в Нагорный Дагестан.

## Պետերբուրգի կոնսերվատորիայի հայ սանը և պրոֆեսորը. Հովհաննես Նալբանդյան

*Սիմֆերոպոլում ծնված, Պետերբուրգի կոնսերվատորիան ավարտած<sup>1</sup>, այնուհետև 47 տարի հարազատ կրթօջախում դասավանդած հայ տաղանդավոր ջութակահար և հմուտ մանկավարժ, ՌՍՖՍՀ արվեստի*

<sup>1</sup> Պետերբուրգի կոնսերվատորիայում իր ուսումնառությունը Հ. Նալբանդյանը սկսում է ուս ջութակահար, դիրիժոր և մանկավարժ Նիկոլայ Վլադիմիրովիչ Գալկինի (1856-1906) դասարանում. երկու տարվա ընթացքում նա աճում է անճանաչելիորեն՝ իր վրա հրապիրելով կոնսերվատորիայի տնօրեն Ա. Ռուբինշտեյնի և պրոֆեսոր Լեոպոլդ Աուերի ուշադրությունը: Իր փայլուն հաջողությունների համար 1888 թ. Նալբանդյանը տեղափոխվում է փորտուղ-ջութակահար, խոշոր մանկավարժ, դիրիժոր Լեոպոլդ Աուերի (1845-1930) դասարան: Դեռևս ուսանողական տարիներին պրոֆեսոր Աուերը միշտ զարմանալի լավ էր վերաբերվում Նալբանդյանին. մեծ ուշադրությամբ ու հոգատարությամբ նա բնագրաբար զգում էր այն պահերը, երբ Նալբանդյանը հոգեպես ընկճվում էր և երբ նրա համար շատ ծանր էր, ու ամեն կերպ աջակցում էր: Հաճախ հրապիրում էր իր տուն. նրա ընտանիքը Նալբանդյանին սիրում էր: Իսկ երբ արդեն Նալբանդյանը դասախոս էր ու նրա օգնականը՝ պրոֆեսորի և աշակերտի միջև գոյություն ունեցող սահմանը վերացավ, և նրանք դարձան մեծ բարեկամներ: «Տես պիտի այդ բոլոր տարիների ընթացքում, 17 տարիների ընթացքում, շաբաթը երկու անգամ մաշեի նրա մոտ, իսկ հետո երեկոները մենք նվիրում էինք երաժշտության մասին գրույցներին: Հաճախ և գրեթե միշտ ինձ հաջողվում էր խնդրել նրան ջութակ նվագել, և լսելով նրան, հանգիստ նստած խաղաղ իրադրության մեջ ես շատ բան սովորեցի այդ խոշոր ջութակահար-արվեստագետից, և նրանով, որ ինձ հնարավորություն ընձեռեց, որպես իր օգնականի, պարսպել իր դասարանում, նա ինձ հսկայական օգուտ տվեց, սովորեցնելով ուրիշներին՝ ես շատ բան սովորեցի: Ե՛ր որպես արտիստ, ե՛ր որպես պրոֆեսոր-մանկավարժ ես շատ բանով եմ պարտական Աուերին, և իմ ուսուցչի հանդեպ ջերմ երախտագիտությունը միշտ կապրի իմ մեջ», – հետագայում կխոստովանի Նալբանդյանը (ԳԱԹ, Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, հ<sup>տ</sup> 1 (ա), Ինքնակենսագրություն, 1913 թ., էջ 16): Նալբանդյանի արխիվում են գտնվում ուսուցչի՝ իրեն հասցեագրված ուսերեն ու գերմաներեն նամակներն ու բացիկները, որոնք ուղարկվել են 1897-ից մինչև 1923 թ. Կիեվից, Փարիզից, Ցայթայից, Մյունխենից, Դյունելորդից, Քյոնիգսբերգից, Բելոլինից, Լոնդոնից, Դրեզդենից, Նյու-Յորքից... (ԳԱԹ, Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, հ<sup>տ</sup> 13-79): Նալբանդյանն Աուերի ամենասիրելի աշակերտն էր ու օգնականը: Որպես օգնական՝ նա Աուերի դասարանի համար նախապատրաստեց ամերիկյան ջութակահար Միշա Էլմանին (1891-1967), ամերիկյան ջութակահար, կոմպոզիտոր և մանկավարժ Եֆրեմ Ցիմբալիստից (1889-1985), Պետերբուրգի կոնսերվատորիայի առաջին արտասահմանցի սան, հետագայում կանադացի ջութակահար Կետլին Գարլորուին (1890-1963), ամերիկյան ջութակահար, կոմպոզիտոր և մանկավարժ Իոսիֆ Ախրոնին (1886-1943) և այլոց:



վաստակավոր գործիչ (1937) Հովհաննես Առաքելի Նալբանդյանի (15 սեպտեմբերի, 1871, Սիմֆերոպոլ – 23 փետրվարի 1942, Տաշքենդ) գործունեությունն ընթացավ երկու ճանապարհով՝ կատարողական եւ մանկավարժական: Նրա մանկավարժական գործունեության շնորհիվ կապ ստեղծվեց ջուլթակի կատարողական աուերյան եւ սովետական դպրոցների միջև<sup>1</sup>: Իր սաների վկայությամբ նա բարյացակամ, զգալուն եւ ուշադիր ուսուցիչ էր. ուսանողների մեջ ձեւավորում էր անհատականություն՝ իր ուշադրությունը սեւեռելով նրանց անհատական որակների եւ ընդունակությունների վրա<sup>2</sup>: Նա կրթեց մենակատար ջուլթակահարների, անսամբլիստների, նվագախմբային արտիստների եւ մանկավարժների մի քանի սերունդներ:

Հ. Նալբանդյանի ստեղծագործական կյանքի կարեւոր բաղադրիչն էր կատարողական գործունեությունը: Ժամանակի ջուլթակահարներից քչերը կարող էին նրան հավասարվել համերգային ինտենսիվ գործունեության մեջ: Նա այն վիրտուոզներից էր, ում ազգանվանն ամեն շաբաթ կարելի էր հանդիպել համերգային հայտագրերում: Երաժշտասերները նրան լավ ճանաչում էին Պետերբուրգում, Կիեւում, Ռիգայում, Վիլնոյում, Բեռլինում, Թիֆլիսում, Բաքվում, Երեւանում եւն: Նա իր մշտական ունկնդիրը եւ ուրույն լսարանն ունեցող եզակի արտիստներից էր, որի համերգին գնում էին հենց իրեն ունկնդրելու եւ ոչ թե նրա կատարմամբ տվյալ երկերը լսելու նպատակով: Վիրտուոզ ստեղծագործությունների կողքին ջուլթակահարը միշտ կատարում էր կամերային գործեր, ջուլթակի գրականության նորույթներ. նա մրցակից չուներ ջուլթակի գրականության նորությունների ներկայացման ասպարեզում եւս:

Հ. Նալբանդյանի նվագն առանձնանում էր տոնի հրաշալի գեղեցկությունը, վատահ եւ ճկուն տեխնիկայով, կատարման փայլով ու բազ-

---

<sup>1</sup> 1903-ից Նալբանդյանի դասարանում են իրենց ուսումնառությունը սկսել ամերիկյան ջութակահար, մանկավարժ, 20-րդ դարի խոշորագույն ջութակահարներից մեկը՝ Յաշա Խեյֆեցը (1901-1987), եւ Մ. Պրաստրոն: Նալբանդյանի սաներից անհրաժեշտ է հիշատակել Ա. Պրանգին եւ Տ. Շվարցին, ովքեր կոմերվատորիան ավարտեցին Ա. Ռուբինշտեյնի մրցանակով: Նալբանդյանի խորհրդային շրջանի ուսանողներից հիշատակության են արժանի ջութակահար, մանկավարժ, ՌՍՖՍՀ արվեստի վաստակավոր գործիչ Իլյա Լուկաշեւսկին (1892-1967, Ռեստագյում՝ իր իսկ ստեղծած՝ Ա. Կ. Գլազունովի անվան համահասպտ կվարտետի ղեկավար), խորհրդային ջութակահար, մանկավարժ, Կիեւի կոմերվատորիայի պրոֆեսոր Յակով Մազագիները (1889-1941), Լեհինգրադի Ա. Մ. Կիրովի անվան թատրոնի (Մարիինկա) նվագախմբի կոնցերտմայստեր Ե. Մ. Խամսուս, Լեհինգրադի ֆիլհարմոնիայի կոնցերտմայստեր Ի. Ա. Շալիբերգը եւ այլք:

<sup>2</sup> Стен С. Налбандян, Памяти Иоаннеса Романовича Налбандяна, с. 72.

մագան տեխնիկայով, ցայտուն ֆրագանվորմամբ: Ընդ որում՝ աջ եւ ձախ ձեռքերի տեխնիկան նրա մոտ զարգացած էր հավասարապես: Ու թեեւ նա միշտ հաղթահարում էր տեխնիկական դժվարությունները, այնուամենայնիվ՝ նրա նվազն ունկնդրին գրավում էր ոչ այնքան վիրտուոզություն, որքան՝ կանտիլենայով: Նա իսկական արտիստ էր եւ ոչ թե լոկ վիրտուոզ<sup>1</sup>: Նալբանդյանը հանդես է եկել որպես հմուտ անսամբլիստ եւ պրոպագանդեյ կվարտետային երաժշտությունը:

Հարագատ մնալով աշխարհահռչակ ջութակահար-վիրտուոզների ավանդույթներին՝ Նալբանդյանը եւս ստեղծագործում էր եւ ջութակի համար գրած իր պիեսներով հանդես գալիս իր համերգների ընթացքում<sup>2</sup>:

Իր ողջ կյանքն ապրելով Ռուսաստանում եւ համարվելով Ռուսաստանի լավագույն ջութակահարներից մեկը, նա հավատարիմ էր իր հայկական արմատներին, բազմիցս Հայաստանում մասնակցել է բարեգործական համերգների:

Ջութակահար մանկավարժի կյանքն ընդմիշտ կապվեց իր երկրորդ Հայրենիքը դարձած Պետերբուրգի հետ, որտեղ նա ծավալեց իր ակտիվ

<sup>1</sup> Նալբանդյանի՝ որպես դասական ստեղծագործությունների լավագույն մեկնաբաններից մեկի, նվագացանկում էին Բախի d-moll կոնցերտը երկու ջութակի համար եւ Բոմ 2 կոնցերտը, Մոցարտի՝ ջութակի եւ նվագախմբի համար Բոմ 6 Es-dur կոնցերտը, Մենդելսոնի, Պ. Չայկովսկու (ի դեպ՝ Չայկովսկու կոնցերտը կոնցերվատորիայի պատերի ներսում առաջին անգամ է նվագել), Ա. Գլազունովի ջութակի կոնցերտները, Ա. Վիլյոտանի ջութակի Բոմ 2, Բոմ 4 եւ Բոմ 5 կոնցերտները, Լ. Օպորի ջութակի 8-րդ կոնցերտը, Մ. Բրուխի երկրորդ կոնցերտը, Մ. Իվանովի կոնցերտը, Ա. Ռուբինշտեյնի ջութակի սոլ-մամոր կոնցերտը, Պագանինի D-dur կոնցերտը, Յու. Կոնյուսի e-moll կոնցերտը... Մի առանձին սիրով է նա կատարել Սարասատեի, Յոսիսիսի եւ Վեյնպիսկու գործերը: Մյուս կողմից՝ նա, սուրբ չտալով ունկնդրի ճաշակին, հաճախ էր նվագում այս կամ այն սուբլիմի պատճառներով սակավ հնչող ստեղծագործությունները, այդ թվում՝ Բրամսի սանսոնո դաշնամուրի եւ ջութակի համար, Օւմանի լյա-սինոր սոնատը եւն: Նա արուպագանդում էր ռուս, արեւմտա-եվրոպական եւ հայ կոմպոզիտորների ստեղծագործությունները: Նրա նվագացանկում կարելուք տեղ էր գրավում ժամանակակից երաժշտությունը: Հատուկ Նալբանդյանի համար են գրվել ու արան նվիրվել Վիտոլի «Լատիշական ֆանտազիան», Ս. Լյապունովի ջութակի եւ նվագախմբի կոնցերտը, Լ. Նիկոլաեի սանսոնո ջութակի եւ դաշնամուրի համար, Ա. Սպենդիարյանի՝ ջութակի եւ դաշնամուրի ռոմանսը, «Կամեդոնտը», Վ. Պոգոժեի «Նոկտյուրնը», որոնց առաջին կատարողն էր:

<sup>2</sup> Ցավոք, այսօր մեզ համար այդ գործերը մատչելի չեն. որանց ճոտաները չկան Գ.Ա.Թ՝ Հ. Նալբանդյանի արխիվում, եւ դրանց մասին կարող ենք պատկերացում կազմել միայն ժամանակի մասնույլ արձագանքներով: Նրա գործերից մեծ հաջողություն են ունեցել G-dur ռոմանսը, A-dur Էտյուդը, «Արեւելյան կապրիսը», «Le Tourment»-ը, G-dur Պրելյուդը, G-dur Էտյուդը, «Հեքիաթը» մեանկատար ջութակի համար, Քայլերգը, Նոկտյուրնը, «Ֆանտազիան», «Mélancolic»-ը, «Orinetale»-ը...

Համերգային եւ մանկավարժական գործունեությունը: Երբ սկսվեց Հայրենական մեծ պատերազմը, ճիշտ երկու ամիս անց՝ 1941 թ. օգոստոսի 22-ի գիշերը կոնսերվատորիայի կոլեկտիվը էվակուացվեց Տաշքենդ, որտեղ էլ ընդամենն ամիսներ անց՝ 1942 թ. փետրվարի 23-ի երեկոյան, հարգատների, աշակերտների եւ ընկերների համար անսպասելի հանկարծամահ եղավ Հ. Նալբանդյանը 70 տարեկան հասակում: Ինչն էր պատճառը՝ մնաց անհայտ: Գուցե իր սիրելի Լենինգրադի համար մշտական տագնապը, անհանգստություններն ու ապրումները պատերազմի արհավիրքների դեմ մաքառող լենինգրադցիների համար: Կամ էլ՝ հիասթափությունը ֆաշիստական Գերմանիայից. չէ՞ որ նրա նվազացանկի անբաժան մասն էին գերմանացի կոմպոզիտորների՝ Բախի, Բեթհովենի, Հենդելի, Շոբերտի, Շումանի, Մենդելսոնի, Բրամսի, Մաքս Ռեգերի, Մաքս Բրուկնի, Լյուդվիգ Շպորի, Յոզեֆ Ռաֆֆի ստեղծագործությունները: Չէ՞ որ նրա կատարողական արվեստի մի շատ կարեւոր էջը հենց 1911-ի եւ 1914-ի համերգային երկու շրջագայություններն էին Գերմանիայում, ելույթները Բեռլինում, Լայպցիգում, Դրեզդենում, Քյոլնում, Մայնի Ֆրանկֆուրտում, Դյուսելդորֆում, Բոննում, Կոբլենցում եւ այլ քաղաքներում: Փայլուն ելույթներ, որոնց ջերմ գրախոսականերով արձագանքեց գերմանական մամուլը: Համերգներ, որոնց ականատեսն էր գերմանացի ունկնդիրը: Չէ՞ որ հիշողությունից չէին կարող ջնջվել Ի դարասկզբի իր կիեւյան համերգները՝ գերմանացի գիրիժոր Ռուդոլֆ Բուլլերիանի ղեկավարությամբ: Չէ՞ որ հենց Բեռլինում տեղի ունեցավ նրա ճակատագրական հանդիպումն աշխարհահռչակ ջութակահար Յոսիախի մի հետ... Ինչ իմանար Նալբանդյանը, որ ֆաշիստներն այրելու են Պավլովսկի կայարանի համերգային դահլիճը, որտեղ 1894-ի հունիսին, Պետերբուրգի կոնսերվատորիան ավարտելուց անմիջապես հետո տեղի էր ունեցել իր դերյուտը, եւ սիմֆոնիկ նվագախմբի հետ առաջին իսկ ելույթից հետո երկու ամիսների ընթացքում հաջողությունը հավատարմորեն ուղեկցել էր իրեն... Ու դժվար, շատ դժվար էր համակերպվել այն մտքի հետ, որ գերմանացիներն այժմ ավերում ու ոչնչացնում են իր շատ սիրելի քաղաքը: Այդպես էլ հեռացավ կյանքից Նալբանդյանը՝ չտեսնելով ազատագրված Լենինգրադը: Եւ պատահական չէ, որ ջութակահարի մահից 20 տարի անց, 1962-ին Երեւանում լույս տեսած Գուրգեն Գեւորգյանի «Հովհաննես Նալբանդյան» գրքույկը նվիրվեց հենց «Լենինգրադի կոնսերվատորիայի հիմնադրման 100-ամյակին»<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Գ. Գեորգյան, Հովհաննես Նալբանդյան. կենսագրական ակնարկ, Եր., 1962, էջ 1:

Հենց Լենինգրադում Հ. Նալբանդյանը գրեց իր արժեքավոր հուշագրությունը աշխարհահռչակ ջուժակահար Պաբլո դե Սարասատեի մասին: Խորհրդանշական էր այդ բացառիկ վիրտուոզի դերը Նալբանդյանի կյանքում: 1883-ին վերջինիս մայրը բուժվելու նպատակով մեկնում է Խարկով: Այնտեղից վերադառնալով՝ իր հետ բերում է Պաբլո դե Սարասատեի լուսանկարն ու հայտագիրը: Որդու հարցին, թե ինչպես է նվագում Սարատասեն եւ արդյոք նրա նվագը նման է Վենյավսկու նվագին, թե՞ նրա նվագում կա ինչ-որ արտասովոր, դիվային բան, ինչպես Պագանինիի նվագում, մայրը պատասխանում է. «Ոչ, նա չի նվագում Վենյավսկու նման: Սարասատեի նվագի մեջ կան ինչ-որ երկնային, զարմանալիորեն գեղեցիկ, թեթեւ հնչյուններ, որոնք, ասես, հրեշտակային երգեցողություն լինեն: Իսկ Սարասատեն նվագում է, ասես, ոչ թե ջուժակ, այլ ինչ-որ անհայտ գործիք»<sup>1</sup>:

Լ. Աուերի խորհրդով 1895 թ. մայիսին երիտասարդ Նալբանդյանը մեկնում է Լոնդոն՝ այնտեղ համերգներով հանդես եկող Սարասատեին լսելու եւ նրան ներկայանալու նպատակով: Լոնդոնում նա ներկա է գտնվում Սարասատեի համերգին: «Հնչյունի ոչ երկրային զարմանալի գեղեցկութուն, այնպիսի նրբագեղութուն եւ այնպիսի տխնդրական կատարելություն, ասես ես լսում էի ոչ թե ջուժակ, որը լավ գիտեի, այլ ինձ համար բոլորովին նոր գործիք: Համերգից հետո ես եղա նրա մոտ արտիստական սենյակում, մենք ծանոթացանք, եւ նա նշանակեց օր, որպեսզի ինձ լսի: Նա շատ ուշադիր եւ սիրալիր էր իմ հանդեպ, ըստ երեւոյթին՝ իմ նվագը նրան շատ դուր եկավ, քանի որ իմ մասին տվեց փայլուն կարծիք»<sup>2</sup>:

Սարասատեն գրեց. «Ես մեծ հաճույք ունեմ լսելու Լեոպոլդ Աուերի շատ հայտնի ուսանող Հովհաննես Ռոմանովիչ Նալբանդյանին, որը ջուժակահարի մեծ տաղանդ ունի»<sup>3</sup>: Տեղեկանալով, որ Նալբանդյանն աշնանը պիտի վերադառնա Պետերբուրգ, Սարասատեն նրան խորհուրդ է տալիս մնալ արտասահմանում եւ համերգներով հանդես գալ: «Սարասատեի այս խոսքերը հետագայում ես շատ անգամ եմ հիշել իմ կյան-

<sup>1</sup> Գ.Ա.Թ., Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, ԲՊՊ 2 (ա), Հուշեր Սարասատեի մասին, գլուխ 1:

<sup>2</sup> Գ.Ա.Թ., Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, ԲՊՊ 1 (ա), Ինքնակենսագրություն, 1913 թ., էջ 13-14:

<sup>3</sup> Սարասատեի կարծիքը Հ. Նալբանդյանի մասին, ինքնագիր՝ 1 թերթ, 1 թերթ թարգմ., Գ.Ա.Թ., Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, ԲՊՊ 350:

քում, – տարիներ անց կգրի Նալբանդյանը, – եւ շատ ափսոսում էի, որ չհետեւեցի նրա խորհրդին»<sup>1</sup>:

Հետագայում Հ. Նալբանդյանը առիթներ ունեցավ կրկին հանդիպելու Սարասատեի հետ՝ Ռուսաստանում նրա հյուրախաղերի ընթացքում: Այդ հանդիպումների տպավորություններից ծնվեց Նալբանդյանի արժեքավոր հուշագրությունը Սարասատեի մասին, որն ավարտեց, ինչպես նշված է ձեռագրում՝ «2-4-41»-ին: Տպագրության կարոտ այդ հուշագրությունը Սարասատեի մասին, որը ջութակահարի գրական ժառանգության կարեւոր մասն է, մտադիր ենք հրատարակել առաջիկայում:

---

<sup>1</sup> Նալբանդյանի հուշերը Պ. Սարասատեի մասին, ինքնագիր, սեւագիր, 3 տետր, կից՝ մեքենագիր օրինակը, 1941, ա, 40 թ., ԳԱԹ, Հովհաննես Նալբանդյանի ֆոնդ, թ<sup>որ</sup> 2:

## **Музыкальное наследие Ованнеса Саркавага**

Выдающийся ученый, философ, поэт и гимнограф Ованнес Саркаваг Имасасер – яркий представитель нового интеллектуального течения, связанного со столицей Багратидов Ани. Как справедливо отмечали авторы вступительной статьи к разделу, посвященному Армении в антологии «Музыкальная эстетика стран Востока», «Он является одним из первых представителей естественнонаучного направления средневековой философии, в мировоззрении которого сквозь теологические напластования пробиваются эмпирико-сенсуалистические тенденции. За два века до Роджера Бэкона Саркаваг провозгласил опыт критерием истины. «Только опыт достоверен и непрерываем, – утверждал он, – ибо «без испытания и проверки опытом нельзя верить слову»<sup>1</sup>. Непосредственный продолжатель традиций Григора Магистроса, Ованнес Саркаваг оставил заметный след как в научной, учебно-образовательной деятельности, так и в гимнографии и истории эстетической мысли средневековой Армении.

Согласно свидетельствам историков, в царствование Багратидов в Ани процветали как светская музыка, включая народное творчество и искусство гусанов, так и духовное песнетворчество. В крупных монастырских школах высшего типа, таких как hАхпат, Санаһин, Нарек, Татев и др., музыкальное образование как неотъемлемая часть семи свободных наук или искусств традиционно занимало важное место. Здесь горячо обсуждались вопросы теории и эстетики музыки, практики певческого искусства, переписывались и дополнялись музыкально-служебные книги. Литургия и служба часов обогащаются образцами нового музыкально-поэтического жанра тагов, расцвет которого знаменует творчество гениального Григора Нарекаци. В этих тагах явственно ощутимы эстетические идеалы и художественный вкус того времени, которое характеризуется усиливающимся духом секуляриза-

---

<sup>1</sup> Музыкальная эстетика стран Востока. Общая редакция и вступительная статья **В.П. Шестакова**. Раздел «Армения», вступительная статья **С.С. Аревшатяна** и **Н.К. Тагмизяна**. Ленинград, 1967, с. 340-341.

ции, они несут новое мироощущение, по-новому интерпретируют традиционные евангельские сюжеты, воспевают природу и человека, в определенном смысле предвосхищая идеи европейского Ренессанса.

Ованнес Саркаваг Имастасер (1045-1129) получил образование и прожил большую часть жизни в Ани. Речь идет о периоде, последовавшем за падением Анийского царства (1045) и его вхождения в Византийскую империю, что свидетельствует о неослабевающей интеллектуальной жизни в Ани. Последние годы жизни ученый провел в Ахпате, руководил высшей школой монастыря, преподавая богословие и различные науки. Согласно сведениям в «Истории» Киракоса Гандзакеци<sup>1</sup> и житии Ованнеса Саркавага<sup>2</sup>, к нему за знаниями стекались ученики со всей Армении. Окончил он свою жизнь там же, в Ахпатском монастыре, где и был похоронен.

Обширное наследие Ованнеса Саркавага давно привлекает внимание арменоведов. Благодаря усилиям исследователей различных специальностей изучен вклад Ованнеса Саркавага в космологию, календароведение, грамматику, математику и философию<sup>3</sup>. Отметим, в частности, статьи и исследования К. Мирумяна, посвященные мировоззрению Ованнеса Саркавага<sup>4</sup>. Не был обойден вниманием Ованнес Саркаваг и как гимнограф, автор Молитвенника (Աղթափաղիք)<sup>5</sup>, тагов, как эстетик музыки, который поднял на новый уровень эстетическую мысль своей эпохи<sup>6</sup>.

Известно, что Ованнес Саркаваг долгие годы преподавал в Анийском университете, возглавлял его, продолжая и совершенствуя реформаторскую

---

<sup>1</sup> **Киракос Гандзакеци**, История Армении. Пер. с древнеармянского, предисловие и комментарий **Л.А. Ханларян**, Москва, 1976, с. 93

<sup>2</sup> См. Источники по истории высших школ средневековой Армении (XII-XV вв.). Пер. с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К.С. Тер-Давтян. Предисловие и редакция С.С. Аревшатяна. Ер., 1983, с. 8-20; Армянские жития и мученичества (V-XVIII вв.). Пер. с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К.С. Тер-Давтян, Ер., 1994, с. 72-82.

<sup>3</sup> См. **Ա. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Եր., 1956:

<sup>4</sup> **Կ. Միրումյան**, Հովհաննես Սարկավազի աշխարհագրը, Եր., 1984:

<sup>5</sup> Подробнее см. **Ն. Թահմիզյան**, Յովհաննես Սարկավազը եւ հայ միջնադարեան մշակույթը (առանձնատիպ), – «Բազմավեպ», Վեներիկ – Ս. Ղազար, 1979, էջ 18:

<sup>6</sup> **Հ. Ղ. Ալիշան**, Յովհաննես Սարկավազ վարդապետ, – «Բազմավեպ», 1847; **Ն. Թահմիզյան**, նշվ. հոդվածը; **Мирумян К.** Некоторые вопросы музыкальной эстетики Ованнеса Саркавага, – ВЕУ, 1978, № 1, с. 174-178; **Ա. Արեւշատյան**, Անիի երաժշտական մշակույթը, Եր., 2014, էջ 108-127:

педагогическую деятельность Григора Магистроса, был протопсалтом в Анийском кафедральном соборе. Прозвище «саркаваг» (սարկավագ), буквально означающее «дьякон», свидетельствует о том, что он уже в молодости был причастен к певческому искусству. Хотя в дальнейшем в рукописях он упоминается и как архимандрит (վարդապետ), и как священник (քահանայ), однако чаще всего его называют именно Саркавагом. Известна также его активная деятельность по упорядочиванию богослужения. С этой целью в библиотеке Ахпатского монастыря им был разыскан образцовый Псалтырь V века, который был размножен переписчиками и распространен по всей Армении.

В Гимнарии-Шаракноце Ованнес Саркаваг представлен несколькими шараканами, в числе которых наиболее известен гимн из канона св. Гевондянам «Պայծառացան սյուր» («Воссияли ныне»), распетый в Четвертом глазе (Դձ), а также гимн из того же канона «Անճառելի Բանի Աստուած» («Неизреченное Слово, Боже»), распетый в глазе-спутнике Четвертого побочного гласа (ԴԿ դարձուածք)<sup>1</sup>. Примечателен также гимн «Անսկիզբն Բանն Աստուած» («Безначальное Слово, Бог») из канона св. Рипсимянским девам, распетый в том же глазе, который написан не построфным, а построчным акростихом, что является довольно редким явлением не только в армянской, но и во всей христианской гимнографии. Что касается другого сохранившегося шаракана Ованнеса Саркавага, также задуманного в форме алфавитного акростиха – «Անթառամ սիրոյ ծնունդը» («Создания неувядающей любви»), посвященного памяти св. Варданидов, то он, к сожалению, по непонятным причинам в течение времени оказался вне канона, пополнив число апокрифических шараканов<sup>2</sup>. Стоит обратить внимание на то, что в плане избранной тематики все песнопения Ованнеса Саркавага посвящены восхвалению подвигов национальных героев-мучеников – черта, характерная для творчества гимнографов, связанных с культурной средой Ани. В связи с реалиями своего времени и национально-освободи-

---

<sup>1</sup> О взаимосвязи определенной тематики шараканов и данного гласа см. **А. Аревшатян**, Мартирология и гимнография: загадка «дардзвацка» Четвертого побочного гласа армянского Октоиха, – Устная и письменная трансмиссия церковно-певческой традиции. Восток – Русь – Запад. Гимнология, Вып. 5. Реда. и сост. **И.Е. Лозовая**, Москва, 2008, с. 124-132.

<sup>2</sup> См. **Ս. Ամատունի**, Հին եւ նոր պարականոն կամ անվավեր շարականներ, Վարդարշապատ, 1911, էջ 165:



тельной борьбой в их сочинениях особое звучание получает патриотическая тема. Эта черта знаменовала расширение традиционного круга тематики Гимнария-Шаракноца.

Перу Ованнеса Саркавага принадлежит также таг на Воскресение – «Մաղուն փառաց Էրն» («Рождение славы Сущего»), который, как сообщает подзаголовок тага в одной из рукописей, исполнялся каждое воскресенье на протяжении всего года<sup>1</sup>. Примечателен также плач (ողբ) – «Թիսուս Հար սիածին» («Иисус, единородный сын Отца»), написанный пространственным акростихом – «Յովհաննէս քահանայ Սարգսի սեծի խնդալ Ած. Կենդանի» («Священник Ованнес на радость великому Саргису [во имя] живого Бога»)<sup>2</sup>. К сожалению, музыкальный компонент этих сочинений не сохранился, однако в рукописях указывается глас, в котором распевался плач. Это Второй побочный глас (ԲԿ, Աւագ Կողմ), что очень редко встречается в отношении образцов тагового искусства, в том числе и плачей-вожбов. Данное обстоятельство подсказывает, что это сочинение Саркавага в силу каких-то факторов выходило за рамки общепринятых норм.

Исследователями музыкально-поэтического наследия Ованнеса Саркавага (М. Абегян, Н. Тагмизян) отмечался относительно скромный характер чисто музыкальных достоинств его шараканов. Однако нам представляется, что с точки зрения мелодического мышления, гимны Ованнеса Саркавага ничем не уступают шараканам целого ряда других авторов, сочинения которых фигурируют в Шаракноце. Ованнес Саркаваг выступает скорее как хранитель традиций, выкристаллизовавшихся в армянской и, в целом, восточно-христианской гимнографии предыдущих веков, демонстрируя при этом свободное владение различными формами стихосложения, жанрами духовного песнетворчества – такими как песнопения типа «Ժաշու» («Обедни»), «Մանկունք» («Отроки»), «Օրհնութիւն» («Благословение») и др., гласовыми моделями системы Восьмигласия, не выходя за рамки устоявшихся канонов. Об этом свидетельствует, к примеру, обращение к излюбленной Саркавагом форме акростиха, сформировавшейся в творчестве Романа

---

<sup>1</sup> Матенадаран им. Маштоца, рук. № 3503, 1394 г., л. 160а. По всей вероятности, вожб, в ряде случаев аналогичный тагу, посвящен вардапету Саргису hАхпатеши, которого Товма Мецопеци называет «выдающимся богословом». Подробнее о данном авторе см. **Ն. Թահմիզեան**, *Աշխատություններ*, էջ 19-20, ծմբ. 55:

<sup>2</sup> См. **Ա. Արքահայր**, *Հովհաննէս Իսախանսէրի մատենագրութիւնը*, էջ 325–326:

Сладкопевца (490-556 гг.) и воспринятой армянскими гимнографами еще в первой четверти VII в<sup>1</sup>.

Как новатор Ованнес Саркаваг проявил себя в области эстетической мысли. Углубляющийся дух светского мышления эпохи проявился в ряде примечательных идей Саркавага в области музыкальной эстетики. Основываясь на завоеваниях армянских мыслителей предыдущих веков, он развивает учение о звуке Давида Анххта (Непобедимого), обогащая его собственными наблюдениями и индивидуальным слуховым опытом. В «Анализе семи книг Филона [Александрийского]» Ованнес Саркаваг классифицирует разновидности звуков, существующих в окружающем мире: «Звуки, издаваемые животными, одинаковы, они нечленораздельны; но они не относятся к категории [звуков] труб и лир (փող և քնար), хотя и звуки [этих музыкальных инструментов] являются носителями [человеческого] разума. А вот и [разъясняющий вышесказанное] пример тебе; ведь [люди] с легкостью разнообразят звучание [музыкальных инструментов], когда они этого желают, [играя на них] игровые, ратные и любые [мелодии], какие ты только ни захочешь. А слушатели внимательно следят за игрой, скажем, рога (փող), стараясь понять, что же выражают его звуки»<sup>2</sup>. Ованнес Саркаваг был первым мыслителем в армянской действительности, кто противопоставил учениям античных философов и раннехристианской традиции мнение о приоритете непосредственного восприятия для ученого-музыканта (մուսիկոս) как первой и важнейшей предпосылке дальнейшего (рационального) исследования музыки или же мнение о самостоятельном значении инструментальной музыки, возрождая тем самым теорию Аристоксена (360-300 гг. до н.э.) в противовес теории пифагорейской школы.

Согласно Саркавагу, музыка обладает большой эмоциональной силой воздействия и познавательным значением. В своей известной поэме «Слово мудрости, обращенное к птице скворцу» («Բան իմաստութեան... ևն ւն-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду посвященная св. Рипсимянским девам знаменитая ода (шаракан) католикоса Комитаса Ахцеди «Անձիգը նոյիրեայր» («Души, посвятившие себя»), впервые исполненная по случаю освящения храма Св. Рипсимэ в 618 г., которая написана алфавитным акростихом (36 строк) и тоническим стихосложением, присутствующим кондакам Романа Сладкопевца.

<sup>2</sup> Матенадаран им. Маштоца, рук. № 2595, л. 251а. См. также: Музыкальная эстетика стран Востока, с. 360.

րեկ թռչունս»<sup>1</sup>), он апеллирует к теории мимезиса, восходящей к античным эстетическим учениям<sup>2</sup>. В поэме, которая задумана в форме диалога между поэтом и олицетворяющей природу певчей птичкой, он провозглашает природу основой, колыбелью и образцом для творчества. Именно природе, которая совершенна и божественна по сути, согласно Саркавагу, должно подражать музыкантам и учиться у нее. Написанная близким к среднеармянскому языком, поэма «Слово мудрости» в сущности заключает в себе изложение эстетической концепции Ованнеса Саркавага.

Поэма «Слово мудрости» – качественно новое явление в средневековой армянской поэзии не только в плане языка, но и тематики. Она выделяется, в первую очередь, своими идеями, чисто светским характером (хотя в ней говорится также о Создателе, божественных дарах и иных богословских понятиях). Имея в виду священнический сан Саркавага и преобладающие в духовной поэзии художественные традиции, устоявшиеся тематические и образные сферы, это произведение и сегодня воспринимается как своеобразный эстетический манифест, не имеющий аналогов в европейской литературе своего времени. Это обстоятельство действительно позволяет утверждать, что Ованнес Саркаваг в определенном смысле предвосхитил эстетические идеи европейского Возрождения.

Таким образом, в лице Ованнеса Саркавага Имастасера (Философа) перед нами вырисовывается облик самобытного ученого-энциклопедиста, который в равной степени блестяще проявил себя как в различных областях науки, так и в поэзии, песнетворчестве и музыкальной эстетике.

---

<sup>1</sup> См. **Յովհաննու սարկաւազի Իմաստասիրի եւ վարդապետի ասացեալ Բան իմաստութեան ի պատճառս գրօսանաց. առ ձագն, որ զարթանցաւ նորա ճոռողէր քաղցրածայն, որ կոչի սարիկ, – Ընտիր էջեր հալ գրականութեան. հնագույն ժամանակներից մինչեւ սեր օրերը, Խմբ. Հ. Գրիգորյանի, Ն. Զարյանի, Ռ. Զարյանի, Ստ. Զորյանի, Էդ. Թոփչյանի, Ա. Իսահակյանի, Եր., 1946, էջ 230-233:**

<sup>2</sup> В частности, Платон в «Государстве» представлял мимезис как основу искусства. В Средние века тезис, что «искусство подражает природе» («ars imitatum naturam») в его классическом виде был провозглашен Фомой Аквинским (1225-1274).

Հայ գրքի պատմութեան ուսումնասիրութիւնը եւ Տրդատ եպ.  
Պալեանի մատենագիտական վաստակը

Տրդատ եպ. Պալեանն առաջիններից մէկն էր այն մտաւորականներից, որ ժԹ դ. երկրորդ կէսից ձեռնամուխ էին եղել Հայ Հնատիպ գրականութեան հետազօտութեանը: Նա մեծ վաստակ ունի Հայ գրքի, գրատպութեան պատմութեան ուսումնասիրութեան ասպարէզում, նրա յօդուածները, որոնք ցրուած են մամուլում՝ հաւաքելու դէպքում կարող են մի մեծ հատորի նիւթ դառնալ: Գր. Գալեմքեարեանի, Գր. Գովրիկեանի, Ա. Երիցեանի, Գ. Մենելիչեանի, Վ. Թորգոմեանի, Ա. Ղազիկեանի հետ միասին Տրդատ եպիսկոպոսը կազմում էր մատենագիտական ցանկեր, բարեխղճօրէն նկարագրում էր իւրաքանչիւր նորայայտ գիրք, անպայման նշելով հրատարակութեան հերթական համարը (Ա. Բ. Գ... տպագրութիւն), որ շատ կարեւոր է մատենագիտական աշխատանքի մէջ, եւ որն, անկասկած, հեշտացնում է ուսումնասիրողի գործը: Պալեանը Հնատիպ գրքերի նկարագրութիւններն արել է հետեւեալ սկզբունքով.

Գրքի վերնագիր, հրատարակութեան հերթական համար, հրատարակութեան տեղ, տպարան, տպագրիչ, տիտղոսաթերթ, յիշատակարան՝ մասնակի կամ լրիւ, ծանօթութիւն, որտեղ լրացուցիչ տեղեկութիւններ է տալիս գրքի տպագրութեան, կազմի, մամուլների, էջերի քանակի, գրքի վիճակի եւ վերջապէս գտնուելու վայրերի մասին: Հնատիպ գրքերի վիճակագրութեան համար վերջին տեղեկութիւնը կարեւոր է, մասնաւոր եթէ նկատի առնուի այն հանգամանքը, որ Արեւմտեան Հայաստանում եւ օսմանեան կայսրութեան հայաբնակ տարածքներում բաւական տարածուած այդ գրքերի մեծ մասը Հայ բնակչութեան ճակատագրին արժանանալով, նիւթական մշակոյթի միւս յուշարձանների պէս ոչնչացուեց:

Մինչեւ Յակոբ Մեղապարտի հրատարակութիւնների ի յայտ գալը եւ նոյնիսկ դրանից որոշ ժամանակ անց տպագրութեան սկզբնաւորումը աւանդաբար, թերեւս նկատի ունենալով հոգեւոր բովանդակային նշանակութիւնը, վերագրուել է Աբգար Թոխաթցուն եւ նրա հրատարակած Սաղմոսարանին: Հնատիպ նորայայտ գրքի մասին իր տեսակէտը Պալեանն արտայայտել է 1894 թ. «Հանդէս ամսօրեայ»-ում հրատարակելով «Հայ տպագրութեան ամենահին երախայրիք մ'ալ» յօդուածը. «Թէեւ

տարօրինակ, միակողմանի եւ անըմբռնելի կարծիք ու գաղափար մըն էր յայտնուածն, ինչպէս ըսած էր Հ. Գ. Գալէմբեարեան, քանի որ խնդիրն հայ տպագրութեան սկզբնաւորութեան թուականին վրայ էր, եւ ոչ թէ բովանդակութեան, ուստի յետ այսորիկ տարակոյս չունինք թէ այդ կարծիքն կը տապալի, քանի որ հայ տպագրութեան ամենահին երախայրիքներէն երկուքն ալ՝ Պատարագամատոյց եւ Տաղարան, ինչպէս նաեւ Պարզատումար, իրենց բովանդակութեամբ եւս փառաւոր են»։ Պատարագամատոյցը ներկայացնում էր մի կազմի մէջ միասին կազմուած երեք գիրք՝ Պատարագատետր, Ուրբաթագիրք եւ Տաղարան։ Պալեանն այն գտել էր Կեսարիայի Պալականի գիւղի քահանայի տնից ու համոզուած լինելով, որ գիտական աշխարհին անյայտ, անծանօթ գիրք է գտածը<sup>1</sup>, նկարագրում է ամենայն սիրով ու մանրամասնութեամբ՝ վերլուծում, համեմատում է տառերը տպագրուած միւս գրքերի տառատեսակների հետ, բերում անուանաթերթը, յիշատակարանը, որտեղ առկայ էր Յակոբ անձնանունը եւ թուական։ Պատարագատետրը միակն էր Յակոբ Մեղապարտի տպագրած գրքերից, որ բարբեախտաբար ունէր յիշատակարան, թուականի նշումով, որն էլ օգնեց ուսումնասիրողներին հետագայում որոշելու հայկական տպագրութեան սկիզբը եւ Յակոբի հրատարակութիւնների պատկանելութիւնը։ Իսկ այն ժամանակ, բնականաբար, հարցեր են առաջացել. «Յիշատակարանին մէջ յիշուած այս Յակոբն ով է, եւ ինչ կը նշանակէ ՋԿԲ. /1513/ թուականն։ Կրնանք ըսել՝ թէ տպագրութեան թուականն է, եւ Յակոբն ալ մեծ դեր ունեցած է տպագրական գործին մէջ...»։ Եւ ամփոփելով կազմել է հին՝ յակոբեան տպագրութիւնների ցանկը, իրաւամբ այլեւս ապացուցուած համարելով այդ գրքերի՝ Վենետիկում եւ նոյն տպարանում 1512-1513 թթ. հրատարակուած լինելու փաստը, ինչպէս նաեւ գրքերի գտնուելու վայրերը։ Պալեանի ցանկն ունի վեց անուն՝ Պարզատումար, Պատարագամատոյց, Ուրբաթագիրք, Տաղարան, Աղթարք եւ Կիպրիանոս<sup>3</sup>։ Նա շատ բարձր է գնահատել

<sup>1</sup> Գր. Գալէմբեարեանը «Հանդէս»-ի խմբագրութեան կողմից գրում է. «Գեղ. Տ. Մ. Վ. Պալեան այսօր ուսումնականաց առաջին անգամ ամբողջապէս կը ծանօթացնէ 1512-3-ին տպուած Պատարագատետրը» (ՀԱ, 1894, էջ 361):

<sup>2</sup> Տ. Վրդ. Պալեան, Հայ տպագրութեան ամենաինքն երախայրիք մ'ալ, – ՀԱ, 1894, էջ 359: Հայ հնաստիպ գրքի մատենագիտութեան (հտ. Ա, Եր., 1988, էջ 1-3) կազմողները Պալեանի յօդուածը վերագրել են Գ. Գալէմբեարեանին, որի ծանուցում-լրացումն անմիջապէս յաջորդում է Պալեանի գրածին:

<sup>3</sup> Գ. Գալէմբեարեանն ալը նույն ցանկն ունի առանց Կիպրիանոսի եւ համարում է, որ վերջինս առանձին հրատարակութիւն չէ, այլ մասն է Ուրբաթագրքի, որ ընդունել է

Յակոբ Մեղապարտի հրատարակութիւնները յստակ առանձնացնելով արգարեան տպագրութիւնից. «...Յակոբ անուն մէկը, որուն վրայ դժբախտաբար ո եւ է ծանօթութիւն չէ հասած մեզ, Վենետիկի մէջ երկու տարի շարունակաբար հայերէն տպագրութիւններ կընէ, ժամանակին համեմատ, շատ կանոնաւոր, յաջող, մաքուր եւ ճաշակաւոր տպագրութեամբ»: Գտնուածը Պալեանը համեմատել է նաեւ գործածութեան մէջ եղած Պատարագամատոյցի հետ եւ բաւական տարբերութիւններ նկատելով խոստացել է հետագայում յարմար առիթի դէպքում անդրադառնալ դրանց: Այնուհետեւ խօսելով տպագրութեան գիւտի՝ ժամանակի ընթացքում տարբեր ազգերի կողմից ընդունման ու տարածման ճանապարհի մասին, եզրակացնում է, որ հայ ազգը ոչ միայն առաջինն է արեւելեան ազգերի մէջ տպագրութեան գիւտն ընդունող, այլեւ այդ ասպարէզում իրենից յետ է թողել նոյնիսկ եւրոպական որոշ ազգերի:

Ձեռագրերի եւ հնատիպ գրքերի նկարագրութեանը զուգահեռ՝ Պալեանը միաժամանակ զբաղուել է հայկական գաղթավայրերում (Կ. Պոլիս, Չմիւռնիա, Վենետիկ, Լիվոռնոյ) տպագիր գրքի, տպագրութեան պատմութեամբ, կարեւոր ճշտումներ եւ լրացումներ է արել որոշ հնատիպ հրատարակութիւնների (ՀԱ, 1897, 1922, Արեւ. Մամուլ, 1896, 1897, «Բիւրակն», 1899, «Բանասէր», 1903), հայերէն առաջին տպագիր գրքի թուագրման հարցերի մէջ (ՀԱ, 1894), հրատարակել է նոր, մինչ այդ գիտութեանն անյայտ տեղեկութիւններ պարունակող յօդուածներ (ՀԱ, 1895)<sup>1</sup>: Մամուլում տպագրելով «Անյիշատակ տպագրութիւններ», «Անտիպ յիշատակարաններ եւ անյիշատակ տպագրութիւններ», «Հայերէն հին տպագրութիւնք» վերնագրերով յօդուածներ, «շատ ուրախառիթ երեւոյթ» է համարել Կեսարիայում եւ գիւղերում (Պալականի, Թաւուսուն, Մունճուսուն, Նիրգէ, Ս. Կարապետի վանք) բազմաթիւ հայերէն հին հրատարակութիւնների գոյութիւնը (ոչ լրիւ հաշուարկով պահպանուած 22 անուն հնատիպ գիրք), այս փաստով իրաւացիորէն եզրակացրել է, որ Ի դարի սկզբներին արդէն մեծ մասամբ թրքախօս դարձած Կեսարիայի հայութիւնը ժամանակին եղել է հայախօս, գրագէտ, գրասէր ու ընթերցասէր: Ինքն էլ լինելով մեծ գրքասէր՝ ունէր ձեռագրերի եւ հնատիպերի մեծ հաւաքածոյ, որի մէջ կար Յակոբ Մեղապարտի հինգ գրքերից երեքը, իսկ «Աղթարքը»՝ (1513) Երուսաղէմի եւ Վենետիկի մատենա-

Պալեանը եւ «Բանասէր»-ի 1903 թ. հրատարակութեան մէջ արդէն իր ցանկն էլ հիմն գ անուն ունի:

<sup>1</sup> Տե՛ս Կեանսամատեճագիտութիւն... Էջ 198-200, հր՞ո 49-72՝ Հնատիպ գրքերի Ակարագրութիւններ:

դարաններից բացի, մէկական օրինակ՝ Կեսարիայի Ս. Կարապետ վանքի եւ Մուռնուսուն գիւղի եկեղեցու գրատներում:

ԿԱՊԵՏ ծածկանունով 1903-1906 թթ. Փարիզի «Բանասէր» հանդէսում տպագրած հայկական հնատիպ գրքի նրա մատենագիտութեան հրատարակութիւնն անաւարտ է մնացել, որովհետեւ իր իսկ վկայութեամբ՝ «ստորագրութիւնն մեկնած էին կառավարական շրջանակին մէջ, եւ պատասխանատուութեան պիտի ենթարկուէի, բայց փառք Աստուծոյ, զանազան ուրացումներով եւ պատճառաբանութիւններով ազատեցայ: Այս հաւաքածոյս ալ բաւական կարեւոր գործ մըն է, կը կարծեմ... ԿԱՊԵՏ, վերջին տառէն սկսեալ Տրդատ Եպս. Պալեան, Առաջնորդ Կեսարիոյ կը նշանակէր»<sup>1</sup>: Դեռեւս 1908 թ. Ն. Ակիմեանին գրել է, որ այս գործը բաժանել է երկու հատորի՝ Ա. 1512-1800 թթ., Բ. 1801-1850 թթ., ապա լրացնելով հասցրել է մինչեւ 1900 թ., կազմել է ժամանակագրական սկզբունքով, նկատի ունենալով Ա. Երիցեանի յօդուածի (Փորձ, 1881, հ<sup>ա</sup> 4) եւ Գ. Զարբհանյեանի «Հայկական մատենագիտութեան» վրիպումները: Աւելի քան 20 տարուայ իր մանրակրկիտ մատենագիտական աշխատանքի արդիւնքն առանց որեւէ յաւակնոտութեան համարել է լոկ «Իբրեւ ստաղձ Հայ տպագրութեան պատմութեան», եւ ընթերցողների ներողամտութիւնը հայցելով, խնդրել է՝ «...եթէ կարելի է փութան նաեւ ամբողջացնել պահասներն»<sup>2</sup>: Արդէն պատրաստ առաջին մասը՝ «Յուցակ հայերէն հին տպագրութեանց» վերագրով 1903-1906 թթ. շարունակաբար հրատարակել է Փարիզի «Բանասէր» հանդէսում, որը ցաւօք, անաւարտ է թողել՝ հասցնելով լոկ 1512-1668 թթ. տպուած գրքերի նկարագրութիւն-քննութիւնը: Այդ ընթացքում խախտելով ժամանակագրութիւնը՝ առաջին յօդուածով հրատարակել է Պոլսում հիմնադրուած եւ գործող տպարանների (1567-1850 թթ.) մի ցանկ<sup>3</sup>, իրենց սկզբնաւորութեան ու դադարման թուերով, եւ հրատարակուած գրքերի քանակը, մինչեւ 1700 թ.<sup>4</sup> 25, 1701-1800 թթ.<sup>4</sup> 260, 1801-1850 թթ.<sup>4</sup> 175 հայերէն եւ հայատառ թուրքերէն գրքեր<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Տ. եպ. Պալեանի 1908 թ. Առյեսթրի 24-ի այս նամակը Ն. Ակիմեանը մասնակի հրատարակել է Պալեանի մահախօսական մէջ, տե՛ս ԱՍ, 1923, էջ 556:

<sup>2</sup> Կապետ, Յուցակ հայերէն հին տպագրութեանց. Միայն երկու խօսք, – «Բանասէր», հտ. Ե, Փարիզ, 1903, էջ 203:

<sup>3</sup> «Արեւ. մամուլ»-ի 1896 թ. «Հայերէն հին տպագրութիւնը» յօդուածում Պալեանը գրում է, որ 1698-1800 թթ. Պոլսում գործում էր 17 տպարան, իսկ աւելի ուշ գրում «Հայ մամուլը Կ. Պոլսոյ մէջ /1567-1850/ յօդուածում նշում տպարանները 15-ն են:

<sup>4</sup> Հայ մամուլը Կ. Պոլսոյ մէջ /1567-1850/, – «Բիւզանդիոն», 1905, հ<sup>ա</sup> 2560, էջ 1:

Տ. Պալեանն արծարծել է նաև պոլսահայ, զմիւռնահայ տպագրութեան պատմութեան հարցեր, կարեւոր ճշտումներ է արել որոշ հնատիպ հրատարակութիւնների, հայերէն առաջին տպագիր գրքի թուագրման հարցերի մէջ, հրատարակել է նոր, մինչ այդ գիտութեանն անյայտ տեղեկութիւններ պարունակող յօդուածներ: Բաւական երկար ընդմիջումից յետոյ միայն, երբ վերադարձել է Երուսաղէմից եւ հրաժարուել առաջնորդական պաշտօնից ու նուիրուել գիտական աշխատանքին, փորձել է շարունակել եւ ամբողջացնել հայ տպագրութեան օրրան Վենետիկի եւ Զմիւռնիայի պատմութիւնը, յաջողուել է հրատարակել տպագրութեան պատմութիւնից մէկական յօդուած Զմիւռնիայի «Դաշինք» օրաթերթում: Այդ անաւարտ մնացած հրապարակումները յղուած չեն Հայ գրքի մատենագիտութեան մէջ: Առիթով անդրադարձել է նաև Մադրասի եւ Նոր Զուռյոյի հայոց տպարանների հիմնադիրներին՝ Յակոբ Ծաւաճիւրեանին, Յարութիւն քահ. Շմաւոնեանին, Խաչատուր Կեսարացուն ու նրանց հրատարակութիւններին, ճշտումներ արել, կազմել ցանկեր:

Մամուլից տեղեկանալով Մխիթարեան միաբան Հ. Արսէն Ղազիկեանի՝ հրատարակութեան պատրաստուող նոյնաբնոյթ աշխատանքի մասին եւ գիտակցելով այդպիսի հրատարակութեան հնարաւորինս կատարեալ ու անթերի լինելու կարեւորութիւնը, ուշադրութիւնը հրաւիրել է իր բազմաթիւ հրապարակումների վրայ, միաժամանակ առաջարկելով որ դեռեւս չհրատարակուած իր աշխատանքը, որն ինքը հրատարակելու հնարաւորութիւն չունի, հրատարակուի որեւէ ամսաթերթի կամ շաբաթաթերթի մէջ, «որով կ'կարծենք, թէ փոքր ինչ օգտակար կրնանք ըլլալ Հ. Արսէն Ղազիկեանի պատրաստելիք նոյնպիսի գործին կատարելագործման համար»<sup>1</sup>:

Իր անվերջանալի պրպտումների ընթացքում յայտնաբերել է բազմաթիւ հնատիպ գրքեր, որոնք չեն եղել մինչ այդ յայտնի մատենագիտական հրատարակութիւնների մէջ, եւ որոնց գոյութեան մասին յիշատակութիւն-նկարագրութիւնները գիտութեանը յայտնի են բացառապէս Պալեանի հրապարակումների շնորհիւ: Այդ յօդուածները, ցանկերը, նկարագրութիւնները շատ արժեքաւոր են դառնում պալեանական ծանօթագրութիւնների շնորհիւ, որոնք ոչ միայն տուեալ յօդուածի, այլեւ բազմաթիւ հարցերի են պատասխան տալիս: Այդպիսի մի ծանօթագրութիւնից պարզուում է, որ Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսի օրով բացուած

<sup>1</sup> Տ. եպ. Պալեան, Ազգային գիւթեր. Յուցակ հայերէն հին տպագրութեանց, – «Բիւզանդիոն», 1901, №<sup>տ</sup> 1372, էջ 1:



Էջմիածնի տպարանում 1771 թ. տպագրուած Սաղմոսարանն անյաջող է ստացուել եւ կաթողիկոսը չի ցանկացել, որ այն տարածուի: Հայ Հնատիպ գրքի մատենագիտութեան մէջ այս հրատարակութեան նկարագրութիւնը չափից աւելի համառօտ է, ընդամենը մի քանի բառ, եւ գրքի գոյութիւնը որեւէ գրադարանում, կամ անհատի մօտ՝ արձանագրուած չէ (ՀՀԳՄ, էջ 479): Ոսկան Երեւանցու Աստուածաշնչի նկարագրութեան ծանօթութեան մէջ գրում է, որ գրքից մէկական օրինակ գտնուում է Վեներտիկի եւ Վիեննայի Մխիթարեանների, Կեսարիայի Ս. Կարապետ վանքի մատենադարաններում եւ այլուր, նաեւ՝ «...կսենք, թէ օրինակ մըն ալ, մագաղաթի վրայ տպագրուած, կը գտնուի եղեր Ս. Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց Մատենադարանին մէջ»:

Հնատիպերի՝ Պալեանի արած նկարագրութիւնները մինչեւ օրս էլ չեն կորցրել իրենց արդիականութիւնը եւ մատենագիտական հրատարակութիւնների մէջ շատ յաճախ նոյնիսկ օգտագործւում են որպէս աղբիւր՝ պահպանուած միակ յիշատակութիւն-նկարագրութիւն:

Գուցէ ժամանակի պակասը, կամ անբարենպաստ լինելն էր պատճառը, կամ առաջնորդի բազմազբազ վիճակը, որ Պալեանը Հնատիպ գրքերի իր առանձին ուսումնասիրութիւնները, ցաւօք, չի հասցրել աւարտելամփոփել, այլպէս կ'ունենայինք Հնատիպ գրականութեան մի չափազանց արժէքաւոր մատենագիտութիւն, որն իր արժանաւոր տեղը կ'ունենար Գ. Զարբէջանալեանի, Գ. Գալեմքեարեանի, Ա. Ղազիկեանի, Յ. Անասեանի նմանատիպ Հատորների շարքում:

## **Роль классических языков в духовных учебных заведениях Армении**

Карен Никитич Юзбашян мечтал открыть в Армении классическую гимназию, которая стала бы первым шагом на пути к «возврату на круги своя», к утерянному *золотому веку* «познания мудрости, наставления и изречения разума». Ведь именно эта, самая первая строка Книги Притч была выведена армянскими буквами великим армянским Просветителем Месропом Маштоцем. К сожалению, мечте нашего учителя и наставника не было суждено сбыться, но в память о далеком времени, когда Карен Никитич приезжал в Ереван и верил, что классические языки вновь станут в почете, мы и решили выступить с заявленной презентацией.

Классические языки, в традиционном представлении – греческий и латынь на протяжении многих веков были краеугольным камнем духовного образования как в России, так и в Армении вплоть до революции 1917 года. Методические основы преподавания древних классических языков в Армении после ее присоединения к России (1828 г.) складывались в традиции российского образования. Первым высшим учебным заведением Армении стала семинария «Геворгян» при Св. Эджмиацине. Она была основана в 1874 г. католикосом Геворгом IV Константинопольским с целью подготовки духовников для армянского народа и названа в честь Св. Великомученика Георга (Георгий Победоносец), который по сей день считается покровителем семинарии Геворгян. Первым ректором семинарии стал брат известного мариниста Ованеса Айвазовского, епископ Габриел Айвазовский.

Дореволюционный архив Духовной Семинарии Геворгян при Св. Эджмиацине хранится в Государственном архиве Армении – это несколько томов интереснейших документов, в том числе подробное описание общеобразовательных программ. Так, к примеру, греческий и латынь преподавались 5 лет (по подобию образовательных программ Санкт-Петербургского университета или Московской семинарии Лазарян) – три года «в учебных классах» и два года «в аудиториях». Примечательно, что программа представлялась в конце учебного года, как результат пройденного курса. В ней

указывались наименование предмета, фамилия преподавателя, курс и количество отведенных часов. Затем подробно представлялась сама программа, используемая литература и проделанная за учебный год работа. Так, к примеру, в числе учебников – Дрбоглов, «Пособие по латинскому языку», А. Приселков, «Пособие для первоначального обучения греческому языку», Эрнст Кох, «Этимология греческого языка» и др.

Студенты семинарии обязательно читали «Анабасис» Ксенофонта, причем преподаватель греческого языка, известный арменовед Я.А. Манандян указывал обязательные для прочтения отрывки касательно истории Армении: «Отдых в армянских селениях», «Армянские жилища», «Ласковый прием жителей», «Прибытие греков в Трапезунд». В выбранном нами временном отрезке: 1900-1917 гг. из древних языков в семинарии преподавались только классический греческий и латынь. Причем именно классический греческий, а не *койне*, как принято в большинстве духовных образовательных центров ныне. Следует заметить, что греческий Нового Завета в семинарии не преподавался, следовательно, не читались и Новозаветные книги. Помимо тщательного изучения грамматики, чтения и перевода простых учебных текстов, причем с древних языков на армянский и русский и наоборот, студенты должны были свободно читать и переводить «Анабасис» Ксенофонта, «Апологию» Сократа, «De bello Gallico» Юлия Цезаря, etc. В Духовной семинарии большое внимание уделялось также русскому и немецкому языкам. Студентам семинарии Геворгян преподавались также античная литература и философия.

В советское время говорить о сколько-нибудь серьезном преподавании классических языков в Армении в том числе и в духовной семинарии не имеет смысла. В постсоветской истории возрождение духовного образования в стенах семинарии Геворгян безусловно связано с именем Его Святейшества католикоса всех армян Гарегина Второго, в бытность выпускника семинарии. Его стараниями, в бытность епархом Араратской епархии, в 1990 г. открывается семинария Вазгенян на Севане, где также вводится преподавание греческого языка (2 года) в бакалавриате.

Духовная семинария Геворгян (Геологический Университет) при Святом Эджмиацине и Севанская семинария Вазгенян готовят священослужителей для Армянской апостольской церкви и в числе обязательных предметов – древнегреческий язык. К сожалению, латынь в духовных учебных заведениях Армении не изучают. Обучение трехступенчатое – бакалавр (се-

минария Геворкян, Севанская семинария), магистратура (семинария Геворкян) и с 2017 г. – аспирантура. Древнегреческий язык (койне) начинают изучать с 4-го курса бакалавра (64 часа). Студенты проходят краткий курс грамматики греческого языка, читают новозаветные тексты, сопоставляют с древнеармянским переводом. В магистратуре греческий язык продолжают изучать на отделении библеистики (164 часа) и богословия (64 часа). Библисты также изучают древнееврейский язык, что способствует лучшему пониманию Священного Писания. Программа по греческому языку, включая чтение оригинальных текстов, обязательна для семинаристов соответствующих отделений магистратуры и выстроена так, чтобы выпускник семинарии смог прочесть любое место из Четвероевангелия (без словаря) и Священного Писания (со словарем). Студенты семинарии также практикуются на переводах оригинальных текстов раннего христианства, в частности, готовятся к печати Предисловие к книге Оригена «Против Цельса».

Современные методики преподавания древних языков не рекомендуют отдельное изучение морфологии и синтаксиса и актуализируют практику логического анализа текста. Кроме того, в результате развития компьютерных технологий произошло значительное расширение информационных ресурсов, о котором мы в прошлом веке даже не мечтали. Семинаристы пользуются новейшими компьютерными программами по изучению библейских текстов (biblehub, bibleworks, academikbible), которые во многом дополняют и расширяют их знания.

Классические языки являются своеобразным введением в историю Церкви, в историю христианской литературы, и именно поэтому древние языки в программах наших духовных учебных заведений – это ключ к многогранному познанию.

## **И.Д. Деянов в Санкт-Петербурге: по архивным материалам**

Биография Ивана Давыдовича Деянова (1818-897), принадлежавшего по отцу к роду Деяновых, а по матери – к роду Лазаревых, представляет глубокий интерес для истории российского просвещения. Питомец юридического факультета Московского университета, Деянов начал службу во 2-ом Отделении Собственной Его Величества Канцелярии и принимал участие в разработке различных законодательных вопросов. В 1858 г. он перешел в Министерство народного просвещения и накрепко связал с ним свою судьбу: возглавлял Петербургский учебный округ (1858-1861, 1862-1866), был директором Публичной библиотеки (1861-1882), товарищем министра народного просвещения Д.А. Толстого (1866-1880); наконец, в 1882 г. он был назначен министром народного просвещения и занимал эту должность до конца жизни.

Важным шагом, предпринятым И.Д. Деяновым в должности министра народного просвещения, стала реформа в области высшего образования. В 1884 г. был утвержден новый университетский устав, который уничтожил университетскую автономию (выборы ректора и профессоров советом университета) и передал назначение профессоров, деканов и ректора в руки министра и попечителя, подчинял внутреннюю жизнь университетов мелочной опеке Министерства народного просвещения, существенно ограничивал компетенцию университетского Совета и факультетских собраний, вводил государственные экзамены и расширял институт приват-доцентуры. Суровость этого устава до некоторой степени смягчалась добрым нравом самого министра: ограничив и зажав университетскую свободу, он успокаивал профессоров, увещевал и утирал слезы студентам.

В 1865 г. И.Д. Деянов был назначен сенатором, с 1874 г. он заседал в Государственном совете; в 1888 г., в ознаменование полувекового юбилея службы, он был возведен в графское Российской империи достоинство.

По отзывам современников, И.Д. Деянов «знал Петербург, как свои пять пальцев, со всеми находился в хороших отношениях, не имел врагов, потому что и враждовать с ним было как-то странно: он способен был вся-

кого обезоружить своим невозмутимым добродушием» (Феоктистов). По словам С.Ю. Витте, Десянов «никогда никаких резких вещей не делал, всегда лавировал». Иные шутили: если бы компромисс не существовал, то Иван Давыдович его бы выдумал. В обществе И.Д. Десянова любили за его доброту: «Ровный и корректный, удивительно мягкий и спокойный, Десянов был преисполнен благоволения к людям; удивительная скромность, доступность для каждого, бесконечное благодушие. Сострадательный ко всем, гуманный, снисходительный, всепрощающий. Навестить болящего, помочь неимущему, защитить сырых и убогих духом или телом и особенно отдать последний долг усопшему было, можно сказать, настоятельной потребностью души Десянова» (таким запомнился И.Д. Десянов ученому почвоведу В.В. Докучаеву).

Должностям Десянова соответствуют его петербургские «адреса»: это Министерство народного просвещения у Чернышева моста, Университет на набережной Большой Невы, Публичная библиотека на Александринской площади. Большую часть жизни И.Д. Десянов прожил на Невском проспекте в доме Армянской церкви, где вместе со своей женой (урожденной Лазаревой, приходившейся ему двоюродной сестрой) занимал два этажа. После смерти жены переехал в квартиру попроще, на 1-ю линию Васильевского острова (дом 4).

Похоронен И.Д. Десянов на Армянском кладбище Санкт-Петербурга.

**Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը եւ Արեւելյան  
Եւրոպայի գաղութների կառուցվածքը ԺԴ-ԺԷ դդ.**

Հայկական վերջին թագավորութեան կործանումից (1375 թ.) առաջ եւ հետո բազմաթիվ հայկական գաղթավայրեր են առաջանում բուն Հայաստանի տարածքի սահմաններից դուրս՝ Բալկաններում, Իտալիայում, Ղրիմում, Փոքր Ասիայի պետութուններում, Վրաստանում, Կուրից արեւելք ընկած Այսրկովկասի տարածքներում, Հյուսիսային Կովկասում, Իրանում, Միջին Ասիայում, Կիպրոսում, Հյուսիսային Ասորիքում, Միջագետքում, Պաղեստինում, Եգիպտոսում եւ այլուր: Այդ գաղութների հիմնական մասը սեփական համայնքի գործունեությունն ապահով դարձնելու համար հաճախ հիշյալ երկրներում ստեղծում էր տվյալ երկրի օրենսդրական դաշտի վրա ապրելու եւ կենցաղավարելու մեխանիզմներ, որոնց նպատակն էր խթանել գաղութաբնակների հարաբերական ինքնուրույնությունը պետությունների ներսում եւ հնարավորինս ապահովել նրանց տնտեսական գործունեության ազատությունը: Իհարկե, ոչ բոլոր գաղութներն էին կարողոնում իրենց հյուրընկալած երկրներում ձեռք բերել ինքնուրույն կարգավիճակ: Ինքնավար գաղութների ստեղծման նպատակներից հիմնականը՝ հյուրընկալած երկրում սեփական համայնքի անդամների կրոնական եւ հոգեւոր անձեռնմխելիության, քաղաքացիական եւ տնտեսական շահերի պաշտպանությունն էր:

Այդ իսկ պատճառով՝ ձեւավորված գաղութները հետզհետե իրենց բնակչության վայր դարձած մի շարք երկրներում ստեղծում էին ինքնակառավարման բլիջներ, որոնց գործունեությունը մի շարք պետություններում օրինականացնում էին տվյալ երկրի գերագույն իշխանության մարմինները: Մյուս կողմից էլ՝ գաղթօջախները փորձում էին կապերը չխզել հայրենիքի հետ: Նրանք ջանում էին Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում ապահովել իրենց տեղը, նրա համակարգում ստեղծելով թեմական կառույցներ, որոնց հիմնական խնդիրն էր համայնքն ապահովել հոգեւորականներով, սրբորեն պահպանել Հայոց առաքելական եկեղեցու ծիսակարգն ու դավանաբանությունը, հետեւել համայնքի անդամների բարոյական նկարագրին, կազմակերպել համայնականների ազգային կրթությունը:

ԺԶ դ. սկզբից բուն Հայաստանը դարձել էր Մերձավոր Արեւելքում երկու հիմնական ակտիվների եւ նորովի ձեւավորվող երկու երիտասարդ պետությունների՝ Օսմանյան Թուրքիայի եւ Սեֆյան Իրանի միջեւ պատերազմների թատերաբեմ: Օսմանյան պետությունն իրեն ներկայացնում էր իբրեւ Բյուզանդական կայսրության ժառանգորդ, իսկ Սեֆյանները փորձում էին վերականգնել Իրանի հզորությունը եւ սահմանները «նախամահմեդական» պատկերացումներով: Միեւնույն ժամանակ այս երկու պետությունների պաշտոնական կրոնը մահմեդականությունն էր, թեպետ Թուրքիան սուլենի ուղղությունը հետեւորդ էր, իսկ Իրանը՝ շիա-յականություն: ԺԶ դ. ընթացքում Հայոց ազգային համախմբման գործընթացը շարունակվում էր հիշյալ երկրների տարածքում, դարերի ընթացքում ստեղծած կառույցներով, որոնք իր ձեռքում էր պահում Հայոց եկեղեցին՝ հիմնովելով սեփական բազմակենտրոն նվիրապետական կառույցների գործունեության վրա:

Օսմանյան կայսրությունը, որը Բյուզանդիայի կործանումից հետո իր տիրապետության սահմանների մեջ էր հեռզհետե ներգրավում Փոքր Ասիայի (Անատոլիա), Ասորիքի, Պաղեստինի եւ Եգիպտոսի տարածքները, իր քաղաքական իշխանությունն էր տարածել մինչ այդ ստեղծված Հայոց եկեղեցու նվիրապետական աթոռների մի նշանակալի մասի վրա: Հայոց եկեղեցու ստեղծած նվիրապետական աթոռների ճնշող մեծամասնությունը ժէ դարում անցել էր Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ: Դրանց մեջ կարելու էր էին կատարում Կրիկիայի կաթողիկոսական աթոռը (նստավայրը՝ Սիս), որը 1441 թ. Վաղարշապատում հաստատված Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանի ստեղծումից հետո փորձում էր Օսմանյան կայսրության մեջ իր ենթակայություն տակ պահել Հայոց եկեղեցու մյուս նվիրապետական աթոռները, թեպետ փաստացիորեն (*de facto*) նրա իշխանությունը տարածվում էր միայն Կրիկիայի տարածաշրջանի եպիսկոպոսական աթոռների վրա: Օսմանյան կայսրության նվիրապետական աթոռների մեջ առանձնահատուկ տեղ էր զբաղում նաև Աղթամարի կաթողիկոսարանը, որը ԺԲ դարից ի վեր իր համակարգում էր փորձում պահել հիմնականում Վասպուրականի եւ Վանա լճի շրջակայքի եպիսկոպոսական աթոռները, որոնց թեմերի տարածքները հաճախ պատերազմի թատերաբեմ էին դառնում Ակ-կոյունլուների, Կարա-կոյունլուների, Օսմանյան կայսրության, Սեֆյան Իրանի եւ այլ մահմեդական պետական կառույցների միջև: Կրիկիայի եւ Աղթամարի աթոռներն Օսմանյան կայսրության սահմաններում հատուկ նշանակություն էին ձեռք բերել եկեղեցա-ծիսական առումով: Նրանք ի-



րավունք ունենին մեռոն օրհնել եւ եպիսկոպոս ձեռնադրել, թեպետ երկու նվիրապետական աթոռներն էլ իրավական առումով (*de jure*) ճանաչում էին Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութեան հոգեւոր գերագահութիւնը, այնուամենայնիվ այդ աթոռների գահակալներից յուրաքանչյուրի իշխանութիւնը հատուկ ֆիրմաններով ճանաչում էին մահմեդական տիրակալները: Օսմանյան կայսրութիւնը, որը ժԶ դարում իր սահմանների մեջ էր ներառել կաթողիկոսական այդ աթոռների հիմնական թեմերը, միաժամանակ փորձում էր հիշյալ աթոռների գահակալների կախածութիւնը Վաղարշապատից հնարավորինս նվազեցնել, քանի որ վերջինս գտնվում էր իրենց տիրապետութեան սահմաններից դուրս:

Հիշատակվածներից բացի՝ Օսմանյան կայսրութեան մեջ հայ ազգաբնակչութեան կառավարման խնդրում կարեւոր տեղ էր հատկացվում Երուսաղեմի պատրիարքութեանը, որի նվիրապետական անկախութեան ամրապնդման գործում լուրջ դեր էր ժամանակին խաղացել եզրիպատոսի մամլուկյան պետութիւնը, որը ժԵ դ. Բ կեսից հետզհետե ձուլվում էր Օսմանյան կայսրութեան կառուցյաներում՝ դառնալով վերջինիս ստորական: Կոստանդնուպոլիս-Ստամբուլի սուլթաններն իրենց սահմաններում գտնվող Հայոց եկեղեցու նվիրապետական աթոռների գործունեութիւնը համակարգելու համար, ժԵ դ. վերջին հնարավորութիւն ընձեռեցին Հայոց եկեղեցու Կոստանդնուպոլիսի եպիսկոպոսական աթոռին, հուլյնօրթոդոքս եկեղեցու կառույցի նմանողութեամբ ձեւավորել պատրիարքութիւն, որի նվիրապետութեան սահմաններում ժամանակի ընթացքում հայտնվեցին Աղթամարի ու Սսի կաթողիկոսութիւնները, եւ Երուսաղեմի պատրիարքութիւնը, որոնց թեմերը հետզհետե ընդգրկվել էին Օսմանյան կայսրութեան տիրապետութեան սահմանների մեջ: Դավանաբանութեան եւ եկեղեցական ծեսի առումով Պոլսի նվիրապետական աթոռը, ինչպէս, եւ վերեւում հիշատակված կաթողիկոսութիւններն ու պատրիարքութիւնները *de jure* ճանաչում էին Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի հոգեւոր իշխանութիւնը, իսկ իբրեւ ազգային կազմակերպութիւն (միլեթ) հաշվետու էին Օսմանյան սուլթանութեան առջեւ: Կոստանդնուպոլիսի պատրիարքական աթոռի նախաձեռնութեամբ Բալկաններում եւ Պոլսի մերձակայքում, հայկական բնակչութեան տարածման հետ միասին, հաստատվել էին Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսական աթոռներ (Ղրիմ, Ռեհ Պոսպոլիտա եւն), որոնց գործունեութեան իրավական փաստաթղթերը երբեմն համապատասխանեցվում էին Պոլսի Հայոց պատրիարքութեան եւ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի գործունեութիւնը կարգավորող իրավական համակարգերի եւ վավերագրերի հետ: Օսմանյան կայս-

րուժյան տարածքներում գտնվող թեմերի գահակալները օրինական գործունենուժյան իրավունք էին ստանում սուլթանական ֆիրմաններով հաստատումից հետո, իսկ ժԹ դ. Բ կեսից սկսած՝ նրանց կառավարումը համապատասխանեցվում էր Օսմանյան կայսրուժյան կողմից հաստատված «Հայոց Ազգային Սահմանադրուժյան» դրուլթյուներին: Արեւելյան Հայաստանում Հայոց եկեղեցու իրավական վիճակն էլ կարգավորվում էր ըստ Պարսից շահերի հրովարտակների, որոնց 1838 թ. փոխարինելու եկավ Ռուսական կայսրուժյան սահմաններում գործող, Հայոց եկեղեցու գործունենուժյունը կարգավորող «Պոլոժենիեն»:

Օսմանյան սուլթանները սկզբում Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքուժյան գործունենուժյան դաշտի մեջ էին ներառել Օսմանյան սահմաններում բնակվող ողջ հայկական ազգաբնակչուժյանը, թեպետ արեւմտաեւրոպական երկրների դիվանագիտական ճնշման ներքո կայսրուժյունը ժԸ-ժԹ դդ. ընթացքում ճանաչեց կաթողիկե եւ ավետարանական հայկական համայնքների (միրեթ) ինքնակայուժյունը, որոնց բարձրացրած խնդիրները հիմնականում լուծվում էին, հաշվի առնելով նրանց դավանական պատկանելիուժյունը՝ Հռոմի պապուժյան, Ֆրանսիայի, Ավստրո-Հունգարիայի, Պրուսիայի եւ այլ եւրոպական տերուժյունների դիվանագիտական միջնորդուժյունների դաշտում:

ԺԵ դ. Բ կեսին բուն Հայաստան վերադարձած եւ Կարա-կոյունլուների իշխանուժյան դարաշրջանում Վաղարշապատում հաստատված Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական աթոռը հետզհետե հայտնվեց Իրանի աշխարհաքաղաքական հսկողուժյան ներքո, թեպետ նրա հոգեւոր գերագահուժյունը *de jure* ճանաչում էին Հայոց եկեղեցու թե՛ արեւմուտքի եւ թե՛ արեւելքի նվիրապետական բոլոր աթոռները, որոնք դավանաբանական ու ծիսական խնդիրներում հետեւում էին Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի հրահանգներին: Հայոց եկեղեցին Արեւելյան Հայաստանում, Այսրկովկասում եւ Իրանում եւս ուներ կայուն նվիրապետական համակարգ, ուր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսից հետո բավական բարձր դիրքում էր գտնվում Հայոց եկեղեցու ակունքներում ձեւավորված Աղուանից կաթողիկոսարանը, Տփղիսի եւ Սյունիքի արքեպիսկոպոսուժյունները եւ շուրջ մեկ տասնյակ եպիսկոպոսական աթոռներ, որոնց հիմնական մասը ձեւավորվել էր վաղ եւ զարգացած միջնադարի ընթացքում: Շահ Աբասի իշխանուժյան տարիներից (ժԶ դ. վերջ – ժԷ դ. սկիզբ) նվիրապետական համակարգում կարեւոր տեղ է հատկացվում Նոր Զուղայի ազգաբնակչուժյան կարիքների համար ստեղծված Սպահանի (Նոր Զուղա) Հայոց եկեղեցական թեմին, որի հիմքի վրա, եւ հայ վաճառականներ

րի առեւտրա-տնտեսական գործունեութեան շնորհիվ, Իրանի եւ Հեռավոր Արեւելքի մի շարք երկրներում հետագայում ստեղծվեցին Հայոց եկեղեցու թեմական այլ կառույցներ: ԺԸ դ. կեսերից Հայոց եկեղեցին սկսեց թափանցել եւ իր նվիրապետութեան սահմանների մեջ ներառել նաեւ Ռուսական կայսրութիւնը, որի աշխարհաքաղաքական նպատակներից մեկն էր դարձել Այսրկովկասի գրավումը, հիմնվելով տեղի քրիստոնյա ժողովուրդների աջակցութեան վրա: Այդ գործում պակաս դեր չէր ստանձնել Իրանում եւ Հնդկաստանում ձեւավորված հայկական առեւտրական կապիտալը, որը Եւրոպա էր թափանցում Ռուսական կայսրութեան տարածքներով եւ մասամբ՝ Օսմանյան Թուրքիայի վրայով:

Մերձավոր Արեւելքում Հայոց պետականութեան վերջին ֆորպոստը մինչեւ 1375 թ. Կիլիկիայի Հայոց թագավորութիւնն էր: Նրա կործանումից հետո ավելի մեծ թվով հայ ազգաբնակչութիւն հայտնվեց Մեծ Հայքի եւ Կիլիկիայի սահմաններից դուրս, քանի որ տարածաշրջանին տիրելու համար երկարատեւ պայքար էր սկսվել Եգիպտոսի մամլուկներին, Կարամաններին, Օսմանյան Թուրքիայի, Լենկ Թեմուրի պետութեան, Կարա-կոյունլու եւ Ակ-կոյունլու թյուրքական ցեղապետութիւնների եւ հետեւողականորեն իր պետական սահմանները Այսրկովկասում հստակեցնող Իրանի միջեւ: Բուն Հայաստանը չզաղարող պատերազմների պատճառով Ժէ դ. սկզբներին գրեթե ամայացել էր: Հայ ազգաբնակչութեան մի նշանակալի մասը գերեզմարվել էր հիշատակված պետական միավորների կողմից եւ վաճառվել Մերձավոր Արեւելքի շուկաներում, մյուս մասը փորձում էր ավելի ապահով բնակավայրեր գտնել Հայաստանին հարեւան երկրներում, մի երրորդ խումբ էլ, որը կապվել էր միջազգային առեւտրի հետ եւ իր ֆինանսները ներդրել օտար պետութիւնների տնտեսութեան մեջ, իր ազգակիցներին հրապուրում էր Արեւելքի եւ Արեւմուտքի այլ երկրներ: Առանձին երկրների գաղութների կյանքում կարեւորագույն դեր էին խաղում Հայոց եկեղեցու նվիրապետական եպիսկոպոսական աթոռները, որոնք ճանաչվում էին հյուրընկալող երկրի պետական համակարգի կողմից: Այդպիսի համակարգ Հայոց եկեղեցին եւ կազմակերպված գաղութները ղեկավարող օրգանները փորձում էին ստեղծել ոչ միայն մահմեդական Ասիայի եւ Աֆրիկայի, այլ նաեւ Եւրոպայի քրիստոնեական երկրներում: Կաթոլիկութիւնը եւ ուղղափառութիւնը պետական դավանանք ճանաչած քրիստոնեական երկրներում, ինչպես նաեւ մահմեդականութիւնը պետական կրոն ճանաչած Արեւելքի պետութիւններում, ուր վաղուց ի վեր գործում էին քրիստոնեական այլեւայլ դավանութիւններ, Հայոց եկեղեցին հանդիպում էր

լուրջ խոչընդոտների, քանի որ ըստ Տրեզերական եկեղեցու կանոնների՝ յուրաքանչյուր եկեղեցական թեմ պիտք է ունենար մեկ եպիսկոպոս, որի հսկողութեան տակ պիտի լինեին նվիրապետական աթոռի սահմաններում գտնվող բոլոր քրիստոնեական համայնքները, եկեղեցիներն ու վանքերը: Հայոց եկեղեցին փորձում էր մրցակցել քրիստոնեական մյուս դավանանքների նվիրապետական կառույցների հետ եւ հաստատվել հայ բնակչութիւնն ունեցող երկրներում: Համապատասխանաբար՝ Կաթողիկ եւ Ուղղափառ եկեղեցիները, Մերձավոր եւ Հեռավոր Արեւելքի Հակոբիկ եւ Նեստորական եկեղեցիների նվիրապետական աթոռներն էլ խոչընդոտում էին Հայոց Առաքելական եկեղեցուն իր թեմերը եւ եպիսկոպոսական աթոռները հաստատել այն բնակավայրերում, ուր իրենք արդեն ստեղծել էին սեփական նվիրապետական կառույցներ: Նրանք իրենց գործողութիւնները հիմնավորում էին այն դրույթով, որ Հայոց եկեղեցին չի ճանաչում իրենց եկեղեցիների դավանաբանութիւնը եւ չի մտնում իրենց կառուցած նվիրապետական կառույցների մեջ: Հետեւաբար՝ երբեմն դիտում էին Հայոց եկեղեցուն իբրեւ Տրեզերական եկեղեցուց դուրս եկած «հերձված»: Նրա դավանաբանութեան եւ ծիսակարգի դեմ հունարեն, ասորերեն, վրացերեն, լատիներեն, պարսկերեն, արաբերեն լեզուներով գրվում էին հակաճառական երկեր թե՛ քրիստոնյաների եւ թե՛ մահմեդականների կողմից: Այդ պայքարը հաճախ Հայոց եկեղեցու հավատավորների եւ այլ եկեղեցական ու կրոնական համայնքների միջեւ բախումների պատճառ էր դառնում: Կրքերը հանգստացնելու համար կողմերը հաճախակի դիմում էին տվյալ երկրների բարձրագույն իշխանութիւններին, իսկ թեմերի աթոռակալները փորձում էին ստանալ լրացուցիչ արտոնութիւններ իրենց աթոռների եւ գործող համայնքների համար: Այնուամենայնիվ, մի շարք երկրներում, հատկապես այն տարածքներում, որոնք Բյուզանդական հովանավորութեան տակից անցել էին կաթողիկոսութեան (հատկապես Ղրիմ եւ Գալիցիա), տեղական իշխանութիւնների միջնորդութեամբ եւ հովանավորութեամբ, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութիւնը հնարավորութիւն ստացավ ստեղծել Հայոց եկեղեցու թեմական կառույցներ:

Ուշ միջնադարի հայ վաճառականութեան համար հենակետային երկրներից մեկը, ուր հայերը կարողացել էին ստեղծել կազմակերպված գաղութ, դարձավ Լեհաստանը եւ նրա ժառանգորդ Ռեչ Պոսպոլիտան: Այստեղ ԺԴ դ. երկրորդ կեսին Կազիմիր Գ թագավորն առաջին արտոնութիւնները տվեց իր երկրի սահմաններում բնակվող հայ ազգաբնակչութեանը, որի առաջին ծիծեռնակները այս տարածքներում էին հայտնվել

դեռեւս ժԲ դարում՝ բուն Հայաստանից, Ղրիմից, Օսմանյան կայսրությունից, Բալկաններից եւ արեւմտաեւրոպական ավելի հին գաղութներից (Իտալիա, Ֆրանսիա եւն)։ Լեհական թագավորական իշխանությունը 1356 թ. եւ նրա տեղական կառավարման մարմիններն իրենց օրենսդրություններով ճանաչում էին հայկական համայնքների ինքնավարությունը։ Թեպետ տարբեր երկրներից Լեհաստան եկած հայ ազգաբնակչության մեջ տոկոսային հարաբերությամբ չնչին տեղ էին զբաղեցնում հայ առևտրականները, սակայն նրանց էր պատկանում գաղութներում ինքնավար կարգավիճակ ստանալու նախաձեռնությունը։ Այդ գործում նրանց համար իբրև հենարան էր ծառայում տվյալ երկրում քաղաքացիություն ստացած հայ ազգաբնակչությունը, որոնց մեջ գերակշիռ դեր ունեին հողագործները, զինվորականները, արհեստավորները եւ երբեմն էլ՝ դեռևս քաղաքացիություն չունեցող պանդուխտները, որոնք տեղական ինքնակառավարման մարմինների կողմից լեհական օրենքով չէին կարող հովանավորություն ստանալ։ Լեհաստանում ձեւավորված համայնքում կարեւոր դերակատարություն ուներ Լամբերգի (Լվով, այսօր՝ Ուկրաինայում) հայկական եպիսկոպոսարանը, որն իբրև հոգևոր կառույց *de jure* ենթարկվում էր Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգին՝ նրա գլխին կանգնած Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության (մինչեւ 1441 թ. նստավայրը Սիս, այնուհետեւ՝ Վաղարշապատ) գլխավորությամբ։ Այդ մասին են վկայում սկսած ժԴ դարից՝ նշանավոր կաթողիկոսական կոնդակները, որոնց մի չնչին մասն է, սակայն, հայտնի այսօրվա հայագիտությունը։ Լամբերգում հաստատված եկեղեցական թեմի հոգևոր իշխանությունը տարածվում էր Ռեչ Պոսպոլիտայում գործող՝ Հայոց եկեղեցու հովանու տակ կազմակերպված բոլոր համայնքների վրա։

Անանիա Շիրակունու կենսագրութեան որոշ հնարաւոր  
ձգարտումների մասին

Հայ միջնադարի ամենաշատ քննարկուած հեղինակներից է Անանիա Շիրակունին: Նրա անունը տարբեր աղբիւրներում հանդիպում է տարբեր կերպերով.

Մեծն Անանիա,  
Անանիա Համարող,  
Անանիա Շիրակայնի,  
Անանիա Շիրակունի,  
Անանիա Անեցի,  
Անանիա Շիրակուանցի,  
Անանիա Շիրակացի:

Իր ինքնակենսագրութեան մէջ նա ինքն իր մասին գրում է. «Ես՝ Անանիա, որդի Յովհաննիսի Շիրակայնու...»: Այսինքն՝ Շիրակայնի/Շիրակունի-ն նրա հօր (ուրեմն՝ նաեւ իր) տոհմանունն է: Նշանակում է, նա պիտի եղած լինի ազնուական, զի գիտենք, որ միջնադարում տոհմանունը յատուկ է եղել միայն ազնուականներին: Անանիայի մասին գրող ամենահին հեղինակները՝ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլաւունին ու Յովհաննէս Սարկաւազ վարդապետը նրան յորջորջում են Անանիա Շիրակայնի (Շիրակունի): Այս վերջին ձեւն, ամենայն հաւանականութեամբ, Անանիայի կիրառած Շիրակայնի ձեւի տարբերակը պիտի լինի (այ – ու անցումով): Այս ամենը հիմք ընդունելով եւ չմերթելով հանդերձ Անանիայի անունը տալու վերոնշեալ այլ ձեւերը՝ առաւել ճիշդ պիտի համարել հեղինակի անուան Շիրակայնի/Շիրակունի ձեւը իբրեւ նրա տոհմական պատկանելութիւնը ցուցանող անուն: Սրա հետ մէկտեղ նոյն՝ տոհմանունան արժէք կարող է ունենալ նաեւ Շիրակուանցի ձեւը<sup>1</sup>, որ եւս հանդիպում է հին ձեռագիր աղբիւրներում:

Անանիայի մասին կենսագրական տեղեկութիւնները շատ սակաւ են: Կենսագրական տեղեկութիւնների ամենաձաւալուն աղբիւրն իր իսկ

<sup>1</sup> Ս. Հայրապետեան, Անանիա Շիրակացու կեանքն ու գործունէութիւնը, Մատենադարանի գիտական միութիւնի ժողովածոյ, հտ. 1, Եր., 1941, էջ 1-17:

հեղինակած ինքնակենսագրութիւնն է<sup>1</sup>: Այս մասին շատ կցկտուր (թէ-պէս՝ շատ արժէքաւոր) տեղեկութիւններ կան յետագայի որոշ հեղինակների երկերում եւս: Շատ էական են Գրիգոր Մագիստրոս Պահլաւունու, Ասողիկի, Յովհաննէս Կաթողիկոս Դրասխանակերտցու եւ որոշ այլ հեղինակների տեղեկութիւնները:

Նշենք անմիջապէս, որ Անանիայի կենսագրութեան մասին շատ է գրուել. առաջարկուել են տարբեր կերպ հիմնաւորուած տարբեր թուականներ՝ նրա ծննդեան ու մահուան համար: Շատ է քննարկուել նաեւ նրա ծննդավայրի հարցը<sup>2</sup>: Այդ ամենի քննութիւնը այստեղ չենք անի, քանի որ դա շատ մեծ ծաւալի աշխատանք է եւ դուրս է աստ դրուած խնդրի շրջանակից: Նկատենք միայն, որ մինչ այժմ առաջարկուած թուականներից եւ ոչ մէկը բաւարար չափով հիմնաւորուած չէ, եւ դրանով էլ պայմանաւորուած է այն, որ ամեն յաջորդ հետազոտող կարողացել է բաւական հիմնաւոր կերպով հերքել իր նախորդների առաջարկած թուականները: Սա նշանակում է, որ մինչ այժմ շրջանառութեան մէջ եղած տուեալները բաւարար չեն եղել այս հարցին փոքր ի շատէ միարժէք պատասխան տալու համար: Ուրեմն, հարկ է փնտռել նոր տուեալներ: Իբրեւ Անանիայի կենսագրութեան ճշգրտման նոր տուեալ կարող է ծառայել նրա թողած յիշատակարանի մի հնարաւոր շտկումը, որով բաւական յստակ ժամանակային տուեալ է առաջ գալիս իր կենսագրութեան թուերը ճշգրտելու համար: Խօսքը Անանիայի շատ յայտնի յիշատակարանի մասին է, որ բազմիցս հրատարակուել ու քննարկուել է<sup>3</sup>: Ահա այդ յիշատակարանի մեզ հետաքրքրող հատուածը. «Եւ սկիզբն քանիաւնութեան բերման թուիս յորժամ լցեալ էր ՈԿԸ [ա]մ ի կուսական յարգանդէ Աստուածն բանի: Եւ ի մետասաներորդի շրջագայութեանն եւ ի ժիթ ամի [Կոս]տանդիանոսի»<sup>4</sup>: Այս յիշատակարանն, անկասկած, մեզ է հասել որոշակի աղաւաղումներով: Սա օգտագործած բոլոր հետազոտողներն էլ նկատել են սրա աղաւաղուած լինելը եւ առաջարկել տարբեր խմբագրում-շտկումներ: Այսինքն՝ բոլորի համար էլ ակնյայտ է եղել, որ յիշատակարանը մեզ հասած վիճակով կիրառելի չէ առանց յատուկ

<sup>1</sup> Տե՛ս Անանիայի Ծիրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, Տեքստը՝ Աշ. Արքաճամբեան, Եր., ՌԶԽԳ, էջ 206-209, Գաե՛ւ՝ Աոյն տեղում, էջ 31-42:

<sup>2</sup> Տե՛ս. թէկուզ, Ասխորդ երկու ծանօթագրութիւններում Աշուած գրականութիւնը:

<sup>3</sup> Մանրամասն այս յիշատակարանի առաջարկուող շտկումների մասին տե՛ս Գ. Բրուտեան, Անանիայի «Բնիկոնի» ստեղծման հանգամանքների մասին, – «Բազմալէզա», 2016, 1-2, էջ 11-30:

<sup>4</sup> Անանիայի Ծիրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, էջ 236:

շտկման: Իմ առաջարկած շտկումը տարբերում է բոլոր նախորդներից նրանով, որ հիմնուած է տոմարական քաջ յայտնի պարբերաշրջանի օգտագործման եւ իբրեւ դրա արդիւնք՝ յիշատակարանում երեք տարբեր ձեւերով տրուած թուականների լաւ համընկման վրայ:

Ձանց առնելով մանրամասները՝ այստեղ տանք սոյն յիշատակարանի շտկուած տարբերակը, որ եւ հիմք կը լինի նրա կենսագրութեան թուերը ճշգրտելու համար. «Եւ սկիզբն քանիաւնութեան բերման թուիս յորժամ լցեալ էր ՈԿԼ [ա]մ ի կուսական յարգանդէ Աստուածն բանի: Եւ ի մետասաներորդի շրջագայութեանն եւ ԺԹ[երեկի,] Ի[Ե] (կամ Ի[Զ]) ամի [Կոս]տանդիանոսի»: Այստեղ Անանիան իր Հայաստան վերադառնալու ժամանակը տալիս է երեք կերպ՝ Քրիստոսի ծննդեան ժամանակով, ինչ-որ պարբերաշրջանի տարիներով եւ Յունաց կայսեր տարիներով: Այս երեքի համատեղ քննութեամբ ստացուած է, որ Անանիան Հայաստան է եկել Քրիստոսի ծննդեան 669-րդ տարում (լրացել էր 668-ը, ուրեմն՝ դա եղել է յաջորդ՝ 669-րդ տարում): Սրան էլ համապատասխանում է Փրկչական 666 թուականը<sup>1</sup>: Երկրորդը միջնադարում շատ լայն կիրառում ունեցած՝ Լուսնի 19-ամեայ պարբերաշրջանի տարիներն են: Գիտենք, որ Անանիան կիրառել է Անդրէաս Բիւզանդացու 19-երեակները, եւ Անդրէասի 19-երեակի առաջին տարին էլ Թ (9) վերադրով ու Ապրիլի 4 Լուսնի աւագ լրումով տարիներն են: Խնդրոյ առարկայ ժամանակներին մօտիկ այդպիսին է Հայոց ձԵ (105) թուականը, որի վերադիրը Թ (9) է, իսկ աւագ լրումը՝ Ապրիլի 4: Հաշուելով Հայոց ձԵ (105) տարին 19-երեակի առաջին տարի, կը ստանանք, որ այդ 19-ամեակի 11-րդ տարին պիտի լինի Հայոց ձԺԵ (115) թուականը, որի վերադիրը 30 է, աւագ լրումը՝ Ապրիլի 13-ին, Զատիկը՝ Ապրիլի 18-ին: Աթանաս Տարօնացու սկսած թուահաշուով Հայոց ձԺԵ (115) թիւը համապատասխանում է Փրկչական 666 թ. Յունիսի 13-ից 667 թ. Յունիսի 12 միջակայքին (Նաւասարդի 1-ից մինչեւ Աւելեաց 5-րդ օրը): Քանի որ Անանիան տալիս է նաեւ Քրիստոսի ծնունդից (ըստ իր հաշուի) 668 տարի լրացած լինելը, նշանակում է դեռ լրացած պիտի չլինէր 669-րդ տարին: Սա էլ նշանակում է, որ ըստ Փրկչական տարեհաշուի պիտի լրացած չլինի 666-րդ տարին: Սրան էլ համապատասխանում է Փրկչական 666 թ Յունիսի 13-

<sup>1</sup> Կարեւոր է Անանիայի տուած՝ Քրիստոսի ծննդեան թուականը չշփոթել Աերկայուն կիրառուող Փրկչական թուականի հետ: Անանիան Քրիստոսի ծնունդը դրել է Ա. Ք. 3 թուականի Յունուարի 6-ին, որով Քրիստոսի 669-ը կը համապատասխանի Փրկչական 666 թուի: Այս մասին տե՛ս Գ. Բրուտեան, Քրիստոսի ծննդեան թուականն ըստ Հայ մատենագրական աւանդոյթի, – «Էջմիածին», 1998, ԹՊ Ե, Էջ 45-53:



ից 667 թ. Յուճուարի 6 միջակայքը: Սրա հետ լաւ ներդաշնակում է նաեւ Բիւզանդիայի Կոստանդ Բ կայսեր 25-րդ կամ 26-րդ տարին լինելը<sup>1</sup>: Այսպիսով, ստանում ենք, որ ըստ Անանիայի յիշատակարանի այս շտկման՝ նրա Հայաստան վերադառնալու ժամանակը պիտի եղած լինի Փրկչական 666 թ. Յուճիսի 13-ից 667 թ. Յուճուարի 6 միջակայքում:

Հիմք ընդունելով այս 666 թուականը իբրեւ Անանիայի ուսման աւարտի տարի՝ կարող ենք նրա կենսագրութեան համար տալ հետեւեալ ժամանակները:

Իր իսկ հաղորդմամբ՝ Անանիան Տրապիզոնում Տիւքիկոսի դպրոցում ուսանել է 8 տարի: Ուրեմն, նրա արտասահմանեան ուսումնառութեան սկիզբը պիտի լինի 666 - 8 = 658 թուականը:

Անանիայի ինքնակենսագրութիւնից գիտենք նաեւ, որ նախքան Տրապիզոն մեկնելը Անանիան 6 ամիս ուսանել է Չորրորդ Հայքում Քրիստոսատուրի մօտ, դրանից առաջ էլ եղել էր ոմն Եղիազարոսի մօտ Կարինում (Թէոդոսուպոլիս), որից եւ իմացել էր Քրիստոսատուրի տեղը: Դրանից առաջ էլ (Հայաստանում իր ուսումն աւարտելուց յետոյ) Անանիան շրջել էր երկրով մէկ՝ ուսուցիչ գտնելու նպատակով (այս մի քանի տուեալները տալիս է հէնց ինքը՝ Անանիան իր ինքնակենսագրութեան մէջ): Վստահ կարող ենք լինել, որ դպրոցն աւարտելուց յետոյ ձեռնարկած իր դեգերումների ընթացքում Անանիան պիտի անպայման եղած լինէր նաեւ Հայոց կաթողիկոսարանում: Այսպէս պնդելու հիմքն այն է, որ Անանիան յայտնում է, թէ Հայաստանում չի գտել ոչ միայն քառեակ գիտութիւնների ուսուցիչ, այլ նաեւ նոյնիսկ՝ դասագիրք, որով կարողանար յագուրդ տալ ուսման իր ծարաւին: Որպէսզի նա իրավասու լինէր պնդելու, թէ Հայաստանում չկար իր ուզած գիտութիւնների դասագիրք, նա պէտք է մանրամասն ծանօթանար Հայաստանի բոլոր նշանակալի մատենադարաններին (հակառակ պարագայում այդպիսի պնդումը կը լինէր ընդամենը մերկապարանոց յայտարարութիւն): Իսկ միւս կողմից էլ՝ յայտնի է, որ համարեա բոլոր ժամանակներում (յատկապէս՝ խաղաղութեան ժամանակահատուածներում) Հայաստանի ամենամեծ ու ամենալիւ մատենադարանը եղել է հէնց Հայոց կաթողիկոսարանի մատենադարանը, ուր պահւում էին թէ՛ տարաբնոյթ մատենաներ եւ թէ՛ զանազան փաստաթղթերով հարուստ կաթողիկոսական դիւանը: Այսինքն՝ պնդելու համար, թէ Հայաստանում չկար քառեակ գիտութիւնների դասա-

<sup>1</sup> Խօսքը Բիւզանդական Կոստանդ կամ Կոստաս Բ կայսեր մասին է, որի գաճակալունը դրուած է Փրկչ. 642-668 թթ. (ըստ որոշ աղբիւրների՝ 641-ից):

գիրք, Անանիան անհրաժեշտաբար պիտի եղած լինէր նախ եւ առաջ Դուինի կաթողիկոսարանում եւ ստուգած լինէր տեղի մատենադարանը:

Նոյնիսկ ամենահամեստ հաշուարկով՝ այս ամենի վրայ նա պիտի ծախսէր գոնէ 1 տարի (ներառեալ կէս տարին Չորրորդ Հայքում Քրիստոսատուրի մօտ): Եթէ համարենք, որ Անանիան իր ղեգերումներն սկսել է Հայաստանում ուսումն ականաբար անմիջապէս յետոյ<sup>1</sup>, ապա մէկամեայ այս ժամանակահատուածի հաշուառմամբ կը ստանանք, որ նա պիտի իր հայաստանեան ուսումն ականաբար լինի 658 - 1 = 657 թուականին: Այսպէս դէպի յետ գնալով՝ մեզ մնում է պարզել, թէ քանի՞ տարի պիտի տեւած լինի Անանիայի ուսումնառութիւնը Հայաստանում, եւ ապա՝ քանի՞ տարեկանից է նա սկսել ուսումը Հայաստանում: Այս երկու թիւը ճշգրտով կը կարողանանք գտնել նրա ծննդեան մօտաւոր տարին:

Հայաստանում այդ ժամանակներում եղած կրթական համակարգը ներառում էր միայն երրեակ գիտութիւնները (trivium), որ էին՝ քերթողական արուեստը, ճարտասանութիւնը եւ տրամաբանութիւնը կամ դիալեկտիկան: Որոշ աղբիւրների համաձայն՝ միջնադարեան դպրոցներում երբեակ գիտութիւնների ուսումնառութիւնը (քերականների դպրոցներում) տեւել է չորս տարի, որից յետոյ ցանկացողները ուսանել են եւս չորս տարի (հետադրների դպրոցում) քառեակ գիտութիւնները<sup>2</sup>: Այս կերպ երբեակ եւ քառեակ գիտութիւնների ամբողջական ուսումնառութիւնը ստացւում է  $4 + 4 = 8$  տարի<sup>3</sup>: Սրա հետ մէկտեղ գիտենք նաեւ, որ միայն երբեակ գիտութիւնների ուսումնառութիւնը Հայաստանի միջնադարեան դպրոցներում կարող էր տեւել մինչեւ եօթ տարի: Ըստ այսմ, եթէ համարենք, որ Անանիան նախքան Հայաստանից դուրս մեկնելը տեղում հնարաւոր առաւելագոյն ծաւալով կրթութիւն ստանալու վրայ կարող էր «ծախսել» առաւելագոյնը եօթ տարի, ապա կը ստանանք, որ նա պիտի իր ուսումը սկսած լինի 657 - 7 = 650 թուականին:

<sup>1</sup> Հակառակը համարելու ոչ մի հիմք մենք չունենք: Նկատի առնելով, թէ ինչպիսի մանրամասնութեամբ է Անանիան Ակարագրում դպրոցն ասարտելուց յետոյ իր ուղեորութիւններն ուսման նպատակով, կարող ենք վստահ լինել, որ եթէ այդ ընթացքում նա էական այլ ձեռնարկումներ արած լինէր, ապա անպայման որոնց մասին էս որոշ ակնարկ պիտի լինէր իր ինքնագիր կենսագրութեան մէջ:

<sup>2</sup> Տե՛ս. օրինակ՝ Արտ. Մարթնոսեան, Գրիգոր Մագիստրոսը եւ Անանիա Ծիրակացու «Քննիկոյնը», – «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 16, էջ 16-30, եւ անդ յղումս աւերիւրները: Տե՛ս նաե՛ւ Ս. Հայրապետեան, Գ. 2, աշխ., էջ 7:

<sup>3</sup> Հայրապետը է հէգ սա էլ համարէլ Տրապիզոնում Տրապիզոնի դպրոցում Անանիայի ուսումը 8 տարի տեւելու պատճառը: Բայց սա կարող է ընդամենը համընկնու լինել:

Անանիայի ծննդեան թուականը գտնելու համար մնում է իմանալ, թե նա քանի՞ տարեկանում է նա դպրոց ընդունուել:

Աւանդաբար, ինչպէս շատ այլ տեղերում, Հայաստանում եւս երեխայի դպրոց ընդունուելու տարիք է համարուել եօթ տարեկանը: Այս եօթնամեայ հասակը տեղ է գտել նոյնիսկ Հայոց Սասնայ Մուր դիցապփալի մէջ, նրա Մեծ Մհերի ճիւղում: Այստեղ ունենք.

«Երբ Մհեր եկաւ-եղաւ եօթ տարեկան,

Եօթ չէնք եղաւ իր բոյ.

Տարան վանք-վարժատուն դրին...»:

Սա նաեւ որոշ առումներով շատ բնական տարիք է, զի հէնց այս տարիքում են երեխաների կաթնատամները փոխարինուում մեծ ատամներով: Եւ սա էլ հասարակութեան մէջ ընկալուում է իբրեւ հասունացման, երեխայութիւնից դուրս գալու նիւթական արտայայտութիւն: Այս առումով լիովին բնական պիտի համարել, որ Անանիան դպրոց գնացած լինի հէնց 7 տարեկանից: Այս կերպ Անանիայի ծննդեան ժամանակի համար կը ստանանք  $650 - 7 = 643$  թուականը: Սրա հետ մէկտեղ հնարաւոր է, որ ինչ-ինչ մեզ անյայտ պատճառներով Անանիայի ուսումնառութիւնը սկսուէր որոշ ուշացումով (ասենք՝ առողջական պատճառով, կամ երկրում պատերազմական վիճակի հետեւանքով եւն): Այդուհանդերձ այդ ուշացումն էլ շատ երկար համարել չենք կարող, քանի որ ի վերջոյ գոյութիւն ունի ուսման համար յարմար որոշակի տարիք, եւ այդ տարիքն անցնելուց յետոյ դպրոց գնալ ու փոքրահասակների հետ միասին ուսանելը, մեղմ ասած՝ դժուար իրագործելի է: Ըստ այսմ չենք կարող Անանիայի ուսումնառութեան սկիզբը համարել 15 տարեկանից յետոյ: Այս կերպ էլ կը ստանանք, որ Անանիայի ծննդեան ժամանակը ամենաշուտը կարող էր լինել  $650 - 15 = 635$  թուականին:

Այս կերպ Անանիայի ծննդեան համար կը ստանանք առաւելագոյն հաւանական ժամանակային միջակայքը, որ է Փրկչական  $635 - 643$  թթ.: Եւ այս թուականներից առաւել հաւանականը հէնց  $643$  թուականն է<sup>1</sup>:

Ի մի բերելով՝ ստանում ենք, որ Անաստաս կաթողիկոսի մահուան ժամանակ Անանիան կարող էր լինել  $24 - 32$  տարեկան:

Անանիա Շիրակունու կենսագրութեան հիմնական ժամանակների ճշգրտումն ամբողջացնելու համար հարկ է ունենալ նաեւ նրա մահուան

<sup>1</sup> Ի դէպ՝ այս ժամանակը լաւ ներդաշնակում է նաեւ արեւմտեան կրթական համակարգի մասին եղած տուեալներից, որոնց համաձայն սովորողները քերականների դպրոցներում սովորում էին  $12 - 16$  տարեկանում. տե՛ս այս մասին Ս. Հայրապետեան, Ա. աշխ., էջ 9 եւ անդ սուկայ յղումները:

տարին: Ունէ ուղղակի տուեալ այս մասին մեզ չի հասել: Թուական մի-  
այն մի տուեալ մեզ է հասել Սամուէլ Անեցու երկում. «ՁԺԲ. Աշակերտք  
Անանիայի՝ Հերմոն եւ Տրդատ եւ Ազարիա, Եղեկիէլ եւ Կիրակոս երթեալ  
յերուսաղէմ հաւանեցան երկաբնակացն, եւ ի դարձին ոչ ընկալաւ զնո-  
սա ճշմարիտ վարդապետն Անանիա...»<sup>1</sup>: Այս տեղեկութիւնը, որ ժամա-  
նակին Ս. Հայրապետեանին հիմք է ծառայել Անանիայի մահուան ժա-  
մանակը ճշդելու համար, լրջօրէն քննադատել է Աշ. Աբրահամեանը՝  
ցոյց տալով Անեցու ժամանակագրութեան այդ հատուածի աղաւաղուած  
լինելը<sup>2</sup>: Տարբեր անուղղակի տուեալների հիման վրայ արուած վերլու-  
ծութիւններով տարբեր հեղինակներ Անանիայի կեանքի տարիները բաշ-  
խել են Ձ դ. վերջերից մինչեւ Ը դ. երկրորդ տասնամեակը եղած 120-ից  
130 տարուայ միջակայքում<sup>3</sup>: Անշուշտ, սա մեծ անորոշութիւն է:

Անանիայի մահուան ժամանակը մօտաւոր ճշգրտելուն կարող է օգ-  
նել հէնց իր ինքնակենսագրութիւնը: Բանն այն է, որ այս շարադրանքի  
մէջ չկայ ունէ տեղեկութիւն, որ հնարաւոր լինի ընկալել իբրեւ ակնարկ՝  
հեղինակի մեծ տարիք ունենալու: Անանիան այստեղ պատմում է, որ իր  
ուսումն աւարտելուց յետոյ եկել է Հայաստան, ուր ոչ ոք չի գնահատել  
իրեն եւ իր գիտելիքը: Իր մօտ ուսանելու եկածներն էլ, ուսումը թերի  
թողնելով, հեռացել են իր մօտից ու յերկրանքներ տարածել իր մասին:  
Եթէ համարենք, որ Անանիայի դպրոցում ուսումը պիտի տեւէր Տիւրքի-  
կոսի դպրոցի պէս 8 տարի, ապա սա կը նշանակի, որ Անանիայի դպրոցը  
գործել է ութ տարուց ոչ աւելի: Ուրեմն, այն չէր կարող գործել 667 + 8  
= 675 թուից յետոյ: Եթէ նոյնիսկ համարենք, որ Անանիան Հայաստան  
գալու առաջին մէկ-մէկուկէս տարում շատ զբաղուած պիտի լինէր Ա-  
նաստաս կաթողիկոսի պատուէրով իր նշանաւոր «Քննիկոնը» շարագրե-  
լով (մինչեւ Անաստասի մահը 667-ին), եւ միայն դրանից յետոյ (այսին-  
քն՝ 668-ին) կարող էր ժամանակ ունենալ դպրոց բացելու եւ դասաւան-  
դելու համար, ապա նրա դպրոցի գոյութեան հաւանական թուականը չի  
անցնում 668 + 8 = 676 թուից: Այդ ժամանակից յետոյ Անանիայի  
գործունէութեան մասին ունէ ակնարկ չկայ իր ինքնակենսագրութեան  
մէջ: Բայց դրա փոխարէն կայ բանահիւսական նիւթ՝ նրա կեանքի յետա-  
գայ ընթացքի մասին: Այստեղ պատմում է, թէ իբր նեղուելով իր հան-  
դէպ եղած բացասական վերաբերմունքից Անանիան հեռացել է հայրենի-

<sup>1</sup> Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն, Աշխատասիրութեամբ  
Կ. Մաթեոսեանի, Եր., 2014, էջ 155:

<sup>2</sup> Աշ. Աբրահամեան, Անանիա Յիրակացու մատենագրութիւնը, Եր., 1944, էջ 37-40:

<sup>3</sup> Նոյն տեղում: Ս. Հայրապետեան, Գ. աշխ.:

քից, հաստատուել Վենետիկում, տեղի թագաւորին սովորեցրել երկաթից ոսկի ստանալու գաղտնիքը, եւ այդ կերպ վենետիկեան ոսկեղբամաների երեսին յայտնուել է նրա զիմապատկերը հայ հոգեւորականի կնգուղով<sup>1</sup>: Անշուշտ, սա ակնյայտ բանահիւսական արտադրանք է: Սակայն այստեղ կան մի քանի էական կէտեր, որոնք ունեն պատմական հիմք: Առաջինն այն է, որ Անանիան Հայաստանում, իրօք, որոշակի մերժողական վերաբերմունքի է արժանացել, չասելու համար՝ հայածանքի: Բնականաբար, սա կարող էր բացայայտ տեղի ունենալ միայն Անաստաս կաթողիկոսի վախճանից (667 թ.) յետոյ: Իսկ մինչ այդ նա նոյն կաթողիկոսի պատուէրով շարադրում էր իր նշանաւոր «Քննիկոնը»: Ուրեմն, Անանիայի հալածանքը, որի մասին ակնարկում է բանահիւսական նիւթը, պիտի սկսուած լինի 667 թուից յետոյ: Եւ ի հաստատումն այս հալածանքի գոյութեան՝ կարող ենք յիշել Անանիայի ինքնակենսագրութեան մէջ տարբեր կերպերով արտայայտուած դժգոհութիւնը՝ իր եւ իր գիտութեան նկատմամբ եղած վերաբերմունքից:

Միւս կենսագրական տուեալը, որ կարելի է քաղել այս բանահիւսական շարադրանքից, այն է, որ Անանիան կեանքի երկրորդ կէսը Հայաստանում չի եղել (գնացել է Վենետիկ): Սա կարելի է զիտել իբրեւ անուղղակի վկայութիւն այն մասին, որ Անանիան պարզապէս շուտ է մահացել: Իրօք, ինչպէս վերը տեսանք, Անաստաս կաթողիկոսի մահուան ժամանակ Անանիան պիտի եղած լինի 24-32 տարեկան: Եթէ սրան յաւելենք եւս 8 տարի իբրեւ իր դպրոցի գործունէութեան տեւողութիւն, կը ստանանք, որ նրա գործունէութիւնն աւարտուում է 32-40 տարեկանում: Բնական է, որ ուժերի ծաղկման շրջանում գիտնականի գործունէութեան դադարելը պիտի կարիք ունենար յստակ բացատրութեան: Ահա իբրեւ այսպիսի բացատրութիւն կարող էր ծնուել Անանիայի՝ Վենետիկ մեկնելու մասին պատմութիւնը: Այսինքն՝ Վենետիկ մեկնելու եւ այնտեղ թագաւորին ոսկի ստանալու գաղտնիքը սովորեցնելու մասին պատմութիւնն ինքնին վկայութիւն է այն բանի, որ Անանիան պիտի Հայաստանից բացակայած լինի շատ վաղ տարիքում: Իսկ բացակայելու ձեւ է նաեւ մահանալը: Հնարաւոր է նոյնիսկ մտածել, որ Անանիայի վաղաժամ մահուանը պատճառ դարձած որոշ շրջանակների կողմից այս պատմութիւնը յօրինուել է՝ քողարկելու համար տխուր իրականութիւնը եւ դրա բուն մեղաւորներին:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ս. Հայրապետեան, ԳԶ. աշխ., էջ 16:

Անանիայի վաղաժամ մահացած լինելը հնարաւոր է հիմնաւորել նաեւ նրանով, որ Անանիայից մեզ հասած բոլոր գործերը տարբեր հատուածներն են նրա նշանաւոր «Քննիկոսի»: Այսինքն՝ ստացուած է, որ իր այս կոթողային երկից յետոյ Անանիան ոչ մի այլ նշանակալի երկ չի ստեղծել: Սա տարօրինակ է, եթէ նկատի ունենանք, որ նա եղել է ստեղծագործական վերելքի տարիքում եւ ունեցել է բացառիկ մտաւոր ունակութիւններ. նրա շարադրած «Տոմարը» նախագէպը չունեցող գործ է ոչ միայն Հայ իրականութեան մէջ, այլ նաեւ այլ մշակոյթներից մեզ հասած տոմարական ժառանգութեան մէջ: Այսինքն՝ մենք ունենք մի հանճարեղ երիտասարդ գրիտականի գրիտական գործունէութեան կտրուկ դադարում անհամապատասխան տարիքում: Եւ այս երեւոյթի համար ամենայրմար բացատրութիւնը վաղաժամ մահն է: Նկատի ունենալով Անաստաս կաթողիկոսի մահուան տարին (667 թ.), ու նաեւ Անանիայի դպրոցի գործունէութեան հնարաւոր տեւողութիւնը (ոչ աւելի քան 8 տարի), կարող ենք Անանիայի մահուան ամենահաւանական ժամանակը ենթադրել 672-ից 677 թիւն ընկած տարիներին:

Ահա այս կերպ կարող ենք ի մի բերել Անանիայի կենսագրութեան հիմնական թուականներն ըստ մեր վարկածի.

635-643 – Ծննդեան հնարաւոր տարին.

650-657 – Նախնական կրթութիւնը Շիրակում.

657 – Նախնական կրթութեան աւարտը.

657-658 – Դպրոցի եւ ուսուցչի որոնումներ Հայաստանում եւ Եմմեսայ ուսում Չորրորդ Հայքում Քրիստոսաստուրի մօտ.

658 – Մեկնում Տրապիզոն ուսումնառութեան.

658-666 – Ուսումնառութիւն Տրապիզոնում Տիւրքիկոսի դպրոցում.

666 – Վերադարձ Հայաստան.

666-667 – «Քննիկոսի» շարադրում Անաստաս կաթողիկոսի պատուէրով.

667 – Անաստաս կաթողիկոսի մահը.

668-676 – Դասաւանդում իր բացած դպրոցում.

672-677 – Անանիայի մահուան հաւանական տարին:

**Զմյուռնիայի հայ համայնքի կազմավորման ժամանակաշրջանը  
(ըստ հունական միջնադարյան փաստաթղթերի)**

Սույն աշխատանքի նպատակն է հունական միջնադարյան արևել-վային փաստաթղթերի քննությունում ցույց տալ, որ Զմյուռնիայում հայ համայնքի ձևավորումը տեղի է ունեցել ոչ թե ԺԳ-ԺԴ դարերում, ինչպես ընդունված էր կարծել, այլ ավելի վաղ՝ ԺԱ-ԺԲ դդ.:

Զմյուռնիայի հայ համայնքի վերաբերյալ ուսումնասիրությունները քիչ չեն, սակայն դրանք հետևյալ հարցերի շուրջ միասնական տեղեկություններ չեն հաղորդում.

Ա. Փոքրասիական այս քաղաքում ե՞րբ են հայերը սկսել բնակություն հաստատել:

Բ. Հնարավո՞ր է, որ մինչև ԺԴ դար Հռոմեական կայսրության ժառանգորդ Բյուզանդական բազմազգ կայսրության խոշոր քաղաքում գոյություն չունենար հայկական համայնք, եթե հայտնի է, որ հայերը կայսրությունում մշտապես թվաքանակով քիչ չեն եղել:

Զմյուռնիայում հայկական համայնքի ձևավորման ժամանակաշրջանի վերաբերյալ ստույգ տեղեկություններ չկան: Արտաքուստ թվում է, թե քաղաքը, որպես վաղ քրիստոնեական համայնք, տարանցիկ առևտրի կենտրոն, չէր կարող ծանոթ չլինել քրիստոնեությունում ուսմունքի առաջին հետևորդ եւ առևտրում առաջատար հայերին, սակայն այդ մասին տեղեկությունները կցկտուր են, երբեմն՝ հակասական:

Հիմնահարցին վերաբերող ուսումնասիրությունները կարելի է դասակարգել հետևյալ կերպ.

1. Հեղինակներ, ովքեր համայնքի կազմավորման սկիզբ են համարում ԺԳ դարը: Ա. Ալպոյաճյանը կարծում է, որ համայնքը կազմավորվել է ԺԳ դ.՝ հիմք ընդունելով 1261 թ. մարտի 13-ին Միքայել Պալեոլոգ կայսեր (1259-1282) եւ ջննովացիների միջև կնքված Նիմֆեյան պայմանագիրը: Ուսումնասիրելով այդ պայմանագրի տեքստը՝ կարող ենք ասել, որ այստեղ հայերը չեն շեղտվում. ուղղակի խոսվում է քրիստոնյա առևտրականների մասին: Գ. Գալուստյանը, Թ. Ճերմակյանը համայնքի կազմավորումը ոչ որոշակիորեն հասցնում են ԺԲ-ԺԳ դարեր: Արդի պատմաբաններից Զմյուռնիայի հայ համայնքի պատմությունում զբաղվող

Ա. Խառատյանը գտնում է, որ էգեյան ծովի մերձակայքում հայ գաղթօջախների առաջացումը կարելի է համարել ոչ ուշ, քան ժԲ դարը, բուն Ձմյուռնիայի գաղթօջախին՝ ժԳ դարը:

2. Հեղինակներ, ովքեր համայնքի կազմավորումը տանում են ժԳ դար՝ Կիլիկիայի հայկական թագավորության անկմանը հաջորդող ժամանակաշրջանը: Այս հեղինակների թվին է պատկանում Ձմյուռնիայի հայ համայնքի պատմության առաջին ուսումնասիրողներից Բ. Սյաարսը: Ըստ նրա՝ այստեղ հայկական համայնք է ձևավորվել Կիլիկիայի հայկական թագավորության անկումից հետո, երբ 30 հազ. հայ ընտանիքներ տեղափոխվել են Կիպրոս, Ռոդոս, Կանդիա, այնուհետև՝ Իտալիա: Բ. Սյաարսի կարծիքով՝ փոքրաթիվ այդ համայնքը համալրվել է ժէ դ.: Ծահ Աբասի արշավանքների հետեւանքով: Նրա տեսակետն է կիսում Ձմյուռնիայի հայ համայնքի պատմության քաջատեղյակ հեղինակ Հ. Քոսյանը՝ որպես հմնավորում ներկայացնելով 1636 թ. քաղաքում կառուցված եկեղեցու բակի 300-ամյա տապանաքարերը: Փոքրասիական շրջաններում եւ Հունաստանում հայ գաղթականության հաստատվելը Կիլիկիայի հայկական թագավորության անկումից հետո ընկած ժամանակաշրջանով է թվագրում նաեւ Հ. Ղ. Ալիշանը:

Հունական պատմագիտության մեջ ժԳ դ. Ձմյուռնիայում հայ համայնքի գոյության մասին տեղեկություն է հաղորդում բյուզանդագետ Պ. Խարանիսը, ըստ որի՝ հայերը ժԳ դ. կայսրության արեւելյան շրջանների երկու տարածքներում են հիշատակվել: Առաջինը Ավիդոսի շրջանն է, որտեղից հայերը 1205 թ. տեղափոխվել են Թրակիա: Երկրորդը Ձմյուռնիայի շրջակայքում գտնվող Պանարետոս գյուղն է:

Հիմնահարցի վերաբերյալ նոր մոտեցում կպահանջի բյուզանդական ժամանակաշրջանին վերաբերող 3000 արխիվային փաստաթղթերի ժողովածոն՝ հրատարակված է Ֆ. Միկոշիցի եւ Յոզ. Մյուլլերի կողմից: Հայ պատմագիտության մեջ որոշ վավերագրեր է թարգմանել եւ ուսումնասիրել Հր. Բարթիկյանը: Որոշակիորեն համալրելով դրանք՝ փորձել ենք ցույց տալ, որ ժԲ-ժԳ դդ. Ձմյուռնիայում արդեն կազմավորված հայ համայնք կար, որի հիմնադրումը տեղի է ունեցել նախորդ՝ ժԱ դարում, կամ ավելի վաղ: Հայերին վերաբերող տողեր կան ժողովածոյի 4-րդ, 5-րդ եւ 6-րդ հատորներում եւ կրում են «Արեւելքի վանքերի եւ եկեղեցիների փաստաթղթերը» խորագիրը:

Փաստաթղթերը վերաբերում են ոչ միայն կայսրությունում ծառայության անցած եւ տարբեր պաշտոններ զբաղեցրած հայերին, այլեւ հասարակ անձանց, որոնք որպես վկա հանդես են եկել առուվաճառքի պայ-



մանագրերում: Զմյուռնիայի շրջակայքում ապրող հայերի մասին փաստաթղթերի մեծ մասը վերաբերում է քաղաքի մոտակայքում գտնվող Լեմվոնի վանքի հողատարածքների, ունեցվածքի առուվաճառքի պայմանագրերին:

Հասկանալու համար կապը Լեմվոնի վանքի եւ Զմյուռնիայի միջեւ, հարկավոր է տեղորոշել այն: Վանքը Լեմվոն է կոչվել համանուն վայրի անունից: Նվիրատուության պայմանագրերում վանքի գտնվելու վայրը այսպես է կոչվում՝ ορός τον Λέμβων՝ Լեմվոնի սահմանին, երբեմն նաեւ՝ Զմյուռնիայի սահմաններից ներս՝ το κάτω την Σιδύρην, որոշ տեղերում՝ Նիմֆեի տարածքում՝ κάτω τον Νύμφαιον: Անկասկած վանքը տեղակայված է եղել Զմյուռնիայի եւ Նիմֆեի միջեւ, սակայն պատկանել է Զմյուռնիային: Բազում նվիրատուությունների արդյունքում վանքի տնօրինության տակ են անցել մենաստաններ, ագարակներ, այգիներ, որոնք մեծ տարածք ընդգրկելով՝ աշխարհագրորեն բաժանվել են երկու մասի՝ Մանտայայի եւ Բուրնաբաղի: Առաջինն ընդգրկել է հին ու նոր Զմյուռնիայի տարածքները: Հին ամրոցի մեջ Լեմվոնի վանքը երկու դաշտեր է ունեցել: Դրանց վերաբերող նվիրատուության եւ առուվաճառքի երկու պայմանագրերն էլ թվագրվում են 1231 թ.: Ըստ առաջինի՝ վանքին են նվիրվել Ս. Դեմետրիոս եկեղեցուց արեւելք ընկած այգիները: Մյուսը նվիրաբերել է Անգելինի անվամբ մի կին:

Փաստաթղթերը վկայում են, որ Լեմվոնի վանքը արտոնյալ սեփականատեր էր. նրա գույքը վերածվել էր անկախ եւ անձեռնմխելի մի ամբողջություն: Ազատված լինելով հարկերից՝ վանքը կարճ ժամանակաշրջանում դարձել է Զմյուռնիայի ամենահարուստ տարածքներից մեկը: Դժբախտաբար այս վանքն ու տարածաշրջանը առաջինն էին, որ պետք է դադարեին գոյություն ունենալ Օսմանյան տիրապետության շրջանում:

Ժողովածոյում կան անձնանուններ, որոնց հայ լինելը հիմնավորապես ապացուցում է չը. Բարթիկյանը. 1234 եւ 1235 թթ. Լեմվոնի վանքի սահմանները տեղորոշելիս հիշատակվում են զմյուռնիացի Արտավազգի, Իսահակ Լեւունի կալվածքները: Այս վանքի եւ կայսերական պաշտոնյա վեստրարիտես Խավգոկանակակեսի միջեւ ծագած հողային վեճին վերաբերող փաստաթղթում հիշատակվում է Դիմիտրիոս Թոռնիկեսը: Հիշյալ անձնավորությունը մի քանի անգամ հիշատակվում է Լեմվոն վանքի հողային վեճերին, առետրական պայմանագրերին վերաբերող փաստաթղթերում: Հայագգի էր նաեւ կայսեր մտերիմ պանսեւաստոս Լեւունը, որի անունը հիշատակվում է 1225 թ. Զմյուռնիայի շրջանի կալվածքներ-

րի վաճառքին վերաբերող փաստաթղթում: Մյուս անձնավորությունը՝ Կուրտիկը, հիշատակվում է Հովհաննես 3-րդ Դուկասի կողմից Զմյուռնիայի Լեմվոնի վանքին 6 լուծ հող նվիրաբերելու ժամանակ: Հավելենք եւս մեկ անուն՝ Նիկոլայոս Թաթիկիս, ով հիշատակվում է Գորղատոս Թեոդորոսի կողմից գրված անթվակիր մի կտակի վկաների շարքում: Հունարենում այս ազգանունը գրվում է Տատիկիս՝ Τατικης ձևով: (Թաթիկ անձնանունը առաջացել է թաթ՝ ձեռք բառի փաղաքշական ձևից, տե՛ս Հր. Աճառեանի Հայոց անձնանունների բառարանում, հտ. Ա, եր., 1942, էջ 257):

Կարելոք են այն փաստաթղթերը, որտեղ անձնանունների հետ գործածվում է Հալ բառը: 1231 թ. մի փաստաթղթում առուվաճառքի պայմանագիր է կնքվում Լեմվոնի Ս. Աստվածածնի վանքի վանահայր Գերասիմոսի հետ: Ստորագրած հինգ վկաներից երրորդը Կոնստանդին Հայն էր: Նա նաեւ առաջին վկան էր անթվակիր մի փաստաթղթի, որը վերաբերում էր Զմյուռնիայի մոտ գտնվող Պանարեստոս գյուղի ձիթենիները գյուղի վանքին նվիրելուն: 1232 թ. ստորագրված մի պայմանագրի վկաների ցանկում, որը վերաբերում է Լեմվոնի Գերասիմոս վանահոր եւ հուլին բնակչի՝ Պանարեստոսում գտնվող ձիթենիների առքուվաճառքին, կրկին Կոնստանդինը առաջինն է: Գրեթե նույն ժամանակաշրջանում, նույն հոգեւոր վանահայր Գերասիմոսի մասնակցությամբ ստորագրված փաստաթղթերում առկա Կոստանդին Հայ վկան, անկասկած, նույն անձն է:

Զմյուռնիայի հայերին վերաբերող ամենահին փաստաթուղթը թվագրված է 1181 թ. եւ ունի «Ինչպես Գեորգիոս Խրիստովերգիսի կինը հանձնում է ձիթենիները պարոն Թեոդորոս Վրանասին» վերնագիրը: Այստեղ 11 վկաների մեջ ութերորդը Լեւոն Հայն է: Անթվակիր մի փաստաթղթում, որը վերաբերում է Զմյուռնայի Լեմվոնի վանքի կողմից ձիթենիներ գնելուն, հինգ վկաներից երրորդը կրկին Լեւոն Հայն է: Անթվակիր հաջորդ երկու գրություններում, որ կրկին Լեմվոնի վանքի ունեցվածքին է վերաբերում, եւս հիշատակվում է Լեւոն Հայի անունը:

1281 թ. վերաբերող առուվաճառքի փաստաթղթում հանդիպած Հովհաննես Հայի անունը ոչ թե վկաների, այլ վաճառող կողմի մեջ է, ընդ որում նշված վաճառողի, որդու, դստեր, եղբոր անունների կողքին Հովհաննեսի անունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նա եղել է վաճառք իրականացնող ընտանիքի անդամներից մեկը:

Այս անունները, որպես կանոն, նշվում են մի քանի փաստաթղթերում: Երեւույթը թույլ է տալիս կարծել, որ հիշյալ անձիք ե՛ւ հեղինա-

կուլթյուն են վայելել, ե՛լ քաջածանոթ են եղել բյուզանդական օրենքներին, նվիրատվութեան, առուվաճառքի պայմանագրերին: Հիշատակվածների մեջ կան հողատեր հայեր, ինչը ցույց է տալիս, որ նրանք վաղուց էին բնակուլթյուն հաստատել տարածաշրջանում, օրինակ՝ հիշյալ Լեւոնը, Կուրտիկը, Արտավազը, 1275 թ. Լեմվոնի վանքին նվիրաբերութեան վերաբերող փաստաթղթի երեք վկաներից Վահանը եւ այլք:

Պարզ է, որ այս փաստաթղթերում տեղ են գտել Չմյուռնիայի ոչ բոլոր հայերը: Հիշատակվածներն էլ միայնակ չէին կարող ապրել: Նրանք բնակվել են ընտանիքներով, ազգականներով՝ կազմելով մի փոքրիկ համայնք, որը բարիգրացիական հարաբերութեանների մեջ է եղել տեղի հույն բնակչութեան հետ, վայելել նրա վստահութիւնը, մասնակցել կարեւոր փաստաթղթերի կազմմանը: Հիշյալ փաստաթղթերում կարող են լինել նաեւ հայագրի այլ անձանց անուններ, որոնց ազգանունները թարգմանվել են, դարձել հունական: Հայեր կարող են լինել նաեւ փաստաթղթերում բազմիցս հիշատակվող Լեւոնը (Լեւոն Հայից բացի հաճախ վկաների շարքում Լեւոն անունն է հիշատակվում), Դավիթը, Գեւորգը: 1284 թ. վանքի գնումներին վերաբերող փաստաթուղթը հիշատակում է եւս չորս հայերի մասին՝ չնչելով, սակայն, նրանց անունները:

Ստացվում է, որ Չմյուռնիայի հայ համայնքը կազմավորվել է ոչ թե ԺԳ-ԺԴ դարերում, այլ ավելի վաղ: Փաստաթղթերում տեղ գտած հայկական մի շարք անձնանուններ վկայում են, որ Չմյուռնիայում ԺԲ-ԺԳ դարերում հայերը կալվածքներ ունեին, մասնակցում էին առուվաճառքի պայմանագրերին, հեղինակութիւն էին վայելում: Նրանք ոչ թե նորաբնակներ էին, այլ արդեն արմատներ ձգած ընտանիքներ: Բյուզանդական արխիվային վավերագրերն առաջին անգամ թույլ են տալիս պատկերացում կազմել կայսրութեանում բնակվող ծագումով հասարակ հայերի կենցաղի, գործունեութեան մասին:

Կարծում ենք, որ հիմնահարցը շարունակաբար ուսումնասիրութեան կարիք ունի, եւ բյուզանդական նոր արխիվային վավերագրերի հետագա ուսումնասիրութեանը Չմյուռնիայի հայ համայնքի կազմավորումը կարող է տանել էլ ավելի վաղ ժամանակաշրջան:

## Արցախի Տիգրանակերտում հայտնաբերված անտիկ խեցեղենի մի խմբի մասին

Արցախի Տիգրանակերտի հնագիտական ուսումնասիրության ընթացքում ձեռք բերված նյութի մեջ ամենազանգվածայինը խեցեգործական արտադրանքն է, որի գերակշիռ մեծամասնությունը կազմում են խեցանոթները: Դրանք ներկայանում են կարասների, տարբեր չափերի կճուճների, կաթասների, միականթ, երկկանթ եւ անկանթ սափորների, քրեղանների, տափաշչերի, շուրթերի տարբեր լուծումներ ունեցող թասերի եւ այլ տեսականիով:

Անտիկ խեցեղենի բնորոշ խմբից են նաև հետաքրքիր ձևերով եւ հարդարումով աչքի ընկնող ծորակավոր անոթները, որոնք ստորեւ ներկայացվում են դասակարգվելով երեք տիպերի՝ ծորակավոր սափորներ, ծորակավոր կճուճներ եւ ծորակավոր թաս-քրեղաններ:

Ծորակավոր սափորներները ձևաբանական եւ չափազրական տվյալներով գրեթե նույնական են: Դրանցից առաջինը հայտնաբերվել է 2010 թ. Տիգրանակերտ քաղաքից մոտ 1,5 կմ հյուսիս-արեւելք գտնվող անտիկ Արեւելյան դամբարանադաշտի կարասային թաղումներից մեկի պեղումների ժամանակ<sup>1</sup> (նկ. 1, 2):

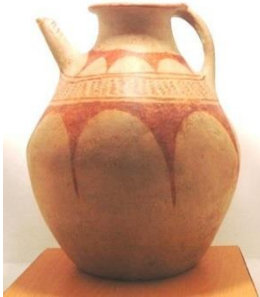
Սափորը հարթ նստուկով, գնդաձեւ (թույլ արտահայտված բիկոնիկ) իրանով, դեպի պսակն աստիճանաբար նեղացող վզով, դուրս ձգվող թմբիկավոր շուրթով, ծորակով եւ ծորակի հակառակ կողմում ամրացված միակ կանթով անոթ է (բարձրությունը՝ 35 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 12 սմ, հասակի տրամագիծը՝ 16,5 սմ), որի մակերեսը լավ կոկած է, փայլեցրած եւ գունազարդած:

Անոթի գեղարվեստական հարդարանքը կազմում են բաց օխրայագույն հիմնաներկի վրա ալ կարմիր գույնով նկարված երեք հորիզոնական գոտիները: Ծորակի հիմքին հավասար լայնությունը զբաղեցնող վերին գոտին կազմված է հոծ ներկած կամարաշարից: Դրան հաջորդում է կրկնակի գծերի մեջ ներառված, ուղղաձիգ դասավորություն բեկյալ

<sup>1</sup> Պետումներն իրականացրել է Տիգրանակերտի արշավախմբի ղեկավար Հ. Պետրոպյանը: Հայտնում ենք նրան մեր երախտագիտությունը նյութը հրատարակման տրամադրելու համար:

գծերով կազմված հորինվածքը: Այդ գոտուն հաջորդում է ծորակավոր սափորի ամենալայն հատվածը գոտեւորող կամարաշարը:

Կարմիր ներկով է հարդարված շեփորաձեւ շուրթի եզրը, իսկ ծորակն ու կտրվածքում օվալաձեւ բռնակը ձեւավորված են չեղ եւ հատվող գծիկներով:



1



2

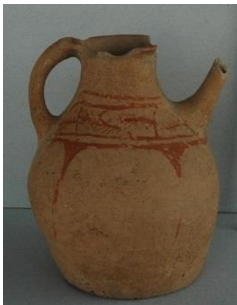
Քննված անոթի հետ համարյա նույնական երկու ամբողջական օրինակներ էլ հայտնի են նաեւ Հաբրուլթի շրջանի Քարաղբյուրից (Ֆիզուլի) եւ Մարտակերտից: Ցավոք, երկուսն էլ հնագիտական կոնտեքստից դուրս պատահական գտածոներ են: Առաջինը հայտնաբերվել է Քարաղբյուր քաղաքի շրջակայքում, զինվորական ինժեներական աշխատանքների արդյունքում (բարձրութունը՝ 34 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 11 սմ, հատակինը՝ 14,5 սմ)<sup>1</sup> (նկ. 3): Հաջորդ օրինակը գտնվել է Մարտակերտի շրջանում (հայտնաբերման կոնկրետ վայրը եւ հանգամանքները հայտնի չեն), պահվում է Մարտակերտի պատմա-երկրագիտական թանգարանում (բարձրութունը՝ 26,5 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 10,5 սմ, հատակինը՝ 16,5 սմ)<sup>2</sup> (նկ. 4, 5):

<sup>1</sup> Անոթը հայտնաբերել է Հաղորթի շրջանի Տող գյուղի բնակիչ Անդրեյ Հայրյանը: Այն այժմ գտնվում է Արցախի Հանրապետության «Պատմական միջավայրի պահպանության պետական ծառայություն» ՊՈԱԿ-ի ֆոնդում: Հատուկ շնորհակալություն ենք հայտնում հնագետներ Համլետ Պետրոսյանին եւ Նժդեհ Նրանյանին աւոթի լուսանկարները եւ դրա մասին տեղեկատվություն տրամադրելու համար:

<sup>2</sup> Անոթը պահվում է Մարտակերտի պատմա-երկրագիտական թանգարանում: Շնորհակալություն ենք հայտնում թանգարանի տնօրեն Սեդա Հայրապետյանին եւ ֆոնդապահ Մարինե Միքայելյանին նյութերը հրատարակման համար տրամադրելու եւ աջակցության համար:



3



4



5

Երկու անոթներն էլ բաց օխրայագույն քսուկով են պատված եւ ձեւավորված վառ կարմիր գույնով: Քարաղբյուրի անոթի ծորակի եւ բռնակի միջև տեղադրված առաջին գոտին բաղկացած է հորիզոնական գծերի մեջ ներառված ութմսիկ կրկնվող հոծ քառակուսիներից եւ բաց ֆոնի վրա հատվող անկյունագծերով ուղղանկյունիներից: Դրանից ներքեւ անցնում է ուղղահայաց պարուլքներից բաղկացած գոտին: Երրորդ՝ կամարաչար գոտին կրկնում է տիգրանակերտյանը՝ հոծ ներկած կամարների վերջավորութեամբ փոքր-ինչ ավելի ձգտելով դեպի անոթի հատակամերձ հատվածը:

Մարտակերտի անոթը երկու հորիզոնական գոտի ունի: Ընդ որում ծորակի եւ բռնակի միջև ընկած հատվածն առաջին գոտում անոթի երկու կողմերում տարբեր հորինվածք է կրում: Մի կողմում այն բաղկացած է գազաթները դեպ վեր ուղղած ցանցածածկ եռանկյունիներից, մյուսում՝ հորիզոնական դիրքով պատկերված, ալեձեւ առանցքի երկու կողմում շեղ գծերով տրված եղեւնագարդից: Դրանից ցած տեղադրված է այս անոթներին բնորոշ ոճով իրականացված կամարաչարը, որն այս օրինակի վրա առավել ընդհանրացված եւ պայմանական է ստացվել:

Շուրթի, ծորակի եւ բռնակի հարդարման մոտեցմամբ երկուսն էլ համանման են տիգրանակերտյան օրինակին:

Արցախյան օրինակներին մոտ ամբողջական նմուշներ հայտնի են նաեւ Հայաստանի եւ տարածաշրջանի այլ հուշարձաններից. Կերենի<sup>1</sup>, Սյունիքի ինածախ գյուղում պեղված դամբարանային խեցեղեն նյութե-

<sup>1</sup> Ա. Գևունի, Կերենը քաղաքակրթությունների խաչմերուկում մ.թ.ա. I հազարամյակի երկրորդ քառորդում, – Հայագիտության հարցեր, 2014, հիմ 2, էջ 153-155:

րում<sup>1</sup>, Կուրի աջափնյա կարասային թաղումներում եւ բնակատեղիներում հայտնաբերված նյութերում<sup>2</sup>:

Տիգրանակերտի Ամրացված եւ Անտիկ առաջին թաղամասերի պեղումներով հայտնաբերվել են նմանատիպ անոթների ամբողջացող եւ բեկորային, ինչպե՛ս զարդարուն, այնպե՛ս էլ անզարդ՝ կարմրավարդագույն, բաց օխրայագույն եւ մուգ դարչնագույն մի քանի տասնյակ օրինակներ, ինչը խոսում է այն մասին, որ ծորակավոր անոթների այս տիպը նախընտրելի է եղել եւ առավել կիրառական:

Հայտնի են նաեւ մի քանի օրինակներ, որոնց գեղարվեստական հարդարանքի հիմնական ծանրությունը կրում են հենց ծորակները: Դրանք կենդանակերպ (խոյի, այծի պատկերներով), ինչպե՛ս ռեալիստական, այնպե՛ս էլ ոճավորված ձեւավորմամբ ծորակներն են (նկ. 7, 8):

Տիգրանակերտի պեղումներով հայտնաբերված բաց օխրայագույնից կարմրավարդագույն խեցանոթների ծորակների որոշ օրինակների վրա հանդիպում ենք ծեփման եւ վերադրման եղանակով արված եղջյուրներ եւ կոտոշներ, պարույրաձեւ, փորագիր կետերով զարդարված ծակոտկեն հավելումներ եւ այլ զարդամոտիվներ: Շատ հաճախ դրանք այնքան ուճավորած են, որ վեր են ածվել զարդանախիչ եւ չեն վերարտադրում որեւէ կենդանու պատկեր: Նման կերպով ձեւավորումը պետք է շեշտեր անոթի ծիսական բնույթ եւ հիմնականում ուներ պահպանիչ նշանակություն: միտված էր պահպանելու անոթի պարունակությունը<sup>3</sup>:

Նմանօրինակ հարդարումով ծորակավոր անոթների գուգահեռները գտնում ենք Լոռե բերդի թիվ 4 դամբարանից, Կարա-Թեփեի շինարարական երկրորդ շերտից հայտնաբերված եւ մ.թ.ա. Զ-Ա դ.դ. թվագրվող խեցեղենում, Կուրի աջափնյա դամբարանադաշտի կարասային թաղումների նյութերում<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> **Օ. Xnkikyan**, Syunik During the Bronze and Iron Ages, Yer., 2002, p. 90, Pl. LXXXIX/8.

<sup>2</sup> **К.В. Тревер**, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании, 1959, с. 157-177; **С. Казиев**, Альбом кувшинных погребений, Баку, 1960, с. 21, табл. VI-XI; **Н.И. Рзаев**, Художественная керамика Кавказской Албании (IV в. до н.э. – I в. н.э.), Баку, 1964, с. 26-28, рис. 21, 63, 68; **Дж. Эминли**, Расписная керамика эллинистического периода Азербайджана, – Археология, этнография, фольклористика Кавказа, Тбилиси 2010, с. 301-303, рис. 1-3.

<sup>3</sup> **Исмизаде О.**, Раскопки холма Кара-Тепе в Мивальской степи (1954-1958 гг.), – МИА, Баку, 1965, № 125, с. 218; **Казиев С.**, указ. соч., с. 21.

<sup>4</sup> **С. Деведжян**, Лори-Берд I, Ер., 1981, с. 73, рис.31; **Օ. Исмизаде**, указ. соч., с. 218, рис. 21/5-8; **С. Казиев**, указ. соч., с. 21, табл. VI/1, 2; табл. VII/5, 7.

Մորակալոր կճուճներ. Մորակալոր անոթների երկրորդ տիպին պատկանող օրինակներն ավելի լայնաբերան են, հարթ նստուկով, ցածրադիր, գնդաձև իրանով, կարճ վզով, հիմնականում եռաթերթ (օյնախոյաձև) ծորակը գետեղված է պսակի հիմքում, երբեմն՝ մի ծայրով հաված է լինում անոթի շուրթին: Տիգրանակերտի Միջնաբերդի եւ Անտիկ առաջին թաղամասի պեղումներով հայտնաբերվել են տարբեր գույնի խեցանոթների երեքնուկաձև եւ հարթ կտրած ծորակներ, որոնք, ամենայն հավանականությամբ պատկանում են ծորակալոր անոթների հենց այս խմբին: Այս անոթների ձևեր մենք վերակազմում ենք Մարտակերտի պատմա-երկրագիտական թանգարանում պահվող ամբողջական ծորակալոր կճուճի<sup>1</sup> (նկ. 6) եւ Հայաստանի անտիկ այլ հուշարձանների համանման նյութերի օրինակով: Մարտակերտի կճուճը կորավուն, ուռուցիկ իրանով, լայնաբերան, դեպի դուրս հակված շուրթով անոթ է, որի թույլ արտահայտված եռաթերթ վերջավորությամբ ծորակն ամացված է անմիջապես վերջինս շրթեղրին: Աղեղնաձև բռնակը տեղադրված է ծորակի հանդիպակաց կողմում, շուրթից իջնելով հանգչում է անոթի լայնացող ուսերին: Անոթն անբողջությամբ պատված է բաց կարմրավարդագույն քսուկով, մակերեսը հավասարաչափ կոկած եւ փայլեցված է (բարձրույունը՝ 18 սմ, շուրթի եւ հատակի տրամագիծը 12 սմ): Մորակալոր անոթների այս՝ երկրորդ տիպը խիստ բնորոշ է Հայաստանի անտիկ դարաշրջանի հուշարձաններին: Նմանատիպ ծորակալոր կճուճներ հայտնաբերվել են Արմավիրում, Ավանում, Դվինում եւ Սյունիքում<sup>2</sup>, ինչպես նաև հարեւան երկրների համաժամանակյա հնագիտական նյութերում<sup>3</sup>:

Թաս-քրեղաններ. երրորդ տիպը ներկայացնում է ծորակալոր թաս-քրեղաններ, որի լավագույն ամբողջական օրինակը հայտնաբերվել է Անտիկ քաղաքային առաջին թաղամասի 2014 թ. պեղումների ժամանակ

<sup>1</sup> Կավանդոթը Արցախի երկրագիտական թանգարան է հանձնվել 1976 թ., վաճառ գրուդի բնակիչ Սուրեն Պետրոսյանի կողմից: Անոթի մնացորդական կոստեքստը հայտնի է: 2000 թ. այն ժամանակալոր պահպանության է հանձնվել Մարտակերտի պատմա-երկրագիտական թանգարանին, որտեղ էլ պահվում է մինչեւ այսօր:

<sup>2</sup> Г.А. Тирацян, Культура древней Армении, VI в до н.э. – III н.э., Ер., 1988, табл. XXXVII/1; А. Демирханян, Северо-восток Еревана в эпоху Аргашесидов, Ер., 2010, с. 22, табл. 39, 65; Գ. Քոչարյան, Դվինը Անտիկ դարաշրջանում, Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, – հտ. 22, Եր., 1991, էջ 43-44, տախտ. XV/2, XX/5, Xnkikyan O, op. cit., p. 59, 62, pl. XLII/19, XLV/17, 26.

<sup>3</sup> С. Казиев, указ. соч., с. 21-24; Н. Пзаяев, указ. соч., с. 26-28, рис. 20, 47, 49, 73, 81, 85; D. Yiğitpaşa, Arkeolojik Veriler Işığında Doğu Anadolu Geç Demir Çağ (MÖ 6.-4. Y.Y.) Çanak Çömleği, 2010, L. 49/17, 80/2.



(նկ. 9): Այն պատրաստված է կարմրավարդագույն, լավ հունցած, մանրահատ, միասեռ խիտ կավից եւ հավասարաչափ թրծում ունի: Անոթի հարթ նստուկից դեպի վեր լայնացող իրանը ներձեկված կողերով միանում է դուրս հակված թմբեկավոր շուրթին (բարձրութունը՝ 11,5 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 27,5 սմ, հատակի տրամագիծը՝ 12,5 սմ): Փոքր-ինչ վեր ձգված, կարճ, խողովակաձեւ ծորակը տեղադրված է շուրթից 2,5 սմ ցած: Ծորակի հակադիր կողմում, անմիջապես շրթեզրին ամրացված է հորիզոնական բռնակը: Անոթը լավ կոկված, փայլեցված եւ պատված է վարդագույն քսուկով, շուրթը եւ բռնակը գարդարուն են վառ կարմիր գույնով արված միմյանց հաջորդող շեղ, դինամիկ գծիկներով:

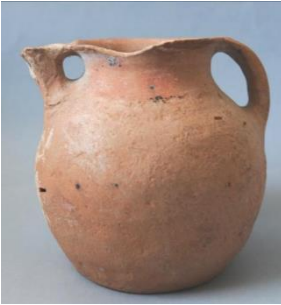
Անհրաժեշտ է նշել, որ Տիգրանակերտում հանդիպում են ծորակավոր թաս-քրեղանների ինչպե՛ս նրբախեցի, այնպե՛ս էլ կոպիտ, խոհանոցային տեսակները:

Ծորակավոր թաս-քրեղանները հայտնի են ինչպե՛ս Հայաստանի անտիկ դարաշրջանի հուշարձաններից՝ Արմավիրից, Դվինից, Երվանդաշատից, Շամիրամից, Բենիամինից, Կարճաղբյուրից<sup>1</sup>, այնպե՛ս էլ հարեւան երկրների բնակավայրային հուշարձաններից՝ Կարա-թեփեից, Միդասի քաղաքից, Մինգեչաուրի աջափնյա կարասային թաղումներից<sup>2</sup>:

Արցախի Տիգրանակերտի պեղումներով, ինչպես նաեւ Մարտակերտից եւ Հաղուրթի շրջանից հայտնաբերված վերը նկարագրված ծորակավոր անոթները թվագրվում են մ.թ.ա. Ա – մ.թ. Գ դարերով: Այս խնդրի համար կարեւոր կռվան են հանդիսացել ինչպե՛ս Տիգրանակերտ քաղաքի հիմնադրման որոշակիութունը (մ.թ.ա. Ա դար), այնպե՛ս էլ անտիկ Արեւելյան դամբարանադաշտի կարասային թաղման գտածոների ճշգրիտ թվագրումը (լավ պահպանված պարթեւական Միհրդատ Գ-ին պատկանող արծաթյա դրահամաներ, նույն ժամանակաշրջանի կնիք-մատանիներ ու ուլունքներ) եւ համաժամանակյա հուշարձանների լավ ուսումնասիրված խեցեղենի աղբյուրների ընդգրկումը:

<sup>1</sup> Գ. Քոչարյան, Աշվ. աշխ., տախտ. XX/4; Ա. Պարսամյան, Երվանդաշատի խեցեղենը ըստ 2007 թ պեղումների նյութերի, – Անտառ ծննդոց, Հողվածների ժողովածո, Եր., 2015, էջ 98, 109; Հ. Օհանյան, Ծամիրամի անտիկ ժամանակաշրջանի բնակավայրի խեցեղենը (1981-1987 թթ. պեղումներ), – ԲԵՀ, 1989, հիմ 2, էջ 213, աղ. IV/2, 16; Լ. Եգանյան, Օիրակի անտիկ դամբարանադաշտերը, – Օիրակի հնագիտական եւ պատմա-ազգագրական ուսումնասիրություններ, Եր. – Գյումրի, 2010, էջ 60, տախտ. X/6, XI/1; Ի. Կարապետյան, Հայաստանի նյութական մշակույթը մ.թ.ա. VI-IV դդ., – Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ, հիմ 19, Եր., 2003, աղ. 25/7:

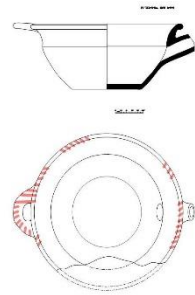
<sup>2</sup> Ի. Կարապետյան, Աշվ. աշխ., էջ 40; С. Казиев, указ. соч., табл. XXVIII/9.



6



7-8



9

Ծորակավոր կճուճներն ու թաս-քրեղանները հիմնականում կիրառվել են իբրև «կաթնամաններ»<sup>1</sup>, իսկ շքեղ դեղարվեստական հարդարանք ունեցող ծորակավոր սափորներն, ամենայն հավանականությամբ, եղել են սեղանի սպասք եւ կիրառվել խմիչք (գինի) մատուցելու համար: Թաղման համալիրներում դրանց որոշակի մշտականությունը նույնիսկ հիմք է հանդիսացել, որպեսզի փորձեր արվեն՝ ծորակավոր անոթները կապելու թաղման ծեսի հետ<sup>2</sup>:

Ձեւերի եւ հարդարանքի բազմազանությունը առանձնացող անտիկ խեցանոթների այս խումբը, կրելով որոշակի փոփոխություններ, շարունակել է կենցաղավարել նաեւ միջնադարում, որն իր հերթին խոսում է ծորակավոր անոթների ձեւի կիրառությունից ժառանգականության մասին:

<sup>1</sup> А. Демирханян, указ. соч., с. 22.

<sup>2</sup> С. Казиев, указ. соч., с. 21.

## Հայկական թեմատիկան Արևելյան Այսրկովկասի առաջին թյուրքալեզու «Էքինչի» թերթում

«Էքինչի» թերթի հիմնումը Արևելյան Այսրկովկասի թյուրքախոս մահմեդական բնակչության կյանքում հանդիսացել է լիովին նոր իրողություն. մինչև 1875 թ. «Էքինչի»-ի հիմնումը երկրամասում թյուրքերենով թերթ լույս չէր տեսել: «Էքինչի» բառը Արևելյան Այսրկովկասի թյուրքերեն լեզվից թարգմանաբար նշանակում է հողագործ, մշակ: «Էքինչի»-ն հիմնադրել է սուլունի թյուրքախոս մտավորական Հասան բեկ-Ջարդաբին (1842-1907), որի համար թյուրքալեզու թերթը դարձել էր գործունեություն հիմնական նպատակ:

Ջարդաբին իր թերթը հիմնելիս մեծապես ազդվել է ԺԹ դարի հայ նշանավոր մտավորական Գրիգոր Արծրունուց, որի ավելի վաղ հիմնած թերթը եւս կոչվում էր «Մշակ»: Ընդհանրապես, Հասան-բեկ Ջարդաբին եւ Գրիգոր Արծրունին անձնապես լավ են ճանաչել միմյանց եւ գտնվել են նամակագրական կապի մեջ<sup>1</sup>: 1875 թ. փետրվարի 27-ին լույս տեսած «Մշակ»-ի 8-րդ համարի առաջին էջում հրապարակվել է հոդված՝ նվիրված «Էքինչի»-ին: «Մի լրագիր թուրքերէն լեզուով» հոդվածում նշվում էր. «Կովկասյան թուրք ազգաբնակչությունը արգելք է հանդիսանում գյուղատնտեսության եւ հասարակական զարգացման համար: Ուստի ցանկություն կա, որպեսզի հայ եւ վրացի հասարակությունների համանմանությունը «թուրք» հասարակության մեջ էլ ի հայտ գային «ամբուխից բարձր եւ մտավոր կյանքով ապրող երիտասարդների խմբեր»<sup>2</sup>: Այս տեսանկյունից «Մշակ»-ը կարեւորում էր «Էքինչի» թերթի հիմնումը: Հայկական թերթում Հասան-բեկ Ջարդաբին ներկայացվել է այս կերպ. «Մի բարձր ուսում ստացած երիտասարդ, Հասան-բեկ Մէլիքով, առաջինն է, որ յաղթելով բոլոր նախապաշարմունքները եւ ամեն տեսակ արգելքներ, հանդես պիտի գայ՝ թուրքերէն լեզուով մի լրագիր հրատարակելով Բագուի մէջ: Մենք առանձին բաւականութեամբ մեր ընթերցողներ-

<sup>1</sup> Ц. Агаян, К вопросу об издании азербайджанской газеты «Экинчи» и связи «Экинчи» с армянской периодической печатью, – «Տեղեկագիր» ՀՍՍՌ ԳԱ, №11, 1950, էջ 58:

<sup>2</sup> «Մշակ», №8, Թիֆլիս, 1875:

րի ուշադրութիւնն ենք դարձնում այդ երեւոյթի վրայ... Մի լուսաւորուած թուրք կամենում է, լուսաւորուած մնալով՝ թուրք մնալ... Ինչպէս ընթերցողը տեսնում է սա մի բոլորովին նոր երեւոյթ պէտք է լինի մեր մահմետական ազգաբնակիւթեան կեանքի մէջ: Յուսանք, որ պ. Մէլիքովի յանձն առած գործը արձագանք կը գտնի նրա համադաւանների շրջանում, յուսանք, որ նրա լրագիրը առաջին քայլ կը լինի՝ մի անշարժ տարր եւրոպական ընդհանուր մարդկային լուսաւորութեան հետ ծանօթացնելու եւ նրա ուղղութեան հետ հաշտեցնելու համար»<sup>1</sup>:

Յարական գրաքննութեան պայմաններում «Էքիւնչի»-ն հիմնական ուշադրութիւնը դարձնում էր մահմետականների շրջանում կրթութեան քարոզմանը, թյուրքերեն եւ ռուսերեն գրավոր լեզուների հանրայնացմանը: Թերթի գլխավոր նպատակը մեծամասամբ դեռեւս անգրագետ մնացող թյուրքախոս բնակչութեան շրջանում կրթութեան քարոզումն էր: Թերթի գրեթէ բոլոր համարներում կարմիր թելի պես անցնում է այն միտքը, որ երկրամասի մահմետականները գտնվում են հետամնաց վիճակում, իսկ մոլեռանդ հոգեւորականութիւնը մերժում է ամեն տեսակ օգտակար նորամուծութիւն:

«Էքիւնչի» թերթը փակվել է 1877 թ.: Մեզ հասած տվյալների վերլուծութիւնը ցույց է տալիս, որ թերթի փակման գործում վճռորոշ դեր է կատարել նույն թվականին սկսված ռուս-թուրքական պատերազմը: Թերթի հիմնադիր եւ խմբագիր Հասան-բեկ Ջարդաբէին իր հուշերում նշել է, որ ռուսական իշխանութիւնը ոստիկանութեան գործակալների միջոցով անընդհատ հետեւում էր իրեն, իսկ ցարական գրաքննութիւնը շատ անգամ արգելում էր որոշ հոգովածների հրատարակումը<sup>2</sup>: «Էքիւնչի»-ի 1877 թ. մի քանի համարներում գետեղվել էին ինչ-ինչ լուրեր եւ անցանկալի հոգովածներ՝ ընթացող ռուս-թուրքական պատերազմի մասին, որոնք էլ կարեւոր ազդեցութիւն են ունեցել թերթի փակման համար<sup>3</sup>: Պիտի նաեւ հաշվի առնել, որ «Էքիւնչի»-ն լույս էր տեսնում Այսրկովկասի թյուրքերենով, որն օսմաներենի նման արաբատառ էր, բառապաշարով շատ մոտ այդ ժամանակ Օսմանյան կայսրութիւնում կիրառվող օսմաներենին: Համարներում մեծ տեղ էր հատկացվում Օսմանյան կայսրութեան վերաբերյալ նյութերին: Ամերիկացի թուրքագետ Տ. Սվետոսլովսկին կարծում է, որ «Էքիւնչի» թերթը համակրում էր Օսմանյան

<sup>1</sup> «Մշակ», հոկտեմբեր 8, 1875:

<sup>2</sup> Թեքին, 1875-1877 (Մամ մոտն), ս. 16.

<sup>3</sup> Տե՛ս Թեքին, № 17, 1877, Թեքին, 1875-1877 (Մամ մոտն), ս. 372.

Թուրքիային եւ փաստացի Այսրկովկասի թյուրքախոսների շրջանում տարածում էր պրո-օսմանյան տրամադրություններ, քարոզչական աշխատանք տանում<sup>1</sup>: «Էքինչի» թերթի համարները ուսումնասիրելիս կարելի է համոզվել, որ իսկապես դրանցում նշանակալի տեղ էր հատկացվում Օսմանյան կայսրությանը, այնտեղ տեղի ունեցող անցքերին: Օսմանյան պետությունը բացահայտ չէր գովաբանվում, սակայն հաստատապես կարելի է պնդել, որ «Էքինչի»-ի միջոցով Արեւելյան Այսրկովկասի թյուրքախոսների շրջանում Օսմանյան Թուրքիան ներկայացվում էր որպես կարեւորագույն մահմեդական պետություն: Այս փաստը բնականաբար չէր կարող դուր գալ ցարական իշխանությանը, հատկապես՝ 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի պայմաններում:

«Էքինչի»-ի տարբեր համարներում բազմաթիվ հիշատակումներ կան հայերի մասին: Որոշ հոդվածներ ամբողջութեամբ նվիրված են հայերին եւ նրանց նախաձեռնություններին, որոնցում էլ նրանք ներկայացված են որպես անուղղակի դերակատարներ: Քննելով 2 տարի գոյատեւած թերթի բոլոր 65 համարները՝ նպատակահարմար ենք գտել դրանցում արժարժված հայկական թեմատիկան բաժանել 3 մասի:

1. Հոդվածներ եւ նորություններ, որոնցում հայերը ներկայացվում են որպես օրինակելի հասարակություն:
2. Պարզապես նորություններ Կովկասում եւ Օսմանյան կայսրությունում բնակվող հայերի կյանքից:
3. Նորություններ եւ հոդվածներ, որոնցում հայերն արժանանում են քննադատութեան, եւ որոնցում կարելի է նկատել հայերի հետ ապագա մրցակցութեան եւ հակամարտութեան որոշ դրսեւորումներ:

Առաջին եւ ամենաձավալուն մասում Հասան-բեկ Զարդաբին եւ նրա գործընկերները հայերին ներկայացնում են որպես օրինակ եւ քարոզում ընդօրինակել հայերի փորձը: Դրանցում ներկայացվում է կրթութեան եւ առաջադիմութեան բնագավառներում երկրամասի մահմեդականների հետամնաց վիճակը, որոնց հակադրվում են հայերի բարձր մակարդակը եւ հաջողությունները:

Օրինակ՝ «Էքինչի» թերթի 1875 թ. ութերորդ համարում կարդում ենք. «Եթե ընդունենք, որ Բաքվի նահանգում 100 հազար մարդ է բնակվում, դրանցից հայերի թիվը 10 հազարից ավելի չի լինի: Ռուսները

<sup>1</sup> T. Swietochowski, Russian Azerbaijan, 1905-1920: The shaping of a national identity in a Muslim community, Cambridge, 1985, p. 29.

նրանցից էլ քիչ են: Մեր նահանգում միայն 1 գիմնազիա կա, որտեղ սովորում է 500 ուսանող: Նրանցից 250-ը ուսաներ են, 150-ը հայ, 100-ը մահմեդական: Մեր դպրոցներում սովորողները ուսաներ, հայեր եւ այլ ազգերի ներկայացուցիչներ են: Մենք՝ մահմեդականներս, գիտությունից փախչում ենք ինչպես դժբախտությունից, նույնիսկ հովանավորի հաշվին սովորել չենք ցանկանում»<sup>1</sup>:

Թերթի 1876 թ. երկրորդ համարում հետաքրքիր մանրամասներ են հաղորդվում Ղուբա քաղաքի հայերի մասին. «Մեր Ղուբա քաղաքի հայ համայնքում ամեն ջանք գործադրում են սեփական երեխաներին գիտությանն ու կրթությանը ծանոթացնելու համար, նաեւ աղքատների երեխաներին են օգնում կրթվելու հարցում, որպեսզի ծիծաղի առարկա չդառնան առաջադեմ ազգությունների առաջ: Ղուբայի գավառի Բիլվար գյուղում մի նոր դպրոց են կառուցել եւ ուսուցիչ են վարձել, որ իրենց երեխաներին հայերենով եւ ուսերենով կրթություն տա, քանի որ մահմեդականների մեջ ապրելով իրենց լեզուն լավ չգիտեն: Ավելին, փող են հավաքում նույն գյուղում գտնվող իրենց եկեղեցին նորոգելու համար: Դեկտեմբերի 26-ի երեկոյան եւ հունվարի սկզբին հայկական թատրոն կազմակերպեցին եւ հավելյալ փող հավաքեցին: Սակայն ինչո՞ւ մեր մահմեդականները ոչ միայն գիտություն եւ գրականություն չեն սիրում, այլեւ իրենց աղքատներին չեն օգնում, այն աստիճան, որ պարոն գավառապետ Կաղյակովսկին իր անձնական միջոցներից փող է տրամադրում մահմեդականներին, որպեսզի նրանք սովից չմահանան»<sup>2</sup>:

«Էքրինչի»-ի էջերում առանձնակի մեծ տեղ են զբաղեցնում Բաքվի հայության մասին նորությունները: Դա պայմանավորված էր առաջին հերթին նրանով, որ թյուրքալեզու թերթն ինքը լույս էր տեսնում Բաքվում: Սակայն կարեւոր էր նաեւ այն հանգամանքը, որ Բաքվի հայության ձեռքում էր կուտակվել հսկայական կապիտալ, որն օգտագործվում էր նաեւ հայ երիտասարդության կրթության համար: «Էքրինչի»-ի 1875 թ. իններորդ եւ քսանչորսերորդ համարների նորությունների բաժնում նշվում է. «Ապրիլի 28-ին Բաքվում հայերը թատերական ներկայացումներ կազմակերպեցին, որպեսզի դրանից հավաքված գումարով այս տարի գիմնազիան ավարտող աղքատ աշակերտներին ուղարկեն Պետերբուրգ՝ բարձրագույն կրթություն ստանալու»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Թկնջի, № 8, 1875, Թկնջի, 1875-1877 (T'am mətni), s. 67.

<sup>2</sup> Թկնջի, № 2, 1876, Թկնջի, 1875-1877 (T'am mətni), s. 106-107.

<sup>3</sup> Թկնջի, № 9, 1875, Թկնջի, 1875-1877 (T'am mətni), s. 154.

«Բաքվի նահանգում Հայերի կրոնական դպրոցների տեսուչներից բացի, Էջմիածնի նրանց առաջնորդները տարեկան 3000 ռուբլի աշխատավարձով մի մարդ են նշանակել, որ Բաքվում ապրելով հետևի այդ դպրոցներին»<sup>1</sup>:

Ուշադրության է արժանի մի հետաքրքրական դեպք Բաքվի Հայոսթյան կյանքից: Դրանում ներկայացված է օրինազանց Հայ պաշտոնյայի արարքը եւ միաժամանակ տեղի Հայերի Համախմբվածությունը՝ թեկուզ եւ Հանցանք գործած իրենց ազգակցին օգնելու Համար. «Արդեն մեկ տարի է, ինչ Բաքվի դատական պրիստով Հայ Սուքիասովը ձերբակալվել էր 1800 ռուբլի բարեգործական գումարը յուրացնելու Համար: Այս տարվա հունվարի 13-ին, երբ քննվում էր նրա գործը, Բաքվի Հայերը սեւ դեմքերով հավաքեցին այդ գումարը եւ տվեցին դատարանին: Դրա հիման վրա դատարանը նրան պաշտոնազրկեց եւ ազատ արձակեց: Նման իրավիճակում մեր մահմեդականներից նույնիսկ 5 կոպեկ տվող չի լինի»<sup>2</sup>: Ինչպես կարելի է նկատել, հարեւան Հայերի գովելի Համախմբվածությանն ու միմյանց աջակցելու պատրաստակամությանը հակադրվել է մահմեդականների մոտ տվյալ որակների բացակայությունը:

ԺԹ դ. երկրորդ կեսին Արեւելյան Այսրկովկասի թյուրքախոս մահմեդականները Հանդիսանում էին նոր-նոր էթնոհամախմբվող Հանրույթ: Ընդ որում էթնոհամախմբման գործընթացն ընթանում էր նոր ձեւավորվող թյուրքերեն գրական լեզվի եւ գրականության շուրջ եւ թյուրքախոս ընտրախավի (էլիտայի) ուղղորդմամբ: Որպես էթնոս ձեւավորվելու ճանապարհի սկզբում գտնվող ընտրախավը դեռեւս չուներ նաեւ էթնանուն, եւ կրոնական ինքնության գերակայության պայմաններում որպես «էթնոնիմ» նշվում էր մահմեդական եզրույթը: Տվյալ ընտրախավն էլ ստանձնած գործընթացն իրականացնելիս հայացք էր գցում դարեր առաջ որպես ազգ կայացած հարեւանների եւ հատկապես՝ հայերի կենսափորձին, հաճախ համեմատվում Հայերի հետ: Տվյալ միտումն առկա է 1876 թ. 19-րդ Համարում. «Օրենքի համաձայն՝ դպրոցները երկու տեսակ են լինում՝ կա՛մ բոլոր գիտությունները պետք է ուսուցանվեն ռուսերենով, կա՛մ բոլորը պետք է ուսուցանվեն մայրենիով: Սակայն անհրաժեշտ է, որ դպրոցում ե՛ւ ռուսերեն լեզուն ուսուցանվի, ե՛ւ ժամանակակից թյուրքերեն լեզվով դասավանդող ուսուցիչներ պատրաստվեն պետության կողմից: Օրինակ՝ մեր հարեւան Հայերը միայն երկրորդ տիպի դպ-

<sup>1</sup> Թկնց, № 24, 1876, Թկնց, 1875-1877 (Մամ մոտն), s. 252.

<sup>2</sup> Թկնց, № 2, 1876, Թկնց, 1875-1877 (Մամ մոտն), s. 107.

րոցներ են բացում, սակայն մեզ համար նման դպրոցներ բացելը նպատակահարմար չէ, քանի որ մենք ո՛չ կրթված մարդիկ, ո՛չ էլ դասագրքեր ունենք: Այս պայմաններում մեզ՝ մահմեդականներիս համար անհրաժեշտ է բացել առաջին տիպի դպրոց, որտեղ ամեն գիտություն կդասավանդվի ուսուցիչներին: Սակայն ով էլ, որ նման դպրոց բացի, չպետք է մոռանա, որ ապագայում մեզ մոտ էլ մարդիկ են լինելու եւ ամեն մի գիտություն դասավանդվելու է մեր մայրենի լեզվով: Սրանից ելնելով՝ այժմ բացվող դպրոցներում մեր մայրենի լեզվի ուսուցանումը ոչ թե անհրաժեշտ է, այլ գերկարեւոր»<sup>1</sup>:

Որպես վերոնշյալ թեմայի շարունակություն՝ «Էքինչի»-ի հոդվածագիրներին Ասգեր Գորանին 1876 թ. 24-րդ համարում Մոսկվայից գրում էր. «Այստեղ զարմանում են, որ Կովկասում 2 միլիոն մահմեդական կա, բայց չեն կարողանում նույնիսկ 1 թերթ պահել, իսկ մոտ 1 միլիոն հայերը 4 թերթ եւ 4 ամսագիր ունեն»<sup>2</sup>: Նույն Գորանին 1877 թ. 11-րդ համարում բարի նախանձով եւ իր կրոնակից-ազգակիցներին ուղղված նախատինքով գրում էր. «Նայեք մեր հարեւան հայերի կրթությանը: Կովկասի ամեն քաղաքում գիմնազիա եւ դպրոցներ ունեն: Երեւանում նույնիսկ ակադեմիաներ կան: Իսկ մենք գիտություն դասավանդող մի դպրոց էլ չունենք: Այ եղբայրներ, մի՛ մոռացեք, որ երեխաները ազգի հույսն են, եւ իմացե՛ք՝ եւրոպացի ժողովուրդը մի խոսք ունի. «Ապագայում ազգի բախտավոր կամ դժբախտ լինելու պատճառը երեխաների լավ կամ վատ ձեւով այբուբենը սովորելն է»<sup>3</sup>:

Շարունակելով Կովկասում ազգային դպրոցների թեման՝ հարկ է ներկայացնել նաեւ «Էքինչի»-ի 1876 թ. 11-րդ համարում զետեղված հետեւյալ նորությունը, որը պատկերացում է տալիս նաեւ երկրամասում ցարական իշխանությունից ազգային եւ ուսուցման քաղաքականություն մասին. «Կովկասի նահանգում դպրոցների վերաբերյալ պետությունը նոր կարգ է սահմանել: Իրա համաձայն ամեն դպրոցում՝ լինի այն պետություն կողմից բացված, թե մասնավոր, բացի հիմնական առարկաներից պետք է նաեւ ուսուցիչներ դասավանդվի: Ամեն դպրոցում բացի տեսուչներից նաեւ առանձին պաշտոնյաներ պետք է հաստատվեն: Հայերի հոգեւորականները, տեղեկանալով նոր կարգի մասին, դիմեցին պարոն կառավարչին եւ նշեցին, որ իրենց եկեղեցիներին կից դպրոցներում

<sup>1</sup> Թkingi, № 19, 1876, Թkingi, 1875-1877 (Tam mətni), s. 216.

<sup>2</sup> Թkingi, № 24, 1876, Թkingi, 1875-1877 (Tam mətni), s. 250.

<sup>3</sup> Թkingi, № 11, 1877, Թkingi, 1875-1877 (Tam mətni), s. 329.



միայն հոգեւորականներ են ուսում ստանում, իսկ հայ հոգեւորականի համար ուսուերեն իմանալ հարկավոր է: Տվյալ դիմումը կառավարիչը դրական ընդունեց եւ դրա շնորհիվ վերոնշյալ կարգը փոխվեց: Այսուհետ բոլոր դպրոցներում պետք է ուսուերենը դասավանդվի եւ պաշտոնյաներ նշանակվեն, բացի հայերի եկեղեցիներին եւ մասնագիտականների մզկիթներին կից բացվող դպրոցներին<sup>1</sup>»:

«Էքինչի» թերթի 1877 թ. 3-րդ համարում գետեղված իր հողվածում Մամեղթադի Ալիզադե Շիրվանին պատասխանել է Արեւելյան Այսրկովկասում թյուրքալեզու գրականութայն հիմնադիր Միրզա Փաթալի Ախունդովի քննադատական հոդվածին, որում Ախունդովը ցավ էր արտահայտել, թե մասնագիտականները չեն համախմբվում եւ իրենց լեզվով չեն գրում ու կարդում: Մասնագիտականների կրթական եւ լուսավորչական ցածր մակարդակն ու խնդիրները նշելուց հետո Շիրվանին որպես դրական համեմատութայն առաջ է քաշել հայերին. «Մրանից մի քանի օր առաջ հայ հոգեւորականներից մեկը քարոզ կարդալիս ժողովրդին հորդորեց, որ իրենց միութայնը տրվող գումարն ավելացնելուց բացի նորից փող հավաքեն: Հենց նույն ժամին ժողովուրդը 1 500 ուրբլի հավաքեց եւ տվեց միութայնը: Անշուշտ, նման աշխատասեր ու համախմբված ազգը օրեցոր առաջադիմելու է»<sup>2</sup>: Ուշագրավ է, որ նույնիսկ «Էքինչի» թերթի բաժանորդներից մեկը ժամանակին իրենց թերթն ու դրա գործելաոճը համեմատել է հայկական թերթերի հետ եւ նամակով դիմել է «Էքինչի»-ի խմբագրութայնը. «Մեր բաժանորդներից մեկը գրում է, թե դուք էլ հայկական թերթերի նման պատերազմական շրջանների պատկերները նկարեք եւ թերթի միջոցով ժողովրդին ցույց տվեք, որ բոլորը այն վայրերի պատկերները տեսնեն եւ տեղյակ լինեն»:

Ճիշտ են ասում՝ հարստութայն մեջ աղքատութայն չկա: Աղքատութայն մեջ որեւէ բան հուսալ չի լինի:

Հայերը ի՞նչ չունեն եւ մենք ի՞նչ ունենք: Մենք նույնիսկ թերթը տպելու միջոցներ չենք գտնում, պատերազմական շրջանների պատկեր կամ մեքենաների նկարները ինչպե՞ս անենք:

Վայ մեր վիճակին, որ ուրիշներից շատ ենք հետ մնացել»<sup>3</sup>:

Մեր ուսումնասիրութայն արդյունքում առանձնացված երկրորդ տիպի հոդվածները եւ նորութայնները ներկայացնում են զրվագներ

<sup>1</sup> Թկնցի, № 11, 1876, Թկնցի, 1875-1877 (Մամ մոտնի), s. 156.

<sup>2</sup> Թկնցի, № 3, 1877, Թկնցի, 1875-1877 (Մամ մոտնի), s. 270.

<sup>3</sup> Թկնցի, № 18, 1877, Թկնցի, 1875-1877 (Մամ մոտնի), s. 375.

1875-1877 թթ. Կովկասի եւ Արեւմտյան Հայաստանի հայերի սոցիալ-քաղաքական եւ մշակութային կյանքից: Թերթի հիմնադիր Զարդաբին հանդիսացել է նաեւ 1873 թ. թյուրքերենով առաջին թատերական ներկայացումների նախաձեռնողը<sup>1</sup>: Պատահական չէ, որ նա առանձնակի ուշադրութիւն էր դարձնում հայկական թատրոնի գործունեութեանը եւ այս հարցում եւս ընդօրինակում հայերին. «Թիֆլիսում հայերն ու վրացիներն իրենց լեզուներով մշտապես թատերական ներկայացումներ են կազմակերպել, սակայն թատրոնի նորմալ կառույց չունեին: Հիմա ցանկանում են փող հավաքել եւ թատրոնի շենք հիմնել»<sup>2</sup>:

«Էջինչի»-ն ակնածանքով հաղորդում էր, որ հայերը մշակութային միջոցառումներն օգտագործում են կրթութեան համար հանգանակութիւններ անելու համար. «Հունվարի 24-ին Բաքվի քաղաքային խորհրդում հայերն իրենց լեզվով թատերական ներկայացում կազմակերպեցին, 300 ուսուցիչ հավաքեցին եւ հատկացրին սովորող երեխաներին»<sup>3</sup>:

Հայերի վերաբերյալ եւ ընդհանրապես՝ տարածաշրջանի նորութիւնները ներկայացնելիս «Էջինչի»-ն մեծապես օգտվում էր հայկական մամուլից: Սահմանափակ նյութական միջոցներ ունեցող թյուրքալեզու թերթի համար հայկական պարբերականները տեղեկատվութեան հիմնական աղբյուր էին. «Թիֆլիսում անցած ամիս հայերենով նորից լույս տեսնող «Փորձ» ամսագիրը նշում է, որ Իրանում քրիստոնյա բողոքականների քարոզիչները թյուրքերեն եւ հայերեն լեզուներով քարոզում են, դպրոցներ են հիմնել եւ շատ մարդկանց դարձրել բողոքական: Օրինակ՝ Թավրիզում շատ հայեր եւ մահմեդականներ, նույնիսկ մի քանի մոլլաներ եւ սեյիդներ դարձել են բողոքական: Քանի որ բողոքականութեան գլխավոր պայմաններից մեկը եղբայրութիւնն է, ամեն նոր բողոքականին ընդունում են որպէս իրենց եղբոր եւ հնարավորութեան սահմաններում օգնում: Իսկ մեզ մոտ եղբայրութեան զգացումը չկա եւ պատրաստ ենք իրար միս ուտել: Այդ իսկ պատճառով զարմանալին այն չէ, որ որոշ մարդիկ դարձել են բողոքական, զարմանալին այն է, որ մինչեւ հիմա մեզանում բողոքական դարձածները քիչ են»<sup>4</sup>:

«Մշակ»-ի հսկայական ազդեցութիւնը երեւում է նաեւ Զարդաբիի հիմնած թերթի համարներում. «Վրացերեն լույս տեսնող «Դրոբա»

<sup>1</sup> А.А. Алиева, Азербайджанский театр за 100 лет, Баку, 1974, с. 3-4.

<sup>2</sup> Թկինժ, № 2, 1876, Թկինժ, 1875-1877 (Ղամ մօտնի), s. 108.

<sup>3</sup> Թկինժ, № 3, 1877, Թկինժ, 1875-1877 (Ղամ մօտնի), s. 273.

<sup>4</sup> Թկինժ, № 15, 1876, Թկինժ, 1875-1877 (Ղամ մօտնի), s. 194.

թերթը գրում է, որ հայերեն Մշակ թերթը առաջիկա տարում շաբաթական 2 անգամ է լույս տեսնելու, իսկ հայերի Փորձ հանդեսը, որը 3 ամիսը մեկ էր լույս տեսնում, հաջորդ տարի կտպվի ամեն ամիս: Դրանք հրատարակողները համապատասխան թուլյալուծություն են խնդրել»<sup>1</sup>:

Ակսած 1876 թ. կեսից «Էքսինչի»-ի էջերում գգալի տեղ են զբաղեցրել լուրերը Օսմանյան կայսրության կազմում գտնվող Արեւմտյան Հայաստանից եւ Ստամբուլից: Նորութունների նման միտումը պայմանավորված էր 1877-1878 թթ. ուռւ-թուրքական պատերազմից առաջ ստեղծված աշխարհաքաղաքական նոր իրադրություններով. «Ֆրանսերեն լույս տեսնող Թեմա թերթին Ստամբուլից գրում են, որ Օսմանյան պետության Անատոլիայի նահանգում ապրող հայերն իրենց պատրիարքին խնդրել են, որպեսզի նա դիմի Օսմանյան պետությանը հետեւալ պահանջներով. 1) Մասնավոր տարածքների վերաբերյալ նոր օրենք հաստատվի, 2) Ավատատերերին արգելվի հայերին ճնշել, 3) Նոր կարգ սահմանվի, որի համաձայն հայ երեխաները մինչեւ 21 տարեկանը չեն կարող իսլամացվել, 4) Դատարանում հայերի վկայությունները հաշվի առնվեն, 5) Պատրիարքին թուլյատրվի հայերի նկատմամբ ոտնձգությունների դեպքում հետաքննություն պահանջել»<sup>2</sup>:

«Մշակ թերթին Մոսկվա քաղաքից գրում են, որ այնտեղ բնակվող հայերը փող են հավաքում Օսմանյան պետության Անատոլիայի շրջանում բնակվող հայերի համար, քանի որ պետությունը նրանց նկատմամբ բռնություն է կիրառում: Այս առիթով Սուզյանս անունով քահանան հայտարարել է. Ռուսաստանի ժողովուրդն իր սերը եղբայրների համար իր միջոցներն ու նույսիսկ կյանքը չի խնայում, դուք էլ նրանց նման եղե՛ք»<sup>3</sup>:

Տվյալ ժամանակաշրջանում Օսմանյան կայսրությունից հազորդվող լուրերի մեծ մասը վերաբերում էր Օսմանյան պետությունում հայերի նկատմամբ բռնություններին եւ կոտորածներին: 1876 թ. «Էքսինչի» թերթի 22-րդ համարում կարդում ենք. «Մշակ թերթին գրում են, որ էրզրումում հավաքված օսմանյան զորքերը այնտեղի հայերին շատ են չարչարում, նույնիսկ ինքը պետությունը մի քանի հայտնի հայերի կախաղան է բարձրացրել Ռուսաստանին դիմելու համար»<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Թկնցի, № 22, 1876, Թկնցի, 1875-1877 (Դամ մոտնի), s. 238.

<sup>2</sup> Թկնցի, № 19, 1876, Թկնցի, 1875-1877 (Դամ մոտնի), s. 218.

<sup>3</sup> Թկնցի, № 22, 1876, Թկնցի, 1875-1877 (Դամ մոտնի), s. 238.

<sup>4</sup> Թկնցի, № 22, 1876, Թկնցի, 1875-1877 (Դամ մոտնի), s. 238.

«Ստամբուլից Մշակ թերթին գրում են, որ այնտեղ լույս տեսնող Հայկական թերթերը գրել են Տրապիզոնի նահանգում Հայերի կոտորածների մասին, եւ պետութիւնը դրա համար 3 Հայկական թերթեր՝ Մեջմուռայի հավազիս, Արարատ, Հայրենիք, փակել է, իսկ դրանց հրատարակիչներին պետութիւնը վարկաբեկելու համար ձերբակալել»<sup>1</sup>:

Հիմնվելով Մշակի տեղեկութիւնների վրա «Էքիսի»-ն 1877 թ. 17-րդ համարում ներկայացրել է Ռուսաստանի եւ Կովկասի Հայերի նախաձեռնութիւնները՝ օգնելու եւ փրկելու Արեւմտյան Հայաստանի իրենց Հայրենակիցներին. «Մշակ թերթին Բաքվից գրում են, որ մեր քաղաքի Հայերը Էջմիածնի հայ պատրիարքին դիմում են հղել, որպեսզի հարգելի պատրիարքը Ռուսաստանի հպատակ Հայերի անունից կայսրին խնդրի, որ կայսրը՝ Օսմանյան պետութիւնի կողմից իրականացվող բռնութիւններից պաշտպանելու համար ստանձնի Հայերի հովանավորութիւնը՝ սլավոնների նկատմամբ հանձն առած հովանավորութիւնի նմանութիւնով: Մշակ թերթին խնդրել են, որ դիմումը տպի եւ Հայերին հայտնի դառնա, որպեսզի մյուս քաղաքների Հայերն էլ հարգելի պատրիարքին համանման դիմումներ ուղարկեն»<sup>2</sup>:

«Օսմանյան պետութիւնից մեզ մոտ՝ Կովկաս փախած 3 հազար Հայերի մասին գրում են, որ Հայերը նրանց մի քանի օր Էջմիածնում հագուստ եւ սնունդ տալով պահել են: Այժմ Մշակ թերթը գրում է, որ Ղարաբաղի, Երեւանի, Ղուբայի Հայ ունեւորները տվյալ Հայերին երաշխավորել են, որ նրանք կարող են իրենց հողերում բնակվել, զբաղվել հողագործութեամբ, նրանցից մի քանի տարի տասանորդ չեն հարկի»<sup>3</sup>:

«Էքիսի»-ի՝ Հայերին վերաբերող նյութերի մեր առանձնացրած երրորդ մասը, որը ներառում է թերթի ոչ Հայնապաստ հրատարակումները, լույս է տեսել 1876 թ. վերջից: 1876-1877 թթ. այս հրատարակումներում կարելի է նշմարել նաեւ «Էքիսի»-ի խմբագրակազմի հարաբերութիւնների վատթարացումը Հայկական «Մշակի» եւ նրա ղեկավար Գրիգոր Ածրունու հետ: Օրինակ՝ 1876 թ. նոյեմբերի 20-ի համարում գետեղված է պատասխանը «Մշակ» թերթի ավելի վաղ արած հրատարակմանը, ըստ որի Պարսկաստանի Ռեշտ քաղաքում Հայերի դեմ հալածանքներ են սկսվել. «Նամակ Ռեշտ քաղաքից. նոյեմբերի 18: Սա պատասխան է

<sup>1</sup> Նույն տեղում՝ էջ 240:

<sup>2</sup> Թkingci, № 17, 1876, Թkingci, 1875-1877 (Tam mətni), s. 371.

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

Թիֆլիսում հայերի կողմից լույս տեսնող Մշակ թերթում հրատարակված հոդվածի, որի համաձայն Իրանի տարածքում հայերին հետապնդում են:

Իրանում հայերին շատ են հարգում, նրանց նկատմամբ ոչ մի ոտնձգություն եւ բռնություն չկա: Նրանք հանգիստ զբաղվում են իրենց գործով: Իսլամում գինին արգելված է, սակայն հայերի համար արգելք չկա: Նրանք ոչ միայն իրենց համար են գինի պատրաստում, այլև վաճառում են: Ռեշտ քաղաքում հայ խանութպանին այսպես են սպանել: Մի ամուսնացած կին այդ խանութպանի մոտ էր գնում-գալիս: Բակի ժողովրդի պատիվը ոտնահարվում էր: Կնոջը ասում էին այնտեղ մի գնա, հային էլ խնդրանքով դիմում էին՝ հարեւան, այդ կնոջը մի թող քեզ մոտ: Կինը նորից հայի մոտ է գնում:

Հային ասում են. «Մենք քեզ սասցինք մի թող նրան, նորից բերեցիր»: Հայը պատասխանում է, թե թողնելու եմ, ու հետո էլ մի քանի անշնորհք խոսքեր է ասում: Այդ խոսքը ժողովրդին շատ է բարկացնում: Այնպիսի իրարանցում եւ քաջքշուկ է լինում, որ դատավորը չի կարողանում գլուխ հանել, կրակոտ լեզուն երիտասարդի մահվան պատճառ է դառնում: Թեհրանից հատուկ պաշտոնյա է գալիս, որոշ մարդկանց ամոթանք է տալիս, ոմանց էլ ձերբակալում: Ահա այսպես բան է եղել: Սակայն մի մարդու պատճառով չի կարելի ամբողջ քաղաքին փնտվել: «Էքինչի» թերթի չորրորդ համարում գրել էինք. բոլոր մարդիկ եղբայրներ են: Անհրաժեշտ է եղբայրների միջեւ խաղաղություն հաստատել: Իսկ եթե մտաբերենք Թիֆլիսում հայերի կողմից մահմեդականներին հասցվող նեղությունները... Պետք է մտածես եղբայրների միջեւ խաղաղություն հաստատելու մասին, ոչ թե հանուն որոշ նպատակների թերթում գրես, որպեսզի եղբայրների միջեւ թշնամանք սերմանվի: Ես իմ մահմեդական եղբայրների մեջ տարածում եմ, որ մարդկային հատկանիշներից է հանդուրժողականությունը: Օրինակ՝ եթե մի մահմեդական մի հայի կամ մի հայ մի մահմեդականի տառապանք պատճառի կամ սեր պարգևի, այդ մարդը փոխադարձաբար նույնը կանի եթե ոչ իրեն հետ այդպես վարվողի, ապա նրա կրոնակից եղբոր հետ: Եթե լավությունը հիշողությունից վերանա էլ, չարությունը չի վերանա: Երբեք վատություն մի արեք, որ նույնը ձեզ կամ ձեր եղբորը չանեն<sup>1</sup>»:

«Մշակ» թերթի հետ հարաբերությունների սրման մասին է վկայում նաեւ հետեւյալ հոդվածը. «Մեր թերթի 24-րդ համարում կուրբան բայրամի վերաբերյալ մեր գրած հոդվածը Թիֆլիսում լույս տեսնող հայա-

<sup>1</sup> Թեկնի, № 22, 1876, Թեկնի, 1875-1877 (Tam mətni), s. 236.

լեզու Մշակ թերթը թարգմանել է հայերեն եւ տպագրել: Մշակի անդրադարձում ասվում է. «Ո՞վ է տեսել, որ մեր ժամանակներում կրթված մարդը ժողովրդին հորդորի մեկնել Մեքքա եւ տարածի իսլամական միության գաղափարը, եւ արդյո՞ք իսլամական միությունը հնարավոր է»: Այս ոճով երկար խոսելով այնուհետեւ ասում է. «Արդեն քանի դար է իսլամն իր շուրջը եղած հայ, վրացի եւ այլ ժողովուրդներին ուժով իսլամացրել է, եւ հիմա դուք ցանկանում եք այդ ժողովուրդներին համախմբել իսլամական դաշինքի միջոցով: Ո՛չ, վերադարձրեք մեզ մեր եղբայրներին, որոնց անցյալում բռնի իսլամացրել եք, քանի որ մեր ժամանակները գիտության ժամանակներ են, իսկ մենք ունենք գիտություն եւ կարող ենք կրթել: Տվե՛ք մեզ մեր տարածքները, որոնք անցյալում նվաճել եք ուժով, եւ դրանից հետո գնացեք իսլամական միությունը հիմնեք այնտեղ, որտեղ իսլամն առաջացել է եւ փորձեք միավորել մոնղոլական ցեղը»: Այ պարոն Արծրունի, ճիշտ եք, որ հիմա գիտության ժամանակներ են, եւ ներկա վիճակում հայերը մեզնից շատ են ձգտում գիտությանը, սակայն արդեն քանի դար է մենք հայերի հետ հարեւանություն ենք անում, հիմա Ձեզ համար ամոթ չէ՞, որ մեր միջեւ թշնամանք եք գցում: Նույնիսկ կարիճը հանուն վրեժի չի խայթում»<sup>1</sup>: Այս սողերում կարելի է նշմարել նաեւ «էքրինչի»-ի էջերում պանիսլամիզմի քարոզը, եւ հայ մտավորականության մեջ այդ գաղափարախոսությունից բխող վտանգի գիտակցումն ու դրա հանդեպ բացասական վերաբերմունքը:

Այն փաստը, որ թերթում հայերի նկատմամբ բացասական հրապարակումները սկսվել են 1876 թ. վերջում, նաեւ հրապարակումների վերաբերվելը Օսմանյան հայերին, թույլ է տալիս պնդելու, որ տվյալ բացասական երանգավորմամբ հրապարակումների դրդապատճառը եղել են ռուս-թուրքական վատթարացող հարաբերությունները եւ մոտալուտ պատերազմը: Զարդաբին չէր կարող բացահայտ արտահայտել իր համակրանքը կրոնակից Օսմանյան կայսրության նկատմամբ, քանի որ «էքրինչի»-ի հրատարակությունն անմիջապես կկասեցվեր ցարական գրաքննության կողմից: Այնուամենայնիվ, նույնիսկ գրաքննությունն անցած եւ տպագրված որոշ նորություններում եւ հոդվածներում զգացվում է տվյալ համակրանքն ու նաեւ դրանով պայմանավորված հակահայկական տրամադրությունների որոշակի աճը: Ի վերջո, չպետք է մոռանալ, որ 1877 թ. թերթի փակման պատճառներից մեկը եղել է ռուս-թուրքական պատերազմի վերաբերյալ անցանակալի լուրերի գետեղումը: Այսպես՝

<sup>1</sup> Թեկնի, № 4, 1877, Թեկնի, 1875-1877 (Tam mətni), s. 276.

թերթի 1877 մարտի 17-ին լույս տեսած 6-րդ համարում քննադատված է Գրիգոր Արծրունու՝ ապագա պատերազմի ժամանակ հայաբնակ նահանգներից մահմեդականներին տեղահանելու գաղափարը. «Մշակ թերթի հիմնադիրը շատ է շտապում մահմեդականներին նահանգներից տեղահանելու հարցում, եւ դեռ իրեն էլ խելացի եւ ուսյալ է անվանում: Խելացի եւ կրթված մարդը շատ չի շտապում, գործի վերջին է նայում: Եթե նույնիսկ հայերը կրթությամբ զարգանում են, պետք է հասկանան, որ այդ նահանգներից մահմեդականներին տեղահանելը դժվար է»<sup>1</sup>:

Նույն համարում Մշակ թերթը ներկայացվում է որպես ապատեղեկատվութուն տարածող. «Մշակ թերթը մշտապես գրում է, որ հայերը, Օսմանյան պետության հալածանքներից փախչելով, անցնում են Ռուսաստանի նահանգներ: Մի անգամ էլ գրել էր, որ այս ինչ օրը հայերի մի մեծ խումբ դլխաբաց ու ոտաբորիկ եկել է Գյումրու բերդը: Հիմա հայկական մյուս թերթերին Գյումրիից գրում են, որ այդ լուրը անհիմն է եւ մինչեւ հիմա Գյումրի ոչ մի հայ չի եկել»<sup>2</sup>:

1877 թ. օգոստոսի 14-ի 16-րդ համարում, երբ ուս-թուրքական պատերազմն արդեն 3 ամիս է ինչ ընթանում էր, նորություններից մեկում կարելի է ենթատեքստում կարգալ արեւմտահայերին Կովկասում բնակեցնելու հետ կապված թուրքախոս մահմեդականների ընտրախաղի մոտ առկա մտափախութունը, միգրացե նաեւ տարածքային ապագա խնդիրների նախանշանները. «Երբ մեր զինվորները էրզրումի մոտակայքում էին, 3 հազար հայեր (կանայք, երեխաներ, ծերեր) միացել են նրանց եւ նրանց հետ եկել Կովկաս: Հիմա Թիֆլիսում նրանց համար փող են հավաքում, եւ խոսակցութուն կա, որ նրանց Կովկասում բնակեցնեն: Դրա վերաբերյալ թերթերի միջեւ վեճ է ընկել: Ոմանք ասում են, որ հայերը, լինելով առեւտրական ժողովուրդ, արգելք են լինում Ռուսաստանից Կովկաս առեւտրականների գալուն: Դրա համար էլ նրանց այստեղ բնակեցնելը պետության շահերից չի բխում: Ոմանք էլ ասում են, որ հայ ժողովուրդը հողագործությամբ էլ է զբաղվում, հետեւաբար նրանց բնակեցնելը պետության շահն է»<sup>3</sup>:

Այսպիսով, չնայած իր կարճատեւ՝ շուրջ 2,5 տարվա գոյությանը, «էքինչի»-ն հասցրել է ուշագրավ նյութեր հրատարակել նաեւ հայերի վերաբերյալ: Տվյալ հոդվածներն ու նորությունների մեկնաբանութուն-

<sup>1</sup> Թկնջի, № 4, 1877, Թկնջի, 1875-1877 (Դամ մտնի), s. 293.

<sup>2</sup> Նույն տեղում՝ էջ 295:

<sup>3</sup> Թկնջի, № 16, 1877, Թկնջի, 1875-1877 (Դամ մտնի), s. 367.

ները եզակի աղբյուր են՝ 1870-ական թվականներին Արեւելյան Այսրկովկասի թյուրքախոս մահմեդականների եւ հայերի փոխհարաբերությունների վերաբերյալ պատկերացում կազմելու համար: «Էքինչի»-ի նյութերի վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ դրանց մեծ մասը հայերին ներկայացնում է դրական լուսի ներքո, կամ գոնե հայերի գործունեությանն անդրադառնում է չեզոք դիրքերից: Դա պայմանավորված էր մի քանի հանգամանքներով: Նախ եւ առաջ երկու ժողովուրդները գտնվում էին Ռուսական կայսրության կազմում եւ ի տարբերություն նախորդ՝ պարսկական տիրապետության, ցարական իշխանություններն այս ժամանակաշրջանում դեռեւս վարում էին այնպիսի քաղաքականություն, որը բացառում էր հայերի եւ մահմեդական թյուրքախոսների հակամարտությունը: Սակայն մեր կարծիքով ամենակարեւոր հանգամանքն այն էր, որ թյուրքախոս հանրույթն ի տարբերություն հայերի, որպես էթնոս վերջնականապես ձեւավորված չլինելով, դեռեւս սեփական պետականության եւ իր ապագա հնարավոր պետական արեւլի հավակնություններն ու տեսլականը չունեւ: Էթնոկայացման այս ժամանակահատվածում հայերը դիտարկվում էին ավելի շատ որպես ընդօրինակման առարկա, որոշ դեպքերում՝ նաեւ մրցակից, որին պետք էր հասնել, հավասարվել: Սրան զուգահեռ՝ «Էքինչի» թերթում հայերի նկատմամբ որոշ անբարյացակամ հրապարակումները ուրվագծում էին այն ապագա հակասությունները, որոնք թյուրքախոսների էթնոկայացմանը՝ էթնոհամախմբմանը զուգահեռ, տարիների ընթացքում հասունանալով եւ դեռ ցարական քաղաքականությունն իրագործողների կողմից բորբոքվելով՝ 3 տասնամյակ անց հստակ արտացոլվելու էին հայ-թաթարական զինված բախումներում:



**Սոթքը ԺԸ-Ի դարերում: Քրիստոնեական մշակութային լանդշաֆտը եւ նստակյաց դարձած Կովկասի մահմեդականները**

Վերջին տարիներին Գեղարքունիքի մարզի Սոթք գյուղում իրականացվող հնագիտական հետազոտություններն<sup>1</sup> ուղեկցվում են նաեւ աղբյուրագիտական ուսումնասիրություններով՝ ամբողջացնելու համար պեղումների արդյունքում ի հայտ եկած տվյալների պատմական համատեքստը<sup>2</sup>: Այդ ուսումնասիրությունները վեր են հանում հետաքրքիր փաստեր վերջին երկու հարյուրամյակում գյուղի ժողովրդագրական պատկերի, մշակութային լանդշաֆտի կրած փոփոխությունների եւ ներկայիս բնակիչների բնիկության հետ կապված հարցերի վերաբերյալ:

Պատմա-աշխարհագրական ակարագիրը ԺԸ-ի դդ.

Սոթք գյուղը գտնվում է Գեղարքունիքի մարզի հարավ-արեւելքում՝ լեռնանցքով Արցախ մտնող ռազմավարական ճանապարհին: Շրջակա բարեբեր լեռնադաշտը, մոտակա ոսկու հանքավայրը եւ այստեղով անցնող տարանցիկ ճանապարհը կանխորոշել են բնակավայրի տարածաշրջանային քաղաքական եւ մշակութային կենտրոն լինելու հանգամանքը հին եւ միջին դարերում<sup>3</sup>: Վերջին երեք դարերում, ելնելով տարածաշրջանային աշխարհաքաղաքական դարգացումներից, Սոթքում տեղի են ունեցել վարչա-քաղաքական բազմաթիվ փոփոխություններ եւ դրանով պայմանավորված ժողովրդագրական տեղաշարժեր:

ԺԸ դ. սկզբին միատարր, հայաբնակ Սոթք ավանը, որ միջնադարյան սկզբնաղբյուրներում հիշատակվում է «քաղաքագյուղ» ձևով, շա-

<sup>1</sup> Սոթքի տարածաշրջանում, սկսած 2010 թ., հետազոտություններ է իրականացնում ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արշավախումբը՝ պ.գ.թ. Արսեն Բորոխյանի ղեկավարությամբ: Արշավախմբի կազմում ընդգրկված են հնագետներ Մ. Ամիրյանը, Հ. Դանիելյանը, Հ. Վանյանը, Հ. Դավելյանը, մարդաբան Հ. Սիմոնյանը եւ հնաբուսաբան Ռ. Հովսեփյանը:

<sup>2</sup> Հմմ. Ա. Գրիգորյան, Նորահայտ տապանաքարեր Սոթքից, – «Էջմիածին», 2017, №<sup>11</sup> է, էջ 121-134; Ա. Գրիգորյան, Սոթքի տարածաշրջանի անտիկ եւ միջնադարյան հուշարձանները, – Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ, 2, Հարիտուս, Մարդաբանական եւ հնագիտական հետազոտություններ 2, Եր., 2017, էջ 249-263:

<sup>3</sup> Հմմ. Հ. Ութմազյան, Սյունիքը IX-X դարերում, Եր., 1958, էջ 245:

րունակում էր կրել Սեւանի հարավ-արեւելյան ավազանի վարչա-քաղաքական կենտրոնի տիրույթը: ԺԶ դարից Սոթքում իշխող Մելիք-Շահնազարյանները տարածաշրջանի առաջատար մելիքական տոհմն էին. դե-Ֆակտո իրավիճակը հաստատվեց նաեւ իրավաբանորեն, երբ 1606 թ. տարածաշրջան այցելեց Պարսից շահ Աբաս Ա-ն եւ հատուկ հրովարտակով նրանց հայտարարեց «Արարատյան մելիքների գահերեց»<sup>1</sup>: Մելիք-Շահնազարյանները սերում էին Դոփյան իշխանատնից եւ ուղիղ ժառանգորդն էին համարվում գավառի հնագույն տերեր Ծավդեացի նախարարական տան<sup>2</sup>: Հզորացած Մելիք-Շահնազարյանները 17-րդ դ. սկզբին նոր հողեր ձեռք բերեցին նաեւ Գանձակի կողմերում եւ Արցախում հիմք դնելով Ոսկանապատի եւ Վարանդայի մելիքական տներին<sup>3</sup>:

Սոթքի ժողովրդագրական պատկերը կտրուկ փոխվեց ԺԼ դ. կեսերին, երբ պարսկա-թուրքական եւ կովկասյան քոչվոր ցեղերի անընդհատ ասպատակությունների հետեւանքով թուլացան Սեւանի ավազանի եւ Հյուսիսային Արցախի մելիքական տները, զանգվածային դարձավ արտագաղթը, եւ տարածաշրջանի բնակավայրերը սկսեցին պարպվել բնիկ հայ բնակչությունից: Անկախական ձգտումների եւ ուսումնա հայացքների պատճառով, փորձելով խուսափել օսմանյան բանակների պատժիչ ասպատակություններից, մելիքները տեղափոխվում էին ուսական տիրապետության տակ գտնվող առավել ապահով շրջաններ<sup>4</sup>:

ԺԼ դ. կեսերին տարածաշրջանը, փաստորեն ազատ էր տափաստանաբնակ քոչվոր ցեղերի համար, որոնք անընդհատ տեղաշարժերի մեջ էին. երկրամասի լայնածավալ արոտավայրերը վրանաբնակ անասնապահների համար վերածվել էին ամառանոցի: Ենթադրվում է, սակայն, որ նախքան խաչնարած ցեղերի Սոթք ներթախանցումը, գյուղում կամ շրջակայքում դեռ կար թեկուզ սակավաթիվ հայ բնակչություն: Դրա ապացույցն է Սոթք տեղանվան ազավաղված օգտագործումը «Զոթթ» ձեւով, նաեւ տարածաշրջանի այլ գյուղերի նախկին անվանումների թարգ-

<sup>1</sup> Հմմ. **Հ. Մ. Չամչեանց**, Հայոց պատմություն (սկզբից մինչեւ 1784 թուականը), րո. Գ., Եր., 1984, էջ 554-555:

<sup>2</sup> Հմմ. **Ս. Տ. Տրեմյան**, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի (Փորձ VII դարի հայկական քարտեզի վերականգնության ժամանակակից քարտեզագրական հիմքի վրա), Եր., 1963, էջ 80:

<sup>3</sup> Մանրամասն տե՛ս **Ս. Կարապետյան**, Հյուսիսային Արցախ, Եր., 2004, էջ 406-416; **Ա. Մաղալյան**, Արցախի մեխիքությունները եւ մեխիքական տները XVII-XIX դդ., Եր., 2007, էջ 158-161:

<sup>4</sup> Հմմ. **Լեո**, Հայոց պատմություն, րո. 3, Եր., 1946, էջ 899:

մանված կամ աղավաղված օգտագործումը եկվորների կողմից, որը կարող էր փոխանցվել միայն տեղաբնիկների հետ շփումներից:

ԺԸ դ. վերջին եւ ԺԹ դ. առաջին տասնամյակներում Սոթքում տեղի ունեցան ժողովրդագրական նոր փոփոխություններ. պարսկական իշխանություններն իրենց իշխանություն ամրապնդման համար բռնություններ կամ սիրաշահելով կազմակերպեցին հավատակից մահմեդական քոչվորանասնապահների տեղափոխումը տարածաշրջանի դատարկված բնակավայրեր եւ նրանց պարտադրվեց նստակեցություն: Նրանց տեղավորում էին ռազմավարական կարեւոր դիրքերում, մելիքների հարեւանություններ եւ ճանապարհային հանգույցներում: Պարսկական իշխանությունները դրանով պատվար էին ստեղծում ռուսական հնարավոր առաջխաղացման դեմ<sup>1</sup>: Հաշվի առնելով Օսմանյան կայսրության դեպի Անդկովկաս ծավալվելու նկրտումները եւ Շուշվա խանի՝ օսմանյան հովանավորություններ հաճախ որոնելու հանգամանքը՝ մահմեդականների վերաբնակեցման այդ քաղաքականությունը ձեռնտու էր նաեւ թուրքերին:

Ռուսական իշխանությունները եւս փորձում էին օգուտներ քաղել հայկական բնակավայրերի մահմեդականացման գործընթացից. զանազան միջոցներով իրենց կողմն էին գրավում նորահաստատ մահմեդական ընտանիքներին՝ յուրատեսակ հսկիչ-պահակակետեր ստեղծելով պարսկա-թուրքական սահմանի երկայնքով՝ ստանալով տեղեկություններ հակառակորդ ուժերի տեղաբաշխման, տեղաշարժերի եւ տրամադրությունների մասին<sup>2</sup>:

Ռուսական գործերին օժանդակություն ցուցաբերեցին նաեւ Ղազախի կողմերից Սոթքում հաստատված մահմեդականների առաջնորդները, որոնք հետագայում՝ 1828 թ. Ռուսաստանի եւ Իրանի միջեւ հաստատված թուրքմենչայի հաշտության պայմանագրով Սոթքը ռուսական տիրապետության տակ անցնելուց հետո ռուսական գործերին հավատարմություններ եւ ջերմեռանդորեն մատուցած ծառայությունների համար ստացան պարգևներ, հողատարածքներ եւ հարկային արտոնություններ<sup>3</sup>:

Սոթքում հաստատված մահմեդական բնակչությունը, հավանորեն, միատարր չի եղել, այլ կազմված էր թուրքախոս եւ քրդախոս տարբեր

<sup>1</sup> Ս. Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում, Եր., 1999, էջ 12-13:

<sup>2</sup> Հմմ. Կ. Ղահրամանյան, Հյուսիսային Արցախ. գոյության պայքար, Գիրք Բ, Եր., 1993, էջ 4-5:

<sup>3</sup> Հմմ. Մ. Սմբատեանց, Տեղագիր Գեղարքունի Ծովազարդ գաւառի, որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ, Վաղարշապատ, 1895, էջ 619:

ցեղախմբերից, որոնք մահմեդականությունը տարբեր՝ չիա եւ սունի ուղղությունների հետեւորդներ էին: ԺԹ-ի դ. հետազոտողները եւ ցարական մարդահամարների արդյունքների վիճակագիրները գյուղի բնակչության էթնիկ կազմը հիշատակելիս նշում են թուրքեր կամ քրդեր, երբեմն՝ թաթարներ<sup>1</sup>. Ի դ. վերջերին Սոթքի բնակչությանը պարտադրվեց «աղբբեջանական» ինքնություն:

Հուշարձանների պահպանության խնդիրը Սոթք գյուղում

Հնագիտական պեղումները, վերգետնյա եւ աղբյուրագիտական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ գյուղը ԺԼ դ. սկզբին ուներ առնվազն երկու գերեզմանատուն, եռանավ-բազիլիկ եկեղեցի եւ լեռնանցք մտնող ճանապարհին՝ կայան-քարավանատուն<sup>2</sup>: Ենթադրվում է, որ գյուղում պիտի լիներ նաեւ մելիքական ապարանք՝ Դոփյանների<sup>3</sup> եւ Մելիք-Շահնազարյանների ժամանակներում կառուցված<sup>4</sup>: Գյուղաքաղաքի բնակելի տների կիսաքանդ ավերակները տեսանելի էին դեռ ԺԹ դարի կեսերին<sup>5</sup>:

Գյուղի կենտրոնում, դեռեւս խորհրդային իշխանության վերջին տարիներին մասնակի նորոգված վիճակում<sup>6</sup>, կանգուն է Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին, որի կառուցման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ: Պահ-

<sup>1</sup> Զ. Կորկոտյան, Խորհրդային Հայաստանի բնակչությունը վերջին հարյուրամյակում (1831-1931), Յերեվան, 1932, էջ 26, 110:

<sup>2</sup> Խորհրդային տարիներին որպես պահեստ օգտագործված եւ այժմ գրեթե ավերված Սոթքի քարավանատան մասին նախնական մեր գեկուցումը տե՛ս Ա. Գրիգորյան, Նոր հետազոտություններ Սոթքում եւ Զատիսի կայան-քարավանատան տեղադրության խնդիրը, – «Հայաստանը եւ Արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը», Միջազգային գիտաժողով, Ջեկուցումներ եւ գեկուցումների դրույթներ, Եր., 2016, էջ 66-71:

<sup>3</sup> Դոփյան իշխանական տան մասին առավել մանրամասն տե՛ս Կարապետ Եպիսկոպոս, Նիսիեր հայ մելիքության մասին, Դոփեանք եւ Մելիք Ծահնագարեանք, պր. Բ, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 97-172:

<sup>4</sup> Հմմ. Ա. Ղուլյան, Արցախի եւ Սյունիքի մելիքական ապարանքները, Եր., 2001, էջ 6:

<sup>5</sup> Ս. Զալպեանց, Ծանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, մաս Բ, Թիֆլիս, 1858, էջ 112; Ե. Հալկունի, Ուղեգնացական ակնարկներ, Եր., 2010, էջ 74:

<sup>6</sup> Եկեղեցու 1920-1980-ական թթ. նորոգումների, պահպանության վիճակի մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Քալանթար, Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտե, Երեւան, 1931, 15 էջ; Ա. Սարգսյան, Է. Հովսեփյան, Մ. Մարտիրոսյան, Դարերի ժառանգածը՝ դարերի համար: Փաստաթղթեր Սովետական Հայաստանում պատմության եւ կուլտուրայի հուշարձանների պահպանության պատմություն: 1921-1941 թթ., – ԲՀՍ, 1982, 3 (64), էջ 89-112; Վ. Հարությունյան, Ազգամիլեր ջանքերի հանրագումարը, Եր., 1999, էջ 25, 89:

պանվել է միայն Հարավային պատի 1276 թ. շինարարական արձանագրությունը, որը համարվում է կարևոր նորոգումներին վերաբերող<sup>1</sup>:

Եկեղեցուց հարավ ընկած էր գերեզմանատունը, որը ձևավորվել էր վաղմիջնադարյան ամրոցի<sup>2</sup> անկումից հետո՝ վերջինիս հողածածկ ավերակների վրա: Գերեզմանատան գոյության փաստը հաստատվեց 2014 թ. մեր արշավախմբի իրականացրած պեղումների արդյունքում, սակայն տեղում կանգուն որեւէ շիրմաքար չգտանք: Մինչդեռ, դեռևս 1960-ական թթ. վիճակագրատես Սեդրակ Բարխուդարյանը տեսել եւ լուսանկարել է գերեզմանատան վերջին խաչքարը՝ ժայռաքեղոր պատվանդանին կանգնած, եւ հրատարակել վերջինիս վիճակը<sup>3</sup>:

Եկեղեցուց դեպի արևմուտք գտնվում է երբեմնի ընդարձակ գերեզմանատունը՝ բազմաթիվ գեղաքանդակ խաչքարերով ու տապանաքարերով, որոնցից այժմ քչերն են պահպանված. ժթ դարում գյուղ այցելած տեղագիրները հրատարակել են այստեղ գտնված երեք խաչքարային վիճակագրեր, որոնք այլևս չկան<sup>4</sup>: Նույն գերեզմանատանն են գտնվել նաև հայտնի 3 խաչաքանդակ քառանիստ կոթողները, որոնցից մեկը երկատված վիճակում տեղափոխել է Ս. Էջմիածնի վանք, իսկ մյուս երկուսն ավելի վաղ տեղափոխվել են Թբիլիսիի Կովկասյան թանգարան<sup>5</sup>:

Մեր ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ԺԸ-ի դ. Սոթքի քրիստոնեական պատմա-մշակութային լանդշաֆտը մեծապես փոփոխվել է՝ պայմանավորված շուրջ 3 դար գյուղում հայ բնակչության բացակայությամբ, կրոնական եւ էթնիկ տարբերություններից եկող՝ հայկական մշակութային հուշարձանների նկատմամբ տեղի մահմեդական բնակիչ-

<sup>1</sup> Ս. Բարխուդարյան, Գիվան հայ վիճագրության, պր. IV, Գեղարքունիք, Եր., 1973, էջ 328:

<sup>2</sup> Ամրոցի մասին նախնական զեկուցումը տե՛ս Ա. Գրիգորյան, Սոթք 1. Գվին-Պարտավ առեստրական ճանապարհը վերահսկող ամրոցը, – Երիտասարդ գիտնականների 15-րդ միջազգային գիտաժողով, 8-10 Առլեմբեր, 2017, Հնագիտություն, ազգաբնակչություն, բանագիտություն. Միջգիտակարգային մտտեցումներ, Ամփոփագրերի ժողովածո, Եր., 2017, էջ 22-24:

<sup>3</sup> Գերեզմանատան վերածված «Սոթք 1» ամրոցի վերջին կանգուն խաչքարն առաջին անգամ հրատարակել է ազգագրագետ Եր. Լալայանը, որի հանգամանքների մասին մանրամասն տե՛ս նրա հոդվածում («Ազգագրական հանդես», գիրք XIX, Թիֆլիս, 1910, էջ 25-27):

<sup>4</sup> Ս. Բարխուդարյան, Գիվան հայ վիճագրության, պր. IV, էջ 328-333:

<sup>5</sup> Ա. Հարությունյան, Վաղարշապատ: Վանքերը եւ վիմական արձանագրություններ, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 114-115: Հմմ. Ս. Սաղոմյան, Վիմագիր մասունքներ, – «Էջմիածին», 1994, հր. Ը, էջ 100-112: Ս. Կարապետյան, Կովկասյան թանգարանի հայկական հավաքածոն, Եր., 2004, էջ 78-80:

ների կողմից դրսևերված հակակրանքով<sup>1</sup> եւ հուշարձանների պահպանու-  
նությունն իրականացնող պետական մարմինների անգործությամբ:

Սոթքի հայ բնակչության վերադարձը

1988 թ., հայ-ադրբեջանական լարված հարաբերութիւններով պայ-  
մանավորված, Սոթք գյուղից հեռացան մահմեդական բնակիչները<sup>2</sup>:  
Նույն ժամանակամիջոցում կազմակերպվեց Խորհրդային Ադրբեջանի  
Խանլարի շրջանի Զուռնաբադ (նախկին՝ Ոսկանապատ), Միրզիկ, Շա-  
հումյանի շրջանի Էրքեջ գյուղերից բռնազաղթած փախստականների  
տեղաբաշխումը Սոթքում<sup>3</sup>: Հետագայում գյուղում հաստատվեցին նաև  
Խորհրդային Հայաստանի այլ բնակավայրերից եկած բնակիչներ:

Սկզբնաղբյուրների քննութիւնն ի հայտ բերեց մոռացված, բայց  
հետաքրքիր մի իրողութիւն: Պարզվեց, որ Սոթք գյուղում վերաբնա-  
կեցված «փախստականները» իրականում Մելիք-Շահնազարյան իշխա-  
նական տան Ոսկանապատի մելիքական տոհմաճյուղի ուղիղ ժառանգ-  
ներն են<sup>4</sup>, սակայն խորհրդային իշխանութայն՝ ազգային ինքնագիտա-  
կցութայն համահարթեցման տասնամյակների ընթացքում կորցրել են ի-  
րենց պատմական հիշողութիւնը եւ միայն պատահականությամբ (կամ  
գուցե՝ արյան կանչով) երկրորդ կյանք տվել շուրջ երեք դար օտարնե-  
րին հանձնած հայրենի Սոթք գյուղին:

---

<sup>1</sup> Հմմ. Մ. Սմբատեանց, Գձ. աշխ., Էջ 609, 622, 626: Հավելենք, որ տարածաշրջանի  
թուրքախոս բնակչությունը խորհրդային տարիներին ձեռք բերեց ադրբեջանական  
ինքնություն եւ հավակնություններ՝ տարածքի պատմության ու մշակույթի նկատ-  
մամբ: Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Հայկական պատմական հուշարձանների վիճակը  
Հայաստանի հարեան երկրներում, – «Վասն հայության» շաբաթաթերթ, 23 ապրիլ,  
2002, Էջ 9-12; Հ. Պետրոսյան, Մշակութային էթնոցիոն Արցախում (մշակութային  
ժառանգության բռնադուրսնան մեխանիզմները), – «Կամու», 2010, Էջ 137-149; Լ.  
Կիրակոսյան, Մշակութային եղեռն (Արցախի ճարտարապետական հուշարձաննե-  
րի օրինակով), – «Հայագիտության հարցեր», 1, Եր., 2014, Էջ 107-119:

<sup>2</sup> Սոթքից հեռացած մահմեդականները վերաբնակվեցին Հյուսիսային Արցախի Ա-  
գատ գյուղում, որը վերանվանվեց Նոր Զոդ: Սոթքում ծնված շատ մահմեդականնե-  
ր հետագայում մեծ հաջողությունների են հասել Ադրբեջանի Հանրապետության  
գիտության, քաղաքականության եւ ուսգմական բնագավառներում:

<sup>3</sup> Դեռ ցարական օրերից Զոդ անվանափոխված գյուղը 1991 թ. վերանվանվեց Սոթք:

<sup>4</sup> Ոսկանապատ եւ Միրզիկ գյուղերում Սոթքի Մելիք-Շահնազարյանների հաստատ-  
վելու մասին մանրամասն տե՛ս Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, հտ. Ա, Թիֆլիս,  
1900, Էջ 10, 58-59; Ս. Կարապետյան, Հյուսիսային Արցախ, Եր., 2004, Էջ 406-407:

## Հայ ազնվական կանանց նվիրատվական գործունեության ընդհանուր նկարագիրը ԺԱ-ԺԳ դարերում

Միջնադարյան Հայաստանում հոգեւոր եւ մշակութային նշանակութիւն ունեցող շինութիւնների կառուցման, դրանց շռայլ նվիրատվութիւններ կատարելու, հովանավորելու, հարկերից ազատելու գործին իրենց նպաստն են բերել Հայոց ազնվազարմ դասի տիկնայք:

Խնդրո առակա հարցերը մեզանում հատուկ քննութեան նյութ չեն դարձել: Իրանցից մի քանիսը ներկայացվել են ընդհանուր բնույթ կրող վանական տնտեսութիւններին նվիրված աշխատութիւններում: Ներկայացվող թեմայի ժամանակագրական շրջանակներն ընդգրկում են ԺԱ-ԺԳ դարերը: Սկզբնաղբյուրների մատուցած նյութերը Հայ մատենագիրների երկերն են ու վիմագիր արձանագրութիւնների տվյալները:

Նվիրատվութիւնների վերաբերյալ աղբյուրագիտական վկայութիւնների ուսումնասիրութիւնը թույլ է տալիս պատկերացում կազմել նվիրատուի զբաղեցրած հասարակական դիրքի, սոցիալական վիճակի, սեփականութեան, դրանից ստացվող եկամտի, սեփականութեան տնօրինման իրավունքի, ինչպէս նաեւ նվիրատվութեան տեսակի, քանակի, նպատակի եւ մի շարք այլ հասցերի վերաբերյալ:

ԺԱ-ԺԳ դդ. Հայ ազնվական դասի կանանց նվիրատվական գործունեութիւնը պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու փուլերի, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր բնորոշ գծերը:

1. ԺԱ-ԺԲ դդ. նվիրատուները հիմնականում ազնվական դասի տիկնայք էին՝ Հայոց թագուհիներ եւ իշխանուհիներ:

2. ԺԳ դ. նկատվում է նվիրատուների սոցիալական դասի փոփոխութիւն: Նվիրատուների դերում հանդես են գալիս նաեւ նոր՝ ազնվական ծագումն ունեցող մեծահարուստների տիկնայք:

Միջնադարյան իրավունքի ավանդութիւնները, որոնք արտահայտված են վիմագիր արձանագրութիւններում, փաստում են, որ Հայոց ազնվազարմ դասի տիկնայք ունեցել են շարժական եւ անշարժ սեփականութեան իրավունք:

Անշարժ սեփականութեան մաս են կազմել մշակովի եւ անմշակ հողատարածքները, գյուղերը, այգիները, պարտեզները, կուղպակները,

տները եւ ունեցվածքի այլ տեսակներ: Ազնվական դասի կանանց ունեցվածքի մաս են կազմել նաեւ Սուրբ գրքերը, թանկարժեք զարդերն ու սպասքը, դրամական միջոցները եւ այլ իրեր: Սեփականությունը ձեռք էր բերվում ինչպես հայրական գծով՝ իբրեւ ժառանգություն կամ օժիտ, այնպես էլ՝ Հայոց թագավորները կամ իշխաններն իրենք էին հաճախ անշարժ եւ շարժական գույք նվիրում իրենց տիրկնանց: Երբեմն հանդիպում ենք նաեւ սեփականության ձեռքբերման ինքնուրույն դեպքերի:

ԺԳ դարում նվիրատուների սոցիալական դասի փոփոխությունից գատ, փոխվում են նաեւ սեփականության ձեռքբերման եղանակները: Երեւան եկած նոր մեծահարուստները շարժական եւ անշարժ սեփականություն ձեռք էին բերում հիմնականում առեւտրից եւ արհեստագործությունից ստացվող դրամական միջոցների հաշվին:

Նվիրատվական գործունեությունն պայմանական երկու փուլերում նվիրատվության տեսակի եւ նպատակի էական փոփոխություններ չեն նկատվում: Բոլոր ժամանակներում հայ կանայք նվիրատվություններ կատարել են քրիստոնեական հավատքից ելնելով, մեծավորների այսպես կոչված «արեւշատություն» կամ հիշատակի համար: Թերեւս, տեղին է նշել նաեւ կանացի փառասիրության մասին, ինչը երբեմն շեշտվում էր նաեւ նվիրատվությունների միջոցով:

Այդուհանդերձ, ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում նվիրատվությունների հիմնական նպատակը սեփականության ապահովումն էր անձեռնմխելիության իմունիտետով եւ ապահարկության իրավունքով:



Հավելյալ մանրամասներ Հերակլ Բ կայսեր բանակի 623-625 թթ.  
Հայաստանով երթուղու վերաբերյալ

Այս աշխատանքում վերաքննարկվում է բյուզանդագիտության մեջ ավելի քան հարյուրամյա ուսումնասիրության հետագիծ ունեցող պատմական մի իրադարձություն, որի այսքան տեւական վերակառուցման ընթացքում ի հայտ են եկել մի քանի կարեւոր տարբերակներ: Որպես վերջին օրինակ կարելի է նշել Սեբիոսի անգլերեն թարգմանության համահեղինակներից Ջ. Հովարդ-Ջոնսթոնի եւ ուս-Ֆրանսիացի բյուզանդագետ Կ. Յուկերմանի միջեւ բանավեճն այն հարցի շուրջ, թե որտեղ է ձմեռել Հերակլ Բ-ի 30.000-անոց բանակը 624-625 թթ. ձմռանը՝ Ադուանքում, թե՞ Ապահունիքում<sup>1</sup>: Հայաստանով Հերակլի բանակի երթուղու աշխարհագրական եւ ժամանակագրական մանրամասների ճշգրտումը ստորեւ նպատակահարմար է կազմակերպել ըստ Հ. Մանանդյանի մշակած քարտեզների՝ զուգահեռաբար ներկայացնելով նաեւ Հերակլի երթուղուն առնչվող այն տեղեկությունները, որոնք առկա են դրա պատմագրիտական վերականգնման հիմք դարձած Թեոփանես խոստովանողի, Սեբիոսի, Թովմա Արծրունու, Մովսես Դասխուրանցու (կոչված նաեւ՝ Կաղանկատվացի)<sup>2</sup> երկերում, բայց հանիրավի անտեսված են որպես անուղղակի կամ անօգուտ:

623 թ. գարնանը<sup>3</sup> բյուզանդական բանակի Հայաստան մուտքի երթուղու վերաբերյալ կարելի է առաջարկել հետեւյալ դիտողությունն ու միաժամանակ առարկությունը Հ. Մանանդյանի 135 էջի քարտեզին<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> J. Howard-Johnston, Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630, War in History 6, 1999, p. 17-19; K. Zuckerman, Heraclius in 625, – REB, № 60, 2002, p. 189-197.

<sup>2</sup> Ըստ Ալ. Հակոբյանի՝ վերջինս աղբյուրը է դարի 20-ական թթ. ավարտին գրված Անանուն Կաղանկատվացու երկն էր (Ա. Յակոբեան, Սեբիոսի Պատմութեան հատուածաբաժանման խմբիրը եւ Ջուարթոնցի տաճարի կառուցման մասին գրված, – ՀԱ, ԾԺԺ տարի, Վիեննա-Եր., 2005, սն. 213-270):

<sup>3</sup> Այստեղ ժամանակագրական հաշվարկի հիմքում ենք ընդունում N.H. Baynes, The date of the Avar surprise, – BZ, XXI (1912), p. 110-115, 117-119.

<sup>4</sup> Я.А. Манандян, Маршруты персидских походов императора Ираклия, – ВВ, XXVIII (1950), с. 135.

Սարիղամիչի լեռնանցքով ճանապարհի ընտրությունը հարցական է մնում, քանի որ Ա) Հերկլիտոսի թիրախը Դվինն էր, ուստի պետք է պատճառաբանվի, թե ինչու էր նա շեղվում դեպի հյուսիս; Բ) այն փաստը, որ 590 թ. պարսկա-բյուզանդական սահմանի անհաջող պաշտպանությունից հետո բյուզանդացիների 602-609 թթ. եւ 613 թ. Փլիպպիդոսի նահանջի ճանապարհը հենց այս հյուսիսային երթուղին էր, չի բացառում, որ 623 թ. որեւէ դիմադրության չհանդիպող Հերակլը կարող էր շարժվել Արաքսի հովտով մինչեւ Ախուրյան եւ գետանցել այն Բագարանի մոտ, կամ՝ Կողզվանից անցնել Արաքսի աջ ափը եւ ողջ բանակով չընթանալ մինչեւ Դվին: Նրա որոշումների վրա ազդող գլխավոր գործոնը պիտի լիներ հսկա բանակը ժամ առաջ Ատրպատական մտցնելու եւ Խոսրովին իր ամառային մայրաքաղաքում գրոհելու ռազմավարական մտահոգացումը: Միակ ուղիղ հաղորդումը, որը վկայում է Սատաղ – Բագարան – Արտաշատ պատմական ճանապարհի օգտին, Թովմա Արծրունուն է (գլ. Բ.գ), իսկ մասնագետների կարծիքով՝ վերջինս գրել է իր երկը Սեբիոսի ավելի ամբողջական ձեռագրի հիման վրա: Որեւէ այլ հաղորդում աղբյուրներում չունենք, ինչով այս հարցը վերջնականապես կլուծվեր:

Ավելի կարեւոր է, թե որքան խորն է դեպի հարավ առաջացել բյուզանդական բանակը 623 թ. ամռանն ու աշնանը: Մասնագետներն արդեն նկատել են, որ 610-ականների երկրորդ կեսին Սասանյան բանակի գործողություններում ռազմական ավարառությունը սկսեց փոխակերպվել տարածքի ռազմակալման ոչ միայն Ասորիքում եւ Եգիպտոսում, այլեւ Փոքր Ասիայի խորքում՝ Բյութանիայում: Այս դիտարկմանը կարելի է ավելացնել, որ Թեոփանեսի նկարագրությունը հստակ պատկերացում է տալիս Հերակլի հիմնավոր մտադրություն մասին՝ կործանելու իր անակնկալ հարձակման թիրախում հայտնված Ատրպատականը որպես Սասանյան գործի համալրման հիմնական շրջան: Չհասցնելով Գանձակի կամ Թեբերմայիսի (Թախտ-է-Սուեյման) ամառային պալատում շրջափակել Խոսրովին (ով, անշուշտ, շաբաթներ առաջ տեղեկացված էր նրա զորաշարժերին, բայց չէր կարողացել կանխատեսել նման խորը առաջխաղացում), նա շարունակեց ավերել երկրամասը, շարժվելով մեզ անհայտ երթուղիներով: Ընդ որում, ըստ Թեոփանեսի՝ նա այս վրիժառու գործողություններով զբաղված էր մինչեւ ձմեռնամուտ՝ «Երբ ձմեռը վրա հասավ, նա մտածում էր՝ իր զորքով ո՞ւր ձմեռի» (Թեոփանես, 22): Այս հաղորդման փաստի հետ է կապված նաեւ Հովարդ-Ջոնսթոնի եւ Յուկերմանի բանավեճի առարկան՝ Աղուանքում ձմեռելու հետ կապված: Հավանական է, որ Ատրպատականից Հերակլը թափանցել է մինչեւ Համա-

դան, կամ Ահմատան, կամ՝ բուն Մարաստան, ինչպես ուղիղ վկայում է կրկին Թովմա Արծրունին՝ Սեբիոսի իր վերաշարադրանքում: Նույն այդ քաղաքը Սեբիոսը նշում է այլ տեղում (ԼԲ-ԼԳ), որպես 608 թ. Կարինում գերեվարված Հայերի աքսորավայր: Ավելի վաղ նույն պատմիչը գրում է Շիրակի 33 հայկական գյուղերի բնակչության գերեվարման մասին: Իսկ Թեոփանեսը, հաղորդելով Աղուանքում ձմեռելու Հերակլի որոշման մասին, հայտնում է, որ նրա գորքը Ատրպատականի խորքից Աղուանք է հասցրել 50.000 գերիններ, որոնց այնտեղ մեծահոգաբար ազատ է արձակել: Հնարավոր է այս հաղորդումները կապված են. կայսեր գեկուցագրում խոսք կարող էր լինել ոչ թե ռազմագերիների, այլ Ատրպատական քշված նախկին բյուզանդահայատակ հայերի մասին:

Այս ենթադրությունների խմբերի թույլ լինելը հասկանալով հանդերձ, այն նախ բացատրում է, թե ինչու էր Հերակլն ուշացել մինչև ձմեռան մուտ (հետապնդել էր հակառակորդին մինչև Համադան ու Մայ, ըստ Թովմայի), եւ որոշում ընդունելով ձմեռել իրեն անձանոթ Աղուանքում՝ ինչու էր իր հետ հյուսիս տանում գերիների նման հսկա բազմություն:

Այստեղ ընդհուպ մոտենում ենք Աղուանքում ձմեռելու հարցին, որի մասին վերջերս հակադիր կարծիքներ են հնչել: Նույն 623 թ. ուշ աշնանը բյուզանդացիների՝ Աղուանքը լքելու մասին կարծիքը հիմնվում է Սեբիոսի հաղորդման վրա. «... գնաց ընդ Միդուկս եւ թափեցաւ ընդ լեռնակողմն ի դաշտն Նախճաւանի ի ձմերան ժամանակի»: (գլ. ԼԸ): Այս տվյալը մղել է Կ. Յուկերմանին՝ ենթադրելու, որ «[Թեոփանեսի a.m. 6114-6118 = a.d. 621/2-625/6] ... գլուխներում ներկայացված ռազմական գործողությունները ոչ թե 2 տարի են տևել, ինչպես պնդում է Թեոփանեսը եւ նրան հետևողները, այլ չորսից հինգ ամիս»: Իսկապես, այս ենթադրությունը կարծես այլընտրանք չունի, քանի որ իրադարձությունների շղթայի մյուս ծայրին Արճեշի գրավումն է հաջորդ տարվա մարտի 1-ին, որից հետո Հերակլը Վանա լճի հյուսիսով շարժվում է դեպի հյուսիսային Ասորիք եւ անցնում Կիրիկիա: Բանն այն է, որ կենտրոնանալով Հերակլի մասին տարբեր հակասական հաղորդումներն իրար հետ հաշտեցնելու վրա, հետազոտողներն իրենց տեսադաշտից դուրս են թողնում պարսկական բանակների զորաշարժերը: 623 թ. գարնանը միայն Սասանյան բանակները կարող են դիտվել Հերակլին Աղուանքում շրջափակելու իրենց փորձերում: Սա ակնհայտ է դարձնում, որ ողջ ձմեռը բյուզանդական բանակն անց է կացրել դեռևս չճշտված ճամբարում կամ ճամբարներում՝ այժմ արդեն հայտնի Տիգրանակերտից հյուսիս, անտառազոտուց ոչ մեծ հեռավորություն վրա:

Թերեւս՝ ուղղմական գործողութիւններով ուղեկցված անցումը դեպի Նախիջևեան սկսվել է 624 թ. ապրիլից ոչ շուտ: Երթուղու վերաբերյալ հետաքրքիր հուշումներ կարելի է գտնել ռուս-պարսկական առաջին պատերազմում 3000 հոգանոց ռուսական շոկատի նման մի անցման նկարագրութիւնում՝ 1808 թ. Արցախի հյուսիսից կամ Կարկառի հովտից դեպի Նախիջևեան գեներալ Նեբոլսինի շոկատի անցումը տեւել է մոտ 33 օր (հոկտեմբերի 1-ից նոյեմբերի 4), մինչդեռ սա գրեթէ տասնապատիկ ավելի փոքր բանակ էր եւ դիմադրութեան չի հանդիպել<sup>1</sup>:

Ճանապարհի մասին. Ա) արդեն առիթ ունեցել ենք նկատելու, որ Հ. Մանանդեանի կողմից Շուշի-Գորիս երթուղու նշումը քիչ համանական է<sup>2</sup>: Ավելի հավանական է Հերակլի դուրս գալը Նիխորական–Չղուկ ճանապարհ Հակարի գետի ստորին հոսանքի շրջանում, որից հետո հնարավոր է միայն երեք «խոտածածկ դաշտ» (ըստ Թեոփանեսի), որում կարող էին ճակատամարտել երկու մեծ դաշտային բանակներ՝ 60-70000 ընդհանուր թվաքանակով: Առաջինը Գորիսից արեւելք, երկրորդը՝ Սիսիանի սարահարթը, երրորդը՝ ձահուկի սարահարթը, պատմական Կարա-Բաբայից արեւելք: Բ) Հ. Մանանդեանի նշած երթուղին՝ Արաքսից հետո հարավ-արեւելք երկար երթը անտրամաբանական է: Բացի այդ՝ հիմքեր կան՝ ենթադրելու, որ Հերակլն Արաքսն օգտագործել է իր եւ պարսիկների միջեւ որպէս պատնէշ, դանդաղ առաջանալով դեպի հյուսիս՝ մինչեւ ճահճուտները ստիպել են պարսիկներին ետ մնալ, իսկ ինքը շարունակել է իր ուղին Բագրեւանդով, ինչպէս փաստորեն նշված է քարտեզում: Կարելոր է նաեւ նկատել, որ այս գորաշարժերը պետք է ավարտվեին օգոստոս-սեպտեմբերին, ինչից հետո պարսիկները պիտի ժամանակ ունենային՝ Կոզովիտով կամ Արտագով թափանցելու Վասպուրական:

Իսկ 625 թ. փետրվարի վերջին ծավալված անցքերի մասին մենք հուսով ենք հավելյալ օժանդակ տվյալներ ձեռք բերել 1915 թ. ապրիլ-մայիսին Վանի հայութեան փրկութեան նպատակով ռուսական բանակի ձեռնարկած գործողութեան մանրամասների քննութիւնից հետո:

<sup>1</sup> Н.С. Аносов, Утверждение русского владычества на Кавказе, т. II, Тифлис 1902 (Карта военных действий в Закавказском крае с 1809 по 1817 год, с границами по Гюлистанскому договору и Бухарестскому миру).

<sup>2</sup> Ա. Դաբաղյան, Արցախի եւ Սյունիքի ճանապարհները XIX-XX դդ. մշակութային եւ աշխարհագրական առումները, – Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI, Ավանդականը եւ արդիականը հայոց մշակույթում, Դ. Վարդումյանի ձեռնարկով 90-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Եր., 2014, էջ 71-77:

**Հեր /հիր** ցեղանունը պատմա-մշակութային համապատկերում

ԺԱ դարի Վրաց տարեգրութեան մէջ (յերտօլօս ցեօջրեծա, «Քարթլիի կեանքը») յիշատակում է հեր ժողովուրդը, որի անուանադերնախահայրը կոչւում է Հերոս (Յերօս): Վերջինս, ըստ կովկասեան ականդութեան, Թորգոմ (վրաց. տաճրածո) նահապետի ութ որդիներից վեցերորդն էր՝ հայերի նախահայր Հայկի (վրաց. Յոս), վրացիների նախահայր Քարթլոսի (յերտօլօս), աղուանների նախահայր Բարդոսի (Ծաճոս), մովկանցիների (Կուրի ձախափնեակում) նախահայր Մովականի (ժոջձան), դաղստանցիների (լեզգիների) նախահայր Լեկանի (լոջձան) կրտսեր եղբայրը, արխազների ու չերքեզների (աղբղական ցեղերի) նախահայր Կակասի (ձձձան) եւ մեգրէլների նախահայր Էգրոսի (յերօս) ակազ եղբայրը:

Քանի որ նշուած անունների շարքում թուարկւում են գրեթէ բոլոր հիմնական կովկասեան ժողովուրդների նախահայրերը, եւ նրանց մէջ բացակայում են օսերը, ուստի բաւականին տրամաբանական կը լինէր հեր ցեղուանուան մէջ տեսնել յետագայի օսերի կովկասեան նախնիներին: Աւանդագրոյցի համաձայն՝ Հերոս նահապետը Իորի եւ Ալազան (Հայոց «Աշխարհացոյց»-ի՝ Աղուան) գետերի միախառնման տեղում իր անունով քաղաք է հիմնում, որն ակելի ուշ անուանակոչւում է Խորանթ (հայ. Խաւրանթա): Այս քաղաքը գտնուել է վրաց աղբիւրների Հերէթ (Յերցո) երկրամասում, որը ներկայումս բաժանուած է Վրաստանի (Կախէթի մարզի հարաւ-արեւելքում) եւ Ադրբեջանի միջեւ: Հերէթ աշխարհագրական անունը կազմուել է հեր- ցեղուանուան եւ վրաց. -ցո յոգնակիակերտ վերջածանցի կցումով, այսինքն՝ բառացիօրէն նշանակում է «Հերք»:

Ուշագրաւ է թւում, որ չեչեններն ու ինգուչները մինչ օրս օսերին կոչում են *hiri*, ինչը ցոյց է տալիս այս ժողովուրդի հնարաւոր առնչութիւնը պատմական Հերէթ երկրամասին: Օսերն իրենք էլ, նախքան նոր ժա-

մանակներում իրենց երկրանունը Ալանիա անուանափոխելը, այն կոչել են Ирыстон «(Հ)իրաստան», որը ծագում է նրանց հիմնական ինքնանունից՝ իր(ա) [ir / iræ]: Ցեղանունն այս տարբերակն օրինաչափօրէն կապւում է hir / her տարբերակի հետ, քանի որ օտերէնի Հնչիւնական Համակարգին խորթ է Հագագային /h/ Հնչիւնը, որը բառասկզբում յաճախ պարզապէս ընկնում է: Այս դէպքում, սակայն, տրամաբանական է ենթադրել նաեւ հակառակ երեւոյթը՝ նախայաւելուած /h/-ի հետագայ առաջացումը:

Ձեկուցման մէջ փորձ է արւում պատմական եւ մշակութային լայն Համապատկերում քննարկել հեր / հիր ցեղանունն տարածումը Կովկասում:

## **Армянская мозаика Иерусалима и традиции византийского искусства**

Средневековая армянская культура обладает несомненно богатыми традициями национального художественного творчества. Говоря о наследии художественной культуры армянского Средневековья, обычно принято выделять архитектуру, скульптуру или художественную резьбу по камню, а также книжную живопись. Гораздо реже приходится слышать о такой области изобразительного или декоративно-прикладного искусства, как мозаичная живопись. Вместе с тем, высокий уровень средневековой традиции армянской мозаичной живописи находит всё большие подтверждения. Ярким примером тому служат удивительные по красоте и высокому качеству исполнения образцы армянской мозаики Иерусалима, обнаруженные в ходе археологических раскопок, проведенных еще во второй половине XIX века.

Как известно, мозаичное искусство имело широкое распространение в античном мире. Однако со временем, по всей видимости, на рубеже III – IV вв., античная мозаичная традиция начинает угасать. Новый всплеск этого декоративно-прикладного искусства, образцы которого обнаруживаются, в том числе и на Святой Земле, уже относится к раннесредневековой византийской культуре. Во многом именно со школой или традицией византийской мозаики связано и наследие армянской мозаичной живописи Иерусалима.

Дошедшие до нас памятники армянской мозаики, обнаруженные на Масличной горе в пределах Русского Православного женского монастыря Святого Вознесения, а также недалеко от Баб ал-‘Амуд, или Дамасских ворот Старого города, датируются V-VII вв. Они позволяют судить о характере и особенностях раннесредневековой армянской мозаичной живописи. Среди образцов армянских мозаик мы находим те, которые выполнены в обычной для византийской (столичной) школы живописной манере. Вместе с тем, имеются и иные, не совсем характерные для византийской мозаичной традиции, образцы. Они как бы сочетают живо-

писный стиль с графическим, что не совсем естественно для византийских мозаик. Собственно эта особенность отличает некоторые образцы армянской мозаики Иерусалима от византийской мозаичной живописи и в какой-то степени сближает ее с восточной или сиро-палестинской традицией, которая в большей степени тяготеет к графическому стилю.

В последние десятилетия археологами в Иерусалиме были обнаружены новые образцы армянской мозаики. Их исследование, безусловно, может дополнить имеющиеся представления о традиции армянской мозаичной живописи.



## Դելմիկները Դվինում (պատմա-հնագիտական ակնարկ)

Հայագիտության երախտավոր, բյուզանդագետ Կարեն Յուզբաշյանի գիտական ժառանգության շտեմարանում Արիստակես Լաստիվերտցու Պատմության անցքերն ու դրվագները լուսաբանված են արժեքավոր մեկնաբանություններով: Ցավոք, հայկական սկզբնաղբյուրների լուծված պատճառով դելմիկների դվինյան ասպատակություններն ու դրա հետեւանքները ինչպե՛ս Ս. Շալջյանի, այնպե՛ս էլ Կ. Յուզբաշյանի քննությունը չեն արժանացել: Սույն հաղորդման նպատակն է արաբական աղբյուրների, դրամական դյուտերի եւ հնագիտական արդյունքների հենքով ներկայացնել քաղաքական բարդ անցուղարձերով հագեցած՝ Դվինի կեսդարյա պատմության ընթացքում քաղաքում դելմիկների գործունեության մասին եղած տեղեկությունները: Թ՝ դարի Բ կեսը Արաբական խալիֆայության քայքայման ժամանակաշրջանն էր, որն ուղեկցվում էր ամիրայությունների ցանցի ձեւավորումով: Դինաստիական բախումները, տարածքների ձեռք բերման համար մղվող պայքարը, ճանապարհային քաղաքականության ասպարեզում գերակա դիրք ունենալու մոլուցքի հետեւանքով, Դվինը դարձել էր նվաճումների թիրախ: Ներկայումս պատմագիտական արժեք ներկայացնող սկզբնաղբյուրներով Դվինի պատմության մեկուկեսդարյա (Թ՝ – ԺԱ դարի կես) ժամանակազրական տախտակը կարելի է ներկայացնել հետեւյալ փուլերով՝ Ա) Թ՝ դ. Բ կեսից – 914 թվականը, Բ) 937-982, եւ Գ) 1021-1045:

Առաջին փուլը հանրահայտ է՝ Սմբատ Ա-ի (890-914) եւ Ատրպատականի Սաջանների (ԱՖշին, Յուսուֆ) միջեւ հայկական հողերի միավորման համար պայքարի սուր անցքերով, որն ավարտվեց Դվինում հայ արքայի նահատակությամբ 914 թ.<sup>1</sup>: Երկրորդ փուլը, որ նշանավոր էր Սաջյան Յուսուֆի զորավար՝ Դայասմ Իբն Իբրահիմ Ալ-Բուրդիի եւ Սալարյան դինաստիայի՝ Մարզուբան Իբն Մուհամմադի միջեւ տարածաշր-

<sup>1</sup> Դվինում եկեղեցու դռանը Սմբատ Ա-ի թաղվելու իրողությունը հայ պատմագրության մեջ առաջին անգամ հիշատակում է Անանուն գրուցագիրը, Շապուհ Բագրատունու պատմության էջերում: Տե՛ս Անանուն Զրուցագիր (Կարծեցեալ Շապուհ Բագրատունի), Պատմություն, Թարգմանությունը, ատաշաբանը եւ ծանօթագրությունները՝ Վ. Առաքելեանի, Խմբ.՝ Ա. Յակոբեան, Եր., 2011, էջ 190:

Ղանի նվաճման համար հակամարտությունների պայքարով, կազմում է սույն թեմայի առանցքը: Հակընդդեմ այս երկու խմբավորումները մշտապես օգտագործել են ղեկմիկների զորական ուժերը: Ռազմադաշտում նրանց տեխնիկական, տակտիկական հմտություններին տիրապետելու հատկանիշի մասին հայկական սկզբնաղբյուրը գրում է. «Ճակատ պատրաստեին բազմակրկին յաւրինուածով եւ ռազմ յաւրինէին ընդ երեսս լայն դաշտին ղելմաստանեան վահանափակովն»: Ստեփանոս Ասողկի այս արտահայտութիւնը ժամանակին դարձել էր Ս. Շալջյանի եւ Կ. Յուզբաջյանի բառաքննութեան առարկան, հետեւեցնելով, թե դա ռազմադաշտում ճակատ կազմելու ձև էր՝ յուրահատուկ լոկ ղելմիկներին<sup>1</sup>:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանը հայտնի է բարդ իրադարձությունների խառնաշփոթով: Հայկական սկզբնաղբյուրների լուսթյունը փորձել ենք լրացնել արաբական աղբյուրների (Իբն ալ-Ասիր, ալ-Միսբաուհի) տեղեկութիւններով, որոնք ոչ միշտ են իրատեսական, երբեմն կողմնակալ են ու թվագրման շտկումներ կրելու կարիք ունեն: Դիվնում ղելմիկների ասպատակութիւնների վերաբերյալ կարելու է նաեւ՝ «Սունաջլիմ Բաշիի ԺԱ-ԺԲ դարերի անանուն աղբյուրը Դիվնի եւ Գանձակի Շեղդադյանների մասին»: Չնայած այն վերաբերում է Շեղդադյաններին, սակայն արժեքավոր տվյալներ է տալիս Դիվնում ղելմիկների ծավալած գործունեութեան, զբաղմունքի եւ բնակչութեան՝ նրանց տված «խոտվարարներ» ու «ավազակներ» պիտակավորումների մասին<sup>2</sup>:

927 թ. մեռավ Յուսուֆ Սաջյանը եւ տարածաշրջանը, որն ըստ ալ-Իսթահարու ընդգրկում էր Ատրպատականը, Ադուանքն ու Հարավային Հայաստանը, կազմելով մեկ իկլիմ<sup>3</sup>, հայտնվեց քաղաքական անորոշութեան մեջ եւ տարբեր բախտախնդիրների ձեռքով (Մուֆլիխ, ալ-Մարդի, եւն) դարձավ թալանի առարկա: 937 թ. քրդերից ու ղելմիկներից կազմված բանակով Դայսամ Իբն Իբրահիմ ալ-Քուրդին նվաճեց տարածաշրջանը Դիվնով հանդերձ: Դիվնում նրա հեղինակային տիրույթով կտրված 941-942 տարեթվով արձաթե, գեղարվեստական արժեքով բարձրորակ

<sup>1</sup> Ս. Շալջյան, Դիվնիկները եւ արանց արշավանքները դեպի Հայաստան, – «Տեղեկագիր», № 5-6 (10-11), Եր., 1941, էջ 111; К. Юзбациян, Дейлемиты в «Повествовании Арнастакаса Ластивертци», – ПС, 1962, № 7, с. 150.

<sup>2</sup> Ա. Տեր-Ղեւոնդյան, Մուսաջլիմ Բաշիի 11-12-րդ դարերի անանուն աղբյուրը Դիվնի եւ Գանձակի Շարդադյանների մասին, – Հողվածների ժողովածու, Եր., 2003, էջ 70-86:

<sup>3</sup> Արաբ մատենագիրներ. Գ, Թ-Ժ դարեր, Ներածությունը եւ բնագրից թարգմանությունները Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի (Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին. 16), Եր., 2005, էջ 572:

դրամը (նկ. 2) դրամագետին հանգեցրել է այն եզրակացության, որ քաղաքի փողերանոցը Դայսամի իշխանությամբ հանդերձ աշխատել է իր ողջ հզորությամբ<sup>1</sup>: Վերոհիշյալ իրողությունը հաստատում են նաև այլ կովաններ: Թովմա Արծրունին գրել է, որ այդ ժամանակ Գողթի Նախիջեանի եւ Դվինի ամիրան, անցնելով Արարատը, գրավել է անգամ Արագածոտնը:<sup>2</sup> Իսկ Իբն Հաուկալը հիշատակում է, որ 942-943 թթ., Արդեբիլը Դայսամի ձեռքին էր եւ Մուհամմադ Մուսաֆիրը (Սալարյանը) քանդեց պարիսպները՝ հաշվեհարդար տեսնելու համար Դայսամի հանդեպ բնակչության ունեցած նվիրվածության համար<sup>3</sup>: Այս վկայությունները, հիմնավորելով Դվինում Դայսամի իշխանության 941-942 տարիները, առարկելի են դարձնում այդ տարիները Սալար Մարգուբանի իշխանության վերագրելը<sup>4</sup>: Հաստատվելով Դվինում՝ դեմիկները 950 թ., երբ քաղաքում հայտնվեցին առաջին Շեղդադյաններն իբրև գինական ուժ, Մուհամմեդ Շեղդադյանը նրանց հանձնեց կայազորի եւ բերդակալի պաշտոնը: «... Բերդն այդ ժամանակ գտնվում էր մի խումբ դայլամիների ձեռքում: Երբ Մարգուբանի բանակը պաշարեց Դաբիլը, բերդի մեջ գտնվող դայլամիները դավաճանեցին Մուհամմեդ Իբն Շեղդադին եւ բանակի մի մասը մտցրին բերդի մի փոքր դռնից եւ ուզեցին շրջապատել Մուհամմադին, նրա ընտանիքին եւ մերձավորներին»<sup>5</sup>:

Դեմիկների արշավանքի հետեւանքները Դվինի համար աղետալի էին: Նրանց մուտքով փոխվեց քաղաքի ժողովրդագրական պատկերը: Եթե թ դարում, ըստ արաբական աղբյուրների՝ քաղաքի քրիստոնեաները մեծամասնություն էին կազմում, ապա ժ դարում մահմեդական շերտն այնքան խտացավ, որ մզկիթի վերածվեց է դ. կաթողիկոսական պալատը, կառուցվեց մեդրեսե, ձեւավորվեցին կրոնական համայնքեր: Չպիտի մոռանալ Բագրատունի եւ Արծրունի արքայատոհմերի սրված հակասությունները, որն արտահայտվեց անգամ Դայսամին եւ Մուհամմեդ Սալարին ապաստան շնորհելու գործառույթով: Իհարկե, Բագրատունիները չհրաժարվեցին Դվինը մայրաքաղաքի վերածելու գաղափարից, բայց երբ 953-ին Աշոտ Ողորմածն արշավեց Դվին եւ անհաջողություն կրեց, վերջնականապես որոշվեց մայրաքաղաքը հաստատել Անիում (961 թ.):

<sup>1</sup> А. Быхов, Даїсам Ибрахим Ал-Курди и его монеты, – ЭВ, 1955, № 10, с. 15-37.

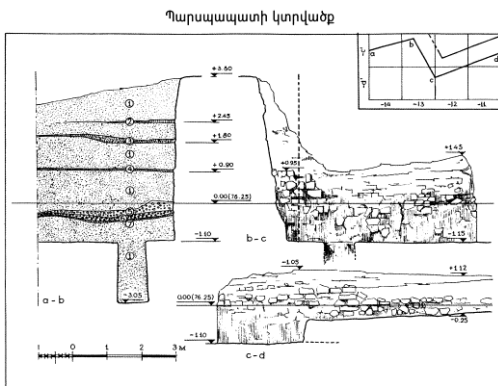
<sup>2</sup> Թովմայի Արծրունույ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, ՍՊբ., 1887, էջ 298:

<sup>3</sup> Արաբ մատենագիրներ. Գ, էջ 624:

<sup>4</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Գլխը Սալարյանների ժամանակ, – Հոդվածների ժողովածո, Եր., 2003, էջ 11:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 6:

Դելմիկների աղետաբեր գործունեության հետեւանքներն արձանագրեցին նաեւ Դվինի պեղումները: Միջնաբերդի պարսպապատի հարավային կտորի պեղումներից ահնհայտ դարձավ, որ բերդապարիսպն այնքան ավերված էր, որ 1021 թ. քաղաքը նվաճած Աբուլ-Ասվարն անմիջապես անցավ այն նորոգելուն: Հետազոտության ընթացքում ամրագրվեցին ռազմարշավների հետեւանքով հրդեհված ու մոխրացած շերտադրական կտրվածքները (նկ. 1), կիրառված զինատեսակները, անգամ ումբաքարերի կուտակումները: Դելմիկները հետագայում ցրվեցին եւ ըստ Ս. Շալջյանի որոնումների՝ հասան Արեւմտյան Հայաստան: Ի դեպ՝ նրանք տեղաշարժվեցին նաեւ դեպի Կենտրոնական Ասիա՝ հասնելով մինչեւ Հնդկաստան, որի մասին հիշատակում է Ստեփանոս Օրբելյանը<sup>1</sup>:



Պեղումները՝ Ա. Ժամկոչյանի, չափագրումը՝ Կ. Կ. Ղաֆաղյանի



Դալասամ Իբրահիմ Ալ-Բուրդիի դրամի երկու կողմերը

<sup>1</sup> Պատմություն Գահանգին Սիսական. Արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 401:

## **Искусство и культура армян-халкедонитов между Арменией, Византией и Грузией в первой половине XIII века**

Для меня радость и честь посвятить эту работу памяти старшего коллеги и друга, профессора Карена Никитича Юзбашяна. Одной из главных тем наших научных разговоров на протяжении более двадцати лет были армяне-халкедониты. Мы оба вполне осознавали огромное историко-культурное значение темы, равно как и степень ее неизученности.

Объективному изучению явления во многом мешал многолетний спор: в истории грузинского или армянского искусства надо рассматривать эти памятники. Этот спор в закавказских республиках стал достоянием широкой общественности, что не помогало строго научному исследованию росписей Северной Армении. В своей диссертации, защищенной почти 30 лет назад я обосновал концепцию, согласно которой росписи монастыря Ахтала и другие памятники первой пол. XIII в., рассматриваются как явление особой культуры армян-халкедонитов, которая сочетает несколько традиций и с разных позиций может быть рассмотрена в истории византийского, армянского, и грузинского средневекового искусства<sup>1</sup>.

Вопрос об армянах-халкедонитах как особом явлении в истории христианского Востока был впервые поставлен Н.Я. Марром в начале прошлого века<sup>2</sup>. В последующих исследованиях, среди которых выделяются работы П.М. Мурадяна и В.А. Арутюновой-Фиданян, были опубликованы новые факты, дополнившие сведения о политике, идеологии и культуре армян-халкедонитов<sup>3</sup>. Сейчас в науке существует достаточно ясное представ-

---

<sup>1</sup> Ср. **А.М. Лидов**, Искусство армян-халкедонитов, – ИФЖ, 1990, 1(128), с. 75-87; **A. Lidov**, The Mural Paintings of Akhtala, Moscow, 1991.

<sup>2</sup> **Н.Я. Марр**, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, СПб., 1905. Статьи Н.Я. Марра по проблематике армян-халкедонитов собраны в издании: **Н.Я. Марр**, Кавказский культурный мир и Армения, Ер., 1995.

<sup>3</sup> **П.М. Мурадян**, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI-XIII вв. – Второй международный симпозиум по армянскому искусству. Сборник докладов, т. III, Ер.,

ление о возникновении и основных этапах развития халкедонитства в Армении. Как известно, армянская церковь не приняла вероопределения Халкедонского собора 451 г. и примкнула к миафиситству. Однако некоторая часть армян признала решения собора. Так на историческую сцену вышли армяне-халкедониты, которые в церковных и политических вопросах всегда ориентировались на конфессионально родственные Византию и Грузию. Закономерно, что активизация их деятельности, как правило, была прямо связана с усилением византийского или грузинского влияния в Армении. Подъем халкедонитского движения может быть отмечен в VII и в X-XI вв. В эти периоды халкедониты на равных соперничали с основной армяно-апостольской церковью. Только по данным письменных источников в XI в. существовало более сорока халкедонитских епархий<sup>1</sup>.

Эпохой наивысшего расцвета армян-халкедонитов был XIII в., когда в результате изгнания сельджуков со значительной части армянских земель возникла так называемая Захаридская Армения, входившая как особое политико-административное образование в состав грузинского царства. Большое число правителей Захаридской Армении являлись халкедонитами, под их влиянием многие армяне перешли в халкедонитство или, как тогда говорили, в «грузинскую веру». Некоторые армяно-григорианские монастыри были переданы халкедонитам, строились и новые церкви. Храмы немедленно украшались фресками с греческими и грузинскими надписями, которые становились своеобразным знаком, указывающим на халкедонитскую конфессию церкви. В настоящее время на территории Армении сохранилось пять халкедонитских росписей XIII в. Среди них – главный памятник – росписи монастыря Ахтала (Плиндзаханк) в ущелье реки Дебед. Всестороннее исследование росписей позволило получить ясное представление об истории создания и дате памятника, содержании и своеобразии иконографической программы, составе мастеров и стилистических манерах. На основании исторических свидетельств, эпиграфики и колофонов рукописей была реконструирована история ахтальского монастыря, позволяющая понять культурную среду, в которой возникли росписи. Плиндзаханк возникает в конце XII в. как армянский миафиситский монастырь, в 1188 г.

---

1981, с. 325-335; **В.А. Арутюнова-Фиданян**, Армяне-халкедониты на восточных границах византийской империи, Ер., 1960.

<sup>1</sup> Карта таких епархий была составлена В.А. Арутюновой-Фиданян.

Мариам Кюрикян строит в монастыре храм Богородицы. В нач. XIII века правитель Захаридской Армении Иванэ Долгорукий (Мхаргдрзели), перешедший из армянской в «греко-грузинскую» православную веру, меняет конфессию монастыря, который превращается в главный центр армян-халкедонитов на подчиненных ему землях, входивших в то время в состав могущественного грузинского царства. Иванэ строит огромный храм, сохраняющий первоначальное посвящение Богородице. Сразу по завершении строительства храм, предполагавший архиерейские богослужения, был расписан большой группой мастеров, приглашенных из разных мест.

Особое внимание в первой главе исследования уделено колофонам Симеона Плиндзаханеци, сохранившихся в ряде армянских рукописей. Они позволяют понять мировоззрение армянина-халкедонита, монашествовавшего в Плиндзаханке (Ахталы) в первой пол. XIII в. Благодаря этим пространственным памятным записям, у нас появилась драгоценная возможность реконструировать духовную среду, в которой возникли росписи, и понять психологию людей, которые молились на святые образы ахталыского храма Богородицы и ежедневно «читали» его иконографическую программу. Главной в их мирознании была идея посредничества между армянской национальной традицией, принадлежность к которой они постоянно подчеркивали, и греческой и грузинской культурами, являвшимися для них носителями истинного православия. Важно, что Плиндзаханк был не изолированным культовым центром, но частью существующей и на Кавказе, и в Византии среды, занимающейся распространением и утверждением халкедонитского православия среди армянского народа.

Значительный интерес представляет исторический портрет ктитора Иванэ Закаряна, во многом определившего своеобразие росписей Ахталы. Этот человек вместе со своим братом Закарэ, оставшимся в армяно-апостольской вере, в эпоху царицы Тамары и ее наследников возглавлял армию грузинского царства, в границах которого они воссоздавали армянское государство. Сохраняя армянское самосознание и активно участвуя в делах армянской церкви, Иванэ видел свою задачу в максимально возможном политическом и религиозном сближении армянского и грузинского народов, а также в утверждении армяно-халкедонитского вероисповедания на территории Армении. По всей видимости, в этой сфере монастырь Плиндзаханк был призван сыграть ключевую роль. Характерно, что приговор ахталыского храма Богородицы стал родовой усыпальницей для самого

Иванэ и его сына Авага. Детальное изучение биографии Иванэ на фоне обстоятельств религиозной жизни эпохи позволило доказать, что храм был расписан в 1205-1216 гг., скорее всего, вскоре после 1205 г. Точная историческая датировка может служить хорошим ориентиром для изучения других художественных явлений эпохи как в искусстве Армении и Грузии, так и во всем восточнохристианском мире.

Иконографическая программа Ахталы представляет собой уникальный армяно-халкедонитский богословский трактат. Подробный анализ показал, что в целом иконографическая программа следует сложившейся к XI в. средневизантийской системе храмовой декорации. Помимо основных тем истории спасения от воплощения до искушительной жертвы и воскресения, воплощенных как в отдельных композициях и структурно выделенных циклах, очень важную роль в иконографической программе играет тема Богоматери, прямо связанная с посвящением храма. Некоторые черты говорят о грузинской редакции средневизантийской системы, акцентирующей идею триумфального пославления и отдающей предпочтение знаково-репрезентативной, а не драматически-повествовательной трактовке изображений. Грузинское влияние было отмечено в иконографии подкупольного пространства и в программе западного рукава.

Однако росписи Ахталы значительно отличаются от одновременных грузинских памятников обилием редких литургических мотивов, с помощью которых осуществляется литургическая интерпретация основных событий истории спасения и создается яркий образ «церкви небесной». Эти мотивы свидетельствуют о близости иконографической программы Ахталы византийскому искусству рубежа XII-XIII вв., вдохновленному идеями константинопольских церковных соборов. Столь выразительная близость находит объяснение в тесных контактах армяно-халкедонитской и византийской церквей, в установленном факте участия армяно-халкедонитского епископа в константинопольских соборах середины XII в.

Наиболее интересные индивидуальные особенности росписей Ахталы определены принадлежностью памятника к особой культуре армян-халкедонитов, которая последовательно ориентировалась на конфессионально родственные Византию и Грузию, не отказываясь при этом от утверждения национальных армянских идей. Программным является выделение в центре святительского ряда в алтаре справа от архиерейского сопрестолія образа основателя армянской церкви св. Григория Пророка, торжественно



названного таковым «Великой Армении». Подобное выделение характерно и для других армяно-халкедонитских программ, например, в церкви Тигра на Оненца в Ани, где изображены сыновья св. Григория Армянского – епископы Аристаке и Вртанес, даже не являющиеся общеправославными святыми. Особая идеология армян-халкедонитов позволяет объяснить выделение в иконографической программе Ахталы особой «Римской» темы, не находящей прямых аналогий в одновременных византийских или грузинских памятниках. Центральное положение в алтарной иконографии римских пап св. Климента и Сильвестра, редчайший образ основателя латинского монашества св. Бенедикта Нурсийского и некоторые другие особенности находят объяснение в связи с популярной у армян-халкедонитов идеи унии христианских церквей. Некоторые детали иконографии (например, особая трактовка «Явления Иисусу Навину») могли быть поняты только в контексте особой политико-религиозной ситуации нач. XIII в. и актуальных для Северной Армении богословских дискуссий. Рассмотренная в контексте армяно-халкедонитской культуры иконографическая программа росписей Ахталы становится уникальным историческим источником, способным в некоторой степени заменить не дошедшие до наших дней политические и богословские трактаты.

Были выявлены и охарактеризованы восемь индивидуальных манер, образующих две большие стилистические группы, своим происхождением связанные с византийским и грузинским искусством. Выводы стилистического анализа в ряде случаев подтверждаются изучением подписей-заметок, оставленных художником на подготовительных рисунках, как в случае главного мастера, надписывавшего предполагаемые образы святителей на греческом и армянском. Грузинское происхождение одного из мастеров западной стены подтверждается грузинской молитвенной надписью «Господи, помоги Георгию», прочерченной в оконном проеме по сырой штукатурке. Интересный материал дало изучение официальных надписей на фресках. Они сделаны только на греческом и грузинском языках. Греческие надписи встречаются и в одновременных грузинских росписях, но они крайне немногочисленны, обычно очень краткие и не сопровождаются грузинским переводом. В росписях Ахталы мы сталкиваемся с сознательным двуязычием, дублированием одной надписи на греческом и грузинском. Так, в алтаре по сторонам от лика святого размещается большая торжественная греческая надпись, а на уровне колен – меньшая по размеру и яркости грузин-

ская надпись письмом асомтаврули. Дублирование надписи характерно и для сюжетных сцен на северной и южной стене. При этом греческие надписи хорошо вписаны в композиции и сделаны теми же белилами по влажной штукатурке, что использованы и в живописи фигур. Грузинский текст нанесен другими белилами после высыхания краски и обычно плохо вписан в пространство сцены – эти надписи очень похожи на те, что встречаются на западной стене. Кстати, на этой стене надписи уже не дублируются. Греческие надписи редки и не свободны от грубых ошибок, свидетельствующих об очень плохом знании языка. Дублирование надписей на фресках может быть оценено как важная особенность, не связанная напрямую с национальной принадлежностью мастеров. Она может быть правильно понята как декларация конфессиональной принадлежности к православной церкви, совершающей богослужения на греческом и грузинском, которые, как было установлено, наряду с армянским использовались и халкедонитскими монахами монастыря Ахтала. При этом скрытые надписи являются прямыми свидетельствами этнической принадлежности мастеров, что впервые дает возможность получить конкретные данные о составе артели, расписывавшей халкедонитский храм на территории Армении.

Главный мастер, создавший росписи алтарной апсиды, был армянином-халкедонитом. Наиболее вероятно греческое или армяно-халкедонитское происхождение второго мастера, работавшего на северной и южной стене. Оба ведущих художника были приглашены из Византии, что доказывается исследованием типологических черт, техники письма и индивидуальных стилистических манер, которые представляют два основных варианта экспрессивного направления в византийской монументальной живописи начала XIII в. и не имеют аналогий в грузинских росписях. Стилистические решения ведущих художников близки между собой. Однако, если стиль алтарных росписей в целом остается вполне традиционным, то стиль второго мастера, стремящегося к большему жизнеподобию, повествовательности и предметной конкретности, можно рассматривать как одно из первых проявлений нового художественного мышления, ясно отличающего искусство XIII в. от предшествовавшего периода.

Другую стилистическую группу образуют манеры грузинских художников, приглашенных ктитором в помощь первым двум мастерам для скорейшего завершения работы. Три мастера одновременно расписывали западную стену, поделив ее строго по регистрам. Согласованность изобра-

жений, близость стилистических манер позволяют думать, что они принадлежали к сложившейся артели. Практически все черты стиля находят точные аналогии в грузинских росписях рубежа XII-XIII вв. Еще один грузинский художник создал композицию «Сорок мучеников» в юго-западном компартименте церкви. По сравнению с другими мастерами начала XIII в. этот художник кажется очень архаичным, истоки его стиля можно найти в провинциальных памятниках Грузии. Заслуживает внимания и плохо сохранившаяся живопись первого слоя во втором регистре южной стены, которая обладает значительным сходством с росписями Кинцвиси. Живопись второго слоя, по стилю датируемая не позднее середины XIII в., во многом близка грузинским манерам западной стены.

Росписи грузинских мастеров в технике письма, основных типологических особенностях, почти во всех компонентах стиля существенно отличаются от росписей двух «византийских» художников, расположенных на соседних стенах храма. Росписи Ахталы дают редкую возможность сравнить не просто отдельные стилистические манеры, но две художественные традиции, что помогает глубже понять своеобразие византийской и грузинской монументальной живописи начала XIII в.

Стиль разных частей росписей Ахталы принципиально разнороден, он не может быть представлен как единое художественное целое. Но при этом это единое художественное явление и цельный памятник, который не может быть разделен по разным стенам, каждая из которых будет отправлена соответственно в историю армянского, византийского или грузинского искусства. При этом росписи Ахталы, возникшие на перекрестке культурных традиций, могут и должны быть учтены во всех трех историях искусства, где они способны занять выдающееся место. Определяя историческое значение памятника, надо заметить, что в целом росписи Ахталы, не отождествимые с какой-либо одной художественной традицией, могут быть правильно поняты только как памятник искусства армян-халкедонитов, своеобразно сочетающего элементы армянской, грузинской и византийской художественных культур. Это сочетание трех традиций, легко обнаруживаемое при анализе как истории, так и иконографической программы и стилистических манер, является самой характерной чертой памятника.

## Հայկական աղբյուրները Մասանյան հեղաշրջման եւ Արտաշիր Ա-ի մասին

*Խոսելով հայ-պարսկական հարաբերությունների մասին՝ կարելի է մեջբերել հետեւյալ միտքը: «Հայոց հարեւան ազգերից ոչ մեկի պատմությունն այնքան սերտ շաղկապված չէ մեր պատմության հետ, որքան պարսիցը, իսկ պարսից պատմությունից մեծագույն առնչություն ունի հայկականի հետ Մասանյան շրջանը...»<sup>1</sup>:*

Հայ պատմագրության տեղեկությունները կարելորագույն սկզբնաղբյուր են Մասանյան Իրանի պատմության ուսումնասիրության համար: Առաջին հիշատակությունները սկիզբ են առնում Ագաթանգեղոսից<sup>2</sup>, եւ ասես թե ավանդույթի ուժով շարունակվում մյուս պատմիչների երկերում: Մովսես Խորենացու<sup>3</sup>, Սեբեոսի<sup>4</sup>, Ստեփանոս Տարոնեցու<sup>5</sup>, Հովհան Մամիկոնյանի ու Զենոբ Գլակի<sup>6</sup>, եւ անգամ Ժէ դ. Հեղինակ Դավիթ Բաղիչեցու<sup>7</sup> երկերում անպայման հանդիպում ենք այս իրադարձությունների մասին տեղեկությունների: Որոշ աղբյուրներ կրկնում են նախորդներին<sup>8</sup>, իսկ մյուսները տալիս են արժեքավոր տեղեկություններ<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Թ. Նեօղէքէ, Պատմութիւն Մասանեան տէրութեան, Ծանօթագրութիւններով եւ յաւելումով թարգմանէց Ն. Քարամեան, Վաղարշապատ, 1896, էջ 1:

<sup>2</sup> Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Քննական բնագիրը Գ. Տեր-Մկրտչյանի եւ Ս. Կանայանցի, Աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթ. Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, Եր., 1983:

<sup>3</sup> Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Քննական բնագիրը Մ. Աբեղյանի եւ Ս. Հարությունյանի, Աշխարհաբար թարգմ. եւ մեկնաբան. Ստ. Մալխասյանի, Եր., 1981:

<sup>4</sup> Պատմութիւն Սեբեոսի, Աշխատասիրությամբ՝ Գ. Վ. Աբգարյանի, Եր., 1979:

<sup>5</sup> Ստեփանոս Ասողիկ Տարոնցի, Տիեզերական պատմություն, Խմբագիր Գ. Ե. Կիրակոսյան, Եր., 2000:

<sup>6</sup> Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն, Աշխատասիրությամբ Վ. Հ. Վարդանյանի, Եր., 1989:

<sup>7</sup> Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դարեր, հտ. II, Կազմեց Վ. Ա. Հակոբյանը, Եր., 1956, էջ 315-316:

<sup>8</sup> Թովմա Արծրունի եւ Անանու, Պատմություն Արծրունյաց տան, Ներած., թարգմ. եւ ծանոթ. Վ. Վարդանյանի, Եր., 1978: Հովհաննես Կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթ. Բ. Թոսունյանի, Եր., 1996:

Արտաչիր Ա-ի կառավարման շրջանի եւ Սասանյանների պատմութեան հարցերի քննութիւնը՝ Հայկական աղբյուրների լուսի ներքո կարոտ է հանգամանակից ուսումնասիրութեան: Այս տեսանկյունից Սասանյանների պատմութեան ուսումնասիրութեան միակ ամբողջական փորձը կատարել է Ք. Պատկանյանը հեռավոր 1863 թ.<sup>2</sup>:

Փորձենք խնդրո առարկա նյութը ներկայացնել դարի երկու հիմնական աղբյուրների՝ Ագաթանգեղոսի եւ Խորենացու վկայութիւններով:

Ագաթանգեղոսի «Պատմութեան» հայերեն տարբերակից բացի, գոյութիւն ունեն նաեւ դեռեւս միջնադարում տարբեր լեզուներով թարգմանված տարբերակներ<sup>3</sup>: Հատկապէս առանձնանում է հունարեն օրինակը, որը տարբերվում է նրա հայերեն բնօրինակից եւ արաբերեն օրինակներից՝ իր առաջաբանով<sup>4</sup>: Հունարեն առաջաբանը պարունակում է կարեւոր տեղեկութիւններ Արտաչիրի ապստամբութեան մասին<sup>5</sup>: Ագաթանգեղոսի հունարեն օրինակը լրիվ ծավալով հասել է միայն մեկ գրչագրի մեջ (Laurentius, VII, 25)<sup>6</sup>: Նշենք, որ Ագաթանգեղոսի հունարեն տարբերակի առաջաբանի վերջին հատվածը տարբերվում է նախորդ հատվածից<sup>7</sup>: Զգացվում է ոճական տարբերութիւն: Բացի այդ, առաջաբանի սկզբնամասում Արտաչիրն Արշակունին հիշատակվում է որպէս Վարարի (Վաղարշ) որդի, իսկ վերջնամասում՝ Վալերիոսի: Կարեւոր հանգամանք է նաեւ այն, որ գրեթէ ամբողջ առաջաբանում շարադրված նյութն Արտաչիրի եւ Արտավանի մասին համառոտ կրկնվում է առաջաբանի վերջին հատվածում: Հատկանշական է, որ առաջաբանն ավարտվում է հայերեն Ագաթանգեղոսի Արտաչիրի ապստամբութեան հատվածի կրկնութեամբ: Սրա հիման վրա կարող ենք եզրակացնել, որ՝

<sup>1</sup> Տես, օր.՝ Մխիթարայ Անեցոյ Պատմութիւն... Ի լոյս ած Ք[երովբէ] Պ[ատկանեան], Ա. Պետերբուրգ, 1879; Սամուէլի Քամանայի Անեցոյ Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց, Յատաշարանով, համեմատութեամբ, յաւելումներով եւ ծանօթութիւններով Ա. Տեր-Միքէլեանի, Վաղարշապատ, 1893:

<sup>2</sup> К. Патканян, Опыт истории династии Сасанидов по сведениям сообщаемым армянскими писателями. Санкт-Петербург, 1863.

<sup>3</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հոդվածների ժողովածո, Եր., 2003, էջ 54:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 180:

<sup>5</sup> Գ. Զարբհանալեան, Հայկական թին դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԳ դար), Բարձրագոյն դպրոցաց համար, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1897, էջ 206-212; Օ.Մ. Կուակոვა, Отголоски «Деяний Ардашира Папакана» в древнеармянской литературе, – ИФЖ, 1980, № 4, с. 203-206.

<sup>6</sup> Ա. Տեր-Ղևոնդյան, նշվ. աշխ., էջ 180:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 203-206; Գ. Զարբհանալեան, նշ. աշխ., էջ 206-212:

Ա) կա՛մ գոյութիւն է ունեցել Ագաթանգեղոսի պատմութեան հայերէն մեկ այլ խմբագրութիւն<sup>1</sup>,

Բ) կա՛մ Ագաթանգեղոսի մեզ հասած հայերէն տարբերակը թարգմանվել է հունարէն եւ նրան հետագայում ավերացվել է առաջաբանի սկզբնական մասը՝ Արտաշիր Պապականի մասին տեղեկութիւններով «Կարնամակի»<sup>2</sup> տեքստի հիման վրա<sup>3</sup>,

Գ) կա՛մ գոյութիւն է ունեցել «Արտաշիր Պապականի Կարնամակի» մի ուրույն հայկական տարբերակ<sup>4</sup>, որի տեղեկութիւնները միացվելով հայերէն Ագաթանգեղոսի հետ՝ տեղ են գտել հունարէն Ագաթանգեղոսի առաջաբանում: «Կարնամակին», թերեւս, ծանոթ էին միայն Ագաթանգեղոսը, Փափստոս Բուզանդը եւ Մովսես Խորենացին<sup>5</sup>:

Ամեն զեպքում հստակ է մի բան. հունարէն Ագաթանգեղոսի առաջաբանի սկզբնական մասը եւ վերջին հատվածը չեն ստեղծվել որպէս մեկ միասնութիւն, այլ կցվել են միմյանց հետագայում՝ վերցվելով տարբեր աղբյուրներից:

Ագաթանգեղոսի հիմնական տարբերակը սկսվում է Պարթեական տերութեան կործանումից: «Ընդ նուագել ժամանակաց թագաւորութեանն Պարթեաց, ի բառնայ տէրութեանն յԱրտաւանայ որդւոյ Սասանայ, որ էր նախարար ոմն ի Ստահր գաւառէ, որ եկեալ միաբանեաց զգաւրս Պարսից, որք լքին խոտեցին մերժեցին անարգեցին զտէրութիւնն Պարթեաց, եւ հաճեցան հաւանութեամբ ընտրել զտէրութիւնն Արտաշիր որդւոյ Սասանայ...», – գրում է պատմիչը<sup>6</sup>: Ագաթանգեղոսը հաջորդելի նշում է, որ Հայոց արքա Խոսրովը (Տրդատ Բ), լինելով երկրորդը Պարսից տերութեան մեջ, փորձում է համախմբել Պարթեական տոհմի Իրանի տարածքում եւ նրանից դուրս բնակվող ներկայացուցիչներին, ինչպէս նաեւ զիմում է քոչվորական ցեղերի ու Հռոմի օգնութեանը՝ նպատակ

<sup>1</sup> Գ. Զարբնանպէան, Գշ. աշխ., էջ 212; Ագաթանգեղոս, էջ 505-506:

<sup>2</sup> The Kárnámag î Ardashîr î Babagân («Book of the Deeds of Ardashir son of Babag») being the oldest surviving records of the Zoroastrian Emperor. Translated by Darab Dastur Peshotan Sanjana, В.А., 1896; Книга деяний Ардашира сына Папака, Транскрипция, пер. со среднеперс., введен., коммент. и глосарий О.М. Чунаковой, Москва, 1987; Արտաշիր Բարակյան Կարնամակ, Պահլավ բնագրէն թարգմանեց հանդերձ ծանօթութեամբք Յ. Թիրեաքէան, Փարիզ, 1907:

<sup>3</sup> Արտաշիր Բարակյան Կարնամակ... (տե՛ս Ագաթանգեղոս, էջ 507):

<sup>4</sup> О.М. Чунакова, ОПОЛОСКИ..., с. 203.

<sup>5</sup> Там же, с. 198.

<sup>6</sup> Ագաթանգեղոս, էջ 24:

ունենալով վրեժ լուծել Արտաշիր Սասանյանից Արտավանի սպանութ-  
թյան համար եւ վերականգնել Արչակունիների իշխանությունն Իրա-  
նում: Նա Արտավանի դեմ ռազմերթի է դուրս գալիս Իրանում տեղի ու-  
նեցած դեպքերի հաջորդ տարում<sup>1</sup> (այսինքն՝ 225-228 թթ. միջեւ ընկած  
չրջանում): Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ այս ամենը հանգեցնում է կողմերի  
միջեւ երկարատեւ եւ արյունալի պատերազմի, որը տեւում է 11 տարի<sup>2</sup>:

Ըսելով իր ուղարկած Անակի ձեռամբ խոսքովի սպանության՝ իր հա-  
մար ուրախալի լուրը, Արտաշիրը շտապում է Հայաստան: Այսպես է  
ներկայացնում այդ դեպքերը պատմիչը. «Եւ եղև իբրև լուաւ զայս ա-  
մենայն թագաւորն Պարսից՝ զուրճանար, զուարթանայր, տաւն մեծ ու-  
րախութեան առնէր զաւրն զայն, եւ բազում ուխտ ատրուշանացն կա-  
տարէր: Զաւրածողով լինէր, խաղայր, գնայր, ասպատակ սփռէր զկող-  
մամբքն Հայաստան աշխարհին. զխաւսուն եւ զանասուն, զծեր եւ  
զտղայ, զերիտասարդ եւ զմանուկ առ հասարակ խաղացուցանէր ի  
գերութիւն», եւ հավելում. «Եւ գերկիրն Հայոց այնուհետեւ եկեալ ար-  
քային Պարսից յիր անուն զտեղիսն անուանէր եւ զզաւրսն Յունաց  
փախտական արարեալ հալածական տանէին մինչեւ ի սահմանս Յու-  
նաց»<sup>3</sup>: Ագաթանգեղոսի այս հաղորդումների մեջ կա երկու հիմնական  
չփոթ, որոնցից առաջինը տարածամանակությունն է (անաքրոնիզմ):  
Պատմիչը նշում է, որ Սասանյան հեղաշրջման եւ առհասարակ Արտաշի-  
րի կառավարման բավականին մեծ մի ժամանակահատվածում Հայոց ար-  
քան խոսքովն էր<sup>4</sup>, սակայն այս ժամանակաշրջանում Հայոց թագավորը  
Տրդատ Բ-ն էր (217-252 թթ.)<sup>5</sup>: Երկրորդ հարցը վերաբերում է խոսքով-  
Տրդատ Բ-ի Ագաթանգեղոսի հիշատակության համաձայն 11 տարի  
Արտաշիրի դեմ պատերազմելուն: Ագաթանգեղոսի, ապա եւ խորենացու  
Արտաշիրի մասին հիշատակություններում կա շփոթ, բանն այն է, որ  
տվյալ ժամանակահատվածում ձեւավորվել էր Արտաշիրի վիպական կեր-

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 28:

<sup>3</sup> Նույն տեղում էջ, 32:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 24-32:

<sup>5</sup> **Ա. Ա. Մարտիրոսյան**, Հայաստանը եւ առաջին Սասանյանները, – ՊԲՀ, 1975, հոմ 3, էջ 171; **Ա. Մելիքյան**, Հայաստանում Սասանյան թագածատանագների գաղակալույթ-  
յան սկզբնավորման եւ ճշմանկություն հարցերի շուրջ, – Արեւելագիտությունը Հա-  
յաստանում, հո. 3, Եր., 2017, էջ 151-152; **Լ. Մանուղյան**, Երկեր, հո. Բ, Եր., 1978, էջ 78-80; The History of Zonaras: from Alexander Severus to the death of Theodosius the Great. London – New York, 2009, p. 101.

պարը<sup>1</sup>, որն իր մեջ ներառում էր նաև Արտաշիր թոռանը՝ Որմիզդ-Արտաշիրին<sup>2</sup>: Ագաթանգեղոսի հուշարեն տարբերակի առաջաբանում որոշակի նախաբանից հետո<sup>3</sup> անցում է կատարվում Արտավանի եւ Արտաշիրի միջեւ պայքարին: Առաջաբանում խոսվում է այն մասին, որ Արտաշիրը Արտավանի նափփառներից մեկից իմանալով մի կանխագուշակություն, որի համաձայն, ով այդ օրն ապստամբի իր տիրոջ դեմ, կհաղթի նրան՝ իր կողմնակից ազնվականների հետ դիմում է ապստամբության: Ապստամբներն Արտավանի մոտ են ուղարկում Ձիկ եւ Կարեն գորավարներին, որոնք արքային մեղադրելով երկրում տիրող անօրինակությունների մեջ՝ պահանջում են հրաժարվել գահից, բայց մերժվում են<sup>4</sup>: Առաջին ճակատամարտում Արտավանին պաշտպանող ուժերի մի մասը, այդ թվում եւ՝ պարսիկներ, նրա պարտությունից հետո անցնում են Արտաշիրի կողմը: Երկրորդ ճակատամարտը եւս ավարտվում է Արտավանի պարտությունով: Առաջաբանում երրորդ ճակատամարտի մասին խոսք չի գնում, այլ նշվում է միայն, որ նրանք 12 ամիս շարունակեցին միմյանց դեմ պատերազմը: Հաջորդ հատվածից հասկանալի է դառնում այն, որ Արտավանը պարտվել է: Իր գերիշխանությունն ընդունելու գնով փրկվելու մասին Արտաշիրի առաջարկը նա մերժում է<sup>5</sup>:

Քիչ հավանական է թվում, որ եղբայրների հետ դաժան պայքարի գնով գահին հասած Արտաշիրը<sup>6</sup>, կարող էր նման առաջարկ անել: Ձիջուկների գնալու կարիք նա չուներ: Հիմքեր կան կարծելու, որ Արտաշիրի եւ Արտավանի միջեւ տեղի է ունեցել երեք ճակատամարտ: Ագաթանգեղոսի առաջաբանը բերում է դրանցից երկուսը եւ նշում, որ դրանից հետո պայքարը շարունակվել է: Սակայն քայքայման եզրին գտնվող<sup>7</sup> Պարթևական տերություն արքան չէր կարող երեք ծանր պարտություն-

<sup>1</sup> Ա. Մելիքյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 154-155:

<sup>2</sup> Ա. Ա. Մարտիրոսյան, Սասանյանների Արեւմտյան Գլխամասերը եւ Հայաստանը, – ՊԲՀ, 1977, հոմ 1, էջ 202; Աուցի՝ Հայաստանը եւ աուաշի Գլխամասերը, էջ 146; Ա. Մելիքյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 154:

<sup>3</sup> Գ. Զարբհանալեան, ԳՂ. աշխ., էջ 206-207:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 207-211; Օ.Մ. Կուսակովա, ՕՊՈՒՍՏՈՒՍԿԻ..., ս. 204-205.

<sup>5</sup> Գ. Զարբհանալեան, ԳՂ. աշխ., էջ 211-212; Օ.Մ. Կուսակովա, ՕՊՈՒՍՏՈՒՍԿԻ..., ս. 205.

<sup>6</sup> Թ. Նեօլդեբե, ԳՂ. աշխ., էջ 3; Վ. Բալբուրդյան, Իրանի պատմություն, Եր., 2006, էջ 115:

<sup>7</sup> Հնմ. Ք. Փրայ, Наследие Ирана, 2-е издание, Москва, 2002, с. 285; А. Г. Бокщанин, Парфия и Рим, ч. 2, Москва, 1960, с. 284-286.



ներից հետո շարունակել պայքարը: Երեք ճակատամարտ է հիշատակում նաև Դիոն Կասսիոսը<sup>1</sup>:

Ազաթանգեղոսի հունարեն տարբերակի առաջաբանը<sup>2</sup>, ինչպես եւ «Կարնամակ Արտաշիր Պապականն»<sup>3</sup> ունեն վիպական մոտիվներ, սակայն, անշուշտ, պարունակում են նաև զգալի պատմական նյութ: Ազաթանգեղոսի հունարեն առաջաբանում բերված նյութը բավականին տարբերվում է «Կարնամակի» պահպանված տարբերակից:

Մովսես Խորենացին հպանցիկ կերպով է անդրադառնում Արտավա- նի եւ Արտաշիրի միջև պայքարին՝ կենտրոնանալով հայ-պարսկական պայքարի վրա՝ Խոսրով-Տրդատ Բ-ի կառավարման տարիներին: Խոսելով Արտաշիրի կողմից Արտավանի սպանության մասին՝ Խորենացին նշում է, որ այդ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ պատմիչներ շատ կան<sup>4</sup>: Խորե- նացին օգտվել է Բարսուռայի գրքից<sup>5</sup>: Պատմահայրը նշում է, որ դուրս է նետում Բարսուռայի հաղորդած առասպելները՝ թվարկելով այդ առաս- պելների մեջ Փափագի երազը<sup>6</sup>, որն անշուշտ «Կարնամակից»<sup>7</sup> հայտնի Պապակն է<sup>8</sup>: Տեղին է նշել Գ. Զարպհանայանի այն տեսակետը, որ Խորենացին միտումնավոր է բաց թողել Արտաշիրի եւ Արտավանի պայ- քարի դրվագը, քանզի ունեցել է Ազաթանգեղոսի մի տարբերակ, որում այդ ամենը մանրակրկիտ տրված էր<sup>9</sup>: Մովսես Խորենացին, նշում է, որ Պարթևական ցեղերի մեծ մասն անցել է Արտաշիրի կողմը, իսկ պայքարը շարունակել է միայն Կարենի Պահլավի տունը, որը շուտով պարտվում է եւ սրի քաշվում<sup>10</sup>: Խորենացու այս հաղորդումը հաստատ- վում է թե՛ «Կարնամակի»,<sup>11</sup> թե՛ Ազաթանգեղոսի հունարեն առաջա- բանի,<sup>12</sup> թե՛ հայերեն Ազաթանգեղոսի տվյալներով:

<sup>1</sup> Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, 9, Հին հունական աղբյուրներ, հտ. Ա., Հովսեփոս Փլավիոս, Դիոն Կասսիոս, Թարգմ., ստաշաբանը եւ ծանոթա- գրությունները Ս. Մ. Կրկյաշարյանի, Եր., 1976, էջ 226:

<sup>2</sup> Գ. Զարբհանայեան, նշ. աշխ., էջ 206-212:

<sup>3</sup> The Kârnâmag î Ardashîr î...; Книга десятии...; Արտաշիր Բարսական Կարնամակ...:

<sup>4</sup> Մովսես Խորենացի, էջ 248-251:

<sup>5</sup> Նույն տեղում:

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

<sup>7</sup> The Kârnâmag î Ardashîr î...; Книга десятии...; Արտաշիր Բարսական Կարնամակ...:

<sup>8</sup> Մովսես Խորենացի, էջ 501:

<sup>9</sup> Գ. Զարբհանայեան, նշ. աշխ., էջ 212:

<sup>10</sup> Խորենացի, էջ 250-253:

<sup>11</sup> Արտաշիր Բարսական Կարնամակ..., էջ 12-15:

<sup>12</sup> Օ.Մ. Чунакова, Отголоски..., с. 205.

Խորենացին գրում է. Խոսրով թագավորը՝ լսելով Արտավանի դեմ ծագած խռովության մասին, շտապում է օգնության, սակայն իմանալով նրա մահվան լուրը նահանջում է: Արտավանի նկատմամբ տարված հաղթանակից եւ երկրում իր գրությունը կարգավորելուց հետո՝ Արտաշիրը ներխուժում է Հայաստան: Հայաստանում ոչ միայն իշխում էր իր տապալած տոհմի ներկայացուցիչ արքա, որն ակնհայտ թշնամական դիրք ուներ, այլեւ Հայաստանը դարձել էր Արտաշիրից դժգոհ եւ նրան չենթարկվող ուժերի ապաստարանը<sup>1</sup>, ուստի սա բնական էր: Հայաստանի տարածքում խորացող Արտաշիրին «դիմադրեցին տեղի բնակիչները եւ մեղացիներից ոմանք, ինչպես նաեւ Արտաբանոսի (Արտավան Ե-ի) որդիները, եւ նա, ինչպես ոմանք ասում են, փախավ, իսկ ուրիշներն ասում են, թե նա ետ քաշվեց, ավելի մեծ զորք պատրաստելու համար»<sup>2</sup>: Նմանատիպ տեղեկություն է տալիս նաեւ Ջոնարասը<sup>3</sup>: Արտավան Ա-ի կառավարման տարիներին Հայաստանը չի գրավվել<sup>4</sup>, այնպես որ վերոհիշյալ դեպքերը ստանում են շատ բնական երանգավորում:

Ստանալով Հռոմի աջակցությունը՝ Խոսրովն անցնում է հարձակման, ճակատամարտում հաղթում Արտաշիրին եւ փախուստի մատնում<sup>5</sup>: Խորենացին նշում է, որ ճակատամարտերից մեկի ժամանակ Խոսրովը հաղթում է Արտաշիրին եւ նրան հալածում մինչեւ Հնդկաց աշխարհը (նույն տեղեկությունը կրկնում է Ասողիկը<sup>6</sup>): Պատմահայրը խոսում է նաեւ Անակի Հայաստան գալու եւ Խոսրովի սպանության մասին՝ հիմնականում կրկնելով Ագաթանգեղոսին<sup>7</sup>: Նա ունի մի քանի հաղորդումներ եւս՝ կապված «Արտաշիր» անունը կրող արքայի հետ<sup>8</sup>, սակայն պարզ է, որ դրանցում տեղ գտած իրադարձությունները վերաբերում են «Հայաստանի մեծ արքա» անվամբ հիշատակվող Որմիզդ-Արտաշիրին<sup>9</sup>:

<sup>1</sup> Վ. Բայբուրդյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 116:

<sup>2</sup> Դիոն Կասսիոս, էջ 226:

<sup>3</sup> Zonaras, p. 41.

<sup>4</sup> Վ. Բայբուրդյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 115-116; Ա. Մելիքյան, ԳՂՎ. աշխ., էջ 151-153:

<sup>5</sup> Խորենացի, էջ 252:

<sup>6</sup> Ստեփանոս Ասողիկ Տարոնցի, էջ 98-99:

<sup>7</sup> Ագաթանգեղոս, 24-33; Խորենացի, էջ 256-259:

<sup>8</sup> Խորենացի, էջ 62:

<sup>9</sup> Տե՛ս, օր.՝ M. Sprengling, Third century Iran, Sapor and Kartir, Chicago, 1953, p. 17.

## Իրանի քրիստոնեական եկեղեցու ձևավորումը Ե դարում

Բյուզանդական կայսրերը ցանկացած հնարավորություն դեպքում, երբ բարեկամական կամ թեկուզ հանդուրժելի հարաբերություններ էին հաստատում Սասանյան Իրանի հետ, փորձում էին կապ հաստատել քրիստոնյա ասորիների հետ, ինչու՞մ նրանց օգնում էին ոչ միայն Կոստանդնուպոլսի, այլև մերձծովյան Ասորիքի եւ հատկապես Անտիոքի եկեղեցական հայրերը: «Սղեղդի տարեգրություն»-ը պահպանել է տեղեկություն կաթողիկոս մար-Իսահակի պատմության մասին, որ կայսր Արկադիոսը նամակով դիմում է Հագկերտ Ա-ին (399-420), որպեսզի մեղմացնի քրիստոնյաների դեմ կիրառվող դաժան քաղաքականությունը: Հագկերտն այդ ժամանակ ծանր հիվանդ էր եւ ուրախությունը է ընդունում նամակաբեր եպիսկ. Մարութա Մայիերկատցուն<sup>1</sup> (Մարտիրոսոպլիս), որն էլ արքային բուժում է ծանր գլխացավերից: Իրանի շահը նվերներ է ուղարկում կայսրին, հալածանքները դադարեցնում, իսկ կաթողիկոս Իսահակն արժանանում է շահի բարեհաճությունը. կարգավորվում են նաեւ առեւտրական հարաբերությունները<sup>2</sup>: Իսահակն օգտվում է Մարութայի ներկայությունից եւ հրավիրում եկեղեցական ժողով, որտեղ ընդունվում են եկեղեցին կառավարելու կանոններ<sup>3</sup>: Շահի հրամանով 410 թ. Սելեւկիա-Տիգրանում (արդի Բաղդադից 29 կմ հարավ<sup>4</sup>) հավաքվում են 40 եպիսկոպոսներ, որոնք ընդունում են 22 եկեղեցական կանոններ, որոնք սահմանում էին եպիսկոպոսների ընտրության եւ թեմերի կառավարման կարգը<sup>5</sup>: Ընդունվում է նաեւ Նիկիայի ժողովի 318 հայրերի հավատո հանգանակը, ընդ որում՝ եկեղեցու որոշումների աստրական

---

<sup>1</sup> S. McDonough, A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard in Christian History and Historiography, – Journal of Late Antiquity, № 1.1 (Spring), 2008, p. 129.

<sup>2</sup> B. Dignas, E. Winter, Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals, Cambridge, 2007, p. 35.

<sup>3</sup> R. Graffin, F. Nau, Chronique de Séert, – PO, t. V, Paris, 1910, p. 317-318.

<sup>4</sup> J. Walker, From Nisibis to Xi'an: The Church of the East in Late Antique Eurasia, – The Oxford Handbook of Late Antiquity, Ed. S.F. Johnson, Oxford, 2012, p. 994.

<sup>5</sup> J.B. Chabot, Synodicon Orientale, Paris, 1902, p. 254-258; P. Wood, The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq, Oxford, 2013, p. 32.

Թարգմանութիւնը կատարել է Մարութան<sup>1</sup>: Հազկերտի այս քայլը, թերեւս, հնարավորութիւն էր ստեղծում երկխոսութիւնն սկսել պետական կրոն հանդիսացող զրադաշտականութեան եւ հասարակական առումով բավականին ուժեղ գործոն դարձած ասորիների միջեւ, ինչը, հարկավ, ձեռնտու չէր զրադաշտական վերնախավին, որը վախենում էր կորցնել իր հեղինակութիւնը: Իսահակը՝ «Արեւելքի բոլոր քրիստոնյաների առաջնորդը», Մարութայի մասնակցութեամբ կաթողիկոս էր ընտրվել դեռ 399 թ., եւ 410 թ. արդեն գործում էր լիիրավ կերպով<sup>2</sup>: Նա մահանում է Հազկերտի կառավարման տասներկուերորդ տարում<sup>3</sup>:

Այսպիսով, Իրանի պետական իշխանութեան եւ քրիստոնեական եկեղեցու միջեւ ձեռք է բերվում որոշակի համաձայնութիւն: Դ դարի հալածանքներից, կոտորածներից հետո՝ 70 տարի անց, ասորիները, որոնք տվել էին մարդկային եւ նյութական մեծ կորուստներ, զգալի մասով ընդունել զրադաշտականութիւն, կարողանում են վերականգնվել<sup>4</sup>: Եկեղեցին ձեռք էր բերում որոշակի ազատութիւն, ղեկավարվում էր կաթողիկոսի կողմից՝ շահնշահի համաձայնութեամբ<sup>5</sup>: «Երկրորդ Կոստանդին Մեծ» կոչված Հազկերտ Ա-ի 410 թ. կարգադրութիւնն իր նշանակութեամբ համեմատելի է 313 թ. Միլանի էդիկտի հետ<sup>6</sup>: Այս քայլով շահը խորացնում էր քրիստոնեական եկեղեցիների միջեւ գոյութիւն ունեցող անջրպետը՝ զսպելով բյուզանդական եկեղեցու փոթորակը: Այսուհետ էրանշահը կորցնում էր իր կրոնական նշանակութիւնը տերութեան ոչ զրադաշտական հպատակների համար, քանի որ դառնում էր քրիստոնյա պարսիկի հայրենիք<sup>7</sup>: Հայտնի է, որ արաբա-պարսկական աղբյուրնե-

<sup>1</sup> J.B. Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 256; *The Church of the East: A Concise History*, Ed. W. Baum, D. W. Winkler, London – New York, 2003, p. 14-17.

<sup>2</sup> P. Wood, *The Chronicle of Seert*, p. 32.

<sup>3</sup> R. Graffin, F. Nau, *Chronique de Séert*, p. 319.

<sup>4</sup> Լ. Տեր-Պետրոսյան, Աքրախամ Սոստոլանդի «Վկայք Արեւելիցը», Եր., 1976, էջ 106:

<sup>5</sup> J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris, 1904, p. 87, 96; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, p. 270-271; S. McDonough, *Bishops or Bureacrats?: Christian Clergy and the State in the Middle Sasanian Period*, – *Current Research in Sasanian Archaeology, Art and History*, Ed. by D. Kenet, P. Luft, *British Archaeological Reports International Series*, 1810, Oxford, 2008, p. 87.

<sup>6</sup> J. Labourt, *Le Christianisme dans l'empire Perse...*, p. 93; H.B. Пигулевская, Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв., Москва-Ленинград, 1964, с. 275; S. McDonough, *A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard...*, p. 128.

<sup>7</sup> T. Daryaee, *Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)*, – *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity*

րում Հազկերտը բնութագրվում է բացասական կողմերով՝ դաժան, կասկածամիտ եւ ռիսկալ<sup>1</sup>: Նա ստացել էր «մեղավոր» (արաբերեն՝ *al-Atīm*)<sup>2</sup> մականունն այն բանի համար, որ ի տարբերություն զրադաշտական մոզերի՝ հնարավոր գտավ պաշտպանել իր պետության քրիստոնյաներին<sup>3</sup>, որոնք դարձան նրա սոցիալական հենարանը կենտրոնական իշխանությունից ամրապնդման գործում<sup>4</sup>: Հազկերտը թույլ տուեց նրանց թաղել իրենց ննջեցյալներին, ինչը զրադաշտականը համարում էր սրբազան հողի պղծում<sup>5</sup>: Նա փորձեց նաեւ նոր հարաբերություններ հաստատել կայսրությունից հետ: Նրա քաղաքականությունն աջակցություն չգտավ մոզերի կողմից<sup>6</sup>, որոնց վերնախավն ավանդաբար Սասանյան զինվորականության ողնաշարն էր<sup>7</sup>: Քրիստոնյա եւ հրեա հեղինակները, ընդհակառակը, միաբերան փառաբանում են Հազկերտին<sup>8</sup>: Նրա դրամների վրա կարդում ենք. «Ով խաղաղություն հաստատեց իր տիրապետության մեջ»<sup>9</sup>: Ազաթիսը նրան անվանում է քրիստոնեասեր միապետ, ով «բարեկամ եւ խաղասեր» էր հոռմեացիների նկատմամբ եւ երեք չպատերազմեց նրանց դեմ<sup>10</sup>: Նույնիսկ արքայական զնդերը դրվեցին ասորի եպիսկոպոսների ենթակայությունից տակ<sup>11</sup>: Հազկերտ Ա-ն ամուսնացած էր իրանի հրեաների պատրիարքի՝ «թագավորի» դստեր՝ Շիշինդուխտի

---

and Middle Ages (=Studies in the Early Middle Ages, Vol. 12), Ed. **F. Curta**, Brepols, 2005, p. 134.

<sup>1</sup> **J. Asmussen**, Christians in Iran, – The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (2), 1983, p. 939.

<sup>2</sup> **S. McDonough**, A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard..., p. 129; **T. Daryae**, The Sasanian Empire (224-651 CE), – The Oxford Handbook of Iranian History, Oxford, 2011, p. 184.

<sup>3</sup> **Th. Nöldeke**, Aufsätze zur Persischen Geschichte, Leipzig, 1887, S. 103; **M. Boyce**, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London, Boston and Henley, 1979, p. 120.

<sup>4</sup> **Վ. Բայրուրյան**, Իրանի պատմություն, Եր., 2005, էջ 132; **I. Syvänne**, The Reign of Bahram V Gö: The Revitalization of the Empire through Mounted Archery, «Historia i Świad», Siedlce University, Poland, № 4, 2015, p. 74.

<sup>5</sup> **M. Boyce**, Zoroastrians, p. 120-121.

<sup>6</sup> **S. McDonough**, A Second Constantine? The Sasanian King Yazdgard..., p. 135.

<sup>7</sup> **S. McDonough**, Bishops or Bureacrats?: Christian Clergy and the State..., p. 88.

<sup>8</sup> **Th. Nöldeke**, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden / Aus der arabischen Chronik von Tabari übersetzt von **Th. Nöldeke**, Leyden, 1879, S. 72-78.

<sup>9</sup> **T. Daryae**, Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire, London, 2009, p. 21.

<sup>10</sup> **Agathiae Myrinaei** Historiarum, Ed. **Vulcanii B. G. Niebuhrus C. F.**, Bonnae, 1827, IV, 26, p. 265.

<sup>11</sup> **R. Payne**, The Rise of Christianity in Iran, «News and Notes», Chicago, 2014, p. 4.

հետ<sup>1</sup>, ինչը նպաստում էր հրեաների վիճակը բարելավմանը<sup>2</sup>: Չմոռանանք, որ հրեաները պարթև Արշակունիների հարստության նկատմամբ ունեցել են համակրանք եւ թագաժառանգ Բակուրին, որն արշավում էր Ասորիք ու Պաղեստին, «փրկիչ եւ ազատարար» են անվանել<sup>3</sup>: Սասանյանները հրեաներին զրկեցին քաղաքական ինքնավարությունից<sup>4</sup>:

Հրեական աղբյուրներում եւս Հազկերտ Ա-ն՝ որպես նոր Կյուրոս<sup>5</sup>, համարվում է իրենց բարեկամը<sup>6</sup>. Ընդհանրապես, հրեաների նկատմամբ Տիգրանի արքունիքի վերաբերմունքն ավելի մեղմ է եղել, քանի որ թշնամի Բյուզանդիայում նրանք հալածվում էին<sup>7</sup>: Փաստորեն, հրեաները եւ քրիստոնյաները Սասանյան Իրանում ճանաչվում էին որպես կրոնական համայնքներ (կամ հետազայի օսմանյան եզրաբանությունը՝ միլլեթներ<sup>8</sup>)՝ դառնալով շահի սոցիալական հենարանը: Հազկերտ Ա-ի կառավարման վերջին տարիներին քրիստոնյաներն իրենց այնքան ամուր են զգում, որ բացահայտ հարձակվում են զրադաշտական քրմերի վրա եւ կործանում ատուրշանները, ինչի համար մահապատժի են դատապարտվում<sup>9</sup>: Բազմաթիվ քրիստոնյաներ, արաբների առաջնորդ Ասպեբեաի թողտվությամբ, որն ատում էր Հազկերտին, փախչում են Բյուզանդիա<sup>10</sup>: Հնարավոր է, որ Հազկերտը կառավարման վերջին տարի-

<sup>1</sup> Šahrestānīhā ī Ērānšāhr, with English and Persian Translations and Commentary by **T. Daryae**, Costa Mesa, California, 2002, p. 20.

<sup>2</sup> **R. Frye**, The Political History of Iran under the Sasanians, – The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (1), Cambridge, 1983, p. 144; **J. Duchesne-Guillemin**, Zoroastrian Religion, – The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (2), Cambridge, 1983, p. 889. Ըստ H.S. Nyberg-ի (Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938, S. 288)՝ քրիստոնյաներն այն հրեաներն էին, որ հավատացին Հիսուս Քրիստոսին եւ, ի տարբերություն մյուս հրեաների՝ չներժեցին ու չբացառեցին նրա մարգարեությունը:

<sup>3</sup> **Н. Пигулевская**, Города Ирана в раннем средневековье, М.-Ленинград, 1956, с. 62.

<sup>4</sup> **A.Ch. Van Gorder**, Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran, New York – Plymouth, 2010, p. 28.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>6</sup> **J. Neusner**, Jews in Iran, – The Cambridge History of Iran, Vol. 3 (2), 1983, p. 915.

<sup>7</sup> **Վ. Ֆայբորդյան**, Իրանի պատմություն, էջ 160:

<sup>8</sup> **T. Daryae**, The Idea of Ērānšāhr: Jewish, Christian and Manichaean Views in Late Antiquity, – OR, 9, Roma, 2010, p. 97.

<sup>9</sup> **O. Braun**, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Munich, 1915, S. 139-141; **I. Syvänne**, The Reign of Bahrām V Gōr, p. 75.

<sup>10</sup> **Kyrrillos von Skythopolis**, Ed. **Ed. Schwartz**, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 49.2, J.C. Hinrichs Verlag, Leipzig, 1939, S. 18-19.

ներին տեղի է տվել մոգերի ու ազնվականության ճնշումներին կամ անհանգստացել է քրիստոնյաների՝ չափից դուրս ուժեղացումից:

Եկեղեցու նոր կազմակերպությունը բյուզանդական օրինակով, Նիկիայի հավատո հանգանակի ընդունումը, կաթողիկոսի ընտրությունը ամբողջությունամբ խաղաղություն չմտցրին Իրանի քրիստոնյաների կյանքում: Սակայն Մարութայի կողմից Սասանյան Իրանի եւ Բյուզանդիայի միջեւ սկզբնավորված նոր հարաբերությունները հետագայում եւս շարունակում են զարգանալ: 419/420 թ. Թեոդոսիոս Կրտսեր կայսրը (408-450) Ամիդի եպիսկոպոս Ակակիոսին ուղարկում է «փառավոր, խաղաղասեր արքայից արքայի» մոտ՝ «հանուն արեւելքում գտնվող եկեղեցիների եւ քրիստոնեական համայնքների խաղաղության եւ հանգստի»<sup>1</sup>: Ավելի վաղ Հագկերտ Ա-ն կայսեր մոտ ուղարկել էր Յահթալասա կաթողիկոսին՝ որպես պատվիրակ<sup>2</sup>: Փաստորեն, երկու հզոր հարեւանների միջեւ խաղաղությունը հաստատվում է ասորիների միջնորդությամբ, որոնք հաջողություններ են իրականացնում քաղաքական շփումները:

Ամեն դեպքում նեստորականները պետք է լեզու գտնեին շահի հետ, եւ միաժամանակ քրիստոնեությունը ցանկացած հավատամքով չէր կարող շրջանցել Բյուզանդիայի օգնությունը<sup>3</sup>:

Վարահրան (Բահրամ, Վռամ) Ե-ն (420-438), գտնվելով վուզուրգ-Ֆրամադար Միհրներսեսի եւ մոգպետ Միհրչապուհի ազդեցության տակ, վերսկսում է քրիստոնյաների հալածանքները<sup>4</sup>: Այս անգամ Իրանի պետական մեքենան հալածանքներ է սկսում իրանական ազնվականությունից դուրս եկած հավատուրացների դեմ<sup>5</sup>: Հավատուրացները զրկվում էին իրենց տիրույթներից, աքսորվում հեռավոր նահանգներ, իսկ գույքը բռնագրավվում էր: Վարահրանը ոտնձգություններ է կատարում եկեղեցու ունեցվածքի, պաշտամունքային կառույցների դեմ: Քրիստոնեական տաճարների շինանյութն օգտագործում էին քաղաքացիական շինությունների կառուցման համար: Տասը հավատուրացներ հրաժար-

<sup>1</sup> J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, p. 37, 276.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 37; J. Asmussen, *Christians in Iran*, p. 940; S. McDonough, *Bishops or Bureaucrats? Christian Clergy and the State...*, p. 89; *The Church of the East: A Concise History*, Ed. W. Baum, D. W. Winkler, London – New York, 2003, p. 17.

<sup>3</sup> Н.В. Пигулевская, *Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв.*, с. 277.

<sup>4</sup> B. Dignas, E. Winter, *Rome and Persia in Late Antiquity*, p. 35; P. Pourshariati, *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, London – New York, 2008, p. 62.

<sup>5</sup> R. Payne, *The Rise of Christianity in Iran*, «News and Notes», Chicago, 2014, p. 6.

վում են վերադառնալ զրադաշատական կրոնին, ինչի համար մահապատժի են ենթարկվում<sup>1</sup>:

Սակայն ասորիների ներսում, ինչպես միշտ, համերաշխություն չկար: 424 թ. եկեղեցական ժողովին մի քանի եպիսկոպոսներ հավակնում են կաթողիկոսական աթոռին, ինչից ղեգոհող որոշ եպիսկոպոսներ զրկվում են իրենց աստիճանից<sup>2</sup>: Կաթողիկոս Դադելուն փորձում է հանգստացնել կրքերը, սակայն իրավիճակը շատ բարդ էր: Քրիստոնեությունը սկսել էր տարածվել իրանական ազնվականության շրջանում, հոգեւորականները բացահայտ պայքար էին սկսել մոգերի դեմ: Հետեւաբար, նրանց գործողությունները հանգեցնում են հակազդեցություն եւ պատիժների<sup>3</sup>: Քրիստոնյա ասորիների համար մեծագույն մեղադրանք էր դարձել միմյանց մեղադրելը մոգերի հետ համաձայնություն գալու եւ համագործակցություն մեջ<sup>4</sup>: Մոգերը քրիստոնյաներին մեղադրում էին նրանց հավատի համար՝ զարմանալով, թե ինչպես կարող էր Աստված մարդկային ծագում ունենալ եւ թույլ տալ, որ իրեն սպանեն<sup>5</sup>:

422 թ. պարսկա-բյուզանդական պայմանագրի կետերից մեկով Իրանի քրիստոնյաներին թույլ էր տրվում ազատորեն դավանել իրենց կրոնը, Կայսրությունը նույնը թույլ է տալիս զրադաշտականներին, որոնք Բյուզանդիայում շատ փոքր թիվ էին կազմում<sup>6</sup>:

Աղբյուրների վկայությամբ՝ քրիստոնյաներն ամուսնանում էին զրադաշտականների հետ<sup>7</sup>, ինչը հղի էր բազում վտանգներով: Քրիստոնյա ասորիների եկեղեցական ժողովներում ընդունված կանոնները պիտի նաեւ ապահովեին նրանց հասարակական համակցություն անվտանգությունն այն առումով, որ ընտանեկան-կենցաղային հարաբերությունները

<sup>1</sup> А.И. Колесников, Сасанидский Иран: История и культура, С.-Петербург, 2012, с. 450.

<sup>2</sup> J.B. Chabot, Synodicon Orientale, p. 287.

<sup>3</sup> G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880, S. 35-36; Н.В. Пигулевская, Культура сирийцев в средние века, Москва, 1979, с. 200.

<sup>4</sup> J.B. Chabot, Synodicon Orientale, p. 45.

<sup>5</sup> A.Ch. Van Gorder, Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran, p. 30.

<sup>6</sup> St'ū Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia, Ed. R. Hussey, T. II, Oxonii, 1853, VII, 20, p. 772-775. Տէ՛ս նաեւ Վ. Կ. Իսլանյան, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., Յր., 1991, էջ 65; С.Б. Дашков, Цари царей-Сасаниды. Иран III-VII вв. в легендах, исторических хрониках и современных исследованиях, Москва, 2008, с. 116; T. Daryae, Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire, p. 23.

<sup>7</sup> J.T. Walker, The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq, University of California Press, 2006, p. 240.



ըը զերծ էին մնում զրադաշտականության ազդեցությունից: Այսպես, 554 թ. ժողովն արգելում էր ամուսնությունները զրադաշտական այլադավանութիւնների հետ, քանի որ մոգերը զրադաշտական կնոջից ծնված երեխային կարող էին խլել, իսկ կանայք էլ կվերադառնային իրենց նախնայաց կրօնին<sup>1</sup>: Բարեփոխումն ուղղված էր պարսիկ քրիստոնյաների դեմ, որոնք պահպանել էին զրադաշտական սովորութիւնները:

Ե դ. երկրորդ կեսին գաղափարախոսական պայքարը ասորա-պարսկական եկեղեցում սուր բնույթ է ընդունում: Պերոզի ժամանակ նեստորական եկեղեցին դառնում է տերության գերիշխող կրօնական հաստատութիւնը<sup>2</sup>: 484 թ. Բեյթ-Լապատի կամ Գունդիշապուհի ժողովում Բարծուճայի նախաձեռնութեամբ Իրանի քրիստոնեական եկեղեցին ընդունում է նեստորական դավանութիւնը<sup>3</sup> եւ այդպիսով ամբողջովին ու մեկընդմիջտ անջատվում մյուս քրիստոնեական եկեղեցիներից՝ տերության համար դառնալով պահաս վտանգավոր<sup>4</sup>: Նեստորականության ուսուցիչ համարվող Թեոդորոս Մոպսուեստացին<sup>5</sup> ճանաչվում է հոգեւոր հեղինակութիւն: Պարսից քրիստոնեական եկեղեցին իր հաստատութեամբ եւ նվիրապետական կարգով համապատասխանում էր Պարսից պետութեան եւ մոգերի աստիճանակարգային կառույցին, ինչը նշանակում էր համապատասխանութիւն պետութեան վարչական բաժանման համակարգին, եւ նեստորականներն ընդօրինակում են նույնիսկ Սասանյանների տիրողոսների ոճը՝ «հայրերի հայր, հայրապետ», «հովիվների հովիվ, հովվապետ»՝ արքայից արքայից ու գլխավոր մոգպետից հետո<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> J.B. Chabot, Synodicon Orientale, p. 102.

<sup>2</sup> R. Frye, The Political History of Iran under the Sasanians, p. 149.

<sup>3</sup> S.A. Atiya, A History of Eastern Christianity, London, 1968, p. 252; R. Frye, The History of Ancient Iran, München, 1983, p. 322; J. Wiesehöfer, Ancient Persia from 550 BC to 650 AD, London – New York, 2001, p. 204.

<sup>4</sup> Th. Nöldeke, Aufsätze zur Persischen Geschichte, S. 107.

<sup>5</sup> G. Greatrex, Khusro II and the Christians of his Empire, – JCSSS, Vol. 3, Ottawa, 2003, p. 78; The Church of the East, p. 22.

<sup>6</sup> M.G. Morony, Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq, – JESHO, Vol. 17, № 2 (May), Leiden, Brill, 1974, p. 118.

## Христианство за пределами Армении. О «крещении» в раннем христианстве

Предлагаемая заметка возникла из попытки объяснить одно малопонятное место в коптском (переведенном с греческого) гностическом трактате «Второе слово великого Сифа» (2СлСиф), в котором небесный Христос говорит о «своем третьем омовении» (ⲭⲱⲕⲙ/čōkm/ = λουτρὸν = *шлⲱⲛⲟⲩ*) или «крещении» (ΒΑΠΤΙΣΜΑ = βᾰπτισμα = *ⲃⲠⲣⲏⲛⲏⲪⲣⲏⲗ*), как (на мой взгляд неверно) переводят слово почти все современные комментаторы. Чтобы понять, какая именно богословская и обрядовая реалья стоит за этим понятием, рассмотрим самые ранние случаи употребления этих понятий в христианских текстах, т.е. в сочинениях Нового Завета.

Существительное λουτρὸν, «омовение» (в НЗ лишь дважды: *Ефес* 5. 26 и *Тит* 3. 5) оба раза передано в саид. как ⲭⲱⲕⲙ, тем же словом передается и глагол (ἀπο)λουῶ, «омываю» (производное от него λουτρὸν). Таким образом, там, где у нас для проверки есть греческий оригинал, мы видим, что копт. ⲭⲱⲕⲙ строго соответствует греч. λουτρὸν/(ἀπο)λουῶ(-ομαι), и можно утверждать, что и в утерянном греч. оригинале 2СлСиф стояло не \*βᾰπτισμα, а \*λουτρὸν. В христианских сочинениях II в. βᾰπτισμα и λουτρὸν уже используются как синонимы, потому что обряд *крещения в воде* новичков был уже широко распространен в церковном обиходе; у нас есть подробные описания того, как он совершался (например, «Дидахе», ок. 130 г.). Но так ли обстояло дело в самых ранних христианских общинах?

Когда в евангелиях речь идет об Иоанне Крестителе, «вода» *всегда* присутствует как непрменный атрибут совершаемого им обряда (*Мф* 3. 11 и пар.; *Ин* 1. 26, 31, 33; 3. 23; *Деян* 1. 5), но когда речь заходит о собственно христианском обряде, инициированном Иисусом, *вода*, как правило, совершенно не интересует авторов. Так, в синоптических евангелиях (70-е – 90-е гг.) *предварительному* крещению Иоанна (т.е. «крещению покаяния»: *Мк* 1. 4; *Лк* 3. 3; ср. *Лк* 1. 77) противопоставляется иная, *совершенная и окончательная*, его разновидность, с водой никак (по крайней мере, эксплицитно) не свя-

занная. Это хорошо видно из слов того же Иоанна о грядущем Христе: «Я крестил вас водой, а он будет крестить вас Духом святым» (Мк 1. 8). В параллельном рассказе к этому высказыванию добавлена новая подробность: «Я крещу вас в воде (для покаяния)», а он «будет крестить вас Духом святым и огнем» (Мф 3. 11 и Лк 3. 16). Предполагало ли сказанное, что те, кто ранее были крещены Иоанном (об одном таком случае с апостолом Андреем нам известно: Ин 1. 40), но затем последовали за Иисусом, должны получить от него какое-то новое «крещение» (уже без воды), при котором на крещаемого должен сойти Дух? Означали ли эти слова, дальше нигде и никак не объяснённые, что последовавшие за Иисусом именно так должны в дальнейшем «крестить» приходящих к новой вере?

О противопоставлении двух видов «крещения» говорит настойчивое повторение Иоанном местоимения «вас» (ὑμᾶς): я крестил вас водой, а Иисус будет (еще раз) крестить вас Духом». Об этом же, на первый взгляд, свидетельствуют и слова Иисуса, обращенные к Никодиму: «Истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и духа, не может войти в царствие Бога» (Ин 3. 5), и это называется «вторым рождением». Проблема, однако, заключается в том, что сочетание «рождение от воды и Духа» (которому нет аналогий в остальном НЗ; многие исследователи предлагали даже исправить текст и выбросить из него слово «воды») совсем не обязательно подразумевает обряд христианского крещения водой (за. аллюзия к сказанному в Пез 36. 17 сл.; особенно: 25-27). Более того, нигде в НЗ (кроме одного спорного места: «Иисус пришел в Иудею с учениками и крестил»: Ин 3. 22; ср. 3. 26; 4. 1, которое никак не согласует с остальными свидетельствами и которое многие рассматривали как глоссу) мы не найдем ни упоминания о том, что сам Иисус кого-то крестил (будь то водой, или Духом), ни даже намек на то, что он намеревался это делать.

Таким образом, нужно допустить, что во всех случаях, где речь идет о грядущем «крещении Духом (и огнем)» (т.е. совершать последний суд), которое, кажется, может быть только прерогативой (воскресшего) Иисуса (ср. слова о том, что ученики еще не получили Духа, потому что Иисус еще не воскрес: Ин 7. 39), глагол βαπτίζω выступает в *переносном* значении (противопоставленном значению *прямому*), т.е. в значении «*посвящать*» (букв. «погружать») в новую веру (но, очевидно, не так, как это делал Иоанн). Так или иначе, но это «крещение» *никак и нигде* (по крайней мере, эксплицитно)

не связано с водой, и во фразе «крестить водой» мы видим *буквальное* значение глагола, а во фразе «крестить Духом» – *метафорическое*.

Весьма интересно и значение βαπτισμα / βαπτίζω в словах Иисуса, обращенных к ученикам уже после того, как он был крещен Иоанном: «Крещением я должен быть крещен, и как я томлюсь, пока это совершится» (Ак 12. 50; ср. Мк 10. 38; в евангелиях и Деян сущ. βαπτισμα без определения «Иоанна» встречается только в этой перикопе). Очевидно, что оба слова употреблены здесь не в прямом значении «крещение / крестить» (водой), а также *метафорически* (это ни у кого не вызывало сомнения), и контекст ясно показывает, что Иисус говорит о своей предстоящей смерти. Подобное значение глагола хорошо известно и дохристианской литературе («тонуть»: Strab., Geogr. VI. 2. 9; «приводить к гибели»: Jos., Bell. 4. 137).

Итак, в приведенных пассажах канонических евангелий понятия βαπτίζω / βαπτισμα никак не подразумевают особого христианского обряда «крещения (в воде)», а обряд как таковой еще не занимал их авторов. Фразу, которой завершается Мф (28. 19) и которая более не встречается в НЗ («итак, отправившись, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и святого Духа»), даже консервативные богословы признали поздней. Более того, в евангелиях мы не находим даже намека на существование обряда, нигде не говорится о том, что Иисус крестил своих апостолов или посвятил их каким-то иным образом: он просто призывает их, и они за ним следуют (Мк 1. 17-18; Мф 4. 19-20; Ак 6. 13; ср.: Мф 10. 1; Ак 9. 1-2). То, что апостолы были некрещеными, вызывало затруднение уже у раннехристианских авторов.

Иную картину видим в «Деяниях апостолов» (ок. 90 г.), где о «крещении водой» говорится как об известной уже (по крайней мере, в той общине, к которой принадлежал автор) практике. Несколько раз при крещении «вода» прямо или косвенно упоминается: крещение Филиппом эфиопского евнуха (Деян 8. 36-38); и иудеям, и язычникам, на которых сошел (заметим, еще до крещения) святой Дух, Петр «велел быть крещеными в воде в имени Иисуса Христа» (Деян 10. 44-48); также, наверное, не случайно крещение Лидии происходило «около реки» (Деян 16. 13).

Вместе с тем, признание того, что крещения Иоанна для обратившегося в новую веру было недостаточно, находим в рассказе об обратившемся в Александрию иудее Аполлосе, который, хотя и «учил правильно о том, что относится к Иисусу, знал *только* крещение Иоанна; <...> Прискилла и Акила приняли его и изложили ему точнее путь» (Деян 18. 25-26). О том,

что Аполлос получил «второе крещение» не говорится, но то, что это могло быть, подтверждает следующий пассаж: Павел, спросив в Ефесе учеников (Иисуса), приняли ли они святого Духа и во что были крещены, получил ответ, что о Духе они ничего не слышали, а были крещены только «в крещение Иоанна»; в ответ на слова Павла о том, что Иоанн «крестил крещением покаяния, призывая народ <...> уверовать в Иисуса», «они были крещены во имя Господа Иисуса, и после того, как Павел возложил на них руки, сошел на них святой Дух» (*Деян* 19. 1-6). В этом отрывке не говорится о том, что это было «крещение» водой, и в пользу того, что для полного посвящения в новую веру (при котором на обращаемого сходит Дух) важнее, видимо, было возложение рук, говорит другое свидетельство: апостолы отправляются к самарянам, которые *уже ранее* «получили слово Бога» и «были крещены во имя Господа Иисуса, но на них еще не сходил святой Дух»; они приняли его только после того, как апостолы «помолились, чтобы они приняли святого Духа» и «возложили на них руки» (*Деян* 8. 14-17).

Наконец, заслуживает внимания рассказ о «крещении» Савла, представленный в *Деян* в двух версиях. В одной речь идет о том, как к ослепшему Савлу Господь посылает «ученика» по имени Анания для исцеления: он возложил на Савла руки с тем, чтобы тот прозрел и исполнился святого Духа; «и прозрел он, и был крещен» (*Деян* 9. 17-18). В другой версии (без возложения рук), которую автор *Деян* вкладывает в уста самого Павла, последний говорит о том, что он ослеп, и «некий благочестивый в Законе муж Анания» пришел к нему и сказал: «Савл прозри <...> Встав, крестись и смой свои грехи, призвав его (scil. Иисуса) имя». В обоих случаях никакого упоминания воды при крещении.

Создается впечатление, что автор *Деян* не заботился о том, чтобы представить читателю свои рассказы о крещении и о его результатах единообразными, хотя, если бы речь шла о сложившемся обряде, мы вправе были бы ожидать, что и в самом порядке совершения этого обряда и в его содержании не должно быть отклонений. Этот разноречивый можно, по всей видимости, объяснить тем, что к моменту написания сочинения обряд «крещения в воде» не был еще формализован, и, говоря несколько раз о воде при совершении обряда (8. 36-38; 10. 45-48; ср.: 16. 13), автор (весьма сумбурно) фиксирует *не практику первых христиан, а положение дел в современной ему Церкви (разрыв в два-три поколения)*, в которой к концу I в. Переосмысленное крещение Иоанна (переставшее использоваться в христианских общи-

нах после смерти Иисуса), стало постепенно превращаться в (*водное*) *крещение* «во имя Иисуса Христа (см. формулу в Деян 8. 16; 19. 5; 2. 38; 10. 48) для отпущения грехов и для получения дара святого Духа».

На основе приведенных свидетельств можно предположить, что концу I в. формальное и весьма простое вступление в общину (см.: *Деян* 2. 38-41; 4. 4) осталось позади, и теперь (т.е. к моменту написания *Деян*) тому, кто готовился стать полноправным членом Церкви, которая к тому же должна была обезопасить себя от всякого рода случайных попутчиков, нужно было усердно готовиться и приложить немало усилий. У автора *Деян* эта подготовительная практика (катехуменат) еще не нашла отражения, но о ее существовании свидетельствуют такие более поздние (но не намного отстоящие по времени от *Деян*) раннехристианские сочинения, как «Дидахе» и некоторые другие. Евангелия и *Деян* возникли спустя два-три поколения после смерти Иисуса, но у нас есть сочинения, которые от этого события отделяют всего лишь два десятилетия: это самые ранние (из дошедших до нас) христианские сочинения, а именно послания Павла (заметим, далеко не все подлинные). Павел еще не располагал записанными евангелиями, из которых он мог бы узнать об Иоанне и о той роли, которую тот сыграл в зарождении «христианского» крещения (сам Креститель ни разу не упоминается в проповеди апостола), но у него были другие источники сведений: прежде всего, устная традиция.

Павел не раз использовал глагол βαπτίζω (*Римл* 6. 3 (дважды); *1Кор* 1. 13-17 (6 раз), 10. 2, 12. 13, 15. 29 (дважды); *Гал* 3. 27; и один раз существительное βάπτισμα: *Римл* 6. 4) и, нигде и никак не объясняя, какое содержание он вкладывает в это понятие, был, видимо, уверен в том, что адресаты верно поймут значение его слов. Но употребляет ли он эти понятия в значении «крестить водой»? В этом можно сомневаться хотя бы потому, что нигде в его посланиях нет ни малейшего намека на связь *крещения* с *водой*; собственно *вода* (ὕδωρ) ни разу не упоминается (создается даже впечатление, что он сознательно избегает этого слова), и ее спасительная роль Павла совершенно не интересует; о своем крещении, которое живописно изобразил автор *Деян*, он даже не упоминает. Более того, не будь в нашем распоряжении тех свидетельств из евангелий и *Деян*, в которых понятие βαπτίζω поставлено в связь с водой, мы едва ли бы имели основания утверждать, что апостол говорит именно о *водном* обряде. Вот примеры.

Павел обращается к христианской общине в Коринфе со словами: «Благодарю Бога, что никого из вас *не крестил*, разве только Криспа и Гая, чтобы кто-нибудь не сказал, что вы *были крещены* в мое имя. *Крестил* же я и дом Стефана, а еще кого *крестил*, не знаю. Ведь Христос послал меня *не крестить*, а благовествовать» (1Кор 1. 14-17). Утверждать, что в этом пассаже глагол βαπτίζω непременно имеет значение «крестить водой», нет оснований. Павел подчеркивает здесь, как и повсюду в своих посланиях, преимущество проповеди перед обрядом, не утруждая себя описанием самого обряда, и вполне можно допустить, что апостол использовал глагол в более широком значении: «обращать, посвящать (в новую веру)», подчеркивая при этом, что обряд «посвящения» сам по себе не столь важен, как проповедь спасения (1Кор 1. 21; 2. 4-5; 4. 15; 2Кор 11. 7 и т.д.).

Едва ли следует видеть намек на обряд крещения водой и в следующих стихах: «Ибо не хочу, братья, чтобы вы не знали, что все наши отцы были под облаком, и все прошли через море, и все они *были крещены* в Моисея в облаке и в море» (1Кор 10. 1-2). Павел сравнивает здесь христианское *посвящение* в новую веру, являющееся залогом будущего спасения, с опытом иудеев, доверившихся Моисею и также получивших спасение, и произошедшее с иудеями в пустыне, по словам апостола, «стало для нас прообразам» (1Кор 10. 6). К воде здесь имеет отношение лишь упоминание моря, но иудеи спаслись не водой, а как раз потому, что избежали с ней соприкосновения как с враждебной стихией (Исх 14. 21). Поэтому глагол в этом пассаже следует понимать лишь в значении «присягнувшие Моисею в верности и ставшие его приверженцами», «полностью доверившиеся Моисею», т.е. *метафорически*.

Другое место в том же послании, представленное Павлом в виде двух риторических вопросов (параллелей которому мы не находим не только в НЗ сочинениях, но и в раннехристианской литературе вообще), вызвало жаркую полемику в ученом мире: «Тогда что будут делать (в будущем) крестящиеся (из-)за мертвых? Если мертвые вообще не воскресают, зачем же (из-)за них крестятся?» (1Кор 15. 29).

Из многочисленных вариантов толкования этого темного пассажа, в которых предметом спора не в последнюю очередь было сочетание ὑπέρ τῶν νεκρῶν, весьма распространенным остается следующее: в ранней Церкви не все новообращенные получали крещение, поэтому были и такие, которые умирали до крещения; тогда близкие (уже ранее крещенные) прини-

мали крещение как бы от их имени, чтобы при грядущем «воскресении праведников» и они были спасены, веря в то, что воскресение наступит лишь тогда, когда число праведников достигнет необходимого числа. Есть и другое толкование: Павел говорит здесь об обращении в новую веру, к которому (еще нехристианина) побуждала смерть близкого человека (уже христианина), глубокая скорбь по нему и надежда встретиться с ним в потустороннем мире. В пользу такого объяснения говорит прежде всего тот факт, что Павел (по крайней мере, явно) не отрицает эту практику. Но ни то, ни другое толкование не может доказать, что при *посвящении* в новую веру речь здесь идет именно о «погружении в воду».

В связи с проблемой «крещения» заслуживает внимания и фраза из того же послания, которой Павел завершает перечисление самых страшных пороков: их носители «царства Божьего не унаследуют. И такими (ранее) были некоторые, но *омылись*, но были освящены, но были оправданы в имени Господа Иисуса Христа и в Духе Бога нашего» (1Кор 6. 10-11). Общепринятое убеждение в том, что «омылись» (*ἀπελούσασθε*) указывает на крещение водой, хотя ни сам глагол βαπτίζω, ни вода здесь не упоминаются, также можно подвергнуть сомнению на том основании, что глагол (ἀπο)λουώ далеко не всегда использовался в прямом значении, подразумевающим воду; часто к нему прибегали как к метафоре (Исаия 1. 16; Philo, *Mit. nom.* 49; Clem., *Protr.* 99. 3 и т.д.; ср. русск. «смыть с себя позор»); вероятно, случай именно такого употребления (заметим, что глагол у Павла встречается только в этом пассаже) в значении «внутренне *очиститься* от грехов» мы здесь и видим. Так же, видимо, нужно понимать этот глагол и в двух других пассажах из его посланий. В одном, обращаясь к христианской общине Рима, Павел говорит: «Или вы не знаете, что все мы, которые *были крещены* в Христа Иисуса, *были крещены* в его смерть? Итак, мы были сопребены с ним через *крещение* в смерть, чтобы, как Христос был воскрешен из мертвых через славу Отца, так и мы смогли бы вести новую жизнь» (Рим 6. 3-4). В другом, обращенном к галатской общине, апостол повторяет ту же мысль: «Ведь все вы, которые *были крещены* в Христа, все вы надели на себя Христа. Нет ни иудея, ни язычника, нет ни раба, ни свободного <...> ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 27-28).

Безоговорочно настаивать на том, что в этих отрывках речь идет именно о *водном* крещении (при отсутствии всякого описания обряда или даже намека на него), нет никаких, кроме некритического следования тра-



диционному убеждению, оснований. Эта уверенность едва ли имеет под собой твердую почву: ведь для такого утверждения нужно было бы располагать письменными свидетельствами, в которых эта практика была бы надежно засвидетельствована, а таких у нас, увы, нет.

Уже на примере евангельских текстов и *Деян* мы видели, что βαπτίζω помимо прямого значения имело еще и метафорические, и поэтому допущение, что Павел, который был гораздо более литературно образован, чем евангелисты (да и психологически, очевидно, был гораздо более импульсивен), часто пользовался *образным* языком, точнее, не мог без него обходиться, имеет под собой прочные основания. В приведенных пассажах присутствуют такие метафоры, как «креститься в его смерть», «быть погребенным с ним», «надеть на себя Христа», и метафорическое «быть крещеным в Христа» в значении «быть посвященным в новую веру» не выпадает из этого ряда. Итак, глагол βαπτίζω и его производные, активно используясь в I в., конечно, и за пределами составивших *НЗ* писаний (не в последнюю очередь и в устном обиходе), приобрели гораздо более широкий спектр значений, чем имели вначале, и наряду с прямым значением использовались и *метафорически* (причем в разных смыслах; ср.: *Мк* 1. 8 и пар.; *Лк* 12. 50; *1Кор* 10. 1-2). В этом случае ничто не мешает думать, что в одних случаях глагол βαπτίζω использовался в его прямом значении «погружать» (в воду; ведь не случайно, когда говорится о деятельности Иоанна, всегда подчеркивается ее наличие), в других случаях к нему прибегали как уже к хорошо известной *метафоре*, и тогда «крестить» (погружать) означало «посвящать в новую веру» (без всякой воды), и у первых поколений христиан это посвящение, возможно, состояло только из произнесения «крещаемым» крещальной формулы, возможно, с возложением рук крестителя на крещаемого.

Почему у первых христиан при принятии новичков в общину вода не играла той роли, которую она получила позднее, можно только гадать. Возможно, что решающим при отказе от «крещения водой» оказалась рано укоренившаяся вера в то, что *новое* крещение должно быть в корне отлично от *старого* (Иоаннова) и может быть только *крещением святым Духом*. Следы этого «выплывания из тьмы» обряда «крещения в воде» находим, наряду с *Деян*, и в таких поздних новозаветных сочинениях, как *1Петр* и *Тит* (ок. 100 г., если не позднее).

## Խաչենագետի ներքնահովտի նորահայտ եկեղեցիների ճարտարապետությունը

### Տեղադրությունը

Խաչենագետի ներքնահովտում վերջին տարիներին իրականացված պեղումների արդյունքում<sup>1</sup> հայտնաբերվել են երկու եկեղեցիներ Արցախի Տիգրանակերտի Կենտրոնական թաղամասում, երրորդը՝ քաղաքից հյուսիս-արեւելք՝ Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության Նոր Հայկաջուր գյուղի տարածքում գտնվող՝ Գյավուր-ղալա հնավայրում:

Եկեղեցիների հատակագծային եւ ծավալատարածական հորինվածքը

Արցախի Տիգրանակերտի պայմանականորեն «Մեծ» անվանված եկեղեցու շինարարական մնացորդները բացվել են մոտ 4,0 մ խորության մեջ: Պահպանվել է հատակագիծն ամբողջությամբ, պատերը՝ մինչև 3,0 մ բարձրությամբ (հիմնականում կրաշաղախե միջուկը, որտեղից տարահանվել են պատերի մշակված քարերը, որոնց բները երեւում են շաղախի կանգուն հատվածներում, պատերում հատուկենտ մնացել են նաև սրբատաշ քարեր): Եկեղեցին կառուցված է սալապատ հրապարակում՝ բարձր՝ եռաստիճան գետնախարսխի (28,85 x 11,25 մ, բարձրությունը՝ 1,2 մ) վրա եւ ունի ձգված համաչափություններ (արտաքին 27,3 մ երկարություն եւ 9,3 մ լայնություն): Աղոթասրահը (21,4 x 6,8 մ) արեւելքում ավարտվում է ներսից կիսաշրջանաձև ոչ խորադիր (3,4 մ), դրսից հնգանիստ աբսիդով: Պահպանված են վերջինիս հարավային կողմի երկու նիստերը միայն (մեկ շարք բարձրությամբ՝ 0,68 մ), որոնք հնարավորություն են տալիս՝ պարզելու նիստերի քանակը: Պահպանված շինարարական մնացորդները ցուցում են նաև վերակառուցումների մասին: Եկեղեցու նախնական՝ արտաքուստ չեչուված աբսիդը հետագայում ներ-

<sup>1</sup> Պեղումներն իրականացրել է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի Արցախի արշավախումբը՝ պ.գ.թ.-ներ Ա. Ժամկոչյանի, Վ. Սաֆարյանի, Տ. Վարդանետովայի, Ի. Կարապետյանի, Ն. Երանյանի, Ճ.թ. Լ. Կիրակոսյանի մասնակցությամբ եւ պ.գ.դ. Համլետ Պետրոսյանի ղեկավարությամբ:

առվել է ուղղանկյուն պարագծի մեջ: Ներսում, եկեղեցին բեմից բացի ունի նաև դասի հատված, որը նրանից դեպի արեւմուտք առաջացած է 2,5 մետրով եւ աղոթասրահի սալապատ հատակից բարձրացված՝ 0,5 մետրով: Այսպիսի լուծում մինչ այս հայտնի վաղքրիստոնեական պաշտամունքային կառույցներում չի վավերացվել: Եկեղեցու գլխավոր շքամուտքը արեւմտյան կողմում է, եւս երկու զույգ մուտքեր կան հարավային եւ հյուսիսային կողմերում:

Կենտրոնական թաղամասում հայտնաբերված Փոքր եկեղեցին կառուցված է «Մեծին» գուգահեռ, վերջինիս հյուսիսային կողմում՝ նրանից 8,5 մ հեռավորութան վրա: Պահպանված է հիմնականում հատակագիծը (որոշ տեղերում կրաշաղախե միջուկի մնացորդներ են առկա): Կառույցն ունի համեմատաբար ավելի համեստ չափեր (15,0 x 7,0 մ): Այն կառուցված է 16,3 x 8,3 չափերով երկաստիճան որմնախարսիսի վրա եւ արեւելքում ավարտվում է արտաքուստ շեշտված աբսիդով: Ունի երկու մուտք՝ հարավային եւ արեւմտյան կողմերում (1,05 մ): Հատակը սալապատ է եղել (որոշ սալեր պահպանվել են):

Տիրանակերտի եկեղեցիները կառուցվածքի ուղղանկյուն պատերի մեջ չպարփակված, դեպի դուրս եկող աբսիդով հորինվածքներ են, ինչը բնորոշ է հայկական վաղ միջնադարի՝ հատկապես Դ-Ձ դդ. հուշարձաններին, սակայն Արցախում հանդիպում է առաջին անգամ: Արտաքուստ շեշտված աբսիդի հորինվածքը հանդիպում է նաև այլ տարածաշրջաններում: Միբիականներում եւ Կուրի ձախակողմնյան հուշարձաններում աբսիդը արտաքինից շրջանաձեւ է, Կապադոկիայի օրինակներում նիստավոր (հիմնականում՝ հնգանիստ) տարբերակներն են, Վիրքում դրանք հանդիպում են ոչ միայն պարզ թաղածածկ սրահի հորինվածքներում (Ակաուրտա), այլ նաև արտաքին սրահ ունեցող եկեղեցիներում (Վանատի, Բոլնիս Քափանակչի):

Գյավուր-ղալան (բառացի՝ Անհավատների բերդ) Նոր Հայկաջուր գյուղի արեւելյան կողմում գտնվող մի բլուր է, որը շրջակա հարթավայրից բարձրացված է 6,0 մետրով՝ զբաղեցնելով մոտ 2,0 հա տարածք, որտեղ էլ տարածվում է բնակատեղին: Այստեղ իրականացված մաքրման աշխատանքները երեւան են բերել եկեղեցու ավերակներ: Այն հատակազծում ուղղանկյանը ներգծված, կիսաշրջանաձեւ աբսիդով միանավ սրահ է (արտաքին չափերը՝ 18,0 x 7,75 մ, աղոթասրահը՝ 11,65 x 5,25 մ), որը հյուսիսային կողմում ունի կցակառույց՝ ավանդատուն (6,4 x 3,4 մ): Կիսաշրջանաձեւ խորանի (խորությունը՝ 3,85 մ) հատակը 0,5 մետրով բարձր է աղոթասրահի մակարդակից եւ ժամանակին նրա հետ հաղորդա-

կցվել է երկու աստիճաններով: Տեղում առկա են բեմառեջքի երկու անկյունների մեկական քարեր: Եկեղեցին ունի երեք մուտք՝ երկուսը հարավային կողմից, երրորդը՝ արեւմտյան կողմում: Այն կառուցված է աստիճանավոր գետնախարսի վրա, որի որոշ մնացորդներ դիտելի են արեւելյան եւ հարավային կողմերում: Պահպանված են նաեւ հարավային եւ հյուսիսային երկայնական պատերի որոշ հատվածներ՝ մինչեւ 1,7 մ բարձրութեամբ:

Եկեղեցում մասնակի պեղումներ իրականացվել են դեռեւս խորհրդային շրջանում՝ ադրբեջանցի հնագետների կողմից: Այստեղ (այն ժամանակ Աղղամի շրջանի Բոյահմեդլի գյուղխորհրդի Սոֆուլու գյուղի տարածքում) վավերացված կառույցները ներկայացվում էին որպես Կովկասյան Աղուանքի նյութական մշակույթի քրիստոնեական հուշարձաններ: Մեկնաբանությունները շատ հաճախ կողմնակալ էին եւ հիմնականում ուղղված այս տարածաշրջանի հայկական հուշարձանների «սեփականաչնորհման» գործընթացներին:

Շինարարական տեխնիկան եւ շինարվեստը

Երեք եկեղեցիներն էլ կառուցված են Վանքասարի հայտնի հանքավայրի կրաքարով (այն երբեմն կոչվում է Ֆելզիտատուֆ): Կառույցների համար հիմքեր են ծառայում կրաշաղախով ամրացված միջին եւ մանր անկանոն քարերով իրականացված հարթակները, որոնցից անցումը դեպի պատն իրականացվել է որմնախարխիսների միջոցով: Պատերը (հաստությունը՝ 1,20-1,25 մ) շարված են ավանդական եղանակով՝ «մի-դիս» եռաչերտ երկճակատանի սկզբունքով՝ կրաշաղախի կիրառմամբ: Շինությունների տարբեր հատվածներից վերցված կրաշաղախի փորձանմուշների լաբորատոր քննությունը պարզել է, որ կիր-ավազ հարաբերակցությունը չաղախներում երկուսը մեկին է, ցուցանիշ, ինչի հաշվին գերազանց ամրություն է ապահովվել:

Եկեղեցիները, հավանաբար, փայտածածկ են եղել, բայց չի բացառվում նաեւ քարե թաղի գոյությունը: Պատերի վրա հենվող քարե թաղով միանալով եկեղեցու հնավանդ օրինակ է Կառնուտի բազիլիկան, որը մոտավորապես նույն թիփչքն ունի (6,25 մ), ինչ-որ Տիգրանակերտի միանալ սրահը (6,8 մ): Եկեղեցիներն ունեցել են երկթեք՝ կղմինդրապատ տանիքներ (թաղն ու տանիքը չեն պահպանվել, գտնվել են գմբեթաղբին պատկանող միակող քարեր եւ փորակավոր-սողնե եւ տափակ-կալիպտեր կղմինդրների մեծաքանակ բեկորներ):

Մարտարապետական ձևեր եւ գեղարվեստական արտահայտչամիջոցներ

Խաչենագետի ներքնահովտի միանավ սրահների գեղարվեստական մշակման սկզբունքների եւ ճարտարապետական ձևերի մասին պատկերացում են տալիս եկեղեցիների շինարարական մնացորդները, ինչպես նաև հայտնաբերված սյուների բազմաթիվ խարխուսները, խոյակները, բների բեկորները, պատուհանների պսակները, քիվերի եւ շքեղամարներըի դրվագները, հուշակոթողների եւ հուշասյուների պահպանված մասնամասներն ու այլ ճարտարապետական ձևեր:

Տիգրանակերտի Մեծ եկեղեցու ճակատների ձևավորման հարցում առանձնապես կարևոր են շքամուտքերը, որոնք, հավանաբար, ունեցել են նաև շքեղամարներ: Սրանք պահող որմնասյուների խարխուսների հետքերը դրոշմված են Մեծ եկեղեցու որմնախարսխի վրա:

Ուշագրավ են շքամուտքերի՝ այգային եւ խաչային պատկերագրությունները իմպոստային խոյակները (երկարությունը՝ 0,82 մ, լայնությունը՝ 0,5 մ, բարձրությունը 0,4 մ, վերելում ունեն 0,1 մ բարձրությունը թակաղակ): Հորինվածքի դոմինանտը կետագարդ չրջանի մեջ ներառված, խիստ լայնացող եւ հավասար թեւերով խաչն է: Թեւերի եռանկյունաձև հատվածների կենտրոնները հարդարված են կիսագնդաձև բլթակներով: Միջթեւային ձվածիր տարածքները հարդարված են նշատերեւներով: Խաչը շուշանների մեջ հորինվածքն իր աղերսներն ունի Հայաստանի վաղըրիստոնեական այլ հուշարձաններում (Երերույք, Ծիծեռնավանքի Սբ. Գեորգ, Բայբուրդի Սբ. Գեորգ, Կողբ, Աղիտու, Փարպիի Ծիրանավոր):

Տիգրանակերտի Մեծ եկեղեցուց հայտնաբերված քիվերն ունեն երկմաս կառուցվածք՝ բաղկացած վերնասալից (9, 10, 11 սմ բարձրությամբ) եւ նրանից ներքեւ դասավորված ատամնաշարերից: Բարձրության հիմնական մասը կազմում են ատամնաշարերը (14, 18, 19, 20 սմ), որոնք ճակատային մասում մշակված են բավական խորը քանդակված ատամների շարքի մի քանի տարբերակներով: Առայժմ վավերացված են քիվերի չորս տարբերակներ: Քիվերի հարթ մակերեսի վրա նշագծման հետքեր են պահպանվել: Հայտնաբերված խարխուսները տորածեւ են: Եկեղեցուն պատկանող քարերի վրա նշմարելի են փոքրիկ խաչերի տեսքով վարպետների նշաններ:

Խաչենագետի միանավ եկեղեցիների ծավալատարածական եւ կառուցվածքային լուծումների հետ ընդհանրություններ ունեն նաև Կու-

րի ձախ արհեստագործական հաստակապատկերի միջոցով հուշարձանները (Կախ-բաշ, Մինգեչաուր):

### Ամփոփում

Խնայողականության արհեստագործական հաստակապատկերի, ծավալատարածական հորինվածքի, շինարարական տեխնիկայի ու շինարվեստի առանձնահատկությունները, այլ տարածաշրջանների հուշարձանների հետ ունեցած ազդեցությունը ու համեմատական վերլուծությունը, թույլ են տալիս խոսել կառույցների Ե-Ձ դարերով թվագրություն մասին:

Քննարկված եկեղեցիների ճարտարապետությունը դրսևորելով վաղմիջնադարին բնորոշ հորինվածքային (միանավ սրահային-բազիլիկ տիպեր՝ Բայբուրգ, Ջրվեժ, Լեռնակերտ, Ավան եւն) եւ կառուցվածքային (բարձր որմնախարխանների, գմբեթարդների եւ շքամուտքերի կառուցում, քարի, կղմինդրի եւ կրաշաղախի օգտագործում, «միդիս» շարվածք) լուծումներ, երեւան է բերում նաեւ առանձնահատուկ գծեր (մեծ հատակաքային եւ «թռիչքի»՝ 6,8 մ չափեր, ձգված համաչափություններ – աղոթասրահի լայնություն եւ երկարություն հարաբերությունը 1:3-ի, դասի տարածքի առանձնացում, մուտքերի առատություն, տեղական յուրահատուկ շինանյութի՝ կրաքարի օգտագործում):

Եկեղեցիների հորինվածքային եւ կառուցվածքային քննությունը թույլ է տալիս խոսել նաեւ Այսրկովկասի (Ակաուրտա, Կախ-բաշ, Մինգեչաուր), Փոքր Ասիայի (Եդիկապուլու, Սկուպա, Թոմարզա), ինչպես նաեւ Սիրիայի (Կալբ Լուզե, Տուրմանին) հետ ունեցած վաղ քրիստոնեական մշակութային՝ աշխարհագրական եւ պատմական իրողություններից բխող, առնչությունների մասին:

Ճարտարապետական ձևերը (պատի կոնստրուկցիա, մույթ, սյուն, խարխուլ, խոյակ, քիվ, դռան եւ պատուհանի պսակներ) եւ արտահայտչականության միջոցները (դեկորատիվ ձևեր, զարդաքանդակներ) սերտորեն առնչվում են կառույցների ծավալատարածական լուծման հետ եւ դարձել են դրանց տեկտոնիկ մշակման հիմնական գեղարվեստական տարրը: Խաչը շրջանի մեջ հորինվածքում որպես առանձնահատկություն կարելի է նշել խաչի ուղղաձիգ թեւից շարունակվող պոչուկի բացակայությունը:

Հայկական վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողների  
ծագումնաբանության խնդրի շուրջ

Հարավկովկասյան տարածաշրջանում եւ մասնավորապես՝ պատմական Հայաստանում, պահպանվել են քառանիստ կոթողներ եւ հուշասյուներ, որոնք վերաբերում են մինչարաբական շրջանին, բայց որոնց ծագման հանգամանքները եւ ժամանակը հայտնի չեն: Այս հուշարձանները բազմիցս արժանացել են մասնագիտական քննություն, սակայն շատ հարցեր, այդ թվում՝ ծագումնաբանության, թվագրության եւ պատկերագրության, մնացել են աղոտ: Ազատ կանգնած կոթողների քանակը ՀՀ տարածքում մոտենում է 300 միավորի, իսկ հարեւան Վրաստանում՝ 100-ից ավելի է:

Մասնագիտական գրականության մեջ ձեւավորվել է տեսակետ (Ս. Բարխուդարյան), համաձայն որի վաղմիջնադարյան կոթողների ի հայտ գալը պայմանավորված է Հայաստանում վիչապների, ուրարտական եւ հելլենիստական շրջանի ստելաների կանգնեցման ավանդույթով: Կարծում ենք, որ նման բացատրությունը այսօր արդեն չի համապատասխանում գիտական հարցադրումներին, քանզի թվարկված հուշարձանները վերաբերում են տարբեր դարաշրջանների եւ հորինվածքային քիչ ընդհանրություններ ունեն: Միակ ընդհանրությունը՝ ուղղահայաց կանգնած դիրքն է, որն էլ մեծ հաշվով բնորոշ է շատ տարբեր մշակույթներին ու դարաշրջաններին:

Հայկական հուշասյուները եւ քառանիստ կոթողները բաղկացած են աստիճանավոր հիմնախարիսխից (ստիլբատ), պատվանդանից, խարիսխից, սյան բնից, խոյակից, որը պսակվում է ծափալային խաչով, կամ էլ տաճարիկով ու խաչով: Կոթողների հորինվածքին հատուկ այս «օրդերային» սկզբունքը, որն անտիկ բնույթ ունի, հիշեցնում է ուշ անտիկ եւ վաղքրիստոնեական հաղթասյուները, որի մասին ժամանակին հպանցիկ նշել է Ստ. Մնացականյանը<sup>1</sup>: Հաղթասյուները, որոնք կանգնեցվել են սկզբում հռոմեական, ապա եւ վաղքրիստոնեական կայսրերի կողմից

<sup>1</sup> Ս. Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Եր., 1982, էջ 18:

(608 թ. Փոկաս կայսեր հաղթասյունը Հռոմում), խորհրդանշում էին նրանց փառքն ու փառապանծ ուղղմական հաղթանակները եւ դրվում էին գլխավոր քաղաքների հրապարակներում: Վաղքրիստոնեական շրջանում նույն այդ սյունները պսակվում են խաչով: Նույն սյունների պատկերները հավերժացվել են համաժամանակյա հուշարձաններում: Դա խաչով պսակված սյունն է Ասորիքի Կալբ-Լուզե բազիլիկի (500 թ.) ճակատին կամ էջզանիի եկեղեցու (հարավային Վրաստան, Զ-է դդ.) արեւելյան պատին, իսկ Մաղաբայի խճանկար-քարտեզի (Զ դ., Հորդանան) համաձայն՝ նման սյուն է եղել Երուսաղեմում: Սյուններ են պատկերված Ասորիքի Թայբատ-ալ-իմամի Սբ. Նահատակների եւ «Առյուծների» եկեղեցիներում (442-447 թթ. եւ Զ դ.): Մեզ հասած հայկական հուշասյունները մաս են կազմել եկեղեցական կամ վանքային համալիրների (Երեւոյթ, Օձուն, Թալին): Հայտնի են Օշականի (3,5 մ), Զրվեժի (6,30 մ), Ավանի հուշասյունները: Օշականի հուշասյունը պսակված է եղել «գամբյուղաձեւ» խոյակով:

Խաչով պսակված սյունները որպես քրիստոնեական հուշարձաններ վերաիմաստավորվել են: Կայսերական փառքի եւ հաղթանակի գաղափարները վերափոխվում են քրիստոնեութան հաղթանակի եւ փառքի գաղափարներով, որի գրավականն է դառնում խաչը: Խորհրդանշական այս ընկալումներին մեծապես նպաստում էր նաեւ Աստվածաշնչում հիշատակվող ամպեղեն եւ հրեղեն սյան կերպարը՝ որպես Աստծո ներկայութան խորհրդանիշ (Ելից 13:21): Հենց այս գաղափարն է արտահայտված «Քրիստոսի Մկրտութան» տեսարանում<sup>1</sup>, ուր Հորդանանի ջրերում երբեմն պատկերվում է խաչով պսակված սյունը, որը համահունչ է դառնում տեսարանի Աստվածահայտնութան գաղափարին, ինչպես նաեւ խորհրդանշում Քրիստոսի փրկչագործական առաքելութունը: Միեւնույն ժամանակ՝ այն իրական սյան վերարտադրութունն է՝ վկայված Զ-Ը դդ. ուխտագնացների կողմից<sup>2</sup>: Հայկական հուշարձաններում հորդանանյան սյունը առկա է Օձունի եւ Բրդաձորի կոթողների համապատասխան պատկերներում եւ Մոզնու ավետարանի մանրանկարում (ԺԱ դ. կես, ՄՄ հ<sup>ր</sup> 77):

<sup>1</sup> Սյան պատկերով բյուզանդական օրինակներից են. Հոսիոս Լուկասի խճանկարը (1012 թ.), Էլմալի քիլիսեի (ԺԱ-ԺԲ դդ., Կապադովկիա) որմնանկարը եւ Ռետեյալ ձեռագրերի մանրանկարները՝ cod 587 (1059 թ., fol. 141 v); cod. 2 (ԺԳ դ., fol. 221v) cod. 6, ԺԲ դ., fol. 161 r)։

<sup>2</sup> G. Schiller, Iconography of Christian Art. Vol. 1. London, 1971, p. 135.



Խաչով է նշանավորվել մեկ այլ սրբավայր՝ Գողգոթան, որը Հարության տաճարի մաս է: Գողգոթայի խաչը ընդունված է պատկերել աստիճանաձև հիմքի վրա, որտեղ աստիճանը ե՛լ Գողգոթայի բլուրն է, ե՛լ Փրկության ճանապարհը: Գողգոթայի խաչի ուղղակի արտահայտությունն են հայկական «Թեևավոր» կամ ծավալային խաչերը՝ անմիջապես դրված աստիճանավոր հիմքի եւ պատվանդանի վրա: Հայտի են Դվինի (2,6 մ), Կողբի, Հովհաննավանքի (1,78 մ), Շնողի խաչերը: Աստիճանավոր հիմքով խաչերի պատկերումը Բյուզանդիայում շրջանառություն մեջ է մտնում 2-է դդ.: Համաձայն Ա. Գրաբարի ուսումնասիրությունների, իսկ պատկերագրորեն՝ հաստատվում է այդ թվում Տիբերիոս Բ (578-582), Հերակլ (610-641), Կոստանդ Բ (642-668) կայսրերի դրամների պատկերագրությունը:

Ի տարբերություն հուշասյուների՝ քառանիսկ կոթողներն առանձնանում են նիստերին առկա պատկերաքանդակներով: Հատկանշական է, որ հենց նույն հռոմեական հաղթասյուները շատ դեպքերում հարդարված էին սյուժետային քանդակներով: Իսկ վաղքրիստոնեական եւ վաղբյուզանդական ժամանակաշրջանում հարուստ պատկերաչարով աչքի էին ընկնում փոքր ճարտարապետության նմուշները՝ մարմարյա պատվարներն ու ամբիոնները, որոնց պատկերները ավանդաբար ամփոփվում էին շրջանակների մեջ՝ որպես սրբապատկերներ: Հատկանշական է, որ պատվարների մաս կազմող քառանիստ սյուների բոլոր չորս նիստերն էլ պատված էին սեգմենտների բաժանված պատկերաքանդակներով: Նույն սկզբունքն ենք տեսնում քառանիստ կոթողների վրա, հատկապես Գուգարքի խմբի օրինակներում: Նշենք, որ հայ (հարավկովկասյան) վարպետներն այս առումով շատ ստեղծագործական մոտեցում են ցուցաբերել, քանզի մի շարք ընդհանրությունների առկայության դեպքում այնուամենայնիվ հայկական քառանիստ կոթողների գեղարվեստական կերպարը տարբերվում է եւ ունի մի շարք առանձնահատուկ գծեր (գեղարվեստական ոճ, զարդաձևեր, խաչերի տարատեսակներ): Ավելորդ չէ նշել, որ սեգմենտային սկզբունքը բնորոշ է քրիստոնեական աշխարհի հեռավոր անկյունում գտնվող Իսլանդական խաչերին (Ը-Ժ դդ.), որոնց ընդհանրությունները հատկապես հայկական կոթողների հետ մեկ անգամ չէ, որ քննարկվել են (Հ. Ռիչարդսոն):

Մենք չունենք հավաստի տեղեկություններ կոթողների գործառույթի մասին: Համաձայն Ղեւոնդի, ինչպես նաեւ կոթողների վրա պահպանված եզակի արձանագրությունների՝ դրանք նվիրված են եղել նաեւ Սբ. Երրորդությունը, որը ծիսական գործառույթ է եմթադրում, իսկ

կոթողները հարգարող պատկերները՝ երկրպագության եւ աղոթքի: Եթե հաշվի առնենք հուշարձանների բաց երկնքի տակ կանգնեցված լինելու փաստը, շրջանցի հնարավորությունը եւ պատկերների «սրբապատկերա- յին» բնույթը, պա կարելի է ենթադրել, որ վերջիններս ինչ-որ կերպով ընդգրկված են եղել ծիսական արարողակարգի մեջ, մանավանդ որ Քրիստոնյա Արեւելքում, վաղ շրջանում ծեսի շարժական բնույթի մասին են վկայում ինչպես աղբյուրները, այնպես էլ եկեղեցիների հորինվածքային առանձնահատկությունները<sup>1</sup> (մի քանի մուսքերի առկայությունը, արտաքին սյունասարհները իրենց խորանով): Խոսելով Հռոմում քրիստոնեական ծիսական երթի մասին՝ Ե դարի բյուզանդացի հեղինակ Սոկրատ Աթոլաստիկոսը նշում է, որ այն ավարտվում էր հրապարակ- ներից մեկում կանգնեցված սյան մոտ, որովհետեւ այնտեղ ամփոփված էին Կենարար Խաչի մասունքները: Այս իմաստով հետաքրքրական է Օ- ձունի կոթողը, որը, համաձայն ուսումնասիրողների, ունի այդ նպա- տակի համար նախատեսված խորշեր:

Այսու՝ հանգում ենք հետեւյալ եզրակացությունների: Ելնելով տի- պաբանական եւ պատկերագրական առանձնահատկություններից՝ հու- շասյունները, ծավալային խաչերն ու քառանիստ կոթողները պետք է դիտարկել որպես մեկ ավանդույթի դրսեւորում եւ չբաժանել դրանք ժա- մանակագրական սկզբունքով՝ ինչպես ընդունված է: Այս հուշարձան- ները ուղղակիորեն կապված չեն հին Հայաստանի ուղղահայաց կոթող- ների հետ, այլ սերում են ուշ անտիկ եւ վաղքրիստոնեական նախորի- նակներից եւ հանդիսանում են դրանց վերաիմաստավորված տարատե- սակները՝ ձեւավորելով ինքնատիպ եւ միանգամայն ճանաչելի հուշար- ձանների խումբ: Վաղքրիստոնեական եւ վաղբյուզանդական հուշասյու- ների հետ ունեացած ժառանգական կապը հիմք է տալիս հայկական կո- թողները թվագրել ոչ վաղ, քան է դարով, հօգուտ որի վկայում են ժա- մանակագրական եւ պատկերագրական առանձնահատկությունները: Դա են հաստատում, օրինակ՝ կոթողների վրա առկա այնպիսի տեսարաններ կամ հորինվածքներ, որոնք ձեւավորվել են համեմատաբար ուշ շրջա- նում եւ չեն կարող վերագրվել ո՛չ Դ, ո՛չ Ե դարերին<sup>2</sup>: Դա է վկայում,

<sup>1</sup> Զ. Հակոբյան, Հայկական միջնադարյան եկեղեցիների գերքիմ հորինվածքի մի քա- նի առանձնահատկությունների հարցի շուրջ, – Հայաստանը եւ արեւելաքրիստո- նեական քաղաքակրթությունը, Ձեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Եր., 2016, էջ 117-119:

<sup>2</sup> Զ. Հակոբյան, Հայկական վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողների ուսումնասի- րության արդի խնդիրները, – ԲՄ, հտ. 21, Եր., 2014, էջ 341-350:

օրինակ՝ Օշականի հուշասյան «զվարթնոցատիպ» խոյակը՝ ստեղծված նշանավոր տաճարի հարդարանքի ազդեցութեամբ: Խաչով պսակված սյուների հենց է դարում տարածված լինելը հաստատվում է նաև նույն դարաշրջանի երկրորդ կեսով թվագրվող մի շարք եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում յուրահատուկ դեկորատիվ կիսասյուների առկայութեամբ (Թալին, Արթիկ, Գառնահովիտ, Եղվարդի Ձորավար, Փարպի, Իրինդ), որոնք պսակվել են ծավալային խաչով կրկնելով հուշասյուները: Խաչով պսակված սյուների կամ ուղղակի ծավալային խաչերի կիրառումը եկեղեցու արտաքին հարդարանքում, ինչպես նաև մեծ քանակութեամբ կոթողների կանգնեցումը է դ. որոշակի ժամանակահատվածում, խոսում է նման հուշարձանների առանձնակի նշանակութեան եւ դրանց հանդեպ տածած հատուկ վերաբերմունքի մասին, որը պիտի պայմանավորված լիներ որոշակի իրադարձութեամբ կամ մշակութային վերելքի արգասիք լիներ: Կարծում ենք, որ այդպիսի նշանակալից իրադարձութիւն կարող էր հանդիսանալ Հերակլ կայսեր պատերազմը եւ Կենարար Խաչի հանդիսավոր վերադարձը Երուսաղեմ: Չպիտի մոռանալ նաև, որ համաքրիստոնեական այս իրադարձութիւնը սերտորեն կապվում է Հայաստանի հետ, ուր ժամանել էր կայսրը իր գործով (6 տարի) եւ որին միացել էին հայ իշխանները իրենց գորական ուժերով: Այդ նշանակալի իրադարձութիւնները համընկնում են հայկական արվեստի փայլուն վերելքի՝ ճարտարագետութեան «ոսկեդարի» հետ:

Կոթողների խորհրդանշական կապը Ավետոյաց երկրի սրբավայրերի հետ հաստատվում է ինչպես սյուների կանգնեցման ավանդույթով, այնպես էլ այդ կոթողների հորինվածքում տաճարիկի կերպարի առկայութեամբ, որ խորհրդանշում էր Սբ. Գերեզմանը: Մենք նաև կարծում ենք, որ միջնադարյան Հայաստանում խաչի նկատմամբ ձեւավորված առանձնակի վերաբերմունքը (խաչապաշտութիւնը) մեծապես պայմանավորվել է թե՛ այս պատմական իրադարձութիւններով, թե՛ դրանց հետ կապված կոթողների կանգնեցման ավանդույթով, որոնց հետարաբական շրջանում, մշակութային երկար դադարից հետո գալիս են փոխարինելու խաչքարերը:

**Հովհան Մայրավանեցի (Մայրագոմեցի). մեծ հոգեւորականն ու ճառագիրը**

Հովհան Մայրավանեցին ծնվել է 570 (572) եւ 575 թթ. միջեւ: Ծննդավայրի վերաբերյալ տեղեկություններ չեն պահպանվել: Կրթությունը ստացել է Դվին մայրաքաղաքի նշանավոր Դպրեվանքում: Ուսումն ավարտելուց հետո, պաշտոնավարել է Դվինի կաթողիկոսարանում:

«Մայրավանեցին վարում էր Դուռնի կաթողիկոսարանի ներքին գործերը, իբրեւ փոխանորդ (փակակալ) կամ դեւանապետ, բայց նոյնքան հաւանական է, որ Յոհան կոչուած ըլլայ իբր ուսուցիչ կաթողիկոսարանի դպրոցին, վասնզի Կոմիտաս կաթողիկոսի օրով կը յիշուին բազմաթիւ աշակերտներ կաթողիկոսարանի մէջ եւ Յոհան Մայրավանեցիի տրուած պատուանունները՝ փիլիսոփայ կատարեալ եւ աստուածային գրոց գիտութեան բանիբուն» (Մաղ. Օրմանյան):

«Եւ սորա ժամանակս [Կոմիտաս կաթողիկոսի] փայլէր վարդապետութեամբ Յովհան Մայրագոմեցի [Մորոզոմեցի]», – գրում է Ստեփանոս Ասողիկ պատմիչը: Վերջինս ոչ միայն բարձր է գնահատել Մայրավանեցուն, իբրեւ է դարի լավագույն աստվածաբանի, այլեւ նրան է նվիրել մի ամբողջ երկ. «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրավանեցւոյ», որից, ցավոք, լոկ մի պատուիկ է պահպանվել:

Հովհան Մայրավանեցին ոչ միայն եկեղեցական հայտնի գործիչ էր, այլեւ խոշոր աստվածաբան ու մատենագիր, մեծ հայրենասեր, ընչազուրկ ժողովրդի շահերի պաշտպան, հոգեւոր եւ ազնվական դասի շուրջ կյանքը դատապարտող անաչառ քարոզիչ ու դատավոր: Նա ապրում էր իր ժողովրդի հոգսերով ու տառապանքներով: Ժամանակի լուսավորյալ մոլենետիկն էր, որը սակայն չգնահատվեց հասարակության կողմից: Նա իր ժամանակից առաջ էր անցել, թերեւս՝ որպէս այդպիսին անհասկանալի մնալով իր շրջապատին:

Հարուստ էր նրա կյանքի ուղին, լի փորձություններով, վերելքներով ու վայրէջքներով: Նրան մեկ աստվածացնում են, մեկ դատապարտում, համարում սուրբ, գերեզմանի հողը տանում հիվանդներին բուժելու, հյուսումն ավանդապատմներ (նրան անգամ արջն էր հնազանդ ու ծառայող՝ ըստ Կիրակոս Գանձակեցու), ապա դատափետում եւ մատնում

մոռացութեան՝ գիտական ժառանգութիւնը ուրիշներին վերագրելով: Անգնահատելի է Մայրավանեցու գիտական ժառանգութիւնը. «Սա գրեաց երիս [գերիս] գիրս, եւ զանուն իւր ոչ վերագրեսցի նոսա, վասն չընդունելոյ ժողովրդեան. անուն միոյ՝ Խրատ վարուց, եւ անուն միւսոյն՝ Հաւատարմատ, եւ միւսոյն՝ Նոյեմակ», (Աստղիկ, Պատմութիւն Տիեզերական, ՄՊԵ., 1885, էջ 187):

Մի վարկածով՝ Մայրավանեցին կազմել է նաեւ «Կնիք Հավատոյ» ժողովածոն, հեղինակել «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ», երկը՝ նվիրված եկեղեցա-ճարտարապետական հորինվածքին, նրա Համամասնութիւններին, եկեղեցական սպասքին եւ քրիստոնեական ծիսակարգի մեկնաբանումներին:

Մայրավանեցին ոչ միայն աստվածաբան-տեսաբան էր, այլեւ հմուտ ճառագիր, ով խորամիտ մեկնաբանի իմաստութեամբ վեր էր հանում երկրում տիրող սոցիալական անարդարութեան տխուր վիճակը, ընչազուրկ խավերի պայքարը հանուն Ֆիզիկական գոյութեան եւ բողոքն առ Աստված, այն անարդար իրավիճակի համար, որին ընդդիմանում է հեղինակը՝ Համարելով, որ Տերը ոչ մի կապ չունի սոցիալական անարդարութեան ու խաթարված բարքերի հետ:

«Վասն փոխոց եւ վաշխից» ճառն այդ իրավիճակի դատապարտումն է, վաշխառուական դասի մերկացումը: «ուտեն զմարմինս տնանկաց, եւ ըմբեն զարիւն նորա անողորմ»: Մայրավանեցուն խորթ են նաեւ ժամանակի խաթարված բարոյական նորմերը, որոնց դեմ նա ընդվզում է իր մի շարք ճառերում. «Թողթ վասն կնաթողաց», «Վասն Անասնամուլաց եւ իգացելոց եւ Արուսագիտաց», «Վասն բարկացողաց բարուց» են: Նա խստագուշան դատապարտում է անասնամուլութիւնը, գրելով. «զի մարդ չէ, եւ չէ իսկ, անասուն կոչեսցուք. այլ նախքան զանասունս առաւել եւս անմտագոյն գտանի. քանզի ոչ տեսանեմք զանասունսս ի մարդոյ բնութիւն արտրեակ»: «Վասն քահանայից տեսչութեան» ճառում քննադատելով քահանայական դասին ոչ բնորոշ մի շարք խոտորումներ՝ Մայրավանեցին հանդես է գալիս խորամիտ խորհրդատուի դերում՝ քարոզելով. «... քննեա՛ եւ լո՛ւր զամենայն, կարդա՛ փութով եւ խրատեա՛, զոմանս պատիւ, զոմանս աղբսիւ, զոմանս փափագելի արքայութեան փափկութեամբ յորդորեա՛ ... զոմանս առանձին յանդիմանեա՛, զի մի՛ բազմաց ամաւթոյն ուրացեալք՝ զյանդիմանութիւն արհամարհիցեն»: Բարի եւ հոգատար եղի՛ր թշվառի ու տնանկի նկատմամբ, – շարունակում է քարոզել նա, – քանզի «առ վտանգս քաղցոյն բռնութեան շրջի անհանգիստ. ի տաւրոյ տապանաց [տապակիի], ի ցրտոյ դողայ, որովայ-

նն սին եւ մարմինն մերկանդամ ... քանզի քահանայն պարտ է լինել Հայր աշխարհականաց»:

Շուրջ 13 դար նրան վարկաբեկել են, նախատել թե՛ վրաց եւ թե՛ հույն հոգեւորականները. «Իսկ եզրից [եզրայից] հետո աթոռը գրավեց Ներսես [Ներսե] Իշխանցին, որը կամոքն Աստուծո աբժանի եւ ուղղա-հավատ մարդ էր. եւ բոլորովին հուսախաբ եղավ այն նենգ[ամիտ] Հովհան վանականը, նամանավանդ նրա համար, որ Ներսեսին տեսել էր Հուսաստանում հաղորդվելիս Կոստանդին Փոքր թագավորի հետ, եւ ոչ ոք չելավ՝ ընդդիմադրելու... Այս պատճառով էլ Ներսեսը կանչեց նրան, եւ բազում եպիսկոպոսների եւ վարդապետների ու ազատների ներկայու-թյամբ մեծ քննութիւն արին նույն վեճի [քաղկեդոնականութեան] առ-թիվ, եւ նրանք բոլորը վճիռ կայացրին կարգալուծ անել նրան [Մայրա-գոմեցուն] [եւ քչել] երկրից իբրեւ խաբեբայի. եւ սուրբ Ներսես կաթո-ղիկոսը ցասմունքով արտաքսեց նրան [Հայքից]: Եւ Թեոդորոս՝ Ռշտու-նեաց տերն, իշխանն Հայոց [Սոմխիթի], պղնձե աղվեսը տաքացրած նրա ճակատին կպցրեց իբրեւ նշան հերձվածքի» (Լ. Մելիքսեթ-բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ Հայերի մասին, հտ. Ա, Եր., 1934, էջ 46):

Մայրավանեցուն չեն պաշտպանել եւ Հայ հոգեւոր դասի շատ ներ-կայացուցիչներ: Նույնիսկ նրա գործերի վրայից ջնջել, քերել են իր ա-նունը իբրեւ նզովյալի եւ աղանդավորի. «Այն շրջաններում, ուր ներքին կամ օտար եկեղեցիների հետ դաւանական վեճերի պատճառով Մայրա-գոմեցին նկատուել է իբրեւ կասկածելի՝ աղանդաւոր հայացքների մէջ մեղադրուող անձ, ջնջել են անունը, եւ տեղը բարեհամբաւ Մանդակու-նու անունը դրել, կամ վերնագիրն ու յառաջագիրը ջնջելով՝ ճառերն անանուն են թողել» (Կարապետ եպ. Տեր-Մկրտչյան):

Երուսաղեմի հ՞ր 1999 ձեռագրում Գ. Հովսեփյանը նկատել է, թե ինչպէս հեղինակի անվան տեղում երկու տող քերած՝ ջնջած է. պատճա-ռը՝ Մայրավանեցուն անհարկի մեղադրել են երեւութական աղանդին հարելու մեջ: Ճիշտ է Մարվանեցին անապականութեան ջերմեռանդ քա-րոզիչ էր, բայց ոչ՝ երեւութական: Երեւութականները նրանք էին, ովքեր ճշմարիտ մարդեղութիւնը առերեւոյթ (առաջօք) էին ընդունում. «Յայտնեցաւ աղանդ յաշակերտաց Յոհաննու Մայրագոմեցույ՝ որոյ Սարգիս ասէին, զոր մի՛ ոք իշխեսցէ գսուրբ այրն բամբասել», (Սամուէլ Անեցի, Հավաքմունք..., Վաղարշապատ – Ս. էջմիածին, 1898, էջ 80):

Նրա ապրած ժամանակաշրջանը ոչ միայն քաղաքական վայրիվե-րումների, այլեւ կրոնա-եկեղեցական պայքարի խառնակ շրջան էր. պատկերամարտներ-պատկերապաշտներ, երեւութականներ, միակամու-

թյուն եւ Հունական քաղկեղոնիկ դավանանք: Հովհան Մայրավանեցին այդ շրջապտույտի գլխավոր անձն էր:

Նրա կյանքին եւ գործունեությանը անդրադարձել են շատերը, պատմագիրներից մինչեւ Հ. Քենդերյան, Կ. Մելիքյան եւ ուրիշներ: Սակայն ուսումնասիրողների մեծ մասը Մայրավանեցուն դիտարկում է որպէս հակաքաղկեղոնական գործիչ՝ գործունեության հիմնական ատաղձը համարելով «Լեւոնի Տումարը», պատկերամարտությունն ու Քաղկեղոնի ժողովն իր որոշումներով, եզր կաթողիկոս – Մայրավանեցի վեճը՝ ճիշտ չլուսաբանելով նրա գործունեության առանցքային ուղղվածութիւնը: Հպանցիկ ուշադրության է արժանացել Մայրավանեցու ամենամեծ ձեռքբերումը՝ վարդապետութիւնը, որը վարդապետական ուսմունքի բացառիկ հանրագիտարան է եւ կարիք ունի առանձնահատուկ վերաբերմունքի: Մայրավանեցին ի մասնավորի մերժելով Քաղկեղոնի ժողովն ու քաղկեղոնականութիւնը՝ առանձնապէս մերժում է Բյուզանդական կայսրության նվաճողական նկրտումները Հայոց երկրի նկատմամբ, ոչ միայն քաղաքական ենթակայության, այլեւ Հունական Եկեղեցու գերակայության առումով, որը նա հանդուրժել չէր կարող:

Հովհան Մայրավանեցին եզր կաթողիկոսի (մեկ այլ վարկածով՝ նաեւ Ներսէս Տայեցու) կողմից բանադրվելով որպէս հերձվածող՝ վտարվել է, հեռացել Դիլիսից՝ Բջնիի Մայրո վանք. «որ ի ծործորս լերինն ամրոցին Բջնույ. եւ սակս ի նմա բնակելոյն Յոհաննու փոխեալ եզր զանուն տեղւոյն Մայրոյ վանայ, Մայրեզոմ զնա անուանէր, եւ զՅոհան՝ Մայրոգոմեցի: Բայց վասն զի յայնմ տեղւոյ եւս հրամայէր զնա հալածել, ապա չուէ գնայ ի գաւառն Գարդմանայ» (Յովհաննէս Կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, 1912, էջ 79):

Գարդման գավառի Գետաբեկ գյուղում էլ Մայրավանեցին 650 թ. (կամ 647-652 թթ. միջեւ), կնքում է իր մահկանացուն:

Առկա է եւ մի երկրորդ վարկած. Մայրավանեցին վտարվել է Բջնո Մայրավանք, ուր եւ 650 թ. վախճանվել է սրբակրոն վարդապետը՝ մոռացված բոլորի կողմից:

**Դիոնիսոս - Սպանդարամետ աստվածաշնչյան նույնացման շուրջ**

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Դիոնիսոսի կամ Բաքոսի փոխարեն հանդես է գալիս Սպանդարամետ դիցանունը<sup>1</sup>: Առաջիններից մեկն այս հարցին աղբադարձել է Ղեկոնդ Ալիշանը<sup>2</sup>, հետագայում այլ ուսումնասիրողներ եւս ենթադրել են, որ այս նույնականացումը պատահական բնույթ չի կարող կրել եւ դա նշանակում է, որ Սպանդարամետը, ամենայն հավանականությամբ, ունեցել է Դիոնիսոսին բնորոշ հատկանիշներ<sup>3</sup>: Մեր գեկուցման նպատակն է առավել ընդարձակել հարցի քննարկումը եւ ցույց տալ, թե Դիոնիսոսի բազմաչերտ կերպարի որ հատկանիշները եւ որ տիպի Դիոնիսոսն է հիմք հանդիսացել այս նույնականացման համար, քանզի վերջինս կրոնի զարգացման ու փոխակերպման տարբեր փուլերում ստացել է զանազան անվանումներ՝ Դիոնիսոս Զագրեւս, Դիոնիսոս Սաբազիոս եւն, եւ այս փոխակերպումները թե՛ տիպաբանական, թե՛ գործառնական (ֆունկցիոնալ) առումով տարբերություններ են մտցրել նրա պաշտամունքում:

Պատմական Հայաստանում Դիոնիսոսի պաշտամունքի հնարավոր տարածվածություն մասին խոսել են տարբեր հեղինակներ, շատ կարեւորվել է Դիոնիսոսի՝ հնարավոր փոքրասիական ծագումը, ինչը կարող էր նպաստել նրա պաշտամունքի տարածմանը մեր երկրում<sup>4</sup>: Ղեկոնդ Ալիշանը նշում է, որ Դիոնիսոս Սաբազիոսի պաշտամունքը, որ տարածված էր փոյուզացիների շրջանում, ըստ վկայությունների, որոնց աղբյուրը նա, ցավոք, չի նշում, մեծապես տարածված է եղել նաեւ հայերի մեջ<sup>5</sup>: Ուսումնասիրողները դիտարկել են Դիոնիսոսի հնարավոր կապերի ուրարտական դիցարանը գլխավորող Խալդի աստծո հետ<sup>6</sup>, իսկ Ռ. Մանասերյանը ցույց է տվել, որ Դիոնիսոսի պաշտամունքը հնարավոր է

<sup>1</sup> Աստվածաշունչ, Բ Մակարալեցոց, Զ, 7

<sup>2</sup> Ղ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Եր., 2002, էջ 158-159:

<sup>3</sup> Տե՛ս, օր.՝ Ս. Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքը եւ դիցարանը, Եր., 2001, էջ 47:

<sup>4</sup> Ս. Հարությունյան, նույն տեղում:

<sup>5</sup> Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 159:

<sup>6</sup> Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 332, Ա. Պետրոսյան, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, – ԳԲՀ, 2006, 2, էջ 256-284:



հարատեւել է Հայոց մեջ անգամ Քրիստոնեութիւնն ընդունելուց հետո եւ մրցակցել վերջինիս հետ<sup>1</sup>:

Վերադառնալով Սպանդարամետ-Դիոնիսոս աստվածաշնչյան նույնացման հարցին՝ նախ անդրադառնանք Սպանդարամետ աստծո կերպարին: Նրա մասին վկայութիւններ քիչ են պահպանված: Հարկ է նշել, որ այս աստծո անվանումը հանդես է գալիս նաեւ որպէս Սանդարամետ, որը միջնադարյան մեր գրականութեան մեջ նույնացված է անդրաշխարհի, դժոխքի կամ անդրաշխարհի աստծո հետ:

Ըստ Ս. Հարութիւնյանի՝ Սպանդարամետ-Սանդարամետ աստծո պաշտամունքը հնուց ի վեր գոյութիւն է ունեցել հայերի մեջ, նա հանդիսացել է անդրաշխարհի, պտղաբերութեան եւ բուսաշխարհի գործառույթներով աստվածութիւն, իսկ անվանապէս ծագում է պահլավերեն «սպանդարմատ» երկրի աստվածներ ձեւից<sup>2</sup>: Թովմա Արծրունու վկայութեամբ՝ երկիրը Սպանդարամետ աստծո բնակավայրն է եւ չի ստեղծվել որեւէ մեկի կողմից<sup>3</sup>: Մ. Աբեղյանը նշում է, որ «Իննականյան տեղերում» է եղել Սանդարամետի պաշտամունքավայրը եւ այդ տեղը կոչվել է «Սպանդարամետի դուռ»<sup>4</sup>, որը, ըստ էութեան, նույնացվում է դժոխքի կամ դժոխքի դռների հետ: Ս. Հարութիւնյանի կարծիքով՝ այս վկայութիւնից հետեւում է, որ Հայոց հին հավատալիքներում գոյութիւն է ունեցել ստորերկրայքի կամ մահվան թագավորութիւն, որը կոչվել է «Սանդարամետ անդնդոց», եւ Տարոնի Քարքե լեռան վրա է եղել այդ թագավորութեան տիրակալ Սանդարամետի պաշտամունքատեղին<sup>5</sup>: Որպէս անդրաշխարհ կամ դժոխք է ընկալված այն նաեւ Լուսավորչի՝ Էջմիածնի կառուցմանը վերաբերող տեսիլքում:

Ասվածից կարելի է ենթադրել, որ Սպանդարամետ-Սանդարամետ աստծո մասին հայկական աղբյուրների վկայութիւնները միաբերան ներկայացնում են նրան որպէս հող կամ անդրաշխարհ, անդրաշխարհի, դժոխքի աստված: Իսկ վերոնշյալ պտղաբերութեան եւ բուսաշխարհի հատկանիշները բխում են, հավանաբար, աստվածաշնչում Դիոնիսոսի

<sup>1</sup> R. Manasseryan, The Eagle Killing the Leopard (Towards an Interpretation of the Scene on a Medallion from Armenia), – «Aramazd», Armenian Journal of Near Eastern Studies, Vol. IV, issue 1, 2009, p. 95.

<sup>2</sup> Ս. Հարութիւնյան, Գշվ. աշխ., էջ 48:

<sup>3</sup> Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմություն Արծրունաց տան, Աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթագր. Վ. Վարդանյանի, Եր., 1985, էջ 48-49:

<sup>4</sup> Մ. Աբեղյան, Երկեր, հտ. Ա, Եր., 1966, էջ 299:

<sup>5</sup> Ս. Յարութիւնեան, Հայ առասպելաբանութիւն, Բէյրութ, 2000, էջ 441:

հետ նույնականացման փաստից կամ հենց հողային աստվածութուն լինելու հանգամանքից, որը մեզ առավել հավաստի է թվում: Այսպիսով, կարելի է առանձնացնել երեք հատկանիշ Սպանդարամետ-Սանդարամետի համար.

Անդրաշխարհի, դժոխքի տիրակալ,

Հող, հողի աստվածութուն,

Պտղաբերության եւ բուսականության հատկանիշներ, որոնք բխում են երկրորդից:

Այժմ փորձենք տեսնել, թե այս հատկանիշներն առավել ցայտուն կերպով Դիոնիսոսի որ կերպավորման կամ փոխակերպման մեջ են ի հայտ գալիս, քանզի, ինչպես նշեցինք, այն բազմաբնույթ ու բազմաշերտ կերպար է: Դիոնիսոսը սկզբնապես եղել է բուսականության, խաղողագործության, գինու աստված<sup>1</sup>, որին առնչվող ծեսերից է արխայիկ փուլում առաջացել հունական թատրոնը<sup>2</sup>: Որպես բուսականության հովանավոր աստվածութուն՝ նա համարվում է նաև մեռնող հարություն առնող, այնուհետև նրա պաշտամունքը միաձուլվում է թրակյան բնության աստված Սաբազիոսի հետ<sup>3</sup>: Իսկ օրփեսոսականների ներմուծած փոփոխությունների արդյունքում Դիոնիսոսի պաշտամունքը կապվում է Ջագրեւսի հետ<sup>4</sup>, ըստ նրանց՝ Ջագրեւսն իրենից ներկայացնում է հնագույն կրետական մշակութային շերտին հանգող միստիկ եւ չարաբանքների ենթարկվող ու հարություն առնող աստվածութուն, որ նման է եգիպտական Օսիրիսին, փոյուգիական Ատտիսին եւ փոքրասիական Սաբազիոսին<sup>5</sup>, որի պաշտամունքը հետագայում անգամ մրցակից էր քրիստոնեությանը:

Չմանրամասնելով այս տարբեր կերպարների հատկանիշները, որոնց հնարավոր է այս զեկուցման շրջանակներում հանգամանորեն անդրադառնալ՝ նշենք, որ ինչպես ցույց տվեցին մեր ուսումնասիրությունները,

<sup>1</sup> J. Edvin, The Tree of Life, An Archaeological Study, Brill, 1966, p. 234.

<sup>2</sup> W. Barket, Greek Religion, Harvard University Press, 1985, p. 64, 132.

<sup>3</sup> Մ. Բոսովիճնիկ, Մ. Կոզան, Մ. Ռաբինովիչ, Բ. Խելեցկի, Դիցաբանական բառարան, Թարգմ. Ս. Կրկյաշարյան, Եր., 1985, էջ 64:

<sup>4</sup> T. Ganz, Early Greek Myth, A Guide to literary and Artistic Sources, Johns Hopkins University, 1996, Vol. 1, p. 118; P. Crimal, The Dictionary of Classical Mythology, «Zag-reus», Wiley-Blackwell, 1996, p. 456. Այն ընդհանրապես փամարվում է Օրփեսոսականների ամենակարեւոր առասպելը, տե՛ս, օր.՝ W. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, A study of the Orphic Movement, Princeton University Press, 1935, p. 107.

<sup>5</sup> A. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, Москва, 1957, с. 158.

Հայկական Սպանդարամետի հետ իր հատկանիշներով առավել համընկնում է Դիոնիսոս Զագրեւսի պաշտամունքը: Նա համարվում է Զեւսի եւ Պերսեփոնէի որդին, որին տիտանները մասնատում, պատառոտում են, եւ որը վերակենդանանալով Սեմելիէի շնորհիվ, նորից ծնվում է նրանից՝ դառնալով արդեն Զեւսի եւ Սեմելիէի որդին<sup>1</sup>: Նա, ըստ էութեան, նախնական Դիոնիսոսն է: Երբեմն նա նաեւ հենց ինքը անդրաշխարհի տիրակալ Հադէսն է: Վաղ տեքստերում Զագրեւսի մասին վկայութիւնները նրան նույնացնում են մայր Հող Գեայի հետ, եւ նա կոչվում է «բարձրագույն աստված անդրաշխարհի»: Էսքիլեսը եւս նույնացնում է Զագրեւսին Հադէսի կամ Հադէսի որդու հետ<sup>2</sup>: Ըստ ուսումնասիրողների՝ Զագրեւսը կարող է լինել Հադէսի եւ Պերսեփոնէի որդին՝ հետագայում Օրփեոսյանների մոտ նույնացվելով Դիոնիսոսի հետ<sup>3</sup>: Եւ Դիոնիսոսի հետ այս հետագա նույնացումը նրան օժտել է նաեւ պտղաբերութեան աստծո հատկանիշներով:

Ինչպես նշեցինք վերեւում, Սանդարամետ-Սպանդարամետ աստծո դեպքում մենք ունեինք շեշտված անդրաշխարհի հատկանիշներ, Հողի աստծո հատկանիշ եւ բուսականութեան հովանավոր աստծո հատկանիշներ, որը բխում է նրա՝ Հողի աստված լինելուց: Դիոնիսոս Զագրեւսի դեպքում եւս մենք կարող ենք դիտարկել շեշտված անդրաշխարհի եւ Հողի աստվածութեան հատկանիշներ, իսկ օրփեոսականների փուլում՝ նաեւ պտղաբերութեան գործառույթներ:

Ամփոփելով ասենք, որ աստվածաշնչյան Սպանդարամետ-Դիոնիսոս նույնականացումը կարելի է համարել միանգամայն արդարացիված, եթէ ընդունենք, որ այստեղ խոսքը վերաբերում է Սպանդարամետ-Սանդարամետ եւ Դիոնիսոս Զագրեւս նույնականացմանը, որը շեշտված անդրաշխարհի գործառույթներ ունեւր եւ համարվում էր նաեւ Հողի աստված, իսկ օրփեոսյանների փուլում՝ նաեւ պտղաբերութեան աստծո հատկանիշներ, ինչպէս Հայկական Սանդարամետ-Սպանդարամետը:

<sup>1</sup> T. Ganz, Early Greek Myth, p. 118.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

## Ճանկող թռչնի պատկերը միջնադարյան հայկական եւ բյուզանդական արվեստում

Միջնադարյան հայկական արվեստում ճանկող թռչնի պատկերը լայն կիրառում է ստացել ԺԱ-ԺԴ դարերի եկեղեցիների հարդարանքում: Հանդիպում են ճանկող թռչնի տարբեր հորինվածքներ, թե՛ դիմա-հայաց, թե՛ պրոֆիլային, որոնցից մեր թեմայի համար առանձնացրել ենք դիմահայաց տարբերակը, որը ամենից աչքի ընկնողն ու տարածվածն է թե՛ արեւելաքրիստոնեական, թե՛ հայկական արվեստում:

Ճանկող թռչնի կամ, հատկապես, արծվի հորինվածքը գրավել է ուսումնասիրողների ուշադրութունը եւ մասնագիտական գրականութան մեջ մեկնաբանվել իբրեւ հայ իշխանական կամ արքայական տներին վերագրվող զինանշան (Ռաֆ. Մաթեոսյան): Սակայն այդ ուսումնասիրութունները սահմանափակվել են գերազանցապես հայկական նմուշներով եւ քրիստոնեական արվեստի այլ օրինակներ չեն քննվել:

Մեր ուսումնասիրութուններն այդ ուղղությամբ, որոնք դեռ շարունակվում են, ինչպես նաեւ արեւելաքրիստոնեական արվեստում հայտնի օրինակների հայտնաբերումն ու դասակարգումը, դրանց պատկերագրական եւ ոճական քննութունը բերում են այն եզրակացության, որ հայ արվեստում ճանկող թռչնին վերագրվող զինանշանային մեկնաբանութունը հիմքեր չունի:

Ճանկող թռչնի հորինվածքը բաղկացած է դիմահայաց, թեւերը բացված գիշատիչ թռչունից, որը հիմնականում արծիվ է, եւ ճանկերում բռնած «գոհից»<sup>1</sup>: «Ձոհի» կամ «որսի» դերում հանդես են գալիս գառը, խոյր, նապաստակը, եղնիկը (խոտածարակ կենդանիներ): Նշենք, որ ճանկող թռչնի պատկերագրության ակունքները բավականին հին են: Թռչնի ճանկերում գոհի պատկերումը հայտնի է դեռեւս Հնագույն Միջագետքում (մ.թ.ա. Գ հազ. կես), որտեղ հորինվածքը ներկայացնում է դիմահայաց, թեւերը լայն բացած թռչուն, ճանկերում մեկական առյուծ: Ճանկող թռչնի հորինվածքը հայտնի է եղել նաեւ քրիստոնեությանը

<sup>1</sup> Հազվադեպ հանդիպում են նաեւ այլ թռչուններ: Կապելլա Պալատինայի (Պալերմո, Իտալիա), արաբական ռոմլ հարդարված ստաստաղին դիմառայց ճանկող թռչունի դերում ներկայացված է սեմնուրվ կամ ֆեմիքս (ԺԲ դար):

նախորդող դարաշրջանի տարբեր մշակույթներում եւ մի շարք այլ պատկերների նման անցել է քրիստոնեական արվեստ՝ վերախմաստավորվելով, բայց նաեւ մասնակի պահպանելով իր սկզբնական խորհրդաբանական շերտերը:

Ճանկող թռչնի վաղազույն օրինակները քրիստոնեական դարաշրջանում հանդիպում են Բյուզանդական արվեստում: Այդպիսի օրինակ է Կավալյա թերակղզու (Հունաստան) Պանագիա եկեղեցու արքայից գտնված մարմարե քանդակը (Ն դ.), որը, հավանաբար, վաղքրիստոնեական ամբիոնի (*ambo*) մաս է<sup>1</sup>: Այս օրինակի առանձնահատկությունն այն է, որ բացի «գոհից», որը գառ է, արծիվը կտուցում օձ է բռնել: Այս քանդակի պատկերագրական զուգահեռն է Ը-Թ դդ. թվագրվող Գիլոնի պատարագամատուցի մանրանկարը<sup>2</sup>: Հետագայում լայն տարածում է գտնում ավելի պարզեցված (առանց օձ) թռչուն-որս տարբերակը:

Բյուզանդական արվեստում ճանկող թռչնի դիմահայաց պատկերներ կան նաեւ ԺԱ-ԺԲ դարերում: Այս փուլի համար պատկերագրությունը դառնում է ավելի որոշակի, ի հայտ են գալիս հորինվածքի տարատեսակներ: Սալոնիկի Բյուզանդական մշակույթի թանգարանում է պահվում Ժ-ԺԱ դարերով թվագրվող նապաստակ ճանկած արծվի հարթաքանդակ: Նման մեկ ուրիշ հարթաքանդակ կա Աթենքի Փոքր Մետրոպոլիտի եկեղեցու ճակատին (ԺԱ-ԺԲ դդ.): Կրկին նապաստակով է ներկայացված Պալացո Նորմանիի (Իտալիա)<sup>3</sup> Իոժեր արքայի սրահի առաստաղին պատկերված ճանկող արծիվը (ԺԲ դ.), որի գլուխը պսակված է թագով եւ շրջապատված՝ առյուծներով ու գրիֆոններով: Իտալական Պիեմե դի Սան Պետրոյի եկեղեցում (ԺԲ-ԺԳ դդ.) դիմահայաց ճանկող թռչունների քանդակներ կան սյուների վերին հատվածում, ուր թռչունները բոլոր կողմերից գրկել են խոյակները: Սյուներից մեկի դիմաց ամբիոնն է, որի քանդակները լրացվում են ճանկող թռչունների պատկերներով: Ճանկող թռչնի մոտիվը լայն աշխարհագրություն է ունեցել միջնադարյան Եւրոպայում: Բյուզանդական արվեստից ներշնչված եւ այդ արվեստի ավանդույթը շարունակող արեւմտյան օրինակներից է իսպա-

<sup>1</sup> H. Maguire, An Early Christian Marble Relief at Kavala, *Δελτιον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, Τομ. 16, 1992, p. 285.

<sup>2</sup> Bibliothèque nationale de France, Sacramentaire de Gellone, Latin 12048, Fol. 39.

<sup>3</sup> Պալացո Նորմանիի համալիրի մաս է կազմում նաև վերջի հիշատակված Կապելլա Պալատինան: Իտալիայի մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանը բնութագրվում է բյուզանդական քաղաքական և մշակութային խիստ ազդեցությամբ ու բյուզանդական վարպետների կողմից ստեղծված հուշարձաններով:

նական Սբ. Զորիլուսի ճգնարանի (Կասեղա) ներսույթում պատկերված եւ նապաստակ ճանկած թռչնի քանդակը (ԺԴ դար):

Հայկական արվեստում հանդիպող վաղագույն օրինակները վերաբերում են Տայքի հուշարձաններին՝ Ուսխուլին եւ Օշկավանքին (Ժ դ. 60-70-ական թթ.), կառուցված Դավիթ Գ Բագրատունու (961-1001) կառավարման շրջանում: Եղնիկ ճանկած թռչունը հարդարում է Ուսխուլի վանքի գլխավոր եկեղեցու հարավային ճակատը՝ պսակելով գույգ պատուհանները: Իսկ Օշկվանքում, նույն հարավային ճակատին, թռչնի ճանկերում հավանաբար ցույ է: Այս երկու օրինակները հորինվածքային առումով նույնանում են:

Արժիվներ կան Անիի Մայր տաճարի (1001 թ.) հարդարանքում: Հարավային մուտքին կից երկու պատուհանների կամարների ներքո տրված է մեկական արծվաքանդակ: Զախակողմյանը, որ տեղակայված է որմնախորշի կամարի տակ, թեւատարած արծիվ է եւ իր պատկերման ձեւով առանձնանում է հայկական մյուս օրինակներից, բայց զուգահեռ է գտնում Սարգիսիայի (Իտալիա) Սուեյի Սուրբ Պետրոս եկեղեցու քանդակում (ԺԲ-ԺԳ դդ.)՝ նույնպես տեղակայված որմնախորշի կամարի տակ: Ճանկող թռչունների հորինվածք կա նաեւ վրացական Բագրատի տաճարում (ԺԱ դ. սկիզբ): Այստեղ ճանկող թռչունը պատկերված է խոյակի անկյունային հատվածում, որը լրացվում է խաչի պատկերներով եւ կենդանամարտը ներկայացնող տեսարաններով:

Արդեն ԺԳ-ԺԴ դդ. հայկական օրինակներում «զոհի» մարմինը տրվում է ավելի խոշոր, որից պարզ է, թե ինչ կենդանի է պատկերված: Այդպիսին են Բարձրաքաչի Սբ. Գրիգոր վանքի, Նորավանքի, Գեղարդավանքի քանդակները: Հայ արվեստում ճանկող թռչնի պատկերագրութան հետագա զարգացման անդերազանցելի արգասիք է Եղվարդի Սբ. Աստվածածին դամբարան-եկեղեցու հյուսիսային ճակատի քանդակը (1301 թ.): Արժիվն իր փոքր ճանկերի մեջ պահել է ավանակ կամ եղնիկ, մարմինը շատ ծավալային է, իսկ գլուխը, որ գրեթե կյոր քանդակի օրինակ էր, չի պահպանվել: Նորավանքի Սբ. Աստվածածին երկհարկանի եկեղեցի-դամբարանի արեւելյան ճակատին քանդակված է եղնիկ ճանկած արծիվ (1330-ական թթ.): Թռչունն ունի կրկնակի գծերով փետուրային հարդարանք:

Դիմահայաց պատկերված ճանկող թռչունը սիրված մոտիվ է դառնում հայկական ԺԲ-ԺԳ դդ. մանրանկարչութան մեջ, հատկապես Կիրիկյան դպրոցի շրջանակներում: Վառ օրինակ է Սկեւոսյի ավետարանի (1198 թ.) մանրանկարը, ուր Հովհաննես ավետարանչի անվանաթերթում

պատկերված է խաչով դառը՝ Քրիստոսի խորհրդանիշը, որից աջ ճանկող թռչունն է, իսկ ձախ՝ արագիլի կտուցում սեղմված եւ պարանոցին փաթաթված օձը: Մատյանի այս թերթին կա եւս մի արծյի պատկեր որպես գլխատառի մաս, սակայն այս պատկերը այլ բնույթի է եւ հանդիսանում է Հովհաննես ավետարանչի խորհրդանիշը (սիմվոլը):

Վերը բերված օրինակները եւ համեմատությունները ցույց են տալիս, որ ճանկող թռչնի թեման չի սահմանափակվում լոկալ, հայկական շրջանակներով, այն ավելի լայն կիրառություն է ունեցել բյուզանդական աշխարհում, ու դեռ ավելին՝ այս հորինվածքի ավելի վաղ օրինակները հայտնի են հենց բյուզանդական նմուշներից:

Ներկայացված ճանկող թռչուններն ունեն ձեւավորված պատկերագրություն: Թռչունը ստատիկ դիրքով է, իրանը՝ անշարժ, իսկ կուրծքը առաջ մղված՝ վեհությունն ընդգծելու համար: Թեւերը հավասարաչափ բացված, առանձին շեշտադրումներով (փետուրներ, կորացումներ) ընդգծվում է իրանի եւ ոտքերի միացումը: Ճանկերը հաճախ եռամաս են: Հիմնական օրինակներում թռչնի լայն բացված պոչը ֆոն է հանդիսանում ճանկերում պահած «որսի» համար: Որսի կենդանիները կարող են պատկերվել վազելիս, կծկված կամ օդի մեջ՝ ոտքերը ծալած:

Հայկական եւ բյուզանդական օրինակների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ մեզ հետաքրքրող հորինվածքներն ունեն ընդհանուր պատկերագրական աղբյուր եւ կարելի է ասել, որ հայկականները սերում են բյուզանդական նախատիպերից: Այս տեսանկյունից դժվար է համաձայնել այն ձեւակերպման հետ, որ ճանկող արծիվը հանդիսանում է գինանշան եւ ունի լոկալ կիրառում: Բյուզանդական շրջանակներում այս մոտիվը չունի «գինանշանային» կիրառում, եւ այդ իմաստով բավական է մատնանշել ճանկող արծիվի պատկերը ամբիոնի վրա, որը նախատեսված էր հոգեւոր այրերի համար եւ որից Աստծո խոսքն էր հնչեցվում պատարագի ժամանակ: Ճանկող արծիվը չի կարող լինել գինանշան, քանի որ վերջինս ենթադրում է «քարացած» կանոն, բայց մեզ հետաքրքրող հորինվածքում դետալները մշտական փոխվում են. թռչունը դիմահայաց է կամ պրոֆիլ, նրա ճանկած կենդանիները տարբեր են (երբեմն երկուսն են)<sup>1</sup>: Ելնելով այս հորինվածքում գիշատիչ եւ խոտաճարակ կենդանիների համադրությունից, ինչպես

<sup>1</sup> Е. Лошкарева, Изображение орла, когтящего животное в рельефном убранстве храмов Тайка, – Պատմական Տայք. Պատմություն, մշակույթ, դավանանք, Հիմնադրույթներ, Եր., 2016, էջ 62-63:

նաեւ որոշ օրինակներում թռչնի բերանում օձի առկայութիւնն ից՝ կարելի է ընդհանուր առմամբ խոսել չար եւ բարի ուժերի հակամարտութեան մասին: Բացի այդ, հիմնվելով մասնագիտական գրականութեան մեջ առկա մեկնաբանութիւնների վրա՝ կարելի է ասել, որ «զոհին» բարձրացնող թռչունը կարող է կապվել նաեւ հոգու փրկութեան գաղափարի հետ<sup>1</sup>: Նման մեկնաբանութիւնը բացատրվում է միջնադարյան այն պատկերացումներով, համաձայն որի արծիվը նույնացվում է հրեշտակի հետ, իսկ որսի կերպարում ննջեցյալն է, որի հոգին ուղղվում է դեպի Բարձրյալը: Հայաստանում այս ընկալումն այնքան տարածված է եղել, որ արտացոլվել են ինչպես եկեղեցական հայրերի գրվածքներում (Գրիգոր Տաթևացի, Ներսես Շնորհալի), այնպես էլ ուշմիջնադարյան հայրեններում: Սակայն լրացնելով շարքը՝ նշենք, որ արծիվը հանդիսանում էր նաեւ Քրիստոսի խորհրդանիշերից (սիմվոլներից) մեկը, որը վկայված է Բարոյախոսում, եւ այդ տեսանկյունից ճանկող արծիվի մոտիվը դիտարկվում էր որպէս Հաղորդութեան խորհրդանիշ:

---

<sup>1</sup> R. Bartal, On the Wings of an Eagle – Medieval Transmutations of a Classical Metaphor, Department of Art History, Tel Aviv University, Assaph, B. 4, 1999, p. 86; Мифы народов мира. Энциклопедия (электронное издание), Гл. ред. С.А. Токарев, Москва, 2008, с. 760.



### **Ани. К вопросу о сложении столичного образа**

«Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв.» – пожалуй, наиболее масштабная монография профессора Карена Никитича Юзбашяна, изданная под редакцией Сурена Тиграновича Еремяна<sup>1</sup>. Она отличается широтой хронологии и географии исторических событий, а также строгим стилем изложения, скупыми промежуточными выводами и объяснениями событий, – это стиль, свойственный источниковеду, непременно стремящемуся к передаче объективной картины и сводящему воедино десятки свидетельств и оценок. Основная часть книги подобна средневековой хронике: словно написан этот труд мыслителем описываемой и анализируемой эпохи.

Каждое из существующих по сей день крупных исследований, посвященных Багратидам, концентрирует внимание лишь на одной из проблем истории этого рода, Армении и соседних стран. В этой книге обсуждается проблема отношений между Византией и теми армянскими государствами, которые возродились после арабского владычества на территории древнего царства Великой Армении. Во-первых, речь идет об особом, в целом положительном отношении императоров к представителям армянских царских династий в период сложения их государств и, во-вторых, о смене правил игры в условиях византийской экспансии. Уделено колоссальное внимание анализу становления и упадка этих государств и, в частности, центрального из них – Великой Армении с центром в Ани. обстоятельно исследуется и история византийского господства в Армении вплоть до завоевания всей ее территории сельджуками в 1064 г. И в этом внимании к историческим моментам становления и, особенно, к моментам падения ощущается сопричастность К.Н. Юзбашяна к многовековой традиции армянской историографии. В книге практически не анализируется история царства Анийских Багратидов на пике своего подъема, длившемся с момента основания новой

---

<sup>1</sup> **К.Н. Юзбашян**, Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв. Москва, 1988.

столицы в 961 г. и до конца царствования Ованнеса-Смбата (1017-1041). Этого подъема длительностью в восемь десятилетий будто бы и не существовало<sup>1</sup>. При этом отсутствие хронологического сбоя в книге К.Н. Юзбашяна не наблюдается; просто внимание ученого настроено на проблему политической конфронтации армянских царств с Византией и на последовательной сдаче ими своих позиций, а также на неурядицах внутри Анийского царства, начавшихся еще со смерти Гагика I (989-1017). И в этом книга вновь традиционна, а ее автор, соблюдая внешнюю беспристрастность, сопереживает судьбу армянской государственности вместе с армянскими историографами, начиная со Степаноса Таронци Асолика.

Путь следования букве и духу исторических хроник, по сути, не позволяет пересказать историю Армении с других позиций, в другом ракурсе объектива, который создал бы не менее объективную картину ее развития. Совершенно иную историю этой же страны расскажут памятники искусства и, прежде всего, архитектуры. Их, как известно, особенно много в Ани и окрестностях армянской столицы. Это не просто произведения искусства, но одновременно и особые исторические источники, вдумчивое прочтение которых помогает ответить на многие вопросы или хотя бы задуматься о них. Ведь архитектурные сооружения и градостроительные структуры древних эпох содержат в себе информацию об экономических и социальных отношениях, об уровне развития технического прогресса и, безусловно, о характере культуры и философии, ее направленности, в том числе и направленности географической, которая отражала мысли и идеи элиты общества, составлявшей класс потенциальных заказчиков и одновременно среду архитекторов (в те времена весьма привилегированных). И поэтому направленность культуры могла отражать мысли и настрой политических деятелей, от которых так часто зависел ход динамичной и неровной истории Армении. Вот почему история архитектуры и история искусства в целом представляются столь важными для познания проблем истории экономической, социальной и политической. Это при том, что большинство средневековых памятников являлись храмами и монастырскими сооружениями, непосредственное назначение которых было связано с духовной сферой и религиозной жизнью. Применительно к истории Ани-Ширака

---

<sup>1</sup> Пара фраз на трех страницах растворяется в череде описываемых междуусобиц в Анийском царстве (К.Н. Юзбашян, Армянские государства..., с. 156-160).

прогрессивным шагом явились комплексные междисциплинарные исследования К. Матевосяна<sup>1</sup>.

Масштаб строительства с середины X по вторую четверть XI в., непревзойденное качество произведений зодчества давно оценены историками архитектуры. Колоссальный вклад в освоение наследия Ани и Ширака внесли археологическая экспедиция Н.Я. Марра и деятельность архитектора Т. Торамяна в Ани в нач. XX века<sup>2</sup>. Много в этом направлении было сделано в 1960-1980 гг. учеными советской Армении и западноевропейскими коллегами. В последние десятилетия вновь, после столетнего перерыва стало возможным исследовать памятники на правом берегу реки Ахурян, и наши знания обогатились новой информацией<sup>3</sup>.

К сожалению, до сих пор не написана полноценная история архитектуры Анийского царства. Давно востребованное научным сообществом<sup>4</sup>, такое исследование должно быть многоаспектным, ориентированным на решение многочисленных проблем, а не на изложение фактов и описаний памятников. Обновления имеющихся представлений требуют уже широко известные вопросы, например, сложение анийской или столичной архитектурной школы<sup>5</sup>. Среди новых, ранее не ставившихся, можно отметить

---

<sup>1</sup> **Չ. Մաթևոսյան, Անի-Թիրակի պատմության էջեր, Եր., 2010:**

<sup>2</sup> **А.Ю. Казарян**, Анийский археологический институт. Диапазон деятельности и основы достижения успеха, – Вопросы всеобщей истории архитектуры, Вып. 7, Москва-СПб., 2016, с. 9-27.

<sup>3</sup> **Ph. Dangles**, Ani, an archaeological study of the fortifications, – Ani 1050. Yerevan: NAS RA, 2012, p. 189-202; **A. Kazaryan**, The Architecture of Horomos Monastery, – Horomos Monastery: Art and History / Ed. by **E. Vardanyan**, Paris: ACHCByz, 2015, p. 55-205; **A. Kazaryan, I. Y. Özkaya, A. Pontiöglü**, The Church of Surb Prkich in Ani (1035). Part 1: History and Historiography – Architectural Plan – Excavations of 2012 and Starting of Conservation, – RIHA Journal 0144, 15 November 2016. URL: <http://www.riha-journal.org/articles/2016/0143-kazaryan-ozkaya-pontioglu> (дата обращения: 15.07.2017).

<sup>4</sup> Об этом свидетельствует изданная недавно статья с обзором всего развития анийской архитектуры, см.: **Մ. Հասարթյան, Անիի ճարտարապետությունը**, – International Conference «Ani as Political and Civilizational Centre of Medieval Armenia» (Yerevan, November 15-17, 2011), Yerevan, 2012, p. 32-47.

<sup>5</sup> **P. Cuneo**, L'architettura della scuola regionale di Ani nell'Armenia medievale. Roma: Accademia nazionale dei lincei, 1977; **P. Donabédian**, L'école d'architecture d'Ani, – Ani. Capitale de l'Arménie en l'an mil. Catalogue de l'exposition au Pavillon des Arts, 7 février – 13 mai 2001 / Ed. **R.H. Kevorkian**, Paris, 1987, p. 183-195.

проблему периодизации развития этой школы, раскрытую недавно в отдельной статье<sup>1</sup>.

В рамках небольшой публикации хотелось бы обозначить один из таких вопросов, а именно тот, который созвучен проблематике взаимодействия Армении и Византии, поднятой К.Н. Юзбашяном в его отмеченной книге. Вопрос этот лежит в поле передачи и заимствования архитектурных идей и того культурно-ценностного кода, который они содержали. Восстановление купола Св. Софии Константинопольской анийским зодчим Трдатом засвидетельствовано и по возможности изучено<sup>2</sup>. Заслуживают внимания и выводы видных ученых о проникновении архитектурных форм, свойственных армянской традиции, в архитектуру византийских храмов X-XII вв., – мнения, составленного на основе сопоставления отдельных форм и типов церквей и пока лишь обозначившего перспективную проблему.

Существовала ли обратная миграция архитектурных идей? Этот вопрос, насколько известно, не поднимался. Формы и архитектурные образы анийских соборов, несомненно, являются воплощением блистательного развития собственной традиции. Большинство их находим в сокровищнице раннесредневекового армянского зодчества, а те, что представляются новыми, не встречаются не только в местной, но и в византийской традиции. Прототипы их можно обнаружить в античной архитектуре, отчасти – в архитектуре Ирана, но не Византии X-XI вв. За этой внешней «чистотой» форм архитектуры Ани кроется, кажется, не только приверженность идеалам собственной культуры, но и стремление к отстаиванию независимой политики. Тогда как обращение к некоторым архитектурным цитатам из репертуара античного зодчества могло быть обусловлено демонстрацией принадлежности к древнейшим традициям на пространстве Восточного Средиземноморья и Переднего Востока, – демонстрацией перед исламским Востоком и одновременно перед Византией. Здесь, кажется, мы вправе говорить не столько об общearмянском явлении, как об отражении амби-

---

<sup>1</sup> **А.Ю. Казарян**, Столичная школа армянской архитектуры эпохи Багратидов. Новый обзор развития, – Вопросы всеобщей истории архитектуры, Вып. 7, Москва-СПб., 2016, с. 9-27.

<sup>2</sup> **К. Маранчи**, Архитектор Трдат и купол Святой Софии, – «АниВ», 2006, № 5(8), с. 31-36; **Ch. Maranci**, The Architect Trdat: From the Great Church at Ani to the Great Church at Constantinople, – Armenian Kars and Ani / Ed. **R.G. Hovannisian**, Costa Mesa, California, 2011, p. 101-126.

циозности Багратидов, которые еще в конце арабского доминирования не только выхватили пальму первенства в среде армянских нахараров, но и стремились к владычеству на территории провинции Арминия, по сути создавая модель мини-империи. Ход истории позволил реализовать эту модель средневекового государства только отчасти; позже и чуть в большей мере удалось это грузинским Багратидам. Но в сознании анийских царей Багратуни такая программная установка присутствовала прочно. Именно этим обстоятельством, то есть имперскими амбициями и одновременным противопоставлением себя правителям Византийской (Римской) империи было обусловлено принятие достигшими политических успехов анийскими Багратуни титулатуры шаханшахов. Эта титулатура высшего ранга в иерархии земных правителей к тому времени уже три столетия оставалась вакантной и не была востребована обосновавшимися в Междуречье и Иранском нагорье мусульманскими халифами. Армянские Багратиды обрели ее словно по праву наследования, аналогично тому, как они обрели и форму своего восточного царского облачения, запечатленного в скульптурных ктиторских портретах. Высказанные предположения должны быть подвергнуты критическому анализу профессиональных историков. Однако без их выдвижения мы, возможно, не способны объяснить феномен создания новой армянской столицы, а именно столичного имперского города к востоку от Византии и в противовес величию Константинополя, но, как кажется, в значительной мере по аналогии с ним.

Отмечая подобия, обнаруженные между двумя этими городами, являвшимися в Средние века самыми крупными христианскими центрами от Босфора до Каспия, хочется остановиться на очевидных из них.

В выборе места строители обоих городов, конечно же, руководствовались возможностями максимальной природной защиты. Возвышающееся над глубокими ущельями плато треугольной формы – один из традиционно выбиравшихся в Армении вариантов расположения населенного пункта. Предшествовавшие Ани варианты подобного расположения, такие как Гарни и Амберд, представляли собой крепости. В Ани эта идея воплощена в большом масштабе и в качестве столичного города впервые. И в этом смысле ближайшим примером в мировой практике мог служить Константинополь. Его «непреодолимые» две стороны треугольной планировки омываются Босфором и Золотым Рогом. Их в Ани заменяют ущелья Ахуряна и Цахкоцадзор, которые по своей сути являются такими же «непреодолимы-

ми» для врага пространствами. С третьей, равнинной стороны оба города ограничены мощными стенами (стены в обоих случаях для большей надежности были возведены и вдоль других сторон треугольника). Царские дворцы в обоих городах расположены на мысу в удаленной от главных стен вершине треугольника. К воротам в городской стене были устремлены улицы, на продолжении которых находились дороги до других важных городов.

В сакральной топографии Ани выделяются три главных храма. Два из них функционально совпадают с константинопольскими: это кафедральный и городской соборы, причем второй храм в обеих столицах имеет посвящение святым апостолам, и оба они пятикупольные (с точки зрения иконографии тут безусловное совпадение; разное расположение малых куполов и разное архитектурное воплощение в данном случае представляют вторичными).

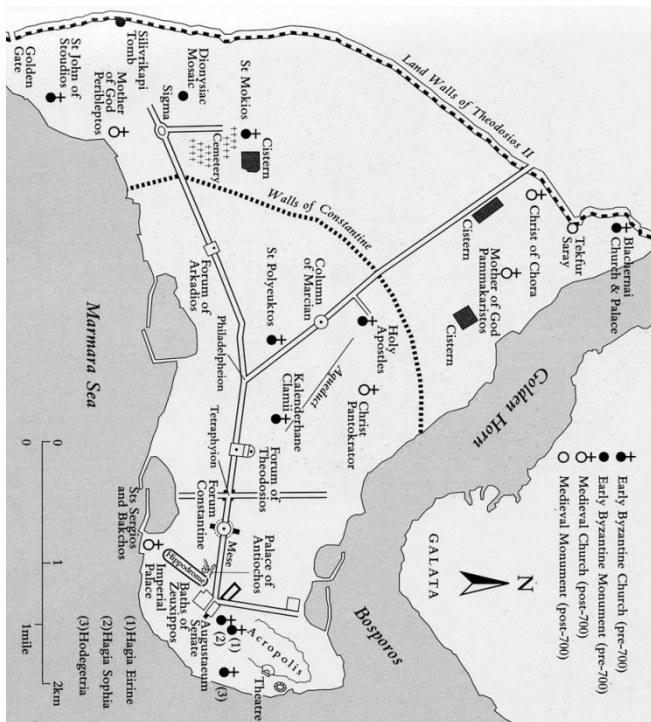
Среди очевидных аналогий можно рассматривать и стены. Смбатовы стены в Ани (нач. ок. 978 г.), как и Феодосийские в Константинополе (413-440), сооружены перед рвом, в два ряда (внутренние выше внешних) и снабжены башнями, среди которых – парные, фланкирующие все городские ворота<sup>1</sup>. Все башни Смбатовых стен полые изнутри, с перекрытиями, некоторые ярусные. В Армении такое было создано впервые: все предшествовавшие средневековые башни крепостных стен были сплошными, с забутовкой. При этом облик анийских стен иной. Они целиком каменные, и впервые создавались из чисто отесанного камня, – туфа такого же качества, что и храмы. С точки зрения обороны города в таком затратном предприятии не было никакого смысла. Но это придавало престижности новой столице, резко выделяя ее на фоне десятков других восточных городов (в этом можно угадывать и обращение к античности).

Случайны ли все перечисленные совпадения между двумя христианскими столицами? Я убежден, что нет. В этой череде совпадений можно усматривать только результат программного воплощения в Ани образа византийской столицы, Царыграда. Если за обладание царским и особенно императорским титулом должна существовать легитимная основа, то в за-

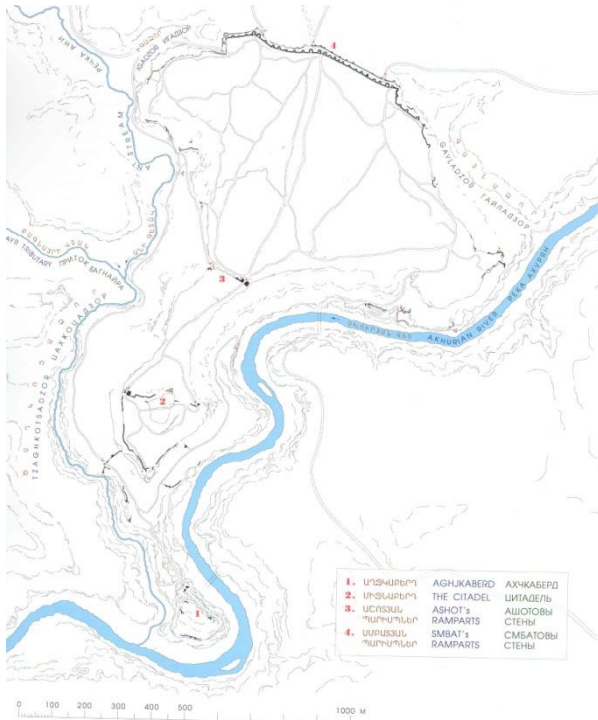
---

<sup>1</sup> Подобие отмечает еще Т. Бреччия Фратадокки, считавший, что армянские архитекторы изучили стены Константинополя перед строительством укреплений в Ани, см.: **T. Breccia Fratadocchi**, Notes on Armenian military architecture, – Environmental design. Trails to the East. Essays in memory of Paolo Cuneo / Ed. by **M. Calia, M. A. Lala Comneno, F. Cresti, A. Petruccioli**, № 1-2, 1997-98-99, p. 70.

имствовании знаковых характеристик столичного образа запретов быть не могло. Этим, кажется, и воспользовался шаханшах Смбат II Багратуни (977-989), обозначив программу развития столицы, которую в полной мере, со строительством собора Апостолов, завершил его приемник Гагик I в нач. XI века.



Константинополь, план византийской столицы



*Ани, план городища*

Выдвинутая тема никогда не поднималась. Еще требуется подтверждения ее правомерности развитием этой тезисной публикации в полноценную статью. Но автор воспользовался предоставленной возможностью вынесения на суд коллег зачатка этой большой работы и подошел к решению вопроса с несомненно свойственным исследователю архитектуры погружением в историческую проблематику.



## Տիգրանակերտ մայրաքաղաքի տեղորոշման շուրջ

Տիգրան Բ Մեծի կառուցած Տիգրանակերտ մայրաքաղաքի տեղորոշման խնդիրը վերջին 200 տարիներին պարբերաբար վերարծարծվում է՝ մնալով տակավին չլուծված, ինչի գլխավոր պատճառ է համարվում սկզբնաղբյուրների փոխադարձ բացասումը<sup>1</sup>: Սա հատկապես ակնառու է տեղորոշման հյուսիսարևմտյան տարբերակների դեպքում, որոնցից ցանկացածը, նույնիսկ եթե կարելի է այս կամ այն մոտավորությունը համաձայնեցնել սկզբնաղբյուրների մեծագույն մասին, միեւնույն է, հակասելու է Ստրաբոնի բնագրի խնդրահարույց մի հաղորդմանը, ըստ որի՝ Հայոց արքա Տիգրանը կառուցել է Տիգրանակերտը Իբերիայի եւ եփրատյան Ջեզմայի միջև՝ Մծբինից ոչ շատ հեռու՝ Մասիոն լեռների շրջանում<sup>2</sup>: Արքայական քաղաքի տեղորոշման համար առաջարկվել են բազմաթիվ տարբերակներ, որոնցից հիմնականը չորսն են. ըստ դրանց՝ Տիգրանակերտը նույնացվում է Ա) Մայաֆարկին-Նփրկերտի (Սիլվան), Բ) «Արզանի ավերակներ» կոչվող քաղաքատեղիի, Գ) Թիլ-Էրմեն (Ղըզլ-Թեփե) ավանի եւ Դ) Ամիդ-Դիարբեքիի հետ:

Հայաստանյան գիտությունը հարցին անդրադարձել է գերազանցապես պատմական աղբյուրների բանասիրական վերլուծության հենքով՝ ըստ մեծի մասի քննությունն առնելով աղբյուրագիտական տվյալները, ընդ սմին թերի ներգրավելով նույնիսկ տեխնիկապես հասանելի նյութեր՝ ժամանակակից տեղագրական ակնարկներն ու երկրագնդի եռաչափ մոդելները: Բավարար ուշադրություն չի դարձվել ուղեգրություններում եւ հնագիտական ամփոփումներում բերված նյութի ճշգրտմանը՝ տեղիք տալով ցավալի վրիպումների: Իբրեւ օրինակ կարելի է նշել Բ. Հարությունյանի աշխատությունը<sup>3</sup>, որում առկա մի անճշտություն հանգեցրել է թյուր եզրահանգումների: Այսպես՝ խոսելով Արզանի ավերակների տեղում Տիգրանակերտի տեղադրության վարկածի մասին, հեղինակը գրում

<sup>1</sup> A. Plontke-Luening, In search of Tigranocerta, International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures, Proc. II, 2015.

<sup>2</sup> Strabo, Geography, lib. XI, XIV (H.C. Hamilton, Esq., W. Falconer, M.A., Ed.).

<sup>3</sup> Բ. Հ. Հարությունյան, Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Եր., 2001:

է՝ «Հարկ է նշել, որ Տիգրանակերտը գտնվում էր Նիկեփորիոն գետի ափին եւ նրա պարիսպները պաշտպանված էին բավականին հորդառատ ջրերով, իսկ Արզանը գետափին չէ»։ Արզանի՝ գետափին իբր չլինելու վերաբերյալ այս միտքը նույնաբար կրկնում է Հ. Հակոբյանը<sup>1</sup>, այնինչ քիչ անց մեջբերում է Արզան քաղաքատեղիի հատակագիծն ըստ Ջ. Թեյլորի՝ համարելով դա Սիլվան-Նիփրկերտի քաղաքային պլան եւ անվանելով «Տիգրանակերտի հատակագիծն ըստ Բ. Թեյլորի», երբ Ջոն Թեյլորի մոտ նույնը հատակորեն վերնագրված է «Plan of the Ruins of Arzen (Emporium Arzanenorum)»<sup>2</sup>։

Ասվածը Թույլ է տալիս եզրակացնել, որ սույն խնդիրը շոշափելիս հեղինակներն «Արզանի ավերակներ» ուշ անվամբ հայտնի հնավայրը շփոթում են Աղձնյաց բզեխուժյան կենտրոն Արձն-Արզան-Արզոն բնակավայրի հետ՝ անտես առնելով վերջինիս տեղորոշման անչափ խնդրահարույց եւ մշուշոտ կողմերը, ինչպես նաեւ այն, որ Արզան տեղանունն ինքնին կարող էր տեղափոխվել բզեխի նստավայրի փոփոխուժյան հետ միասին։ Մեր ուսումնասիրությունների արդյունքում հին Արձն գավառում եւ հարակից շրջաններում վեր է հանվել առնվազն հինգ-վեց հին ու նոր Արզան («Արզանի ավերակներ»); Ջոկ-Խարզան, Ջոկից հյուսիս՝ լեռնաբազուկի ստորոտին ընկած հին քաղաքատեղի; Ջոկայտա բնակավայր; Խազո կամ Խարզո ավան Սասունի Վերին Խարզանք գավառակում; արդի քարտեզներում բացակայող Արզան գյուղ Խազոյից հյուսիս-արեւմուտք՝ Մաղարայի եւ Փափուրայի միջեւ՝ Խարզան-դաղ լեռներում; Սղերզի մոտ գետափին ընկած Արզան անհետացած բնակավայր, որը հիշատակում է Ջ. Թեյլորը<sup>3</sup>), որոնցից մի քանիսը տեսականորեն կարող են հավակնել բզեխուժյան կենտրոնի կարգավիճակին, իսկ առնվազն երկուսը՝ բարձրագիբը Ջոկ-Խարզանը («Խարզան» ավերակներով հանդերձ) եւ Գոլամասիա գյուղին մերձ անանուն հին քաղաքը՝ Ջերջել-կալե (Անուշիրվան-կալե) բերդով, միջնադարում իսկապես եղել են իշխանանիստ

<sup>1</sup> Հ. Հակոբյան, Հին Հայաստանի մայրաքաղաք Տիգրանակերտը, – ՊԲՀ, 2007, հ<sup>տ</sup> 3:

<sup>2</sup> J.G. Taylor, Travels in Kurdistan, with Notices of the Sources of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in Their Neighbourhood, – The Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 35 (1865).

<sup>3</sup> «...քաղաքը [Սղերզը – Մ.Թ.] ամբողջովին կառուցված է հին շենքերի մնացորդներից, որոնք փրովել-հանվել են մի քանի ոսնաչափ խորություներից: ... Այդ մնացորդները ձգվում են առնվազն 3 մղոն, ուր դրանց մի մասն ավելի սոսո է գետնի մակերեսույթին: Տեղացիները, սակայն, ասում են, որ դրանք ուրիշ քաղաքի ավերակներն են, որի անունն էր Արզուն» (J.G. Taylor, op. cit., p. 30-31).

ավաններ: Ուստի, խնդիրն առավելապես հանգում է ոչ միայն եւ ոչ այնքան Տիգրանակերտի, որքան բուն Արզանի տեղորոշմանը, եւ կապել այն Տիգրանակերտի խնդրի հետ բնավ չի կարելի: Այսպիսով, «Արզանի ավերակներ» հնավայրի տեղագրութեան թյուրընկալումը, դրա բնույթի ճշգրտման փորձերի բացակայութիւնը եւ արդյունքում՝ մի հեղինակից մյուսին անցնող միանման եւ, ցավալիորեն, անճիշտ ձեւակերպումներն ուսումնասիրողի տեսադաշտից դուրս են մղել կարեւորագույն այս հնավայրն իր համակողմանի քննութեամբ հանդերձ, եւ Հ. Կիպերտի<sup>1</sup> առաջ քաշած ու հետագայում Թ. Մինկլերի ծավալուն քննութեամբ<sup>2</sup> փաստարկված արզանյան տեղորոշումը հայաստանյան գիտութեան մեջ հանրապի աչքաթող է արվել, չի քննարկվում եւ գրեթե բոլորովին չի հղվում: Այս բոլորի արդյունքում նախապատվութիւնը տրվել է Նփրկերտում Տիգրանակերտի տեղորոշման՝ Ֆ. Լեհման-Հաուպտի վարկածին, որը, սակայն, վատ է համապատասխանում այն սկզբնաղբյուրների հարգողուններին, որոնք մանրամասնում են մայրաքաղաքի դիրքը:

Տեսնենք, թե իրականում ինչպիսի հնավայր է «Արզանի ավերակներ» կոչվածը: Տեղագրական հետազոտութիւնները եւ արբանյակային նկարահանումները մեր առջեւ բացում են հսկայական չափերի մի քաղաքատեղի՝ ուղղանկյուն կանոնավոր հատակագծով, փոխուղահայաց փողոցներով, չորս մեծ կամուրջներով եւ պաշտպանական խանդակով՝ իսկեւիսկ համապատասխան ոչ միայն Պլուտարքոսի «հսկա քաղաք» բնորոշմանը, այլեւ անտիկ նորակառույց քաղաքի տիպաբանութեանը<sup>3</sup>: Ինչպես գրում է Ջ. Թեյլորը՝ «Ավերակները չափազանց ընդարձակ են. պարզորոշ նկատելի են քաղաքը շրջառող հին պարիսպների մնացորդները՝ հիմքում 20, իսկ բարձրութեամբ 8 ոտնաչափ, կառուցված շողախով ամրացված անտաշ, անկանոն քարաբեկորներից: Քիչ թե շատ բարվոք պահպանվել են գետահայաց պաշտպանական կառույցները՝ բաղկացած ավելի հաստ պարիսպներից եւ մի շարք փոքրագմբեթ շինութիւններից: Պարսպապատ տարածքը մոտ 2700 քառ. յարդ է: Հյուսիս-արեւելքում եւ հարավում պարիսպներն ուղիղ են ու կանոնավոր, բայց դեպի արեւմուտք նեղանալով ստանում են անկանոն ձեւ՝ հետեւելով գետի հունին:

<sup>1</sup> H. Kiepert, Über die Lage der armenischen Hauptstadt Tigranokerta. Monatsbericht der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1873.

<sup>2</sup> T.A. Sinclair, The Site of Tigranocerta. I, – RĒArm., t. 25 (Paris, 1994-1995); T.A. Sinclair, The Site of Tigranocerta. II, – RĒArm., t. 26 (Paris, 1996-1997); T.A. Sinclair, Eastern Turkey: An Architectural & Archaeological Survey, Vol. III, London, 1989.

<sup>3</sup> Ժ.Գ. Խաչատրյան, Ն.Ֆ. Հակոբյան, Տիգրանակերտ մայրաքաղաքը, – ԼՀԳ, 2010:

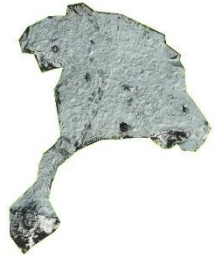
«Արգանի ավերակներ»



Ամիդ-Դիարբեքի



Անի



800 m

Առկա է 4 դարպաս, մեկական հատ՝ 3 կանոնավոր պարիսպներում, չորրորդը՝ դեպի գետը: Հարավային կողմում երեւում է պարսպին հարող ավերակաթումբ, որն, ըստ երեւութին, եղել է ամրացված մեծ բերդաշտարակ: Ավերակն ամբողջովին շրջապատված է խորը խրամով, որը հատում են երեք կամուրջներ՝ տանելով դեպի երեք դարպասները: Կամուրջների հիմքերը գետնից բարձր են: Այցիս օրոք պարսպապատ տարածքը ցորենի բերրի մի արտ էր, որում դեռ կարելի էր տեսնել փողոցների կանոնավոր շարքերը եւ որոշ ավելի մեծ շինությունների հիմքերը: Այստեղից այնպիսի քանակությամբ ոսկյա եւ արծաթյա դրամներ են գտնվում, որ տերը ոչինչ չի վճարում մշակ Ֆելլահներին գործի համար, դեռ ավելին՝ վերջիններս են նրան հանձնում հնարավոր գտածոյի կեսը»:

Հայաստանի միջնադարյան քաղաքների հետ համեմատությունը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ հնավայրի տարածքն ավելի մեծ է, քան նույնիսկ Դ դարում Կոստանդին Բ կայսեր կառուցած պարիսպներով ընդլայնված Ամիդ հին քաղաքը, որը համարվում էր խոշորագույն ամբողջ Հայաստանում: Քաղաքատեղին ունի 5,5 կմ երկարությամբ պարիսպ եւ մոտ 1,5 քառ. կմ տարածք, ինչը եռակի-քառակի գերազանցում է ոչ միայն Նփրկերտի կամ Ղըզըլ-Թեփեի, այլեւ միջնադարյան Հայաստանի բոլոր մայրաքաղաքների մակերեսը եւ բնակչության միջին խտության պարագայում ունակ էր տեղավորել 60.000-80.000 բնակչություն՝ հաշվի չառած արվարձանները, որոնք մոտ 10 կմ ձգվում էին գետի երկայնքով հյուսիս՝ ընդհուպ մինչեւ վաղմիջնադարյան մեկ այլ քաղաք՝ Զերջեյ-կալէի դիմաց (հավանական Արգանը): Ուստի եւ առնվազն զարմանք է հարուցում Հ. Հակոբյանի փաստարկումը, թե՛ «որեւէ ամբողջ

կամ անգամ նախկինում անհայտ քաղաքի բացահայտումը նշված տարածաշրջանում դեռ չի վկայում, թե գտնված է Տիգրանակերտը»: Ասվածը տեղին կլինե՞ր, եթե դարերով Հայսնի Հնավայրն ունենար Հայաստանյան բերդավանների միջին չափերը՝ 10-30 հա տարածքով, այնինչ գետափնյա «Արզանի» միայն պարսպապատ հատվածը 150 հա է:



Արզանյան տեղորոշման լրջագույն կովանը, սակայն, պարսպի գետափնյա հատվածին հարող եւ մոտ 80 մ տրամագիծ ունեցող հսկա ամֆիթատրոնն է քաղաքի տարածքում (տե՛ս նկարը): Կառույցի առկայությունը Տիգրանակերտի կարեւորագույն տարբերիչ հատկանիշն է, քանի որ Հայաստանյան որեւէ այլ միջնադարյան քաղաքում (այդ թվում եւ Արտաշատում) թատրոն մինչ օրս գտնված չէ:

Բոլոր այս փաստարկների մեծագույն մասը, հնագիտական ամփոփմամբ հանդերձ, վաղուց ի վեր մանրամասն ներկայացված է Թ. Սինկլերի նշված աշխատություններում, որոնցից մեկում հեղինակն ամփոփում է՝ «Գրեթե անկասկած, Գարգան-սու՛ւի ափի պարսպապատ քաղաքը Հայաստանի մայրաքաղաք Տիգրանակերտն է՝ հիմնադրված մ.թ.ա. I դարում Հայոց պատմության հզորագույն միապետի՝ Տիգրանի կողմից: Ինչեւէ, Դ դարից մինչեւ Զ դ. վերջը քաղաքը հայտնի է եղել որպես Արզոն կամ Արզուն (ասոր.) եւ Արզն (հայ.)՝ ըստ շրջակա գավառի («Արձն») անվանման<sup>1</sup>: Վաղ քաղաքի արվարձաններն եւ ճառագայթները (գբոսայգիներ, պալատներ եւ այլն) ձգվել են գետահունի արեւելակողմով վեր, եւ 12 կմ հյուսիս՝ Գոլամասիայում երեւացող ավերակները դրանց մի մասն են՝ շինությունների խումբ, որն իր տեղադրությունը օգտվում էր ծծմբային աղբյուրից սնվող արհեստական լճակից: Գոլամասիայի դիմացի բարձր, հարթ կատարով բլրին գտնվող բերդը («Ձերջիլ կալե») ըստ երեւութին, կառուցվել է ոչ վաղ, քան Դ դարում: Ընդարձակ պարսպապատ տարած-

<sup>1</sup> Ի դեպ, այս միտումը նկատվում է արդեն իսկ Դ դարի պատմիչ Եստրոպիոսի մոտ, ըստ որի՝ «Tigranocertam, civitatem Arzanenae, nobilissimam regni Armeniaci, cepit...» («Առավ Տիգրանակերտը՝ Արզանեանի քաղաքը՝ Հայոց թագավորության ամենաերեսնիս...»), Eutropius, Breviarium ab urbe condita, lib.VI, ix.

քը շարունակաբար բնակեցված է եղել մինչև դրա վերջնական կործանումը 1349/50 թթ., թեև ժ դարում քաղաքի բնակչության հիմնական հատվածը, թվում է, տեղափոխված է եղել Ջերջել կալեի դիմացի Գուամափա բաց տեղանք: Պարսպապատ տարածքը լքվել է քաղաքի վերջնական ավերման արդյունքում, իսկ մնացած բնակիչները տեղափոխվել են Ջերջել կալե, եւ, հավանաբար, Ձոկ ավանի (Յանարուս) բերդը: ԺԲ-ԺԳ դդ. Արգան կենտրոնով իշխանապետութունը պատկանել է թրքական փոքր մի իշխանատոհմի, որին մոնղոլական նվաճումների օրոք (ԺԳ դ. վերջ – ԺԴ դ.) փոխարինել է այլ իշխանատոհմ: Քաղաքի վերացումից հետո իշխանությանը տիրացել են քուրդ բեկերը՝ դառնալով Հասանքեյֆի իշխանների հպատակներ»:

Այս տեղորոշման միակ անորոշութունը, թերեւս, կապված է մ. թ. ա. 69 թ. Տիգրանակերտի ճակատամարտի պլուտարքոսյան նկարագրության հետ, որում մայրաքաղաքը հիշատակված է գետի արեւմտյան ափին, այլ ոչ՝ արեւելյան: Ըստ Պլուտարքոսի՝ «Լուսաբացին Լուկուլլոսն իր գորքը տարավ գրոհի: Բարբարոսական բանակը գետի արեւելյան կողմում էր: Եւ, ուր գետը թեքվում էր արեւմուտք եւ գետանցի ամենադյուրին վայրն էր, Լուկուլլոսն իր գորքը դուրս բերեց եւ շտապեց այդ ուղղութեամբ, ինչը Տիգրանին կարծել տվեց, թե նա նահանջում է»<sup>1</sup>: Ըստ ամենայնի՝ սա է հիմք տվել Բ. Հարությունյանին՝ գրելու, թե՛ «դատելով պատմական տվյալներից, Տիգրանակերտը գտնվել է գետի աջ ափին, իսկ Արգանը գտնվում է Խարզան գետի ձախափնյակում», եւ Ձոկ բերդավանի հետ «Արգանի ավերակներ»-ը չփոթելու արդյունքում դեն նետելու գրեթե անխոցելի այս տեղորոշումը՝ փոխարենն առաջարկելով քաղաքը փնտրել 5-6 կմ հյուսիս-արեւելք՝ Կալե լեռան մոտ, ուր որեւէ հնավայր հայտնի չէ, իսկ տեղանքն ինքնին չի համապատասխանում սկզբնաղբյուրների հաղորդումներին: Բայց արդարացված չէ դեպքերից 150 տարի անց ապրած եւ իր անճշտութուններով ու չափազանցութուններով աչքի ընկնող սոսկ մեկ պատմիչի հաղորդման անքննադատ գերապատվութեամբ փաստացի վիթխարի հնավայրի անտեսումը:

Սույն հոդվածում փորձ է արվում Պլուտարքոսի տվյալները եւս հաշտեցնելու նյութական փաստերի հետ՝ առաջարկելով Տիգրանակերտի ճակատամարտի նոր մեկնաբանություն: Հայտնի է, որ տարբեր արշավանքների սխեմաներ հնում եղել են: Վկայություն կա Գավգամելայի ճակատամարտում գորքերի դասավորության՝ Դարեհի կազմած գծադրի

<sup>1</sup> Plutarch, Lives, lib.II, xxvii.

մասին, որն ապա առգրավվել էր<sup>1</sup>, հայտնի է, որ Հայաստան արչաված Կորբուլունի ուղեկիցները տեղում կազմել են քարտեզներ՝ «տեղանքի գծագրեր»<sup>2</sup>: Ուստի ենթադրելի է, որ կարող էր եղած լինել նաև Լուկուլլոսի արչավանքի կամ Տիգրանակերտի մատուցյներում տեղի ունեցած կարեւոր ճակատամարտի սխեմատիկ նկարագրություն, որից եւ, ըստ երեւութին, օգտվել է Պլուտարքոսը:

Ստորեւ ներկայացնում ենք ճակատամարտի երկու համահավանական սխեմա՝ Պլուտարքոսի հաղորդմանը համապատասխան, ուր նշված է Տիգրանակերտը (գետափին)՝ պաշարված հռոմեական զորքով, գետի բեկումը դեպի արեւմուտք, ուր «գետանցի ամենադյուրին վայրն էր», իսկ հանդիպակաց փոխին՝ հայկական զորքն ու դրա թիկունքում՝ հարթ արտեւանով բլրակի ստորոտին ամրացած հեծելազորը: Ըստ հաղորդման՝ Լուկուլլոսի եւ բլրագագաթի միջեւ ընկած AB տարածությունը մոտ 4 ասպարեզ էր (մոտ 800 մ) այն պահին, երբ նա նկատում է բլուրը եւ դրա ստորոտին սպասող հեծելազորն ու որոշում շրջանցելով բարձրանալ բլուրը («...[Լուկուլլոսն] անցավ գետն ու առաջինը խաղաց ընդդեմ թշնամու... ակնարկելով, որ հեռահար մարտի վարժված հակառակորդի դեմ հարկ է հնարավորինս շտապ բռնվել ձեռնամարտի եւ արագորեն անցնել նետահարության դեմ իրենց անպաշտպան դարձնող տարածությունը: Սակայն երբ նկատեց զորքի ծաղիկը՝ ծանրագին հեծելազորը, դասավորված մի բլրի ստորոտին, որի արտեւանը լայն եւ բաց մի հարթություն էր՝ չորս ասպարեզ հեռու, եւ որին բարձրանալը դժվարություն չէր հարուցելու, հրամայեց իր թրակիական եւ գաղատական հեծելազորին հարվածել նրանց փաղանգին»<sup>3</sup>): Պլուտարքոսի նկարագրությունից պարզորոշ երեւում է, որ շրջանց կատարելու որոշումը կայացվել է գրոհի կես ճանապարհին (սխեմայի A կետում):

Ներկայացված սխեմաներում քաղաքը չի կարող ունենալ գետանցի նկատմամբ հայելային դիրք (միեւնուշյն փոխին, սակայն Ա սխեմայում՝ գետանցից «վար», իսկ Բ սխեմայում՝ «վեր»), քանի որ այդ դեպքում Տիգրանին չէր թվա, թե հռոմեական զորքը սկսել է նահանջել: Նկատելի է, որ մեզ ծանոթ բոլոր ուսումնասիրություններում Տիգրանակերտի ճակատամարտը լուկյայն ընկալվում է Ա սխեմայով՝ չնկատելով, որ Պլուտարքոսի հաղորդումը միանգամայն թույլ է տալիս կազմել նույնքան

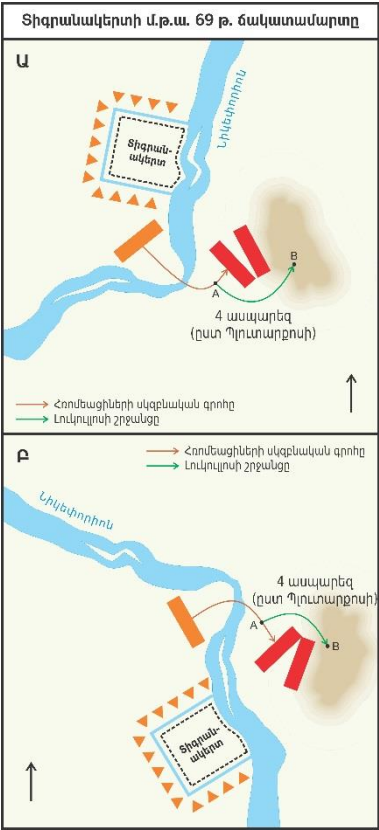
<sup>1</sup> Arrianus, Alexandri anabasis, III, 11, 3.

<sup>2</sup> Plinius Secundus, Naturalis Historia, lib. VI, xv.

<sup>3</sup> Plutarch, Lives, lib. II, xxviii.

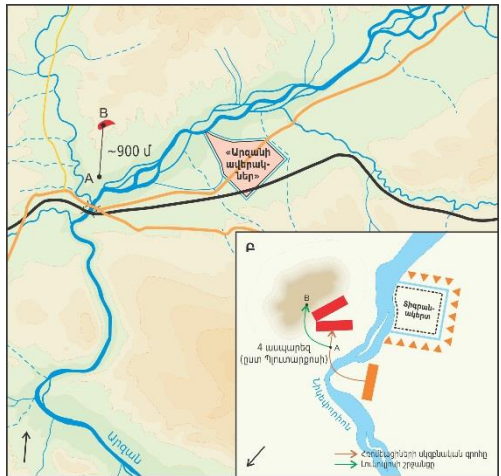
Հավանական Բ սխեմա եւս: Իսկապես, Պլուտարքոսը չի մանրամասնում, թե քաղաքն ինչ դիրք ուներ գետանցի նկատմամբ, ուստի եւ վերջինս քաղաքից «ցած» տեղադրելը (Ա սխեմա) երկու տարբերակներից միայն մեկն է: Ավելին, ոչինչ չի ասված մինչեւ արեւմուտք թեքվելը գետահունի ուղղութեան մասին: Չի նշված, թե գետը գալիս է լեռներից եւ ապա նոր թեքվում արեւմուտք: Չի մանրամասնած, թե ինչ ուղղութիւն ուներ հոսանքը եւ որն էր գետի ընթացքի ուղղութիւնը արեւմուտք թեքվելիս: Սա նշանակում է, որ ճակատամարտի սխեման գծելիս նշված բոլոր կետերը մեկնաբանվել են կամայականորեն՝ լռելյայն ընդունելով մի շարք չփաստարկված նախադրյալներ, որոնք ոչ մի առնչութիւն չունեն Պլուտարքոսի բնագրի հետ: Այսինքն, կարելի է կազմել առնվազն երկու սխեմա, որոնցից յուրաքանչյուրը հավասար հավանական է: Ուշագրավ է, որ Տիգրանակերտի ճակատամարտի Բ տարբերակը համընկնում է «Արգանի ավերակներ»-ի մերձակայքին բոլոր մանրամասներով՝ բացի մեկից՝ հյուսիս-հարավ դիրքորոշումից:

Արդ՝ Պլուտարքոսի մոտ աշխարհագրական մանրամասների առկայութիւնը ենթադրել է տալիս, որ պատմիչի տրամադրութեան տակ եղել է ճակատամարտի կամ տեղանքի սխեմա, որում բացակայել է հյուսիս-հարավ նշումը, ուստի եւ հեղինակը քարտեզն ընթերցել է սեփական հայեցողութեամբ՝ գլխիվայր (ձախից աջ): Նկարագրութեան մեջ նշվող 4 ասպարեզ տարածութիւնը ճշտորեն համընկնում է գետից արեւմուտք տարածվող եւ հարթ գագաթ ունեցող բլրաշարից ամենամոտի հեռավորութեանը, որը կազմում է 0,8-1 կմ՝ գրեթե 4-5 ասպարեզ:





Պլուտարքոսի նկարագրողութեան հարուցած բարդությունների (քաղաքի տեղադրութիւնն արեւմտյան ափին, մերձակա բլրաշարի հեռավորութիւնն) հաղթահարման նպատակով Թ. Մինկլերը, նույնաբար առաջնորդվելով Ա սխեմայի տրամաբանութեամբ, առաջարկել է սկզբնաղբյուրում կատարել սրբագրում՝ արեւելքն ուղղել արեւմուտքի, իսկ բուն ճակատամարտը տեղափոխել է Ջերջել-կալեի մատուցներ համարելով, որ այդ բարձունքն ավելի լավ է համապատասխանում Պլուտարքոսի նկարագրութեանը, քանի որ ունի հստակ արտահայտված հարթ արտեւան, իսկ մերձակայքում գետահունը հյուսիսից թեքվում է հարավ-արեւմուտք: Նշենք, սակայն, որ այսօրինակ ենթադրութիւնների կարիք, ըստ էութեան, չկա, քանի որ Մեծ Ծոփք եւ Արձն գավառների դաշտային մասի մակերեւույթը, լինելով գետային լայն ցանցով կտրտված ընդարձակ սարահարթ, էրողիտն հովիտներից վերեւ գրեթե իդեալական հարթավայր է, իսկ բլուրների հարթ գագաթներն իրականում այդ հարթավայրի՝ գետահուներով միմյանցից բաժանված հատվածներն են, ուստի եւ գրեթե ամենուր են: «Արզանի ավերակներ»-ի մերձակայքը եւս նույն բնույթն ունի, եւ գետի հանդիպակաց կողմում գերակշռում են հենց այսպիսի բլուրները: Բացի այդ՝ Պլուտարքոսի հաղորդման մեջ հստակորեն նշված է, որ բլուրը բարձրանալը «գծվարութիւնն չէր հարուցելու», իսկ Ջերջել-կալեն, ի տարբերութիւն ներկայիս գետանցին մոտ ընկած բլուրների, գառիվեր լանջեր ունի, դժվար մատչելի է եւ, որ ամենակարեւորն է, 12 կմ հեռու է «Արզանի ավերակներ»-ից, այսինքն՝ անտեսանելի է քաղաքի պարսպին կանգնած բերդապահ կայազորի համար:



Այսպիսով, եթե մեր ենթադրութիւնները ճիշտ է, ապա կարող ենք եզրակացնել, որ Պլուտարքոսի մոտ տեղի է ունեցել ոչ թե արեւելք-արեւմուտք շփոթմունք, ինչպես կարծում է Թ. Մինկլերը, այլ հյուսիս-հարավ,

ինչն ավելի հավանական է՝ հաշվի առնելով, որ առաջինի համար քարտեզը հարկ կլիներ ընթերցել հակադարձ երեսից:

Պուլտարբուսի հաղորդման քննությունը, պատմագիտություն մեջ մարտի թերի եւ միակողմանի մեկնաբանման փաստի մատնանշումը եւ, արդյունքում, «Արզանի ավերակներ»-ի հետ դրա առնչություն հնարավորությունը ցուցադրումը թույլ է տալիս նոր լուսյի ներքո քննել Տակիտոսի եւ Պլինիոս Ավագի այն տեղեկությունները, որոնք Տիգրանակերտը Ղրզըլ-Թեփեում տեղորոշելու գլխավոր կովաններն են: Այսպես, ըստ Տակիտոսի՝ «Casperius centurio in eam legationem delectus apud oppidum Nisibin, septem et triginta milibus passuum a Tigranocerta distantem, adit regem et mandata ferociter edidit»<sup>1</sup> («Կասպերիոս հարյուրապետը, իր գործուղման ընթացքում դեպի Մծբին քաղաքը՝ Տիգրանակերտից 37 մղոն հեռու, հանդիպեց արքային եւ գոռոզաբար հանձնեց հրամանը»): Նույն պատմիչը, սակայն, խոսելով Կորբուլոնի հայկական արչավանքի մասին, գրում է՝ «Occupaverat Tigranocertam, urbem copia defensorum et magnitudine moenium validam. Ad hoc Nicephorius amnis haud spernenda latitudine partem murorum ambit, et ducta ingens fossa, qua fluvio diffidebatur»<sup>2</sup> («Նա [Տիգրանը – Մ.Թ.] զբաղեցրել էր Տիգրանակերտը՝ բազում պաշտպաններով եւ հսկայական ամրություններով հզոր քաղաքը: Ահավասիկ, քաղաքի պարիսպների մի մասի մոտով հոսում է ոչ սակավ լայնություն Նիկեփորիոս գետը, եւ [քաղաքը] ունի հսկայական խանդակ այնտեղ, ուր գետի հոսանքի պաշտպանությունը չեն վստահել»):

Պլինիոս Ավագը, խոսելով Տիգրիս գետի մասին, գրում է՝ «Tigris autem, ex Armenia acceptis fluminibus claris Parthenia ac Nicephorione...» («Իսկ Տիգրիսը, ընդունելով Հայաստանից Հայտնի Պարթենիա եւ Նիկեփորիոն գետերը...»)<sup>3</sup>: Ակնհայտ է, որ Տակիտոսը եւս Նիկեփորիոն գետը հիշատակելիս նկատի ունի Աղձնիքի տարածքը (կամ գոնե՝ Տիգրիսի ավազանը, քանի որ այս գետը բավականին հուսալի կերպով տեղորոշվում է Աղձնիքում), ուստի նշված 37 մղոնը (որ ճշտիվ համընկնում է Մծբին – Ղրզըլ-Թեփե հեռավորությանը) բացատրություն կարիք է զգում: Հարցին անդրադառնալով՝ Հ. Կիպերտը septem et triginta արտահայտություն փոխարեն առաջարկել է centum et triginta ուղղումը՝ փորձելով մերձեցնել

<sup>1</sup> Tacitus, Annales, lib. XV, v (<http://www.sacred-texts.com/cla/tac/a15000.htm>).

<sup>2</sup> Tacitus, Annales, lib. XV, iv (<http://www.sacred-texts.com/cla/tac/a15000.htm>).

<sup>3</sup> Plinius Secundus, Naturalis Historia, lib. VI, xxxi, 129.

այն Մծբին-«Արգանի ավերակներ» հեռավորությանը: Սակայն 130 մղոնը (192 կմ) մոտ կրկնակի ավելի հեռու է Մծբինից, քան «Արգանի ավերակներ»-ն են կամ նույնիսկ նփրկերտը: Գծելով Մծբին-Միդյաթ-Հիսնքեյփ-Բչերիկ-«Արգանի ավերակներ» երթուղին՝ նկատում ենք, որ այն կազմում է 85-90 մղոն, այսինքն՝ Տակիտոսի նշած 37 թվից գրեթե 50 մղոնով ավելի, ինչը հիմք է տալիս՝ ենթադրելու, որ սկզբնաղբյուրում տեղի է ունեցել միանգամայն հնարավոր շփոթ, եւ Մծբին-«Արգանի ավերակներ» հեռավորությանը ճշտիվ համապատասխանող LXXXVIII (87) թիվը ինչ-ինչ հանգամանքներում արտագրվել է իբրեւ XXXVIII (37) ու հետագա գրիչների կողմից կայունացել որպես septem et triginta:

Տիգրանակերտը որեւէ բլրի գագաթին կամ բարձրադիր վայրում որոնելու համար մեկ այլ հիմք է ծառայել Մեծ Հայքի քաղաքների մասին Պլինիոս Ավագի հետեւյալ հաղորդումը՝ «in Maiore Arsamosata Euphrati proximum, Tigri Carcathiocerta, in excelso autem Tigranocerta, at in campis iuxta Araxen Artaxata»<sup>1</sup>, որի in excelso արտահայտությունը թարգմանվել է «բարձունքին» իմաստով՝ «Մեծում [Հայքում]՝ Արսամոսատան Եփրատի մոտ, Տիգրիսի [մոտ]՝ Կարկաթիոկերտան, նաեւ բարձունքին՝ Տիգրանոկերտան, իսկ Արաքսին մերձակա հարթավայրում՝ Արտաքսատան»: Այնինչ, սույն համատեքստում, ուր երեք քաղաքները հիշատակվում են ըստ աշխարհագրական հայտնի օբյեկտների հետ ունեցած առնչության, գարմանալի է ինչ-որ անորոշ «բարձունքի» հիշատակումը: Ուստի in excelso արտահայտությունն աշխարհագրական իմաստի հաղորդումը կասկածելի է եւ պահանջում է այլ մեկնաբանություն: Այդպիսին, անշուշտ, կա, քանի որ in excelso արտահայտությունը կիրառվում է նաեւ «վեհագույն», «մեծագույն», «գերապատվելի» իմաստներով<sup>2</sup>, ուստի Պլինիոսի այս հատվածն ավելի ճիշտ կլինի ընթերցել այսպես՝ «Մեծում [Հայքում]՝ Արսամոսատան Եփրատի մոտ, Տիգրիսի [մոտ]՝ Կարկաթիոկերտան, իհարկե վեհագույնը՝ Տիգրանոկերտան, իսկ Արաքսին մերձ հարթավայրում՝ Արտաքսատան»:

Այսպիսով՝ երկու այս պատմիչների վկայությունները, որոնք առիթ են տվել Տիգրանակերտ քաղաքը Ղըզըլ-Թեփեի բլրակի վրա տեղորոշելու համար, ըստ ամենայնի, կարող են մատնանշել նաեւ «Արգանի ավերակներ»-ը, առավել եւս, երբ Տակիտոսի հաղորդումը միանգամայն հս-

<sup>1</sup> Plinius Secundus, Naturalis Historia, lib.VI, x, 26.

<sup>2</sup> Ronald Syme, Sallust, 1964, p. 336.

տակորեն քաղաքը մատնանշում է Նիկեփորիոն գետի մոտ՝ ինքնըստ-ինքյան բացառելով Եփրատի հովտի Ղըզըլ-Թեփե ավանում հավելյալ մի Տիգրանակերտի գոյություն հնարավորությունը:

Ընդհանրապես, հարկ է նկատել, որ անտիկ պատմիչները, խոսելով Տիգրանակերտի մասին, գիտեն այդ անունը կրող միայն մեկ քաղաք, ուստի աղբյուրների հակասությունները վերացնելու նպատակով յուրաքանչյուր սկզբնաղբյուրի համար հերթական Տիգրանակերտ «ներմուծելը» արատավոր մոտեցում է հարցի ուսումնասիրությունը:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ Տիգրանակերտի արգանյան տեղորոշմանը կարելի է հավելել մեկ հիմնավորում եւս՝ այս անգամ տեղանունների շարքից: Բանն այն է, որ 1903 եւ 1913 թթ. ուսսական 5-10-20-վերստանոց քարտեզներում «Արգանի ավերակներ»-ի տեղում նշված է КЫРДА քրիստոնեաբնակ գյուղը, որի անունը որոշակի հավանականություն կարելի է համարել Տիգրանակերտ անվան աղավաղումը՝ վերջին վանկի պահպանմամբ: Այս հանգամանքը մենք մեջբերում ենք, սակայն, վերապահությունով, քանի որ հետագա քարտեզներից այս գյուղը բացակայում է, իսկ այլ տվյալներ դրա մասին մեզ հայտնի չեն:

## SUMMARY

In support of the localization of the ancient Armenian capital city of Tigranocerta at the archeological site of the great settlement known as «Ruins of Arzan», proposed by H. Kiepert and further elaborated by T.A. Sinclair, an attempt is made to reconcile the strong supporting material evidence with the only contradiction that is Plutarch's description of the Battle of Tigranakert in 69 BC, where the city is mentioned to the west of the river, while the «Ruins of Arzan» lie on its eastern bank. For this we propose an alternative yet equally valid battle plan which eluded the researchers all along. Reinterpreting this new alternative and reasoning that it correctly matches all other peculiarities of the immediate terrain surrounding Arzan, we assume that the original map describing the military advances of Lucullus, which may have existed and likely served as a source for Plutarch, lacked a North-South marking, leaving it open to interpretations by the Greek biographer, who thus confused not the East-West direction (as argued by T.A. Sinclair), but – more plausibly – the North-South. Hence, only a rotation (not horizontal mirroring) of the map is required to fully match the terrain, removing the contradiction and providing further credibility to this location proposal.

## **Четыре послания армянских вардапетов по поводу армяно-латинских соглашений XIV-XV вв.**

Сообщение посвящено религиозно-культурной сфере деятельности армянских духовных лиц в период проникновения католического учения в армянскую церковную и образовательную среду в XIV-XV вв.<sup>1</sup>. Рассматриваемые послания составлены наиболее авторитетными представителями армянской церкви XIV-XV вв., в которых представлены важные с точки зрения их авторов разногласия в догматике, практике и календарях в традициях армянской и латинской церкви.

Первое послание составлено Есайей Нычеци и архиепископом Ованнесом Орбеляном, в ответ на официальное провозглашение унии на Сисском соборе в 1307 г. и адресовано католикусу Константину II Кесарапи. Второе письмо, написанное в начале XIV в. (до 1303 г.) архиепископом области Сюник Степаносом Орбеляном, является ответом на попытки ввести католические обряды в практику армянской церкви, предпринятые католиком Григором Анаварзеци. Ответом на вопросы, касающиеся правил армянской и католической церквей, епископа Маттеоса из Тавриза является третье письмо, написанное Есайей Нычеци, вероятно, в 1330 или в 1331 г. Епископ Мкртич Нагаш со ссылкой на рабунапета Товму Мецопеци и католикоса Константина VI Вахкеци (1430-1439) написал 16 мая 1438 г. ответ на приглашение папы Евгения IV принять участие во Флорентийском соборе.

Первым и наиболее существенным различием между армянской и католической церквями, вызвавшее разногласие, был догмат о двух или одной природе Христа и связанный с ним вопрос о вселенских соборах. В своем послании Степанос Орбелян напоминает о соборах армянской церкви, состоявшихся в первые века после Халкедонского собора, «которые [рассуждали] о злой секте несторианской [и] разрушившем мир нечестивом Халкедонском соборе», а также собор, на котором была сделана попытка

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в рамках поддержанного РФФ научного проекта № 15-18-00062.

объединения с греческой церковью и решения «Святого Вопросы», как стали называть вопрос о природе Христа в армянской религиозной литературе: «Собор... в Теодополисе Армян и Ромеев об объединении во время [католикоса] Езра, по приказу императора Ираклия, с которым сговорился Езра». Проводя параллели между прежними армянскими соборами и духовенством, которое «ересь дрожжей очистила и [тогда] многие преданные анафеме ушли от нас к Ромеям» и современному положению, митрополит говорит: «И вновь церковь Божья [т.е. армянская] не даст места телесному столу, необходимо смело садиться и судить и двери незапертыми не оставлять... Снова не входить в римскую [т.е. католическую, то же Халкедонскую] церковь».

Вызвавшим резко отрицательную реакцию со стороны армянских вардапетов стало расхождение по поводу учений двух церквей о таинствах и исполнении литургии, во время которой в католической церкви причащались вином, смешанным с водой, а в армянской – только вином. Вопросу о таинстве евхаристии посвящено послание Ованнеса Орбела и Есаи к католикосу Константину Кесараци. Отказываясь принять смешение вина с водой, авторы послания ссылаются на то, «что это [т.е. причащение только вином] и во всех других церквях христианских, которые во вселенной, было, начиная от апостолов. Так имела – раньше и особенно – Римская церковь... И –, продолжают они, – что сказать: или не прав был наш Просветитель [Григор Просветитель], который взял у них [апостолов, общих для армянской и римской церквей] и нам завещал?». Кроме различий в таинстве причастия, расхождения касались и таинства соборования или елеосвящения, совершаемого в католической церкви для облегчения духовной и телесной немощи больных и умирающих. «Таинство помазания больных уделяется больным через помазание на лбу и на ладонях оливковым маслом или, в зависимости от обстоятельств, другим растительным маслом, должным образом освященным». Установление этого таинства относится католической церковью ко времени апостолов, со ссылкой на евангелиста Марка и апостола Иакова. Следует отметить, что таинства соборования в армянской церкви никогда не существовало. Об этом говорит в своем послании митрополит Сюника: «хотя мы знаем апостольское правило маслом благословлять больных и умирающих. Но не имеем обычая, переданного нам, и нам кажется слишком смелым ... пятнать душу, вверая ее маслу».

Спустя более чем сто лет после указанных посланий епископ Мкртич Нагаш, при участии известного рабунапета, вардапета Товмы Мецопеци, пишет ответ на письмо папы Евгения IV, приглашающее принять участие во Флорентийском соборе, когда вновь встал вопрос об объединении церквей и была провозглашена уния между католической и православной церквями. «Ответ на письма латинян Мкртича Нагаша, который он написал по требованию католикоса армян и великого вардапета Товмы» начинается словами: «Мы получили и ознакомились с посланием того, кто изначально и естественно является выдающимся из наших святых и высших священнослужителей, который является блаженным и великим среди великих, наместником Божественного учителя Иисуса, который избран как достойный престол благодати..., послание ... начертанное божественной десницей, той, которую созерцает, читая, читатель, принадлежащий к армянской церкви. В этом письме мы нашли обновление дружбы». После этого Мкртич Нагаш так же, как и его предшественник, повествует о латинской и армянской церквях и их правилах: «Партев, который изначально осуществил наше крещение, который нас принял в церковь..., даровал нерушимую печать, окружил нас постоянным валом, это то же самое, что сохранила латинская церковь: три священных собора, единство веры, сущностное единство Бога, переданное апостолам, и которое апостолы передали [нам], получив от Св. Духа. Вот почему Армения равным образом прочно основывается на той же вере, которая была установлена Св. Духом». Провозглашая равноправие двух церквей, освященное Никейским собором, Мкртич Нагаш приводит предание, повествующее о встрече армянского царя Тиридата и императора Константина, с одной стороны, и предводителей армянской и римской церквей – папы Сильвестра и Григора Просветителя – с другой. «Два независимых суверена, Константин и наш Тиридат, как и борцы за церковь Святой Сильвестр и Святой Григорий Партев, подписали своей кровью» каноническое письмо Никейского собора. В письме дается понять, что армянская церковь была независимой и придерживалась собственных традиций, которые не изменялись ни при каких обстоятельствах. «Мы благодарны Богу, – пишет епископ Мкртич, – так как церковь армян уже обладает большим наследством, крепким домом и апостольским престолом, патриархами и митрополитами и епископами от округа к округу... И эта церковь стояла без изменений на основе верности, и даже если останется единственным армянином, то и он не последует за Халкедонским собо-

ром». При сохранении равноправия двух церквей, которое символизирует, в частности, Никейский собор, авторы послания считают возможным воссоединение «Церкви Армян с Церквями Латинян и Греков и всех других христианских народов ... Но если мы хотим внести то, что является чуждым элементом, и начать отклоняться от того, что есть незыблемое, то это будет неприемлемо».

Таким образом, рассматриваемые послания указывают на то, что армянское духовенство, не примкнувшее к унии, признавая «франкских вардапетов» своими единоверцами-христианами, тем не менее, не могло отказаться от традиций армянской церкви, в первую очередь в догматических вопросах, которые были предметом многовековых споров между армянской церковью с одной стороны и греческой и латинской церковью – с другой. Отступление от этих позиций значило бы ее полное политическое, религиозное и культурное подчинение западным соседям, что, для вардапетов армянской церкви было ясно и неприемлемо. Таким образом, принятие догматов, правил и обычаев католической церкви, замена ими армянских церковных традиций, в исследуемый период воспринимался авторами посланий как угроза существованию армянской церкви и культуры в целом.



Արիոսականության քննադատությունը Գրիգոր Տաթևացու  
«Ոսկեփորիկ»-ում

Արիոսականությունը Տիեզերական եկեղեցու կողմից դատապարտված այն հերձվածն էր, որը փաստորեն մերժում էր քրիստոնեության համար հիմնական Սուրբ Երրորդության դավանանքը: Ինչպես հայտնի է, արիոսականության գաղափարական ջախջախման գործում վճռական դեր է խաղացել սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացին, որի վարդապետությունն ընկած է Նիկիո չավատո հանգանակի հիմքում: Հակադրվելով Արիոսին՝ նա ցույց է տվել, որ վերջինիս գաղափարները հակասում են քրիստոնեության բուն էությունը, քանի որ այն տարբերվում է հրեականությունից եւ հեթանոսությունից հենց դրանով, որ քրիստոնեության մեջ Աստված դարձել է մարդ, ինչն անդուձուձի էր ե՛ւ հրեաների, ե՛ւ հեթանոսների համար: Սբ. Աթանասի կողմից պաշտպանվող Հոր եւ Որդու համագոյություն գաղափարը, որն ուղղափառության անկյունաքարն է դարձել, անհրաժեշտ էր մարդկային բնության մարմնացած Բանի կողմից աստվածացումը հիմնավորելու համար, քանի որ առանց դրա անհնարին կլիներ Քրիստոսի կատարած փրկագործությունը:

Արիոսականությունը դատապարտվեց 325 թ. տեղի ունեցած Նիկիայի տիեզերական ժողովի կողմից, եւ, ըստ ավանդության՝ այս ժողովի դավանական որոշումներն ընդունվեցին նույն թվականին Վաղարշապատում սբ. Գրիգոր Լուսավորչի ղեկավարությամբ կայացած եկեղեցական ժողովի կողմից: Հայաստանում արիոսականությունն, ի տարբերություն Հռոմեական կայսրության, փոքրիշատե լայն տարածում չի ստացել, ու կարող է հարց առաջանալ, թե ինչու Գրիգոր Տաթևացին կարեւորում էր այս հերձվածի քննադատությունը: Բանն այն է, որ արիոսականությունն իր՝ Աստծո մասին ունեցած պատկերացումներով մեծ նմանություն ուներ մահմեդականության հետ, որի դեմ պայքարը շատ արդիական էր Տաթևացու օրոք: Ինչպես եւ իսլամում, Արիոսն Աստծուն համարում էր բացարձակ եւ կատարյալ միություն, որում չկա որեւէ բազմակիություն եւ որն օժտված է ատրիբուտների ողջ լիությունը: Արիոսը, Մուհամմեդի նման, ժխտում էր Սբ. Երրորդության գոյությունը, քանի որ չէր ընդունում Քրիստոսի Աստվածային բնությունը: Ավելին,

մահմեդականության մեջ կա արիոսական արարված Բանի գաղափարի համարժեքը. խոսքն այսպես կոչված «Մուհամմեդի լույսի» մասին է, որը շատ մեծ կարեւորութիւն է ունեցել սուֆիզմի մեջ: Այնպես որ արիոսականության քննադատութիւնը Գրիգոր Տաթևացու կողմից, որն, առաջին հայացքից կարող է ժամանակավրեպ թվալ, իրականում շատ արդիական (ակտուալ) էր եւ պայմանավորված այդ դարաշրջանի գաղափարական պայքարի պահանջներով:

Գրիգոր Տաթևացին ջախջախիչ քննադատության է ենթարկում արիոսականության հիմնադրույթները՝ նշելով, որ Սբ. Երրորդութիւնն ունի մեկ բնութիւն, մեկ կամք, մեկ ներգործութիւն, մեկ թագավորութիւն եւ միաժամանակ երեք անձ, որոնք պետք է առանց շփոթելու պահպանել եւ խոստովանել:

## Դարձյալ ասորացած հայերի մասին

Վերջին տարիներին բավական հաճախակի են դարձել անդադարձերը ծպտյալ (գաղտնի, թաքուն, կրիպտո) կամ այլախոս ու այլադավան հայերի հիմնախնդիրներին: Մասնավորապես, ուսումնասիրություններ են կատարվում ու հոդվածներ հրատարակվում թուրքացած, արաբացած, քրդացած, մահմեդական, կաթոլիկ հայերի մասին: Այս համատեքստում անհրաժեշտ է բարձրաձայնել եւ ուսումնասիրել նաեւ ասորացած հայերի պատմությունը: Խոսքը հիմնականում Տուր Աբդիինի եւ Հայաստանի հարավային այն տարածաշրջանների մասին է, որտեղ վաղնջական ժամանակներից կողք կողքի ապրել են հայեր ու ասորիներ: Տուր Աբդիինը մոտավորապես համընկնում է հետագայի Դիարբեքիի նահանգի Մարդինի գավառի Միդիադի գավառակին: Տեղանունների բառարանի հեղինակները Տուր Աբդիինը նույնացնում են Ծավդեք (Կադմուխ, Տուն Կադմոսի) գավառի հետ՝ գրելով, որ այն գտնվել է Հայոց (Վերին) Միջագետքում, Տրգրիս գետի վերին հոսանքի շրջանում, Բաբելի երկրամասի եւ Կաշիյարի լեռան մոտակայքում: Հայկական աղբյուրները տարածաշրջանը հիշատակում են Ծավդեք, Մոփսես Խորենացին՝ Կադմեայ Տուն անունով, որը նույնացվում է Կորճաք աշխարհի Կորդուք գավառի հետ: Հնագույն ժամանակներից այս տարածաշրջանում ապրել են հայեր, հետագայում բնակություն են հաստատել նաեւ ասորիներ, քրդեր: Փոխվել է շրջանի ժողովրդագրական պատկերը, ասորիները մեծամասնություն են դարձել, սկսվել է հայերի ասորացման գործընթաց: Ասորիների բնակություն հիմնական օջախներից է եղել Դիարբեքիի վիլայեթը, որը կազմված էր Դիարբեքիի, Մարդինի, Արդնիի սանջակներից եւ 13 կազաններից: Հյուսիսում վիլայեթը սահմանակից էր Խարբեքիին, հարավում՝ Մոսուլին, արեւելքում՝ Բաղեշի, իսկ արեւմուտքում՝ Հալեպի կուսակալություններին: ԺԹ դ. վերջին եւ ի դարի սկզբին այստեղ ապրում էր 470.000 մարդ՝ ասորիներ, հայեր, քրդեր, թուրքեր: Մոտ 50.000 ասորիներ հոծ խմբերով ապրում էին Դիարբեքիի վիլայեթի հարավային շրջաններում: Սակայն այդ թիվը ամբողջական չէ, որովհետեւ հաշվի չեն առնված եւս 60.000 նեստորականները (նասուտուրի), հակոբեկյանները եւ քաղղեացիները (քիլդանի), որոնք կազմում

էին վիլայեթի ամբողջ բնակչութեան 20,4 տոկոսը: Ի դարասկզբին Դիարբեքիւր (Ամիդ, Տիգրանակերտ) քաղաքում բնակվում էին 950 նեստորական ասորիներ եւ 2300 կաթողիկ ասորիներ, հայեր: Դիարբեքիւրի վիլայեթի Մարդինի սանջակի Ձեզիբեի կազայի 6 գյուղերում եւ Դեր-գուլի նահիեում ապրում էին 3500 ասորիներ՝ մոտ 700 տուն: Ըստ Վլ. Մանեսկու տվյալների՝ Դիարբեքիւրի վիլայեթի Սիլվանիի եւ Իլիջայի կազաներում հաշվվում էր 480 նեստորական ընտանիք: ԺԹ գ. վերջին այստեղ կային 3731 հակոբեկյան, 761 քաղղեացի, 15.000 սիրիացի կաթողիկ: Ըստ թուրքական սալնամեների՝ դարասկզբին Դիարբեքիւրի վիլայեթում ապրում էին 22.748 հակոբեկյան, 1439 քաղղեացի եւ 11.165 սիրիացի կաթողիկ, իսկ Ամիդ քաղաքում՝ 1300 հակոբեկյան, 1100 քաղղեացի եւ 150 սիրիացի կաթողիկ: 1913 թ. տվյալներով՝ Դիարբեքիւրի վիլայեթում 60.000 նեստորական, հակոբեկյան, քաղղեացի եւ 27.544 ուղղափառ ասորիներ էին բնակվում: Միդիադից Ձեզիբե տանող ճանապարհին էր գտնվում հակոբեկյան Դեր-Օմեր գեղեցիկ վանքը: Մարդինից 4-5 կմ դեպի արեւելք լեռներում, գտնվում է հակոբեկյանների նշանավոր Դեր-ի-Ջաֆրան տաճարը: Դիարբեքիւրից Հալեպ տանող ճանապարհի վրա էր գտնվում Սեւերեկը, որտեղ կար մեկ հակոբեկյան եւ Սուրբ Պարսամ (Մար Բարսուժա) ընդհանուր ասորական եկեղեցին: Քաղաքը ԺԹ գ. վերջին ուներ 12.000 բնակիչ, որի մի մասը թուրքեր եւ քրդեր էին, իսկ մյուս մասը՝ հայեր եւ ասորիներ: Մարդինում ապրում էին մոտ հազար ծուխ հակոբեկյան ասորի, 350 ծուխ սիրիացի կաթողիկ, 100 ծուխ քաղղեացի: Կրօնական համայնքներից յուրաքանչյուրն ուներ իր եկեղեցին: Մարդինի հայ եւ ասորի կաթողիկ եկեղեցիները շատ ջերմ հարաբերութիւններ էին պահպանում միմյանց նկատմամբ: Հետագայում՝ Առաջին աշխարհամարտի ընթացքում տեղի ունեցած տարագրութեան ժամանակ, այդ եկեղեցիների առաջնորդները միեւնոյն ճակատագրին են արժանանում. միասին աքսորվում ու բանտարկվում են Հալեպում, այնուհետեւ միասին ազատվում են ու մինչեւ իրենց կյանքի վերջն ապրում կողք կողքի: Դիարբեքիւրի վիլայեթի քաղաքներից էր նախկինում ավելի նշանավոր Մծբինը (Նաբեին, Նուսայբին, Նիսիբին): Այն ԺԹ գ. վերջին բաղկացած էր 600 ծխից, որից 60-ը պատկանում էր ասորիներին: Այստեղ էր գտնվում նաեւ հակոբեկյան ասորիների գլխավոր եկեղեցիներից մեկը, որտեղ թաղված էր նրանց հիմնադիր Հակոբ Բարադայը:

Այսպիսով՝ Օսմանյան կայսրութիւնում, տարբեր աղբյուրների տվյալներով, մինչեւ Առաջին համաշխարհային պատերազմը կային մոտ

250 հազար ասորիներ: Նրանց գրեթե կեսը, ըստ Կ.Պոլսի պատրիարքարանի տվյալների, բնակվում էր հայկական վիլայեթներում՝ 60 հազար՝ Դիարբեքիրի, 25 հազար՝ Սեբաստիայի, 18 հազար՝ Վանի, 15 հազար՝ Բիթլիսի, 5 հազար՝ Խարբերդի: Ասորիների մյուս կեսը բնակվում էր Ադանայի (Ադանա, Մարաշ), Հալեպի (Ուրֆա, Հալեպ, Ղամիշլի), Սիրիայի (Գամասկոս, Համա) եւ Մոսուլի վիլայեթներում:

Ուշագրավ է հետեւյալ փաստը. 1909 թ. Տուր Արդինում ճանապարհորդած Գերտրուդ Բելը հիշատակում է Հեշտերեկ (Աշտարակ) անունով գյուղ: Ակնհայտ է, որ ժամանակին այն եղել է հայկական (Հր. Աճառյանը Արմատական բառարանում «աշտարակ» բառը չի համարում սեմական լեզուներից փոխառություն): Ավելի ուշ շրջանի քարտեզում արդեն այդ անունով գյուղ չկա:

1790-ական թթ. հատուկ առաքելությունք դեպի Օսմանյան կայսրություն, ապա նաեւ Պարսկաստան ճանապարհորդած Ֆրանսիացի բնագետ Գ.-Ա. Օլիվիեն արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում տարածաշրջանի բնակչության վերաբերյալ: Նրա վկայությունք՝ Մարդինում կար 1500 հակոբեկյան հայ: Օլիվիեն Մարդինի եւ Մծբինի բնակչության մասին խոսելիս երկու դեպքում էլ օգտագործում է «հակոբեկյան հայ» արտահայտությունը:

Որ Հայաստանի հարավային շրջաններում, բացի քրդացումից եւ արաբացումից, տեղի է ունեցել նաեւ ասորացում, հաստատվում է հետեւյալ վկայություններով: Տ. Մկունդը «Ամիտայի արձագանգներու վերակոչումն» գրքում հիշատակում է ասորատառ հայերեն Ավետարանի գոյություն մասին: Ո՞ւմ համար է նախատեսվել այն: Իհարկե՝ ուծացման փուլում գտնվող, բայց դեռեւս հայերենը չմոռացած հայերի համար:

Ասորացած հայերի մեծ մասը դավանական առումով եղել է Հակոբեկյան եկեղեցու հետեւորդ (յակուբի): Քրիստոնեական եկեղեցու առաջին բաժանումից (451 թ.) հետո Հակոբեկյան եկեղեցին, չընդունելով Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, հարել է Հայ Առաքելական եկեղեցուն եւ համարվում է Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիներից մեկը: Հետագայում Օսմանյան կայսրության պաշտոնական իրավակարգով՝ հակոբեկյանները մտնում էին «հայ համայնքի» (ermenî milleti) կազմի մեջ՝ ենթարկվելով Կ.Պոլսի Հայոց պատրիարքության իրավասությանը: Հայ Առաքելական եւ Հակոբեկյան եկեղեցիների միջեւ էական տարբերություններ գրեթե չկան, հանգամանք, որը զգալի դեր է խաղացել հայերի ասորացման գործընթացում (տարբերությունները հիմնականում ոչ ծիսադավանական են):

Հայերի ասորացումը շարունակվել է նաև Հայոց ցեղասպանության հետեւանքով տարագրված հայերի մեջ, երբ որոշ թվով հայեր ապաստանել են լեռնային դժվարամատչելի Տուր Աբդինի շրջանում: Այդ վերապրածներից ոմանք իրենց գոյությամբ պարտական են ասորի ժողովրդի օգնությանը. փրկվածների գերակշիռ մասը եղել են կանայք, դեռատի աղջիկներ ու տղաներ: Տասնամյակներ շարունակ այդ փրկված հայերը, ում Հրանտ Դինքն անվանում էր «Թափառող հոգիներ», իրենց գոյությունը պահպանեցին, ոմանք հետեղեռնյան տարիներին կարողացան ամուսնանալ իրենց ազգակիցների կամ փրկարար ասորիների հետ:

Մոտ յոթ տարի առաջ Հայաստանյան մի ընտանիքի ազգականներից մեկը, որն ապրում է Գերմանիայում եւ հայերեն չգիտեր, այցի էր եկել Հայաստանում բնակվող իր ազգականներին: Զրույցներից մեկի ժամանակ նա ասաց, որ իր պապը Փալուի (Բալու, Դիարբեքիի նահանգում) հայերից է եղել եւ տարագրության օրերին ապաստանել է Տուր Աբդինում:

Արժեքավոր է նաև հետեւյալ տեղեկությունը, որը վերցրել ենք սոցիոլոգ Լորանս Ռիտտերի հոդվածից: Ըստ նրա վկայության՝ Ադրյամանում բնակվող մի ընտանիքում, հիսնամյա Պետրոսի սերունդը վերաբացումից ի վեր ամեն կիրակի հաճախում է տեղի ասորական եկեղեցին, որտեղ պատարագին մասնակցողների 70-ից 80 տոկոսը հայեր են: Ասորական այս եկեղեցին հաճախելը որոշ առումով քրիստոնեական պատկանելության մի գրասեւորում է, բայց նրանց պակասում են այդ նույն պատկանելության մասին տարրական գիտելիքները՝ սկսած լեզվից, վերջացրած պատմությամբ, սովորութիւններով, ավանդույթներով: Եթե ներքին ամուսնություններով գոյացած այս ընտանիքներում կոտորածների հիշողությունը շատ հաճախ պահպանված է, ապա ինքնությունից նրանց միայն փշրանքներ են փոխանցվել:

Լ. Ռիտտերի հոդվածից մեջբերենք եւս մի ուշագրավ տեղեկություն, որի համաձայն՝ Սասունցիների մի ընտանիքում եղբայրներից ավագը՝ այսօր արդեն ավելի քան 70 տարեկան, քրիստոնյա է, երիտասարդ տարիքում մկրտվել է ասորական եկեղեցում, 80-ական թվականներին Ստամբուլ ժամանելով՝ ընդունվել է որպես հայ, իսկ նրա կրտսեր եղբայրը, որը եկել է ավելի ուշ՝ 90-ականներին, բարեպաշտ մուսուլման է, որի կինը նույնպես հայ է, կրում է գլխաշոր եւ ամեն օր աղոթում է թաղամասի մզկիթում:

Հաջորդ գնահատելի տեղեկությունը մեզ հայտնել է քաղաքագետ, պատմաբան Ալեքսանդր Գանանյանը: Նա հաղորդեց, որ Հոռմի Արեւե-

լյան ինստիտուտում ուսանելու տարիներին ինքը ծանոթացել է ասորի վարդապետ Հայր Սալիբայի Հետ, ում Հայրական տան լեզուն «սոսկալիորեն վատ հասկացվող հայերենն էր»: Ըստ Ա. Քանանյանի՝ Հայր Սալիբայի ծնողները Ուրֆայի (Եդեսիա) կողմերից էին եւ Հակոբեկյան եկեղեցու հետեւորդ:

2016 թ. Հուլիսին սիյուռքահայ ուսուցիչների համար նախատեսված վերապատրաստման դասընթացներին մասնակցող պոլսահայ մի ուսուցիչ Հաղորդեց, թե Հայկական արմատներ ունի նաեւ 2011 թ. Հունիսի 12-ին Թուրքիայում կայացած խորհրդարանական ընտրութիւններում Մարզինից պատգամավոր ընտրված ասորի Էրոլ Դորան, որը Մեջլիս մտած առաջին ասորի պատգամավորն է: Այս Հաղորդման իսկութիւնը ստուգելու ուղղութիւնով ձեռնարկված մեր պրպտումները, սակայն, ապարդիւն անցան:

Մեկ այլ հետաքրքրական տվյալ Հաղորդվեց վերջերս (21. 09. 2016 թ., Ժ. մոտավորապես 21:15). «Կենտրոն» հեռուստաալիքով հեռարձակվող «Հայկական ժառանգութիւն» ֆիլմաշարում պատմվում էր Մարզինից մի քանի կմ հեռավորութիւնով գտնվող Դեր-ի-Ջաֆրան վանքի մասին, որի սպասավորներից մեկը՝ Հայր Անանիոն նաեւ Հայկական արմատներ ուներ, թեեւ Հայերեն չգիտեր:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ խնդիրը պատմա-ազգագրական լուրջ ուսումնասիրութիւն կարիք ունի: Նշենք նաեւ, որ Հայրենադարձված Հայերի մի քանի ընտանիքներ բավականին հետաքրքիր պատմութիւններ, սրբերի մասին հրաշապատում գրույցներ, սովորույթներ են պահպանել, ինչը ազգագրական եւ բանահյուսական տեսանկյունից կարեւորութիւն կարող է ներկայացնել ուսումնասիրողների համար:

## Երևանի (Ռեւանի) վիլայեթը 1590 թ. քանոննամեում

Օսմանյան կայսրության եւ Սեֆյան Իրանի մրցակցային հակամարտությունը շարունակվեց նաեւ ԺԶ դ. երկրորդ կեսին, ինչը սպառնում էր Այսրկովկասի անվտանգությունը: Կողմերի միջև լարվածությունը 1578 թ. հանգեցրեց պատերազմի, որի հետեւանքով օսմանյան զորքերը ներխուժեցին Սեֆյան Իրանի մաս կազմող շրջաններ, այդ թվում՝ Արեւելյան Հայաստան<sup>1</sup>: Սեֆյան Իրանի քաղաքական անկայունությունը նպաստում էր Օսմանյան կայսրության զորքերի առաջընթացին, որ վերջիններս հնարավորինս առանց լուրջ խնդիրների հաջողություններ գրանցեին: Արդյունքում՝ օսմանցիները, 1588 թ. գրաված լինելով ողջ Այսրկովկասը իրանական Ատրպատականով հանդերձ<sup>2</sup>, 1590 թ. Կ-Պոլսում հակառակորդ կողմի հետ կնքեցին պայմանագիր<sup>3</sup>, որով գրավված տարածքները կցվեցին իրենց պետությունը:

Օսմանյան կայսրությունը, տիրապետելով նոր շրջանների, ըստ սովորույթի, կարճ ժամկետներում ձեռնամուխ էր լինում դրանց հանգամանալից գրանցմանը միտված քայլերին: Բացառություն էջր նաեւ Ռեւանի<sup>4</sup> վիլայեթի 1590 թ. աշխարհագիրը<sup>5</sup>: Այն բաղկացած 393 էջից, աղբյուրագրիտական մեծ արժեք ունի եւ թույլ է տալիս հիմնավորապես պարզել վիլայեթի ներքին վարչական բաժանումները, բնակչության քանակը, էթնիկ կազմը, քննություն առնել տնտեսական դրությունը, սահմանված հարկերը եւ մի շարք այլ կարեւոր հարցեր:

Մեր ձեռքի տակ գտվող աշխարհագրի անբաժանելի մաս է կազմում Երեւանի վիլայեթի քանոննամեն<sup>6</sup> (օրինամատյան), որտեղ արտացոլված են այն դրույթները, որոնք ընկած են եղել Երեւանի վիլայեթում

<sup>1</sup> Հայոց պատմություն, հտ. II, միջին դարեր (IV դարի կես – XVII դարի ստաշին կես), գիրք II, միջին դարեր (IX դարի կես – XVII դարի ստաշին կես), Եր., 2014, էջ 600:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 601:

<sup>3</sup> С.А. Маркарян, История Ирана в средние века – от Сасанидов до Каджаров (с III в. н.э. до первой трети XIX в.), Ростов-на-Дону, 2010, стр. 257.

<sup>4</sup> Այսուհետեւ՝ Երևանի:

<sup>5</sup> Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), Tapu Tahrir Defteri, № 633.

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 2-12:



գործող օրենքների հիմքում<sup>1</sup>: Թեպետ որևէ վիլայեթի քանուննամեի դրույթները կարող են որոշ չափով համընկնել այլ շրջանների օրինամատյանների դրույթներին, այնուամենայնիվ, յուրաքանչյուր քանուննամե ունի առանձին ուսումնասիրման կարիք, քանի որ այն հարմարեցվել է համապատասխան վարչական միավորին:

Երեւանի վիլայեթի քանուննամեն սկսվում է կրոնական ենթատեքստով, որտեղ մեծ տեղ է հատկացվում աստծուն՝ որպես արարչագործի: Այնուհետև անցում է կատարվում Մուրադ խանին<sup>2</sup>, փառաբանելով նրան՝ որպես աշխարհի տիրակալի եւ իր քայլերում անթերի սուլթանի:

Նյուեթը շարունակվում է բարձրաստիճան հրամանատարների գովասանքով, որոնք հրո ճարակ են դարձրել գրավված տարածքները: Մասնավորապես հիշատակվում է Յարհադ փաշան, որին ուղղված գրվատանքի խոսքերը վերաբերում են Շիրվանի վիլայեթը, Գուրջիսթանի (Վրաստանի) մի մասը նվաճվելուց հետո Վրաստանի, Նախիջևանի ու Երեւանի վիլայեթի մնացյալ մասի, նաև ամբողջ Ատրպատականի պաշտպանության առաքելության կատարմանը: Բացի այդ, կարեւորվում է այն փաստը, որ մեծավաստակ հրամանատարի նշանակումով, օսմանյան բանակը մարտերում խուսափել է հնարավոր շրջապատումից, եւ թագավորական օրհնությամբ մնացյալ տարածքները նվաճվել են:

Ըստ քանուննամեի՝ Երեւանի եւ Նախիջևանի վիլայեթը գրավված այլ տարածքների նման կրոնական եւ սուլթանական բոլոր օրենքների համաձայն պիտի ընդարձակ դեֆթերների գրանցում ունենար, որի իրագործման համար ուղարկվել էին ֆինանսական դեֆթերդար եւ Բարձր Դուան ֆինանսական քարտուղարներից՝ համապատասխանաբար Մեհմեդ եւ Հասան անունով պաշտոնյանները, որոնք պետք է գրանցումն իրականացնեին հին սովորույթների համաձայն: Հարկ է նշել, որ քանուննամեն թվագրված է 999 թ. Մուհառեմ ամսվա վերջերով, որը համապատասխանում է 1590 թ. նոյեմբերի 18-28-ն ընկած ժամանակահատվածին:

Քաղաքական հատվածին հաջորդում են օրենքների հիմնադրույթները, որոնք տեղ են գտել խնդրո առարկա վիլայեթում: Դրանք բաղկացած են 18 հատվածներից<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Օսմանյան օրենքները Արեւմտյան Հայաստանում (XVI-XVII դդ. Կանունամեներ), Թուրգոմ., առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները **Ա. Խ. Սաֆրաստյանի** եւ **Մ. Կ. Ջուլայյանի**, Եր. 1964, էջ 5:

<sup>2</sup> Խոսքը Մուրադ Գ սուլթանի մասին է (1574-1595 թթ.):

<sup>3</sup> Օսմաներենում “فصل”- «ֆալ», որը նշանակում է հատված:

Առաջին հատվածի սկզբում նշվում է, որ չիֆթ<sup>1</sup> (չիֆթլիք) ունեցող հպատակներից սահմանվել է 50 աքչե<sup>2</sup>, իսկ կես չիֆթի տիրապետողից՝ 25: Նշյալ հարկաչափերից քիչ էր բեհնաքի հարկը<sup>3</sup>: Էքինյու բեհնաքից դանձվել է 18 աքչե, իսկ Չաբայից՝ 12: Ամուրի տղամարդու ամուսնության դեպքում, նրանից Չաբա բեհնաքի հարկ էր դանձվելու: Ինչ վերաբերում է քրիստոնյաներին, ապա չիֆթի հարկի փոխարեն 25 աքչե պետք է վճարեին: Հողին տիրող որեւէ հպատակի մահվան պարագայում, զավակներն իրավունք ունեին համատեղությամբ կիսել հողաբաժինը: Սակայն, ի տարբերություն երեխաների ժառանգական իրավունքներին, ունեցվածքը չէր կարող փոխանցվել հանգուցյալի եղբորը, ինչպես նաև պապինը՝ թոռանը: Դա վերաբերում էր նաև վիլայեթի ոչ մահմեդական բնակչությանը՝ այդ թվում հայերին:

Ուշագրավ է, որ որոշ տեղեկություններ է տրվում չիֆթի մասին՝ սահմանելով նաև դրա մեծությունը չափսը: Պարզվում է, որ Երեւանի վիլայեթում նույնպես ըստ դիրքի, բաժանված է եղել 3 խմբի՝ վերին, միջին եւ ցածր: Ամենալավ վայրերի չիֆթի չափը մոտավորապես 80 դյոնում էր (մեկ դյոնումը՝ երկարությամբ եւ լայնությամբ՝ 40 քայլ), չիֆթի միջին չափսինը՝ 100, իսկ ցածրինը՝ 130 դյոնումի էր հասնում: Զիֆթի հարկը մարտ ամսին է դանձվել: Բացի այդ, եթե չիֆթլիքը այդի չունենար, ապա հասույթի մեկ քառորդը պատկանելու էր հողի տիրոջը:

Սահմանումներ կան նաև բնական երեւույթների հետ կապված: Օրինակ՝ եթե բնական աղետի հետեւանքով, հողը 3 տարի շարունակ անտեր մնար, սահմանված կարգով՝ հողի տերը գյուղացուն կարող էր վռնդել եւ նրա հողի իրավունքը՝ թափուհ, հանձնել մեկ ուրիշի: Սակայն եթե հողը չսնուցվեր ջրի պակասի կամ հողի լեռնային կամ գառիվայր դիրքի պատճառով, ապա գյուղացուն հողից զրկելն արգելվում էր:

Երկրորդ հատվածում խոսվում է ջրաղացների հարկի մասին: Տարեկան հարկաչափը կախված էր նրանից, թե քանի ամիս է ջրաղացը

<sup>1</sup> Չիֆթը այն հողակտորն էր, որը մշակվում էր մի զույգ եզան միջոցով: Սովորաբար չիֆթը լավագույն տեղի համար հավասար էր 80 դյոնումի, միջին հարմարության տեղում՝ 100 դյոնումի, իսկ ոչ լավ տեղում՝ 130 դյոնումի: Չիֆթիքը լինում էր լրիվ կամ կես: Այն բաժին էր հասնում միայն մահմեդական ամուսնացած տղամարդկանց:

<sup>2</sup> Արծաթե դրամի միավոր: Օսմաներեն ճշանակում է սպիտակավուն: Օսմանյան արքեները հավասար էին մեկ քառորդ դիրհեմ արծաթի, իսկ դիրհեմը հավասար էր 3,06 գրամի:

<sup>3</sup> Հողագործ մահմեդականի վճարած հարկերից մեկն է. կար երկու տեսակի բեհնաք՝ էքհինու եւ շաբա: Էքհինու բեհնաք էին կոչվում գրանք, ուլքեր ումեթին կես չիֆթից պակաս հողակտոր, իսկ շաբա բեհնաքը՝ որեւէ հողի չէր տիրապետում:

չահագործվել: Սահմանված էր ամսական 5 աքչե, որը գանձվում էր կալսման ժամանակ:

Երրորդ հատվածը վերաբերում է ավատատիրոջ (Ֆեոդալի) տիրույթում ձմեռակացի՝ քըշլաքի հարկի մասին, ըստ որի՝ ամուսնացած հարկատուից պետք է գանձվեր 6 աքչե, իսկ ամուրիներից՝ դրա կեսը: Եթե նա բնակվեր 3 տարի կամ ավելի, ապա քըշլաքի հարկի փոխարեն բեն-նաքի հարկ պետք է վճարեր:

Չորրորդ հատվածում խոսվում է ոչխարների հարկի մասին: Երկու ոչխարի դիմաց՝ 1 աքչե էր սահմանված: Այն գանձվելու էր ապրիլ ամսվա սկզբին: Ի տարբերություն այլ հարկերի՝ ոչխարների հարկը Բարձր Դռանն էր փոխանցվում:

Հինգերորդ հատվածում նկարագրվում է, որ կենդանիների հոտից մեկ ոչխար պետք է դանձվեր: Նշվում է, որ թեպետ Երեւանում<sup>1</sup> ավելին էր քան մեկը, սակայն նոր դեֆթերում այդպես է գրանցվել:

Վեցերորդ հատվածում նշվում է փեթակից գանձվող հարկի մասին: Մասնավորապես՝ լեցուն փեթակի դիմաց 2 աքչե էր սահմանված, իսկ դրանից պակասի դեպքում՝ 1 աքչե:

Յոթերորդ հատվածում անդրադարձ է կատարվում հարսնության հարկին: Կույս աղջիկներից սահմանված էր 60 աքչե, իսկ նոր ամուսնացածներից՝ 30: Անկախ աղջկա տեղափոխությունից, հայրը պետք է վճարեր այն Ֆեոդալին, ում հպատակն էր ինքը համարվում:

Ութերորդ հատվածը վերաբերում է փախուստի դիմաց ստրուկների կամ հարճերին, որոնց տիրոջը վերադարձնելը դրվատվում էր: Պարտադիր էր, որ նրանց գտնելու դեպքում, իրականացվեր հնարավոր իրերի առգրավում եւ հանձնում. այլապես մեղավոր կճանաչվեին:

Իններորդ հատվածում սահմանվում է այն պատժաչափը, երբ հարկատուի կենդանին կարող էր մտնել մեկ այլ հողատարածք եւ վնաս պատճառել: Այդ պարագայում նախատեսվում էր 5 հարված հասցնել տիրոջը, իսկ ամեն կենդանու գլխի համար 5 աքչե գանձել: Դա կոչվում էր դաշթիբանիի հարկ:

Տասներորդ հատվածում նշվում է գանազան վաճառքից գանձվող հարկերի մասին: Օրինակ՝ ստրուկի վաճառքից գանձվում էր 4-ական աքչե (ե՛ւ վաճառողից, ե՛ւ գնորդից), ուղտի բեռի դիմաց 4 աքչե, գոմեշի վաճառքից՝ 2-ական աքչե, ավանակի վաճառքից 1-ական աքչե եւն:

<sup>1</sup> Խոսքը Երեւանի վիլայեթի մասին է:

Տասնմեկերորդ հատվածում անդրադարձ է կատարվում քրիստոնյա Հոգեւորականներին<sup>1</sup>: Հիմնավորապես նշվում է, որ թեպետ օրենքի հակասությանը, նրանց ձեռքերը պետք է կատարվեն: Ապա հաղորդվում է, որ Հոգեւորականները, որոնք մեկական վանքի են տիրում, պետությանը միանվագ 1-ական աքչե պետք է վճարեն եւ օրենքով սահմանված կարգով ազատվեն իսփենջի հարկից:

Տասներկուերորդ հատվածը շուկայում վաճառքից դանձվող եկամուտների մասին է: Նշվում է, որ շուկայում ալյուրի բեռի դիմաց (1 բեռը 6 քիլե<sup>2</sup> էր), 2 աքչե էր դանձվում, իսկ ցորենի եւ գարու վաճառքի դեպքում՝ կեսական՝ քիլե, որը նույնն էր այլ հացահատիկների դեպքում:

Տասներեքերորդ հատվածում հիշատակվում են շուկայում սահմանված չափորոշիչները, որի խախտման պարագայում՝ վաճառողները տուգանվում էին: Օրինակ՝ այծի, ոչխարի, գառան միսը, թուզը, խաղողը, չորացրած մրգերը եւ այլն ունենի իրենց սահմանված գինը: Այն ենթադրում էր, որ չէր կարելի պայմանական գնից թանկ կամ էժան վաճառել:

Տասնչորսերորդ հատվածը նորից վերաբերում է շուկայական հարաբերություններին: Այստեղ նշվում է իրենց ապրանքը հերթով վաճառելու եւ անիրավության անհնարինության մասին, որի առկայության դեպքում, ըստ հին կանոնի, կարող էին վռնդել վաճառողին շուկայից:

Տասնհինգերորդ հատվածն առնչվում է քաղաքացի առեւտրականներին եւ արհեստավորներին, որոնց խանութներից ամսական՝ համապատասխանաբար 2-ական եւ 1-ական աքչե էր դանձվում:

Տասնվեցերորդ հատվածում խոսվում է այն մասին, որ բերդերի կայազորի պահապանները ժողովրդին անհանգստացնում էին եւ 5 աքչե պահանջում, որը անօրինական էր համարվում:

Տասնյոթերորդ հատվածը նվիրված է հանցագործությանը: Նշվում է, որ գողության, ավազակության դիմաց դանձվող տուգանքի չափը կախված էր տվյալ վարչական միավորի քաղաքականությունից, ուստի եւ սահմանված չափը պայմանական էր: Հանցագործությունը չէր տարածվում քաղաքական գործիչների վրա. ստացվում է, որ նրանք անձեռնմխելի էին: Ինչ վերաբերում է սպանություններին, ապա տուգանքի չափը կախված էր սոցիալական կացությունից: Բարձր խավի մարդկանցից դանձվում էր 400 աքչե, միջին խավից՝ 200, իսկ ցածրերից՝ 100

<sup>1</sup> «Բանունմանեում հիշատակվում է՝ «قره باش» – «Բարաբաշ» եզրույթը, որը թարգմանաբար նշանակում է՝ «սեւագլուխ»:

<sup>2</sup> Չափման միավոր, որը տարբեր է եղել ըստ ժամանակաշրջանների:

աքչե: Պատիժ էր սահմանված նաեւ սուտ մեղադրանքի համար, որը կազմում էր 30 աքչե: Բացի այդ, եթե դատարանում անձի հանցագործութիւնն ապացուցվեր, սակայն նա համառ գտնվեր ու մերժեր այն, ապա թույլտարված էր նրա նկատմամբ բռնութիւն գործադրել:

Վերջին հատվածում շեշտվում էր այն իրողութիւնը, որ Երեւանի վիլայեթի ալիպովուդը, թյուրքմեն եւ նյոքեր ցեղերը հարսնութեան եւ բաղահավայի հարկի<sup>1</sup> կեսն իրենց բնակվող գյուղերին պետք է հանձնեն: Բացի այդ, վիլայեթի չգրանցված հարկատուների հարկը գյուղի հաշվին պետք էր գրանցել:

---

<sup>1</sup> Օսմանցի ֆեոդալները կատարված իրավախախտումների, կորած աճասուճների համար տուգանում էին հպատակների:

**Կարենիսի վանքի Աւերեսա եւ Մատթեոս առաքյալների  
սարկոֆագ-մասունքարանը**

Հայաստանի վաղբրիստոնեական դարաշրջանի գերեզմանական կառույցների ուսումնասիրությունը նորանոր տվյալներ է հաղորդում դարաշրջանի տարբեր հարցերի լուսաբանման համար՝ առարկայական դարձնելով նաև պատմիչների հաղորդած ավանդությունները գերեզմանային կառույցների եւ դրանցում ամփոփված մասունքների մասին<sup>1</sup>:

Կարենիսի վանական համալիրը գտնվում է Հրազդանի ձորում, Գյումուշի հիդրոէլեկտրակայանից հյուսիս: Այն ժամանակին եղել է մեծ տնտեսություն ունեցող մենաստան<sup>2</sup>, սակայն Հովհաննես Շահխաթունեանցի այցելության ժամանակ արդեն «կացարանք միաբանիցն իսպառ կործանեալ» էին<sup>3</sup>: Ներկայումս վանական համալիրից պահպանվել են եկեղեցին եւ ավելի ուշ արեւմուտքից կցված դավիթը: Ըստ ավանդության՝ եկեղեցին կառուցվել է ի հիշատակ Մատթեոս եւ Անդրեսա առաքյալների, քանզի այստեղ են պահվել նրանց մասունքները<sup>4</sup>: ԺԼ դ. կեսերին համալիրն արդեն կոչում էին Ս. Առաքելոց վանք՝ առանց ընդգծելու առաքյալների անունները<sup>5</sup>: Հայաստանի վաղմիջնադարյան մշակույթի տարբեր հարցերի լուսաբանման համար մեծ կարեւորություն ներկայացնող Կարենիսի վանքը հետազոտվել եւ չափագրվել է 1971 թ.<sup>6</sup>:

Վանական համալիրի՝ է դարով թվագրվող եկեղեցին հորինվածքով թաղածածկ դահլիճ է, արեւելքում պայտածեւ աբսիդով, առանց զարդաքանդակների (միայն լուսամուտի երեսակալը եւ քիվերը մշակված են

<sup>1</sup> Զեկուցումը պատրաստվել է «Հայաստանի միջնադարյան թաղման կառույցները եւ տապանաքարերը (5-13-րդ դդ.)» թեմայի շրջանակներում, որն իրականացվում է ՀՀ ԿԳՆ գիտության պետական կոմիտեի տրամադրած ֆինանսավորմամբ՝ 16YR-6A026 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

<sup>2</sup> Միմեոն կաթողիկոս Երեւանցի, Ջամբո, Եր., 2003, էջ 196:

<sup>3</sup> Յ. Շահխաթունեանց, Ստորագրություն Կաթողիկէ Էջմիածնի Էջմիածնի եւ Ռինգ գաւառացի Արարատայ, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 1842, էջ 207:

<sup>4</sup> Նշվ. աշխ., էջ 206:

<sup>5</sup> Միմեոն կաթողիկոս Երեւանցի, նշվ. աշխ., էջ 395:

<sup>6</sup> Մ. Մ. Հարարյան, Լուսակերտի ճարտարապետական երկու հուշարձաններ, – ԼՀԳ, 1972, հիմ 2, էջ 27-31; Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Եր., 1982, էջ 100-103:

կիսազլանի տեսքով պարզ տրամատներով): Մուտքերը երկուսն են՝ հարավային եւ արեւմտյան<sup>1</sup>: Եկեղեցին, հավանաբար, ունեցել է որմնանկարներ, որոնցից պահպանվել են միայն սվաղի հետքերը:

Կարենիսի եկեղեցին առանձնահատուկ է աղոթասրահի տակ գտնվող ստորգետնյա դամբարանի շնորհիվ: Այն թաղակապ, արեւելքում արեւոդով կիսաշրջանաձեւ ավարտվող բավականին փոքր չափերի շինութիւնն է՝ կառուցված աղյուսանման մշակված փոքր չափի բազալտե քարերով: Դամբարանի աստիճանները տանում են դեպի մուտքը, որն արեւմտյան կողմում է<sup>2</sup>: Կառույցի փոքր չափերից ելնելով Մ. Հասրաթյանը նկատել է, որ այն նախատեսված է եղել ոչ թե թաղման, այլ մասունքներ պահելու համար<sup>3</sup>:

Կարենիսի դամբարանը Հայաստանի վաղմիջնադարյան դամբարանային կառույցների շարքում իր ուրույն տեղն ունի ե՛ւ որպէս միանալ եկեղեցի-վկայարան<sup>4</sup>, ե՛ւ որպէս դամբարանային կառույց՝ հատակագծային հորինվածքով նմանութիւն դրսեւորելով Ս. Հռիփսիմեի դամբարանի հետ<sup>5</sup>: Ինչպէս Հայաստանում, այնպէս եւ ողջ քրիստոնյա աշխարհում, հոգեւոր կառույցների, այդ թվում եւ դամբարանների ճարտարապետութիւնը հստակ կանոնակարգված էր, եւ յուրաքանչյուր հատված ու տարր ունի իր որոշակի տեղն ու խորհուրդը: Գրիգոր Լուսավորչի կանոններում նշված է. «Ձէ պարտ ուր նշխարք մարտիրոսաց դնին, ի վերայ պատարագ մատուցանել», այսինքն՝ վկայարանում եկեղեցական արարողութիւններ կատարելը արգելված էր: Ըստ Փափստոս Բուզանդի, վկայարաններում կատարվում էին միայն հիշատակային արարողութիւններ<sup>6</sup>, ինչի համար էլ կառուցվում էին արեւելյան արեւոդները<sup>7</sup>: Ավելի ուշ, երբ վկայարանների վրա կառուցվեցին եկեղեցիներ, արարողակարգը փոփոխութեան ենթարկվեց: Ինչպէս նշում է Թ. Թորամանյանը. «7-րդ դարուն էր, որ առաջին անգամ փոխվեց անոնց ձեւը, վերածվեցին

<sup>1</sup> Մ. Հասրաթյան, Աշխ. աշխ., էջ 28:

<sup>2</sup> Ա.ճր:

<sup>3</sup> Մ. Մ. Հասրաթյան, Ամարասի ճարտարապետական համալիրը, – ԼՀԳ, 1975, հոս 5, էջ 50:

<sup>4</sup> Ա. Տեր-Մինասյան, Միանալ եկեղեցի-վկայարանները վաղմիջնադարյան Հայաստանում, – Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 261-262:

<sup>5</sup> Մ. Մ. Հասրաթյան, Ամարասի ճարտարապետական համալիրը, էջ 49:

<sup>6</sup> Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Ի չորս դպրութիւնս, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1933, գլ. Գ:

<sup>7</sup> С. Мнацаканян, Композиция двухъярусных мартыриумов в Армянском раннесредневековом зодчестве, – ИФЖ, 1976, № 4, с. 221-222.

եկեղեցիները, հեռացնելով այնտեղից մարտիրոսների նշխարները եւ եկեղեցվո մի կողմում ստորերկրյա կամարակապ մի տեղում զետեղելով այդ նշխարները»<sup>1</sup>:

Մ. Հասարթյանն իր հետազոտութիւնների ժամանակ դամբարանում դիտարկել է երկու խորշ՝ արեւելյան եւ հարավային: Հիմնվելով տեղագիր Մեսրոպ Մաքատչանցի տեղեկութիւնների վրա եւ վկայակոչելով հարավային խորշի մեծ չափերը՝ գիտնականը կարծիք է հայտնել, որ հենց հարավային խորշում են պահվել առաքյալների մասունքները<sup>2</sup>: Սակայն արեւելյան խորշում բացված սարկոֆագը հերքում է այդ տեսակետը, իսկ թե ի՞նչ հանգամանքներում եւ ե՞րբ է այն տեղադրվել այդ խորշում կփորձենք դիտարկել ստորեւ:

Մ. Մաքատչանցը խոսում է դամբարանի՝ միայն հարավային կողմում եղած պահարանաձեւ խորշի մասին, որտեղ նա փոքրիկ դռնակ է տեսել, «որ տանէր հարաւային կողմից եկեղեցւոյ ներքեւ. որով մի մարդ հագիւ կարող էր մտնել ու ելնել»։ այստեղ էլ, ըստ Մաքատչանցի, պահված են եղել մասունքները<sup>3</sup>: Հարավային որմնում խորշ այժմ էլ կա, սակայն շատ չի խորանում պատի մեջ, եւ դժվար է պատկերացնել, որ այստեղով կարող էր մարդ անցնել:

Առավել ուշագրավ է դամբարանի արեւելյան հատվածում առկա խորշը, որի մեջ ամփոփված է երկմասանի, սեւ տուֆե սարկոֆագը: Այն իր կառուցվածքով եզակի է Հայաստանի տարբեր շրջաններից մինչ օրս հայտնի գերեզմանային կառույցների շարքում: Սարկոֆագը երկայնական միջնորմով բաժանված է երկու մասի, ենթադրաբար նախատեսված երկու անձի համար: Ա. Ղազարյանը, ելնելով սարկոֆագի երկարութիւն (120 սմ) եւ առանձին խցերի լայնութիւն (0,24 մ եւ 0,25 մ) համամասնութիւններից, իրավացիորեն ենթադրել է, որ սարկոֆագում ամփոփվել են ոչ թե հանգուցյալների մարմինները, այլ առաքյալների մասունքները<sup>4</sup>: Վերջին շրջանում Կարենիսի գյուղացիների նախաձեռնութեամբ ի-

<sup>1</sup> Թ. Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետութեան պատմութեան, հտ. 2, Եր., 1948, էջ 53:

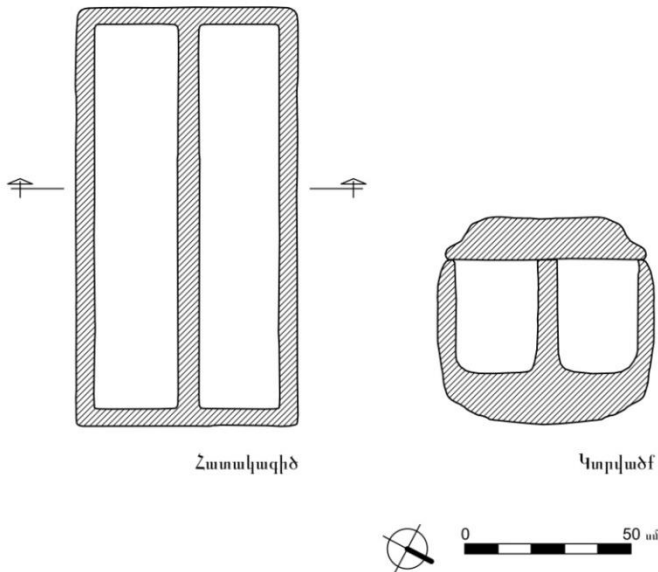
<sup>2</sup> Մ. Մ. Հասարթյան, Լուսակերտի ճարտարապետական երկու հուշարձաններ, էջ 28-29:

<sup>3</sup> Մ. Սմբատեանց, Տեղագիր Գեղարքունի ծովազարդ գավառի որ այժմ Նոր-Բալա-գիտ գաւառ. Վաղարշապատ, 1895, էջ 308:

<sup>4</sup> А. Казарян, Реликвии в архитектуре средневековой Армении, – Восточнохристианские реликвии, Ред. А. Лядов, Москва, 2003, с. 101-102.



րականացված մաքրման աշխատանքների արդյունքում բացվել է նաև սարկոֆագի հարթ ծածկասալը:



Նկ. 1. Մասունքարան-սարկոֆագը (չսփազրությունը՝ Ս. Աղաչանի)

Դամբարանի արեւելյան պատի մանրամասն դիտարկումը՝ քարերի ձեւը, շարվածքը, թույլ է տալիս եզրակացնել, որ սարկոֆագն այստեղ գետեղվել է ավելի ուշ եւ ի սկզբանե տեղադրված է եղել այլ վայրում: Առաքել Դավրիժեցին ուշագրավ մանրամասներ է պատմում ժէ դ. սկզբին հայ կաթողիկոսների կողմից մասունքների «որսի» մասին: Կարենիսում նրանք փորձում են հանել եւ իրենց հետ տանել խորանի տակ գտնվող մասունքները, սակայն տեղի վանականները հետ են վերցնում<sup>1</sup>: Հավանաբար, այս դեպքերից հետո առաքյալների մասունքներով սարկոֆագի

<sup>1</sup> Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Աշխատասիրությամբ Լ. Խանլարեանի, Եր., 1990, էջ 168:

տեղը փոխում են եւ ամփոփում արեւելյան պատի մեջ այնպես, որ նկատելի չլինի:

ԺԸ դ. սկզբներին առաքյալների մասունքները կամ դրանց մի մասը<sup>1</sup> հայտնվում են Ս. Էջմիածնում եւ ամփոփվում արծաթե մասնատուփի մեջ<sup>2</sup>:

Թեեւ Անդրեաս առաքյալը քարոզել է Սկյուծիայում, Հունաստանում, Փոքր Ասիայում, որտեղ էլ առավել տարածված էին նրա ուխտավայրերը, սակայն Հայաստանում եւս նա սիրելի առաքյալներից էր, եւ պատահական չէ, որ Փոքր Ասիայի հարավ-արեւմտյան մարզերից մեկում արտադրված Ս. Անդրեասի պատկերով անոթը հայտնաբերվել է Դվինի միջնաբերդի բազիլիկայի շրջակայում<sup>3</sup>: Առաքյալների պատկերազրույթյամբ անոթները լայնորեն տարածված էին Բյուզանդական կայսրության սահմաններում: Դրանք փոքրիկ անոթներ են՝ նախատեսված «սուրբ» ջուր կամ յուղ տեղափոխելու համար:

Մատթեոս ավետարանչի ուխտավայրերն առավել տարածված են Աֆրիկայում, որտեղ նա քարոզել է եւ, ըստ ավանդույթյան, մեծ չարչարանքների ենթարկվելով՝ նահատակվել Եթովպիայում: Հայոց եկեղեցին Մատթեոս ավետարանչի հիշատակը նշում է Ս. Խաչվերացի վեցերորդ կիրակիին նախորդող շաբաթ օրը՝ մյուս երեք ավետարանիչների հետ միասին<sup>4</sup>: Այսպիսով, թեեւ երկու առաքյալները քարոզել են տարբեր շրջաններում, սակայն Հայաստանում նրանց մասունքները ամփոփել են միասին՝ ինչպես սարկոֆագում, այնպես էլ մասնատուփում:

Այսպիսով՝ երկբաժանմունք սարկոֆագը եզակի է մինչ օրս հայտնի նմանօրինակ կառույցների թվում: Այն առավել առարկայական է դարձնում պատմիչների վկայությունները սրբերի մասունքների ամփոփման ձևի եւ տեղի մասին՝ իրական հիմքեր տալով ավանդույթուններին:

<sup>1</sup> Մ. Սմբատյանը 1895 թ. հիշատակում է, որ խորանի տակից դարձյալ մասունքներ են գտնվել, որոնք Բջնիի տեսուչ Միքայել վարդապետը ներկայացրել է կաթողիկոսին (Մ. Սմբատյան, Տեղագիր Գեղարքունի ծովագարդ գավառի, էջ 307):

<sup>2</sup> Էջմիածնի գանձեր, Մայր աթոռ Սբ. Էջմիածին, 1984. մասնատուփերի պատկերագրության մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Ժամկոչյան, Ն. Հակոբյան, Սրբերի պատկերագրությունը գեղարվեստական մեստղի կերտվածքներում (մասանց պահարաններ), – Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 314-321:

<sup>3</sup> Ա. Քալանթարյան, Պաշտամունքային անոթ Դվինից, – «Տեղեկագիր», 1965, հո֊ 2, էջ 95-97:

<sup>4</sup> Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 83:

**Աղթամարի Մր. Խաչ եկեղեցու Հովնանի տեսարանի ծովահրեշի պատկերագրությունը. վաղքրիստոնեական եւ սասանյան նախատիպերի հարցի շուրջ**

*Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցին (915-921) իր չափազանց հարուստ քանդակներով, բացառիկ որմնանկարներով, ինչպես նաև նրա պատվիրատուի՝ Գագիկ Արծրունու հետ կապված կարեւոր պատմական անցքերի եւ աղբյուրների շնորհիվ մինչ օրս զբավում է մասնագետների ուշադրությունը: Նրա որմնաքանդակները զարմանալիորեն համատեղում են եւ վաղքրիստոնեական, եւ բյուզանդական, եւ սասանյան պատկերագրական ավանդույթներ՝ օգտագործելով դրանք ժամանակի քրիստոսաբանական պատկերացումները, ինչպես նաև Գագիկ թագավորի իշխանական նկրտումները ներկայացնելու համար:*

*Ս. Խաչի հիմնական քանդակային գոտում տեղ են գտել սյուժետային տեսարանները՝ մեծ մասամբ հինկտակարանային, ինչպես նաև Տիրամոր, Քրիստոսի եւ սրբերի պատկերներ, կտիտորական հորինվածք, մի շարք դիցաբանական եւ սիմվոլիկ կենդանիներ եւ այլն: Եկեղեցու արեւմտյան թեւի հարավային պատին ներկայացված է Հովնան մարգարեի պատմության ընդարձակ հորինվածքը: Նրանում ուշադրավ է ծովահրեշի պատկերը, որը տրված է երկու տարբեր տեսքով: Մի դեպքում Հովնանին կուլ տվող հրեշն ունի ձկան մարմին եւ գազանի գլուխ (չուն, ա՞րջ), իսկ մյուս դեպքում՝ Հովնանին երախից դուրս թողած կենդանին թեւավոր է, նույն գազանի գլխով, առջեւի թաթերով եւ ձկան թեփուկավոր պոչով: Ելնելով վերջինիս բացահայտ պատկերագրական ընդհանրություններից՝ Հ. Օրբելի<sup>1</sup>, Լ. Ջոնսը<sup>2</sup> եւ այլոք այս կերպարը նույնացրել են սասանյան արվեստում տարածված սենմուրվի<sup>3</sup> հետ: Սակայն ի-*

<sup>1</sup> **И. Орбели**, Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар, – **И.А. Орбели**, Избранные труды. Москва, 1968, с. 91, 127.

<sup>2</sup> **L. Jones**, Between Islam and Byzantium. Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership, Ashgate, 2007. P. 94.

<sup>3</sup> Սասանյան Սենմուրվի կերպարի, անվան եւ գործառույթի մի շարք հարցեր այսօր վիճելի են մասնագետների շրջանում, ինչի մասին հիմնական գրականությունը տե՛ս **Н.-Р. Schmidt**, Simor, – Encyclopaedia Iranica. Online Edition, July 20, 2002, avail-

րանական սենմուրվը, որպես կանոն ունի սիրամարգի պոչ, իսկ այդ կենդանու ընդունված խորհրդաբանությունը՝ որպես բնության եւ պտղաբերության հովանավոր հակի՛, իմաստաբանորեն չի կապվում Հովնանի պատմության կետի հետ: Այս ամենից ելնելով՝ Աղթամարի ծովահրեշի պատկերագրությունն առանձին ուսումնասիրության կարիք ունի ինչպես քրիստոնեական, այնպես էլ սասանյան արվեստի համատեքստում, ինչն էլ հանդիսանում է տվյալ հաղորդման նյութը: Տեսարանի ձախ կողմում տրված է մեծ առազաստանավ՝ երեք Ֆիզուրներով, որոնք մարգարեին ծովն են նետում: Աջ կողմում պատկերված է մերկ Հովնանը, որ արդեն դուրս է պրծել հրեշի երախից եւ հանգիստ քնած է թիփի տակ: Այս երկու տեսարաններն ամբողջությամբ կրկնում են Գ-Ն դ. վաղ-քրիստոնեական կատակոմբների, մարմարե սարկոֆագների, փղոսկրյա իրերի վրա բազմիցս հանդիպող Հովնան մարգարեի սյուժեի կանոնիկ պատկերագրությունը: Նույնը տեսնում ենք նաեւ Հովնանին կուլ տվող կետ ձկան կերպարի դեպքում, որը վաղքրիստոնեական արվեստում պատկերվում էր ֆանտաստիկ ծովահրեշի տեսքով՝ որպես կանոն գազանի (վարազ, շուն, կոկորդիլոս, ունգեղջյուր) երկար մոտեթով եւ ցցված կանջներով, ձկան ոլորուն պոչով, երբեմն՝ նաեւ թեւավոր: Այս կերպարը փոխառնվել էր անտիկ մշակույթում տարածված ծովային էակների շարքից՝ մասնավորապես կետուսի կերպարից: Հին հունարենում κῆτος բառն իր առաջին իմաստով նշանակում էր ծովահրեշ եւ միայն երկրորդ իմաստով՝ կետագզիների ընտանիքին պատկանող ձուկ<sup>2</sup>: Այսպես՝ վաղ-քրիստոնեական արվեստում Հովնանի պատմության մեջ ձուկը պատկերվել է անտիկ ծովահրեշի՝ կետուսի տեսքով, ինչը տեսնում ենք նաեւ Աղթամարում: Նույն ժ. դ. վերջով թվագրվող Խախու՛ի (Հայոց Տայք նահանգ) մեծ եկեղեցու հարավային շքամուտքի ութիւններում առկա է հրեշի երախից դուրս եկող Հովնանի պատկերը<sup>3</sup>: Քանդակի մի մասը մնացել է հետագա շարվածքի տակ, սակայն հստակ երեւում է, որ այստեղ նույնպես կետը տրված է որպես գիշատիչ գազան՝ արջի գլխով եւ

---

lable at: <http://www.iranicaonline.org/articles/simorg>; **M. Comparesi**, 'The So-Called Simurgh in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory', – *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Ed. by **P. G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco**, Wiesbaden, 2006, p. 185-200.

<sup>1</sup> **К. Тревер**, Сэнмурав-Паскудж, собака-птица, Ленинград, 1937, с. 17, 28.

<sup>2</sup> Древнереческо-русский словарь (Сост. **И.Х. Дворецкий**). Москва, 1958, т. I, с. 944.

<sup>3</sup> **W. Djordze**, Early Medieval Georgian Monasteries in historical Tao, Klarjet'i and Šavšet'i, Stuttgart, 1992, p. 150-151, ill. 49.

Թաթերով: Ինչ վերաբերվում է Ս. Խնաչի երկու ծովահրեշներին տարբեր արտաքինին, ապա որոշ մասնագետներ<sup>1</sup> բացատրել են դա Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ նրա անվանման տարբերություններ, երբ մարգարեին կուլ տալուց կենդանին հիշատակվում է որպես կետն մեծ (Հովն. 2.1), իսկ ազատելուց՝ վիշապ ձուկն (Հովն. 2.11): Սակայն պետք է հաշվի առնել, որ երկու հրեշներն էլ ունեն միանման՝ շան կամ արջի գլուխներ, ուստի եւ հավասարապես կարող են կոչվել վիշապ: Առաջատանավի տակ պատկերված կետի կրճատ տարբերակը՝ առանց թաթերի ու թեւերի, կարելի բացատրել նրանով, որ վարպետը պետք է պատկերեր նրան ջրում լողալիս եւ բավականին նեղ հատվածում:

Հովնանի պատմության սյուժեն հանդիպում է նաեւ ԺԳ դ. կիլիկյան ձեռագրերում՝ 1286 թ. Հեթում Բ-ի ճաշոցում (ՄՄ, հ<sup>ր</sup> 979, թ. 200ա-բ) եւ Թորոս Ռուպինի նկարազարդած 1266 թ. Մաշտոցում (Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքարան, հ<sup>ր</sup> 2027, թ. 1ա): Դրանցում ծովահրեշն ունի իրական կես ձկան տեսք, ինչը պայմանավորված էր Կիլիկիայում արեւմտահերոպական ձեռագրարվեստի ազդեցությամբ:

Ծովահրեշի պատկերման այլ տարբերակներ հայտնի են Թորոս Տարոնացու նկարազարդած՝ 1318 թ. Եսայի Նչեցու Աստվածաշնչի (ՄՄ, հ<sup>ր</sup> 206, թ. 444ա) եւ 1323 թ. Ավետարանի (ՄՄ, հ<sup>ր</sup> 6289, թ. 18բ) Մկրտությունից տեսարաններում: Դրանցում նույնատիպ՝ կես-գազան կես-ձուկ կենդանու մեջքից դուրս եկող տղամարդու ֆիգուրը հանդիսանում է ծովի մարմնավորումը՝ այնպես, ինչպես սափորով պատանու ֆիգուրը խորհրդանշում էր Հորդանան գետը, որոնք այլաբանորեն ներկայացնում էին 113 սաղմոսը՝ որպես Փրկչի գալստյան մարգարեություն: Նույն Մկրտությունից տեսարաններում որոշակի կանոնիկ պատկերազարդություն ունեն նաեւ Քրիստոսի ոտքերի տակ պատկերվող վիշապները՝ օձակերպ մարմնով եւ գազանի լայն երախով՝ որպես տապալված աստանայի խորհրդանիշ եւ 73 սաղմոսի այլաբանություն<sup>2</sup>:

Ծովահրեշի կերպարը առանձնակի տարածում ուներ Սասանյան Իրանի հետ սերտ կապերի մեջ գտնվող Է-Ը դդ. սողազան մշակույթում՝ հանդիպելով Փենջիքենդի պալատական որմնանկարներում<sup>3</sup>: Դրանք թեւավոր էակներ էին ձիու, առյուծի, ուխտի առաջնամասով եւ ձկան ոլո-

<sup>1</sup> J. Rassel, Bible and epic in the Narek, – REArm., NS, t. 22, Paris, 1990-1991, p. 142-143.

<sup>2</sup> Н. Покровский, Евангелие в памятниках иконографии. Москва, 2001. с. 251-265.

<sup>3</sup> А. Беленицкий, Монументальное искусство Пенджикента, Москва, 1973, Ил. 9-10, 13, 39.

րուն պոչով, որոնք պատկերվում էին հերոսների եւ իշխանների գլխավերեւում, որպէս վերջիններիս աստվածային փառքի (պահլ. Parn) եւ նախախնամութեան մարմնավորումներ<sup>1</sup>: Վերջիններս նույնպէս ծագում են անտիկ ծովահրեշներէց, որոնք լավ հայտնի էին հելլենիստական Բակարիայի եւ պարթեւական Միջագետքի արվեստում<sup>2</sup>:

Էքմիտաժում պահվող Լ դ. սողդական արծաթե ափսեի վրա պատկերված ֆանտաստիկ կենդանին՝ սենմուրվը (<sup>6</sup>) ունի ձկան թեփուկավոր պոչ<sup>3</sup>, ի տարբերութիւն Զ-է դդ. սասանյան թանկարժեք սպասքի եւ գործվածքների վրա հանդիպող սենմուրվների, որոնք սիրամարզի պոչերով են: Սողդական ափսեի՝ վարազ հիշեցնող կենդանու գլուխը հար եւ նման է Բրիտանական թանգարանում պահվող Դ դ. վերջի հռոմեական արծաթյա զարդատուփի վրա պատկերված՝ ներերդին մեջքին տանող կետուսի կերպարին<sup>4</sup>: Դա եւ մի շարք այլ գուգահեռներ անտիկ ծովահրեշների հետ հաստատում են Միջին Ասիայի մինչիսլամական արվեստի այս թեւավոր, ծովային էակների հունա-հռոմեական ակունքները: Կարելի է ենթադրել, որ սասանյան սենմուրվի նախատիպերը նույնպէս անտիկ արվեստում են<sup>5</sup>, որոնք տեղական հողի վրա ստացան իրանական դիցաբանութեան մեջ հայտնի հսկա թռչնի՝ Սաեմայի (Շահնամեի Սիմուրգը)<sup>6</sup> հատկանիշները եւ զրադաշտականութեան մեջ առավել պաշտելի կենդանու՝ շան կերպարը:

Սասանյան Իրանի մշակույթային ավանդույթները զգալի դեր ունեցան վաղմահմեդական արվեստի ձեւավորման գործում, եւ սենմուրվը հայտնվեց Օմայանների Լ դ. առաջին կեսի պալատական համալիրների զեկորում (Մշաթթա, Քասր ալ-հեր ալ-Ղարբի, Քասր Հիշամ)<sup>7</sup>, ինչպէս

<sup>1</sup> **М. Шенкаръ**, Об иконографии х'агənah и его роли в идеологии древних иранцев, – Последний энциклопедист: к юбилею Б.А. Литвинского, Москва, 2013, с. 429, 440-441.

<sup>2</sup> **А. Беленицкий**, Мешкерис В. Змеи-драконы в древнем искусстве Средней Азии, Москва, – СА, 1986, № 3, с. 19-21.

<sup>3</sup> **Б. Маршак**, Согдийское серебро. Очерки по восточной тюревтике, М., 1971, рис. 5.

<sup>4</sup> **J. Elsner**, Visualising women in Late Antique Rome: the Projecta casket. – Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton (Ed. **C. Entwistle**) Oxford, 2003, p. 22-36, fig. 4.9.

<sup>5</sup> **E. Herzfeld**, Am Tor von Asien, Berlin, 1920. P. 134.

<sup>6</sup> Авеста в русских переводах (1861-1996), (Сост. **И.В. Пак**). СПб., 1998, с. 459.

<sup>7</sup> **R.W. Hamilton, O. Grabar**, Khirbat al Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley. Oxford, 1959, p. 253.

նաեւ արեւելաքրիստոնեական արվեստում որպես աստվածային ներկայութեան եւ հովանավորութեան խորհրդանիշ<sup>1</sup>: Ուշագրավ է, որ վերջինիս վաղագուցն պատկերը քրիստոնեական արվեստում վերջերս հայտնաբերվել է Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարի թմբուկի որմնախոյակին եւ վերաբերում է 620-ական թթ.<sup>2</sup>: Իսկ 1215 թ. նրա պատկերները մեղալիոնների մեջ հայտնվում են Անիի Ս. Գրիգոր (Տիգրան Հոնեց) եկեղեցու որմնակարներում<sup>3</sup>:

Այսպիսով՝ Աղթամարի ծովահրեշը սերում է վաղքրիստոնեական կեսոսից, եւ նրան սխալ է նույնացնել սենմուրվի հետ, սակայն ակնհայտ է, որ նրա պատկերման մի շարք մանրամասներ փոխառված են սասանյան սենմուրվի կերպարից՝ ներկայացնելով իրանական ազդեցութունների պատկերազարկան եւ ոճական կողմը: Կենդանու ուսին տրված ծաղկազարդը, թեւի մարգարտագոտին եւ թաթերի վարդյակները նույնութեամբ կրկնում են սասանյան մետաքս գործվածների սենմուրվների ձեւավորումը<sup>4</sup> եւն: Իրանական ազդեցութունները, որոնք բազմաթիվ են Աղթամարում, պայմանավորված էին Աբբասյանների շրջանում սասանյան արվեստի յուրօրինակ վերածննդով, ինչը համընկավ նաեւ 908 թ. արաբական խալիֆայի կողմից Գազիկ Արծրունուն թագ շնորհելու հետ: Նույն թ-ժ դը. Սենմուրվի կերպարը հայտնվում է նաեւ բյուզանդական մարմարյա սալերի եւ Կոնստանդնուպոլսի դարպասների վրա, ինչպես նաեւ Աթենիի Ս. Սիրոն եկեղեցու արեւմտյան ճակատին<sup>5</sup>: Ս. Խաչի վիշապ-ձուկը, այսպիսով, կրում է ժամանակի հիմնական մշակութային ազդեցութունները եւ, մյուս կողմից, ի հայտ է բերում այն փոխակերպումները, որոնք կրել է անտիկ ծովահրեշը քրիստոնեական եւ իրանական արվեստում:

<sup>1</sup> **Z. Hakobyan, L. Mikayelyan**, The Senmurv and Other Mythical Creatures with Sasanian Iconography in the Medieval Art of Armenia and Transcaucasia – Fabulous Creations and Spirits in Ancient Iran. University of Venice / Ed. by **G. Scarcia, M. Compareti**.

<sup>2</sup> **А. Казарян**, Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохристианское зодчество IV-VII веков. Москва, 2007, с. 89-90, илл. 86.

<sup>3</sup> **J.-M. Thierry, N. Thierry**, L'église Saint-Gregoire de 'Tigran Honenc' a Ani (1215). Leuven, 1993, p. 111, 155.

<sup>4</sup> **Compareti M.**, Ancient Iranian Decorative Textiles: New Evidence from Archaeological Investigations and Private Collections – The Silk Road, 13 (2015), p. 36-45, fig. 10-11.

<sup>5</sup> **Z. Hakobyan, L. Mikayelyan**, The Senmurv and Other Mythical Creatures... (forthcoming).

## Հովհան Դամասկացու տրամաբանական երկի հայերեն երկու թարգմանությունները

Ուղղափառ եկեղեցու հայր Հովհան Դամասկացու (675/676-749) հունարեն բազմաթիվ աշխատությունների մի պատկառելի մաս պահպանվել է հայերեն՝ ԺԳ դարի 30-40-ական թթ. քաղկեդոնական հայ Սիմեոն Պղնձահանեցու թարգմանություններով վրացերենից:

1. Դրանք ընդգրկում են նրա մեծակտավ «Գիտություն աղբյուրի» երեք մասերից երկուսը՝ «Դիալեկտիկա» երկը եւ «Աւանդութիւն ուղղափառ հաւատոյ», նաեւ «Բանք ընդդիմադրականք ի քակումն հերձուածոց Յակոբիկ Ասորոց», «Ընդդիմադրութիւն Նեստորիանոսի», «Բանք վասն հաւատոյ եւ ընդդիմադրութիւն Նեստորիոսի», «Վասն որ ի Քրիստոս երկու բնութեանց, եւ այլ ամենայն բնութեանց ինքնութեանց համառաւտեալ», «Ներբողեան ի ննջումն ամենասուրբ Աստուածածնին եւ միշտ Կուսին Մարիամու»:

2. Դամասկացու անունով կան անհարազատ եւ միայն հայերենով պահպանված երկեր՝ «Բանք յաղագս Հոովմէացոց, թէ որպէս եղեն անմիաբան ի սոցանէ չորից եկեղեցեաց» եւ «Պատասխանի առ Հայա»: Միայն վերջինը հրատարակել է Բ. Կյուլեսերյանը՝ մեկ ձեռագրի օգտագործմամբ, սակայն մեկ հայտնի է եւս երեք ձեռագիր:

3. Ծրագրել ենք հրատարակության պատրաստել բոլոր նշված գրվածքների քննական բնագրերը:

4. Այժմ ավարտում ենք «Դիալեկտիկայի» բնագիրը: Մյուս բնագրերը կհրատարակվեն առաջիկայում՝ հավանաբար եւս երկու հատորով: Սակայն ներկա հատորը պարունակելու է ոչ թե մեկ, այլ երկու բնագիր, քանի որ Սիմեոն Պղնձահանեցուց առաջ ոմն Բագարատ Մամիկոնյան նույն երկը թարգմանել էր հունարենից:

5. Երկու թարգմանությունները շատ տարբեր են միմյանցից, չնայած սերում են Դամասկացու երկի իր իսկ ձեռքով համառոտված տարբերակից: Երկուսն էլ ամբողջական չեն:

6. Վրացերենից արված թարգմանության մեջ նկատելի են հետագա խմբագրության հետքեր: Ամենայն հավանականությամբ, խմբագիրը



*Համեմատել է այն հունարեն սկզբնաղբի հետ եւ մերձեցրել բնագիրը նրան: Սահայն Բագարատի թարգմանության հետ աղերսներ չկան:*

## **Еврейское кладбище в Ехегисе. Анализ эпиграфического материала**

В 1997 г. районе деревни Арагис, на месте древнего города Ехегис, в 80 км. к юго-востоку от Еревана были обнаружены еврейские надгробия, свидетельствующие о том, что в данной местности существовала еврейская община. Эта находка впервые ввела в научный оборот бесспорный факт существования еврейской общины в Сюникском царстве во второй половине XIII – первой половине XIV века. Открытие ехегисского еврейского погребального комплекса является совершенно уникальным как в контексте изучения еврейской эпиграфики, так и изучения еврейской истории Закавказья в целом. В 2001-2002 гг. совместными усилиями армянских и израильских ученых<sup>1</sup> в регионе были проведены комплексные историко-археологические работы, в результате которых были найдены 64 могильные плиты. При этом следует отметить, что 40 плит были найдены непосредственно на том месте, которое локализуется сегодня как еврейское кладбище, и еще 24 плиты были обнаружены неподалеку (их использовали в различных строительных целях в более поздний исторический период). Девять из 64 плит содержат тексты эпитафий на древнееврейском и арамейском языках. Итоги исследования вновь обнаруженного некрополя были подведены в рамках симпозиума, который проходил 11-12 мая 2009 г. в Ехегнадзорском университете «Гителик», и опубликованы в виде двух изданий сборника трудов симпозиума<sup>2</sup> и в виде комплекса научных публикаций на английском, русском и иврите<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> С израильской стороны участвовали арменовед проф. Майкл Стоун (Michael M. Stone), археолог Давид Амит (David Amit), палеографы проф. Малахи Бейт-Арье (Malachi Beit-Arié) и др., Эдна Энгель (Edna Engel), историк проф. Хагай Бен-Шаммай (Haggai Ben-Shammai).

<sup>2</sup> Евреи в Армении. Средневековье. Ер., 2009; Ibidem. Второе издание, Ер., 2010.

<sup>3</sup> **David Amit and Michael E. Stone**, Report of the Survey of a Medieval Jewish Cemetery in Egeghis, Vayots Dzor Region, Armenia, – JJS, LIII, № 1 (Spring 2002), p. 66-106; **Амлит Тер-Петросян**, О происхождении еврейской общины в средневековой Армении

Мне удалось посетить этот кладбищенский комплекс в мае 2017 г. Анализ научной литературы, общение с израильскими и армянскими коллегами, самостоятельная дешифровка эпитафий на фотографиях, сделанных мною *in situ*, и сравнение данных текстов с еврейскими эпитафиями из других регионов позволили сделать определенные выводы, связанные с бытованием еврейской общины Ехегиса.

Тексты эпитафий позволяют установить хронологические рамки существования еврейской общины в данной местности (вторая пол. XIII – первая пол. XIV вв.). Самая ранняя дата, зафиксированная в эпитафии – 18 тише 1578<sup>1</sup> года [по «эре контрактов»]. Следует отметить, что система датировки в данном тексте не указана, но она указана в другой эпитафии от 1600 года по эре контрактов (ли-штарот, *иврит* לטשטרות). Нет сомнения, что именно эта система применялась для маркировки даты и в остальных эпитафиях. Отсчет годов по «эре контрактов», или по «Селевкидовой эре», был введен в Палестине династией Селевкидов в 312 г. до н.э. По «эре контрактов» (то есть официальных документов) в Средние века датировались многие еврейские письменные памятники восточного происхождения. Для того, чтобы перевести дату по эре контрактов на современное летосчисление, необходимо отнять от нее 312 лет<sup>2</sup>. Следует отметить, что использование Селевкидовой эры для датировки еврейских рукописей является первым примером использования евреями общего календаря. 1578 год по «эре контрактов» соответствует 1266 г. по современному летосчислению<sup>3</sup>. Самая поздняя дата, зафиксированная в эпитафиях, соответствует 1346 году<sup>4</sup>. Таким образом, мы можем отметить, что община существовала в данной местности по крайней мере в течение 80 лет.

---

(Ехегис), Научные труды по иудаике. Материалы Международной конференции по иудаике XIX, т. III. Академическая серия, вып. 42, Москва, 2012. с. 237-243.

<sup>1</sup> Год передан числовым значением букв еврейского алфавита (תקקע).  
<sup>2</sup> Можно отметить, что использование евреями «эры контрактов» является первым примером использования ими общего регионального календаря.

<sup>3</sup> О принятых у евреев системах датировки см. подробно: **С.М. Якерсон**, Системы обозначения года в еврейских средневековых рукописях, – Петербургское востоковедение, Вып. 10 (2002 г.), с. 317-333.

<sup>4</sup> Эта наиболее поздняя эпитафия была единственной, известной в науке. См: **Н. Марап**, Еврейская надгробная надпись XV века в Ереванской губернии, – ХВ, СПб., 1912, т. I. вып. III, с. 353.

Филологический анализ корпуса эпитафий, многие из которых являются образцами высокого литературного стиля и содержат цитаты и парафразы еврейских канонических текстов (Еврейской Библии, Мишны и различных мидрашей), свидетельствует о безусловном высоком культурном статусе членов общины. Всего на девяти стелах зафиксировано 20 надписей. Ярким примером литературных эпитафий является как раз наиболее ранняя датированная эпитафия 1266 года, построенная на цитатах из текста 31 главы библейской книги Притч. Основным языком эпитафий являлся, естественно, древнееврейский, однако две надписи были сделаны на арамейском языке.

Анализ ономастикона и упоминаемых в надписях титулов свидетельствует косвенным образом о персидском происхождении членов данной общины (в частности, титул «Параф ал-Дин» (*иудео-персидский* שרף אלדין), употребляемый в Персии по отношению к духовному лицу). С определенной долей осторожности к иранскому подтипу квадратного и полукурсивного письма восточного типа<sup>1</sup> можно отнести и буквы сохранившихся надписей.

Эпиграфический материал сам по себе не дает однозначного ответа на происхождение этой еврейской общины. Никаких письменных источников, проливающих свет на историю еврейской общины Егегиса, на сегодняшний день обнаружить не удалось. Тем не менее, мы можем говорить о том, что в конце XX в. стараниями армянских и израильских исследователей в научный оборот был введен интереснейший эпиграфический материал, дополняющий новыми красками и без того богатую палитру средневекового Закавказья.

---

<sup>1</sup> Классификация типов еврейского письма была разработана участником данной археологической экспедиции, выдающимся израильским палеографом проф. Малахи Бей-Арье. Согласно этой классификации геокультурный регион «Восток» включает Йемен, Египет, Палестину, Сирию, Восточную Турцию, Ирак, Персию, Бухару и Узбекистан (М. Beit-Arié, Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts, Jerusalem 1981, p. 17).

## Ոստան Հայոց գաւառի հիւսիս-արեւմտեան սահմանը եւ Երեւանի բերդի կառուցման ժամանակի խնդիրը

2013 թ. լոյս տեսաւ է դարի «Աշխարհացոյց»-ի՝ իմ պատրաստած քննական բնագիրը<sup>1</sup>: Նրա վրայ աշխատել էի ուղիղ 5 տարի, իսկ այդ աշխատանքը սկսուել էր 2008 թ. Մայիսից՝ այն պահից, երբ թողնելով Մոսկովան, ուր մասնակցում էի աղուանագիտական գիտաժողովի («Кавказская Албания и лезгинские народы», 14-15.05.2008), երեկոյան նստեցի Պետերբուրգի Էքսպրես գնացքն ու առաւօտեան հասնելով իմ երիտասարդութեան քաղաքը՝ գրեթէ ողջ օրն անցկացրեցի վատառողջ Կարէն Նիկիտիչի հետ, Օրբէլի եղբայրների փողոցում գտնուող իր բնակարանում (եւ դա իմ վերջին հանդիպումն էր, քանզի մեր ուսուցչի երկրային կյանքին մնացել էր լոկ ինն ամիս), ընդ որում երեկոյեան նրան հրաժեշտ տալիս քաջութիւնս հերիքեց իրենից խնդրելու եւ սիրով նուէր ստանալու Սուրէն Երեմեանի «Հայաստանը ըստ Աշխարհացոյցի» 1963 թ. հիմնարար մենագրութիւնը, որից տանն ունէր երեք հատ. միւս երկուսը՝ հեղինակային մակագրութիւններով ներկայումս գտնուում են (Ելենա դատեր նախաձեռնութեան շնորհիւ) Իւզբաշեանի հարազատ ու հայրենի, ինչպէս ինքն էր հպարտօրէն ասում՝ Շուշիում, քաղաքային գրադարանում՝ իր անձնական հայերէն մնացեալ գրքերի հետ միասին:

Արդ, «Աշխարհացոյց»-ի քննական բնագրից յետոյ եկաւ «Աշխարհացոյցեան Հայաստանի» նոր քարտէզը պատրաստելու ժամանակը, որը շուտով կ'աւարտուի, քանի որ քարտագրել եմ ողջ հայկական նիւթը եւ այլալեզու գրականութիւնից այն, ինչ կայ թարգմանաբար: Այս գործում խիստ կարեւորում է նահանգների ու գաւառների սահմանների ճշտումը առաւելագոյն հնարաւորին մանրամասնութեամբ ու ճշգրտութեամբ<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Անանուն է դարի, Աշխարհացոյց, Գիտա-քննական բնագիր Ա. Յակոբեանի, – «Համդէս ամսօրեայ», ԾԻԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2013, ս. 35-194:

<sup>2</sup> Համարում եմ, որ իմ այդ սկզբունքի համար եւս եւս պարտական եմ թիւ 1 ուսուցչի՝ Կարէն Իւզբաշեանին: Յիշեցնեմ իր ճշգրտումները, օր.՝ Վախճանց ապստամբութեան, քրիստոնէութեան ընդունման 311 տարեթոյի (Հոռոմի կայսրերի Միլանի Էդիկտից 2 տարի առաջ), ՄԺբիցի 299 (այլ ոչ թե՛ 298) թ. 40-ամեայ հաշտութեան պայմանագրի, Գագիկ Ա Օսմնշաֆի ժամանակագրութեան հարցերում եւն. եւն.:



Այստեղ իմ խնդիրն է՝ ներկայացնել Հին Հայաստանի կենտրոնական՝ Ոստան Հայոց գաւառի հիւսիս-արեւմտեան սահմանի խնդիրն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, որի ճշգրտումը կապուած է յարակից բազմաթիւ բարդ հարցերի լուծման հետ: Նախ եւ առաջ, այն կապուած է մեր երկրի երկրորդ՝ 591 թ. բաժանմամբ անցկացուած բիւզանդա-պարսկական նոր սահմանի համապատասխան կտորի ճշտման հետ, որի մի կողմում Կոտայք գաւառն էր (այնտեղ էր Աւան գիւղը, ուր բիւզանդամէտ հայ քրիստոնեաները հիմնեցին հակաթոռ կաթողիկոսարան), իսկ միւս կողմում՝ Ոստան Հայոց գաւառը, որի կենտրոնում էին Դուրինի կաթողիկոսարանը եւ հինաւուրց Արտաշատ մայրաքաղաքը: Բայց սրանց միջեւ ընկած ո՞ր գծով էր անցնում աշխարհացոյցեան երկու գաւառների սահմանը, որ արդէն նաեւ երկու հզօր տէրութիւնների սահմանն էր:

Սեբիոս պատմիչը, ով իր երկը գրել է 3 փուլով՝ 643, 650 եւ 659 թթ.<sup>1</sup>, գրանցից առաջինում նկարագրել է Մեծ Հայքի 591 թ. բաժանման տուեալ սահմանագիծը եւ նշել Հրազդան գետը, ապա Կոտայք գաւառը (բիւզանդական մասում)՝ մինչեւ Գառնի գիւղաքաղաք, որը բոլորի համոզմամբ՝ պարսից մասում էր: Սրան աւելանում է յունարէնով պահպա-

<sup>1</sup> Մանրամասն տե՛ս Ա. Յակոբեան, Սեբիոսի Պատմութեան հատուածաբաժանման խնդիրը եւ Զուարթնոցի տաճարի կառուցման մասին գլուխը, – ՀԱ, ԸԺԹ տարի, Վիեննա-Եր., 2005, ս. 213-270:

նուսձ՝ այսպես կոչուած «Նառացիո»-ի ու նրան յանգող վրացական մի աղբիւրի տեղեկութիւնը, ըստ որի՝ Զ դ. վերջերին Հայոց կաթողիկոսն ասում է, թէ չի անցնի Ագատ գետը ու չի գնա խոնարհուելու յոյներին: Նախորդ հետազոտողները (Ս. Երեմեան, Բ. Յարութիւնեան), ցաւօք, անտեսել են Սեբիոսի վկայութիւնը, եւ Կոտայքի ու Ոստան Հայոցի միջեւ սահմանը Արաքսից բարձրացրել դէպի Գառնի լոկ Ագատ գետով: Այնինչ պարզ է, որ աղբիւրագէտը պարտաւոր է սահմանը գծել ե՛ւ Հրազդանով (նրա ստորին հոսանքով), ե՛ւ Ագատի գետագծի ինչ-որ կտորով:

Արդ՝ Հրազդանի ափագծի ո՞ր կէտից պիտի սահմանը թեքուէր արեւելք ու գնար դէպի Ագատի հովիտ: Ահա այստեղ մենք առնչուում ենք Երեւանի բերդի խնդրին, որը գտնուում է նոյն անունով Էրեբունի-Երեւանից (Արին-բերդից) շուրջ 4 կմ հիւսիս-արեւմուտք<sup>1</sup>: Ըստ էութեան՝ ակնյայտ է, որ այդ բերդը ինչ-որ մի պահի կառուցուել է Էրեբունի-Երեւան բնակավայրի (գոնէ՛ բիւյնական եւ աքեմենեան շրջանում՝ խոշոր քաղաքի, որ Տերվան ձեւով յայտնի էր նաեւ Պտղոմէոսին) հողատարածքի մի անկիւնում, ինչի պատճառով էլ ահա ստացել է նոյն անունը. այլ ոչ թէ՛ բնակչութիւնը կամաց-կամաց է տեղափոխուել Էրեբունի-Արեշից դէպի ներկայ կենտրոն (ինչն՞ ո՞ւ պիտի տեղափոխուէր, կոնկրետ ո՞ր պատմական փոփոխութիւնների արդիւնքում՝ այս հարցն անպայման պիտի դնել եւ պատասխանը գտնել): Ուրեմն՝ ասուածից հետեւում է, որ երկու գաւառների սահմանը չէր կարող անցնել Էրեբունու ու նոր բերդի արանքով, եւ բնակավայրի ողջ հողատարածքը պիտի լինէր գաւառներից կա՛մ մէկում, կա՛մ միւսում: Վերոնշեալ գիտնականները հետեւել են ԺԳ դ. մատենագիր Վարդան Արեւելցուն, ով իր «Աշխարհացոյց»-ում Կոտայք գաւառի մասին գրում է, թէ այնտեղ էին Զագավանքն ու Երեւանը: Բայց մենք ունենք շատ աւելի հաւաստի մի աղբիւր յաջորդ ԺԴ դ. սկզբից՝ Տիրացու ժամանակագրի վկայութիւնը, ով իր ընդօրինակած (1336 թ., Սուրխաթում) Վարդան Այգեկցու ժողովածոյի վերջում թողած Յիշատակարանում գրում է. «Ես Տիրացու ողորմելի ծոյլ քճ մեղօք ի լի, ի գաւառէն Արշատի, ի քաղաքէն Երեւանի, որդի Սարգիս քհն, որ է եւ էր ի խեղճ հայի, յօտար աշխարհս այս եկի, ի Ղրիմ քաղաքս Աւզպէկղանի, յեկեղեցիս պարոն Շահնաշի. զգիրքս գրեցի զՎարդանի...»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Երեբուն-Երեւան անուան գիտական ստուգաբանւթիւնը (=«Երջանիկ քաղաք») տե՛ս Յովհ. Կարաեօգեան, Հայկական լեոնաշխարհը սեպագիր աղբիւրներում. Սեպագիր տեղանուններ (Այրարատում եւ յարակից նահանգներում), Եր., 1998, էջ 79-82:

<sup>2</sup> ՄՄ, ՄԵարոյ Մագիստրոսի արխիւ, թղթ. 28, էջ 335: Ըստ՝ Թ. Խ. Հակոբջան, Երեւանի պատմութիւնը (ննագոյն ժամանակներից մինչեւ 1500 թ.), Եր., 1969, էջ 293; ԺԴ



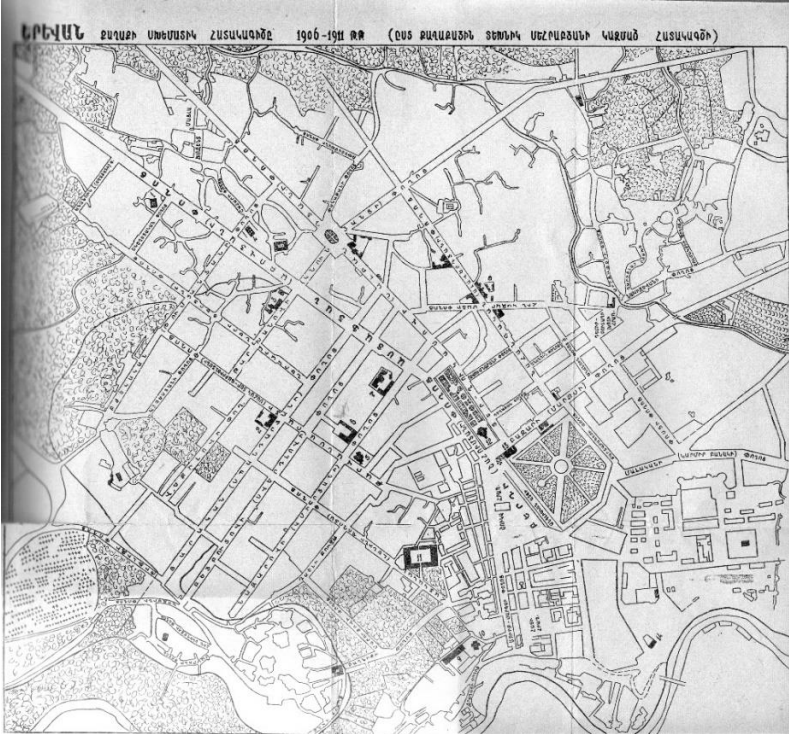
*Ահա այս Արշատ գաւառանունը՝ գրուած պատուոյ նշանի տակ, այլ բան չի նշանակում, քան Ար[տա]շատ, եւ այլ բանի չի վերաբերում, քան աշխարհացոյցեան Ոստան Հայոց գաւառին<sup>1</sup>: Արդ՝ եթէ պատկերացնենք Երեւանն իր նշուած հողատարածքներով Ոստան Հայոց գաւառում, այդ դէպքում մենք հասնում ենք Գետառի հին հունի խնդրին: Աշխարհագրական հորիզոնականների քննութիւնն ակնյայտ ցոյց է տալիս, որ սկսած Աբովեան պուրակին արեւելքից յարող հատուածից Գետառի ներ-*

դարի հպարեմ ձեռագրերի հիշատակարաններ, Կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1950; Ե. Շահագիզ, Հին Երեւանը, Եր., 1931, էջ 72; Ն. Ակիմեան, Հին Երեւանը, – ՀԱ, 1934, հո<sup>ր</sup> 5-7, էջ 328: Բնագրում ընդգծումն իմն է:

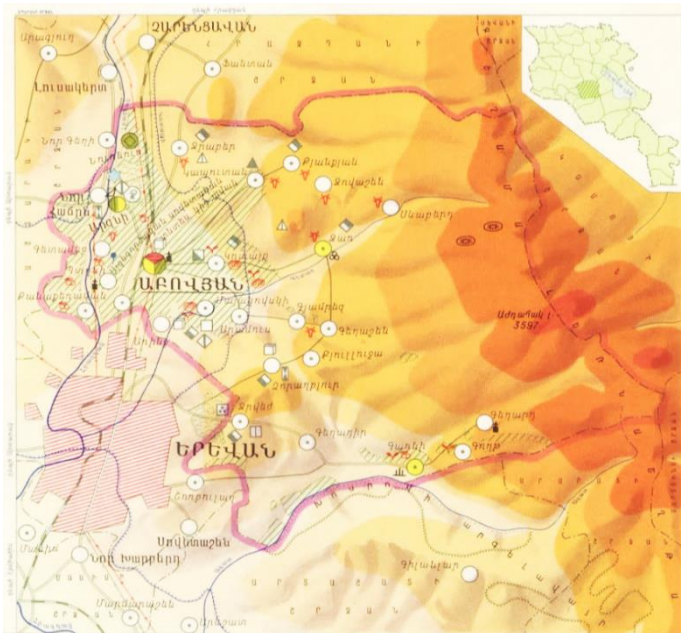
<sup>1</sup> Լաւ յայտնի է նաեւ, որ Վարդան Արեւելցին յաճախ ելնում է իր ժամանակի փոփոխումն իրողութիւններից եւ մասնատրապէս՝ գաւառները ներկայացնում շատ անելի մեծ ընդգրկումով, քան է՝ դարի Անանուն հեղինակի «Աշխարհացոյց»-ում էր:



կայ հունը լուկ ջրանցք է, որ տարել են Նորք-Մարաշի լանջերի փեշերով՝ խնդիր ունենալով ոռոգել իր այգիներով յայտնի Երեւանի կենտրոնն ու հարաւը մինչեւ Ջրվէժ գետին հասնելը («Հայրենիք» կինոթատրոնի դիմաց): Ըստ այդ նիշերի՝ հին Գետաւուր պիտի հոսէր Արովեանի պուրակով մինչեւ «Պոլիտեխնիկ», թեքուէր դէպի Յրանսիայի հրապարակ, ապա Մաշտոցի ու Կողբացու արանքով հասնէր քաղաքապետարանի հրապարակ եւ Գինու գործարանի առջեւով դէպի Հրազդան իջնէր՝ ուշ միջնադարում կառուցուած Կարմիր կամուրջ իջնող մի ձորակով (տեխնիկ Բ. Մեհրաբեանի յատակագծում այդ ձորակը պատկերուած է կէտագծով)<sup>1</sup>:



<sup>1</sup> Երախտապարտ են շատ երկրաբանների ու ճարտարապետների, ովքեր ինձ թեւ մանրակրկիտ քննարկել են այս հարցը, եւ լատկապէս՝ Հայկ ՄԷլիք-Արամեանին ու Երեւանի երախտաշատ կրկնակի գլխատոր ճարտարապետ Գուրգէն Մուշեղեանին:



*Բացի այդ՝ մենք դիտենք, որ ախոյեան Իրանն ու Կայսրութիւնն իրար դէմ անընդհատ սահմանաբերդեր էին կառուցում, որոնք դիմացինն անիննայ քանդում էր իր յաջողութեան դէպքում (օրինակներ՝ Դարա – Մծբին, Կիթառիճ – Ափում, Քղիմար – Նփրկերտ, 591 թ. աղստեւեան սահմանագծում՝ Կայծոն – Կայան, թերեւ՝ Հաղարծին – «Աչոտ Երկաթի» բերդ եւն<sup>1</sup>): Եւ ահա թուում է, որ Երեւանի բերդն էլ կառուցուել է Հրազդանով ու Գետառով անցնող սահմանագծի վրայ Սասանեանների կողմում (անշուշտ, ինչպէս ընդունուած էր՝ լաւագոյն հայ վարպետների ձեռքով): Ընդ որում, դիմացն էլ՝ Կոզեռնի կամ Կոնդի կոչուող բլրի հարաւային ծայրի ուռուցիկ գագաթին, բիւզանդական բերդն են կառուցել<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Հմմ. «Աշխարհացոյց»-ում (սճ. 155, նախ. 211). «ամեայն քամ ի լերանց Հայոց ի Դկ-դաք իջանէ, նախ՝ Քաղիթթո, որ բոյսէ ի լերանց Սալմայ եւ Սամասնոյ, եւ իջեալ կտրե յիրերաց գ՛նփրկեր[տ] եւ գ՛Քղիմար, որով բաժանեցան Հոռոմք եւ Պարսիկք»:

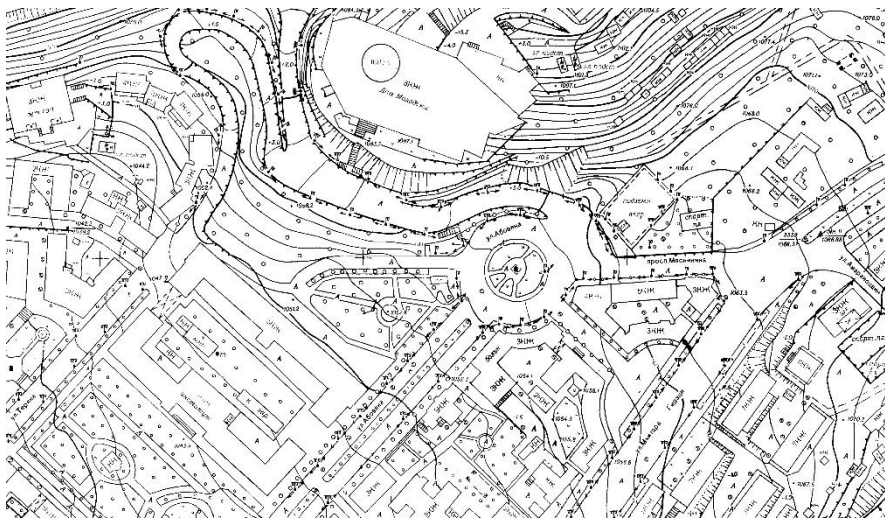
<sup>2</sup> Իբրեւ վարկած՝ այդ բերդը, գուցէ, կրել է մի յունահունչ անուն՝ \*Կոժեռոն-Կոզեռոնի անուն, որը յետոյ ժողովուրդը ստուգաբանել է «Կոզեռն»՝ «ուղտի ձագ» իմաստով:

(կամ դուցե՝ ամրացրել): Ահա այս դէպքում է պարզ դառնում, թէ ո՞ր պատմական պահին է արդիական դարձել Կոնդի Ս. Սարգսից դէպի հաւաք՝ ըստ էութեան բաց դաշտում եւ այն էլ՝ բաւականին մեծ չափերի ամրոցի կառուցումը: Այն, իհարկէ, դեռ բազմիցս ամրացուել է հետագայ դարերում (նաեւ՝ ժ.Ձ-ժ.Ը դ.դ. մահմեդական խաների կողմից), բայց՝ ոչ աւելին: Իսկ նրա կառուցումն էլ հէնց շատ հասկանալի պատճառ է դարձել, որպէսզի Էրեբունի-Երեւանի բնակչութիւնը տեղափոխուի յարակից տարածք՝ հին Գետառի ափը, արդի քաղաքի կենտրոնը, որը նախկինում լոկ այգեստան-հողակտոր էր: Է դարի սկզբին «Գիրք թղթոց»-ում յիշատակուող Երեւանն արդէն այս նորապատկեր բնակավայրն էր:

Գիտենք նաեւ, որ 610 թուից սկսած բիւզանդացիները ջարջախուեցին եւ մինչեւ Կ-պոլսի դարպասներն ու Եգիպտոս հալածուեցին Սասանեան արքայ Խոսրով Ապրուէզի բանակների կողմից, որոնց շարքում նաեւ հայկական զօրաջոկատներ կային՝ ամենայն հաւանականութեամբ, Վրկանի մարզպան Սմբատ Բագրատունու հրամանատարութեամբ (ով յետոյ դարձաւ առաջին «իշխան Հայոց»-ը): Արդիւնքում ունեցանք հետեւեալ պատմական ու խիստ բարեբախտ իրողութիւնները. Ա) վերացաւ Մեծ Հայքի երկդարեայ բաժանումը; Բ) ստեղծուեց Հայոց ինքնավարութեան լրջագոյն՝ «իշխան Հայոց»-ի հաստատութիւնը (որը հետագայում պահեցին ե՛ւ կայսրերը, ե՛ւ խալիփաները); Գ) Հայոց եկեղեցին 616/618 թ. Պարսից ժողովում (որի առիթով էլ շարադրուեց «Աշխարհացոյց»-ը) արժանացաւ Սասանեան տէրութեան մէջ ամենաբարձր կարգավիճակի: Եւ այդ ժամանակ է՝ թերեւս, որ Գետառի հին հուներ կորցրեց իբրեւ սահմանաբաժանի՝ իր արդիականութիւնը (այդպէս եւ՝ հաւանաբար, էպպէս աւերուած Կոզեռնի բերդը): Զրի մեծ մասը դէպի Զրվէժ (իր Ողջաբերդի-ջուր վտակով) տանելուց յետոյ այդ հուներ վերածուեց սոսկ կենտրոնի այգիներն ու բերդի խանդակը ջրով մատակարարող ջրանցք-առուի: Իսկ 1864 թ. ցարական իշխանութեան որոշումով բերդը քանդելուց յետոյ<sup>1</sup> (1950-ական թթ. նրա հիւսիսային եւ յարակից ձորափնեայ պարիսպներ

<sup>1</sup> «Երեւանի բերդը իր գոյությունը պահպանում է մինչև 1864 թուականը: Այդ թուի մարտի 12-ին պաշտօնապէս ենթարկւում է լիկոնիդացիայի [տողատակում յղում է՝ «Кавказский календарь на 1868 год», отд. II, с. 134, на 1874 год, отд. II, с. 1252 եւ այլ-ուր/], որից յետոյ բնակիչները աստիճանաբար քանդում են նրա պաշտպանական կառուցուածքները՝ պարիսպները, աշտարակները եւ այլն: 1880-ական թթ. մէկը միւսի յետեւից արդէն ջքանում էին նախկին բերդի պաշտպանական կառուցուածքներից շատերը եւ ասորարի մնայլ տիրապետութիւնը լիջեցնող շատ շէնքեր: Բերդի գրասած շրջանը աստիճանաբար ձուլում է քաղաքի հետ...» (Թ. Խ. Հակոբյան, Երեւանի պատմությունը (1801-1879 թթ.), Եր., 1959, էջ 584-585):

Հարթեցուած աւերակների վրայ Ռաֆ. Իսրայէլեանի Հանճարեղ նախագծով կառուցուեց Գինու գործարանի բերդաման շէնքը<sup>1)</sup>, ինչպէս նաեւ Յաղթանակի կամրջի, Մաշտոցի պողոտայից դէպի այն տանող լայն փողոցի եւ Երեւանի ՀԵԿ-ից սկսուող ու Ս. Սարգիս եկեղեցու եւ Գինու գործարանի տակով անցնող Նորագաւթի գօրեղ ջրանցքի կառուցումով իր հետքերը վերջնականապէս կորցրեց նաեւ Գետառի՝ Հրազդան թափուող ձորակը: Ծիշտ է՝ նրա պատկերը յստակ երեւում է իմ բերած՝ ԺԹ դարի Երեւանի որոշ յատակագծերի (Հ. Ղ. Ալիշանի «Այրարատի», 1865 թ. Ա. Ստոցկու, 1911 թ. տեխնիկ Բ. Մեհրաբյանի) վրայ: Դրանցում լաւ երեւում են նաեւ Կոզեռն-Կոնդի բլրի Հարաւային, ըստ ամենայնի՝ բերդակիր բարձունքը եւ քաղաքի կենտրոնի հս-արլ – հր-արմ առանցքով անցած Գետառի պատմական հունի գիծը մատնանշող ԺԹ դարի հորիզոնականները: Կցել եմ նաեւ Երեւանի նոր գլխաւոր յատակագծի «Աբովեանի պուրակ» պլանշետի հատուածը, որտեղ պարզ երեւում է Հերացի փողոցի բարձր հորիզոնականները կտրող-անցնող Գետառի նոր հունը. Կցուած Աբովեանի շրջանի (ստեղծուած՝ 1930 թ.) Հայկական սով. Հանրապետարանի Ա հատորում դրուած քարտէշում էլ Գետառը հասցուած է



<sup>1</sup> Յաւելեմը, որ Երեւանի բերդի հիւսիսային կառաւէն պարսպապատի հարթեցման պատճառով արդի Արգիշթէի փողոցը բնահողի համեմատ բարձր է մօտ 2 մետրով:



Հրազդանին հէնց Երեւանի կենտրոնում՝ դրանով համապատասխանելով ցարական 5-վերստանոց ռազմական քարտէզների աւանդոյթին, իսկ Կենդանաբանական այգու ձորակով դէպի հարաւ-արեւելք մինչեւ Ա-զատ գետ ձգուող՝ Աբովեանի եւ Արտաշատի շրջանների սահմանագիծը, ըստ ամենայնի՝ համապատասխանում է հինաւուրց՝ Կոտայքի ու Ոստան Հայոցի գաւառաբաժան գծին. այդ գծով բաժանուել են դէպի հիւսիս՝ Զրվէժ, Ողջաբերդ, Գեղադիր, Հացաւան գիւղերի, իսկ դէպի հարաւ՝ Շոռ-բուլաղ, Զրաշէն, Նուբարաշէն, Բարձրաշէն բնակավայրերի համայնքային հողատարածքները (դա վերեւում ցոյց եմ տալիս իմ դեռեւս սեւագիր՝ «Աշխարհացոյցեան Հայաստանը» նոր քարտէզի հատուածում):

Այսպիսով՝ Երեւանի բերդի կառուցման եւ Էրեբունի-Երեւան քաղաքի նոր կենտրոնի ձեւաւորման ամենից յարմար պահը պիտի համարել 591 թ. բաժանման դարաշրջանը: Իհարկէ, այս վարկածը հիմնաւոր ապացուցելու համար ստուգողական պեղումներ են պէտք Երեւանի բերդի եւ Կոնդի բլրի խոր շերտերում: Ի դէպ՝ վերջերս Կոնդում տեղի բնակիչ, շինարար Գ. Շահվերդեանի եւ թոռնիկներէս հետ շրջելիս՝ ամենից տպաւորիչը 1-1,5 յարկանի տներով յիբաւի ամրոցաձեւ կառուցապատումն էր՝ ուղիղ բլրագագաթին աստղաձեւ փոքրիկ հրապարակով եւ քիչ ներքեւում պարսկական մեղրեսէի պատերի մնացորդներով, որը կառուցուած է թւում Քրանսիացի ուղեգիր Ժան Շարլէնի 1672 թ. նկարագրած՝ Երեւանի հին աշտարակի<sup>1</sup> (արդեօ՞ք՝ այն «բիւզանդական» բերդից պահպանուած) տեղում: Տպաւորիչ է նաեւ Երեւանի բերդի պարսպի հարաւարեւմտեան պահպանուած անկիւնը՝ իր գաղտնամուտքով: Նման գողտրիկ յուշարձանախլեակները, թերեւս, պիտի յատուկ հոգատարութեան արժանանան քաղաքի հիմնադրման 2800-ամեայ յոբելեանին ընդառաջ:

<sup>1</sup> «Եպիսկոպոսարանի մօտ [ճետագայի՝ Ս. Սարգիս եկեղեցին – Ա.Յ.] գտնում է մի հին աշտարակ՝ կառուցուած կոփածոյ քարից: Ես չկարողացայ իմանալ նրա շինութեան տարին եւ ո՞ւմ ձեռքով եւ ի՞նչ նպատակով շինուած լինելը: Արտաքուստ նրա վրայ երեւում են արձանագրութիւններ. տառերին նայելով՝ հայերէնի են մնաց, բայց հայերը չեն կարողանում կարդալ: Այդ աշտարակը հին է եւ ունի մի առանձին ճարտարապետական ոճ: Ս'էջը բոլորովին դատարկ է, իսկ չորս կողմը կան բազմաթիւ աւերակներ, որոնց դիրքին նայելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ այդտեղ շինուած է եղել մի վանք, իսկ աշտարակը եղել է նրա մէջ: Եպիսկոպոսարանի դէմ առ դէմ գտնում է մի մեծ շուկայ...» (տե՛ս Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673 гг., Пер. Е.В. Бахутовой и Д.П. Носовича, С пятью рисунками, Тифлис, 1902, с. 242-243, «Эривань в конце XVII в.» վերնագրով Աերդիր եռաձալ Ակարը՝ էջ 176-177-ի միջեւ; Ե. Շահագիզ, Հին Երեւանը, էջ 119-120): 1679 թ. մեծ երկրաշարժից աւերուած այդ ուշագրաւ շինութեան մասին հմմտ. նաեւ Թ. Խ. Հակոբյան, Երեւանի պատմությունը (ճանապարհ ժամանակներից մինչեւ 1500 թ.), էջ 273-274:

**Թ-Ժ ԴՊ. հայկական եւ վրացական պաշտամունքային  
կառույցների գլխավոր խորանների ծավալային լուծման մի մեթոդի  
մասին**

Քրիստոնեական պաշտամունքային ճարտարապետության մեջ առանձնակի դեր է խաղում գլխավոր խորանը: Այնտեղ են կատարում արարողությունների հիմնական մասը, որով եւ այն հանդիսանում է եկեղեցու ամենակարեւոր հատվածներից մեկը: Սովորաբար հայկական եւ վրացական եկեղեցական ճարտարապետության մեջ գլխավոր խորանների ներքին ուղղահայաց լուծումներն իրականացված են ստորին հատվածներում ուղիղ որմերով, որոնք ավարտվում են գմբեթաձրի սֆերիկ լուծմամբ: Հետագոտությունները ցույց են տալիս, որ հատակագծում կիսակլոր խորշերը երկու երկրների պաշտամունքային կառույցների գլխավոր խորանների ներքին որմերի ծավալային լուծումներում ի հայտ են գալիս սկսած Թ-Ժ դարերից, իսկ հետագայում կիրառվում են նաեւ ԺԲ-ԺԴ դդ.:

Այսպիսի մշակումն առաջին անգամ կիրառվել է Մեծ Հայքի Տայք նահանգի Խախու վանական համալիրի գլխավոր եկեղեցու խորանի ներքին որմերին (Թ-Ժ դդ.): Այստեղ կենտրոնական լուսամուտի աջ եւ ձախ կողմերի վրա տեղակայված են չորսական խորշեր, որոնց բարձրությունը համընկնում է լուսամուտի ներքին բացվածքի վերին նիշի հետ, այդպիսով խորշերը ստացվել են բավականին բարձր: Նրանց լայնություններն ավելի փոքր են լուսամուտի ներքին բացվածքի լայնության համեմատ, իսկ լուսամուտի ներքեւում գտնվող ցածր խորշը՝ գրեթե լուսամուտի ներքին բացվածքի լայնությունն է:

Այս մեթոդի հաջորդ կիրառությունն Անիի Մայր տաճարի գլխավոր խորանի ներքին որմնաշարում է: Ի տարբերություն Խախուի գլխավոր եկեղեցու՝ այստեղ առկա են որոշակի տարբերություններ: Նախ՝ խորշերը տեղակայված են լուսամուտի ստորին մակարդակից ներքեւ, եւ նրանց քանակը տասն է: Խորշերի վերին հատվածներն իրականացված են պայտածեւ կամարով եւ ձեւավորված են ճառագայթաձեւ զարդամուտիվներով: Ի դեպ՝ այդ զարդաձեւն ամեն խորշում յուրովի է փորագր-

ված: Խորշերը ներքեւում ավարտվում են երկաստիճան հիմքերով: Ի տարբերություն նախորդ եկեղեցուց՝ Անիի Մայր տաճարի գլխավոր խորանի կիսակլոր հատակագծով խորշերը վերցված են դեկորատիվ կամարաշարերի տակ: Դրանցից յուրաքանչյուրը վերցված է կիսաշրջան կամարով, որոնք իրենց հերթին հենվում են խաղողի տերեւի մտտիվով քիվերի եւ կրկնակի որմնասյուների վրա: Խորշերի եւ կամարաշարերի առկայութիւնը ներքին պատի ստորին հատվածում առաջացրել է բազմանիստ ծավալ, իսկ բազմանիստից շրջանաձեւին անցմանն օգնում են կամարների վերեւի անկյունների փոքր առազաստները: Փոխանցումից մի քանի շարք վերեւ առկա է պրոֆիլավորված քիվը, որի վրա նստում է լուսամուտի ներքին բացվածքի ստորին նիշը:

Հատակագծում կիսակլոր խորշեր կիրառվել են նաեւ Վրաց ճարտարապետութեան մեջ, ինչպես Սվետիցխովելի տաճարն է՝ ԺԱ դ.: Ակնառու է վերջինիս ընդհանուր նմանութիւնը Անիի Մայր տաճարի եւ Խախուրի գլխավոր եկեղեցու խորանների լուծումներին: Պարզութեամբ նման են Խախուրի եկեղեցու խորշերին, իսկ ձեւով հիշեցնում են Անիի մայր տաճարի խորանի լուծումները: Այս դեպքում խորշերի քանակը տասնմեկ է: Խորշերը վերեւում ավարտվում են կիսակլոր կամ երկկենտրոն կամարաձեւ վերջավորութեամբ, որտեղ չկան զարդամոտիվներ: Խորանի կենտրոնական խորշն ավելի լայն է արված մյուսներից, որտեղ այժմ տեղադրված է կաթողիկոսական գահը: Խորշերի ստորին մասը դրված է երկաստիճան հիմքի վրա: Ինչպես Անիի Մայր տաճարում՝ այստեղ եւս խորշերը վերցված են դեկորատիվ կամարաշարերի տակ, որոնք հենվում են պարզ քիվերով դեկորատիվ որմնասյուների վրա: Եթե Անիի Մայր տաճարում երեքից չորս աստիճան կամարաշար խորշերից հետո է հաջորդում կիսաշրջան խոր խորշը, ապա Սվետիցխովելի դեպքում՝ մեկից երկու: Արդյունքում վերջինիս խորութիւնն ավելի շեշտված է երեւում:

Հատակագծում կիսակլոր խորշերի հորինվածքը կիրառվել է նաեւ Մարմաշենի գլխավոր եկեղեցու խորանում, որը թվագրվում է ԺԱ դ.: Խորշերն իրենց լուծումներով նման են Անիի Մայր տաճարի խորշերին, սակայն, նրանց թիվն այս դեպքում յոթն է: Այս նմանութիւնը սպասելի է, քանի որ Մարմաշենի վանքի գլխավոր եկեղեցին պատկանում է Անի-Շիրակի հայկական միջնադարյան ճարտարապետական դպրոցին:

Խնդրո առարկա հորինվածքի կիրառութիւնը երեւում է նաեւ ԺԳ դարի հայկական նշանավոր պաշտամունքային կառույցներից մեկի՝ Գեղարդավանքի գլխավոր եկեղեցու խորանում: Ի տարբերութիւն մինչ այս նշված օրինակների՝ այստեղ խորշերը հատակագծում ուղղանկյուն



են եւ խորը չեն: Նրանց քանակը տասներկուս է: Նրանց վերելի կամարը, որը հենվում է պարզ քրվերով կրկնակի որմնասյուների վրա, գտնվում է խորանի ներքին որմի նույն մակարդակի վրա: Կամարներից վերեւ պտտվում է պրոֆիրավոր քիվը, որի վրա հենվում է կրկնակի լուսամուտն այնպես, ինչպես իրականացված է Անիի Մայր տաճարում: Գեղարդավանքի դավթից դեպի ժայռափոր հատվածը տանող մասում փորված մատուռի խորանը կրկին խորշաձեւ ծավալային լուծում ունի: Այնտեղ թվով յոթ՝ հատակագծում կիսաշրջան խորշերը պարզ լուծմամբ են իրականացված՝ այնպես, ինչպես Խախուռի եկեղեցում:

Ինչպես երեւում է վերը նշված հետազոտութունից՝ այսպիսի լուծումը կիրառվել է զարգացած միջնադարի նշանավոր կառույցներում՝ ինչպես, օր.՝ Խախուռինն է, որն ըստ որոշ հետազոտողների՝ եղել է Տայքի հայ-առաքելական հավատքի հետեւորդների գլխավոր եկեղեցին՝ Թ-ժ դդ.: Ավելորդ է նշել Անիի Մայր տաճարի դերն ու նշանակութունը ողջ տարածաշրջանի ճարտարապետության համար, կամ՝ Ավետիցխովելին, Մարմաշենը, Գեղարդը: Սակայն, հարց է առաջանում, թե ի՞նչն է սկզբնաղբյուր հանդիսացել եւ ի՞նչ նշանակութուն ունեն այս խորշերը:

Դեգերումները մեզ տանում են դեպի Հայաստանի վաղ քրիստոնեական ճարտարապետութուն: Մենք գտնում ենք, որ այս մեթոդի ամենահավանական սկզբնաղբյուրներն են է. դ. հայկական նշանավոր պաշտամունքային կառույցները, ինչպիսիք են՝ Զվարթնոցը, Բանակը եւ Իշխանը, որոնց կառուցմանը ձեռնամուխ է եղել Ներսես Տայեցի Շինարար Կաթողիկոսը: Այդ տաճարներում խորանների պատերն իրականացված են առանձին կանգնած սյուռնակամարային համակարգով: Իշխանի եւ Բանակի տաճարներում սյուռնակամարային հորինվածքով են իրականացված գլխավոր խորանները, իսկ Զվարթնոցի դեպքում գլխավորը վերցված է հոծ պատի մեջ, սակայն մյուս երեք խաչաձեւերն իրականացված են սյուռնաշարով: Բոլոր երեք դեպքերում էլ կամարների քանակը յոթն է՝ ինչպես Մարմաշենում եւ Գեղարդի ժայռափոր մասում: Զվարթնոցում կամարները կիսաշրջան են՝ ինչպես Խախուռի, Ավետիցխովելի եւ Գեղարդի տաճարներում է, իսկ Իշխանում եւ Բանակում կամարները պայտածեւ են, այնպես, ինչպես Անիի Մայր տաճարի խորանի խորշերի վերին հատվածները:

Ինչպես արդեն նշվեց, առաջին անգամ խորանների հատակագծում կիսակլոր խորշերի մեթոդը զարգացած միջնադարում կիրառվել է Տայք նահանգի Խախուռ վանական համալիրի գլխավոր եկեղեցում: Պատահական չէ նաեւ, որ Իշխանը եւ Բանակը նույնպես գտնվում են Տայքում:

Այսպիսով, ինստուի եկեղեցին կառուցողներն այդ վաղ քրիստոնեական հորինվածքն ընկալել են եւ նոր կերպով կիրառել:

Թ-Ժ դդ. հայկական ճարտարապետությունը հայտնի է որպես հին ավանդույթների, այսինքն՝ վաղ միջնադարի ճարտարապետական նվաճումների, կրկնություններ եւ նոր լուծումների փնտրտուքով: Այս ամենը հաշվի առնելով՝ տրամաբանական ենք համարում է դարի եկեղեցական կառույցների գլխավոր խորանների սյունակամարային հորինվածքի ավանդումը զարգացած միջնադարի կառույցներին, սակայն տեղի չի ունեցել հորինվածքի լոկ կրկնություն, այլ ձեւափոխված կիրառություն: Պատահական չէ նաեւ այս մեթոդի կիրառությունը վրացական ճարտարապետության մեջ, քանի որ զարգացած միջնադարում Հայաստանը եւ Վրաստանը ռազմա-քաղաքական եւ մշակութային սերտ կապեր են ունեցել, որի արդյունքում հարեւան երկրներում ձեւավորված են եղել ճարտարապետական ընդհանուր ճաշակներ:

Սյունակամարային կամ խորշային հորինվածքները հայկական պաշտամունքային կառույցներում, անկասկած, ունեն նաեւ իրենց խորհրդաբանական նշանակությունը, այլապես չէին կառուցվի վաղ եւ զարգացած միջնադարի մի շարք նշանավոր պաշտամունքային կառույցներում: Այսինքն՝ առկա է նաեւ որոշակի խորհրդաբանական պահանջ, որի հետեւանքով վաղ քրիստոնեություն շրջանում կիրառված մեթոդը զարգացած միջնադարում ծավալային եւ կոնստրուկտիվ փոփոխություններ կրելուց հետո կրկին օգտագործվել է պաշտամունքային ճարտարապետության մեջ: Այսպիսով՝ խորանի ծավալային հորինվածքում կարծես ուղղաձիգ (վերտիկալ) կապ է ստեղծվում երկիր-երկիր, մարմին-հոգի, նյութական-հոգեւոր...

Այսպիսով կարելի է ամփոփել.

- Հատակագծում կիսակլոր խորշերը հայկական պաշտամունքային կառույցների գլխավոր խորանների ներքին պատերի վրա ի հայտ են գալիս սկսած Թ-Ժ դդ., հետագայում կիրառվում են նաեւ հայկական ու վրացական ԺԱ-ԺԳ դդ. պաշտամունքային ճարտարապետության մեջ:
- Առաջինն այդ մեթոդը կիրառվել է պատմական Տայք նահանգի ինստու վանքի գլխավոր եկեղեցում, հետագայում ըստ հերթականություն՝ Անիի Մայր տաճարում, Սվետիցխովելիի տաճարում, Մարմաշենի գլխավոր եկեղեցիներում եւ Գեղարդում: Խորշերի քանակը տատանվում է 7-12-ի միջև:

- Այս մեթոդի համար ամենայն հավանականություններով սկզբնաղբյուր է հանդիսացել վաղ քրիստոնեական հայկական պաշտամունքային կառույցների (Զվարթնոց, Բանակ, Իշխան) խորանների սյունակամարային հորինվածքը:
- Հատակագծում կիսակլոր խորշերի առկայությունը նաև վրացական ճարտարապետության մեջ փաստում է տվյալ դարաշրջաններում երկու հարեւան երկրներում ձեւավորված որոշ ճարտարապետական ընդհանուր ճաշակների գոյությունը:

Հետազոտության արդյունքում տվյալ օրինակի վրա բացահայտվում է նաև Տայք նահանգի պաշտամունքային ճարտարապետության ծանրակշիռ դերը ողջ հայկական միջնադարյան ճարտարապետության շրջանակներում, որը հանդիսանում է նրա անբաժանելի եւ կարեւորագույն մասը:

**Հայոց հայրապետության իրավասության եւ հովանավորության աշխարհագրությունը Մեծ Հայքի առաջին երկու բաժանումների միջև ընկած ժամանակահատվածում**

Սասանյան Իրանը, 387 թ. համաձայնության գալով Հռոմեական կայսրության հետ Մեծ Հայքի բաժանման հարցի շուրջ, ձեռք բերեց Հայ Արշակունի արքաների պետության զգալի հատվածը՝ 12 աշխարհներն ու Աղձնիքի արեւելյան գավառները: Այս լուծարելով այն, 428 թ. կազմավորեց Հայոց մարզպանությունը՝ Դվին կենտրոնով, ուր Գիւտ Ա Արահեզացու (461-478) օրոք Վաղարշապատից տեղափոխվեց նաև Հայոց կաթողիկոսական աթոռը՝ պատրիարքարանը:

Տիեզերական առաջին երկու եկեղեցաժողովներում (Նիկիա՝ 325, եւ Կոստանդնուպոլիս՝ 381) հաստատված կանոնական սկզբունքի համաձայն՝ Մեծ Հայքի եպիսկոպոսապետերը 387 թ. հետո էլ պիտի որ շարունակեին իրագործել իրենց իրավասությունը բաժանված արքայության ողջ տարածքում<sup>1</sup>: Սակայն Արտաշատում 450 թ. շահանշահ Յագկերտ Բ-ի (439-457)՝ զրադաշտականության ընդունման վերջնագիրը քննարկելու կապակցությամբ գումարված ժողովին նախարարներից բացի, Նղիշէ-ի եւ Ղազար Փարպեցու վկայությամբ, մասնակցեցին եպիսկոպոսներ (այդ թվում՝ եպիսկոպոսապետ Յովսէփ Ա Հողոցմեցին՝ 434-452 թթ.) միայն այն 18 թեմերից, որոնք 428 թ. հետո զբաղեցնում էին Հայոց մարզպանության մաս կազմող գավառները: Ահա դրանց ցանկը եւ մեր կողմից առաջարկվող տեղորոշումները.

- |    |                 |                         |
|----|-----------------|-------------------------|
| 1. | Եպ. Ամատունեաց  | Վասպուրական (Արտազ)     |
| 2. | Եպ. Այրարատոյ   | Այրարատ                 |
| 3. | Եպ. Անձաուցեաց  | Վասպուրական (Անձեացիք)  |
| 4. | Եպ. Ապահունեաց  | Տուրուբերան (Ապահունիք) |
| 5. | Եպ. Արծրունեաց  | Վասպուրական             |
| 6. | Եպ. Բագրեւանդայ | Այրարատ (Բագրեւանդ)     |

<sup>1</sup> Օրինակ՝ Կոստանդնուպոլսի ժողովի 2-րդ կանոնում ասվում էր. «Որք արտաքոյ քան զիրեանց կարգաորոյթիւն են եպիսկոպոսք, քան զիրեանց սահմանս որ եկեղեցիքն են, ոչ պարտ է ի վերայ երթալ եւ շփոթել զեկեղեցիսն...»:

7.	եպ. Բասենոյ	Այրարատ (Բասենա)
8.	եպ. Բզնունեաց	Տուրուբերան (Բզնունիք)
9.	եպ. Մանագկերտոյ / Մանձկերտոյ	Տուրուբերան (Հարք)
10.	եպ. Մարդաղոյ	Տուրուբերան (Մարդաղի)
11.	եպ. Մարդաստանի	Վասպուրական (Մարդաստան)
12.	եպ. Մոկաց	Մոկք
13.	եպ. Սիմեաց	Սիմիք
14.	եպ. Վանանդ/ե/ալ	Այրարատ (Վանանդ)
15.	եպ. Ռոշտունեաց / Ըոշտունեաց	Վասպուրական (Ռշտունիք)
16.	եպ. Տայոց	Տայք
17.	եպ. Տարսանոյ	Տուրուբերան (Տարսան)
18.	եպ. Տուրուբերանոյ/ Տարբերունոյ	Տուրուբերան (Խորխոտունիք)

Բանն այն է, որ դեռ Ս. Ներսէս Ա. Պարթեւից (353-373) հետո Մեծ Հայքի Պապ թագավորը (մոտ. 368-374), խախտելով Հայրապետական իշխանութեան ժառանգման սկզբունքը Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տոհմից, նշանակել էր Յուսիկին կամ Շահակին, ով սերվում էր Աղբիանոսյաններից, ավելին՝ զրկել էր նրան Կեսարիայի մետրոպոլիտի կողմից ձեռնադրվելու հնարաւորութիւններից<sup>1</sup>: Այդ պատճառով, վերջինս, Փափսոս Բուզանդի պնդմամբ՝ ժողով գումարեց ու վճռեց. «զի որ լիցին Հայրապետ Հայոց [ի Վաղարշապատ – Ա. Ծ.], ... եւ մի՛ իշխեսցէ ձեռնադրել գեպիսկոպոսն Հայոց, որպէս սովորութիւն էր ի բնէ: Եւ յայնմ հետէ բարձաւ իշխանութիւնն Հայոց գեպիսկոպոսն ձեռնադրել. այլ որ լինէին եպիսկոպոսք ամենայն գաւառաց գաւառաց Հայոց եւ կողմանց կողմանց, այնուհետեւ յայնմ հետէ որ միանգամ լինէին եպիսկոպոսք սահմանացն Հայոց, երթային ի քաղաքն Կեսարացոց եւ անդ լինէին եպիսկոպոսք»:

Դատելով Արտաշատի ժողովին եպիսկոպոսապետի նախագահութեամբ մասնակից հոգեւոր առաջնորդների ցանկից<sup>2</sup> Կեսարիայի մետրո-

<sup>1</sup> Չնայած Կ. Պոյսի Հայոց պատրիարք Մ. Օրմանեանը (1896-1908) ավելի քան մեկ դար առաջ գրում էր, թէ «...Հայաստան, յունա-հոմէական աշխարհէն դուրս երկիր մը, եւ ուղղակի առաքեալներէն հաստատուած եկեղեցի մը, նախնական եւ սկզբնական կերպով սեփական եւ ինքնագոյիս հայրապետութիւն ունեցաւ...», պատմագիտութեան մեջ Հայոց եկեղեցու կողմից այդ ինքնագոյիս հայրապետութեան ձեռք բերումը կապվում է հենց Պապ թագավորի 373 թ. գործողությունների հետ:

<sup>2</sup> Նշենք, որ նախորդ ժողովների հոգեւոր մասնակիցների ցուցակները մեզ չեն հասել: Շահակիվանի ժողովի (444 թ.) դեպքում, օր.<sup>1</sup> «Կանոնք Շահակիվանի»-ի նախաբանում ասված է միայն, որ թվով 40 եպիսկոպոս ու երեց էր մասնակցել:

պոլիտի վճիռը իրագործվեց միայն Բարձր Հայքում, Մոփքում, ինչպես նաև Աղձնիքի արևմտյան գավառներում գործող թեմերի համար, այն էլ՝ 387 թ. հետո, երբ դրանք ընդգրկվեցին կայսերական սահմանների մեջ: Ն. Աղոնցին հաջողվել է այդ արևմտյան թեմերում հայ եպիսկոպոսների երկու ցուցակ պարզել: Առաջինում տեղ են գտել չորս եպիսկոպոսներ՝ Կարինի, Դերձանի, Եկեղեաց եւ Դարանաղի: Երկրորդում տեղ են գտել Քաղկեդոնի վճիռը ստորագրած հինգ եպիսկոպոսներ՝ Մոփքի, Անձիտի, Անգեղ-տան, Մեծ Մոփքի եւ Նփրկերտի:

Զի կարելի լիովին բացատել, որ այդպիսի զարգացած թեմական կառուցվածք Մեծ Հայքի արևմտյան գավառներում գոյություն է ունեցել 387 թ. դրուծյամբ, որից հետո Հայոց եպիսկոպոսապետերը պարզապես զրկվել էին այդ թեմերի հանդեպ իրենց իրավասությունից: Ն. Աղոնցն ինքն էր խոստովանում, որ չի կարող հստակ պնդել, թե արևմտյան թեմերը միայն 387 թ. հետո՝ կայսերական իշխանությունների կողմից էին կազմավորվել: Ցանկացած դեպքում՝ Տիեզերական Դ եկեղեցաժողովի (Քաղկեդոն, 451) որոշմամբ, այս էթնիկ հայկական թեմերը Մեծ Հայքի բյուզանդական հատվածում, որոնք 387 թ. ի վեր Պոնտոսի դիոցեզի մասն էին կազմում, պետք է որ փոխանցված լինեին նոր հիմնադրված Կոստանդնուպոլսի պատրիարքություն իրավասությանը, քանզի նույն ժողովի 28-րդ կանոնի համաձայն՝ «որպէս թէ զպոնտացոց, եւ զասիացոց, եւ զթրակացոց հոգացողութիւն [լատ.՝ diocesis – Ա.Ս.] մետրայապաւտին միայն, այլեւ զորս ի բարբարոսականաց եպիսկոպոսս, զնախասացեալ հոգացողութեանն. ձեռնադրեսցին ի սուրբ աթոռոյն Կոստանդինուպաւսու եկեղեցոյն»<sup>1</sup>:

Զ դարում կաթողիկոսանիստ Դվինում իրար հաջորդող երկու ժողովներ գումարվեցին, որոնցից մեզ հասած արխիվային փաստաթղթերը թույլ են տալիս վերականգնել պարսկահպատակ Հայոց հայրապետների իրավասության տակ գտնվող թեմերն ու տարածքները: Այսպես՝ 506 թ. Դվինում գումարված Ա ժողովից միակ մեզ հասած եւ «Գիրք Թղթոց»-ում տեղ գտած ակտում, վերին աղյուսակում թվարկված 18 թեմերի ա-

<sup>1</sup> Հավելենք, որ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը 451 թ. պիտի որ փոխանցված լինեին նաեւ Փոքր Հայքի գավառներից կազմավորված հոմեական Արմենիա Ա, եւ Արմենիա Բ պրովինցիաների տարածքները: Բանն այն է, որ ի տարբերություն 373 թ. Կեսարիայի մետրոպոլիտից ինքնագլխություն ձեռք բերած Մեծ Հայքի՝ Փոքր Հայքի գավառները, որ 72 թ. ի վեր Հոմեական կայսրության մաս էին կազմում, շարունակում էին գտնվել նույն այդ մետրոպոլիտի իրավասության տակ: Միեւնույն ժամանակ Արմենիա Ա-ն եւ Արմենիա Բ-ն ունեին սեփական մետրոպոլիտներ՝ աթոռանիստ Սեբաստիայում եւ Մելիտիներում՝ համաստասխանաբար:

ուձնորդներից բացի, կարելի գտնել եւս 6 եպիսկոպոսները<sup>1</sup>: Դրանք էին՝ եպ. Արշամունեաց (Տուրուբերանի Արշամունիք գավառ), եպ. Գնունեաց (Այրարատի Արագածոտն գավառ), եպ. Զարեհունանի (Պարսկահայքի նուշնանուն գավառ), եպ. Մեհնունեաց (Վասպուրականի Մեծնունիք գավառ), եպ. Պալունեաց Վասպուրականի նուշնանուն գավառ), եպ. Տմորեաց (Աղձնիքի Արզան եւ Կորճայքի Կորդուք-Տմորիք գավառներ):

Յանկից հետեւում է, որ կաթողիկոսանիստ Դվինի իրավասութան աշխարհագրութիւնը որոշ տեղերում արդեն դուրս էր գալիս Մարզպանական Հայքի հարավային սահմաններից: Առաջին՝ Տմորիքի թեմը զբաղեցնում էր Աղձնիքի արեւելյան գավառներն, ինչպես նաեւ Կորճայքի արեւմուտքում գտնվող խոշորագույն Կորդուք – Տմորիք գավառը: Երկրորդ՝ Զարեհավանի թեմը զբաղեցնում էր Պարսկահայքի նուշնանուն գավառի տարածքը: Վաղուց հստակեցված է, թե ինչպես Սասանյանները Աղձնիքի արեւելյան եւ Կորճայքի բոլոր գավառները կցել էին հարակից Ատրեւաց մարզպանութանը, իսկ ողջ Պարսկահայքը՝ Ատրպատականին: 571 թ. հետո Մարզպանական Հայքի սահմաններից դուրս կմնա նաեւ Սյունյաց թեմը: Բանն այն է, որ սասանյան արքունիքը Մեծ Հայքի այս նուշնանուն աշխարհը դարձյալ Ատրպատականին էր կցելու:

Ներկայացված ժողովականների ցուցակներում չի հիշվում ոչ մի եպիսկոպոս Մեծ Հայքի մյուս աշխարհներից, որոնք 387 թ. խաղաղության համաձայնագրով նուշնպես Սասանյաններին բաժին հասան, սակայն վերջիններս դրանք չընդրկեցին Հայոց մարզպանության վարչական սահմաններում: Խոսքը, նախ եւ առաջ, Արցախին ու Ուտիքին է վերաբերում, որոնք պաշտոնական Տիգրանը 428 թ. իր կազմավորած Աղուանից մարզպանությանը հանձնեց, ապա, ինչպես մեզ թվում է՝ Գուգարքին, որը կցվեց Վրաց թագավորությանը կամ մարզպանությանը: Կարծում ենք, թե Մեծ Հայքի այս երկու արեւելյան եւ մեկ հյուսիսային աշխարհներում գործող բոլոր թեմական միավորները վարչական այդպիսի բարեփոխումների արդյունքում ուղղակիորեն հանձնվեցին Աղուանից ու Վրաց եկեղեցիների իրավասությանը, համապատասխանաբար:

Մեզ այդ կարծիքին է հանգեցնում, նախ եւ առաջ, «Թուղթ երրորդ Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիւրիոն Վրաց կաթողիկոսի»-ի բովանդակութիւնը, որում Աբրահամ Ա Աղբաթանեցին (607–

<sup>1</sup> Ուղղափառ (հակաքաղկեդոնական) ասորիներին հասցեագրված «[Ա.] Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղափառս» եւ «[Բ.] Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղափառս» խորագրերով փաստաթղթերում բանադրանքի էր ենթարկվում Տիեզերական Գ եկեղեցածոցովում (Եփեսոս, 431 թ.) քննադատված դիոֆիզիտությունը:

615) պնդում էր, թե Դվինի Ա ժողովին՝ 506 թ., մասնակցել են վրացի 3 եպիսկոպոսներ, ում թեմերը Բողնիսում, Մանգղեաց(փոր)ում եւ Քունանակերտում (Հունարակերտ) զբաղեցնում էին Գուգարքի նույնանուն գավառները: Երկրորդ՝ մեր տրամադրության տակ ունենք «Կանոնագիրք Հայոց»-ում ընդգրկված «Սահմանադրութիւն կանոնի Վաչագանայ Աղուանից արքայի՝ եղեալ ի ժողովն, որ յԱղուէնս եղեւ»: Վաչագան Բ Բարեպաշտի (485 – մոտ 523) Աղուէն նստավայրում գումարված այս ժողովի պատվիրակների ցանկում էր Պարտավի արքեպիսկոպոսը: Սա Աղուանքի նոր մայրաքաղաքն էր՝ հիմնադրված Ուտիք աշխարհի Ուտի Առանձնակ գավառում Պարսից արքայից արքա Պերոզի (459-484) կամ Կավատի (488-496 եւ 498-531) օրոք: Ի դեպ՝ ոմանք ժողովի գումարման վայրը նույնպես տեղադրում են Ուտիքում՝ Աղուէ գավառում: Վերջապես՝ Աղուանից եկեղեցու 8 եպիսկոպոսների մեջ, ում Հայոց վեհափառ Յովհաննէս Բ Գաբեղենացին (557-574) հրովարտակ է հղում, մենք հանդիպում ենք եւս մեկ հոգեւոր առաջնորդի, ում թեմը դարձյալ զբաղեցնում էր Ուտիքի նույնանուն մի գավառ՝ Գարդմանի եպիսկոպոսին: Հանդիպում ենք նաեւ երկուսին, ում թեմերը զբաղեցնում էին Արցախի գավառներ՝ Ամարասի ու Մեծկողմանց եպիսկոպոսներին:

Միեւնույն ժամանակ, ցանկանում ենք մեջբերել մի հատված՝ 555 թ. ասորերեն թարգմանությամբ եւ խմբագրությամբ մեզ հասած հունաց Միտիլենե քաղաքի եպիսկոպոս Զաքարիա Հոետորի (մահ՝ 553 թ.) «Ժամանակագրություն»-ից, որում նկարագրված են 451-491 թթ. միջև եղած իրադարձությունները. «...այս հյուսիսային շրջանում կան հինգ հավատացյալ ժողովուրդ, որոնք ունեն քսանչորս եպիսկոպոս եւ իրենց [ժայրագույն – Ա.Ծ.] կաթողիկոսը Դվինում է՝ Պարսկական Հայաստանի գլխավոր քաղաքում [մայրաքաղաքում]: Իրենց [առաջին] կաթողիկոսի անունը Գրիգոր էր... Ապա՝ Գուրգանը, Հայաստանում մի երկիր, եւ իր լեզուն հունարենի նման է, եւ ունի քրիստոնյա թագավոր, որը ենթարկվում է Պարսկաստանի արքային: Ապա՝ Առան երկիրը, Հայաստան աշխարհում, իր լեզվով, հավատացյալ ու մկրտված մի ժողովուրդ, եւ ունի իր թագավորը, որը հպատակ է Պարսկաստանի արքային»:

Հունադավան այս հեղինակավոր եկեղեցական գործչի տողերը ուղղակիորեն ցույց են տալիս մեզ, որ Վիրքում ու Աղուանքում Դ դարասկզբին Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անմիջական միջամտությամբ ձեւավորված հայրապետական աթոռները (սահմանափակ ինքնազլխության իրավունքներով) ճանաչում էին Դվինի Հայոց կաթողիկոսների առաջնայնությունը: Պատմագիտության մեջ ընդունված լատիններեն շաբլոն ար-



տահայտությամբ՝ քահանայապետերը Վիրքում (նստավայր՝ Մցխեթ) եւ Աղուանքում (նստավայր՝ Ճողա/Չորա) ընդունում էին դրանց որպէս *primus inter pares* (հավասարների մեջ առաջինը):

Սուլյն տեսակետի օգտին է խոսում 506 թ. Դվինի Ա ժողովին Վրաց ու Աղուանից հոգեւոր վերնախափի մասնակցութեամբ: Ծիրշտ է, ժողովականների ցանկում հայ եպիսկոպոսների ու նախարարների կողքին իրենց անունները չեն գտնի. բանն այն է, որ նիստերի արձանագրութեւնները մեզ չեն հասել: Փոխարենը «Գիրք Թղթոց»-ում տեղ են գտել Հայոց կաթողիկոս Բաբգէն Ա Ոխմսեցու (490-516) երկու փաստաթղթեր նույնանուն խորագրով՝ «Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղափառս [Ասորեաց]»: Երկրորդի վերջում, վեհափառը, ով Պարսից արքայից արքա Կավատի Ա-ի գահակալման 18-րդ տարում էր նախաձեռնել այդ ժողովը, ընդգծում է. «Այսուկի վարիմք հաւատովք զոր եւ գրեցաք իսկ ձեզ յառաջագոյն [Թուղթ Ա – Ա. Ծ.], Վրաց եւ Աղուանից միաբանութեամբ իւրաքանչիւր աշխարհի գրով»: Առաջին թղթում Բաբգէն Ա-ն հղում է անում ժողովի արդյունքում ընդունված Հայերի, վրացիների ու աղուանների «ուղղափառ հավատո հնգաբանկին». փաստաթուղթը, որ բոլոր պատվիրակներին ստորագրութեամբ կնքվեց, կոչվում էր «Հաւատոյ նամակ»<sup>1</sup>:

Մցխեթի աթոռի՝ կաթողիկոսանիստ Դվինի գերակայութեան տակ լինելու օգտին է խոսում նաեւ այն փաստը, որ Ասորեաց եկեղեցու Շմաւոն Բերդոշմայ անունով հեղինակավոր երեցը (Միմեոն եպ. Բեթ-Արշամի), ով Բաբգէն Ա-ի պնդմամբ երկիցս այցելել էր Դվին, ընդգեմ նեստորականների իր թղթում վկայում է, որ Զենոնի հրապարակած «Հենոտիկոն»-ը քննելու համար Հայքում կայսր Անաստասիոս Ա-ի (491-518) օրոք գումարված ժողովին ներկա գտնվեցին ոչ միայն Պարսից Հայքից 32 եպիսկոպոս ու մարզպան (նախարար), այլեւ Գուրգանից (Վիրքից) ժամանած 33 եպիսկոպոսներ ու բարձրաստիճան տիրակալներ:

Ավելին՝ մեկ դար անց վրաց պաշտոնակից Կիւրիոնին Ա-ին (595-610) հասցեագրված «Թուղթ երրորդ Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթու-

<sup>1</sup> Չպահպանված փաստաթուղթը, դատելով Բ Թղթի համատեքստից, անուղղակիորեն ժխտում էր 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի Ռոչակած քրիստոսաբանական «Մի Քրիստոս յերկու բնութիւնս» բանաձեւը, որն իր հերթին ճշգրտում էր եւ դիոֆիզիտությունը, եւ մոնոֆիզիտությունը: Քաղկեդոնի բանաձեւի անուղղակի մերժումը տեղի էր ունենում բյուզանդական կայսեր Զենոնի (474-491) կողմից թողարկված «Հենոտիկոն»-ի ոգով: Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի փավատ հանգամանքը ստաւջին անգամ բացեղիբաց կնգովի Դվինի Բ ժողովում, որը նախաձեռնեց կաթողիկոս Ներսէս Բ Բագրեւանդացին (548-557) 554 թ.:

ղրկուսի»-ն հիշատակում է նրա հեռավոր նախորդին՝ կաթողիկոս եւ Մց-խեթի եպիսկոպոս Գաբրիէլ Ա-ին (502-510) ու եւս 23 վրաց եպիսկոպոսների: «Արդ՝ այս երանելի եպիսկոպոսունքս, – գրում է Դվինից հայ քահանայապետը, – որ յաշխարհէ ձերմէ էին, եւ ընդ Աղուանիւք... ի Հայս հանդիպեցան յաւուրս Բաբգենայ Հայոց կաթողիկոսի, յայնմ ժողովի, յորում անիծաւ ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի...»: «Պատասխանի ի Կիւրիոնէ» թղթում մենք այդպես էլ չգտանք վերջինիս կողմից առարկութեան որեւէ նշան առ այն, որ վրաց հոգեւոր վերնախավը ողջ կազմով մասնակցել է 506 թ. Դվինի խոշոր ժողովին:

Վերջապես, մեր տեսակետի օգտին է խոսում եւս մեկ ցիտում «Գիրք Թղթոց»-ում ժողովված երկու կաթողիկոսների թղթակցութեանից, որում Աբրահամը սպառնում է Կիւրիոնին մահապատժով. «Այժմ գՅուրտաւայ եկեղեցոյն զեպիսկոպոսն հալածեալ է ... եւ զպաշտաւանն հայերէն ... որպես լսեմ, թէ ի բաց փոխեալ: Մեզ մահու չափ եւ եւս չարագոյն թուեցաւ գործդ այդ», – ընթերցում ենք երեք թղթերից «Թուղթ առաջին Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիւրիոն Վրաց կաթողիկոս»-ում: Վրաց հայրապետին մնում էր միայն արգարանալ՝ այնպես, ինչպես որ հարկն էր պրոտեկտորի առջեւ. «ես զնա ոչ հալածեցի, այլ էր ինչ որ լսեցի վասն նորա յետին գործոց եւ կոչէի առ իս եւ կամէի խրատ տալ եւ ուսուցանել... իսկ նա յիմ կոչ չեկն...», կամ՝ «մեր զպաշտաւանն [հայերէն – Ա. Ծ.] չէ փոխեալ» եւ այլն:

Համատեղ ժողովների համատեքստում կարեւոր է նշել նաեւ, որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ում գետեղված Զ դարի նիւթերից պարզվում է, որ Վրաց ու Աղուանից եպիսկոպոսները մասնակցել են եւս մեկ համատեղ՝ այս անգամ հայ-բյուզանդական ժողովի նիստերին, որը նախաձեռնեց Հայոց կաթողիկոս Սահակ Բ Ուղկեցին (534-539) կայսեր Յուստինոս Ա-ի (527-565) հաստատմամբ Բյուզանդական Հայքի խոշորագույն Թեոդոսիոպոլիս քաղաքում: «Կանոնք սուրբ ժողովոյն, որ ժողովեցան ի Թէոդոսուպաւլիս, որ այժմ կոչի Կարնոյ քաղաք» խորագրով փաստաթղթի<sup>1</sup> նախաբանում կարդում ենք. «Սուրբ եւ աստուածաւէր ժողովն, որ ժողովեցան յամենայն քաղաքաց եւ յաշխարհաց Յունաց եւ ի Հռոմոց... հրամանաւ մեծի թագաւորին Յուստինեայ, որ ... ժողով հրամայեաց լինել ի միջասահմանս աշխարհին Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից: Որ ժողովե-

<sup>1</sup> Տե՛ս Սահակ Բ կաթողիկոս Ուղկացի, Կանոնք ժողովոյն Կարնոյ, Գիտա-քննական քննագիր՝ Ա. Յակոբեանի, – «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Գ, Զ դար, Անթիլիաս, 2004, էջ 373-383:

ցան բազում եպիսկոպոսք յամենայն քաղաքաց Հանդերձ կաթողիկոսա-  
ւն Հայոց Սահակաւ եւ հրամանաւ նորին <...> եւ ժողովեցան բազում  
եպիսկոպոսք Վրաց եւ Աղուանից ի քաղաքին Թէոդոսուպաւլիս եւ միա-  
ւորեցան ի հաւատս սրբոց առաքելոցն եւ ի կանոնս սուրբ ժողովոյն...»:

Այլ. Հակոբյանը, ելնելով «[Բ] Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղա-  
փառս [Ասորեաց]»-ի համատեքստից, ուր ասված էր՝ «Այսուիկ վարիմք  
հաւատովք զոր եւ գրեցաք իսկ ձեզ յառաջագոյն [Թուղթ Ա – Ա.Ը.],  
Վրաց եւ Աղուանից միաբանութեամբ՝ իւրաքանչիւր աշխարհի գրով»,  
արդարացիորեն եզրակացնում է, որ ժողովի վրացի մասնակիցների հրո-  
վարտակը գրվեց հայերեն ու վրացերեն, իսկ աղուանցիներինը՝ համա-  
պասխանաբար, հայերեն ու աղուաներեն<sup>1</sup>: Այսինքն՝ պաշտոնական ծի-  
սական լեզուն ոչ միայն Վիրքում, ինչպես որ ցույց տվեցինք՝ ցիտելով  
«Թուղթ առաջին Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի, առ Կիւրիոն  
Վրաց կաթողիկոս»-ը, այլեւ՝ Աղուանքում, բացի ազգայինից, նաեւ  
գրաբարն էր: Երկու լեզուների զուգահեռ կիրառման պատճառ կարող էր  
հանդիսանալ պատմագիտությանը քաջ հայտնի այն փաստը, որ պաշ-  
տամունքային գրքերի ամբողջական թարգմանությունը աղուաներեն ի-  
սպառ բացակայում էր: Վաղ Միջնադարում բացակայում էր այն նաեւ  
վրացերենով: Չի բացառվում նաեւ, որ կաթողիկոսանիստ Դավիթ ինքն  
էր պահանջում իր գերակայությունն ընդունող պատրիարքարաններից՝  
պաշտոնական բոլոր փաստաթղթերի հայերեն կրկնօրինակումը:

Հայոց հայրապետություն այդ գերակայությունը, նույնն է թե՛ եկե-  
ղեցական հովանավորությունը, Աղուանքի հանդեպ տարածվում էր Դ  
դարասկզբից՝ եկեղեցական կառույցի ձեւավորված պահից ի վեր: Դրա  
օգտին է վկայում այդ հարավկովկասյան երկրի վաղ ժամանակաշրջանի  
կաթողիկոսների ցանկը: Մովսէս Դասխուրանցին, ով ժ դարավերջին ա-  
վարտեց «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի»-ն, այնտեղ ընդգրկելով Զ-  
է դդ. արցախցի անանուն պատմիչների մի շարք երկեր, հայրապետների  
այս ցանկը բացում է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի թոռ Գրիգորիսով:

Հայոց հայրապետություն հովանավորությունը Վրաց եկեղեցու  
հանդեպ կարող էր հաստատվել միայն Մցխեթում Պետրե Ա-ի (467-474)  
հայրապետությունից հետո: Բանն այն է, որ թ դարասկզբի «Վրաց  
դարձ»-ի անհայտ հեղինակի պնդմամբ՝ սա Սամոէլ վանականի հետ միա-  
սին (ով հետագայում հաջորդելու էր իրեն) Մցխեթ ուղարկվեց (Կոս-

<sup>1</sup> А.А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ер., 1987, с. 136-139.

տանդնուպոլսի) պատրիարքի եւ Յունաց արքայի կողմից, ինչպես որ միջնորդել էր Վրաց արքա Վախթանգ Ա Գորգասալը (446? – 502?): Բացի այդ, Պետրեն 12 եպիսկոպոսների հետ միասին, որոնց թվում էր նաեւ Սամոէլը, ինչպես որ նախորդողի վարքն է շարունակում Ջուանչեր Ջուանչերիանին (Թ դար) «Վախթանգ Գորգասալի պատմութիւն»-ում, Վրաց արքայի, Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի ու կեսարի համաձայնութեամբ անմիջապես ուղարկվեց Անտիոք՝ օրհնութիւն ստանալու տեղի պատրիարքի կողմից: Այնպես որ կաթողիկոսանիստ Դվինի հովանավորութիւնը Վրաց աթոռանիստ Մցխեթի հանդեպ կարող էր հաստատվել ե դարավերջին՝ Սամոէլի օրոք, ով Զ. Աբաշիձեի եղբակացութեամբ՝ կարողացավ Վրաց եկեղեցու համար ձեռք բերել ինքնազխտութիւն Անտիոքի պատրիարքութիւնից:

Եւ այսպէս՝ Դվինում Հայոց հայրապետութեան հաստատումից ի վեր նրա հովանու ներքո էին գտնվում Սասանյան Իրանի գերիշխանութեան տակ գտնվող Հարավկովկասյան երկու երկրների եկեղեցիները՝ Վրացն իր 24 թեմերով, ներառյալ աթոռանիստ Մցխեթի թեմը, եւ Աղուանիքը՝ 8 թեմերով: Կաթողիկոսանիստ Դվինի եկեղեցական ու կանոնական իրավասութեան տարածքը սահմանափակվում էր Պարսից Հայքով՝ զբաղեցնելով Հայոց մարզպանութիւնը ամբողջովին, Ասորիքի մարզպանութեան կազմում ընդգրկված Աղձնիքի արեւելյան եւ Կորճայքի արեւմտյան գավառները, վերջապէս՝ Ասորպատականի կազմում ընդգրկված Պարսկահայքի Զարեհավան գավառը:

Այս իրավասութեան տարածքը Զ դարակեսին, թեմերի տրոհման արդյունքում, բաղկացած էր արդեն 28 եկեղեցական միավորներից: Թվարկված 24 թեմերից բացի մենք նկատի ունենք Վասպուրական աշխարհի երեք թեմերը՝ Ակեոյ, Բժնունեաց եւ Գողթան եպիսկոպոսների, եւ Այրարատի եւս մեկ՝ Արշարունեաց եպիսկոպոսի թեմը: Առաջին երկուսի անունները մենք գտնում ենք «Տեառն Ներսէսի Հայոց կաթողիկոսի՝ Թուղթ մեղադրութեան առ Եպիսկոպոսունսն»-ում, իսկ մյուս երկուսինը՝ 554 թ. Դվինի Բ փողովի արձանագրութեան մեջ՝ «Ներսէս Բագրեւանդացի, Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիս...»:

Հայոց հայրապետութեան իրավասութեան եւ հովանավորութեան մեր կողմից վերականգնված աշխարհագրութիւնը լուրջ փոփոխութիւնների է ենթարկվում բոլորապարսկական 572–591 թթ.՝ այսպէս կոչված «Քսանամյա պատերազմի» արդյունքում, երբ Առաջավոր Ասիայի գերտերութիւնները 591 թ., երկրորդ անգամ 387 թվականից հետո, վերանայեցին իրենց միջեւ հաստատված միջպետական սահմանը

Հայոց եւ Վրաց աշխարհներում: Սակայն դա արդեն մեր զեկուցման ժամանակագրական սահմաններից դուրս է:

Եւ այսպես՝ Մեծ Հայքի երկու բաժանումների միջեւ ընկած ժամանակահատվածում Հայոց հայրապետների իրավասութեան տակ գտնվող տարածքները հիմնականում մնացին անփոփոխ՝ զբաղեցնելով Մեծ Հայքի Սասանյան Իրանին 387 թ. բաժին հասած այն աշխարհներն ու գավառները, որոնք ընդգրկված էին Հայոց մարզպանութեան կազմում, մի մասն էլ՝ հարեւան Ասորեաց ու Ատրպատականի մարզպանութիւնների: Կաթողիկոսութեան թեմերի քանակը աճում էր, Զ դարասկզբին կազմելով 24, իսկ դարակեսին՝ արդեն 28:

Միեւնույն ժամանակ՝ Հայոց հայրապետութեան հովանավորութիւնը տարածվում էր 8 թեմերից բաղկացած Ադուանից՝ մասամբ ինքնագլուխ եկեղեցու աթոռանիստ Պարտավի (մինչեւ 551-ը՝ Ճողայի/Չորայի)<sup>1</sup> հանդեպ: Ե դարավերջից այն տարածվում էր նաեւ Վրաց՝ մասամբ ինքնագլուխ եկեղեցու աթոռանիստ Մցխեթի հանդեպ, որը Ե դարավերջին բաղկացած էր 12 թեմերից, Զ դարասկզբին՝ 24 թեմերից:

---

<sup>1</sup> Խազարների ինչ-որ արշավանքի պատճառով, որը Մովսէս Դասխուրյանցին թվագրում է Հայոց տոմարի սկզբին, այսինքն՝ 551 թ. հուլիսի 11-ից հետո, Ադուանից առաջին կաթողիկոս Տեր-Աբասը (551-595) «...փոխեաց զաթոռ հայրապետութեանն ի Չորայ ի Պարտաւ...»: Սակայն Ալ. Հակոբյանի վարկածով՝ Ադուանից մարզպանութեան եւ հայրապետութեան կենտրոնները Պարտավ էին տեղափոխվել սավիրների հայտնի արշավանքից մի քանի տարի անց, 510-ական թվականներին (Ա. Յակոբեան, «Վաչագանի վէպ»-ը եւ Արշակունեաց թագաւորութեան խնդիրը Դ-Զ դարերի Ադուանքում, – ՀԱ, ԾԺԷ՝ տարի, Վիեննա-Եր., 2003, ս. 113-117):

**Շահվերդյանների տոհմական պարերը (ըստ Լոռու մարզի Այգեհատ գյուղում 2015 թ. դաշտային հետազոտությունների)**

2015 թ. դաշտային ազգագրական հետազոտությունների արդյունքում Լոռու մարզի Այգեհատ գյուղում գրանցվել են հետեւյալ շուրջպարերը, որտեղ պար ներկայացնողները հիմնականում Շահվերդյանների տոհմից էին. դրանք հետեւյալն են՝ «Մեծ Յալի», «Փոքր Յալի», «Թարս պար», «Լոռվա քոչարի», «Շահվելի» եւ մենապարը՝ «Բալաէթարին»:

Սույն հոդվածում ներկայացվում են Շահվերդյանների տոհմական պարերը, որոնց առաջին անգամ է անդրադարձ կատարվում էթնոպարագիտության ոլորտում: Կանդրադառնանք պարերի կառուցվածքային առանձնահատկություններին, ինչպես նաեւ համեմատական զուգահեռներ կանցկացնենք Արեւմտյան Հայաստանի շուրջպարերի մշակույթի հետ՝ փորձելով տեսնել զգալի տարբերությունները դրանց միջեւ:

Շահվերդյանների տոհմական պարերի փոխանցման պատմությունը. Լոռու Մարզի Այգեհատ գյուղում բնակվող Շահվերդյանների տոհմի ներկայացուցիչների վկայությամբ՝ իրենց արմատները կապվում են Արցախի հետ, եւ այդ շուրջպարերի փունջը տիպիկ արցախյան պարածն ունի<sup>1</sup>: Ազգագրագետ, բանահավաք Եր. Լալայանի վկայությամբ՝ Ի դարի սկզբին Լոռու մարզի Իգահատ (ներկայումս՝ Այգեհատ) գյուղի Շահվերդյաններն ազնվական ծագում են ունեցել: Այս տոհմից բացի՝ տվյալ գյուղում բնակվել են այլ ընտանիքներ, որոնք մշակել են Շահվերդյանների հողային տարածքները. այդ ընտանիքներին ոչ հարս են տվել, ոչ էլ աղջիկ ուզել<sup>2</sup>: Ներկայումս Այգեհատ գյուղում ընտանիքների մեծամասնությունը Շահվերդյանների տոհմի ներկայացուցիչներ են: Նրանց կողմից են պահպանվում եւ սերնդե սերունդ փոխանցվում իրենց

<sup>1</sup> Ն. Շամանյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, (այսուհետեւ՝ ԴԱՆ) ՀՀ Լոռու մարզ, գյուղ՝ Այգեհատ, 2015, բանասաց՝ Տիգրան Շահվերդյան: Դեռեւս 1638 թ. Շահվերդյանների տոհմը պարսիկների թեւ ընդհարումներ ունենալով եւ Արցախի սելիքություններից աջակցություն չստանալով՝ ստիպված է եղել թեւաճալ Արցախից: Շահվերդյանները բաժանվել են երկու մասի. մի մասը տեղափոխվել է Պարսկաստան՝ Ուրմիա լճի հարավային ափեր, իսկ մյուս մասը՝ Բջնի գյուղ, որից թեւա էլ՝ Լոռու մարզի Այգեհատ գյուղ:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Բորչալուի գաւառ, Թիֆլիզ, 1903, էջ 118:

տոհմական պարերը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այս պարերը կատարվում են միայն Այգեհատ գյուղում, անգամ Լոռու մարզի հարակից եւ հեռավոր գյուղերում դրանք չեն կատարվում:

1930-ական թվականներից Հայաստանի տարբեր մարզերում սկսվում է ինքնագործ պարային խմբերի ձեւավորման գործընթացը, որի նպատակն էր հայ ժողովրդական պարային մշակույթը բարձրացնել բեմ, այնուհետեւ ներկայացնել ԽՍՀՄ-ում անցկացվող Ֆոլկլորային փառատոներին: 1938 թ. Ավետիք Շահվերդյանի ջանքերով կազմվում է Շահվերդյանների պարի խումբը: Սկզբնական փուլում փորձերը կատարվում էին Ավետիքի տանը, քանի որ այդ ժամանակ գյուղում չկար մշակույթի տուն: Երաժիշտները Ավետիքի որդիներն էին՝ զուռնա, դուդուկ նվագող Կամո Շահվերդյան, դհոլ՝ Լրանտ Շահվերդյան, թառահար՝ Մնացական Շահվերդյան: Պարողների կազմը, բնականաբար, տոհմի երիտասարդ սղաններն էին, իսկ կանանց եւ աղջիկներին չէին թույլատրում բեմ բարձրանալ: Կանայք, աղջիկներն իրավունք ունեին պարել միայն ընտանեկան, գյուղի խնջույքներում<sup>1</sup>: Այս կարծրատիպը կոտրվում է միայն այս վերջին տաս տարվա ընթացքում: Հայաստանում կազմակերպվող փառատոների ժամանակ անգամ աղջիկները մեծամասնություն են կազմում: Խումբն առաջին անգամ փառատոնին մասնակցել է 1940 թ. Երեւանի Պոլիտեխնիկ ինստիտուտի մեծ դահլիճում: Պարային կատարումները հավանության արժանանալով հանձնաժողովի կողմից (որի նախագահն էր Թաթուլ Ալթունյանը)՝ խումբը ստանում է Մոսկվայում կայանալիք ֆոլկլորային փառատոնին մասնակցելու հրավեր:

1962 թ. Այգեհատի գյուղի միջոցներով կառուցվում է մշակույթի տուն, ինչը եւ հնարավորություն է տալիս ավելի հաճախ կազմակերպել պարի փորձեր: 1975 թ., Ավետիք Շահվերդյանից հետո, խումբը ղեկավարում է Տիգրան Շահվերդյանը: Հատկանշական է, որ այս պարերը նախքան բեմ բարձացնելը կատարվել եւ շարունակվում են կատարվել տարեկան տոների, հարսանեկան խնջույքների ժամանակ<sup>2</sup>:

Պարերի կառուցվածքը. Շահվերդյանների տոհմական պարերից բավականին բարդ կառուցվածք ունի «Շահվելի» շուրջպարը: Ըստ Հր. Աճառյանի՝ «Շահվելի» անունն ստուգաբանվում է Շահ՝ պարսկերեն թագավոր, Վալ կամ Վել արաբերեն նշանակում է որդի, այսինքն՝ Արքայ-

<sup>1</sup> Ն. Շամսյան, ԴԱՆ, Լոռու մարզ, գյուղ Այգեհատ, 2015, բանասացներ՝ Տիգրան Շահվերդյան, Սոնա Շահվերդյան:

<sup>2</sup> Ն. Շամսյան, ԴԱՆ, Լոռու մարզ, գյուղ Այգեհատ, 2015. Բանասաց՝ Անուշ Շահվերդյան:

որդի: Այս ձեռով հիշատակվում է 1627 թ.: Իսկ «Շահվերդի» ձեռը հիշատակվում է ավելի վաղ շրջանում՝ 1536 թ., Շահ՝ թագավոր, Վերդի նշանակում է տվեց, այսինքն՝ Արքայատուր<sup>1</sup>:

«Շահվերի» շուջպարը կազմված է երկու մասից՝ դանդաղ եւ արագ: կատարվում է երկսեռ մասնակիցների կազմով, բռնելաձեւը ճկույթնեւրով, ձեռքերն առաջ պարզած: Պարի դանդաղ հատվածում պարաքայլերի հաշիվն ինն է, իսկ արագ մասում՝ վեց: Պարաքայլերում բացակայում են ծունկտորուկները, ծնկախաղերը, ինչը բնորոշ է Արեւմտյան Հայաստանի պարային մշակույթին, քայլերը կատարվում են բավակահին շեշտակի հարվածով, որի ժամանակ մարմինը ցնցվում է:

Պարաքայլերն են. ձախ ոտքով երկու անգամ հարված գետնին, ապա կտրուկ թռիչք կատարելով՝ մարմնի ծանրութունը տեղափոխվում է ձախ ոտքի վրա, եւ նույն շարժումը կրկնվում է աջ ոտքով: Ձեռքերի շարժումները փոփոխվում են ոտքի շարժման հետ համաչափորեն: Արագ մասում պարաքայլերի հաշիվը փոխվում է վեցի՝ չորս քայլ աջ, երկու քայլ ձախ, վերջին երկու քայլերը կատարվում են թռիչքներով:

Հայոց պարային մշակույթում Յալի կամ Յայլի անվան տակ տարբեր բնույթի պարեր կան: Այս անվամբ պարերը հիմնականում հանդիպում են Արցախ, Զանգեզուր տարածաշրջաններում: Յայլի բառեզրի ստուգաբանության շուրջ տվյալներ հանդիպեց Լեւոն Հարությունյանի «Նշխարներ Արցախի բանահյուսությունից» աշխատության մեջ: Այսպես. յալ՝ 1. լեռնապարի ալիքվող մաս, 2. ալիքաձեւ գծագրություն, 3. ալիք, ալիքում: Յալի՝ հայտնի պարախմբի ընդհանուր անունը, որը կոչվում է նաեւ սովորության պար, այսինքն՝ հայկական ազգային պար, փոխք.՝ խմբային պար<sup>2</sup>:

«Մեծ Յալի» եւ «Փոքր Յալի» պարերում փոքր ու մեծ անվանումները կապված են զուտ պարի դանդաղ ու արագ տեմպի հետ: Հատկանշական է, որ այս երկու պարերը միմյանց հաջորդելով են կատարվում: Պարն աստիճանաբար զարգանում է՝ փոփոխելով պարաքայլերը, իսկ վերջում մասնակիցների կազմը նոսրանում է, ինչը կապված է պարի տեմպի արագացման հետ. կանայք դուրս են գալիս պարաշարքից, մնում են միայն տղամարդիկ: Տղամարդկանց կատարման մեջ պարի տեմպն ավելի է արագանում, իսկ պարաքայլերն առավել խոշոր թռիչքներով են կատարվում:

<sup>1</sup> Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Գ, Եր., 1948, էջ 131:

<sup>2</sup> Լ. Հարությունյան, Նշխարներ Արցախի բանահյուսության, Եր., 1991, էջ 371:



Շուրջ պարը կազմված է երեք մասերից՝ դանդաղ, արագ, գերարագ: Բռնելաձեւը՝ ճկուլթներով, պարաքայլների հաշիվը դանդաղ մասում կազմում է յոթ, արագ մասում՝ վեց, գերարագ մասում՝ չորս: Պարը սկսվում է ձախ ոտքից եւ դնում դեպի աջ:

Ձախ ոտքի թաթով հարված տեղում, ապա չորս քայլ դեպի աջ եւ երկու քայլ դեպի ձախ: Արագ մասում պարաքայլերի հաշիվը փոխվում է վեցի՝ վերածվելով վերվերու: Պարի առավել արագ մասում կանայք պարաչրջանից դուրս են դալիս, մնում են միայն տղամարդիկ: Երրորդ մասում փոխվում է բռնելաձեւը՝ ակերով խաչաձեւ բռունցքի: Պարաքայլերի հաշիվը դառնում է չորս: Ձախ ոտքով երկու անգամ ցատկ են կատարում պարակենտրոն, նույն շարժումը կրկնվում է աջ ոտքով պարակենտրոնից դուրս:

«Թարս պար»՝ այս անվամբ պար հանդիպում է նաեւ Զավախքում: Զավախքի եւ Շահվերդյանների թարս պարերի նմանությունը միայն անվան մեջ է, իսկ պարային մյուս բաղադրատարրերը արմատականորեն տարբերվում են՝ պարեղանակ, ռիթմ, պարաքայլերի ձեւեր, պարային դիրքեր: Ի տարբերություն Զավախքի «Թարս պարի»՝ Շահվերդյանների «Թարս պարը» երեք մասից է կազմված եւ այն աստիճանական զարգանում է՝ փոխելով շարժման ձեւը, երաժշտության ռիթմը, տեմպը: Բռնելաձեւը ճկուլթներով է, ռիթմը դանդաղից հարաճում է դեպի արագ: Առաջին տարբերակում պարաքայլերի հաշիվը՝ յոթն է, երկրորդ եւ երրորդ մասում՝ ութ:

Ա տարբերակ, ձախ ոտքի թաթով հարված աջ ոտքի թաթի մոտ, ապա քայլ կատարում ելման դիրք: Այնուհետեւ աջ ոտքով խաչաձեւ անցում ձախ ուղղութեամբ: Խաչաձեւ դիրքը պահելով՝ ձախ ոտքի թաթով հարված աջ ոտքի կրունկի մոտ եւ ձախ ոտքով քայլ դեպի ձախ, ապա աջ ոտքով միացում:

Բ տարբերակ, երաժշտությունը փոխվում է 6/8, արագանում է տեմպը, պարաչարքի մասնակիցները թեքվում են 45°: պարի կառուցվածքը ստանում է շեղ տեսք: Ձախ ոտքով երեք անգամ թռիչքաձեւ քայլ կատարում ձախ ուղղութեամբ, ապա թեքվելով աջ՝ պարաչարքն ուղղվում է, եւ երեք քայլ է կատարվում աջ ուղղութեամբ:

Գ տարբերակ, ձախ ուղղութեամբ երկու քայլ է կատարվում՝ ոտքը գետնից չկտրելով, սահեցնելով, ապա աջ ոտքով աջ ուղղութեամբ՝ երկու քայլ դեպի աջ:

«Քոչարի» տղամարդկանց պարը եզակի տարբերակներից մեկն է իր կառուցվածքային յուրահատկություններով, որը կատարվում է Շահ-

վերդյանների տոհմում: Այս «Քոչարու» տարբերակը բավականին նման է Զավախքի Ծուղղուտ գյուղում կատարվող «Սազելի քոչարուն»:

Բռնելաձեւը վերվերի պարատեսակին բնորոշ բռնելաձեւով՝ թեւ թեւի հորիզոնական տարածած: Առհասարակ Քոչարի պարատեսակին հատուկ է ավերով ագուցվող կամ թիկունքի ետեւում խաչաձեւ բռնելաձեւերը: Ի տարբերություն Արեւմտյան Հայաստանի «Քոչարու» տարբերակների՝ ծունկոտրուկները, խոր ծնկածալերը բացակայում են, պարաքայլերը կատարվում են շեշտակի քայլերով, առանց ծուկեր խաղացնելու: Այն բաղկացած է դանդաղ եւ արագ մասերից: Երաժշտական ուրիշմը 2/4 է, պարի ուղղությունն աջ է, բայց որպես օրենք սկսում են ձախ ոտքից: Պարի կառուցվածքը միաշար է: Պարաքայլերը հետեւյալն են.

Ձախ ոտքով դեպի ձախ ուղղությամբ թոխչք օդում եւ կքանիստ՝ այնպես, որ աջ ոտքը ծալվի ետեւում, իսկ ձախը՝ առջեւում: Տվյալ շարժումը կատարելու ընթացքում պարաշարքը շեղակի տեսք է ստանում: Այնուհետեւ թոխչքով կանգնում են մասնակիցները՝ պարաշարքն ուղղվում է եւ չորս քայլ կատարում դեպի աջ, որից հետո կրկնում են թոխչք-կքանիստը:

Թվարկված պարերից բացի՝ կատարվել է տղամարդու «Բալաէթարի» մենապարը, որը տասներկու աթոռների վրա է կատարվում<sup>1</sup>: Այս մենապարը, ի տարբերություն շուրջպարերի՝ չի փոխանցվել Շահվերդյանների սերունդներին: «Բալաէթարին» կատարել է Վարդազար Շահվերդյանը: Լինելով փոքրամարմին՝ նա կարողանում էր թոխչք կատարել աթոռից աթոռ: Այս պարի մասին պահպանվել են միայն հիշողություններ, քանի որ տեխնիկայես բարդ էր եւ Շահվերդյաններից շատերը չէին կարողանում պարի շարժումները յուրացնել:

Այսպիսով՝ Շահվերդյանների տոհմիկ պարերը Արեւելյան Հայաստանի խմբապարերի եզակի նմուշներից են մինչեւ ԻԱ դարի սկիզբ պահպանված: Տվյալ հոդվածում քննարկված հիմնախնդիրները թույլ են տալիս կատարել որոշ եզրակացություններ պարերին բնորոշ գծերի վերաբերյալ.

1. Շահվերդյանների տոհմական շուրջպարերը սկսվում են պարտադիր ձախ ոտքով, այնուհետեւ շարունակվում աջ կամ ձախ ուղղությամբ;

<sup>1</sup> Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, Լոռու մարզ, գյուղ Այգեհատ, 2015, բանասաց Տիգրան Շահվերդյան:

2. Պարուժմ ձնկախաղեր, ծունկոտրուկներ չեն կատարվում (առհասարակ՝ ձնկախաղ, ձնկածալ ոտքի նման շարժումներն, ինչպես վերը նշվեց, բնորոշ են Արեւմտյան Հայաստանի պարային մշակույթին);

3. Պարում մարմնի դիրքը, կեցվածքը չի կորանում, խոնարհումները չեն կատարվում, այլ պարի ընթացում թիկունքը, կեցվածքը ուղիղ է պահվում (Արեւմտյան Հայաստանի խմբապարերի բնութագրական հատկանիշներից են խոնարհվելու դիրքերը):

Թվարկված բնութագրական շարժումների եւ դիրքերի մեջ է առանձնանում Այգեհատում բնակվող Շահվերդյանների տոհմիկ պարերի ինքնատիպութունն ու յուրօրինակութունը:

**Վաճառի սուրբ Ստեփանոս վանքի պեղումները եւ  
համաքրիստոնեական սրբերի ու մասունքների արդիականացման  
խնդիրները 13-րդ դարում**

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի Արցախի Հնագիտության խումբը (ղեկավար՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆ., ԵՊՀ մշակութաբանության ամբիոնի վարիչ Համլետ Պետրոսյան, Հնագետ՝ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի գիտաշխատող Արմինե Գաբրիելյան, ճարտարապետ՝ նույն ինստիտուտի գիտաշխատող Լիլիթ Մինասյան) 2017 թ. հունիս-հուլիս ամիսներին Հնագիտական պեղումներ է իրականացրել Վաճառի Սուրբ Ստեփանոս վանքում:

Վաճառի սուրբ Ստեփանոս վանքը գտնվում է Խաչենագետի ձախ վտակ Վաճառ գետի մինջնահոլտի ձախ բարձրագիր ափի լեռնաբազուկներից մեկի վրա, Վաճառ գյուղաքաղաքի ավերակներից մոտ 500 մետր դեպի հարավ, ներկայիս Մարտակերտի շրջանի Ծմակահող գյուղից հարավ-արեւելք: Ինչպես Վաճառ գյուղաքաղաքի, այնպես էլ վանքի ու նրա կառույցների մասին մատենագրական տեղեկություններ չեն պահպանվել: 13-րդ դ. սկզբին սուրբ Ստեփանոսի մասունքների հայտնաբերման, նրա անուշով դամբարանի, եկեղեցական կառույցների, ապա եւ վանքի ձեւավորումն ու պատմության առանձին դրվագները հնարավոր է վերականգնել միայն արձանագրական, ճարտարապետական եւ հնագիտական տեղեկությունների քննությամբ:

Սուրբ Ստեփանոսը վանքային համալիր է՝ բաղկացած Սուրբ Ստեփանոս միանավ բազիլիկ եկեղեցուց եւ, ինչպես պարզեցին պեղումները, նրան հարավից կից սուրբ Ստեփանոսի կրկնահարկ դամբարան-մատուռից, մատուռին արեւմուտքից կից գավթից եւ դրանց շուրջը տեղադրված ընդարձակ տապանաբակներից (նկ. 1): Պահպանվել են նաեւ հյուսիսից եկեղեցուն կից դարպասի ու պեղումներով վավերացված որմնափակ խաչքարի մնացորդները: Ողջ համալիրը ներառված է աշտարակներով ամրացված պարսպապատերի մեջ: Պարսպապատից ներս՝ հիմնական համալիրից դեպի հարավ եւ հյուսիս, պահպանվել են քարուկիր այլ կառույցների, պարիսպներից դուրս՝ հարավից հյուսիս ձգվող ընդարձակ գերեզմանոցների հետքերը:

Հնագիտական հետազոտությունն նպատակն էր պարզել սուրբ Ստեփանոսի մատուռ-դամբարանի ծավալական ուցվածքային լուծումը, ճարտարապետական մանրամասներն ու գեղարվեստական հարդարումը, լուծել դրանց կառուցման ժամանակների հետ կապված խնդիրները: Սակայն պեղումների արդյունքում բացվեցին նաև արեւմուտքից մատուռին կից հարթակն ու զավիթը, դրանց կից ընդարձակ տապանաբակերը եւ որմնափակ խաչքարի մնացորդները<sup>1</sup>:



Նկ. 1. Սուրբ Ստեփանոս Բամալիի ընդհանուր տեսքը հարավ-արեւմուտքից պեղումներից հետո

Ա. Հետազոտության գաղափարը. Տիգրանակերտ, Ամարաս

2014 թ. Տիգրանակերտի վաղքրիստոնեական հրապարակի երկրորդ եկեղեցու խորանի տակ արեւելյան մուտքով դամբարանի հայտնաբերումը հիմք հանդիսացավ, որպեսզի հատուկ ուշադրություն դարձվի եւ նախաձեռնվի Ամարասի սուրբ Գրիգորիսի մատուռի արեւելյան հատվածի հնագիտական հետազոտությունը: Այս ուսումնասիրության արդ-

<sup>1</sup> Աշխատանքերը ֆինանսավորվել են բարերար Սուրեն Գրիգորյանի կողմից, կազմակերպվել են Արցախի Հանրապետության Էկոնոմիկայի նախարարության Պատմական միջավայրի պահպանության վարչության նախաձեռնությամբ:

յունքում փաստագրվեց, որ Գրիգորիսի մատուռը Հարավ-արեւմտյան եւ Հյուսիս-արեւմտյան մուտքերից զատ ունեցել է նաեւ արեւելյան մուտք: Վաղքրիստոնեական դամբարանային ճարտարապետութեան մեջ այս արտասովոր դրսեւորման պատմա-մշակութային համատեքստը պարզե-լու համար անհրաժեշտ համարվեց պեղումներ ձեռնարկել նաեւ Վաճա-ռի սուրբ Ստեփանոսի դամբարանում, որը նախնական տվյալներով նույնպէս ունեցել է արեւելյան մուտք:



Նկ. 2. Սուրբ Ստեփանոսի դամբարանի արեւելյան մուտքը

Բ. Պեղումների ընթացքը, սուրբ Ստեփանոսի մատուռ-դամբարանը

Պեղումներն սկսվեցին Ստեփանոսի դամբարանից (նկ. 2): Չեչոտ կրաքարի սրբատաշ սալերով եւ քարուկիր միջուկով կերտված դամբարանից մինչեւ պեղումները երեւում էր միայն արեւելյան պատի փլվածքի հետեւանքով առաջացած «մուտքը», ինչը մենք մինչեւ պեղումներն ընդունել ենք որպէս արեւելյան մուտք), որտեղով կարելի էր մտնել դամբարան: Դամբարանն իրենից ներկայացնում է արտաքուստ համարյա քառակուսի մի կառույց (3,90 x 4,10 մ), որի Հյուսիսային մասում գտնվում է կիսագլան թաղով նեղ սրահ՝ արեւմուտքում կրկնակի պատով ստեղծված «պահարանով», որում ամենայն հավանականութեամբ

պահվել է սրբի մասունքատուփը: Դամբարանն ունի խիստ նեղ ու ցածր արեւելյան մուտք, ինչը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ այն օգտագործվել է միայն եզակի դեպքերում՝ երբ մասունքները տարվել են եկեղեցի կամ մատուռ՝ այնտեղ ընթացող ծիսակատարության ժամանակ օգտագործելու նպատակով:



Նկ. 3. Սուրբ Ստեփանոս մատուռի տեսքն արեւմուտքից

Դամբարանի հարավային պատի խիստ մեծ լայնությունը (մոտ 1,90 մետր) պայմանավորված է երկրորդ հարկի մատուռի համար անհրաժեշտ ծավալ ապահովելու հանդամանքով: Ակնհայտ է, որ առաջին հարկը կառուցելիս արդեն «ծրագրավորված» էր նաև երկրորդ հարկի մատուռի կառուցումը: Պեղումները պարզեցին, որ երկհարկ դամբարան-մատուռն ամբողջությամբ կառուցվել է 13-րդ դարի կեսերին: Թերեւս վաղմիջնադարյան կամ նախնական կառուցին են պատկանում դամբարանի ներսույթը եւ մուտքը: Մատուռը եղել է երկաբսիղ միակտուր կառույց է. պահպանվել են կրաշաղախ հատակը, հարավային պատի եւ հարավային արևմտյան պատերի երկու շարքերը: Պեղումներով հայտնաբերվել են հարավային պատի մեջ բացված պատուհանի քարերը, քանդակագործ պա-

րակալը, արեւմտյան մուտքի եզրաքարերը՝ դեկորատիվ սյունաշարի տրամատավորումով (նկ. 3): Մինչեւ ժԹ դ. վերջերը մատուռը կանգուն է եղել, նրա պատերին եղել են մի շարք արձանագրություններ, այդ թվում եւ շինարարական, որը հայտնում էր, որ մատուռ-դամբարանը կառուցել է Խաչենի իշխան Հասան Զալալի կին Մամբանը՝ 1251 թ.: Ստեփանոսի եկեղեցու արձանագրության համաձայն այն 1229 թ.՝ այստեղ սուրբ Ստեփանոսի մատուռները գտնելու կապակցութեամբ կառուցել է Հասան Զալալը:

**Գ. Գավիթը եւ տապանաքարերը**

Պեղումները երեւան են բերել նաեւ մատուռին արեւմուտքից կցած գավթի մնացորդները, որի համար հատուկ բարձր հարթակ են կառուցել: Հարթակը եւ գավթի ի տարբերութուն եկեղեցու եւ դամբարան-մատուռի կառուցել են կարմիր կարծր քարից: Պահպանվել են կառույցի պատկից կիսախարիսիները (մեկն իր նախնական տեղում) եւ կիսասյուների երկու բեկորներ:



Նկ. 4. Վաղքրիստոնէական խաչակալի բեկորները



Նկ. 5. Վաղքրիստոնէական թեալվոր խաչի բեկորները

Գավթից դուրս, նրա հարավ-արեւելյան բակի պեղումներից հայտնաբերվել են վաղմիջնադարյան խաչակալի (նկ. 4) եւ թեւավոր խաչի բեկորներ (նկ. 5): Հավանական է, որ դրանք պատկանել են սուրբ Ստեփանոսի դամբարանի նախնական համալիրին, ապա վերօգտագործվել են գավթի տանիքում՝ որպէս երդիկն ամբողջացնող ուստոնդա:



Պեղումները պարզել են, որ Համալիրի բոլոր կառույցներին կից ստեղծված են եղել հատուկ հարթակներ, որոնք օգտագործվել են որպես տապանաբակեր: Փավթի թաղումներից զատ, ընդարձակ տապանաբակեր են պեղվել-բացվել սուրբ Ստեփանոս եկեղեցուն արեւմուտքից եւ արեւելքից կից բակերում, մատուռ-դամբարանի հարավային բակում, գավթին հարավից եւ արեւմուտքից կից բակերում:

Դ. Որմնափակ խաչքարը

Սուրբ Ստեփանոս եկեղեցուց հյուսիս-արեւմուտք պեղվել են որմնափակ խաչքարով պսակվող դերեզմանային կառույցի մնացորդները: Խոշոր հարթ տապանաքարերից զատ բացվել են մի քանի ամբողջական եւ բեկորային խաչքարեր, որմնափակի պատվանդանի, տրամատավորվող եզրագոտիների սրբատաշ բեկորները:

Ամփոփելով Համալիրի ճարտարապետական նկարագրութունը՝ կարող ենք ուրվագծել հետեւյալ կառուցողական-ժամանակագրական ընթացքը:

Ա. Սկզբնապես տեղում եղել է վաղքրիստոնեական դամբարան, որն ունեցել է արեւելյան մուտք: Տեղում պահպանվել են դամբանասրահը, մուտքը: Ամենայն հավանականութամբ, դամբարանին կամ նրան կից կոթողի են պատկանել պեղումներով հայտնաբերված խաչակալն ու թեւավոր խաչը:

Բ. ԺԳ դարի սկզբներին, երբ Ներքին Խաչենի հզորացող իշխանական տունը նոր՝ համաքրիստոնեական հովանավոր սրբեր էր փնտրում՝ «հայտնաբերվել» են սուրբ Ստեփանոսի մասունքներն ու այն պարունակող կառույցը:

Գ. Տեղում կառուցվել է նոր եկեղեցի, դամբարանի սրահը հավելվել է նոր ծավալով, եւ վրան կառուցվել մատուռ: Ապա մատուռին կցվել է գավիթը: Հին դամբարանից մնացել են սրահը, արեւելյան մուտքը, խաչակալն ու թեւավոր խաչը:

Պեղումները երեւան են բերել նաեւ մոտ երեք տասնյակ խաչքարեր ու բեկորներ՝ հիմնականում ԺԳ դարի, մեկ տասնյակ նոր արձանագրութուններ, խեցեղենի, ապակու, զարդերի մի քանի նմուշներ, որոնք հետազոտման ընթացքում են:

Հասան Զալալյան իշխանական տան կողմից համաքրիստոնեական (եւ ոչ տեղական-ավանդական) սրբերին նվիրված տաճարների կառուցումը (Գանձասարի Հովհաննես Մկրտիչ, Վաճառի Սուրբ Ստեփանոս) տեղավորվում է այն ընդհանուր միտումի մեջ, որ դիտվում է ԺԲ դարի վերջերից սկսած, երբ զաքարյան ազատագրական պայքարը նոր բարձ-

րացող հայ իշխանական տներին ուղղորդում է դեպի ընդհանուր քրիստոնեական աշխարհի ազատագրման առաքելականությունը: Արցախում կարելի է առանձնացնել Մխիթար Գոշի եւ Վանական վարդապետի ջանքերով Դադո-Դադի-Դադուին Թադեոս առաքյալի աշակերտը եւ Դադիվանքը առաքելադիր հռչակելը, նման մտայնության հետագա դրսեւորում կարելի է դիտել Դադիվանքի կաթողիկեի որմնանկարների թեմաները, այդ թվում եւ մեր հուշարձանի հետ անմիջապես առնչվող՝ սուրբ Ստեփանոսի քարկոծման տեսարանը: Նման իրողության ավելի ընդարձակ գաղափարական եւ աշխարհագրական հենքի մասին կարող են վկայել բազմաթիվ այլ փաստեր: Օրինակ՝ Պոռչյան իշխանակաեւ տան կողմից Նոյան տապանի մասունքի եւ սուրբ գեղարդի ձեռքերումը, ավելի լայն առումով՝ Մասիսի վերանվանումն Արարատի: Առայժմ հիպոթետիկ ձեռով կարելի է վերականգնել մի իրավիճակ, երբ վերահայկական ազատագրական պատերազմը եւ խաչակրաց արշավանքները նպաստում էին ընդհանրական մի գաղափարաբանության տարածմանը, որի հիմքում սուրբ երկրի ազատագրումն էր: Ընդ որում այդ սուրբ երկիրն իր մեջ ներառում էր համարյա ողջ քրիստոնյա էյկումենը, այդ թվում եւ անշուշտ, Հայաստանը:

## Մի անտեսված կաթողիկոս Ավարայրի եւ Նվարասկի միջեւ

Ե դարի 40-ական թթ. Մամիկոնյանների համահայկական դերի հետ սկսեց ձեւավորվել նաեւ նրանց համահայկական շահը, որի թելադրանքով էլ նրանք գլխավորեցին եկեղեցա-քաղաքական մաքառումի երկու հզոր դրսեւորումները (449-451 եւ 482-484 թթ.), ստանձնեցին եկեղեցական կյանքի կարգավորումն ու քրիստոնյա հասարակության կազմակերպումը: Բնական է, որ Մամիկոնյաններն իրենց նոր դերին համապատասխան պետք է հավակնեին նաեւ գերագույն հոգեւոր իշխանության, որն առաջին անգամ ի հայտ եկավ Սահակ Պարթեւի մահից հետո, երբ Մաշտոցի հեղինակավոր աջակցութեամբ կաթողիկոսական տեղապահ դարձավ Հովսեփ Վայոցձորեցին կամ Հողոցմեցին: Համազասպ Մամիկոնյանի եւ Սահականուշ Պարթեւի որդիները՝ Վարդանը, Հմայակը եւ Համազասպյանը, լինելով իրենց պապի ժառանգորդները, փորձում էին ձեռք բերել նաեւ կաթողիկոսական գահի ժառանգորդական իրավունքը: Այդ հարցում նրանք ունեին թե՛ կողմնակիցներ՝ Համախոհ նախարարներ (օր.՝ Կամսարականները), թե՛ ընդդիմացողներ՝ այլախոհ նախարարներ (օր.՝ Բագրատունիները): Այնպես որ Ե դ. Երկրորդ կեսին հասարակական կարծիքը կիսովեց երկու մասի, եթե անտեսենք չեզոք կողմին, որը նույնպես գոյութիւն ուներ: Ծիշտ է, Գրիգոր Լուսավորչի տոհմի սեփականութեան հետ Մամիկոնյաններին չհաջողվեց ժառանգել նաեւ կաթողիկոսական աթոռի գահակալման իրավունքը, որին ընդդիմացան մյուս երեւելի նախարարական տները, բայց եւ այնպես, գնալով, նույնանում էին հայ եկեղեցու՝ ի դեմս կաթողիկոսական աթոռի ու կից միաբանութեան, եւ Մամիկոնյանների տոհմական շահերը: Ե դարից մեզ հասած միակ այլընտրանքային պատմագրական երկը Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութիւնն» է, որտեղ էլ պահպանվել է կաթողիկոսական աթոռի հետագա ճակատագրի շուրջ ծավալված քննարկումների հետքը: Երբ իշխանները, Խորենացու համաձայն, դիմում են ձեր Սահակին՝ նորից կաթողիկոս դառնալու խնդրանքով ու նրան խոստանում են ապահովել իր ժառանգների հետագա գահակալման իրավունքը, Սահակը չի համաձայնում. «Այլ նա ոչ առնոյր յանձն... պատմեաց գտեսիլն, որ յառաջ քան զբազում ժամանակս երեւութացաւ նմա...: Զոր լուեալ նախարարա-

ցն եւ գիտացեալ, թէ յաստուածային հրամանէ դադարեաց յազգէ նորա քահանայապետութիւնն՝ յարտասուս հարեալ... թոյլ ետուն նմա»<sup>1</sup>: Տեսիլքում թոռների հավակնությունը մերժվում է պապի անուսից:

Ղազարը Ե դ. վերջին պարտավոր էր պատասխանել մի այլ հարցի. ճի՞շտ էր արդյոք Խորենացին, երբ գրում էր, որ Սահակ Պարթեւը մերժել է իր թոռների ժառանգական իրավունքը կաթողիկոսական աթոռի նկատմամբ: Հիշենք պատմահոր սուրբգրային բառերը, որ հնչեցրել է նախարարների շուրթերից. «Հարկ է գալ գայթակղութեանն, բայց վայ աշնոցիկ, ընդ ոյր ձեռն գայցէ...» (գլ. Գ.կզ): Ե դ. վերջին, երբ Վահանի շնորհիվ Մամիկոնյանները հասել էին փառքի գագաթին, հարկավոր էր վավերական ուժ հաղորդել կաթողիկոսական պաշտոնը ժառանգելու նրանց մղումներին, հարկավոր էր մեկընդմիջտ օրինականացնել եւ ժառանգական իրավունքի ուժով ամրակայել ամբողջ Ե դ. Բ կեսին չմարող նրանց կաթողիկոսական հավակնությունը: Դրան առաջինը խոչընդոտողները ոչ միայն ընդդիմադիր նախարարներն ու հասարակական կարծիքն էր, այլեւ Մովսես Խորենացու «Պատմութեան» մեջ բերված Սահակ Պարթեւի «Տեսիլք», որով ժառանգորդման իրավունքին դեմ էր ինքը՝ ժառանգորդման աղբյուր Սահակ կաթողիկոսը:

Հարկավոր էր «կոնտր»-տեսիլ՝ հերքելու ավանդական կարծիքն ու Խորենացու գրածը: Ղազար Փարպեցու «Հայոց Պատմութեան» առաջին դրվագը, որ նվիրված է Սահակ Պարթեւի պանծացմանը<sup>2</sup>, ավարտվում է Սահակի տեսիլով, որի գրութեան հեղինակի, ժամանակի, նպատակի եւ այլ հանգամանքների շուրջ, որքան էլ շատ է գրվել հայ դասական բանասիրութեան մեջ (Ն. Ակինյան, Գ. Սարգսյան, Ն. Ադոնց, Աշ. Հովհաննիսյան, Ժ. Գարիտ եւ այլք)<sup>3</sup>, միեւնույն է, տիրապետող է մնացել տարակուսանքն ու անորոշությունը:

Ղազարի Պատմությունն սկսել է գրվել 480-ականների վերջին եւ ավարտվել է ամենաուշը Բաբելենի կաթողիկոսութեան օրոք՝ 90-ականներին, երբ Հայքում տիրող քաղաքական ու կրոնական իրավիճակը լիովին հարիր էր այն լավատեսութեանը, որով համակված է Սահակի տեսիլը: Իսկ քանի որ վերջինս Ղազարի Պատմութեան առաջին դրվագի անկապտելի մասն է կազմում, այն լիովին հարիր է դառնում ժամանակի

<sup>1</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Գ.կզ:

<sup>2</sup> Ա. Սահակյան, Մաշտոցապատույնը Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմութեան» մեջ, – ՀՀ ԳԱԱ «Զեկույցներ», հտ. 113, հոմ 1, Եր., 2013, էջ 109-117:

<sup>3</sup> Վերջին աշխատանքներից տե՛ս Գ. Մորալյան, Սահակի տեսիլը Ղազար Փարպեցու «Պատմութեան» մեջ, – «Լեւոն Խաչիկյան-90», Եր., 2009, էջ 193-201:

միջնադարյան արքայազներից ծնված պատմագրական մի երկխոսություն, որը վիճարկում է կաթողիկոսական աթոռի ժառանգորդման հարցը, եւ որի արտահայտիչներն են խորենացին ու Փարպեցին:

Ղազար Փարպեցին, որը գրել է մարզպան Վահան Մամիկոնյանի պատվերով ու նաեւ ծրագրով, պարտավոր էր հերքել գրեթե անհերքելի մի իրողություն՝ հենվելով դարավերջի՝ հուսադրող քաղաքական լավատեսություն եւ նախընթաց տասնամյակների իրողությունների վրա: Ղազարը պետք է ցույց տար, որ Սահակի տեսիլով գուշակվել է ժամանակավոր նահանջ իշխանությունից, բայց եւ մոտալուտ վերադարձ Լուսավորչի ժառանգների եւ Արչակունյաց զարմիկների: Այս գուշակումի մեջ կարեւորը, սակայն, կաթողիկոսական աթոռի ժառանգորդումն էր Սահակ Պարթևի թոռների եւ ծոռների, այսինքն՝ Մամիկոնյանների կողմից ի պայծառություն հայ եկեղեցու...:

Պարզ է, որ Մամիկոնյանները, մինչեւ Վահանի կողմից Ղազարին պատմագրական պատվեր ու հակա-տեսիլ ստեղծել տալը, փորձել են փաստացի գրավել կաթողիկոսական գահը դիմադրելով թե՛ որոշ նախարարների, թե՛ Պարսից արքունիքին: Այնուամենայնիվ, այդ պայքարում առաջին հաղթանակը եղել է, երբ 461 թ. հաջողվել է գահ բարձրացնել Տայքի Մամիկոնյան տոհմից Գյուլտ Արահեղացի կաթողիկոսին:

Գյուլտը, որ հավանաբար կոչվել է Եփեսեոս եւ այդպես էլ ճանաչվել իր արտասահմանյան ուսման ժամանակ՝ օտար բնկերակիցներից (Թեոդորետոս Կյուրիացի եւ այլք)<sup>1</sup>, եւ Եփզղ եպիսկոպոսը եղել են կաթողիկոսական տեղապահներ Հովսեփ Հողոցմեցու աքսորվելուց հետո՝ ըստ Թեոդորետոսի նամակների<sup>2</sup>: Իսկ Տիգրանից այդ շրջանում՝ Հովսեփի նահատակվելուց հետո, նշանակվեցին Մանազկերտցի դրածո կաթողիկոսներ (Մելիտէ, Մովսէս): Պարսից արքունիքից անկախ՝ Գյուլտը 461 թ. դարձավ կաթողիկոս: Նա, իհարկե, գահընկեց եղավ իր կառավարման 10-րդ տարում, քանի որ լրտեսների եւ չկամների ջանքերով (Մաղխազ Գաղչո եւն) զրպարտվեց ու կանչվեց Տիգրան քննություն: Արդյունքում Գյուլտը վերադարձավ Հայք՝ առանց պաշտոնի, բայց բազմապատկված հեղինակությամբ: Հայոց կաթողիկոսի գահը, սակայն, թափուր չէր կարող մնալ: Հայտնվելով արքայից արքա Պերոզի ուղադրության կենտրոնում՝ այն պիտի ստանար իր հերթական գահակալը: Ո՞վ էր նա:

<sup>1</sup> Լ. Պ. Անանեան, Քննություն Հայոց եկեղեցու պատմության Ե եւ Զ դարերու շրջանին, Վեներիկ – Ս. Ղազար, 1991, էջ 29-40:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 30-31:

Շրջանավոր դավազանագրքային տվյալներով՝ Գյուտը, իբր, շարունակել է իր փաստացի կառավարումն առանց արքունական արտոնագրի, ինչը հնարավոր չէր նախ եւ առաջ այն պատճառով, որ արքունիքը գահը թափուր չէր թողնի, ապա Գյուտի արձակումը եղել է պայմանով, որը խախտել չէր կարելի, որովհետեւ կհետեւեր անողոք պատիժը, եթե ոչ՝ մահապատիժ:

Իսկ ինչպես հայտնի է գավազանագրքի վերլուծություններից<sup>1</sup>, Գյուտին հաջորդած կաթողիկոսը նշանակվել է ապստամբություն ժամանակ՝ «ինքնահռչակ» կառավարության կազմում (մարզպան՝ Սահակ Բագրատունի, սպարապետ՝ Վահան Մամիկոնյան, կաթողիկոս՝ Հովհան Մանգակունի): Բայց Մ. Օրմանյանը 471/472-ից մինչեւ 481/482-ի միջեւ ընկած տասնամյակը լցնելու համար Գյուտի կաթողիկոսությունը ձգում է մինչեւ 478 թ., իսկ Հովհան Մանգակունու գահակալումն էլ առաջ է բերում, որպեսզի խնդիր չծագի: Իրականում, սակայն, բաց տասնամյակը կա՛մ պետք է ունենա իր կաթողիկոսը, կա՛մ պետք է համարվի գահի թափուրության շրջան:

Այժմ դառնանք Սահակի տեսիլին՝ տեսնելու, թե Սահակ Պարթևն ինչ է գուշակել այդ տարիների համար: Նախ Սահակը նշում է իր եւ Արշակունյաց տոհմերի աթոռազրկումը քահանայությունից եւ թագավորությունից. «Եւ զի ոչ ոք էր արկեալ զիւրեալ զնափորտն, եւ ոչ այն ոք էր որ զգունդն ունէր ի ձեռին, լո՛ւր ստուգապէս, զի լուսցէ մերձ ընդ մերձ թագաւորութիւն յազգէդ Արշակունեաց, եւ քահանայութիւն ի ցեղէ արժանաւոր քահանայապետին Գրիգորի»<sup>2</sup>: Պարզ է, որ սա Ե դ. 80-ական թթ. ընթերցողների համար եղած բան էր: Դրանից հետո գալու են ապօրինի աթոռակալներ:

«...Գիտեա՛, զի նստելոց են քահանայապետք ոմանք յաթոռ սրբոյն Գրիգորի, որք ոչ ըստ հրամանի սրբոց առաքելոցն եւ ոչ ըստ կանոնի սուրբ ժողովոյն երեք հարիւր ութուտասանիցն ձեռնադրեալ...»<sup>3</sup>:

Վերջապես այս դրածո կաթողիկոսներին հաջորդելու են երկու արդար քահանայապետեր սուրբ Գրիգորի ցեղից, որոնցից «առաջինն կատարէ գաւուրս իւր, կրեալ ձգնութիւնս բազումս ի սուտ առաքելոց իշխանին կորստեան, եւ վախճանի խաղաղական հանգստիւ եւ ոչ սրով: Եւ

<sup>1</sup> Մ. արքեպ. Օրմանյան, Ազգապատում, հտ. Ա, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 522-524:

<sup>2</sup> Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին, Աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթագրությունները Բ. Ուլուբաբյանի, Եր., 1982, էջ 76:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 78:

միւս դաւակ նորին յաջորդեալ զաթոռն քահանայապետութեանն՝ բազում եւ ազգի ազգի համբերեալ քերանաց եւ գանից, սովոյ եւ հալածանաց ... յանօրէն իշխանին դահճացն սրով ընկալցի զվճիռ մարտիրոսութեան»<sup>1</sup>:

Նշված երկու արդար կաթողիկոսներից առաջինը, պարզ է, Գյուտ Արահեզացի Մամիկոնյանն է, որ, չնայած իր կրած նեղութեանց, մեռավ իր մահով եւ թաղվեց իրենց հայրենի Օթմսու գյուղում:

Իսկ ո՞վ է մյուսը, որ գահ ելավ արդար, բազում տառապանքների գնով կառավարեց, բայց մարտիրոսացալ՝ սրից ընկնելով: Այստեղ պետք է շեշտել, որ Տեսիլքում նման դեպքերը չի կարելի հնարանք համարել, ուստի հարկավոր է գտնել այդ սուրբ վկային կամ հետագայի զավազանագրքերից փառավորապես անտեսվող կաթողիկոսին: Փարպեցին նրան այնքան հատակորեն է ներկայացնում տեսիլում, որ դարավերջի ընթերցողը համոզվի, որ նա, իրոք, Գյուտի զավակն էր կամ հոգեորդին:

Իհարկե, Ղազարի նպատակը տեսիլի «ճշգրտութեամբ» հավաստի գուշակութուն ապահովելն է, որպեսզի նրա վերջնական նպատակադրումը կատարվի, այն է ցույց տրվի, որ Սահակը գուշակել է հետագայում իր զավակների վերադարձը կաթողիկոսական իշխանութեան:

Քանի որ սույն կորած կաթողիկոս-վկայի մասին Ղազարի Պատմութեան շարադրանքում որեւիցե հետք չի նշմարվում, դիմենք նրա մյուս նշանավոր գրվածքին, որ է «Թուղթ առ Վահան Մամիկոնյան»: Այստեղ Մարգարան Վահանին Ղազարը հիշեցնում է նրա անցած ուղին՝ ընդգրկելով նաեւ 470-ական թվականները, երբ ինքը Վաղարշապատի վանահայրն էր<sup>2</sup>:

Մի քանի հակառակորդներ, նախանձելով իրեն ու իր պաշտոնին, վատաբանում են Ղազարին եւ հնար որոնում նրան վանքից քշելու: Մի օր էլ Սեւուկի դրախտ կոչված վայրում Գյուտի եղբոր որդին՝ երանելի կոչվող Հովհանն, որ քիչ հետո էլ կոչվում է Տեր Հովհան, իշխան Վահանին ոմանց անուհից կաշառք է խոստանում վանահոր պաշտոնի դիմաց: Վահան Մամիկոնյանը զայրանում է Տեր Հովհանի վրա, թե իբր վայել չէր նրա պես մարդուն այդ բաները լսել, ուր մնաց հիմա էլ իրեն լսել տար. «Բնաւ իբրեւ քեզ՝ առն լսել իսկ է՞ր արժան, այդպիսի բանս, թող թէ առ իս բերել»<sup>3</sup>: Վահանի հովանին երկար չի մնում Ղազարի վրա,

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Ի դեպ, սա վկայում է այն մասին, որ Մայր Աթոռը Վաղարշապատից տեղափոխվել էր Դվին դեռեւս Գյուտ կաթողիկոսի օրոք:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 472:

քանի որ սկսվում է պատերազմը, իսկ գործող քահանայապետը, որ կա՛մ անհայտ անձն է, կա՛մ Հովհան Մանդակունին, բայց ոչ երբեք Բաբելենը, չի հանդգնում պաշտպանել Ղազարին, եւ վերջինս պաշտոնանկ է արվում, հավանաբար, 481/482 թ., որովհետեւ այդ ժամանակ ապստամբները կաթողիկոս են հռչակում Հովհան Մանդակունուն:

Արդ, ո՞վ էր իրավասու Վաղարշապատի վանահոր հարցով խորհրդակցելու վանքի հոգաբարձու Մամիկոնյան տան գլխավորի՝ Վահանի հետ. իհա՛րկե, կաթողիկոսը: Իսկ, ինչպես տեսանք, նման իրավասություն ստանձնել է Տեր Հովհանը Սեւուկի դրախտում: Կամ՝ հակառակորդներն ո՞ւմ պետք է դիմեին Ղազար վանահորը պաշտոնանկ անելու նպատակով: Իհարկե, կաթողիկոսին: Մինչդեռ դիմել են Տեր Հովհանին: Ո՞վ է, ուրեմն, այս Տեր Հովհանը, որ Գյուտի եղբոր որդին է, հետեւաբար՝ Մամիկոնյաններից, եւ որ կոչվում է երանելի, հետեւաբար՝ առնվազն բարեպաշտ, սրբակյաց մարդ:

Այժմ, վերհիշելով Սահակի տեսիլում եղած երկու արդար կաթողիկոսներին՝ Գրիգորի ցեղից, այսինքն՝ Մամիկոնյաններից, կարող ենք նրանցից երկրորդին նույնացնել Տեր Հովհանի հետ, ով իրականում Գյուտի եղբորորդին է, իսկ տեսիլում «զաւակ նորին»: Բնական է, այս նույնացումից հետո, ենթադրել, թե Գյուտին զահրնկեց անելու ժամանակ՝ մոտ 471-474 թթ., Տիգրանում պայմանավորվել են կաթողիկոս առաջադրել նրա եղբոր որդուն՝ պայմանով, որ նա երբեք չչեղվի պարսկական գծից, այլապես կարժանանա մահապատժի: Հավանաբար մոտ 481/482 թ. դարձյալ լրտեսների մատնության հետեւանքով Տեր Հովհանը գլխատվել է, ինչն էլ համընկել է ապստամբական շարժման հետ, երբ նոր կաթողիկոս Հովհան Մանդակունին արդեն գահակալեց առանց Տիգրանի համաձայնության: Փաստորեն, այսու կարելի է գտնված համարել Սահակի տեսիլում եղած նահատակ-կաթողիկոսի անձը՝ ի դեմս Ղազար Փարպեցու «Թղթում» վկայված Տեր Հովհան Արահեղացու:



**Միմոնյան Հակոբ, Սաֆարյան Մերի, Քալանթարյան Նանյա**  
ՀՀ ՄՆ Պատմա-մշակութային ժառանգության  
գիտա-հետազոտական կենտրոն

**Աղձքի Հայոց արքաների դամբարան-հուշահամալիրի  
կառուցապատման սկզբունքներն ու փուլերը**

Հայաստանի վաղ միջնադարի հոգեւոր, քաղաքական եւ մշակութային կյանքում բացառիկ է Աղձքի Հայոց արքաների հուշահամալիրը, որի հիմնարկումը 359-364 թթ. հայ-պարսկական պատերազմի տարիներին փաստագրվել է Ե դարի գրավոր աղբյուրներում: Ըստ պատմահայր Մովսես Խորենացու եւ Փավստոս Բուզանդի՝ Աղցքը եղել է նշանավոր ավան, որտեղ կառուցել են հատուկ դամբարան՝ Անի-Կամախ ամրոցի թագավորական դամբարաններից հափշտակված եւ ետ խլված Հայոց արքաների ոսկորներն ամփոփելու համար<sup>1</sup>: Նրանց հաղորդումը հավաստվել է 2016 թ. պեղումների արդյունքում, երբ եկեղեցու մեջ, բեմի առջեւ, հին սալահատակի տակ հայտնաբերվեցին մարդկանց բեկոտված ոսկորներով լի տուֆե երեք աճյունասնդուկ՝ սեղմ փակված կափարիչներով<sup>2</sup>:

Գյուղատնտեսական եւ հողաշինական աշխատանքների արդյունքում գյուղի տարբեր հատվածներում տարիներ շարունակ պարբերաբար ի հայտ են եկել հնագիտական իրեր, կառույցների սրբատաշ որմնաքարեր, կոթողների բեկորներ եւն, որոնք թվագրվում են վաղ եւ զարգացած միջնադարով: 2017 թ. գյուղացիների տները խմելու ջրով ապահովելու ծրագրի համաձայն խրամատներ են փորվել գյուղի ողջ տարածքում: ՀՀ Մշակույթի նախարարութայն Պատմա-մշակութային ժառանգութայն գիտահետազոտական կենտրոնի արշավախումբը (ղեկ.՝ Հ. Միմոնյան) Աղցքի արքայական հուշահամալիրում իրականացրած լայնամասշտաբ պեղումներին զուգահեռ կատարել է խրամատների կտրվածքների տեղազննութուն եւ ի հայտ եկած հնագիտական շերտերի մասնակի պեղում-

<sup>1</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Գննական բնագիրը եւ ներածությունը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարությանցի, Լրացումները Ա. Բ. Սարգսեանի, Եր., 1991, գլ. Գ.իէ, էջ 288-289; Փաստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1833, գլ. Դ.իդ:

<sup>2</sup> Հ. Միմոնյան, Աղցքի եկեղեցու թվագրության շուրջ, – Հայաստանը եւ արեւելա-բրիտանական քաղաքակրթությունը, Միջազգային գիտաժողով, Եր., 12-13 դեկտեմբերի, 2016 թ., Զեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Եր., 2016, էջ 209-214:

ներ: Կառույցների եւ հնագիտական գտածոների վավերագրման եւ քարտեզագրման միջոցով վերակազմել ենք Աղցք ավանի երբեմնի զբաղեցրած տարածքը: Այն ունեցել է ավելի քան 50 հա մակերես<sup>1</sup>: Այսինքն, ժամանակակից գյուղի ողջ կենտրոնական հատվածի՝ տների, տնամերձ հողամասերի եւ ճանապարհների ներքո պահպանվել են միջնադարյան ավանի մշակութային հզոր շերտեր եւ ճարտարապետական շինությունների հիմնապատեր, հնագիտական արտեֆակտներ: Իրանցից հնագույնը 2017 թ. տնամերձերից մեկում իրականացված հողային աշխատանքների ժամանակ բացահայտված գունազարդ կավանոթն է, որը պատկանում է միջին բրոնզի դարի կարմիրբերդյան մշակույթին՝ Ք.ա. Բ հազարամյակի առաջին կես:

Աղձքի արքայական հուշահամալիրի տարածքում ՀՀ կառավարության հովանավորությամբ իրականացվող համալիր հետազոտությունների շնորհիվ մեր արշավախումբը 2015-2016 թթ. ուսումնասիրել է հնավայրի վերին շերտերը: Պեղումների շնորհիվ հայտնաբերվել են Բագրատունյաց հարստության եւ Զաքարյանների իշխանության ժամանակաշրջանում իրականացված մի շարք շինություններ, որոնք փաստում են զարգացած միջնադարում Աղձք ավանի կարեւոր դերը Հայաստանի հոգեւոր եւ տնտեսական կյանքում: Այդ ժամանակաշրջանին է պատկանում տուֆե սալահատակով ընդարձակ սյունասրահ՝ երկու կողմից փոքրիկ խարիսխների վրա կանգնեցված փայտե սյուներով, որի կենտրոնով անցնում է քարաշար ջրատար առու: Ուշագրավ է, որ հնավայրի տարածքում բացվել են նաեւ խմելու ջրի կավե փողրակներ, որոնք նախատեսված էին Արագածի աղբյուրների ջուրը դեպի արքայական հուշահամալիրի տարածք բերելու համար<sup>2</sup>: Զարգացած միջնադարում տեղի հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանավորների հարուստ եւ շքեղ կենսակերպի վկայություններից են Չինաստանից ներմուծված սելադոնես անոթները՝ իրեղեն վկայություններ այն մասին, որ Աղձք ավանը ներառված է եղել մետաքսի Մեծ ճանապարհի առևտրական ոլորտում:

Հուշարձանի վերին հորիզոնների պեղումների արդյունքում հայտնաբերվել է վաղ, զարգացած եւ ուշ միջնադարի տասնյակ հազարավոր

<sup>1</sup> Նշենք, որ Աղձքի արքայական հուշահամալիրի պահպանական գոտին ներառում է ընդամենը 0,5 հա մակերեսով տարածք:

<sup>2</sup> Ա. Քալանթարյան, Հ. Սիմոնյան, Աղցքի հնագիտական արժեքները, – Հուշարձան տարեգիրք, հտ. Գ, Եր., 2005, էջ 143-145; Հ. Սիմոնյան, Աղցքի արքայական դամբարանի հուշարձանախումբը (IV-XVII դդ.), – Հուշարձան տարեգիրք, հտ. Է, Եր., 2011, էջ 38-39:

գտածոներ՝ կավանոթներ, զարդեր, աշխատանքային գործիքներ, դրամներ, զենքեր եւ այլն: Կավանոթների գերակշռող մասը բեկորային է եւ բաժանվում է երկու հիմնական խմբի՝ կենցաղային եւ շինարարական: Առանձին խումբ են կազմում թոնիրները: Միեւնույն սենյակում փաստվել են տարբեր մակարդակներում բացված 2 թոնիր, կամ դրանցից նորը ներդրված է եղել հին՝ վնասված թոնրի մեջ:

Շինարարական խեցեղենի կազմում կղմինդը, շքաղյուս, փողրակ եւն, առանձնահատուկ են աշխարհիկ թեմաներով՝ թռչուն, կենաց ծառ, որսի կենդանիներ հետապնդող գազաններ եւ այլ տեսարաններ ներկայացնող հարթաքանդակ աղյուսները: Տիպորինակ աղյուսները պատրաստվել են հատուկ կաղապարներում եւ ներկայացնում են մեկ տասնյակի հասնող համանման պատկերաքանդակներ:

Կենցաղային կավանոթների հավաքածոն կազմված է հասարակ եւ ջնարակապատ խեցեղենից: Հասարակի դասին են պատկանում զանազան կարասների, կճուճների, կժերի, սափորների, թասերի, քրեղանների, ափսենների, ըմպանակների, տաշտերի, ձիթածրագների եւ այլ անոթների բեկորները: Սեղանի սպասքի դասին են վերագրվում կենդանիների քանդակներով եւ խնջույքի տեսարաններով դաճազարդ կարասները:

Հայտնաբերված ջնարակապատ խեցեղենի թիվը հասնում է 4000-ի: Դրանք ունեն նկարազարդման տարբեր եղանակներ ու որակ, պատրաստված են գեղարվեստական բարձր ճաշակի ու մեծ վարպետության համադրությամբ: Ուշագրավ է լավ արտահայտված օղածեւ նստուկով, երկնիստ պատերով եւ ուղիղ կտրած, կլորացող շրթով թաս-քրեղանը: Այն ունի սպիտակ անգոթի ետոնահիմք, որի վրա փորագիր նախազարդման եւ բազմագույն ջնարակի կիրառմամբ պատկերված է բազմաթերթ վարդյակ: Այս անոթն իր զուգահեռն ունի Դվինում, Լոռէ բերդաքաղաքում եւ այլուր: Թվագրվում է ԺԱ-ԺԳ դարերով:

2001 թ. իրականացված պեղումների արդյունքում հուշարձանի տարածքում հայտնաբերվել էր կավածեփ պատերով թրծման վառարան, որի ներսում զարգացած միջնադարում կատարել էին սալարկղային թաղումներ<sup>1</sup>: Ավելի մանրակրկիտ այս հնոցը վերապելվեց 2016 թ.: Հնավայրի տարածքում հայտնաբերված կենցաղային եւ շինարարական խեցեղենի բազմազանութունը, դրանց խիստ մեծաթիվ լինելը, թրծման

<sup>1</sup> Հ. Սիմոնյան, Աղցքի հուշարձանախմբի 2001 թ. պեղումները, – Հին Հայաստանի մշակույթը. XII հանրապետական գիտական նստաշրջան՝ նվիրված Բարկեմ Առաքելյանի ծննդյան 90-ամյակին: Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 2002, էջ 112-116:

վառարանի, արտադրական խարամի եւ թրծման ժամանակ խոտանված կավանոթների, փողրակների ու կղմինդրների առկայությունը վկայում են, որ Աղցքի տարածքում, եկեղեցու հարեւանությունմբ ձեւավորված արհեստանոցում պատրաստել են տեղական արտադրությունյան կենցաղային եւ շինարարական խեցեղեն, ինչպես նաեւ ողջ հինարեւելյան տարածաշրջանի համատեքստում եղակի պատկերազարդ աղյուսներ<sup>1</sup>:

Հուշահամայրի կենտրոնական հատվածում բացվեցին զարգացած եւ ուշ միջնադարի հարյուրից ավելի թաղումներ, որոնց ներքո անխախտ դիրքով պահպանվել էին վաղ միջնադարյան տապանաքարեր: Դրանցից երկուսն արձանագիր են եւ ընդհանրական՝ Դվինի վաղ միջնադարյան տապանաքարերի ձեւին, ոճին ու տառաձեւերին: Վաղ միջնադարի այս արձանագիր տապանաքարերը, ամենայն հավանականությունմբ, թվագրվում են Ե դարով եւ պահպանել են մաշտոցյան այբուբենով կատարված առաջին երկաթագիր տառերի ոճը: Դրանց ներքո ննջում են հայ բարձրաստիճան հոգեւորականներ կամ իշխաններ, ովքեր, հավանաբար, իրենց արժանի հետքն են թողել մեր պատմությունմբ մեջ<sup>2</sup>:

Աղցք ավանի առավել կարեւոր շրջափուլն անկասկած առնչվում է վաղ միջնադարին, երբ հիմնարկվել է արքայական դամբարանը: Մինչ այժմ եղած հրապարակումներում հիմնականում անդրադարձ է կատարվել այս հատվածում պահպանված վաղ միջնադարյան եկեղեցուն եւ արքայական դամբարանին<sup>3</sup>: 1974-1975 թթ. պեղումների շնորհիվ արքայական դամբարանի հարեւանությունմբ ի հայտ է եկել վաղ միջնադարի՝ սրբատաշ տուֆ քարերից կառուցված դամբարանի գետնախարխուր, որի

<sup>1</sup> **Հ. Սիմոնյան**, Աղձքի հայոց արքաների դամբարանի պատկերներով աղյուսների թվագրման շուրջ, – Հայոց գրի եւ գրչության ստեղծման 1600-ամյակին ընդատաշ. Մաշտոցյան Դ ընթերցումներ, Օշական, 2002, էջ 33-35:

<sup>2</sup> **Հ. Սիմոնյան**, Հայոց արքաների ստեղծվածը, – «Առին», 2017, հոմ 6, էջ 9-13:

<sup>3</sup> Ստորագրութիւն Կաթողիկէ Էջմիածնի եւ հինգ զաւտաց Արարատայ. Աշխ. Յովհաննէս եպ. Ծախաթունեանց, հտ. Բ, Վաղարշապատ, 1842, էջ 145-163; Թ. Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետութիւնի պատմութիւնի, հտ. 1, Եր., 1942, էջ 40; Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մենորիալ հուշարձանները, Եր., 1982, էջ 64; Հայ մոդուրիի պատմութիւն, հտ. Բ, Եր., 1984, էջ 93, 426, 573-574, 594-596, 598-599, 601; Հայկական սովետական հանրագիտարան, հտ. 1, Եր., 1974, էջ 266; Հայկական համառոտ հանրագիտարան, հտ. 1, Եր., 1990, էջ 143; Վ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետութիւնի պատմութիւն: Բուխական ձեռնարկ, Եր., 1992, էջ 632; **М. Асратян**, Армянская архитектура раннего христианства, Москва, 2000, с. 8, 10-18; Հայկական ճարտարապետութիւնի պատմութիւն, հտ. 2, Եր., 2002, էջ 29, 153-155; **А.Ю. Казарян**, Церковная архитектура стран Закавказья (формирование и развитие традиций), в 4-х томах, Москва, 2013.

վրա, ամենայն հավանականությամբ, բարձրացել էր քառակող հուշասյունը՝ պսակված թեւավոր խաչքարով: Այս կառույցի վաղնջականության վկայություններից է այն, որ անտիկ ավանդույթի համաձայն դամբարանի գետնախարխիւր կառուցվել է հիանալի հղկած, միմյանց սեղմ հպված տուֆե սալաքարերով՝ առանց կրաշաղախի: Գիտական առումով առաջնահերթ էր վաղ միջնադարի մյուս կառուցների բացահայտումը, քանզի տրամաբանական է, որ Հայոց արքաների հուշահամալիրը չէր կարող սահմանափակվել նշված շինություններով:

2017 թ. իրականացված պեղումների արդյունքում բացահայտվեց կոթողային մի կառույց՝ շուրջ 450 քառ. մ մակերեսով<sup>1</sup>: Ունի երկաստիճան գետնախարխիւրների վրա բարձրացող, 1,2/1,3 մ հաստություն, տուֆե սրբատաշ քարերից կրաշաղախի օգտագործմամբ կառուցված պատեր: 1,75 մ լայնությամբ հանդիսավոր մուտքը հյուսիսային ճակատին է՝ կենտրոնից դեպի արեւմուտք շեղումով: Որմնամուկների եւ T-աձև մուկների միջոցով կառույցի ներքին տարածքը ջլատվում է երեք հատվածների՝ եզրային 2 նեղ եւ կենտրոնական ընդարձակ սրահների: Դատելով մուկների եւ որմնամուկների տեղադրությունից, կարող ենք եզրակացնել, որ կավաշաղախով ամրացված որմնապատերով շինությունն ունեցել է թաղակապ ծածկ, որը ներքուստ ունեցել է 404-418 սմ բացվածքով, հավասարամեծ, ռիթմիկ դասավորված կամարներ: Ամենայն հավանականությամբ՝ այս կոթողային կառույցն ունեցել է կամարակապ ծածկ, որն առնվել է երկթեք տանիքի տակ: Կառույցի ներսում, արեւմտյան հատվածում հայտնաբերվեց ականթագարդ քանդակով կոթողի հատված: Հավանաբար, այն ամրացված է եղել արեւմտյան ճակտոնի գազաթին: Սա եւս փաստում է կառույցի վաղ միջնադարին պատկանելը, քանի որ ականթագարդ ճակտոնաքարով շինությունից գազաթը զարդարելու ավանդույթը բնորոշ է եղել հելլենիստական ճարտարապետությունը եւ իր զուգահեռն ունի Գառնիի հեթանոսական տաճարում<sup>2</sup>:

Կառույցի պատերը, ըստ ամենայնի՝ ներքուստ զարդարված են եղել տիպորինակ կաղապարներով պատրաստված՝ կենդանիների ու թռչունների բարձրաքանդակներով, թրծած աղյուսներից ձեւավորված ծոփորով: Առավել ուշագրավ է արծվի հզոր ոտքերով, սիրամարգի վերնապոչով եւ երկար փետուրներով, գլխի եռակատար «թագով», հայ ժողովրդի հեթաթններում սիրված հերոսի՝ Զմրուխտ հավքի կամ Հագարան բլբուլի

<sup>1</sup> Լ. Սիմոնյան, Աղձքի վերածննդի բանալի, – «Հայրենիքի ձայն», 2017, հոբ 1:

<sup>2</sup> Հայկական ճարտարապետության պատմություն, հտ. 1, Եր., 1996, էջ 255, 263:

քանդակը՝ զարդարված սասանյան մշակույթին բնորոշ արքայական ծածանվող ժապավեններով: Հեքիաթային թոչնի առջև պատկերված է կենաց ծառ խորհրդանշող մի թուփ՝ թզենուն բնորոշ տերեւներով, որի արմատներից բխում է չորս «գետ»: Այս աղյուսներից ձեւավորված ծոփորով կառույցներից մեկի ներսույթը (ինտերյերը) զարդարելու տեսակետն առաջ է քաշվել տարիներ առաջ<sup>1</sup>: Սակայն այն դեռեւս հիմնավոր չէր, քանզի կոթողային հոգեւոր շինությունները՝ եկեղեցին կամ դամբարանի երկրորդ հարկի՝ այժմ չպահպանված մատուռ-աղոթատունը բնագծված աշխարհիկ՝ արքայական որսի կենդանիներով զարդարելն անհավանական էր: Բայց այժմ կոթողային կառույցի ներսում մի քանի տասնյակ պատկերազարդ աղյուսների հայտնաբերումը հիմնավորում է նախկինում առաջ քաշված վարկածը՝ միաժամանակ մատնանշելով նորաբաց շինության աշխարհիկ բնույթը: Կառույցի ներսում հայտնաբերված եզակի գոտածոներից է նաեւ շարժական բուխարիկը՝ զարդարված հնուց անտի տարածված ուլիեֆ-վերագիր, խոյազուլի քանդակներով:

Կառույցի ներքին տարածքն ավելի ուշ, թերեւս զարգացած միջնադարում մասնատվել է փոքր սենյակների՝ տուֆ եւ բազալտ քարերից կառուցած պատերով: Կան նաեւ սալածածկ գերեզմաններ, որոնք ամենայն հավանականութամբ ձեւավորվել են ուշ միջնադարում, արդեն լքված եւ մոռացված կառույցի ներսում:

Կոթողային այս շինությունն, ամենայն հավանականութամբ, աշխարհիկ կառույց է եղել, թերեւս՝ պալատ: Դատելով կառույցի ներսում հայտնաբերված հելլենիստական եւ քրիստոնեական սկզբնավորման փուլին բնորոշ ճարտարապետական տարրերից՝ կտրվածքում T-աձեւ մույթեր, գետնախարիսխներ, ճակատակալի ականթազարդ կոթող, ինչպես նաեւ պատկերազարդ, մի քանի տասնյակ աղյուսների առկայությունից, կարելի է ենթադրել, որ այն կառուցել են վաղ միջնադարում, թերեւս՝ արքայական դամբարանի հետ միաժամանակ: Այստեղ, պետք է որ իջեւանին իրենց հարգանքի տուրքը Հայոց արքաների մատուցեցին մատուցելու եկած հայ մեծերը՝ նախարարները, հոգեւոր եւ աշխարհիկ տերերը: Չի բացառվում նաեւ, որ այն եղել է բարձրաստիճան հոգեւոր առաջնորդի աթոռանիստը՝ գահադաշխիք:

Եկեղեցու եւ պալատական կառույցի միջակայքում իրականացված վաղ միջնադարյան վերնախավի թաղումները՝ ծածկված մեծազանգված, հիանալի մշակված արձանագիր տապանաքարերով, վկայում են, որ

<sup>1</sup> Ա. Քալանթարյան, Հ. Սիմոնյան, Ընթ. աշխ., էջ 145:

Աղձքի հուշահամալիրը միջնադարում եղել է համընդհանուր պաշտամունքի վայր, որտեղ թաղվելը պատվաբեր է համարվել նաև մեծատոհմիկների համար: Մեր կարծիքով՝ հենց նրանց տապանաքարերի վրա էլ քանդակվել են մեսրոպատառ հնագույն արձանագրությունները:

Ի մի բերելով նորահայտումները՝ կարող ենք վերակազմել արքայական հուշահամալիրի քաղաքաշինական պատկերը: Նախ համալիրի հյուսիսային, բարձրադիր վայրում, բնական ժայռի վրա, քրիստոնեութունը պետականորեն ընդունելուց անմիջապես հետո կառուցել են եռանավ հորինվածքով եկեղեցին<sup>1</sup>: Չի բացառվում, որ եկեղեցու հիմնարկումից անմիջապես հետո կառուցվել է գետնախարխիսների վրա բարձրացող քառակող կոթողը՝ պսակված թեւավոր խաչով<sup>2</sup>: Դ դ. առաջին կեսին կառուցված եկեղեցու հարեւանությամբ, սրա հարավային մասում, շուրջ 2 մ ցածրադիր տեղանքում, Դ դ. երկրորդ կեսի սկզբներին հիմնարկվել է արքայական դամբարանը: Պեղումները բացահայտեցին, որ հակառակ նախկինում արմատացած կարծիքի՝ այն չի եղել գետնափոր կամ կիսագետնափոր<sup>3</sup>: Առավելագույնը՝ դամբարանի առաջին հարկ կարող էին տանել մեկ կամ երկու աստիճան, քանզի վաղ միջնադարյան՝ անկասկած արքայական դամբարանի հիմնարկումից տարիներ անց, այսինքն՝ առնվազն մինչև մաշտոցյան այբուբենի հայտնագործումը եւ քարգործ վարպետների գրաճանաչ դառնալը<sup>4</sup>, այն է՝ արքայական դամբարանի կառուցումից նվազագույնը 50-60 տարի անց, կարող էին հանդես գալ արձանագիր տապանաքարերը: Սրանց մակարդակն արքայական դամբարանի սալահատակից բարձր է ընդամենը 30 սմ: Նկատենք, որ բուռն շինարարական գործունեության պայմաններում գետնի մա-

<sup>1</sup> **Հ. Սիմոնյան**, Աղքքի արքայական դամբարանի հիմնադրումն շարժառիթները եւ պնտեղ թաղված արքաների ծագումնաբանության խնդիրները, – Տիգրան Մեծ. գահակալության 2100 ամյակ, Միջագային գիտաժողովի հիմնադրույթներ, Աշտարակ, 2005, էջ 37-39; նույնի՝ Աղձքի վերածննդի բանալին:

<sup>2</sup> Հմմ. **Հ. Սիմոնյան**, Աղքքի արքայական դամբարանի հուշարձանախումբը, էջ 31:

<sup>3</sup> **Н.М. Токарский**, Архитектура Армении IV-XIV вв., Ер., 1961, с. 73; Հայ ժողովրդի պատմություն, հտ. Բ, Եր., 1984, էջ 573-574; Հայկական սովետական հանրագիտարան, հտ. 1, Եր., 1974, էջ 266; Հայկական համառոտ հանրագիտարան, հտ. 1, Եր., 1990, էջ 143:

<sup>4</sup> Գրերի գուտից անմիջապես հետո Մաշտոցն իր համախոհների հետ բացում է դպրոցներ եւ գրաճանաչ դարձնում մատաղ սերնդին, կայեանական գոյի զինվորների, նախարարների ու ազատների (Խորենացի, զլ. Գ.ծր): Դպրոցներից մեկն էլ, հավանաբար, բացվել է Աղձք ավանում (տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հտ. Բ, Եր., 1984, էջ 426), որի նախապայմանը տեղում գործող եկեղեցին էր (հմմ. **Հ. Սիմոնյան**, Աղքքի արքայական դամբարանի հուշարձանախումբը, էջ 63):

կարգակը 50-60 տարիների ընթացքում կարող էր մի փոքր բարձրանալ արքայական դամբարանը կառուցելու ժամանակ եղած մակարդակից:

Հոգեւոր կառույցներից դեպի հարավ ընկած հրապարակում կառուցվել է պալատը կամ առաջնորդարանը: Այն պետք է որ ժամանակակից լիներ եկեղեցուն կամ կառուցված լիներ առնվազն արքայական դամբարանի հետ միաժամանակ: Սրանց միջակայքում հետագայում ձեւավորվել է բարձաստիճան անձանց գերեզմանոցը: Կարող ենք փաստել, որ վաղ միջնադարյան այս հուշահամալիրը մեզ հասած եզակի հնավայրերից է՝ իր հստակ քաղաքաշինական կերպարով:

Հոգեւոր կառույցներով հարուստ Հայաստանում խիստ սակավաթիվ են աշխարհիկ շինութիւնները: Վաղ միջնադարից մեզ է հասել ընդամենը չորս պալատական կառույց՝ Դվինի, Ավանի, Զվարթնոցի եւ Արուծի կաթողիկոսարանները եւ գահանիստ դահլիճները: Սրանցից միայն Դվինի պալատն է հիմնարկվել Դ դարում, մյուսները կառուցվել են է դարում<sup>1</sup>: 2017 թ. պեղումների արդյունքում Աղձքում բացահայտված պալատական շինութիւնը, ըստ նախնական դիտարկման, կառուցվել է Դ դարում: Այս կոթողային շինութիւնն ստորին շերտերի պեղումները նախատեսվում է իրականացնել 2018 թ.: Դրանից հետո կարող ենք հիմնավորապէս հաստատել կամ ժխտել մեր առաջ քաշած վարկածը՝ կառույցի գործառնական (ֆունկցիոնալ) նշանակութիւնն եւ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ:

---

<sup>1</sup> Հայկական ճարտարապետութեան պատմութիւն, հտ. 2, Եր., 2002, էջ 52-78:



Բիւզանդիայի՝ Արիստակէս Լաստիվերտցու ընկալումը

Արիստակէս Լաստիվերտցու<sup>1</sup> «Պատմութեան» պատկերած ժամանակաշրջանը՝ 1000-1072 թթ., Հայոց պատմութեան ամենից փոթորիկուն ժամանակաշրջաններից մեկն է: Փոթորիկների գագաթնակէտը Անիի Հայոց թագաւորութեան անկումն էր (1045 թ.), որի ծանրութիւնն ու անհեթեթ լինելը դեռ երկար են արձագանքելու Հայ մտքի որոնումներում: Լաստիվերտցին նույնպէս պատճառներ է որոնում իր երկի էջերում, եւ դրանք շատ անգամ յանգեցնում են մեղքի ու յատուցման ողջ ազգին ուղղուած քրիստոնեական դրոյթին: Սակայն անաչառ եւ իրատես պատմիչը միաժամանակ իր ասելիքը կառուցում է նաեւ արտաքին Հանգամանքների վերլուծութեամբ<sup>2</sup> հետեւողականօրէն անդրադառնալով նախ եւ առաջ Բիւզանդիայի<sup>3</sup> վարած քաղաքականութեանը: Նրա «Պատմու-

<sup>1</sup> Այս գեկուցման մէջ ԺԱ զարի պատմիչ Արիստակէսի վերադիր անուն Լաստիվերտցի / Լաստիվերցի տարբերակներից մենք ընտրել ենք 1963 թ. Կարէն Իւզբաշեանի աշխատասիրութեամբ լոյս տեսած քննական բնագրի տարբերակը՝ *Լաստիվերտցի*: Միւս տարբերակի նախընտրելիութեան փաստարկները տե՛ս Գ. Մանուկեանի «Բանասիրական ճգրտումներ» յօդուածում (ՊԲՀ, 1967, 8<sup>րդ</sup> 1, էջ 134-136): Տե՛ս նաեւ նոյն հեղինակի մեծագրութիւնը՝ «Արիստակէս Լաստիվերցի. Մատենագրութեան բանասիրական քննություն», Եր., 1977, էջ 221-226:

<sup>2</sup> Ինչպէս «Պատմութեան» ուսերէն թարգմանութեան իր նախաբանում նկատում է Կ. Իւզբաշեանը, երկում յստակ կարելի է առանձնացնել երեք թեմա. Բիւզանդիան եւ հայ-բիւզանդական յարաբերութիւնները, սելջուկ-թուրքերի արշաւանքները եւ թոնդրակեանների մասին պատմող երկու գլուխները: Տե՛ս Повествование вардапета Аристаркеса Ластивертци (Москва, 1968, с. 15).

<sup>3</sup> «Պատմութեան» էջերում ոչ մի անգամ չենք հանդիպում «Բիւզանդիա» տեղանունը: Պատմիչը գործածում է «Հոռոսոց երկիր» (ինչպէս որ մինչ իր անկումը կոչում էր Բիւզանդական կայսրութիւնը), իսկ երբեմն էլ՝ «Յունաց տուն» անուանումները: «Հոռոսներ» եզրոյթը հայ մատենագրութեան մէջ կիրառում էր լայն իմաստով՝ հոռոսեացիներ, լատիններ, բիւզանդացիներ, ինչպէս նաեւ լոյն ուղղափառ եկեղեցու հետեւորդներ: Տե՛ս Повествование вардапета Аристаркеса Ластивертци (Москва, 1968) գրքում Կ. Իւզբաշեանի մի ծանօթագրութիւնը (գլուխ Ա, կէտ 6, էջ 141): «Բիւզանդիա» եւ «հոռոսներ» եզրերի հայկական ընկալման մասին տե՛ս նաեւ Վիսալա Հարութիւնովա-Ֆիդանեանի «Երկրորդ Հոռոսը հայ միջնադարեան մատենագրութեան մէջ» գեկուցման մէջ (Հայ միջնադարյան գրականութեան գիտաժողով. Չեկուցման դրույթներ, Եր., 1986, էջ 110-111): Ըստ հեղինակի՝ *հոռոսներ* էթնոնիմի կիրառումը հայ մատենագրութեանն է փոխանցուել անտիկ աղբիւրներից եւ չի ունեցել այն օյկումենիկ նշանակութիւնը, որ իրենք՝ բիւզանդացիներն էին վերագրում նրան:

թեան» գեղարուեստական նախերգին, որտեղ խոսուում է հայ ժողովրդին բաժին հասած չարչարանքի օրերի եւ անհնարին նեղութիւնների մասին (տե՛ս «Պատմութեան» նախերգը, էջ 21-22)<sup>1</sup>, յաջորդում է փաստերի այնպիսի շարադրումը, որն ընթերցողին միանգամից ներքաշում է Բիւզանդիայի վարած քաղաքականութեան յորձանուտը: Այդ քաղաքականութեան զոհերից մէկի՝ Տայքի իշխան Դաւիթ Կիւրապաղատի մահով եւ Վասիլ Բ-ի Տայք ժամանելով է պատմիչը սկսում ղէպքերի բուն շարադրանքը: Կայսրը, որը անխառն չէր Դաւիթի մահուան մէջ, շտապում էր տիրանալ նրա իսկ կտակով իրեն յանձնուած Տայոց աշխարհին: Նոյն կերպ 1021 թ. Սենեքերիմ Արծրունին Վասպուրականն է յանձնում նրան՝ տեղափոխուելով Կապադովկիա: Սրան պիտի յաջորդէր պատմիչի համար ամենացաւալի կորուստը՝ Անիի անկումը (1045 թ.): 1064 թ. նոյն մեթոդներով կայսրութիւնը տիրանում է նաեւ Կարսի թագաւորութեանը:

Այս ղէպքերի ականատես պատմիչը, թոււմ է, ղրանցով պայմանաւորուած պէտք է ձեւաւորէր իր վերաբերմունքը Բիւզանդիայի նկատմամբ, սակայն Կայսրութեան նրա ընկալումը որոշակի երկակիութիւն ունի, ինչը, կարծում ենք, կապուած է Վասիլ Բ-ի նկատմամբ պատմիչի վերաբերմունքի հետ<sup>2</sup>: Արիստակէսի համար կարեւոր է պետութեան ղերն ու ցաւալի՝ նրա կարգաւորիչ գործառոյթի նուազումը: Վասիլն այն կայսրն է, որը համապատասխանում է պետականութեան հիմքերն ամուր պահող հզօր իշխողի Լաստիվերտցու պատկերացումներին: Ի ղէպ, կայսեր նկատմամբ համակրանքը նա տարածում է նաեւ կայսեր յետնորդների՝ նախ նրա Կոստանդին եղբօր, իսկ յետոյ վերջինիս դուստրերի վրայ՝ ինչպէս Վասիլին, նրանց նոյնպէս համարելով գահի օրինական ժառանգորդներ: Իսկ որպէս քրիստոնեայ պատմիչի՝ նրա համար Աստծուց տրուած իշխանութիւնն է օրինական: Այդ օրինականն ու անօրինականը ցոյց տալու համար Բիւզանդիայի կայսրերի մասին նա գործածում է երկաթի ու խեցու փոխաբերութիւնը՝ քաղաքերուած Դանիէլի մարգա-

<sup>1</sup> Այստեղ եւ այսուհետ գրաբարով բոլոր բնագրային Աշունները կը լինեն հետեւեալ հրատարակութիւնից. Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցու, Աշխատատիւրութեամբ՝ Կ. Ն. Իւզբաշեանի, Եր., 1963:

<sup>2</sup> Ընդհանրապէս, Վասիլի մասին ժամանակի հայ մտատրականները յաճախ են դրուատանքով խօսել: Նրա եւ իր Կոստանդին եղբօր մասին առանձնապատու գովեստով է արտայայտուել անգամ Գրիգոր Նարեկացին: «...Սակայն առաւել եւս մեզ՝ Թորգոմայ հիւսիս-արեւելեան տան վրայ յորդեցին իրենց կենսաղբիւր շնորհների անձրեւումները եւ ցաղեցին իրենց թոյութիւնը», – գրում է նա եղբայրների մասին: Տե՛ս Երկրորդ մատեան ճառից Սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգոր Նարեկացու: Յորում պատմուի սբյ. խաչին Ապարանից..., Վեճեսոյկ – Ս. Ղազար, 1827, էջ 13:

ըէութիւննից<sup>1</sup>, որի ընդհանուր իմաստը սա է. նա, ով հայրերից ու պապերից է ժառանգում իշխանութիւնը, երկաթն է, իսկ դրսից եկածը, որ թագաւորական տոհմից չէ, խեցին<sup>2</sup>: Երկաթն ամրութեան եւ կայունութեան, իսկ խեցին անկայունութեան եւ փխրունութեան փոխաբերոյթն է, եւ պատմիչը ցաւով է նկատում, որ բիւզանդական գահին խեցիներ հաճախ են բազմում:

Պարզ է, որ Արիստակէսի համար գերադասելի է երկաթը, այսինքն՝ գահի փոխանցման ժառանգական իրաւունքի պահպանումը հօրից որդուն: Սա է նրա համար կարգաւորուածութեան նշանը: Վասիլի մասին ափսոսանք է յայտնում, որ հզօր էր բոլոր թագաւորներից, պատերազմներում միշտ յաղթող եւ բազում աշխարհներ էր ոտնատակ տուել, բայց «յարիական քաջութեանց ոչ պարապեաց առնուլ կին եւ յարուցեալ ժառանգ թագաւորութեանն, որպէս օրէն է ամենայն թագաւորաց» (էջ 42): Այս պատճառով նրա եղբայր Կոստանդին Ը-ն, որը նոյնպէս արուզաւակ չունէր, ստիպուած գահը թողնում է աւագ դստերը՝ Զոյէին, ինչի հետեւանքով մի բաւականին տեւական ժամանակ գահին բազմում են ծագումով խեցի կայսրեր՝ Լեոմանոս Գ Արգիրոս (1028-1034), Միքայէլ Դ Պփրլագոնացի (1034-1041), Միքայէլ Ե Կալաֆաթ, Կոստանդին Թ Մոնոմախ (1042-1055). սրանցից երեքը Զոյէի ամուսիններն էին, իսկ Միքայէլ Ե-ն՝ որդեգիրը):

Դէպքերի հետագայ շարադրանքում էլ բազմիցս հանդիպում ենք գահի ժառանգական իրաւունքի նրա պաշտպանութեանը, ըստ որի՝ ոչ ոք չպիտի կարողանար դուրս գալ գահի օրինական ժառանգորդի դէմ, ինչպէս Վասիլ Բ-ի կամ Զոյէի եւ Թեոդորայի դեպքում է լինում (Վասիլ Բ-ի եղբոր դուստրերի): Որպէս ուժեղ եւ հզօր կամքի տէր անհատականութիւն՝ Վասիլ Բ-ն անգամ մահուան մահճում կարողանում է վախ ազդել իր թշնամիներին եւ կանխել իր գահի դէմ նիւթուած դաւադրութիւնը՝ թագաւորեցնելով իր եղբորը՝ Կոստանդինին. փաստ, որ կարծես հակադրուած է Հայոց Յովհաննէս-Սմբատ արքայի եւ նրա եղբոր՝ Աջօտ Դ-ի գահակալական անհաշտութեանը:

Վասիլի կերպարը պատմիչի մտքում զուգորդում է աշխարհաչէնի եւ խաղաղութիւն սահմանողի բնոյթին, հետեւաբար նրա իշխանութեան տարիներին Բիւզանդական կայսրութիւնն էլ է այդպէս ընկալուում: Օրի-

<sup>1</sup> Դանիէլ Բ. 24-45:

<sup>2</sup> Ըստ ՆՃԲ-ի՝ «նիթ կարծրացեալ իբր ոսկր» (տե՛ս ՆՃԲ, հտ. 1, էր., 1979, էջ 942): Կարէն Իւզբաշեանը «Պատմութեան» ուսերէն թարգմանութեան մէջ խեցին թարգմանել է «կաւ» իմաստով (ГЛИНА): Տե՛ս Աշոտի հրատ., էջ 74:

նակ, թեև իր համար ընդունելի չէ Վասիլի տիրելը Տայքին (երևոյթը նա բնորոշում է որպէս այդ երկրի համար Աստծոյ պատիժ, Տայոց աշխարհի կործանման սկիզբը), սակայն գնահատելի է երկիրը խաղաղութեան մէջ պահելու Վասիլի կարողութիւնը: Թերեւս, այդ նոյն պատճառով առաւել զուսպ մեկնութիւն է տալիս դէպքերի, որոնք վստահաբար քննադատելի են նրա համար: Օրինակ՝ Սենեքերիմ Արծրունու՝ Վասպուրականի յանձնուածը Վասիլին Արիստակէսը բացատրում է նրա՝ սելջուկ-թուրքերից նեղուելով, մինչդեռ Մատթէոս Ունհայեցիին բաւական մանրամասն նկարագրում է նաև Վասիլի վարած հետեողական քաղաքականութիւնը դրան հասնելու համար, ինչպէս նաև այն աղետալի հետեւանքը, որ Հայոց աշխարհի համար ունեցաւ Սենեքերիմի տեղափոխութիւնը Սեբաստիա<sup>1</sup>:

Պատմիչի համար ամենատեղի փաստը Անիի յանձնման փաստաթուղթն էր, որը կայսեր պարտադրումով նրան էր տուել Յովհաննէս-Սմբատը<sup>2</sup>: Արիստակէսի համար սա «Հայոց կորստեան գիր» էր, եւ զգալի է պատմիչի արգահատանքը, բոլոր նրանց հանդէպ, ովքեր ինչ-որ կապ ունէին սրա հետ: Սակայն իր հետագայ շարադրանքում նա փորձում է անուղղակիօրէն Անիի կտականամակի մէջ Վասիլի մեղքի բաժինը փոքրացնել<sup>3</sup> եւ գլուխներից մէկում (զլ. Ժ) պատմում է, թէ ինչպէս Վասիլի եղբայր՝ Կոստանդին Ը-ն, մահուան մահճում գիտակցելով կեանքի ունայնութիւնը, հրամայում է գտնել մի հայի, որին ինքը կը կարողանար վերադարձնել Անիի յանձնման փաստաթուղթը: Կոստանդինի դիմումի մէջ երեւում է պատմիչի՝ գահակալման իրաւունքի իրեալը. «Տա՛ր զգիրդ եւ տո՛ւր ի թագաւորն Հայոց. եւ ասա՛, թէ՛ որովհետեւ հանգոյն ամենայն հողածնաց մահու հրաւէրս եւ մեզ ժամանեաց, ա՛ն զգիր քո եւ տո՛ւր զթագաւորութիւնդ որդւոյ քո, եւ որդի քո որդւոց իւրեանց մինչև յաւիտեան» (էջ 57): Սակայն Կիրակոս անուևով հայ քահանան այդ փաստաթուղթը պահում է իր մօտ եւ վաճառում Միքայէլ Դ-ին:

<sup>1</sup> Մատթէոս Ուոհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Եր., 1991, էջ 54-58:

<sup>2</sup> Հր. Բարթիկյան, Հայաստանի նվաճումը Բյուզանդական կայսրութեան կողմից / Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. 1, Եր., 2002, էջ 233-244 կամ նոյնը՝ ՊԲՀ, 1970, 8<sup>րդ</sup> 2, էջ 81-92: Տե՛ս նաև Կ.Ն. Юзбашян, Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв., Москва, 1988, с. 172 (Կարէն Իւզբաշեանը նշում է, որ Բիւզանդիան մշտապէս ձգտում էր օրինական բնոյթ տալ հայկական տարածքների իր նուաճումներին: Առանց բացառութեան, գրեթէ բոլոր դէպքերում կայսրութիւնը մտադ է գործում Հայաստան որպէս այդ տարածքների օրինական տէրը):

<sup>3</sup> Տե՛ս Լեո, ԵԺ, հտ. 2, Եր., 1967, էջ 658:

Ըստ Կ. Իւզբաշեանի՝ Արիստակէսն այս անհաւաստի տեղեկութիւնը ներմուծել է իր «Պատմութեան», մէջ՝ դրանով ձգտելով հակադրել եղբայրներ Վասիլի եւ Կոստանդինի քաղաքականութիւնը Կոստանդին Մոնոմախի նուաճողական գործողութիւններին, որն իր ցոփ վարքով ու սխալ քաղաքականութեամբ երկիրը կործանման էր տանում<sup>1</sup>: Յաւելենք, որ նա ընդհանրապէս բեւզանդական մյուս կայսրերին էլ Վասիլ Բ-ի կերպարի ու գործերի չափանիշով է գնահատում: Այսպէս, Կոստանդին Ը-ին յաջորդած Ռոմանոսն իր թագաւորութեան առաջին իսկ տարում հալածանքներ է ծաւալում ոչ քաղկեդոնական հոգեւորականների նկատմամբ, ինչը պատմիչը խակամտութիւն է համարում՝ վկայակոչելով նախորդ թագաւորներին, որոնք հոգատարութեամբ էին վերաբերում իրենց տիրապետութեան տակ գտնուող այլ ազգերին եւ չէին փորձում նորաձեւութիւն մտցնել Աստծոյ եկեղեցիներին մէջ: Իր անհեռատես քաղաքականութեան պատճառով այս կայսրը շուտով լրգարանում խեղդամահ է արւում, թեեւ նրան փոխարինած Միքայէլ Պափլագոնացին նոյնպէս չի փայլում կայսերական յատկանիշներով: Նա երկրի կառավարումը յանձնում է իր բազմաթիւ ազգականներին, իսկ ինքը դիւահարւում եւ շուտով զրկւում է գահից: Նրա քրոջորդին՝ Միքայէլ Կալաֆաթը զոհ է գնում սեփական ամբարտաւանութեան՝ կառավարելով ընդամենը մէկ տարի: Հետաքրքիր է, որ իր երկի էջերում Արիստակէսը Հոռոմոց ինքնակալ կամ ուղղակի ինքնակալ (բասիլեւս) տիտղոսով<sup>2</sup> էէնց միայն Վասիլ Բ-ին է կոչում եւ նրան յաջորդած կայսրերին այլեւս այդ տիտղոսով չի մեծարում, ինչը կայսրութեան հանդէպ վերաբերմունքի փոփոխութեան եւս մէկ վկայութիւն է:

Պատմիչի համար ամենից անհանդուրժելի իրողութիւնը Կոստանդին Մոնոմախի իշխանութիւնն է: Լաստիվերտցին բառեր չի խնայում նրա անբարոյ վարքը ցուցանելու համար, մանաւանդ այս կայսեր օրօք եւ նրա վարած քաղաքականութեան պատճառով էր, որ ստիպուած է արձանագրել իր պատմութեան ամենաճանր տողերից մէկը, որը նաեւ բեւզանդական քաղաքականութեան ամենահամառօտ մեկնութիւնն է. «Արդ՝ ի չորեքհարիւր ինսուսն եւ չորս թուականին առաւ Անի, ո՛չ պատերազմի օրինիւ, այլ պատիր բանիւ» (էջ 61): Այս տողի շարունակութիւնը, որ բացատրում է պատիր բանքի՝ խաբէական խօսքերի իմաստը,

<sup>1</sup> Повествование варданага Аристакэса Ластивертци, с. 27-28.

<sup>2</sup> Բիւզանդական կայսրութեան ճիւղարխիկ տիտղոսային համակարգի մասին տե՛ս Կ. Ե. Յուզբաշյան, «Բագրատունաց շրջանի» Հայաստանը՝ միջազգային իրավունքի տեսակետից, – ՊԲՀ, 1975, №<sup>1</sup>, էջ 33-53:

բացայայտում է նաեւ կայսրութեան մեկ այլ կողմը՝ հաւատի շահարկումը. «...քանզի երդամաք եւ խաչիւ հաւանեցուցին զԳագիկի՝ հրամանաւ թագաւորին, թէ «Միայն ի տեսանելն զքեզ, դարձուցից ի քեզ զթագաւորութիւնդ քո, եւ գրեցից զքեզ ժառանգ յաւիտենից աշխարհիդ եւ քաղաքիդ քոյ»» (էջ 61):

Ընդհանրապէս Անիի անկումից հետոյ Լաստիվերտցու խոսքում նկատելի է անթաքոյց հեգնանքը թէ՛ կայսրութեան, թէ՛ բիւզանդամէտ հայ գործիչների նկատմամբ: Մէկը միւսին յաջորդող պարտութիւնների պատճառ նա համարում է բազմիշխանութիւնն ու անմիաբանութիւնը եւ, իհարկէ, Աստծոյ պատիժը: «Մենք» դերանունն այսուհետ սկսում է գործածուել «քրիստոնեաներ» իմաստով, այլ ոչ թե «Հայոց աշխարհ» եւ «հայ ազգ», ինչպէս սովորաբար տեսնում էինք նախորդ էջերում: Սակայն քրիստոնեայ համայնքի մասը լինելու գիտակցումն աւելի շատ բխում է պատմիչի կանխասաց լինելու մղումից. նա իրաւացիօրէն զգուշացնում է, որ սելջուկ-թուրքերի վտանգը միայն հայերին չէ, որ ուղղուած է, այլ սպառնում է ողջ քրիստոնեայ աշխարհին: Ի դէպ, Անիի անկումը եւ Հայոց պետականութեան կորուստը արձանագրելուց յետոյ նա աւելի ու աւելի յաճախ է խոսում քրիստոնեաներին սպասուող աղետների մասին:

Հետագայ դէպքերն Արիստակէսն այսպէս է տեսնում. Մակեդոնական վերջին գահաժառանգի՝ Թէոդորայի մահով (1055-1056 թթ.) հիմնովին սասանում է բիւզանդական գահի ամրութիւնը: Նրան յաջորդած Միքայէլ Զ-ն (1056-1057 թթ.) անհեռառես քաղաքականութիւն է վարում. նա իրեն չըջապատում է անարժաններով, իսկ մեծամեծերին սելջուկների դէմ է ուղարկում: Իրատես պատմիչը կայսրութեան թուլացումն ու գահակալական զգվտտուքը քրիստոնեաների վրայ յարձակուելու անմիջական ազդակ է դիտում սելջուկ-թուրքերի համար եւ կոտորածների տեսարաններում չի մոռանում մշտապէս շեշտել, որ երկիրն անտերունչ ու առանց պահապանի է մնացել արիւնդուշտ թշնամու առջև: Նրա խօսքում աւելի ու աւելի են գերակշռում պետութեան նուազող դերի ու Հայոց կորցրած պետականութեան հետեւանքի վաւերագրումները: Կարին գաւառի Բլուրս կոչուած գիւղի մօտ տեղի ունեցած կոտորածի մասին պատմիչը գրում է. «Եւ քանզի ոչ գոյր իշխան եւ առաջնորդ, որ ահիւ եւ խրախուսանաւք զնոսա յոգի գաւրութեան վառէր ընդդէմ թշնամեացն, նահատակս քաջս յորդորելով՝ որպէս օրէն է ամենայն պատերազմողաց՝ վասն այնորիկ անտերունչք գոյով, ի տեսլենէ միայն լքան, լուծան, եւ խոռվեցան, սասանեցան եւ ամենայն իմաստութիւն նոցա

ընկալաւ» (էջ 109): Այն, որ պատմիչն այլեւս չի վստահում Բիւզանդական կայսրութեան պաշտպանիչ գործառոյթին, երեւում է նրա հեզնոտ բնութագրից: Հայոց աշխարհ նորանոր ասպատակներ են ներխուժում, քանի դեռ հռոմները զբաղուած են թագաւորների աղմուկով<sup>1</sup>: Ուստի «տիեզերահռչակ Անի քաղաքի սրով խողխողումը» (զլ. ԻԴ) սպասելի հետեւանք է, որի մասին պատմիչն անընդհատ զգուշացրել է իր երկի էջերում: Անիի գրաւումը (սելջուկ սուլթան Արփ-Արսլանը Անին գրաւել է 1064 թ.), ըստ պատմիչի, նոյնպէս անմիաբանութեան պատճառով է լինում, որ կար քաղաքի պաշտպանների եւ իշխանների միջեւ:

Բիւզանդիայի այսպիսի քաղաքականութիւնն ի վերջոյ պիտի յանգեցնէր հէնց իր՝ Բիւզանդիայի կործանմանը, ինչի կանխասացութիւնն էլ կարողում ենք «Պատմութեան» վերջին՝ ԻԵ գլխում: Այն Ռոմանոս Դ Դիոգենէս կայսեր (1068-1071) 1071 թ. Օզոստոսի 19-ին Մանազկերտի մօտ կրած պարտութեան եւ Ալփ-Արսլանին գերի ընկնելու նկարագրութիւնն է, որը կայսրութեան կորստեղ զօրութեան վկայութիւնն է պատմիչի համար: Մինչ կայսրը կ'ազատուէր գերութիւնից, Կոստանդնուպոլսում արդէն կայսր է հռչակուում Միքայէլ Դուկասը (1071-1078): Պատմիչը ցաւով է պատմում, որ այլազգիների ձեռքից ազատուած Ռոմանոսին իւրայինները կուրացնում եւ տանջամահ են անում:

Որքան էլ աշխարհիկացման տարրեր նկատուեն պատմիչի հայացքներում, նա միջնադարյան արժէհամակարգի կրողն էր, այս դէպքերի նրա մեկնութիւնը հէնց այդ դիտանկիւնից է՝ Աստծոյ պատժի կանխագուշակում, Բիւզանդիայի մոտակայ կործանման ազդարարում: Ռոմանոս կայսեր անարդար սպանութիւնը, ըստ նրա, անջնջելի արիւն է նրանց թագաւորութեան վրայ: «Յայնմ հետէ, – գրում է պատմիչը, – բարձաւ գաւրութիւն յիշխանաց եւ ի զինուորաց, եւ ոչ տուաւ յաղթութիւն այնմ թագաւորութեան. եւ իշխանք նենգութեամբ եւ մախանաւք առ իրեարս կային եւ զբատաստանաց իրաւունս բարձէին. միայն զաշխարհն աներէին եւ ոչ փրկութիւն գործէին: Մինչեւ բարկացեալ սրտմտութեամբ Տէր՝ Հրաւիրեաց զազգս բազումս ի վրէժնադրութեան ինքեանց...» (էջ 140): Պատմիչը նաեւ զգուշացնում է, որ թեեւ այժմ հայերն են առաջին հարուածը կրողը, սակայն այդ այլալանցու եւ անգութ ազգերի նպատակը մեր (իմա՝ քրիստոնեաների) աշխարհը արեամբ ու դիակներով լցնելն ու քրիստոնեական կարգն ու կրօնը վերացնելն է:

<sup>1</sup> Գրաբարով անլի ազդեցիկ է Ռճնում. «Արդ վշտաբեր տարւոյն յաշուն հասանելոյ, սիմչդեո Հոռոսք զթագաւորացն աղմկաւն էին պատանդեալ...» (էջ 116):

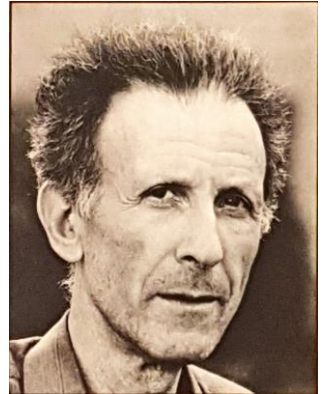
Այսպիսով՝ փաստերի համադրումը բերում է այն մտքին, որ Բիւզանդիայի արիստակէսեան ընկալումը մեծապէս պայմանաւորուած է գահակալող կայսեր անձով, պատմիչի համար կայսրերի անձն ու գործը գնահատելու ուղղորդիչը շատ առումներով Սուրբ Գիրքն է: Այդ գնահատող մօտեցումը դրական է Վասիլ Բ-ի՝ որպէս հզօր ու աշխարհաչէն միապետի նկատմամբ, եւ պարսաւող ու անհանդուրժող՝ բիւզանդական միւս գահակալների հանդէպ, ում սխալ քաղաքականութիւնն ու կառավարումը բազում արատներ են ծնում եւ տառապանք բերում իր ազգին:



Յուշեր

Ղ ա ր ա ք ա ղ ի ե ր ա զ ը

- Բարեւ ձեզ:
- Պարեւ-պարեւ, մատա՛ղ:
- Скушный ш<sup>о</sup> առանց ինձ:
- Հա՛, հանցում չոնը կորցրած չորան ըլիմ՝



Ց Ա Ն Կ

1. Առաջաբան
2. Թիֆլիս: Մանկութեանս առաջին յուշերը, երեք ընտանիք
3. Ծնողներս
4. Երեւան: Մեր բակը, «Պեպօ» ֆիլմը, իմ դպրոցը (1934 թ.)
5. Գրիչայի եւ Գինոսի չքանալը (1937 թ.), հօրս աքսորը (1941 թ.)
6. Պուշկինի դպրոցը:
7. Բառամանի ինստիտուտը (Մոսկուա, Կարմիր հրապարակ), 1943-46 թ.
8. Հայ արեան կանչը
9. Երեւան: Համալսարան (1946 թ.)
10. 1948 թ., Լենինգրադ (հօրս վերադարձը, 1947 թ.)
11. Լենինգրադի Համալսարանը եւ ասպիրանտուրան (1948-54 թթ.)
12. Ստալինի մահը
13. Լեւոն Խաչիկեանը հրաւիրում է ինձ Մատենադարան, ձեռագրական բաժին
14. Կրկին Լենինգրադ (1998 թ.)
15. Լենինգրադ: Արեւելագիտութեան ինստիտուտ, Համալսարան
16. Փարիզ: Ղարաբաղեան շարժում, Общество друзей армянской культуры, Հայաստան: Խորհրդարան (1990-95 թթ.)

17. Միջերկրականի շրջագայութիւնը: Կեանքս արտասահմանում

18. Ներկան

Յուշերիս մի մասը ներկայացուած է հայերէն, միւսը՝ ռուսերէն: Պատճառն այն է, որ յիշատակը մնացել է այդ երկու լեզուով: Ամբողջութեամբ հայերէն ներկայացնելու դէպքում կը վերանան, գոնէ ինձ համար, բազմաթիւ կարեւոր երանգներ: Այսպէս թէ այնպէս՝ Հայաստանի Հանրապետութեան սահմաններում այդ երկու լեզուներն էլ ընկալելի են (ինչպէս եւ՝ հայերէնի երկու ուղղագրութիւնները):

## Ա Ո Ս Ջ Ա Բ Ա Ա

Տարիքս արդէն պատկառելի է, յիշողութիւնս կամաց-կամաց մարում է: Ինչպէ՞ս է, որ հեռուոր անցեալի դէպքերն աւելի ու աւելի յստակ են երեւում, տեսնում եմ մարդկանց դէմքերը, լսում արտասանութիւնները, լիովին մտնում եղածի մէջ:

Շուշին դրախտավայր է եղել: Այդպիսի տպաւորութիւն եմ ստացել հօրս, հօրեղբորս եւ ամեն ինչին այնքան քննադատաբար վերաբերուող Աշոտ Յովհաննիսեանի պատմածներից: Այժմ հասկանում եմ, որ Շուշին նրանց մանկութեան քաղաքն էր, իսկ մանկութեան երկիրը միշտ քաղցր է լինում: Հասկանում եմ նաեւ, որ լինելով բնիկ շուշեցիներ, իրենց իրաւունք էին վերապահել արտայայտուել ծննդավայրի մասին մի բարի երգիծանքով:

Ղարաբաղի հին մայրաքաղաքն ապրել է կարծես նրանով, որ մէկը միւսին ծաղրի: Պապիս եղբայր Ստեփան-բէկը փաստաբան է եղել: Ազատ ժամերն անց է կացրել քաղաքի ակումբում՝ «կլուբում», եւ շարունակ առիթ որոնել մի կծու կատակի: Ահա ներս է մտնում «կլուբի» մէկ ուրիշ մշտական յաճախորդ՝ Խուրարենց Իւանը.

- Ստեփան, տյու էսինչին պիտի դատի քաշիս, նա ինձ անպատեալ ա:

- Հի՞նչ ա քեզ ասալ:

- Կարեւոր չի, անպատեալ ա:

Ստեփան-բէկն իսկոյն գլխի է ընկնում, թէ կատակի ինչպիսի աղբիւր կարող է լինել Իւանի հայցը, եւ պնդում է, որպէսզի խօսակիցը ճշտի, վերարտադրի անպատուութիւնը: Երկար չեմուշումներից յետոյ Իւանը խոստովանում է.

- Կլուբումը ինձ «դուռակ» ա ասալ:

Ստեփան-բէկին հէնց այդ էր պէտք, եւ նա կը պատասխանի այնպէս, որ խօսքերը կ'արճանագրուեն «կլուբի» բանաւոր տարեգրութեան մէջ ընդմիջտ.

- Իւան, պա հի՞նչ պիտի քեզ ասէր՝ Բիսմարկ: Հընէ դուռակ ըս, դուռակ էլ ասալ ա:

Պատասխանի սրամտութիւնն ըստ արժանւոյն գնահատելու համար հարկաւոր է յիշել, որ Բիսմարկը՝ Գերմանիայի «պողպատէ կանցլերը» եղել է 19-րդ դարի երկրորդ կէսի խոշորագոյն քաղաքական գործիչներէ մէկը, մի շատ յայտնի դէմք: Յիշելով Բիսմարկին՝ Ստեփան-բէկը ցանկանում է յատկապէս շեշտել խեղճ Իւանի չնչին էութիւնը:

Քաղաքի անդորրութեանը կարծես ոչինչ էր սպառնում, բայց ահա բերնբերան անցնելով տարածւում էր մէկ ուրիշ միջադէպ:

Ինչպէս սովորաբար լինում է փոքր քաղաքներում, Շուշին ունեցել է իր ճանաչուած գիժը: Այն էլ ասենք, որ այդ խենթի գժութիւնն արտայայտւում էր միայն նրանով, որ փողոցում կանանց հանդիպելիս՝ ձեռնափայտով անառակ շարժումներ էր անում: Այնուամենայնիւ, քաղաքագլուխը տանում է նրան Բաքու եւ տեղաւորում հոգեբուժարանում: Մի քանի ամսից որոշում է այցելել իր հովանաւորեալին: Դուռը բաց է անում թէ չէ՝ լսում է խենթի հրճուալից ձայնը.

- Պու-ու-ո՞ւ. Գիգի-աղա՞. խէ-է, տյու էլ ես պլլըլալ:

\* \* \*

Եւ այդ մթնոլորտում Ստեփան-բէկ Իւզբաշեանի ու Խուբլարենց Իւանի երկխօսութիւնը. «Հը, Ստեփան, սկուէնիյ ա՞ առանց ինձ» – «Հա՛, Իւան, հանցում շոնը կորցրած չոբան ըլիմ», – հնչում է իբրեւ շարքային սրամտութիւն:

\* \* \*

Խաղաղութիւն, անդորր... որքա՛ն խաբուսիկ են եղել դրանք Շուշիում, քանի որ Շուշին էլ էր Հայաստան:

Հայոց Շուշին ունեցել է իր ազրբեջանական «թուրքի» թաղամասը: «Ինչպէ՞ս էին հայերն ու թուրքերը սովորական պայմաններում իրար հետ լեզու գտնում», հարցրի մի օր հօրեղբորս՝ Յովսէփ-Օսիկ Իւզբաշեանին: Պատասխանեց. «Կատարեալ բարեկամութիւն էր տիրում»: Ոչ հայրս, ոչ միւսները երբեք չէին խօսում ինչ-որ ընդհարումների, բախումների մասին. լուռութիւն էր պահպանում նման իրադարձութիւնների մասին նաեւ Աշոտ Յովհաննիսեանը, որը կարծես շատ բան ունէր ասելու: Ճիշտ է, մանկուց գիտէի, որ մերոնք փախել էին Շուշիից 1918 թ.

ողջ ընտանիքով, հաստատուել թիֆլիսում, գիտէի նաեւ պատճառը՝ կոտորածի սպառնալիքը: Բայց անգամ այդ երեւոյթը, որը բեկում էր առաջացրել բոլորի կեանքում, գիտուում էր որպէս առանձին, Շուշւայ սովորական կեանքի հետ չառնչվող, թէպէտ ողբալի, երեւոյթ: Դաժան իրականութիւնից վերանալու, անցեալը մոռացութեան տալու, տխուր յիշողութիւնները վանելու յատկութիւնն է մարդուն հնարաւորութիւն տալիս՝ գոյատեւելու, ապահովելու կեանքի շարունակականութիւնը: Յաճախակի այդ կեանքի բնագոյր կարող է բռնի կերպով ճնշել ապրած ողբերգութեան յուշերն ու զգացումները:

Շուշւայ բարբառին ընտելացած եմ եղել մանկուց: «Երեսդ մի ցորտ-ցորտ ճրաւ լըւա՛ց, մահըրման էլ, հընէ, կողքէդ», կ'ասէր հայրս: Բակում (իսկ, եթէ հաւատարիմ մնամ լեզուային ճշմարտութեանը՝ հայաթում) պոպոք էինք կոտրում ու ուտում, մայրս բացատրում էր, որ ճաշակածս պտուղն ընկոյզ է, իսկ հօրս համար ինչպէս եղել, այնպէս էլ մնացել էր ճղոպուր: Հետեւելով աւանդոյթին, յաճախակի շեշտը տանում էր առաջ, անգիտակցաբար խուլ հնչիւններն արտասանում իբրեւ ձայնեղներ: Մի օր, երբ աղջկան հայերէն կարդալ էի սովորեցնում, նա ինձ զարմանքով բացականչեց. «Ի՞նչ ես ասում, սա Գ է, ոչ թէ Կ»: Պարզուեց, որ «կեանքը» բերանուում «գեանք» է հնչել: Մինչգոհու ընդհանուր առմամբ արտասանութիւնս, առողանութիւնս արհեստական է, ինքս եմ որոշել նրա օրենքները:

«Հի՞նչ ա լեալ» կամ «հենէ, գիւղումը վարժպետ ա լեալ»: «Լեալները»՝ ամեն քայլափոխում: Հետագայում, երբ սկսեցի յաճախել գրաբարի դասերի, հին լեզուն կենդանի հնչեց նաեւ «լեալ» դերբայի շնորհիւ, որն ինձ համար միանգամայն սովորական էր, խօսակցական:

Բայց գիտելիքներս, աւա՛ղ, շատ էի չափազանցրել: Առաջին անգամ գալով Ղարաբաղ, Ստեփանակերտում հարց եմ տալիս մի սեւ-սեւ աղջնակի եւ ոչինչ, բացարձակապէս ոչինչ չեմ հասկանում նրա՝ տի-երով յագեցած պատասխանից:

Յաջորդ օրը փորձում եմ խօսել Բաքուից գիւղ եկած 10-12 տարեկան տղայի հետ, այս անգամ նա ինձ չի հասկանում: Դեհ, ի՞նչ պիտի հասկանայ, Բաքուում, անշուշտ, ուսական դպրոց էր գնում: Բայց քիչ յետոյ լսում եմ նրա ձայնը, գիւղացի երեխաների հետ արագ-արագ խօսելիս: Պարզապէս նա գիտի միայն «արցախային եղերքի» բառը (Ստեփաննոս Սիւնեցի), իսկ իմ գրական աշխարհաբարը նրան անմատչելի է:

Տատիս միակ լեզուն Շուշւայ խօսակցականն էր, պապս, ասում էին այդ հայերէնից բացի գիտէր նաեւ ինչ-որ չափով ռուսերէն: Եւ լեզուական այդ բաւականին սահմանափակ պաշարով, ամեն ամառ ուղեւորւում էր Գերմանիա եւ Շէյնյարիա՝ գաւակներին եւ միւս ազգականներին այցելելու: Իսկ երբ պապենական տանը հաւաքւում էին Գերմանիայում կամ նոյն Շէյնյարիայում ուսում առածները, ապա խօսում էին գերմաներէնի այն տարբերակով, որը իւրացրել էին արտասահմանում: Ինչպիսի հրճուանք կ'ապրէր լեզուաբան-գերմանագէտը, եթէ այդ օրերին մասնակցէր սեղանի շուրջ ծաւալուող զրոյցներին:

## Տ Է ր Ա ո ա ք ե լ

Մեծ պապս՝ Առաքելը, պատկանել է հոգեւոր դասին, «տէրտէր ա լեալ»: Մեր Շուշւայ տանը եղել է առանձին «տէրտէրի սենեակ»: Ղազանչեցոց վանքի աւագ քահանայ Առաքել Իւզբաշեանցը վախճանուել է 1878 թ., մարմինը հողին է յանձնուել մօտակայ գիւղերից մէկում: Եկեղեցական շէնքի կմախքը հիմա էլ է մնում Շուշլիի վերին մասում, նորոգիչները փորձում են նոր կեանք տալ նրան՝ դարձնելով համերգային դահլիճ: Պահպանուել է տէրտէրի լուսանկարը՝ խոժոռ դեմքով, սուր հայեացքով: Համեմատելով պապիս եւ հօրս դիմագծերը՝ նկատում եմ, որ դէմքերը սերնդէ-սերունդ կորցնում են խոժոռութիւնը, աւելի ու աւելի մեղմ են դառնում. Ինչի՞ նշան է՝ թուլութեան, թէ՞ ձեռք բերած իմաստութեան:

Մեծ պապիս անշուշտ չեմ տեսել, ասածիս աւելացնելու ոչինչ չունեմ: Բայց մի օր առիթ ունեցայ շօշափելի ձեւով զգալ այդ մարդու երբեմնի գոյութիւնը: 60-ական թուականներին Արեւելագիտութեան ինստիտուտի Լենինգրադի բաժանմունքում կազմում էի Հայոց ձեռագրերի գիտական ցուցակը: Պահոցներում սովորաբար լինում են ձեռագրեր, որոնց արժէքն այն է միայն, որ այդպիսի գրչագրեր եղել են, մուտք են գործել պահոց, ուստի պիտի ցուցակում արձանագրուեն: Մի անպաճոյճ ձեռագիր էի թերթակալում, արտագրուած հնատիպ գրքից՝ «Գիրք Թօմայի Քեմփացւոյ յաղագս համահետեւութեանն Քրիստոսի»: Գրանիւթը կապելիս, վարպետը՝ թղթի սղութեան պատճառով, օգտագործել էր անգամ մասնաւոր նամակների այն էջերը, որոնք առանց գրութեան էին մնացել: Մեխանիկօրէն նշելով թերթերը՝ յանկարծ ծանօթ ազգանունի հանդիպեցի՝ Իւզբաշեանց: Ազգանունն այնքան էլ տարածուած չէ, հետաքրքիր է, ո՞վ էր այդ մարդը: Նամակի վերջին տողն էր, իսկ ազգանունը՝ այդ տողի վերջին բառը: Սկսում եմ կարդալ, ընդ որում ոչ թէ

սովորական ձևով, այսինքն՝ ձախից աջ, այլ հակառակ ուղղութեամբ: Իւզբաշեանց, Առաքել Իւզբաշեանց, նուաստ քահանայ Առաքել Իւզբաշեանց: Սիրտս բաբախում է, եւ երբ իմանում եմ, որ նամակը գրուել է «1837 թ. Սեպտեմբեր 9, յամրոցս Շուշի»՝ կասկածները վերանում են: Գրչագրում եղած նամակը, որը դարձել է մատեանի օրգանական մաս, գրուել է իմ մեծ պապի ձեռքով: Ինչպիսի՞ զուգադիպութիւն. նամակն ուղարկուել է ինչ-որ հայաբնակ վայր, դարձել ձեռագրի թերթ, ձեռագիրն ինչ-ինչ ճանապարհներով հասել է Պետերբուրգ, մուտք գործել Ասիական թանգարանի հաւաքածոյի մէջ, ժառանգութիւն մնացել Արեւելագիտութեան ինստիտուտին: Եւ հէնց ինձ է վիճակուած եղել կազմել Լենինգրադի հայերէն ձեռագրերի ցուցակը, միակ մարդու, որը ուշագրութիւն կը դարձնէր ստորագրութեան վրայ: Ուրիշ մէկը չէր էլ նկատի այդ գիտական իմաստով արժեզուրկ նամակը:

### Գ Ր Ի Գ Ո Ր Ս Ա Պ Ե Ա Ա

Պիտի պատմեմ երկու մարդու մասին՝ իսկական Ղարաբաղի ծնունդ, երկուսն էլ խոշորագոյն դէմքեր: Գրառումներս անձնական բնոյթի են, հնարաւոր եմ համարում ներկայացնել միայն մէկ գերդաստանի անդամներին, բայց այս դէպքում եւս սկզբունքը չի խախտուում, քանի որ Գրիգոր Սաղեանը, ամուսնանալով իմ հօրաքոյր Սառայի հետ դարձել էր մեր ընտանիքի իսկական անդամ, իսկ Աշոտ Յովհաննիսեանը տարիներ շարունակ եղել է ինձ համար ինչ-որ առումով հոգեւոր հայր:

Բժիշկ Սաղեան, Գրիգոր Միխայլովիչ, դէյադյա Գրիշա... Մեծատաղանդ, համակրելի, սրամիտ, ժպտերես, այրհներ, կայոյտ խոշոր աչքերով: Կէս դարից աւելի է անցել, ինչ տեսել եմ նրան վերջին անգամ, սակայն պատկերն աչքիս առաջ է: Շուշայ այլ մտաւորականների պէս կրթութիւնը ստացել էր Գերմանիայում, դարձել խոշոր բժիշկ, յատկապէս՝ պալարախտի բնագաւառում: Նրա ջանքերով հիմնուել է Դիլիջանի յայտնի բուժարանը, բայց դա եղել է նրա հարուստ կենսագրութեան էջերից մէկը: Երեւանում եւս նա հիմնադրել է հակաթոքախտային հիւանդանոց, մանկական բուժիչ ճամբար: Բայց այդ բոլորը տեղի է ունեցել, այսպէս ասած՝ խաղաղ շրջանում: Իսկ բժիշկն անուն է վաստակել արդէն Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին, երբ նուիրել է իրեն Մեծ եղեռնից փրկուած որբերի կեանքի կրկնակի փրկութեանը: Վերջին ժամանակներս բժիշկ Գրիգոր Սաղեանի մասին սկսել են գրել, տե՛ս յատկապէս Լեւոն Անանեանի ակնարկը՝ «Բժիշկ Սաղեանի 3 կեանքը», որը տպագրուել է «Գարուն» ամսագրում (1983 թ., Նոյեմբերի 12):

Բազմատաղանդ մարդ է եղել բժիշկը: Մեծ յաջողութիւն է ունեցել որպէս սիրող-ասմունքող, ճանաչել են նրան նաեւ որպէս անգուգահան թամադայ (մի երեկոյ ամբողջ թամադայութիւնը վարել է «չնորհք» գաղափարի շուրջ): Գրիգոր Սաղեանը եւ Յովհաննէս Թումանեանը մտերիմ բարեկամներ էին, անգամ արտաքննապէս են նման եղել մէկը միւսին: Ամենայն Հայոց բանաստեղծը նուիրել է բժշկին իր հռչակաւոր քառեակներէց երկուսը.

-էս է, որ կայ... ճիշտ եմ ասում, թասդ բե՛ր:  
էս էլ կանցնի՝ քանց երազում, թասդ բե՛ր;  
Կեանքն հոսում է տիեզերքում զընգալէն,  
Մէկն ապրում է, միւսն ըսպասում, թասդ բե՛ր:

Հեյ, Գրիշա՛, իմ լուս խնայեր, ալեկոծուեց կեանքն էսպէս  
Ու նաւաբեկ ու ցաւագին հեռուից իրար բերաւ մեզ.  
Ե՛կ վայելենք էս բախտն անկարծ աղետալի մեր կեանքում,  
Քանի դեռ չենք պոկուել-բեկուել նոր հեռաւոր յորձանքում:

12 Օգոստոսի, 1922 թ.

1937 թ. նա վերացաւ ընդմիշտ (անգամ 1983 թ. վկայակոչածս ակնարկի հեղինակը հնարաւորութիւն չունէր գրելու այդ մասին բացայայտ ձեւով): Իսկ նախքան այդ ողբալի գիշերը Երեւանի մտաւոր եւ հոգեւոր կեանքը դժուար էր պատկերացնել առանց բժիշկ Սաղեանի: Արտասահմանում կրթութիւն ստացած՝ նա հայ միջավայրում եւս մնացել էր եւրոպացի, բացի այդ՝ իսկապէս եւրոպացու յատկութիւնները զարմանալի ներդաշնակ էին հայ մտաւորականի էական գծերի հետ:

Դյադյա Գրիշայի մեծութիւնը զգում էի բնագոյով, բայց, իհարկէ, անցան տարիներ, մինչեւ իրօք կ'ըմբռնէի, թէ ով է եղել բժիշկ Գրիգոր Սաղեանը:

1937 թ. Յունուարի 6-ին նրանից ստացայ հետեւեալ նամակը.

«Առ մեծապատիւ ընկեր Կարէն Իւզբաշեան.

Սիրելի Կարէն-Ջան,

ոտքդ դնում ես 10 տարուայ մէջ. 10 անգամ քիչ պտի [այդպէ՛ս] չարութիւն անես. 10 անգամ խելոք լինես: Էս 3 անգամ 10 մանեթով քեզ համար մի նուէր գնիր իմ կողմից:

Համբուրում եմ քեզ. քո դյադյա Գրիշա»:

Փոստին դիմելու կարիք չի եղել, մեր բնակարանները դուրս էին գալիս Տէրեան փողոցի հ<sup>մ</sup> 25 շէնքի երրորդ յարկի նոյն աստիճանավան-

դակի վրայ: Մի քանի ամիս անց բժշկին տարան: Բնակարանն անմիջապես առան: Պարզ յիշում եմ, ինչպես հօրաքոյրս ու մայրս բժշկի առանձնասենեակում դատարկում էին ամբողջութեամբ ապակե բժշկական պահարանը՝ սառած դէմքերով, լռելեայն:

Բժշկի ձեռքով գրուած մի ուրիշ նամակ էլ է պահպանուել մեր տանը, անթուակիր, հասցէագրուած ծնողներին.

«Սիրելի Վարսիկ եւ Նիկիտ ջան,

Բնութիւնից աւելի շուտ գարուն հիւսեցիք Ձեր սիրոյ նուրբ եւ զգալուն թելերից: Ձեր գարունը շնորհաւոր: Համբուրում եմ Ձեզ:

Ձեզ շատ սիրող ...»

Այստեղ բնագիրն ընդհատուած է՝ թղթի ներքեւի մասը, որտեղ անշուշտ ստորագրութիւն է եղել՝ պատուած է: Նամակը գրուել է անտարակոյս 1926 թ.՝ ծնողներին ամուսնութեան առիթով (չարագրուած է դեռեւս հին ուղղագրութեամբ): Ո՞վ պիտի 1937 թ. վերացնէր հեղինակի անունը, եւ ո՞վ պիտի պահէր այդ յուզիչ երկտողը, եթէ ոչ մայրս:

\* \* \*

1937 թ. վերացաւ նաեւ մօրաքրոջն ամուսինը՝ Գինոսը (Յովհաննէս Գինոսեանը)՝ ժողովրդական ուսուցիչը:

\* \* \*

«Իրապէս մենք ոչ թէ Իւզբաշեան ենք, այլ Առաքելեան», – ասաց մի օր հայրս, նկատի ունենալով, անշուշտ, Առաքել քահանային: Բայց յիշատակածս նամակից պարզուում է, որ հեղինակը ինքն է եղել Իւզբաշեանց: Հետաքրքիր է Իւզբաշեանների անձնանունների կազմը: Զաւակներին մկրտելիս, սկզբնապէս Աստուածաշնչի եւ սրբոց վարքերի աւանդոյթին են հետեւել՝

Ստեփան, Մովսէս, Առաքել:

Մովսէսն իմ պապն է, Շուշիում յայտնի էր որպէս Եղոտենց Մովսէս-բէկ: Բէկն, անշուշտ, ոչ թէ տիտղոս է, այլ սոսկ պատուանուն՝ պապս եղել է Ղարաբաղի մայրաքաղաքի պատուաւոր քաղաքացի: Բայց ինչո՞ւ էր Եղոտենց: Այն էլ ասեմ, որ պապիս ժամանակ Շուշիում եղել են եւս երկու Մովսէս-բէկեր, որոնցից մէկը կրել է Շոն (Շուն) մականունը: Շոն Մովսէս-բէկի ժառանգները հաստատուեցին Երեւանում եւ գնացին գիտա-տեխնիկական գծով:

Առաքել, Մկրտիչ, Յովհաննէս, Սիմոն, Եղիշէ, Իսահակ, Յովսէփ, Աննա, Սառա, Արուսեակ՝ Մովսէս-բէկի զաւակներն են: Յիշատակուած բոլոր անունները կա՛մ հայկական են, կա՛մ լրիւ հայացուած: Մկրտիչը



(Մակիչը) հայրս է, ուուսախօս միջավայրում դարձել էր Նիկիտա, հայկական արտասանութեամբ՝ Նիկիտա: Երեխայ ժամանակ հայրս Մակիչ էր, իսկ տատս հասակն առած որդուն ասում էր Միկիթ տուրք տալով թէ՛ աւազանի անուանը, թէ՛ դրա ուուսացուած տարբերակին: Անցեալ դարում Արուսեակը տարածուած անուն էր: Առաքել քահանայի թոռնիկ աղջկան մոլորակի անուն էին տուել՝ կամայ-ակամայ կապելով նրան հեթանոս աշխարհի հետ:

Յաջորդ սերնդի անուանացանկը խայտաբղետ է: Քրիստոնեական աւանդոյթը բացայայտ է՝ երկու Նունէ, Մարիամ (տատիս անունով, որին տանն անուանում էին Մայիօ, Մայիօ-բաջի), Հեղինէ, Միքայէլ, Լեւոն. դրանց կողքին գտնուում են Լուսիկը, Ռուզանը, Արմէնը՝ հեթանոսական տարրը ուժ է առնում, բայց բոլոր պարագաներում անունները մնում են հայկական: Իսկ 30-ական թուականներին այդ սահմանափակումը վերանում է, հօրեղբօրս աղջիկներին անվանում են Մերի եւ Տատեանա, հնչելով, աւաղ, միանգամայն հարագատ:

Տողերիս հեղինակը Կարէն է դարձել ժամանակին յայտնի արձակագիր Կարէն Միքայէլեանի անունով: Մայրս մի օր խոստովանեց, որ, եթէ աղջիկ բերէր, ապա, սիրահարուած լինելով է. Վոյնիչի «Բոռ» վէպի հերոսուհուն, անունը կը դնէր Ջեմմա: Գնա՛ ու բացատրի՛ր ամեն մէկին, որ «Ջեմման» ծայրահեղ գրասիրութեան եւ ոչ թէ ճաշակի բացակայութեան ծնունդ է:

\* \* \*

Հօրս բախտը բերել էր: Նրան այդ ժամանակ ձեռք չտուին, բայց 1941 թ. Նոյեմբերի վերջին եկան նրա յետեւից:

Հօրս աքսորեցին: Պատերազմն արդէն սկսուել էր, նա իսկոյն ենթադրեց, որ պատճառը Գերմանիայում ստացած կրթութիւնն էր: Այն հանգամանքը, որ չորս տարի եղել է ուուսական բանակի սպայ եւ մասնակցել հռչակաւոր «բրուսլիովեան ճեղքմանը» (Бруславский прорыв), նրան չփրկեց: Նայելով այդ դժբախտութեանն այն ժամանակուայ տեսանկիւնից՝ կարող ենք ասել, որ հարուածը միւսների համեմատ այնքան էլ կործանիչ չէր: Աքսորուեց Հիւսիսային Ղազախստան, դասաւանդում էր այնտեղի տեխնիկումում: 1944 թ. կարողացայ այցելել նրան: Հայրս տուն վերադարձաւ 1947 թուին:

\* \* \*

1950 թ. ամառն էր: Երեք տարի առաջ հայրս վերադարձել էր աքսորից, սակայն հասկանալի էր դարձել, որ ոչ միայն 60-ամեակը, այլեւ 70-

ամեակը ստիպուած է լինելու տօնել Սիբիրում: Որոշ մտորումներից յետոյ վճռեց այցելել Թաղամասի միլպետին՝ «Դու էլ ես ղարաբաղցի, ես էլ ղարաբաղցիներս դիւզ մարդիկ ենք, ճիշտն ասա՛, ինձ նորի՞ց պիտի քշեն»: Զրուցակիցը խոստովանեց, որ նրան ոչինչ յայտնի չէ, յոյս կայ, որ այս անգամ հօրս ձեռք չեն տայ: Մինչևե այժմ փառք եմ տալիս այն մարդուն, որ ճիշտ գտնուեց: 1949 թ. Բաքուից Երեւան վերադառնալիս գնացքից դիտում էր հակառակ ուղղութեամբ շարժվող գնացքը, որը տանում էր Սիբիր աքսորյալների հերթական խումբը: Երեւանում իմացաւ, որ դրանց մէջ էին մեր հարազատ ազգական Սաղեանները:

\* \* \*

Մարդիկ գնում-հեռանում են նաեւ դրախտանման Ղարաբաղից: «Ինչքան ասի՛ մնա՛, չլսեց ինձ» – Վլասի հօր խօսքերն են: Վլասը մասնագիտութեամբ Ֆիզիկոս է, մի քանի տարի դասաւանդել է գիւղական դպրոցում, որի տնօրէնն է իր հայրը: Հիմա տեղափոխուում է Հիւսիսային Կովկաս, ինչ-որ մեծ գարաժում ղեկավար պաշտօն ստանձնելու: Բեռնատար մեքենան մեզ տանում է Ստեփանակերտ. ուղեկիցս հոգով արդէն վաղուց հեռացել է իրեն կեանք տուած երկրից: Մեքենան կանգնում է հրապարակում, Վլասը վերցնում է իր երկու փոքր ճամպրուկները եւ թափքից ցատկում գետնին.

- Պեն կա՞ օգնելու...

Եւ իսկոյն՝ չքանում (1984 թ.):

Ժառանգական իրաւունք, ժառանգական տիրոյթ... Երեւանի գրանցումս վերացել է 30 տարի առաջ, բայց իրաւունքներս շարունակում եմ պահպանել: Զէ՞ որ շուշեցի հայրս պատկանել է այն սերնդին, որը խղճուկ գիւղաքաղաքը դարձրել է Հայաստանի քաղաքամայր:

Անտարբերութիւնը նախնիների նկատմամբ տարածուել է նաեւ մեր՝ հայերիս մէջ: Վերջերս միայն նոր հետաքրքրութիւն է արթնացել դէպի տոհմի պատմութիւնը, դէպի արմատները: Ուրախ եմ, որ գոնէ հօրս գծով գիտեմ՝ ով է եղել իմ մեծ պապը: Իսկ թոռներս կը ճանաչեն իրենց մեծ-մեծ-մեծ պապին, որից հաշուելով կը կազմեն ղարաբաղցիների՝ ո՛չ, արցախցիների՝ վեցերորդ սերունդը:

\* \* \*

Եօթ թէ ութ տարեկան էի, երբ հօրս հետ, հաւանաբար՝ առաջին անգամ՝ Երեւանից գնացի Վաղարշապատ՝ Էջմիածին: Վանքում մեզ ընդունեց Մովսէս եպիսկոպոս Տէր-Մովսիսեանը: Յայտնի բանասէր՝ նա 1906

թ. Պետերբուրգի համալսարանում պաշտպանել էր իր՝ Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեանը նուիրուած մագիստրոսական թեզը եւ հոգեւոր ու աշխարհիկ մտաւորականութեան շրջանակներում յայտնի էր որպէս Մեսրոպ Մագիստրոս: Իր խցում, սքեմն ուսերին, վեղարը գլխին, սուրճ եփեց, եւ ահա, ինքն ու հայրս, նստած փոքր սեղանի շուրջ զրուցում էին ինձ բոլորովին անհասանելի բաների մասին: Յիշողութեանս մէջ տպաւորուել է այն խուցը, մէկ էլ այն փոքրիկ ջրաւազանները, որոնք այժմ էլ կան Մայր տաճարի շրջակայքում, թէպէտ այդ օրը շատ բան պիտի տեսած լինէի: Էջմիածին այցը անսպասելի կերպով շրջադարձային դեր կատարեց կեանքումս: Տասնյակ տարիներ անց կարողացայ վերյիշել, որ հէնց այդ օրը վերջին անգամ եւ, իհարկէ, բնազդաբար գիտակցեցի հայութիւնս: Զգացի, որ պատկանում եմ մի առանձին ազգի եւ ուղեղումս կաղապարուել է ազգաբանութեանը քաջ յայտնի «մենք եւ ոչ-մենք» գաղափարը:

Բայց, եթէ ազգային պատկանելիութեան զգացումը բաւականին ուշ է առաջացել, յամենայն դէպս՝ գիտակցուել, ապա օրորոցից գիտէի, թէ ո՛ր երկրի ծնունդն եմ. այդ երկիրը Ղարաբաղն է, աւելի նեղ իմաստով՝ Շուշին: Կարեւորութիւն չունի, որ առաջին անգամ եղայ Ղարաբաղում միայն 1984 թ., կարեւորութիւն չունի, որ այն Շուշին որի զաւակն էի ես, վերացել էր աշխարհ գալուցս առաջ. կարեւորութիւն չունի անգամ այն հանգամանքը, որ մանկան առաջին ճիշտ լսուել է թիֆլիսահայ բժիշկ Շահպարտնեանի ծննդատանը: Էականն այն է, որ ես ինձ շուշեցի եմ ճանաչել, եւ առայժմ դա է եղել իմ միակ գիտակցութիւնը:

Առաջին յիշողութիւնս. մեր տան առջեւ տակառից նաւթ են վաճառում, բնականաբար՝ քարտով, ինձ նաեւ յիշեցնում են, որ Մոսկուա գնալն էլ է քարտով:

Ընտանիքում խօսակցական լեզուն աւելի շատ ուսերէնն էր, քան թէ հայերէնը: Եւ ահա՝ եւս մի միջադէպ. մայրիկիս հետ գնացել էինք ամառանոց՝ Մանգլիս գիւղը: Զբօսնում էինք միասին, հեռուում երեւաց մի հոգեւորական, եւ ես յանկարծակի սկսեցի ճշալ՝ գիժ տէրտէր, գիժ տէրտէր, գիժ տէրտէր: Մինչեւ օրս չեմ կարողանում մեկնաբանել այդ վարմունքը:

Մանգլիսում հիւանդացայ, ինձ բերեցին հօրաքրոջս տուն, եւ տարիներ յետոյ ինձ պատմեցին, որ յանկարծ արթնացայ եւ ուրախ ուրախ բարձր ձայնով կանչեցի. «Вы что, думали я умер?»

Մնուել եմ Թիֆլիսում 1927 թ. Յունուարի 6-ին: Առաջին տարիներն անց եմ կացրել մեծ ընտանիքում՝ Հայրս, մայրս, նրա երկու եղբայրները, Հորաքոյրս իր ամուսնու հետ, վախճանուած կնոջից մնացած Հորեղբորս աղջիկը: Կողքին բնակուում էր Սիրանոյշը՝ մեր տան ծառայողը, որը մերոնց հետ տեղափոխուել էր Շուշիից, եւ ինչ-որ չափով ընկալուում էր որպէս ընտանիքի անդամ:

Բնակարանը, որը ձեռք էր բերել դեռեւես Մովսէս-բէկ պապս, հոյակապ էր, հսկայական խոհանոցով, շքեղ լողաւազանով, փոքրիկ պատշգամբը նայուում էր դէպի փողոց: Դէպի բակը դուրս էին գալիս 4 յարկանի շէնքի պատշգամբները՝ սովորական տեսարան Թիֆլիսի համար: Դա նպաստուում էր հարեւանների շփմանը: Բնակարանը տպաւորիչ էր: Հետագայում մայրս յաճախակի նշուում էր, որ հիւրասենեակն ունեցել է 70 քառակուսի մետր: Մի քանի տարի յետոյ երեւացին նոր հարեւաններ:

Խօսակցական լեզուն ընտանիքում հայերէնն էր, Մայկօ-բաջի տատս խօսուում էր միայն Շուշիի բարբառով, բարբառը մեծ տեղ էր գրաւել նաեւ միւսների լեզուում: Գրական հայերէնը մօրս լեզուն էր: Ես մեծանուում էի երկլեզու, սակայն շուտով ուսուերէնը սկսեց գերակայել, հայերէնի աշօրուայ մակարդակը կարողացայ ապահովել տարիներ անց: Պէտք է շնորհակալութեամբ խոստովանեմ, որ այդ ընթացքի խթանողը եղել է Համլետ Գեւորգեանը՝ այժմ ճանաչուած փիլիսոփայ: 1944-45 թթ. երկուսս Մոսկվայի Բառմանի ինստիտուտի ուսանողներ ենք եղել, եւ Համլետն էր, որ առաջացրեց իմ մէջ գիտակցուած մօտեցուում մեր լեզուական անցեալին:

Գիտակցութեանս մէջ Իւզբաշեան մեծ ընտանիքի անդամ էր նաեւ Իսահակ Հօրեղբայրս, որը վաղուց ապրուում էր առանձին՝ Թիֆլիսի հեռաւոր թաղամասում: Ընտանիքի անդամները շփուում էին տարբեր լեզուներով: Գերմանիայում կրթութիւն ստացած Հօրեղբայրներս, երբեմն կարող էին շփուել նաեւ գերմաներէն: Ղարաբաղի լեզուն ինձ մնացել է հարազատ, սակայն զարբաղցիների հետ շփուելիս ես յաճախակի դժուարութեամբ եմ նրանց հասկանուում: 1984 թ. գարմանքով նկատեցի, որ փողոցում խաղացող երեխաների լեզուն բոլորովին չէի հասկանուում: Այսպէս թէ այնպէս՝ այդ լեզուն ինձ մնուում է հարազատ իր բոլոր օտարբանութիւններով, փոխառյալ բառերով հանդերձ: Կեցցեն զարբաղցիք՝ Միմոն Հօրեղբայրս շուտով ստացաւ առանձին բնակարան՝ անմիջապէս մօտերքում, մօտ էր ապրուում նաեւ Աննա մօրաքոյրս: Այդ երեք տուներ հաւասար հարազատ էին ինձ համար: Յարաբերութիւնները գոնէ ման-

կուլթեան տարիներին շատ ջերմ էին, եւ այդ մթնոլորտում ձեւաւորուեց իմ՝ մեծ ընտանիքի գաղափարը, այդ զգացմունքը ողջ է առ այսօր:

Առաջին անգամ եօթ տարեկան Մարիամ թոռնիկիս հետ եկել էի Երեւան: Հայերէն, փաստօրէն, չէր խօսում: Սպասելով ներքեւում ասացի նրան, որ մենակ բարձրանայ: Հասնելով երրորդ յարկ՝ դուռը ծեծեց.

-Ո՞վ է:

-Ես եմ:

Դուռը բացուեց, գրկախառնուեց հօրեղբօրս աղջկայ հետ եւ այդ պահին լրիւ գգաց, որ իր տանն է: Մէկ օր յետոյ գնաց հայկական մանկապարտէզ, ինչքան հասկացայ՝ չունենալով լեզուական որեւէ դժուարութիւն: Վերադառնալուց յետոյ հայերէնի գիտելիքները շատ արագ ցրուեցին, եւ այժմ ճիգ եմ անում վերականգնելու դրանք:

Ծանօթանալով այս 4 հատուածներին՝ ոմանք նկատեցին, որ ազգամոլ գունաւորում ունեն, ի՞նչ ազգայնամոլութիւն:

Այնուամենայնիւ հայութիւնը սրտում է, թէպէտ չի մոռանում, որ նոյն երակներում հոսում է ե՛ւ հրեայ, ե՛ւ ռուս արիւնը:

\* \* \*

#### Фрагмент № 1.

В жизни, конечно, были поступки, которые не всегда могут быть объяснены или оправданы. Отца арестовали в конце 1941 года, в 1942 году я вступил в Комсомол. До сих пор не могу объяснить то волнение, которое овладевало мной, когда я раскрывал комсомольский билет с моей удивительно «удачной» фотографией. Это не было, конечно, чувством верности партии и правительству, скорее сознанием того, что ты являешься членом сообщества, пилдани.

В 1953 г. я был аспирантом в Ленинградском отделении института истории АН СССР и там каким-то образом стал руководителем комсомольской ячейки (нас было всего трое или четверо). В конце 1953 – начале 1954 года, возможно, под внешним воздействием, а может быть из-за каких-то меркантильных соображений подал я заявление в партию. Видимо, я осознал, что в этом было что-то не то, но оправдывал свой поступок тем, что страна вступила в новый этап. Эпоха «сталинизма» уходила в прошлое. Так или иначе я подал заявление, согласно регламенту получил рекоменда-

ции моего руководителя М.В. Левченко и моего друга (с ранних лет) Г.Х. Саркисяна. Пройдя необходимые инстанции, я дошел до обсуждения кандидатуры в райкоме ЛО ИВАН, Ленинградского отделения института востоковедения Академии наук, оно было по существу частью райкома. И вот, на заседании райкома кандидатуру мою отклонили, за отсутствием производственного стажа.

Гагик Саркисян повел себя должным образом, сказав, что это очень неприятно, но, в общем, ничего особо страшного не произошло. Добрые знакомые с ранних лет, мы пошли в ресторан “Кавказский” (на углу Невского проспекта и улицы Плеханова, ныне Казанской). Соответствующим образом коньяком отметили это событие. Я благодарен судьбе за то, что она уберегла меня от этой “черной краски”.

### Фрагмент № 2

В аспирантские годы я снимал комнату в коммунальной квартире рядом со ст. метро «Владимирская». В соседней комнате жила хозяйка с матерью. Рано утром уходила на кухню, включив радио на всю громкость. Я привык к этому. 4 марта 1953 г. я проснулся от голоса диктора, и услышав два-три слова, мгновенно понял, что Сталина больше нет. В этот день говорили, что он тяжело болен, но я тут же понял, что началась новая эпоха. В день смерти Сталина я поехал в Институт истории, где было созвано собрание. Среди выступавших был И.М. Дьяконов, который отчетливо произносил все слова. Вызвали на трибуну и меня. Таким же по тональности было, естественно, и мое выступление. А затем слово дали одной из сотрудниц и она, обливаясь слезами, громко рыдая, клялась в любви Сталину, говорила о любви народа к нему, о гигантской и невосполнимой потере... Председатель напряженно следил за ее выступлением, готов был даже прервать ее – неужели эта дура не понимает, что всё – началась новая эпоха?!

### Фрагмент № 3

Я не был очень близок с Игорем Михайловичем Дьяконовым, не входил, к сожалению, в его круг, но всегда сознавал то место, которое он зани-

мал в науке, и был преисполнен уважением и чисто человеческой симпатией. В памяти остался небольшой эпизод, о котором мне рассказывал один из наших сотрудников. Во время войны И.М. Дяконов работал переводчиком на допросах пленных высокого ранга. Однажды, разговаривая с немцем, он спросил у него, что тот считает характерной чертой русских. Немец огляделся вокруг и сказал: «Вот!» Разговор происходил в избе, в бревно был вбит болт, а на нём висело полотенце. Указывая на это, немец сказал: «Отсутствие чувства меры!» Боюсь, что немец был прав.

#### Фрагмент № 4

С Игорем Михайловичем связан еще один эпизод моей жизни. Осенью 1958 г. меня зачислили в Ленинградское отделение института востоковедения в качестве младшего научного сотрудника. Я покинул Ереван, оставив пост заведующего отделом рукописей Матенадарана, будучи старшим научным сотрудником Института Истории АН Арм. ССР.

По дороге в я успел в Москве оформить брак со своей супругой, тогда еще студенткой, которая вскоре должна была переехать в Ленинград.

Я стоял в коридоре института, перед доской объявлений, где висел приказ о моем зачислении. Ко мне подошел Игорь Михайлович:

- Как Ваши дела, Карен?

- Хорошо! – ответил я.

Он взглянул на меня с улыбкой и некоторым удивлением.

- Прямо так хорошо?

- Да, очень хорошо! – вновь ответил я, ничего еще не подозревая.

Он протянул мне руку и удалился с доброй улыбкой. Рядом же стояла заведующая канцелярией и когда И.М. Дьяконов отошел, сказала: «Вы знаете, Карен Никитич, приказ о Вашем зачислении аннулирован. У Вас нет прописки!» Не трудно догадаться, в каком я был тогда состоянии. В Ленинград я приехал по приглашению Орбели. И вот, заручившись лишь справкой за его подписью, я всякими правдами и неправдами смог прописаться и с тех пор остаюсь постоянным жителем Петербурга.

Временами представляю себе, как сложилась бы моя жизнь, если бы пришлось вернуться в Ереван, учитывая, как злился на мой отъезд директор

Матенадарана, мой большой старший друг Левон Степанович Хачикян. В данной им характеристике было отмечено, что в свободное от работы время я занимаюсь наукой.

Ольга Григорьевна Зограф (супруга Георгия Александровича, наверное, самого близкого из моих питерских друзей) как-то процитировала отличную французскую поговорку: «Si l'on est mort, c'est pour longtemps, si l'on est bete, c'est pour toujours!». И она же заметила, когда я как-то сетовал на житейские неприятности. «Подумайте, Карен, что всё это по сравнению с вечностью!». Это выражение, а собственно, принцип, я запомнил, кажется, на всю жизнь. Как и все Зографы, О. Г. была изумительным человеком.

\* \* \*

Я был на первом или на втором курсе Ереванского университета, когда мне попалось непонятное выражение – *cum grano salis* (со щепоткой соли, т. е., не буквально), и я спросил А.Г. Иоаннисяна, что это означает. Он неожиданно оживился и рассказал следующее: «В Баку было совещание (кажется, в 1936 г.), выступал тогдашний нарком земледелия и сказал, что и ныне курдюк их баранов весит два пуда».

В зале присутствовала московская комиссия. Они заинтересовались этим и попросили оратора остановиться на этом факте подробнее. Нарком проигнорировал их просьбу, продолжал доклад и через некоторое время вновь сказал, что курдюк азербайджанских баранов весит два пуда. Комиссия заволновалась и потребовала подробностей. Оратор, как и в первый раз, не обратил на это внимания и чуть позже вновь сделал сенсационное заявление. На этот раз москвичи не выдержали, кинулись к трибуне и потребовали немедленно дать развернутый анализ этого выдающегося достижения. И тогда докладчик с презрением посмотрел на этих русских, которые ничего не понимают, и сказал с отвращением: «Ашэ, например, говорю, да-а...». Именно это «например говорю» и означает *cum grano salis*, сказал А.Г. с веселой ухмылкой.

\* \* \*

С латынью была и другая история. В первые дни моего появления в Петербурге (пардон, в Ленинграде) в 1948 г. я проходил мимо католиче-



ской церкви на Невском и обратил внимание на надпись: «Domus mea domus orationis». К тому времени я уже успел освоить азы латыни и долго (естественно, безуспешно) пытался истолковать написание orationis. Лишь несколько лет тому назад, снова взглянув на надпись, я обнаружил, наконец и всё стало на место: orationis! Знание латыни (как, впрочем, и всех остальных языков) было конечно, недостаточным, тем не менее, однажды на семинаре у С.И. Ковалева удостоился похвалы: «Карен, да вы почти античник!».

\* \* \*

Булат Окуджава стал замечать, что его поездки за рубеж сопряжены с возрастающими трудностями. Он обратился за разъяснениями к секретарю Союза писателей (его имя я запомнил) и тот пояснил:

- Не то говоришь, что нужно!
- Например?
- Вот!

Он закрыл венгерский журнал, где Булат на вопрос: «В каком веке вы хотели бы жить?» ответил: «В девятнадцатом».

- И кем бы тогда ты хотел быть?
- Просвещенным дворянином.
- Ну, вот видишь, как же тебя пускать!
- А если бы ты сам жил в прошлом веке, кем бы был?
- Ну, крестьянином.
- Крепостным?
- Нет, зачем же, свободным.
- Так кто же дал бы тебе, дураку, свободу, если не просвещенный дворянин?!

Спустя годы, я познакомился с Окуджавой у Эры Коробовой и спросил его, соответствует ли действительности этот анекдот. Он подтвердил, что всё, в общем, так и было.

\* \* \*

С Афрасиабом Векиловым – торкологом, мы были в дружеских отношениях. Я был глубоко взволнован, когда обнаружил через несколько дней

после его смерти дарственную надпись на подаренной им книге: «Дорогому Карену, дружба с которым никогда ничем не омрачалась»

Исаак Натанович Винников, известный востоковед, обладал таким научным авторитетом, что ему прощали и еврейскую внешность, и выраженный еврейский акцент. Невысокого роста, с огромными, горящими глазами, со страстной речью. Долгие годы был председателем месткома. Однажды в месткоме обсуждали судьбу выделенной Восточному факультету трехкомнатной квартиры и склонялись к тому, чтобы дать ее заведующему кафедрой арабской филологии В.И. Беляеву. Но тут выступил один из членов месткома и сказал, что среди членов семьи есть старик, он может умереть и таким образом, факультет понесет потерю в метраже жилой площади. Сразу встал Винников: «Молодой человек прав! Старик умрет! Более того – мы все умрем! Но кто знает, когда?». У предыдущего оратора хватило ума, чтобы тут же извиниться за бестактность и снять предложение.

В 70-ые г. Левон Тер-Петросян защитил кандидатскую диссертацию на Восточном факультете Университета. Его успех мы отмечали в ресторане. Среди приглашенных был и оппонент, И.Н. Винников, а роль тамады выпала мне. Винников сделал мне два или три замечания по поводу ведения стола, я не выдержал и сказал: «Это всё равно, как если бы я стал учить вас арабской грамматике». На докторской защите Левона я был уже официальным оппонентом.

\* \* \*

Внешность Михаила Таризовича Лорис-Меликова была чисто кавказская, бросался в глаза его выдающийся нос. Однажды в магазине он нечаяно услышал разговор двух дам, которые проезжались (по-французски) по поводу его носа. Премьер-министр задержался у выхода и когда дамы покидали магазин, повернул нос пальцем в сторону и со всей вежливостью произнес: «Passez, Mesdames!» (Из папиных рассказов).

\* \* \*

Я принадлежу к тому поколению советских людей, в сознании которых заграница и возможность поездки занимали огромное место. Впервые мне удалось выехать зарубеж в 66-ом году как участнику XXV Международ-

ного конгресса византинистов. Во главе делегации был известный искусствовед Виктор Никитич Лазарев, но, фактически, эту роль играла его заместительница З.В. Удальцова. Разумеется, возможность выступить (на французском языке), общение с коллегами и вообще пребывание в совершенно другом мире произвели на меня огулушающее впечатление. Там я познакомился с Ниной Георгиевной Гарсюян, своим вниманием и участием сыгравшей большую роль в моей научной жизни. Среди других я познакомился с русским эмигрантом Николаем Зерновым, который вместе со своим трудом подарил мне недавно выпедшую книгу Пастернака «Доктор Живаго». Я не стал скрывать от коллег, что стал обладателем этой книги, и это, конечно, резко настроило против меня Удальцову. Вечером она, А.П. Каждан, Г.Г. Литаврин и я встретились в Хайд Парке. Удальцова сочла подарок недопустимым, а Каждан предложил оставить книгу на скамье и удалиться. Я возразил ему, сказав, что тут же кто-то крикнет в дорогу – «Mister, you have lost your book!» По мнению Литаврина, книгу следовало тут же разорвать на мелкие кусочки, но это действие мне показалось неэстетичным. Удальцова воздержалась от заключения, сказав, что окончательное решение примет в гостинице. В холле гостиницы я поведал об этом эпизоде сопровождавшей нашу группу сотруднице посольства, и она прямо сказала:

- Вполне возможно, что вам удастся по возвращении пронести эту книгу незаметно, но если ее увидят, то вам заграницы уже не видать.

- Так что же делать?

- Ничего, я заберу ее в нашу библиотеку. Она вся составлена таким образом!

Любопытно, что Н. Зернов подарил мне также свою книгу «Религиозный ренессанс в России в 20-м веке» (на англ.). Удальцова взглянула на обложку, сказала, что это научная книга, и я могу ее взять с собой. Я мог, впрочем, взять и Пастернака – в Москве нас не проверяли.

Подобный эпизод произошел и в Бухаресте, в 71-ом году, на следующем конгрессе византинистов. Нина Гарсюян привезла мне книгу Солженицына «Август 14-го», но с тем условием, что я рисковать не буду и верну ее обратно.

С началом перестройки атмосфера резко изменилась, в 86-м году вместе с Ю.А. Петросяном я с ездил в Болгарию, а в январе 88-го г. начался цикл моих поездок за рубеж. Тогда во Франции была организована международная конференция по арменоведению, и я, наконец, попал в Париж – спустя 19 лет после первого, многократно повторенного официального приглашения.

Завершался период моего десятилетнего пребывания на посту председателя ленинградского отделения Российского Палестинского общества АН СССР. Накануне мне, беспартийному, пришлось побывать в отделе науки ЦК КПСС по поводу деятельности общества в Ленинграде, и встреча с весьма симпатичным сотрудником кончилась взаимопониманием. Я был крайне взволнован этой встречей и не мог забыть о ней даже в самолете. Я говорил себе: «Одумайся! Ты летишь во Францию, в Париж!» И только когда показались зеленые поля и самолет начал приземляться, Париж внезапно вытеснил все остальные мысли. Мы вышли из самолета, и начался, может быть, самый значимый в моей интеллектуальной жизни период.

В последующие десятилетия я не раз приезжал в Тифлис и восхищенные городом непрерывно росло. Современный Тифлис сложился в XIX веке и сочетание Европы и Азии производит неизгладимое впечатление. Разумеется, армяно-грузинские отношения так или иначе действовали и на мое сознание. Эта тема достойна специального углубленного исследования, боюсь до сих пор она не раскрыта должным образом.

Напомню, что здесь соседствуют грузины и армяне, курды и азербайджанцы, русские и евреи и представители многих других народов.

Я ограничусь только тремя наблюдениями: насколько я знаю, в каждой грузинской семье один из близких друзей был армянин, и в каждой армянской семье – грузин.

Много лет назад один мой знакомый, вспоминая о кратковременной войне между Грузией и Арменией в 1918 году, обронил такую фразу: «Днем стреляли друг в друга, но вечером собирались в одном и том же дукане, ведь все они были выпускники Петербургской академии генеральского штаба». Война продолжалась несколько недель и кончилась миром.

Обращаясь к более поздним событиям, вспоминая 88-й год и землетрясение в Армении, помню в Спитаке министра здравоохранения Грузии и его скорбные глаза, которые запечатлелись в памяти навсегда. Думаю, что суть глубинных отношений между армянами и грузинами именно такова.

Очень больно, очень, но не могу не вспомнить о моем Петербургском друге, соседе, сотрудики по Институту востоковедения Саурмаге Какабадзе. Это был настоящий исследователь, он внес свой вклад в изучение грузинской истории и культуры, но для меня он был, в первую очередь, близким по духу, по вкусам человеком. Он добровольно ушел из жизни в 79-м г.

#### Фрагмент № 5

В 88-м г. началось Карабахское движение, и я был полностью вовлечен в него. Секретарь института позвонила мне утром и сказала, что заведующий требует, чтобы я срочно приехал. Заведующий ЛО ИВАН Юрий Ашотович Петросян (бакинец) относился ко мне неплохо, но в данной ситуации держал себя прежде всего как член партии. На последние деньги я взял такси и вскоре уже был в его кабинете. Юра набросился на меня.

- Три дня я о тебе ничего не слышал. Чем ты был занят?
- Тем, чем обычно – наукой! – ответил я.
- Тебя вызывают в райком. Пошли!

В перестроечное время состав партийных работников сильно изменился. Симпатичный секретарь сказал мне, что я известный ученый, пользуюсь широким авторитетом, но он несет ответственность за район, а ему доложили, что я подписал письмо президенту Франции Франсуа Миттерану.

Услышав это, я в душе расхохотался и начал дурачиться.

«Я прекрасно понимаю весь груз ответственности, который лежит на Вас, я действительно подписал письмо, но оно было адресовано не Миттерану, а Горбачеву, что касается Миттерана, то извините, мы с ним даже не знакомы!» – сказал я.

Не знаю, уловил ли секретарь иронию в моих словах, но на ближайшее время я был избавлен от замечаний.

#### Фрагмент № 6

В советское время поездка за границу была исключительным явлением, люди моего поколения об этом не забыли. В 1966 г. я побывал в Англии, в 1971 г. в Румынии как участник международного конгресса по византиноведению, и 19 лет ожидал разрешения на научную командировку в Париж. В 1986 г. побывал в Болгарии, в 1988 г. (непосредственно перед началом карабахского движения) в Париже, затем эти поездки в Европу и в Штаты приобрели регулярный характер.

Это были поездки научного характера, но одно путешествие особенно запечатлелось в моей памяти, как удивительное исключение, это – участие в круизе по Средиземному морю в сентябре-октябре 1990 г.

\* \* \*

*Ղարաբաղեան շարժումը վերջին տասնամեակների Հայոց կեանքի խոշորագույն երեւոյթներից է: Մարդկանց հոգեբանութեան մէջ այն կատարել է, թերեւս, ակելի կարեւոր դեր, քան 1991 թ. ձեռք բերուած անկախութիւնը: Մինչդեռ ժամանակը վազում, իսկ ժամանակակիցներն ու ականատեսները հեռանում են կեանքից:*

*Դժբախտաբար, մինչեւ օրս Ղարաբաղի հետ կապուած դէպքերը չեն դարձել բազմակողմանի վերլուծութեան առարկայ:*

*Այստեղ բաւարարուած եմ մի քանի դիտողութեամբ՝ Հայերի համար Լեռնային Ղարաբաղի Ինքնավար Մարզի դուրս գալը Ադրբեյջանի ԽՍՀ կազմից եւ մտնելը Հայաստանի Հանրապետութեան կազմի մէջ դիտուել է որպէս նախ եւ առաջ արդարադատութեան իրազորման երեւոյթ: Մարդկանց թւում էր, որ բաւական է միայն պարզ արտայայտել մտքերը, հասցնել դրանք ԽՍՀՄ ղեկավարութեանը եւ հարցը կը լուծուի: Հսկայական ժողովուրդ էր հաւաքուում Երեւանում օպերայի առջեւ, հաւաքոյթները տեւում էին ժամեր, մինչդեռ մարդիկ գսպում էին իրենց կրքերը՝ կարեւորութիւն տալով նախ եւ առաջ հասարակական մտքի յստակութեանը: Թւում էր, թէ բաւական է պարզ ներկայացնել խնդիրը եւ իշխանութիւնը կ'ընդառաջի: Յոյցերի ընթացքում մարդիկ իրենց զուսպ էին պահում: Փոքրիկ դիտարկում. այդ առաջին օրերին շարժուելով դէպի օպերայի հրապարակը՝ ուշադրութեամբ հետեւում էին, որպէսզի խոտերը չտրորեն: Անգամ Սումգայիթի դէպքերը, որոնց ընթացքում խոշտանգամահ արուեսցին մի քանի տասնեակ հայեր, ի վիճակի չէին էապէս փոխել հասարակական վարքը: «Միայն ճիշտ բացատրենք, միայն լաւ հասկանանք՝ ամեն ինչ կը լուծուի...»:*

\* \* \*

1988 թվական. տասնեակ հազարաւոր մարդիկ հաւաքուած են օպերայի առջեւ, ժողովուրդը բորբոքուած է, աղմուկ է: Աղմուկը ուժեղանում է, բայց ահա լսուած է շեփորի ձայնը, եւ բազմութիւնն անմիջապէս լռում է: Արտեմի Այվազեանը յաջողակ երգահան էր, բայց «Ինչու է աղմկում գետը» կինոնկարի համար գրուած մեղեդիներէրց շեփորի եղանակն էր, որ նրան անմահացրեց գոնէ հայերի աչքում:

\* \* \*

Լեւոն Տէր-Պետրոսեան, Բաբէէն Արարքեցեան, Աշոտ Մանուչարեան, Համբարձում Գալստեան, Ալեքսան Յակոբեան, Սամուէլ Գեորգեան, Վանօ Սիրադեղեան... Ինձ եւս վիճակուեց երկու անգամ ելոյթ ունենալ օպերայի առջեւ:

\* \* \*

Մի մեծ քարի վրայ նստած գրուցում ենք Շահէն Պետրոսեանի հետ. գիշերը վրայ է գալիս: – Ախր, մեր վիճակը սփիւռքից վատ ա, սփիւռքի մասին գոնէ գրում են –: Խօսակիցս ճիշտ է. Ղարաբաղի մասին գրելու իրաւունք չի եղել, «Հայրենիքի ձայնը» մեր 1984 թ. գիտարշաւի մասին հաղորդել է թարգմանելով նիւթը Սվերդլովսկի օրաթերթից: Թէեւ անմեղ շատ մեղաւոր ենք եղել Ղարաբաղի առջեւ, սակայն 1988 թ. Փետրուարի 20-ից մեր մեղքերն, իրօք, սկսել ենք քաւել:

\* \* \*

1990-ին Հայաստանի Հանրապետութեան առաջին ժողովրդական ընտրութիւնն է: Զանգում եմ Երեւան, ակնարկում եմ տղաներին, որ պէսպի մտցնեն նաեւ իմ թեկնածութիւնը, պատասխանում են՝ «ուշ է»:

- Ինչո՞ւ է ուշ:

- Արդէն մտցրել ենք: (Համբարձումն էր):

Նոյն տեղի համար վեց թեկնածու էինք: Հիմնական հակառակորդս՝ աստղագէտ Հերոնին, յայտնի էր իր Փանտաստիկ մտքերով: Նախընտրական այդ ժողովին յաջողուեց դարձնել մարդկանց դէպի ինձ: Բայց շուտով սրտումս կասկած առաջացաւ՝ յաջողութեան դէպքում կը կարողանա՞մ արդեօք տեղափոխուել Երեւան: Լեւինգրադից զգուշացրի ընտրական յանձնաժողովի նախագահին, որ թեկնածութիւնս հանում եմ: Դժգոհութեամբ արձանագրեց դիմումս, բայց նոյն գիշերն այլ հարցով զանգահարեց Համբարձում Գալստեանը: Պատմեցի նրան ամեն ինչ, մի լաւ հայհոյեց ինձ, ասաց, որ վերականգնում է թեկնածութիւնս, եւ համաձայնեցի: Երկու օրից պարզուեց, որ անցել եմ մեծ առաւելութեամբ:

\* \* \*

Նորընտիր խորհրդարանի կազմը զարմանալի էր: Կէսը մտաւորա-կաններ էին՝ քաղաքական կեանքի փորձ չունեցող: Բայց նրանք եկել էին ազնիւ նպատակներով, եւ կարծես իրենք էին, որ ապահովեցին խորհրդարանում Հայաստանի ժողովրդավարական ապագան:

\* \* \*

Յանկարծ ես տանը չլինէի. կամ հեռախօսը չմիացնէր, կամ մի այլ թիւրիմացութիւն պատահէր: Զանգահարողը Գալինա Վասիլենա Ստարովոյտովան էր՝ արդէն անուն ունեցող ազգագրագէտ-հոգեբան: Լենին-գրադում նա զբաղւում էր ազգային փոքրամասնութիւնների, դրանց թուում՝ նաեւ հայերի հարցով, իսկ այժմ գլխաւորելով մի փոքրիկ գիտարշաւ՝ պատրաստւում էր ուղեւորուել Լեոնային Ղարաբաղ, տեղացի երկարակեացների կեանքն ու կենցաղն ուսումնասիրելու նպատակով:

Սիրտս սկսեց բաբախել՝

- Շուտ ասէիք, ես էլ կը գայի...

- Հիմա էլ ուշ է, ես Զեզ անմիջապէս կը ձեւակերպեմ:

Նախնիներիս երկրում, իմ երազանքի աշխարհում, երբեք չեմ եղել, ուժ չեմ ունեցել՝ երեւակայական աշխարհից անցնելու իրականը: Բայց Ստարովոյտովայի զանգն ասես մի նշան էր ի վերուստ: Եւ ահա, ներկայացնելով արձակուրդիս տեղեկանքը, ձեւակերպւում եմ իբրեւ լաբորանտ՝ 90 ուրբի ուժիկով, ապա գնացքով եւ ինքնաթիռով ճիշտ ժամանակին հասնում Թբիլիսի, իսկ այնտեղ ռազմական տեսակի բեռնատար մեքենան մեզ տանում է դէպի արեւելք: Թափքում նստածներս փորձում ենք մնալ տեղերում, ամենքն իրենց մտքերով են տարուած: Երեւակայութիւնս ինձ արդէն հասցրել է Ղարաբաղ, արդէն թափառում էի Շուշ-Լալ փողոցներում (որոնք գիտէի՝ այլեւս չկան), ծրագրում էի վերադառնալիս գրի առնել տեսածս, եւ իրօք՝ այս գրքի նախնական տարբերակն ինչ-որ չափով աւարտեցի այդ՝ 1984 թ. ամառուայ ճանապարհորդութիւնից անմիջապէս յետոյ: Բայց կարող էի կռահել, որ 1988 թ. Փետրուարի 20-ին ոչ միայն Ղարաբաղը, այլեւ...<sup>1</sup>

\* \* \*

Խորհրդարանում հնչում էր Արամ Մանուկեանի ձայնը, որն ընթերցում էր «Հայաստանի Հանրապետութեան անկախութեան մասին» օրէն-

<sup>1</sup> Այստեղ հեղինակի միտքը, ըստ ամենայնի՝ կիսատ է թողնուած (մեքենագրում բազմակէտից արտաչ կայ միայն «-ճճերից մէկը» բառախումբը) – Խմբ.:



քի նախագիծը: Այդ պահին ինձ կանչեցին Հեռախօսի մոտ, զանգողը գրաբարի ուսուցիչս էր՝ ճանաչուած լեզուաբան Վարազ Առաքելեանը:

- Կարէն, ի՞նչ եք անում: – Եւ, լսելով պատասխանս՝

- Օրէնք անկախութեան մասին՝ հայերէն չէ, պիտի լինի՝ Անկախութեան օրէնք, Լեզուի օրէնք:

Ուսուցիչս միանգամայն իրաւացի էր, բայց նման պատճէնումներն արդէն մտել էին լեզուի մէջ:

\* \* \*

Աշոտ Յովհաննիսեանի ասածից՝ «Հարկաւոր է ինչ-որ բան իմանալ ամեն ինչից եւ ամեն ինչ՝ ինչ-որ բանից»: Չգիտեմ, իրենն է, թէ ուրիշից էր առել, բայց իրօք իմաստուն է:

\* \* \*

«Աւարայրի ճակատամարտից դէպի Նուարսակի պայմանադրութիւնը» գրածս գիրքը լաւ ճանաչում էր ստացել (1989) մասնաւորապէս լեզուի շնորհիւ: Սակայն ամենից բարձր գնահատմանն արժանացայ խորհրդարանում. 1993 թէ 1994 թուականին անյաջող մի ելոյթ եմ ունեցել՝ ուղղուած միշտ ուսերէնով խօսող Իգոր Մուրադեանի հրատեալութեան դէմ, ակնարկս մնաց անհասկանալի, արձագանք չունեցաւ: Սակայն կէս ժամ յետոյ, դարձեալ նիստի ժամանակ, երբ մէկը խօսում էր բեմից, յետեւի շարքից յանկարծակի լսուեց Լեոնիդ Յակոբեանի (կոմունիստների ղեկավարներից մէկի) խոսքոս ձայնը. «Պարո՛ն Իգբաշեան, դուք պէտք է իմանաք, որ Իգոր Մուրադեանի ուսերէն լեզուն մեզ աւելի մօտ է, քան ձեր ռաֆինիրովանի հայերէնը»:

\* \* \*

Իմ ուսանողութեան տարիներին Երեւանի Համալսարանում (1946-48) Պատմութեան ֆակուլտետի ղեկանն էր Հայկազ Ժամկոչեանը: Կարճահասակ, խոշոր վառվռուն աչքերով, գլուխը միշտ դէպի վեր: Ուսանողներին չէր բարեւում՝ «Երես գ՛առնեն» (նա հայրենադարձուել էր Եգիպտոսից): Նրան հարցնում էին.

- Ընկեր ժամկոչեան, ինչո՞ւ չէք դոկտորական պաշտպանում:

- Գարջահասակ եմ, վիդ (ВВД) չունեմ, դոկտորը բիդի վիդ ունենայ:

- Այ, Բաբկէն Առաքելեանն էլ է կարճահասակ, բայց դոկտոր է...

- Բաբգէնը ազնոց է գրում, ազնոցը վիդ է տալիս:

Մէկ օր մտոր եկաւ Գարիկ Յարութիւնեանը (հետագայում՝ ընդհանուր պատմութեան ճանաչուած մասնագէտ) եւ խնդրեց ընդունել իրեն ասպիրանտ, Ժամկոչեանը համաձայնեց: Սակայն, երբ նոյն խնդրանքով

*զիմեց Գարիկի կինը՝ մերժեց: Ինչո՞ւ: «Մարդը ասբիրանդ է, գինն էլ թող գին մնա»:*

\* \* \*

В конце августа 1948 года, покинув Исторический факультет Ереванского университета, я приехал в Петербург (Ленинград), чтобы поступить на Исторический факультет ЛГУ. До этого я был в Ленинграде в 1934 году, но единственное, что сохранила память, это раскаленная топка в трюме теплохода, на котором мы возвращались из Петергофа.

Я вышел на площадь Восстания и по Невскому направился к улице Марата. Где остановиться, пока я устроюсь в общежитие, мне объяснили еще в Ереване. Я правильно вышел к дому, никого не спрашивая. С этого момента я почувствовал, что Ленинград – это мое место, близкое, родное. Мне не приходило в голову спрашивать, где находятся Адмиралтейство, Дворцовая площадь, Ростральные колонны, это сразу же стало своим, привычным. И тогда же появилось ощущение превосходства Питера (то есть, еще Ленинграда) над Москвой. Уже в ближайшие месяцы я с некоторым удивлением заметил, что это не моя личная особенность, а чувство, свойственное ленинградцам вообще. До сих пор помню, как в своем докладе известный археолог А. Равдоникас постоянно отмечал достоинства ленинградских ученых в своей области и отсталость москвичей. Упоминая об этом, прошу не воспринимать это как объективный вывод. Речь идет о неосознанном, инстинктивном ощущении, не больше.

Замечу при этом, что три года, проведенные в Москве, где я учился в Бауманском институте, также оставили самые теплые воспоминания – не о столице Союза, а о городе, который украшала кремлевская стена, Румянцевский музей, городе с Третьяковской галереей и музеем западного изобразительного искусства, почему-то названным музеем имени Пушкина.

\* \* \*

По приезду в Ленинград я сразу же поступил на третий курс Исторического факультета ЛГУ, на кафедру византиноведения, и очень скоро стал также вхож в ленинградское отделение Института истории АН СССР рядом с университетом, в здании БАН. Оба эти учреждения напоминают мне о мрачной эпохе, и в то же время там мне довелось общаться с людьми, ко-

торые оказали огромное воздействие на мою психологию. В Университете моими преподавателями были Митрофан Васильевич Левченко, Елена Иммануиловна Лишниц, Евгения Эдуардовна Гранстрем, а позже – Софья Викторовна Полякова. Не к месту давать им научные характеристики. Отмечу лишь, что это были люди, безусловно преданные своей науке, и всем им было свойственно очень теплое отношение к студентам. Не могу удержаться, чтобы не привести эпизод, связанный с М.В. Левченко. Он был председателем комиссии по приему гос. экзамена по основам марксизма-ленинизма. Подошел ко мне, спросил: «Ну, как дела, Карьен?». - «Волнуюсь». Затем я направился к экзаменаторам. Заметив это, Митрофан Васильевич подошел и сел между ними. Как сейчас помню, я произнес первые два слова: «Диктатура пролетариата...». Левченко встал во весь рост и твердо сказал: «Правильно!». Понятное дело, что «пятерка» была мне обеспечена.

\* \* \*

Тогда я еще не оставлял мысли наряду с историей заняться искусствоведением. Мне посчастливилось побывать на лекции Николая Николаевича Пунина. Перед кафедрой была вывешена копия голландского портрета XVII века. Николай Николаевич читал лекцию, и было такое ощущение, что он одну за другой снимал слои марли, которые покрывали портрет. Понимание этого памятника, его ощущение к концу лекции были несравненно глубже, чем в начале.

В 1949 году Пунин был арестован и на волю не вернулся.

\* \* \*

Студенты не составляли единой массы, чувствовалось расслоение по специальностям. Я тесно общался с медиевистами, но в особенности, с античниками. Кафедрой истории Древней Греции и Рима руководила тогда Ксения Михайловна Колобова, и преподавал там профессор Сергей Иванович Ковалев, автор известных тогда учебных изданий по истории Греции и Рима. Я посещал семинар по чтению древних латинских авторов, и однажды мне посчастливилось правильно перевести фразу, на которой споткнулись остальные слушатели. Сергей Иванович поднял глаза и произнес: «Карен, да Вы почти античник!». Это было явным преувеличением, но

мне до сих пор удивительно приятно воспоминание об этом эпизоде. Сергей Иванович с семьей жил на Большой Московской, 8. Два раза в году на праздники, он приглашал студентов в гости. Должен признаться, что именно там я понял, что такое русская интеллигентная семья, и понял, что прием и угощение – это особое искусство.

\* \* \*

Преподаватели, конечно, резко, очень резко отличались друг от друга по своему интеллектуальному уровню, по своим социальным воззрениям и по языку. Напомню, что это был период, когда малейшая неосторожность в речи могла кончиться катастрофой, и сдержанность в выражении собственных взглядов проявлялась во всем. И вместе с тем, какими они были разными!

\* \* \*

Мне не раз приходилось размышлять на тему, что такое интеллигенция. Имеются, как известно, десятки, если не сотни определений. Мне представляется, что интеллигент (по крайней мере, в русском понимании этого слова) – это человек, наделенный определенными знаниями, человек, способный самостоятельно мыслить, и человек, ощущающий свою принадлежность к определенному общественному слою, относящемуся к определенной неформальной гильдии. Думаю, что это третье качество ныне в значительной степени утрачено.

Я думаю также, что Армении с огромным слоем интеллектуалов ощущение своей общности, увы, проявляется меньше.

Рассуждениями подобного рода я делился в Италии, на острове Св. Лазаря, где располагается научная конгрегация армянских монахов-мхитаристов. Через год мне снова посчастливилось побывать там. Я подошел к епископу, который сидел у порога. Подслеповатый, он не узнал меня. Я представился, и он тут же четко отреагировал: «Да, в прошлый раз Вы говорили, что в Армении нет интеллигенции». В связи с этим, наверное, уместно вспомнить ответ Д.С. Лихачева на вопрос одного из слушателей: «я не могу сказать, что такое интеллигент. Могу лишь заметить, что интеллигентом сделаться невозможно. Ты либо таков, либо нет».

\* \* \*

Моя мама, а потом и я были знакомы с Р.М. Джанполадян и Б.Б. Пиотровским. Я вспоминаю об этой семье, как собирались у них дома в Ленинграде многие представители интеллигентов-армян (обычно именно они преобладали среди приглашенных). Борис Борисович однажды поднял бокал: «Выпьем за нацменьшинства!», имея в виду, конечно, сидящих за столом неармян.

Общение с Борисом Борисовичем продолжалось и во время Карабахского движения (с 1988 года).

Борис Борисович преподавал на Восточном факультете, когда на несколько лет возобновились занятия по арменистике и грузиноведению, и в связи с тем, что группа была немногочисленна, он как-то заметил, что если, например, к индологии тянется хоть один слушатель, Университет должен обеспечить полный курс преподавания! В моем сознании он остался как благороднейший представитель русской интеллигенции

\* \* \*

Группа студентов, с которыми я дружил, ходила в филармонию. В то время очень недорого стоили входные билеты. Мы поднимались на хоры и располагались слева по отношению к сцене. Иногда там появлялась и профессура. Не знаю, стоило ли включать в повествование эти строчки, но воспоминания о филармонии тех лет твердо запечатлелись в моей памяти и ощущениях.

\* \* \*

Поступив в аспирантуру, для расширения кругозора (и, что скрывать, чтобы поддержать материальное благосостояние) я начал водить экскурсии в Эрмитаже. Это были преимущественно обзорные экскурсии. Текст экскурсий очень скоро устоялся, и говорил я, как и коллеги, обычно наизусть, но лицом к картине или скульптуре. Именно эта позиция способствовала чувственному восприятию памятника. Впоследствии мне довелось посетить Лувр, British Museum, итальянские собрания, Metropolitan Museum. Я с грустью замечал, что прежняя острота восприятия в какой-то мере все-таки утрачена (с возрастом?).

\* \* \*

Подводя какие-то итоги первому, шестилетнему питерскому периоду моей жизни, могу отметить, что именно тогда окончательно определились мои вкусы, мое отношение к духовной жизни и к духовным богатствам человечества. Для города на Неве я был, может быть, и остаюсь приезжим. Тем бóльшая благодарность Питеру!

\* \* \*

С Галиной Васильевной Старовойтовой я был знаком давно, и до сих пор мысль о ее убийстве всякий раз по-новому мучает меня. О Галине Васильевне последнее время появилось множество статей, и пополнять их библиографию мне было бы нелегко. Но с ней связан один из самых значительных эпизодов моей жизни, и обойти эту тему нереально.

В 1984 году Галина Васильевна предложила мне принять участие в этнографической экспедиции, направлявшейся в Карабах. Целью экспедиции было изучение быта и психологии местных долгожителей. Из Ленинграда мы вылетели в Тбилиси, оттуда на грузовой машине отправились в Степанакерт. Секретарем обкома тогда был Кеворков. Встретили нас радушно. Мы поселились в деревне, в сельской школе. Группой мы встречались с отдельными жителями-армянами и азербайджанцами, проживавшими, как правило, в разных деревнях. Посетили Шушу, туда приехал Кеворков, нас принимал и директор местной школы. Школа находилась в бывшем реальном училище, но это было новое здание, не то, где учились мой отец, дядя, Ашот Иоаннисян.

Однажды поздним вечером мы направились в церковь «*Ղազարի ճեղք*». У ворот, ведущих во двор, дежурил сторож преклонного возраста – типичный армянин по внешности. Но когда я обратился к нему по-армянски, он сказал, что этим языком не владеет. До сих пор остаются сомнения: он действительно не знал языка или побоялся?

\* \* \*

Когда И.А. Орбели стал деканом Восточного факультета, одним из его заместителей был Афрасиаб Пашаевич Векилов. Некоторое время он был сотрудником также ЛО ИВАН. Незадолго до своей кончины он пода-

рил мне свою только что выпешдшую книгу с надписью: «Дорогому Карену, дружба с которым никогда ничем не омрачалась». И если когда-нибудь меня упрекнут в национализме, эта запись достаточна для того, чтобы показать всю беспочвенность упрека.

\* \* \*

*Ամուսնանալուց յետոյ մայրս՝ Վարսենիկը, դադարել էր աշխատել եւ ամբողջութեամբ նուիրուել էր տան հոգսերին: Նա է եղել իմ հիմնական դաստիարակը՝ թէ Թիֆլիսի, թէ Երեւանի կեանքում: Նրա հայերէնը ընտիր էր: Մտերիմ էր եղել Յովհ. Թումանեանի եւ նրա ժառանգների հետ: Հայաստանում սերտ կապեր էր պահպանում Աւետիք Իսահակեանի ընտանիքի հետ: Մօրս շնորհիւ մտերիմ էինք նաեւ Մարտիրոս Սարեանի ընտանիքի հետ: Մեր տանը լինում էին գրողներ, նկարիչներ, ճարտարապետներ: Մայրս է ձեւաւորել իմ՝ հայ մտաւորականի կերպարը:*

*Հայրս ամբողջութեամբ ներգրաւուել էր տրամվայի շինարարութեան մէջ: Մեր տանը հաւաքուում էին նրա գործընկերները՝ ինժեներներ, տեխնիկներ, հասարակ բանուորներ: Պարզ բան է՝ ինձ համար շինարարութեան ոլորտում նա եղել է առաջինը: Եւ «ընկեր Իւզբաշեան» դարձուածքը՝ սովորական:*

*1933 թուին տրամվայի շինարարութիւնն աւարտուեց: Ղեկը ձեռքին հայրս բերեց էլեկտրաքարշը (դեռեւս՝ ոչ տրամվայը) մինչեւ ներկայիս «Մոսկուա» կինոթատրոնի անկիւնը եւ վազեց դէպի տուն, վերցրեց ինձ ու վերադարձաւ: Էլեկտրաքարշի շուրջ ամբոխ էր հաւաքուել: Անհնարին էր առաջ գնալ, եւ ես բղաւեցի բարձրածայն՝ «Ճանապարհ տուէ՛ք, ընկեր Իւզբաշեանն է գալիս»: Պէտք էր տեսնել հօրս դէմքի արտայայտութիւնը: Ձեռքիցս բռնեց, վազելով բերեց տուն, չպրտեց մօրս ոտքերին, բացականչելով՝ «խայտառակեց ինձ լակոտը», եւ դարձաւ յետ:*

\* \* \*

1 декабря 1958 г., будучи переведен из Матенадарана, я был зачислен младшим научным сотрудником в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. Отделение возглавлял Иосиф Абгарович Орбели. Поговаривали, что директор института Б.Г. Гафуров подумал, что должность «заместителя директора» применительно к И.А. Орбели могла задеть достоинство вновь назначенного зама, и поэтому Иосиф Абгарович стал официально «заведующим» ЛО ИВАН.

Научные отделы АО ИВАН обозначались по традиции как кабинеты, я был включен в состав Кавказского кабинета, который возглавлял сам заведующий отделением. В кабинете издавна числилась Русудана Рубеновна Орбели, замечательная, тонкая женщина, которая мужественно боролась со своей нелегкой судьбой. 1 марта 1960 г. в кабинет был включен Саурмаг Саркисович Какабадзе, прекрасный исследователь, человек замечательной души, жизнь которого трагически оборвалась в 1979 г. Некоторое время сотрудником кабинета был и Афрасиаб Папашевич Векилов, заместитель Орбели по Востфаку. Началась новая жизнь. В отделении твердо удерживалась память о таких представителях отечественного востоковедения, как В.В. Бартольд, И.Ю. Крачковский, П.К. Коковцов. Продолжали свою научную деятельность выдающиеся ученые старшего и среднего поколения: египтолог В.В. Струве, исследователь с необычайно широким кругозором И.М. Дьяконов, сириолог Н.В. Пигулевская, тюрколог А.Н. Кононов... И туда же хлынула масса молодежи, которая удивительным образом сразу же восприняла традиции института. Привлечение молодых ученых – одна из великих заслуг, прежде всего, Иосифа Абгаровича, сам он возглавлял учреждение независимо от своей должности. Именно благодаря ему, в первую очередь, удерживались традиции отечественной науки.

Отстраненный от должности директор Эрмитажа (1951 г.), Орбели продолжил свои штудии в области арменистики, погрузился в переводы древних армянских авторов, но свойственный ему запал организатора науки никак не погас, и в 1954 г. он направил в Академию пространное послание, в котором содержался призыв к восстановлению отечественного востоковедения. Востоковедение в России (наряду с византиноведением) было действительно международной наукой. И призыв Орбели можно обозначить следующим образом: вперед к старому русскому востоковедению! В 1955 г. Орбели стал деканом Восточного факультета и тогда выступил со знаменитой речью, где представил удивительно яркую картину отечественной ориенталистики. Образу и деятельности И. А. Орбели посвящена немалая литература (мне, в частности, удалось опубликовать небольшие книги об И.А. Орбели на русском и армянском языках в разных вариантах). Не желая повторяться, скажу лишь, что на современников



действовал он удивительным образом, как на друзей, так и на врагов, которых тоже было немало.

И.А. Орбели скончался 2 февраля 1961 г. Его место занял тюрколог, академик А.Н. Кононов, но после недолгого пребывания на этом посту на долгие годы заведующим стал Ю.А. Петросян, также тюрколог. Институт продолжал жить бурной научной жизнью и занял твердое и заслуженное место в мировой ориенталистике.

Глубинный анализ деятельности института по всем направлениям представляется невозможным. Могу лишь с гордостью отметить, что сотрудники института в целом, не только старшее, но и младшее поколение, соответствовали требованиям, которые предъявляла к ним мировая наука. Прилагая невероятные усилия, они открывали доступ к иностранной литературе, устанавливали связи, преимущественно по переписке, с зарубежными коллегами. Престиж АО ИВАН в глазах международной научной общественности резко возрос. Провинциальность, вполне возможная в советских условиях, институту не угрожала. Участие сотрудников института в работе XXV Международного конгресса востоковедов (Москва, 1960) это подтвердила. При всей пестроте научных дисциплин, при всём разнообразии особенностей характера и уровня знаний сотрудников, всех нас объединяло одно – сознание, что мы составляем научную общину, отдельную гильдию, что в свою очередь помогало бороться с многочисленными трудностями и на жизненном, и на научном пути. Боюсь, что в последствии эта специфика была утрачена...

\* \* \*

Яркой, своеобразной фигурой была Н.В. Пиглуевская, член-корреспондент АН СССР, ученица академика П.К. Коковцова. Несколько экзальтированная, она обладала своеобразным обаянием, привлекая к себе учеников. Нина Викторовна была заведующей кабинетом Ближнего Востока и одновременно руководила двумя добровольными научными структурами: Ленинградским отделением Российского Палестинского общества и Византийской группой. Православное Палестинское общество было основано в 1882 г., через несколько лет в титуле появилось еще одно обозначение: Императорское, а с 1918 г. Общество стало называться Российским Палестин-

ским. В 1992 г. историческое название было восстановлено, и оно вновь значится как Императорское Православное Палестинское общество. Названия общества, их смена в известном смысле отражают присущие ему черты и связаны с переломными моментами в его истории.

Палестинское общество было задумано как учреждение, призванное выполнять три основные задачи: обслуживать русских паломников в Палестине, укреплять православие среди местных жителей и осуществлять научное изучение страны, ее древностей и святынь. Огромную роль Палестинское общество сыграло в отечественном востоковедении: в его изданиях – «Православном Палестинском сборнике», отчасти в «Сообщениях» и «Отчетах» – опубликованы важные научные работы по истории и культуре народов Ближнего Востока, ряд литературных памятников, принадлежащих отечественной культуре. Со времени основания эти издания пользуются международной известностью и признанием. Активными участниками работы Палестинского общества были крупнейшие ученые: достаточно назвать имена академиков Н.П. Конрада, Н.Я. Марра, Б.А. Тураева, П.К. Ковковцова, И.Ю. Крачковского. Палестинское общество не прекращало работу и в трудные революционные годы, до конца 20-х гг. оно жило научной жизнью. В 1930-40-е гг. его деятельность заглохла, хотя формально общество не прекратило своего существования. С 1952 г. работа общества возобновилась, причем, не только в Ленинграде, как прежде, но и в Москве. Впоследствии отделения общества появились в Горьком, Ереване, Тбилиси. К великому сожалению, в последние полтора десятилетия деятельность общества в Петербурге резко сократилась. Что касается Византийской группы, то ритм ее деятельности сохранился, и она продолжает систематически собираться под сводами Санкт-Петербургского Института истории РАН.

В крохотном кабинете Нины Викторовны мы собирались на заседания, где, не ссорясь, обсуждали проблемы, время от времени устраивали научные сессии. Образ Н.В. Пигулевой вызывал подчас ухмылку, но она обеспечивала регулярную жизнь общества. Уже после её кончины место председателя АО РПО перешло ко мне. В течение этих лет наряду с обычными заседаниями удалось организовать пять всесоюзных научных сессий. Несколько раз в жизни мне пришлось занимать различные организа-

ционные посты, но честно должен признаться, что если где я и оправдал себя, то только в роли председателя АО РПО.

В 1982 г. я предпринял необычный для того времени шаг – пригласил на заседание АО РПО архиепископа Кирилла, который начал свое выступление следующей фразой: «Благодаря приглашению Карена Никитича, я обрел уникальную (!) возможность выступить перед научной общественностью». Что и говорить, эта фраза польстила моему самолюбию. Архиепископ Кирилл рассказывал о своем путешествии в Израиль необычайно интересно. Заседание происходило в Ленинградском отделении института археологии АН СССР, в том же здании, что и АО ИВАН, и не только зал был набит слушателями, но и протиснуться к нему из-за обилия публики было невозможно.

\* \* \*

С рубежа 10-20-х гг. XIX в. в Петербургском университете начали преподавать кавказоведение, арменистику и грузиноведение. Позже появились такие громкие имена, как М.Ф. Броссе, К.П. Патканов, Д. Чубинов (Чубинашвили), Н.Я. Марр, его ученики Н.Г. Адонц, И.А. Джавахов (Джавахишвили), И.А. Орбели и др. В советское время непрерывность преподавания обрывалась. В 1959-64 гг. преподавали И.А. Орбели, Б.Б. Пиотровский, С.С. Какабадзе, автор этих строк. Затем традиция опять оборвалась и возобновилась только в 1999/2000 гг. У меня появились замечательные студенты, хочется верить, что эта традиция будет продолжена. Постулат Иосифа Абгаровича: – «Вперед к старому русскому востоковедению» – не может, не должен быть утрачен!

Институт востоковедения и Восточный факультет составляют одно течение петербургского востоковедения. Многие являются сотрудниками обоих учреждений. Недаром Дворцовый мост в обиходе назывался когда-то «мостом совместителей».

\* \* \*

*1946 թ. ընդունուեցի Երեւանի պետ. համալսարանի պատմութեան բաժանմունքը: Բաժանմունքն ունէր երկու բաժին՝ Ընդհանուր պատմութիւն եւ Հայոց պատմութիւն, ընտրեցի երկրորդը: Ռուսական դպրոցի շրջանաւարտի գրական հայերէնը թերի էր, բայց մի քանի ամիս անց*

կարողացայ Հաւասարուել միւս ուսանողներին: Յաճախում էի ֆրանսերէնի դասընթացների, իսկ 2-րդ կուրսից գնում էի նաեւ լատիներէնի դասերի: Ուսուցման մակարդակին դժուարանում եմ որեւէ գնահատական տալ, բայց պարտաւոր եմ, անշուշտ, նշել գրաբարի ուսուցիչ Վարագ Առաքելեանի անունը: Նրա դասերը, փաստօրէն, կենդանացրին մեռած լեզուն, գրաբարը դարձաւ Հարազատ, այդպիսին մնում է առ այսօր: Հետագայում գրաբար դասաւանդելիս փորձել եմ նոյն զգացմունքն արթնացնել նաեւ ուսանողներին սրտում:

Ուսանողներիցս են Ալեքսան Յակոբեանը, Ազատ Բողոյեանը, Պաւէլ Չոբանեանը, Գնէլ Գրիգորեանը, Եուրա Վարդանեանը, այժմ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան. բոլորն էլ գրաւել են իրենց տեղը գիտական ոլորտում:

\* \* \*

1954-ին, երբ աւարտում էր ասպիրանտուրայի շրջանը, Լենին-գրադ ժամանեց Լեւոն Խաչիկեանը, որը վերջերս նշանակուել էր Մատենադարանի տնօրէն: Լեւոնն առաջարկեց ինձ անցնել աշխատանքի Մատենադարանում՝ ստանձնելով ձեռագրատան բաժնի վարիչի պաշտօնը: Առաջարկն աւելի քան շոյիչ էր: Երիտասարդ էի, առանց տատանումների իսկոյն Համաձայնեցի այդ բարձր դիրքին, քանի որ Համարում էի, թէ Համապատասխանում էին ե՛ւ գիտելիքներս, ե՛ւ Հնարաւորութիւններս:

1955-ի Յունուարի 3-ից մինչեւ 1958-ի Դեկտեմբերի 1-ը գրաւել եմ այդ պաշտօնը: Այդ շրջանի յիշողութիւնները մնացել են սրտիս մէջ եւ անընդհատ յուզմունք են առաջացնում: Մատենադարանը գտնւում էր Տէրեան փողոցի վրայ՝ Ալեքսանդր Թամանեանի նախագծով կառուցուած Հանրային գրադարանի շէնքում, առանձնասենեակներով եւ մի մեծ կիսակլոր ցուցասրահով: Այստեղ էին պահւում ձեռագրերը, այստեղ էր նաեւ ցուցահանդէսը: (Ժամանակակից տեսակէտից ձեռագրերը պահւում ձեւ չէր, բայց փա՛ռք Աստծոյ, կորուստներ չեն եղել):

Ձեռագրական բաժինը 3 հոգուց էր կազմուած՝ ինձնից բացի Սուրէն Քոլանջեանն էր եւ Սամսոն Լալաֆարեանը: Վարչական գործունէութիւնս (փաստօրէն՝ նաեւ իրաւունքներս) Հաւասար էին զրոյի, յարաբերութիւնները զուտ ընկերական էին: Սուրէնը զբաղուած էր ձեռագիր պատառիկների եւ պահպանակների ցուցակագրութեամբ, Սամսոնը ձեռագիր մատեանների լաւ գիտակ էր:

1956-57 թթ. անցայ Արիստակէս Լաստիվերտցու «Պատմութեան» գիտական հրատարակութեանը: Ի դէպ, աշխատանքի ընթացքում յաջողուեց յայտնաբերել հայերէն բոլորովին մոռացուած բառ՝ «վռանգ»,

(Համապատասխանում է ռուսերէն *варяг-ին*): Գլուխս գովելով՝ նշեմ, որ 1964 թ. լոյս տեսաւ Լաստիվերտցու գիտական-համեմատական բնագիրը, 1968 թ.՝ ռուսերէն թարգմանութիւնը մանրամասն ծանօթութիւններով: Դրա հիման վրայ Բրիւսելում 1971 թ. հրատարակուեց Արիստակէս Լաստիվերտցու Ֆրանսերէն թարգմանութիւնը:

\* \* \*

Աշխատանքային ժամանակի զգալի մի մասը նուիրուած էր էքսկուրսիաներ վարելուն, այցելուները տարբեր էին՝ աշակերտներից մինչեւ պետական ամենաբարձր մակարդակի գործիչներ, տեղացի, ռուսաստանցի, արտասահմանցի: Մինչ այդ տուեալ բեռը նաեւ Լեւոնի ուսերին էր, իմ գալով՝ Մատենադարանը հաճոյքով ազատուեց դրանից: Յիշողութեանս մէջ մնացել է *Осин Мандельштам-ի* մի ազգականի այցելութիւնը Մատենադարան. գիտում էր հայերի կոտորածները տառապած հրեայի աչքերով...

Ах, ничего я не вижу,  
И бедное сердце оглохло,  
Что-то мне ночами снится  
(Сурик и желтая охра)?

Әх, Әривань, Әривань,  
Ничего мне в жизни не надо,  
Я не хочу твоего  
Замороженного винограда.

«Замороженого винограда»... Արդեօ՞ք նկատի է ունեցել Մատենադարանում վաճառուող սառեցրած խաղողը:

\* \* \*

Լեւոն Խաչիկեանի հետ միասին ուշադրութեամբ հետեւում էինք նոր շէնքի կառուցմանը: Շինարարութիւնն աւարտուեց Մատենադարանից իմ գնալուց յետոյ: Պարծանքով յիշեցնում եմ, որ տնօրէնի առանձնասենեակի դուռը ընդունարանից առանձնացրին իմ ցուցումով, դրանից առաջ մի փոքրիկ դռնակ էր դէպի միջանցք:

Մատենադարանում կարծես գտել էի իմ տեղը եւ, միաժամանակ, հայ-բիւզանդական յարաբերութիւնների պատմութեամբ զբաղուելով՝ անընդհատ զգում էի գրականութեան, ինչ-որ չափով շրջապատի պակաս

սուժիւնը: 1958 թ. ամռանը Լենինգրադում հանդիպում ունեցայ Յովսէփ Օրբէլու հետ, որն այդ ժամանակ ԽՍՀՄ ԳԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտի Լենինգրադի բաժանմունքի վարիչն էր: Ծրագրելով վերականգնել Կովկասեան кабинет-ը (այդպէս էին կոչուում բաժանմունքի առանձին բաժինները՝ արաբական, իրանական, թուրք-մոնղոլական եւ այլն)՝ հրաւիրեց ինձ աշխատանքի: Շնորհակալութեամբ ընդունելով հրաւէրը՝ թողեցի Մատենադարանը եւ տեղափոխուեցի Լենինգրադ: Լ. Խաչիկեանը նեղացել էր այդ քայլից. բնութագրուեալ ասուած էր, որ աշխատանքից ազատ ժամանակ զբաղուել եմ գիտութեամբ: Այնուամենայնիւ, մեր յարաբերութիւնները մնացել էին նոյնը, եւ նրա պայծառ կերպարը ընդմիշտ տպաւորուել է յիշողութեանս մէջ: Իսկական գիտնական լինելով՝ Խաչիկեանը նաեւ բարձր մարդ էր:

\* \* \*

1988 թ. Մայիսի 26-ին (այսինքն՝ Աւարայրի ճակատամարտի օրը) Պետերբուրգի համալսարանում պէտք է դասախօսութիւն կարդայի Վարդանանքի մասին: Դասախօսութիւնը նախապէս համաձայնեցուած էր համալսարանի ղեկավարութեան հետ: Սակայն առաւօտեան ինձ ասացին, որ հանդիպումն արգելուած է, մինչդեռ համալսարանի դիմաց բաւական ժողովուրդ էր հաւաքուել, եւ մարդիկ սկսել էին բարձրաձայն բողոքել: Մտածեցի՝ ի՞նչ անեմ, հրաւիրեցի մարդկանց մօտերքում գտնուող Ռումեանցեակի այգին, բարձրացայ մետաղեայ ցանկապատի քարէ յենարանին եւ մի ժամ անընդհատ դասախօսում էի: Ժողովուրդը ցրուեց բաւարարուած: Երեւի այդ օրը յիշեցի, թէ ինչպէս էր Պլեխանովը խօսում՝ դարձեալ ցանկապատից՝ Կազանսկի տաճարի մասին: Պլեխանովի դէպքը տպաւորուել էր յիշողութեանս մէջ, երբ դեռ աշակերտ լինելով՝ կարդում էի «История ВКП(б)»:

\* \* \*

Համալսարանից բացի գիտելիքներիս աղբիւրը Աշոտ Յովհաննիսեանն էր: Շուշեցի, ուխտական դպրոցի շրջանաւարտ, Գերմանիայում բարձրագոյն կրթութիւն ստացած մարդ: Ուսումնասիրութեան առարկան այդ տարիներին Իսրայէլ Օրին էր: 1906 թուից կուսակցութեան անդամ էր, Հայաստանի սովետականացման ժամանակ նշանակուել էր լուսաւորութեան նախարար: 1926-28 թթ. եղել է կոմկուսի առաջին քարտուղար, ապա տեղափոխուել Մոսկուա: Այդ տարիներին գիտական հետաքրքրութիւնների գլխաւոր առարկան եղել է Միքայէլ Նալբանդեանը: 1937-ին ենթարկուելով ժամանակի դաժան օրինաչափութեանը՝ բանտարկուել ու

աքսորուել էր, բայց 1949 թ. հրաչք տեղի ունեցաւ: Սովետական ժամանակաշրջանում գոյութիւն ունէր մի յօդուած, որը հազուադէպ, շատ հազուադէպ էր կիրառուում. այն դէպքում, երբ բանտարկեալը վատառողջ լինելու պատճառով ի վիճակի չէր տանել կալանքը, նրան ազատում էին... Վերադառնալով Հայաստան՝ Աշոտը բնակուում էր Կիրովականում, բայց ժամանակ առ ժամանակ այցելում էր Երեւան: Երեւանում ամուսնացաւ ճանաչուած քանդակագործ Այծեմնիկ Ուրարտուի հետ: Այծեմնիկը մեր ընտանիքին մօտ մարդ էր, հէնց նրա տանն էլ ծանօթացայ Աշոտ Յովհաննիսեանի, նաեւ՝ Մորուս Հասարթեանի հետ:

Դեռեւս Մոսկվայում սկսել էի հետաքրքրուել հայագիտութեամբ. չիմանալով դեռ ովքեր են խօսակիցներս՝ միամիտ հարց տուեցի. «Ձեզ ծանօթ են Լինչի ուղեգրութիւնները»: Աշոտը ժպտաց, իսկ Մորուսը դարձեալ ժպիտով ասաց. «Այո, լսել ենք»:

Ապրելով Կիրովականում (Վանաձոր), յաճախակի այցելելով Երեւան՝ Աշոտն ամբողջութեամբ նուիրուել էր գիտական կեանքին: Ընդհանրացնելով կատարած պրպտումները՝ մեծ աշխատանք էր պատրաստում: Տնից քիչ էր դուրս գալիս, սակայն նրան այցելում էին յաճախ: Ինչ-որ պայմանագիր է ունեցել ԳԱ հետ: Վիճակն էապէս փոխուեց Ստալինի մահից յետոյ: 1954 թ. Երեւան ժամանեց Անաստաս Միկոյեանը, որի հետ Աշոտը ծանօթ էր վաղուց: Միկոյեանն Աշոտին իր մօտ հրաւիրեց: Հանդիպման մասին ինձ պատմել էր Այծեմնիկը, զրոյցը, ըստ երեւոյթին, ուսուերէն էր: Միկոյեանի առաջին նախադասութիւնը հետեւեալն է եղել.

- Ашот, ты не думаешь, что тогда мы все сошли с ума?

Նկատի է ունեցել 1937 թիւը: Երբ Աշոտը դուրս է եկել առանձնասենեակից, Միկոյեանը նրա յետեւից ընդունարանում բարձրաձայն, որպէսզի բոլորը լսեն, ասել է.

- Ашот, будьте в Москве, обязательно позвони мне!

Այդ այցելութիւնն էապէս փոխեց Աշոտ Յովհաննիսեանի կեանքը. գիտութիւնների թեկնածու չլինելով՝ պաշտպանեց ղոկտորական թեզ, հետագայում ընտրուեց ԳԱ ակադեմիկոս, նշանակուեց Հայ ժողովրդի պատմութեան ծաւարուն 8-հատորեակի գլխաւոր խմբագիր: Նա շարունակում էր զբաղուել գիտութեամբ ընդհուպ մինչեւ իր վախճանը:

\* \* \*

Երեւանի գործընկերներին հետ բեռնատար մեքենայով մօտենում էինք Ախուրեան գետին (1986-87 թթ.): Ալեքսան Յակոբեանի հետ տա-

*ըուած էինք ինչ-որ խօսակցութեամբ, յանկարծ գլուխներս վեր բարձրացրինք, առջեւում Անին էր...*

*Անի՛, Անի՛, ախ Անի՛,  
Քեզ քանդողի տունը քանդուի,  
Քեզ, որ ազգի չպահեց,  
Մէկ սուգ անողն ի՞նչ անի:*

(Խ. Աբովեան)

*Այստեղ նիւթը դարձել է գաղափար:*

(Ա. Իսահակեան)



## ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- ԲԵՀ – Բանբեր Երեւանի Համալսարանի (Երեւան)*  
*ԲՀԱ – Բանբեր Հայաստանի արխիվների (Երեւան)*  
*ԼՀԳ – ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր Հասարակական գիտությունների (Երեւան)*  
*ՀՀ ԱԱ – Հայաստանի Հանրապետության Ազգային արխիվ (Երեւան)*  
*ՄՄԱԵԺ – Մերձաւոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ (Երեւան)*  
*ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդէս (Երեւան)*  
ВАА – Вестник архивов Армении (Ереван)  
ВВ – Византийский временник (СПб., Москва)  
ВДИ – Вестник древней истории (Москва)  
ВЕУ – Вестник Ереванского университета (Ереван)  
ВОН – Вестник общественных наук АН (Ереван)  
ИФЖ – Историко-филологический журнал (Ереван)  
МИА – Материалы по истории Азербайджана (Баку)  
ПС – Палестинский сборник (Ленинград, СПб.)  
СА – Советская археология (Москва)  
СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (Тифлис)  
ХВ – Христианский Восток (СПб.)  
ЭВ – Эпиграфика Востока (Москва)  
ВZ – Byzantinische Zeitschrift (Münich)  
JCSSS – Journal of the Canadian Society of Syriac Studies (Ottawa)  
JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden)  
JJS – Journal of Jewish Studies (Hamburg)  
OR – Orientalia Romana (Roma)  
PO – Patrologia Orientalis (Paris)  
RÉArm. – Revue des Études Arméniennes (Paris)  
RÉB – Revue des Études Byzantines (Paris)

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<b>Ակոսով Արկադի</b> – Տայրը հայ-վրաց-բյուզանդական հարաբերությունների համատեքստում Ժ դ. վերջերին և ԺԱ դ. սկզբներին .....	3
<b>Айтберов Тимур</b> – Сарир – крупное аварское христианское государство в горах Дагестана .....	6
<b>Ասատրյան Աննա, Սարգսյան Անահիտ</b> – Պետերբուրգի կոնսերվատորիայի հայ սանը և պրոֆեսորը. Հովհաննես Նալբանդյան .....	8
<b>Аревшатын Анна</b> – Музыкальное наследие Ованнеса Саркавага .....	14
<b>Աւետեան Կարինէ</b> – Հայ գրքի պատմութեան ուսումնասիրութիւնը և Տրդատ եպ. Պալեանի մատենագիտական վաստակը .....	20
<b>Бархударян Алвард</b> – Роль классических языков в духовных учебных заведениях Армении .....	26
<b>Басаргина Екатерина</b> – И.Д. Делянов в С.-Петербурге: по архивным материалам .....	29
<b>Բոգոյան Ազատ</b> – Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը և Արեւելյան Եւրոպայի գաղութների կառուցվածքը ԺԴ-ԺԷ դդ. ....	31
<b>Բրուտեան Գրիգոր</b> – Անանիա Շիրակունու կենսագրութեան որոշ հնարար ճշգրտումների մասին .....	38
<b>Բրուտեան Սարիա</b> – Զմյուռնիայի հայ համայնքի կազմավորման ժամանակաշրջանը (ըստ հունական միջնադարյան փաստաթղթերի).....	47
<b>Գաբրիելյան Արմինէ</b> – Արցախի Տիգրանակերտում հայտնաբերված անտիկ խեցեղենի մի խմբի մասին .....	52
<b>Գալստյան Վարդան</b> – Հայկական թեմատիկան Արեւելյան Այսրկովկասի առաջին թյուրքալեզու «Էքիչի» թերթում .....	59
<b>Գրիգորյան Ավետիս</b> – Սոթքը ԺԸ-Ի դարերում: Քրիստոնեական մշակութային լանդշաֆտը և նստակյաց դարձած Կովկասի մահմեդականները .....	73
<b>Գրիգորյան Սարիամ</b> – Հայ ազնվական կանանց նվիրատվական գործունեության ընդհանուր նկարագիրը ԺԱ-ԺԳ դարերում .....	79
<b>Դաբադյան Արտակ</b> – Հավելյալ մանրամասներ Հերակլ Բ կայսեր բանակի 623-625 թթ. Հայաստանով երթուղու վերաբերյալ .....	81
<b>Դալալեան Տոթթ</b> – <i>Հեր /հիր</i> ցեղանունը պատմա-մշակութային համապատկերում .....	85

Туманян Тигран – Армянская мозаика Иерусалима и традиции византийского искусства .....	87
<b>Ժամկոչյան Աղավնի</b> – Դելիկները Դվինում (պատմա-հնագիտական ակնարկ) .....	89
<b>Лидов Алексей</b> – Искусство и культура армян-халкедонитов между Арменией, Византией и Грузией в первой половине XIII века .....	93
<b>Խաչատրյան Թաթուլ</b> – Հայկական աղբյուրները Սասանյան հեղաշրջման եւ Արտաշիր Ա-ի մասին .....	100
<b>Խորիկյան Հովհաննես</b> – Իրանի քրիստոնեական եկեղեցու ձեւավորումը Երարում .....	107
<b>Хосроев Александр</b> – Христианство за пределами Армении. О «крещении» в раннем христианстве .....	114
<b>Կիրակոսյան Լյուբա</b> – Խաչենագետի ներքնահովտի նորահայտ եկեղեցիների ճարտարապետությունը .....	122
<b>Հակոբյան Զարուհի</b> – Հայկական վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողների ծագումնաբանության խնդրի շուրջ .....	127
<b>Հակոբյան Կյուրա</b> – Հովհան Մայրավանեցի (Մայրագոմեցի). մեծ հոգեւորականն ու ճառագիրը .....	132
<b>Հմայակյան Հասմիկ</b> – Դիոնիսոս-Սպանդարամետ աստվածաշնչյան նույնացման շուրջ .....	136
<b>Հովհաննիսյան Նարեկ</b> – Ճանկող թռչնի պատկերը միջնադարյան հայկական եւ բյուզանդական արվեստում .....	140
<b>Казарян Армен</b> – Ани. К вопросу о сложении столичного образа .....	145
<b>Ղազարյան Վազգեն</b> – Տիգրանակերտ մայրաքաղաքի տեղորոշման շուրջ .....	153
<b>Гушян Лусине</b> – Четыре послания армянских вардапетов по поводу армяно-латинских соглашений XIV-XV вв. ....	165
<b>Մաթեոսյան Արթուր</b> – Արիոսականության քննադատությունը Գրիգոր Տաթեւացու «Ոսկեփորիկ»-ում .....	169
<b>Մալոյան Արման</b> – Դարձյալ ասորացած հայերի մասին .....	171
<b>Միրզաբեկյան Գեորգի</b> – Երեւանի (Ռեւանի) վիլայեթը 1590 թ. քանոննամեում .....	176
<b>Միրիջանյան Դիաննա</b> – Կարենիսի վանքի Անդրեաս եւ Մատթեոս առաքյալների սարկոֆագ-մատուներարանը .....	182

<b>Միքայելյան Լիլիթ</b> – Աղթամարի Մր. Խաչ եկեղեցու Հովնանի տեսարանի ծովահրեշի պատկերագրությունը. վաղքրիստոնեական եւ սասանյան նախատիպերի հարցի շուրջ .....	187
<b>Մուրադյան Գոհար</b> – Հովհան Դամասկացու տրամաբանական երկի հայերեն երկու թարգմանությունները .....	192
<b>Якерсон Семён</b> – Еврейское кладбище в Ехегисе. Анализ эпиграфического материала .....	194
<b>Յակոբեան Ալեքսան</b> – Ոստան Հայոց գաւառի հիւսիս-արեւմտեան սահմանը եւ Երեւանի բերդի կառուցման ժամանակի խնդիրը .....	197
<b>Նահատակյան Դավիթ</b> – Թ-ԺԴ դդ. հայկական եւ վրացական պաշտամունքային կառույցների գլխավոր խորանների ծավալային լուծման մի մեթոդի մասին .....	207
<b>Շահինյան Արսեն</b> – Հայոց հայրապետության իրավասության եւ հովանավորության աշխարհագրությունը Մեծ Հայքի առաջին երկու բաժանումների միջեւ ընկած ժամանակահատվածում .....	212
<b>Շամամյան Նարինե</b> – Շահվերդյանների տոհմական պարերը (ըստ Լոռու մարզի Այգեհատ գյուղում 2015 թ. դաշտային հետազոտությունների) ....	222
<b>Պետրոսյան Համլետ</b> – Վաճառի Մուրբ Ստեփանոս վանքի պեղումները եւ համաքրիստոնեական սրբերի ու մասունքների արդիականացման խնդիրները ԺԳ դարում .....	228
<b>Սահակյան Արծրունի</b> – Մի անտեսված կաթողիկոս Ավարայրի եւ Նվարասակի միջեւ .....	235
<b>Միմոնյան Հակոբ, Մաֆայան Մերի, Քալանթարյան Նանար</b> – Աղձքի Հայոց արքաների դամբարան-հուշահամալիրի կառուցապատման սկզբունքներն ու փուլերը .....	241
<b>Վարդանեան Լուսինե</b> – Բիւզանդիայի՝ Արիստակէս Լաստիվերտցու ընկալումը .....	249
Յաւելուած. <b>Կարէն Բագբաշեան, Յուշեր</b> .....	257
Համառոտագրությունների ցանկ .....	297
Բովանդակություն .....	298
Contents .....	301

# CONTENTS

<b>Akopov Arkady</b> – Tayk' in the context of the Armenian-Georgian-Byzantine relations in the late 10th century and the early 11th century ( <i>Arm.</i> ) .....	3
<b>Aytberov Timur</b> – Sarir: a large Avarian Christian state in the mountains of Daghestan ( <i>Rus.</i> ) .....	6
<b>Asatryan Anna, Sargsyan Anahit</b> – The Armenian graduate and professor of Saint Petersburg Conservatory: Hovhannes Nalbandyan ( <i>Arm.</i> ) .....	8
<b>Arevshatyan Anna</b> – The musical legacy of Yovhannes Sarkavag ( <i>Rus.</i> ) .....	14
<b>Avetean Karine</b> – The study of history of the Armenian printed book and the bibliographic merits of Bishop Trdat Palyan ( <i>Arm.</i> ) .....	20
<b>Barkhudaryan Alvard</b> – The role of classical languages in the spiritual educational institutions of Armenia ( <i>Rus.</i> ) .....	26
<b>Basargina Ekaterina</b> – I.D. Delyanov in Saint Petersburg (based on archive materials) ( <i>Rus.</i> ) .....	29
<b>Bozoyan Azat</b> – The hierarchy of the Armenian Church and the structure of the Armenian colonies of Eastern Europe in the 14th-17th centuries ( <i>Arm.</i> ) .....	31
<b>Brutyan Maria</b> – The period of formation of the Armenian community of Smyrna (according to Greek medieval archival documents) ( <i>Arm.</i> ) .....	38
<b>Brutian Grigor</b> – About some possible clarifications of the biography of Anania Shirakouni ( <i>Arm.</i> ) .....	47
<b>Gabrielyan Armine</b> – About one group of antique pottery found from Tigranakert of Artsakh ( <i>Arm.</i> ) .....	52
<b>Galstyan Vardan</b> – The Armenian themes in the first Turkic newspaper of Eastern Transcaucasia – Ekinchi ( <i>Arm.</i> ) .....	59
<b>Grigoryan Avetis</b> – Sot'k' in the 18th to the 20th centuries. The Eastern-Christian cultural landscape and sedentary lifestyle of Caucasian muslims ( <i>Arm.</i> ) .....	73
<b>Grigoryan Mariam</b> – The general description of Armenian noblewomen's charitable activity in 11-13th centuries ( <i>Arm.</i> ) .....	79
<b>Dabaghyan Artak</b> – Some new details for the reconstruction of the route of Heracilius II's army in Armenia in 623-625 ( <i>Arm.</i> ) .....	81
<b>Dalalyan Tork</b> – The ethnonym <i>Her / Hir</i> in historical and cultural context ( <i>Arm.</i> ) .....	85
<b>Tumanyan Tigran</b> – The Armenian mosaic of Jerusalem and traditions of Byzantine art ( <i>Rus.</i> ) .....	87
<b>Zhamkochyan Axavni</b> – The Delmics in Dvin (historical-archeological essay) ( <i>Arm.</i> ) .....	89

<b>Lidov Aleksey</b> – The art and culture of Chalcedonian-Armenians between Armenia, Georgia and Byzantium in the first half of the 13th century ( <i>Rus.</i> ).....	93
<b>Khachatryan Tatul</b> – The Armenian sources on Sasanian revolution and the religious politics of Ardashir I ( <i>Arm.</i> ) .....	100
<b>Khorikyan Hovhannes</b> – The Formation of Iranian Christian Church in the 5th century ( <i>Arm.</i> ) .....	107
<b>Khosroev Aleksandr</b> – Christianity outside Armenia. On «Baptism» in Early Christianity ( <i>Rus.</i> ) .....	114
<b>Kirakosyan Lyuba</b> – The Architecture of newly discovered churches in the lower valley of the river Khachenaget ( <i>Arm.</i> ) .....	122
<b>Hakobyan Zaruhi</b> – On the issue of the genesis of Early Christian Armenian tetrahedral stelae ( <i>Rus.</i> ) .....	127
<b>Hakobyan Nyura</b> – Yovhan Mayragometsi: the great ecclesiastical promoter and rhetorician ( <i>Arm.</i> ) .....	132
<b>Hmayakyan Hasmik</b> – On Biblical Identification of Dionysos-Spandaramet ( <i>Arm.</i> ) 136	
<b>Hovhannisyan Narek</b> – The image of a bird and its prey in medieval Armenian and Byzantine art ( <i>Arm.</i> ) .....	140
<b>Kazaryan Armen</b> – Ani. Towards the fashioning of the metropolitan image ( <i>Rus.</i> ) .....	145
<b>Ghazaryan Vazgen</b> – On the localization of the capital city of Tigranocerta ( <i>Arm.</i> ) ...	153
<b>Ghushchyan Lusine</b> – The four epistles of the Armenian vardapets-regarding the Armenian-Latin concords of 14-15th centuries ( <i>Rus.</i> ) .....	165
<b>Matevosyan Artur</b> – The criticism of Arianism in «The Golden Belly» by Grigor Tatevatsi ( <i>Arm.</i> ) .....	169
<b>Maloyan Arman</b> – Once again on Assyrianized Armenians ( <i>Arm.</i> ).....	171
<b>Mirzabekyan Georgi</b> – The Yerevan (Revan) Vilayet in the Kanunname of 1590 ( <i>Arm.</i> ) .....	176
<b>Miridjanyan Dianna</b> – The sarcophagus-reliquary of the Apostles Andrew and Matthew ( <i>Arm.</i> ) .....	182
<b>Mikayelyan Lilit</b> – Iconography of the Sea Monster in the scene of Prophet Jonah of the church of the Holy Cross at Aghthamar. On the issue of Early Christian and Sasanian prototypes ( <i>Rus.</i> ) .....	187
<b>Muradyan Gohar</b> – The Two Armenian Translations of the Logical Work of Dionysius of Damascus ( <i>Arm.</i> ) .....	192
<b>Iakerson Semyon</b> – Jewish Cemetery in Elegis: an epigraphic analysis ( <i>Rus.</i> ) .....	194

<b>Hakobyan Aleksan</b> – The North-West border of Ostan Hayoc' and the construction date of Yerevan fortress ( <i>Arm.</i> ) .....	197
<b>Nahatakyan Davit</b> – About one method for the voluminous solution of the main apse of Armenian and Georgian religious buildings of 9-14th centuries ( <i>Arm.</i> ) .....	207
<b>Shahinyan Arsen</b> – The geography of the jurisdiction and protectorate of the Armenian Patriarchs in the period of the first two divisions of Greater Armenia ( <i>Arm.</i> ) ....	212
<b>Shamamyán Narine</b> – The tribal circular dances of Shahverdyans (according to materials of fieldwork, Aygehat village, Lori, 2015) ( <i>Arm.</i> ) .....	222
<b>Petrosyan Hamlet</b> – The excavations of Saint Stepanos monastery of Vachar and issues of actualization of pan-Christian saints and relics in the 13th century ( <i>Arm.</i> ) ..	228
<b>Sahakyan Artsruni</b> – An unnoticed Catholicos between Avarayr and Nvarsak ( <i>Arm.</i> )	235
<b>Simonyan Hakob, Safaryan Meri, Kalantaryan Nanar</b> – The principles and stages of urban planning of the memorial ensemble of the Armenian kings in Aghdzk' ( <i>Arm.</i> ) .....	241
<b>Vardanyan Lusine</b> – The perception of Byzantium by Aristakes Lastivertsi ( <i>Arm.</i> ) ....	249
Appendix: <b>Karen Yuzbashyan</b> , Memories .....	257
Abbreviations list .....	297
Contents ( <i>Arm., Rus.</i> ) .....	298
Contents ( <i>Engl.</i> ) .....	301

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ԱՐԵՎԵԼԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ  
ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅՈՒՆԸ. Բ**

**Միջազգային գիտաժողով**

Երևան, 7-8 դեկտեմբերի, 2017 թ.

**ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ  
ԴՐՈՒՑԹՆԵՐ**

ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 2017  
Երևան

Հրատ. խմբագիր	Ա. Հակոբյան
Համակարգչային ձևավորումը	Վ. Ղազարյան
Կազմի ձևավորումը	Ա. Ավետիսյան
Սրբագրիչներ	Է. Գևորգյան
	Ա. Մաթեոսյան

Հրատ. պատվեր № 795  
Հանձնված է արտադրության՝ 14. 12. 2017 թ.:  
Չափսը՝ 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>: Ծավալը՝ 19,0 մամուլ:  
Տպաքանակը՝ 200 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան  
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան 24