

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՐՆՅԱ ԿՈՎԿԱՍԸ

**Հանրադեպական գիտաժողով՝
նվիրված Կովկասյան Աղուանիում
և Վրաստանում լրիստոնեության
ընդունման 1700-ամյակին**

ՁԵԿՈՒՅՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ՁԵԿՈՒՅՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

ԵՐԵՎԱՆ 2015

27 + 577.925

1198 012.

✓

ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիա
Արևելագիտության ինստիտուտ
Институт востоковедения НАН РА
Institute of Oriental Studies NAS RA

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԿՈՎԿԱՍՏ

Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված
Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում
քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին
Երևան, 15-16 դեկտեմբերի, 2015 թ.

ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ ԴՈՒՅԹՆԵՐ

АРМЕНИЯ И ХРИСТИАНСКИЙ КАВКАЗ

Республиканский симпозиум, посвященный
1700-летию принятия христианства
в Кавказской Албании и Грузии

Ереван, 15-16 декабря 2015 г.

ДОКЛАДЫ И ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

ARMENIA AND CHRISTIAN CAUCASUS

Republican Conference devoted to the
1700-th Anniversary of adoption of Christianity
in Caucasian Albania and Georgia

Yerevan, 15-16 December 2015

PAPERS AND ABSTRACTS OF PAPERS

Երևան Երևան Yerevan
2015



ՀՏԴ 93/94 : 27 : 06

ԳՄԴ 63.3 + 86.37

Հ 247

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

Խմբագրական հանձնախումբ՝

Ա. Հակոբյան, Ա. Բոգոյան, Ռ. Սաֆրաստյան

Հ 247 «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը». Հանրապետական
գիտաժողով նվիրված Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաս-
տանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին. Ձե-
կուցումներ եւ գեկուցումների դրույթներ. – Երեւան: ՀՀ ԳԱԱ
«Գիտություն» հրատարակչություն, 2015. – 196 էջ:

Ժողովածուն ընդգրկում է 2015 թ. դեկտեմբերի 15-16-ին Երեւանում
կայացած «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը» հանրապետական
գիտաժողովի նյութերը: Դրանք նվիրված են Հայաստանին դրկից
Վրաստանում, Աղուանքում եւ հարակից երկրներում քրիստոնեու-
թյան տարածման ժամանակագրությանը, հայ – վրաց – աղուանական
մատենագրական, քաղաքական եւ կենցաղ-մշակութային՝ դարերի
պատմություն ունեցող առնչություններին, քրիստոնեության դերին
կովկասյան ժողովուրդների հոգեւոր կյանքում եւ քաղաքական ճակա-
տագրերում՝ հնում եւ արդի դարաշրջանում:

Նախատեսվում է հայագետների եւ արեւելագետների համար:

ՀՏԴ 93/94 : 27 : 06

ԳՄԴ 63.3 + 86.37

ISBN 978-5-8080-1191-5

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2015

Ալեքսան Յակոբեան
ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ին-տ

**Վերքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնէութեան
մուտքի ժամանակագրման խնդիրը**

Վերջին տարիներին մեր կողմից բաւականին ճշտուած ժամանակագրութեամբ IV դ. առաջին երկու տասնամեակներում, երբ Կովկասեան Աղուանքում քրիստոնէութիւն է տարածուել, այդ երկրի թագաւորն, ամենայն հաւանականութեամբ, եղել է Վաչագան Ա Քաջը (թէպէտ եւ ուշ պատմական աւանդոյթը նոր հաւատի ընդունումը ինչ-որ մի սխալի արդիւնքում վերագրել է Ուռնայր արքային՝ մօտ 338-373 թթ.): Նրա եւ իր Արշակունի արքայատոհմի մասին առւանել մանրամասն պատմող «Վաչագանի վէպ» կողմող երկի¹ վերջին հատուածներից մէկի ուշադիր քննութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրել, որ բնօրինակի այդ տեղում, հաւանաբար, յիշատակուած է եղել ոչ թէ երկի գլխաւոր հերոս Վաչագան Բ Բաբեպաշտը, այլ նրա անուանակից վաղ նախնին եւ Աղուանից իրական լուսաւորիչ Վաչագան Քաջը:

«Պատմութիւն Աղուանից»-ի Ա.23 գլխի վերջնամասում հեղինակը պատմում է, որ Ամարասում մեծ դժուարութեամբ յայտնաբերուած Դրիգորիսի նշխարները մասամբ թողնւում են տեղում, մասամբ յանձնւում արքայական «բանակին» (դրա մէջ հասկացւում է ոչ միայն զօրքը, այլեւ հոգեւորականների եւ արքունական ծառայողների՝ Ամարասում հաւաքուած հոծ բազմութիւնը), որն սկսում է իր վերագրածի երթը դէպի թագաւորի «սեփհական» Կիւտական գիւղը (Քարուէն ամառանոցով եւ Ուտիացւոց-Աւտէացւոց

¹ VI դարի ամենակարգում շարադրուած եւ X դ. վերջի պատմիչ Մովսէս Դաւիթուրացու «Պատմութիւն Աղուանից»-ում (Ռրատ.՝ Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի*, ՔԱՃ. քնագիրը եւ ներածւոյնը Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, յետաջում՝ Դաւիթ) բառացի արտագրուած այս աղբիւրի մասին տե՛ս Յակոբեան Ա., «Վաչագանի վէպ»-ը եւ Արշակունեաց թագաւորութեան խնդիրը Դ-Ջ դարերի Աղուանքում, – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾԺԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2003, ս.ճ. 45-142: Մենք ենք հրատարակել նաեւ քննական քնագիրը (Անանու, Կեանք եւ վարք Վաչագանայ արքայի, Առաջաբանը եւ գիտա-քննական քնագիրը Ա. Յակոբեանի, – «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Գ, Ամթիլիաս, 2004, էջ 51-112):

գաւառի դաշտավայրով): Այս նկարագրութեան մէջ անսպասելիօրէն, ենթատեքստային նախադասութիւնները մէջ մէկընդմէջ յայտնուում են երկուսը «լուսաւորիչ արքայ Վաչագանի» զնահատականի եւ նրա նախնիների մասին. «Ապա չուէր բանակն ամենայն առաջին կարգադրութեամբն եւ սրբոցն դասիւք: Անդանաւր բարեացապարտն Վաչագան արքայ զՀոգեւորական եւ զգերաշխարհիկն զայն աւար տուաւ, որ էր անանց եւ անպատմելի բարեացն առիթ նմա, զոր նախ եղելոց թագաւորացն նախ քան զնա իւր իսկ նախնեացն ոչ ումեք Համբարեցաւ այսպիսի մեծաւքանչ պարգեւք: Եւ քրիստոսաթողով բանակին աւարամասն առեալ զողորմութեանցն Աստուծոյ զբերումն անճառաբար ստանային ի ձեռն քրիստոսագգեստ արքային Վաչագանայ, զորոյ գովութիւնն ոչ ինչ նուազ գոյ վարկանիմ, քան զարեմատականին տիրող Կոստանդիանոսի կայսեր կամ զԱրշակունին Տրդատիոս՝ Մեծաց Հայոց փրկութեան գտող: Որ եւ մեզս արեւելեացս, սա՛ եղեւ դուռն լուսոյ աստուծագիտութեան եւ բազմազան բարեաց աւերինակ երջանիկն այն: Սա մեծապէս ելեալ ի Հանդէսս յայս դառնայ, ըստ որում զգալն էր պատրաստեալ՝ նոյնգունակ եւ առաւելագոյն եւս Հայեցուցանող պայծառութեամբ զճանապարհն յաւերինեայ»¹: Եթէ այդպիսի «խառնուածութիւնն» ընդունենք իբրեւ երկու տարբեր սիւժէների (բանակի երթի եւ մասունքների յայտնաբերման շնորհին արժանացած Վաչագան Բարեպաշտի գովաբանութեան) մէկընդմիջուած շարադրանք, ինչպէս որ իր բնագիրը հասկացել է Մովսէս Դասխանոսի (կամ անգամ նախորդ գրիչներից մէկը), ապա միեւնոյնն է, անսպասելի պէտք է Համարել երկրորդ ընդգծուած հատուածում Վաչագանի Համեմատութիւնը շուրջ երկու դար առաջ ապրած եւ իրենց երկրներն առաջին անգամ դարձի բերած Կոստանդիանոսի եւ Տրդատ Մեծի հետ:

Բայց թւում է, թէ սա պարզապէս չափադանցուած գովաբանական զեղում է: Քիչ վերելում թագաւորի նախնիների յիշատակումը (առաջին ընդգծուած կտորում) եւ ապա նորից «քրիստոսաթողով բանակի» մասին խօսելը թոյլ է տալիս մտաւել, որ բանակի մասին վերջին արտայայտութիւնն ուղղակի իր տեղում է: Այսինքն՝ ենթադրելի է, որ դրա փոխարէն «Վէպ»-ի բնագիրն ունեցել է ուրիշ բառեր, որոնցով երկրորդ ընդգծուած միտքը տրամաբանօրէն կապուել է առաջինի հետ: Դժուար է հկռահել, որ այդ բառերով պիտի արտայայտուած լինէր «բացի ...» միտքը, որով մա-

¹ Դասխ., Ա.իգ, էջ 83: «Մատեմագիրք Հայոց», հտ. Գ, էջ 109:

սուներենի զիւտի շնորհին արժանացած բարեպաշտ արքան Համեմատուել էր երկնային մէկ այլ շնորհի արժանացած, այն է՝ Աղուանքը դարձի բերած իր նախնու՝ Վաչագան Քաջի Հետ, որն էլ այնուհետեւ շատ տեղին Համեմատուել է (երկրորդ ընդգծուած մտքում) Կոստանդիանոսի ու Տրդատի Հետ:

Այժմ անդրադառնանք Աղուանքում քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունման տարեթուի խնդրին: Նոր գրականութեան մէջ բաւականին մանրամասն պարզաբանուած է, որ Հայաստանում քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունումն իրագործուեց Գալիւրիոս կայսեր (305-311)՝ 311 թ. Ապրիլի 30-ին (իր մահուանից 5 օր առաջ) Թրակիայի Սարգիկէ քաղաքում հրապարակուած «Հանդուրժողութեան մասին» հրովարտակից (էդիկտից) 1,5-2 ամիս անց (Գրիգոր Լուսաւորչի «Եւն ի վիրապէ», որը 311-ին ընկնում էր Յունիսի 24-ին): Այդ մասին ամենից մանրամասն դեռ 1969 թ. գրել է Մարի-Լուիզ Շօմոնը¹, որին միայն վերջին մէկուկէս տասնամակում հետեւեցին Ժան-Պիեռ Մահէի, Արամ Մարտիրոսեանի եւ Կարէն Իւզրաշեանի եւ մեր անդրադարձերը²: Հայաստանում քրիստոնէութեան ընդունմանն, ըստ Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմութեան»՝ 311-312 թթ. ձմռանը Հետեւեց արեւելեան պրովինցիալներին տիրող կայսերակից Մաքսիմիոս Դայայի «ամոթալի» պատերազմը Հռոմի «քարեկամ եւ դաշնակից» քրիստոնեայ հայերի (իմա՝ Հայաստանի) դէմ, նշուած պրովինցիալների քրիստոնեաների դէմ նրա վերսկսած հալածանքների ընթացքում: Բնագիրն է. «Յարեաւ եւ պատերազմ ի բռնաւորէն ընդդէմ Հայոց, որք ի սկզբանէ անտի բարեկամք եւ մարտակիցք էին Հռոմոց, զորս քրիստոնեայս եւ յերկրպագութիւն ճշմարտին Աստուծոյ փոյ-

¹ Chaumont M.-L., *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, Paris, 1969, p. 147-164 (գլուխ VII – «Le sacre à Césarée et le baptême à Bagawan»); Շօմոն Մ.-Լ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնարկութիւնը Կեսարիայում եւ մարտիրոսիւնը Բագաւանում [Թարգմ. եւ ծանօթագրութիւնները Ն. Ղարիբեանի եւ Ա. Յակոբեանի], – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾԻԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2013, սգ. 29-31:

² Mahé J.-P., *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, – Die Christianisierung des Kaukasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999), S. 111; Mardrossian A., *Le Synode de Vagarsapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311)*, – *REArm.*, NS, T. 28, Paris, 2001-2002, p. 249-260; Իւզրաշեան Կ., *Հայագիտութեան ներածութիւն*, Եր., 2006, էջ 12:

թս նեղելով բռնաւորին ատելւոյն Աստուծոյ, զի կոտց եւ դիւաց զոհեցնեն, փոխանակ բարեկամաց՝ թշնամիս, եւ փոխանակ նիզակացաց պատերազմողս ընդդէմ իւր յարոյց զնոսա... Արդ՝ նա հանդերձ զաւրաւք իւրովք ի պատերազմի անդ ընդդէմ Հայոց՝ ի բազում ուրեք հարեալ վատթարէր առաջի նոցա»¹:

Ի հարկէ, պէտք է նշել, որ գրականութեան մէջ շարունակուած է նաեւ Հայոց դարձի ինչպէս աւանդական՝ 301/302 թուականի շրջանառութիւնը, որի փաստարկումներն ամենից համակարգուած ձեւով շարադրել է Մաղաքիա Օրմանեանը² (ի դէպ, պէտք է յիշել, որ այս թուագրումը, որը պաշտօնապէս ընդունուած է ՀՀ պետական կառոյցներում եւ Հայ Առաքելական եկեղեցում, ոչ թէ գալիս է նոր ժամանակի գրականութիւնից, այլ թէկուզ եւ վերլուծմամբ հաշուարկուել ու սրբադործուել է, ըստ ամենայնի՝ VII դ. սկզբներին, թերեւ՝ Վրթանէս Քերթովի կողմից), այնպէս էլ Պօղոս Անանեանի տեսակէտի կրկնութիւնը, ըստ որի Լուսաւորիչը Վիրապից ազատուել է Կեսարիայում Ղեւոնդիոս արքեպիսկոպոսի գլխաւորած եկեղեցական ժողովում ձեռնադրուելուց (314 թ. Սեպտեմբեր, արդէն 313 թ. Միլանի էդիկտից յետոյ, որով Կոստանդիանոս Մեծը եւ Լիկինիոսը քրիստոնէութիւնը պաշտօնապէս հռչակեցին կայսրութիւնում ընդունելի կրօն) ոչ շատ առաջ, այսինքն՝ նոյն թուականի նախորդող ամիսներին³: Շարունակում են ի յայտ գալ նաեւ փորձեր՝ փաստարկելու այլ թուագրումների հնարաւորութիւնը, ինչպէս, օր.՝ Ռուբէն Մանասէրեանի եւ Բաբկէն Յարութիւնեանի աշխատանքներում է, ովքեր Հայոց դարձը դնում են 305-306 թթ.⁴, կամ Մաքսիմ Եւադեանի երկհատոր մենագրութեան մէջ, որը դնում է 294-296 թթ.⁵: Սակայն նշուած հեղինակները պարզապէս

¹ Եւսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1874, էջ 688-689 (գիրք Թ, գլ. Ը):

² Օրմանեան Մ. արք., Ազգապատում, Բու. Ա., Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 2001, ս. 77-101 § 49-66:

³ Անանեան Հ. Պ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1960 (վերահրատ.՝ 1998):

⁴ Մանասէրյան Ռ. Ա., Հայաստանը Արտավազդից մինչեւ Տրդատ Մեծ, Եր., 1997, էջ 197-201; Յարութիւնեան Բ., Երբ է քրիստոնէութիւնը Հայաստանում հռչակուել պետական կրօն, – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾԺԷ տարի, Վիեննա, 2003, ս. 85-195:

⁵ Yevadian M.K., *Christianisation de l'Arménie, Retour aux sources*, Vol. II, *L'oeuvre de saint Grégoire l'Illuminateur*, Lion, 2008, p. 365-370.

խուսափել են Մարի-Լուիզ Շամունի փաստարկումների քննարկումից, ըստ որոնց՝ Հայոց դարձը (Գրիգոր Լուսաւորչի ելքը Վիրապից) տեղի է ունեցել մեզանից 1704 տարի առաջ:

Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից դարձի մասին ամենից մանրամասն պատմում է Ագաթանգեղոսի երկի վաղագոյն տարբերակը՝ «Գրիգորի վարք» անունը կրող սկզբնաղբիւրը, որը մեզ հասել է միայն յունարէն եւ ասորերէն ու նրանցից կատարուած արաբերէն եւ քարշուռի թարգմանութիւններով¹: Դասական բանասէրների կարծիքով «Գրիգորի վարք»-ի թարգմանութեան համար հիմք ծառայած Հայերէն բնագիրը շարադրուել է V դ. առաջին կէսում հիմնուած IV դարում յունարէն գրուած մի երկի (պայմանականօրէն կոչուած՝ «Գիրք Գրիգորիայի») վրա², որը որոշ առասպելական տարրերի կողքին մեծ հաւաստութեամբ ամփոփել է Գրիգոր Լուսաւորչի կողմից Հայոց լուսաւորութեան իրական գրուածներն ու հանգամանքները: Արդ «Գրիգորի վարք»-ը յայտնում է, որ վճռելով ընդունել Վիրապից դուրս հանուած Գրիգորի քարոզած քրիս-

¹ Յունարէնը տե՛ս Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Rome, 1946 (աշխարհաբար թարգմանությունը տե՛ս Ագաթանգեղոսի պատմութեան հունական նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, Թարգմ. հունարեն բնագրից՝ Լ. Բարթիկյանի, Առաջաբան եւ ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, - «Էջմիածին», 1966, № Է, էջ 28-34, № Ը, էջ 46-51, № Թ-Ժ, էջ 79-87): Նիկ. Մառը դրանից շատ առաջ յայտնաբերել եւ հրատարակել էր արաբերէն թարգմանությունը՝ Mapp H., *Креещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия)*, - "Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества". Т. 16. 1904-1905. Вып. II-III. СПб., 1905, с. 63-211. Հմմ. Տեր-Ղեւոնդյան Ա., *Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը*, - ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 209-236; Жамкоян А.С., *Житие св. Григория Просветителя Армении по арабской синаяской рукописи 455*, Ер.-Москва, 2009. «Գրիգորի վարք»-ի ասորական եւ քարշուռի բնագրերը հրատարակել է Միշել Վան Էսբրոքը. Esbroeck M. van, *Le résumé syriaque de l'Agathange*, - "Analecta Bollandiana", 1977 (Paris), t. 95, fasc. 3-4, p. 291-358 (աշխարհաբար թարգմանությունը տե՛ս Տեր-Ղեւոնդյան Լ. Հ., *Ագաթանգեղոսի ասորական խմբագրությունը*, - «Էջմիածին», 1987, № ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89; 1988, № Ե-Զ, էջ 44-54, 1989, № Դ-Ե-Զ, էջ 90-99); նույնի՝ *Un nouveau témoin du livre d'Agathange*, - REArm., NS, T. VIII, Paris, 1971, p. 139-221.

² Հմմ. Մուրադյան Պ. Մ., *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները*, Եր., 1982, էջ 10:

տոնեական հաւատը, Հայոց Տրդատ Թագաւորն իր մօտ է հրաւիրել իր կրտսեր դաշնակից ու բարեկամ **Վրաց, Աղուանից** (արարերէն Վարքում ամենուր «Ալւանաց») եւ **Լազերի** (արաբերէն Վարքում առաւելապէս՝ «Աբխազաց») Թագաւորներին: Նրանք ժամանել են Հայաստան, Հայոց Թագաւորի ու իշխանների հետ միասին Գրիգորին ձեռնադրուելու համար ճանապարհ դրել Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքը (3000-անոց զօրքի եւ 16 գերագահ «սատրապ»-նախարարների ուղեկցութեամբ, որոնց ղլխաւոր էր նշանակուած Արտաւազդ Մամիկոնեան սպարապետը) եւ Հռոմէացիների երկրից վերադարձին դիմաւորել նրան Հայոց արքայական Բագաւան ամառանոցում (Արածանիի վերնահովտում): Կեսարիայում Ղեւոնդիոս եպիսկոպոսապետի հրաւիրած եպիսկոպոսական ժողովում Գրիգորն ամենայն հանդիսաւորութեամբ ձեռնադրուեց Հայոց քահանայապետ (այսինքն՝ եպիսկոպոս): Ի դէպ, Կեսարիայի ժողովին մասնակցում էին թուով 20 եպիսկոպոսներ, որոնց անունները այդ նոյն քանակով պահպանուել են «Կանոնագիրք Հայոց»-ում, 325 թ. Նիկիայի տիեզերական ժողովի 318 մասնակիցների ցանկի վերջում՝ «Եւ որք ի Կեսարիայն ժողովեցան» վերտառութեամբ¹: Ժողովն սկսուել էր 314 թ. Սեպտեմբերի 14-ին՝ Նահատակաց յիշատակի տօնի օրը (հետագայում վերածուած՝ Սուրբ Խաչի տօնի), ինչպէս որ պահանջում էին Առաքելական կանոնները: Վերադարձին Գրիգորի շքախումբը Բարձր Հայքից մեծ շրջան կատարեց դէպի հարաւ, հասնելով Տարօն գաւառ, որի Աշտիշատ քաղաքում Սեբաստիայի եպիսկոպոս Պետրոսի կողմից պաշտօնապէս անցկացուեց նրա դահակալման արարողութիւնը, իսկ յետոյ հիմնադրուեց Մշոյ Սուրբ Կարապետ եկեղեցին, ուր թողնուեցին Կեսարիայից բերուած Յովհաննէս Մկրտչի եւ Աթանազիոսի մասուներները (Հայոց եկեղեցու համար՝ ղլխաւոր): Իսկ արդէն Բագաւանի մօտ, Արածանի գետում, 30-օրեայ պահքից յետոյ 370000 հայերի հետ միասին Լուսաւորէի ձեռքով մկրտուեցին նաեւ Վրաց, Աղուանից եւ Լազիկա-Եգեբքի Թագաւորները:

Դրանից յետոյ Գրիգորը Հայաստանի տարբեր գաւառներ եւ նշուած երկրներ է ուղարկել երէցների ու եպիսկոպոսների: Վերբերիա ուղարկուեց Իրինարքոսը, Լազիկա-Եգեբք՝ Սովորոնիոսը, իսկ Աղուանքի համար եպիսկոպոս ձեռնադրուեց եւ ուղարկուեց «բարեպաշտ այր Թովման՝ Սատալա փոքր քաղաքից [Εἰς δὲ Ἀλβανί-

¹ Կանոնագիրք Հայոց, Աշխատասիրութեամբ Վ. Յակոբեանի, հտ. Ա, Եր., 1964, էջ 150:

an Θωμᾶν ὄσιον ἄνδρα. ἐκ τῆν Σαταλέων τῆς μικρᾶς πόλεως]¹: Ինչպէս նշել ենք ժամանակին, եթէ Գրիգոր Լուսաւորչի՝ Կեսարիայում քահանայապետ ձեռնադրուելը այս տեղեկութիւնների հիման վրայ թուագրւում է 314 թ. աշնանով², ապա Աղուանից եւ Վրաց դարձը (Պագաւորների մկրտութիւնը Բագաւան ամառանոցում) ճիշտ կը լինէր թուագրել 315 թուականով³, թերեւ, գարնան ամառանոց վերադարձող Հանդիսաւոր թափորի ճանապարհորդութեան երկարատեւ լինելը եւ ամառանոցի հանգամանքը: Այդ երկարատեւութեան մասին, բացի վերը շարադրուած փաստերից, խօսում է նաեւ «Գրիգորի վարք»-ի մի անմիջական գեղումը, թէ ինչպէս էր Լուսաւորչին ուրախացնում այն իրողութիւնը, որ ճանապարհորդութիւնից առաջ ամենուր նրա կանգնեցրած խաչերի տեղում արդէն Հասցրել էին եկեղեցիներ կառուցել⁴ (իսկ դա, ըստ ամենայնի, 2-3 ամսից Հաստատաւորէս անկի երկար ժամանակ պահանջող աշխատանք էր):

Թէպէտ «Վարք»-ը Աղուանքի, Վիրքի եւ Լազիկայի դարձը դնում է Գրիգորի՝ Կեսարիայից վերադարձից յետոյ, սակայն Մովսէս Խորենացու բաւական մանրամասն տեղեկութիւնները ստիպում են մտածել, որ կարելի է խօսել գոնէ Վիրքում նոր կրօնի ընդունման մասին դեռ մինչեւ Գրիգորի ձեռնադրումը Կեսարիայում: Նախ նշենք, որ վրացական պատմագրութիւնն անուշադրութեան է մասնել «Գրիգորի վարք»-ի վկայութիւնները՝ փոխարէնը շեշտը դնելով V դարի Հոռմէացի Հեղինակ Գեղասիոս Կեսարացու մի պատմութեան վրայ, որը պահպանուել է Ռուփինոսի մօտ՝ Հետագայում կրկնուելով նաեւ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի եւ այլոց երկերում (Գեղասիոսը լսել էր այդ պատմութիւնը ոմն Բակուրից, որը

¹ St'u Garitte G., Documents pour l'étude du livre d'Agathange, p. 101-102.

² Հմմ. Անանեան Հ. Պ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, էջ 68-78:

³ Акопян А.А., Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ер., 1987, с. 126.

⁴ St'u Garitte G., Documents pour l'étude du livre d'Agathange, p. 95; Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием, с. 130-131; Жамкочян А.С., Жизнь св. Григория Просветителя Армении..., Ер., 2015, с. 177. Հմմ. Ծօմոն Մ.-Լ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագաւանում, սն. 10 (ծմբ. 20. «Ըստ արաբական տարբերակի տեղեկութեան՝ Գրիգորն այս եկեղեցիներում սեղաններ է կանգնեցնում, որոնք օծում է Սեբաստիայի եպիսկոպոսը»):

IV դ. վերջերի անձնաւորութիւն էր՝ Վրաց թագաւորական տոհմից): Վրացի գիտնականներն օգտագործում են նաեւ «Քարթլիս Յիստորիքա»-ի՝ ուշ ծագած պնդումները, ըստ որոնց՝ երկրի լուսաւորիչ Նունէ միանձնուհին նախապէս ապրել է Երուսաղէմում, մի փոքր էլ՝ Մովսէս Նորենացու տարբերակը եւ իրենց դարձը վերագրում են 330-ական թթ. (Իւանէ Ջաւախիշւիլուն յանգող աւանդաբար շրջանառուող տարեթիւր 337-ն է)¹: Այնինչ՝ «Գրիգորի վարք»-ի յայտնաբերումից յետոյ պարզ է, որ դա պիտի յետ տարուի գոնէ մինչեւ 315 թ.:

Սակայն Մովսէս Նորենացին իր Բ.86 գլխում («Յաղագս Նունէի երանելոյ, եթէ որպէս եղեւ պատճառք փրկութեան Վրաց» վերտառութեամբ) պահպանել է որոշակի հաւաստիութիւն ներշնչող այնպիսի տեղեկութիւններ, որ, թերեւս, ստիպուած ենք Վրաց դարձը հասցնել մինչեւ նոյն 311-ը եւ թուագրել ընդամենը շաբաթներով անց Գրիգորի «Ելն ի վիրապէս»-ից: Այսպէս, Պատմահայրը գրում է. «Եւ իսկոյն եհաս առ նա [=Վրաց թագաւոր Միհրանին] լուր սքանչելեացն, որ եղեն ի Հայս ի թագաւորն եւ ի նախարարսն, եւ զընկերացն երանելոյն Նունեայ...»²: Մի փոքր անց՝ «...յիշեաց [=Միհրան], զոր լուան վասն Տրդատայ, եթէ ի ճանապարհ ելեալ, կամելով յորս գնալ՝ հասին նմա Հարուածք ի Տեառնէ. զոր Համարեցաւ, թէ եւ նմա այնպիսի ինչ գիպելոց է...»³: Եւս քիչ անց՝ «Իսկ երանելոյն Նունէի խնդրեալ արս հաւատարիմս՝ յղեաց առ սուրբն Գրիգոր, եթէ զի՞նչ հրամայեցէ նմա գործել այնուհետեւ, քանզի յաւժարութեամբ ընկալան Վիրք զքարոզութիւն Աւետարանին: Եւ հրաման ընդունի՝ կործանել զկուռսն, որպէս ինքն արար, եւ կանգնել զպատուական նշան խաչին մինչեւ ցաւ տալոյ Տեառն Հովիւ յառաջնորդութիւն նոցա»⁴: Այս բնագրերի բնորոշ մանրամասնելից (ընդգծուած) երեւում է, որ Վրաց լուսաւորիչ արքայ Միհրան-Միրիանի հակումը դէպի Հռիփսիմեանների ընկե-

¹ Տե՛ս, օր.՝ Очерки истории Грузии, Т. 2, Тбилиси, 1988, с. 25-31. Հմմ. Դավթյան Հ. Կ., Վիրքի քրիստոնեացումը. Հայկական դարձերէս, – «Վէմ» համահայկական հանդէս, Ե(ԺԱ) տարի, 2013, թիվ 3, էջ 21-50:

² Խոր., Բ.86, էջ 232:

³ Նոյն տեղում:

⁴ Նոյն տեղում, էջ 232-233: Գլխի վերջում Պատմափոր ամփոփումն է. «[Նունէն] առաքելութի եղեալ քարոզեաց ի Կղարջաց սկսեալ առ դրամբք Այանաց եւ Կասքից մինչեւ ի սահմանս Մաքքթաց, որպէս ուսուցանէ քեզ Ագաթանգեղոս» (էջ 234):

րակից Նունէ միանձնուհու քարոզած կրօնը (որսի պահէ մի դիպուածի արդիւնքում) տեղի է ունեցել Վաղարշապատում Հոփսիմեանների նահատակութիւնից եւ Տրդատ Մեծի՝ ճշմարիտ հաւատքի գալուց ոչ շատ անց: Ուշագրաւ է, որ «Քարթլիս Յիսովբեա»-ն տալիս է Միհրան-Միրիանի որսի օրը՝ 20 Յուլիսի (այսինքն՝ ստացւում է «Ելն է Վիրապէ»-ից մի քանի շաբաթ յետոյ):

Արդ, եթէ սառւածի հիման վրայ Վրաց դարձը եւս թուագրենք 311-ով, պարտաւոր ենք արդեօք նոյնը պնդել նաեւ Աղուանքի նաեւ Լազիկայի մասին: Թւում է, թէ՛ ոչ: Նախ, վերջիններս համար նոյնանման փաստեր չեն պահպանուել, բացի այդ, կարող ենք զուգորդաբար համեմատել նաեւ գրերի ստեղծման պատմութեան հետ V դ. սկզբներում, երբ նմանատիպ ծրագրի շրջանակներում Աղուանքում ամեն ինչ քիչ աւելի ուշ կատարուեց, քան Վիրքում: Այսպիսով, աւելի հաւանական է մնում 315 թուականը (գուցէ այդ նոյնը ենթադրելով նաեւ Լազիկայի համար): Տրամաբանօրէն դա կարելի է վերագրել նաեւ 313 թ. կամ 314-ի սկզբին, երբ Աղուանից արքան ստացել էր Տրդատի հրաւերն ու այցելել Հայաստան, այսինքն՝ տրամադրուել էր այցելութեան բուն նպատակին՝ դարձին:

Ինչպէս նշեցինք վերեւում, չնայած քրիստոնէութիւն ընդունած Աղուանից թագաւորն, ամենայն հաւանականութեամբ, եղել է Վաչագան Ա Քաջ Արշակունին, սակայն ուշ աւանդոյթը դա կապել է այլ Հայ պատմիչներին եւս ծանօթ Ուռնայր արքայի անուան հետ: Աղբիւրագիտական նիւթի պակասի հետեւանքով Հնարաւոր է միայն ենթադրութիւններ անել վերջին առասպելի առաջացման հանգամանքների մասին: Տրամաբանօրէն այն կարող էր առաջանալ մի այնպիսի պահի, երբ անհրաժեշտութիւն էր զգացուել Աղուանքի քրիստոնէացման մասին հաւաստի տեղեկութիւնների կորստի պայմաններում բանաձեւել երկրի լուսաւորութեան հանգամանքները առաքելական կամ (եւ) լուսաւորչական ժամանակներում: Ամեն եկեղեցու համար կարեւոր նման ծրագրային բանաձեւումները ենթադրել են այնպիսի մանրամասների արձանագրում, ինչպէս լուսաւորիչ արքայի (կամ այլ աշխարհիկ տիրակալի) եւ առաջին Հովնապատի (առաքեալի կամ կաթողիկոսի) անուաները: Այդպիսիք եթէ աղբիւրները կամ պատմական յիշողութիւնը չէին պահպանել, ուրեմն պիտի յօրինուէին առկայ հնարաւորութիւնները սահմաններում¹, եւ ենթադրելի է, որ VII դ. ընթացքում Ա-

¹ Եկեղեցական առասպելների առաջացման եւ գործառնման (վանական դիցաբանութիւն) առանձնապատկույթիւնների մասին մանրամասն տե՛ս

դուռանից եկեղեցում նման եղանակով են ստեղծուել Ս. Թադևոսի աշակերտ Եղիշայ առաքեալի եւ Ուռնայր արքայի «ծրագրային» առասպելները:

Նշենք, որ իր հիմնական միտումով Ուռնայրի առասպելը, գոնէ սկզբնապէս, չէր տարբերուում Աղուանքի քրիստոնէացման իրական պատկերից: Այն շնչում է, որ երկիրը լուսաւորուել է շնորհիւ Հայաստանում Գրիգոր Լուսաւորչի կատարած հրաշագործութիւնների («Առնու եւ զվերստին ծնունդն ի սրբոյն Գրիգորէ՝ Հայոց Լուսաւորչէ եւ գայ լուսազգեստեալ ի Հոգւոյն Սրբոյ, առաւել լուսաւորէ զԱղուանս: ... սակս մեծասքանչ դաւրութեանն, որ կատարեցաւ ի Հայք [ի Հայս]»¹): Թագաւորի մահից յետոյ խնդրել են իբրեւ Աղուանքի «առաջին կաթողիկոս» Լուսաւորչի թոռանը՝ պատանի Գրիգորիսին. «Իսկ զկնի մահուանն սորա [sic! = 373 թ.] խնդրեցաւ յԱղուանից մանուկն Գրիգորիս ի կաթողիկոսութիւն իւրեանց»²: Որոշ գծերով այս Համագաղափարը (կոնցեպցիա) նմանուում է Մովսէս Խորենացու մօտ պահպանուած

Սահակյան Ա. Ս., «Պատմութիւն Հացունեաց խաչին» գրույցը եւ նրա տիպարանությունը, – ՊԲՀ, 1981, հ[»] 4, էջ 153-166:

¹ Դասխ., Ա.9, էջ 14-15, տողատակ: Այս հատումում հնագոյն *α* ձեռագրում XVIII դ. դպիր Ղումկիանոսն «ուղղումներ» է կատարել, որոնք թէև պատմական հաւաստի փաստերին վերադառնալու միտով են ունեցել, բայց բնագրագիտօրէն աղնաւել են Դասխուրանցու բնագիրը, որի մասին կարող ենք դատել *α*-ից 1730-ական թթ. արտագրուած *h* ձեռագրի ընթերցումներից (Հակոբյան Ա., *Մովսէս Կաղանկատուացու «Աղուանից պատմութեան» ձեռագրերը*, – «Բանբեր Մատենադարանի», 15, Եր., 1986, էջ 113; АКОПЯН А.А., *Албанско-Армянск.* с. 152-153). *α*-ի այլեւայլ յետնամոյծ թերիւնքը նկատուած խ. վրդ. Դադեանը հրատարակել է նաեւ 1676 թ. - նորոգման պահին կորսուած մի թերթի բնագիրը Բ խմբի գրչագրերից (Խ. Վ., *Մովսէս Կաղանկատուացու Աղուանից պատմութեան Մայր Աթոռոյ Մատենադարանում գտնուած ձեռագիր օրինակները*, – «Արարատ», 1895, էջ 235-238, 333-348, 388-390, 424-426): *α*-ի այդ թերթի վիճակից XVIII-XIX դդ. շատ արտագրութիւններ են արուել, որոնք էլ հիմք են ծառայել երկար շրջանառուած՝ 1860 թ. Մոսկուայի ու Փարիզի տպագրերի եւ 1861 թ. ռուսերէն թարգմանութեան համար: Ցաւօք, XVIII դ. «ուղղուած» բնագիրն է հիմք ընդունուել նաեւ 1983 թ. քննական հրատարակութեան մէջ, թելէտ ճշտումներն արուած էին արդէն 1961 թ. անգլերէն թարգմանութեան մէջ (հմմ. *The History of the Caucasian Albanians* by Movses Daskuranci. Translated by C.F.F. Dowsett, London, 1961, p. XIV).

² Դասխ., գլ. Ա.թ, էջ 14-15:

Վրաց աշխարհի լուսաւորութեան պատմութեանը նունէի եւ Միհրան թագաւորի ֆանքերով: Օր.¹ «Վասն որոյ Հարցեալ զնա Միհրանայ, ... իսկոյն եհաս առ նա լուր սքանչելեացն, որ եղեն ի Հայս ի թագաւորն եւ ի նախարարսն, եւ զընկերացն երանելոյն նունեայ»²: Այս ենթադրութեան շրջանակում հնարաւոր է վերականգնել VII դ. առաջին տարիների այն իրավիճակը, երբ Հայոց կաթողիկոսութիւնն իրենից անկախացման ուղին որդեգրած Վրաց Կիւրիոն կաթողիկոսին համոզում էր պահել աւանդական կարգավիճակը, ի թիւս այլ պատճառաբանութիւնների յղում էր անում պատմական փաստարկումներին եւ պարբերաբար զուգահեռ բերում Աղուանից կաթողիկոսութեան ենթակայութեան հանգամանքը: Հէնց այս ժամանակ պիտի փորձեր լինէին՝ պատմական ճշգրտումներ կատարելու ոչ միայն Վրաց, այլեւ Աղուանից երկրի լուսաւորութեան հանգամանքների վերաբերեալ, որի արդիւնքում էլ, թերեւս, առաջացել է **Լուսաւորչի օրօք** Աղուանքը քրիստոնէացնելու պատմութիւնը **Ուռնայրի կողմից**, որը միակ անունով յայտնի արքան էր (Խորենացուց եւ Փաւստոսից): Իհարկէ, Մովսէս Դասխուրանցու արձանագրած վիճակով՝ Ուռնայրի առասպելն արդէն լրացուած է ինչ-ինչ տարրերով, որոնցով այն «Հարտացուել է»՝ աւելի ուշ կամ Հէնց X դ. պատմիչի գրչի տակ եւ որոնք պիտի այդ առասպելը ծառայեցնէին Աղուանից եկեղեցու բացարձակ ինքնագլխութեան միտումներին²:

Ի դէպ, Ուռնայրի մասին տեղեկութիւնները շարադրուած են ոչ միայն Դասխուրանցու գրչին պատկանող Ա.9 գլխում կամ յաջորդող գլուխների առանձին արտայայտութիւններում³, այլեւ բաւական մանրամասն՝ Ա.11 գլխի սկզբում, որը X դ. հեղինակի կողմից բառացի արտադրուած մի երկ է «Թուղթ Գիւտայ եպիսկոպոսի

¹ Խոր., Բ.86, էջ 232:

² Օր.¹ «եւ այսք ի միտմ ժամանակի եղեն հրաշք յաստուածուստ»: «ո՛չ թէ ի հարկէ ինչ կամ թէ աւագ գոլ զՀայս քան զԱղուանս հաշուեցան, այլ սակս մեծաւքանչ զարութեանն, որ կատարեցաւ ի Հայս, եղև սոցա կամաւ հնազանդել արժանաժառանգ զարմին սրբոյն Գրիգորի. կոչեցին եւ հաճեցան»:

³ Օր.¹ Ա.10 գլխում, որն ամբողջապէս արտագրուած է Եղիշէ պատմիչից. «Ջի եր մա [=վաչէ թագաւորը] մոցա քեռորդի եւ յառաջ լեալ եր քրիստոնէայ ըստ հայրենական աւանդին, զոր Ուռնայրն հաստատեաց, եւ անարեւն Յազկերտ արար ընդոյթեամբ զնա մոգ: Ընդգծուած բառերն այստեղ Դասխուրանցու յաւելումն են Եղիշէից քաղած հաստատմին:

առ սուրբն Վաչէ» վերտառութեամբ¹: Նրա լեզուաբանական առանձնայատկութիւններն քննութիւնը թոյլ է տալիս չկասկածել, որ դա իրօք V դ. երկրորդ կէսի երկ է (բաւական զուգորդուած եղիշէի պատմութեան լեզուին ու ոճին), բայց կասկած է յարուցում նրա սկզբում Ուռնայր թագաւորի յիշատակութիւնը, իբրեւ Աղուանքը քրիստոնէութեան բերած արքայի: Եթէ ընդունենք, որ Ուռնայրի «սրբացումը» կատարուել է Վաչէ Ի-ի ապստամբութեան ժամանակներում կամ դրանից առաջ եւ արտացոլուել Գիւտ Արահեզացի կաթողիկոսի (461-478) կամ իր որեւէ ժամանակակցի երկում, ապա ստիպուած պիտի լինենք համարել, որ Աղուանքը դարձի բերած իրական թագաւորի անունը V դ. երկրորդ կէսում արդէն մոռացուել էր, բայց նոյն ժամանակ անհրաժեշտութիւն էր առաջացել բանաձեւելու Աղուանից դարձի պատմութիւնն անդամ թագաւորի անունը յորինելու պայմանով, իսկ այդ ժամանակից քիչ անց Ուռնայրի իբրեւ Աղուանից լուսաւորիչ թագաւորի պատմութիւնն անտեսել էր «Վաչագանի վէպ»-ի հեղինակը: Նման լուծումը հաւանական համարուել չի կարող, փոխարէնը Վաչէին ուղղուած Թլթում բերուած դարձի պատմութեան մանրամասնների քննութիւնը յուշում է այլ նշարաւոր լուծում: Գիւտի ներկայացրած քրիստոնեացման պատումն իր գլխաւոր գծերով համընկնում է Աղուանից դարձի իրական պատմութեան հետ, որը շարադրել է Լուսաւորչի մեծագործութիւններն առաւել հաւաստի ամփոփած «Գրիգորի վարք»-ը: Ինչպէս տեսանք, ըստ «Վարք»-ի Հայոց արքայ Տրդատի կրտսեր դաշնակից Վրաց, Աղուանից եւ Լազերի թագաւորները ժամանել են Հայաստան, հայ աւագանու հետ Գրիգորին ձեռնա-

¹ Լմմ. Акопян А. А., *Албания-Алуанк*, с. 202. Գիւտ Արահեզացու Թղթի քննական քնագիրը հրատարակել ենք «Մատենագիրք Հայոց» ժողովածոյի հտ. Ա-ում (Ամթիլիսա, 2003, էջ 1075-1090): Թուղթն ամբողջապէս ջառագովական է. հեղինակը մանրամասն եւ բարձր ոճով գովաբանում է յանուն քրիստոնէութեան Սասանեանների դէմ ապստամբած Աղուանից արքայ Վաչէին եւ յորդորում քրիստոնէութեան հաւատարիմ մնալ գոհողական պահուածքին: Այն որեւէ տեղեկութիւն չի յայտնում 459-461 թթ. ապստամբութեան մասին, որի միակ աղբիւրը մնում է Եղիշէի պատմութեան դրուագը (Եղիշէի վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Եր., 1957, եղանակ է, էջ 197-199): Ի դէպ, մանրամասն շարադրելով Աղուանից ապստամբութեան պատմութիւնը՝ Եղիշէն չի տալիս թագաւորի անունը: Դասխորանցին բառացի ընդօրինակել է քրիստոնէութեան իր Ա.10 գլխում աղբյուրի մասին յղում չտալով եւ անկացնելով թագաւորի անունը՝ «Վաչէ»: Պարզ է, որ այդ անունը նա գիտեր շնորհիւ «Վաչագանի վէպ»-ի եւ Գիւտ Արահեզացու «Թղթի»:

դրուելու ճանապարհն Կեսարիա, ապա նրա ձեռքով մկրտուել Արածանիի ջրերում (315 թ. գարնան վերջին), որից յետոյ Լուսաւորիէն եպիսկոպոսներ է ուղարկել այդ երկրներ, այդ թւում «բարեպաշտ այր Թովմային՝ Սառաւա փոքր քաղաքից [Θωμάς ὁσίου ἀνδρα. ἐκ τῆν Σαταλέων τῆς μικρᾶς πόλεως]»՝ Աղուանք¹: Գիւտի Թղթում եւս աւելում է, որ Աղուանից Թագաւորն իր նախարարների ու զօրքի հետ միասին եկել է Հայոց Տրդատ արքայի մօտ եւ 40-օրեայ պաշէրից յետոյ մկրտուել սուրբ Ջրում Գրիգոր Լուսաւորիի ձեռք («...էջ Թագաւորն յամենասուրբ Ջուրն եւ ամենայն զաւրքն ընդ նմա»), ապա շարունակուած է. «ի նմին ժամանակի շնորհեցաւ նոցա այր մի երանելի՝ ձեռնադրեալ յեպիսկոպոսութիւն ի Հռոմ քաղաքէ, որ եկեալ էր ընդ Տրդատայ արքային: Այսու երկնաւոր բարեաւք եկն Ուռնայր արքայ, եմուտ յաշխարհդ Աղուանից, ուսոյց եւ կատարեաց զնոսա առաքելական կանոնաւք»²: Համապատասխանութիւնը «Վարք»-ի հաղորդածի հետ ակնյայտ է, եւ Ուռնայրի անուան յիշատակութիւնը հէնց այդ պատճառով աւելի հակասական: Տուեալ հակասութիւնը ժամանակին պատճառ է եղել Ն. Ալիքեանի համար՝ անհաւաստի համարելու ամբողջ Գիւտի Թուղթը իբրեւ VII կամ VIII դարերում ստեղծուած³: Սակայն ներկայումս աւելի հաւանական է ենթադրել, որ անհաւաստի է ոչ թէ Թուղթը, այլ միայն նրանում Աղուանից Թագաւորի «Ուռնայր» անուան օգտագործումը (երիցս): Թերեւս, VII դարից յետոյ, երբ Աղուանից դարձն արդէն «պաշտօնապէս» կապուել էր խորհնացու մօտ IV դարի կտրուածքում յիշուած միակ Աղուանից Թագաւորի՝ Ուռնայրի հետ, վերջինիս սրբացուած անունը ինչ-որ մի ուսեալ գրչի կողմից մուծուել է Գիւտի Թղթի բնագիր: Դա կատարուել է կամ իրական Թագաւորի առկայ անուան փոխարէն, կամ այդպիսի անուան բացակայութեան պարագայում. պարզ է, որ եթէ բնագրում եղած լինէր Աղուանից Լուսաւորիէ արքայի անունը, ապա դա պիտի լինէր Վաչագան Քաջը, ինչպէս որ երեւում է «Վաչագանի վէպ»-ի տոհմաբանական տեղեկութիւնները ժամանակագրօրէն դասաւորելու արդիւնքում:

¹ St'u Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, p. 101-102.

² Գլոխ Ա.11, էջ 19-20:

³ Ալիքեան Հ. Ն., *Մովսէս Դասխուրյանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմութիւն Աղուանից, Վիեննա, 1970, էջ 97-98, 115: Ցառօք, Գոյն էր Գաւն մեր գրքում (Акопян А.А., Албания-Алуанк, с. 126-127, 182-184).*

Еще раз о происхождении названий Алуан и алан

По вопросу о происхождении как *Алуанка* (*Алуана*), так и *алан*, написано очень много, основные мнения хорошо известны, поэтому здесь для краткости мы оставим историографию за пределами внимания. Древнеармянская форма Աղուանք *Atuan-k* (= *Atwan-k*) представляет собой мн.ч. от основы *atwan-*. Чтение вариантов Աղուանք, Աղվանք через звонкий спирант -у-, т. е. *Awtank^h*, *Avvan^h* является позднейшим развитием армянской фонетики, и оформляется в диалектах лишь к рубежу I-II тысячелетия н.э. Таким образом, в историографии памятников следует отклонить новоармянскую форму *Agvan* в пользу древнеармянской *Алуан* как более близкую к источнику.

Для понимания первоначальной формы и происхождения названия Кавказской Албании чрезвычайно важно учитывать исторические контакты «албанцев» с соседними народами. Как выясняется, в том числе и по языковым данным, с первых времен фиксации одним из таких народов был осетиноговорящий. Не случайно в некоторых античных источниках мы сталкиваемся с проблемой смещения названий Албанских и Аланских ворот, а также *албан* и *алан*; эта проблема сохраняется также и в других письменных памятниках, прежде всего арабских и армянских.

Термин, давший «алан» в исторических источниках, хорошо отмечен в ареале северно-кавказских языков, это ПНахский > ПЧИ **alan* ~ *j*, **al-ovlo* 'князь 1, княжение, господство 2': чеч. *ēla* (*ēla-n*, *ēl(a)-*, *ēlij*) v/b, dna. *ēlan*, *ēlijn*(ig) 1, *ōlalla* (-in, -) dan. 2, чеч. чеберл. *āle* 1, инг. *āla* (*āla-n-o*, *ālij*) v/, dna. *ālan* 1, *olal* (-o, -aš) d/d 2, баиб. *al(a)* 1, 'владелец'; *ālē* v/b 1 (Дешериев 326, ЦТС 34, 35), также 'господин', *ālē vakil* 'блаженство его (= его благородие)', *ālē vaciḥō*, *ālē jaciḥō* 'господа и дамы!' (ЦТС 34, 35). Эта основа связывалась С.А. Старостиним лишь с хур. *all-ae* 'princess, queen', *allae-χi-nnə* 'housewife' (> арм. *atx* 'family, household'),

урарт. *al-ae* 'master, ruler', (!) *al-awe* [a-la-ú-e] 'great' ('царь' по другим переводам) (Дьяконов-Старостин, с. 50).

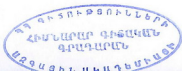
Корень **al-*, который С.А. Старостин связывал с хур. *all-ae*, сохранившийся во многих кавказских языках, присутствует не только в наименовании *алан*, но и в *Аһан-е*, названии Кавказской Албании.

Анализ материалов албанского палимпсеста позволяет выявить недостающую параллель в старом состоянии удинского языка, — это слово **ᲑᲣᲗ** *alye* (pl. *alyeōt*) (Vос. IV 5), предполагающее исходной формой **ālew-* со значениями «старший; правитель». Данный вид основы свидетельствует о том, что источником армянских, грузинских и греческих форм могла быть именно древнеудинская основа вида **ā(e)wā-n-*, восходящая к пра-сев.-кавказскому **āle-w-*.

Мовсес Хоренаци недвусмысленно связывает с этим *alye* название Алуанка: князю Сисаку, одному из потомков hАйка, досталось обширное пространство «вдоль границ армянской речи», которое «получило название Алуанк из-за его кроткого нрава, ибо его называли *алу*». В «Истории страны Алуанк» Мовсес Дасхуранци (Каланкатуаци) приводит свое толкование происхождения названия Алуанк — от слова *алу*, что означает «мягкий по нраву»; при этом источник различает страну Алуанк, ее прародителя Арана и его царское имя (эпитет) — Алу. Несложно соотнести *алу* со словом **ᲑᲣᲗ** *alye*, который в албанском палимпсесте означает «старший; правитель».

Определения «кроткий нрав» и «мягкий нрав», с помощью которых Хоренаци и Дасхуранци пытались донести до нас смысл названия Алуанка, могут быть объяснены путем их сопоставления с обозначениями аристократии в других культурах. Ср. в английском: слово *gentle* (использующееся при номинации аристократов *gentleman*) обозначает не только «знатный, родовитый, благородный», но в первую очередь «кроткий; мягкий». Свидетельства Хоренаци и Дасхуранци подтверждает и Арриан (XXXI, 21), когда пишет об аланах, что они «все одинаково благородного происхождения».

Любопытно проследить следы сев.-кавказской основы **āle-* в топонимах, а конкретно — в названиях наиболее значимых гор Кавказского хребта, всегда имевших сакральное значение в своем ареале. Самый известный на северо-западе *Эльбрус* (искаженная форма типа



Ал-бурз, чеч. *ел-борз*–) в букв. переводе означает «Царь-гора». На юго-востоке есть гора *Шалбуз-даг*, которая в источниках называется «*Шах ал-бурз*» (см.: «Гюлистан-и Ирам» Аббаса-Кули Бакиханова), здесь значение основы **äle-* дублируется семантическим эквивалентом *шах*; другая гора *Шах-даг* является полной калькой *Ал-бурз*. Также, самая известная в древности гора *Ал-бурз* находится в районе горного прохода Сир-дара на территории северного Ирана, этот проход предположительно отождествляется с самыми первыми из Каспийских (Аланских / Албанских, т. е. «царских») ворот. Поэтому не случайно Аммиан, говоривший об «одинаково благородном происхождении» алан, связывал их имя с названием этих гор: «Аланы, получившие свое название от гор» (*Halani... ex montium appellatione cognominati*) (Аммиан XXXI, 13), – совершенно ясно, что здесь имеется в виду *Ал-бурз*, букв. «Царь-гора».

Этот кавказский по происхождению термин *алан* историками ошибочно трактуется как имеющий персидский формант общности людей *-ан*, предполагающий язык-посредник сев.-зап. иранского типа. Не стоит придумывать излишних сущностей, ведь в нахских языках до сих пор в живом виде фиксируется косвенная основа *älan-* в инг. языке, что объясняет данный вид. Это подтверждают и оригинальные грузинские, армянские источники, а также фиксация термина в греческом и латинском. Так, армянский историк V в. Лазарь Парпеци упоминает о титуле *алан*, который носил один из представителей рода Арцрунидов. Как пишет Ю.С. Гаглойти, этот титул входит в состав сложного имени «Занда-алан» (букв. «рожденный Аланом»), которое Й. Маркварт переводит «aus Ostanische Haus», т. е. «происходящий из царского дома» (*остан* по-армянски «дворцовый, царский, центральный»). Далее, продолжает исследователь, «название *алан* встречается в составе двух из четырех эпитетов, характеризующих Мамиконянов, со значением 'победоносный', 'славный', 'достойный'». При этом Ю.С. Гаглойти (Алано-Георгика. 2007, с. 125) оперирует понятием, соотнося его с этническим происхождением, хотя здесь речь явно идет о социальном статусе. Например, приводя эпитеты *алан-газик* и *алано-драфшк*, исследователь переводит их как «аланского происхождения» и «аланское знамя несущие», но здесь опреде-

ленно имеется в виду «благородного (царского) происхождения» и «царское знамя несущие».

Кроме того, весьма примечательно, что Леонти Мровели называл Аршакидов Кавказа «царями аланскими». Ю.С. Гаглойти приводит это сообщение в поддержку своей этнической точки зрения (см. там же), хотя текст грузинского памятника доказывает ровно противоположное — Аршакиды, будучи парфянскими по происхождению династиями правителей Албании, Грузии или Армении, никак не могли быть царями аланскими в этническом смысле. Не исключено, что в грузинской традиции было известно значение алан, но при упоминании своих северных соседей они использовали термин «овсы», заменяя «аланов» армянских источников на «овсов» во избежание путаницы и смешения их с алуанами на востоке и социальным термином.

Таким образом, можно говорить о том, что исконная прасевкавказская основа **äle-w-* 'правитель; благородный', от которой были образованы и Алуан, и Алан (Аллан), присутствовала в языке кавказско-албанской письменности (*"älew-*). Но она не несла в себе никакой этнической коннотации, а была социальным термином, впоследствии превратившимся в политоним — как в случае с Алуанком (= «царями» или «царствами» с арм. показателем мн. ч. -*ê*), так и с аланами (букв. «царскими»), ср. «царские скифы» в греческой традиции. Заимствования вида *Алуан*-и *Албан*- идут из «алуанского» языкового источника, отраженного в палимпсесте, а источником форм типа *Алан*- являются нахские языки.

Об удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья

Проблема этнических процессов, протекавших в античной и средневековой Кавказской Албании (в Восточном Закавказье), является относительно малоизученной в кавказоведении¹. Между тем рассмотрение отдельных фаз многоступенчатого и длительного процесса этноконсолидации населения этой страны в указанные эпохи имеет ключевое значение для выявления этнического прошлого удинского и других лезгиноязычных народов (на юге Дагестана и на севере современной Азербайджанской Республики), определения сте-

¹ Есть несколько весьма содержательных работ, посвященных прослеждению отдельных аспектов данной тематики, однако это представляется недостаточным. См.: Акопян А.А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 36-96; он же: *К постановке вопроса об этноконсолидации населения Кавказской Албании в период ослабления Арабского Халифата*, – «Caucasica», Вып. II, Москва, 2013, с. 21-39; он же: *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин (период ослабления Арабского халифата)*, – «Albania Caucasica», Т. I, Москва, 2015, с. 129-147; Akopyan A., Galstyan H., *Concerning the Study of ethnic Processes in the Caucasian Albania (Antiquity and Early Middle Ages)*, – «12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences», Zagreb, 1988 (USSR Academy of Sciences, N.N. Mikloukho-Maklay Institute of Ethnography), Москва, 1988, р. 1-12; Харатян Г., *Этноконфессиональные процессы в зоне Шеки-Кабала (XVIII-XX вв.)*, – «Научная мысль Кавказа», Ер., 2003, № 3, с. 80-89; она же: *О культе апостола Елиши у удин и вопрос о гаваре Ути*, – ВОН, 1991, № 6 (на арм. яз.), с. 70-86; она же: *Удины (Албанский миф)*, – «Иран-намэ», 1994, № 2 (на арм. яз.), с. 12-16; она же: *Удинская одиссея в 18-20-м вв. (История? этническое выживание? самоутверждение?)*, – «Геноцид армян 90», Ер., 2005 (на арм. яз.), с. 118-170; она же: *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане в контексте поиска и кризиса идентичности азербайджанцев. Удины: крах всех усилий самосохранения*, Москва, 2015.

пени их исторической, этнолингвистической, этногенетической и культурной преемственности в вопросе наследия Кавказской Албании. Предметом рассмотрения ниже является весьма важный, сложный и определяющий (с точки зрения этнических процессов Кавказской Албании) вопрос об удинской этноконсолидации лезгиноязычных собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья.

Через призму современных реалий довольно сложно представить себе, что относительно немногочисленный удинский народ, для которого христианская религия стала этническим маркером, еще не так давно в истории и культуре Южного Кавказа играл куда более значимую, нежели ныне, роль.

Для прояснения картины удинской этноконсолидации лезгиноязычных собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья, необходимо совершить краткий экскурс в более ранний период истории Кавказского региона и ответить на вопросы о первоначальном ареале распространения, охвате и содержании термина ути-уан, а также о пике удинской этноконсолидации собственно албанских лезгиноязычных племен, принявших христианство, что привело к образованию единого удинского народа, народа доминанта христианского царства Шаки-Эрети, хотя и с его последующей постепенной дезинтеграцией и деэтнизацией.

В греко-римских источниках сохранились весьма важные и интересные сведения о племени утиев-удин и их возможной локализации в пределах Кавказского региона в античную эпоху. Здесь следует сделать оговорку о том, что несмотря на последние достижения исторической науки¹, в специальной литературе зачастую всё еще встречается отождествление (априори) населения этнически армян-

¹ В последний раз подлинное решение поставленного вопроса см., к примеру, в целом ряде статей сборника *Albania Caucasica*, а также: Аюбян А. А., *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф. дисс. ... докт. ист. наук, Ер., 2014 (на арм. яз.); он же: *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, с. 81-83; Мнацаканян А.Ш., *О литературе Кавказской Албании*, Ер., 1966 (на арм. яз.), с. 250-257.

ской провинции Утик с кавказоязычными удирами¹. Не редкость также неверное отождествление различных племен с названием «ути» и областей их расселения в географических ареалах от Северного Кавказа до Юга Ирана, что приводит к ложным суждениям и заключениям, а также к путанице в интерпретации сведений источников. В частности, в исторической литературе высказано мнение о том, что утии на Кавказе (в Албании) являются переселенцами с юга, продвинувшимися на север на рубеже нашей эры; якобы, утии Геродота (outioi) и утии Страбона (ouitioi) это предки современных удин, которые считаются еще прямыми потомками древних кутиев, живших на западе территории Ирана². Между тем, в науке уже давно доказано, что племя утиев, дважды упомянутое Геродотом, локализуется на юге Ирана (в сатрапии Яутия и Мака надписей Ахеменидских царей)³, что делает невозможным их связь с предками кавказских удинов⁴.

Многие исследователи склонны отождествлять с кавказскими удирами утиев, упомянутых в трех разделах «Географии» Страбона, лока-

¹ Schulze W., *Towards a history of Udi*, – International Journal of diachronic Linguistics, 2005, V. 1 p. 55-91; Коряков Ю.Б., *Атлас кавказских языков*, Москва, 2006, 76 с.: 20 цветных карт; Y. B. Koryakov, *Atlas of Caucasian languages*, Moscow, 2002.

² Так считали еще Й. Маркварт (*Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Zweites heft*, – “Philologus”: Supplement Band X, Ht. I, Leipzig, 1905, S. 174) и Н.Г. Адонц (*Армения в эпоху Юстиниана*, Ер., 1971, с. 420). Г.А. Меликишвили полагает, что топоним Барда (Партав) перенесен в Албанию с юга (*Население северных областей Нагри-Урарту и его роль в древневосточной истории*, Москва, 1960, с. 5), а И.Г. Алиев пишет, что утии в древности жили южнее Аракса, «там где прежде жили кутии», и «утии в первые века н. э. перешли Аракс, переселились в Албанию и местом расселения их у Птолемея (V, 12, 4) названа Отена на реке Куре» (*История Минии*, Баку, 1960, с. 65). Э.А. Грантовский считает, что утии Геродота обитали к югу от Куры и к западу от нижнего Аракса (*Сагартин XIV округа государства Ахеменидов по списку Геродота / III, 93/*, – Краткие сообщения Ин-та народов Азии, Вып. 46, Москва, 1962, с. 239).

³ Геродот, III, 93, и VIII, 68. Это XIV сатрапия Ахеменидского государства по Геродоту.

⁴ Подробнее см. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 74-76.

лизуя их к северо-востоку от албанцев и античной кавказской Албании¹. Однако нам кажется более обоснованным мнение, что к одному из возможных предков современных удин в определенной степени имеют отношения только часть сведений Страбона (XI, 8, 8)², а также данные Плиния Старшего (VI, 38-39) и Птолемея (V, 8, 23), локализующих племена под названием «ути – уди» относительно недалеко от нынешнего ареала расселения удин³. В указанном месте Страбон пишет: «В окружности у моря за гирканцами обитают амарды, анариаки, кадусии, албанцы, каспии, утии и, быть может, вплоть до скифов другие племена». Плиний Старший сообщает, что «На самом краю пролива живет скифский народ удины, за ними на побережье – албанцы ... Выше прибрежной его [области] и племени удинов простираются [земли] сарматов, утидорсов»⁴. Он также пишет, что отрезок береговой линии Каспия от удинов-скифов до реки Куры называется Албанским⁵. Похожие данные имеются и у Клавдия Птолемея, который сообщает, что на Северном Кавказе, к северо-востоку от античной Албании были известны реки Герр, Соана,

¹ Страбон, XI, 7, 1; 8, 8; 14, 14. Ср.: Тревер К.В., *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. – VII в. н. э.*, Москва-Ленинград, 1959, с. 46, 143, 144; Еремян С.Т., *Страна «Мехелония» надписи Кааба-и-Зардунит*, – ВДИ, 1967, № 4, с. 51-52; Алиев К., *Кавказская Албания (I в. до н. э. – I в. н. э.)*, Баку, 1974, с. 127.

² А.А. Акопян указывает, что утии, упомянутые в разделе XI, 7, 1 «География» обитали на южных берегах Каспийского моря (см. *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, с. 77).

³ Ср. там же, с. 79.

⁴ Этноним утидорс обычно делят на два этнонима ути и аорс (в специальной литературе аорсы считаются ираноязычными). См. Тревер К.В. *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании*, 174-175. Утидорсов также считали кавказоязычными и отождествляли с предками современных удин: «Удины смешались здесь (на Северном Кавказе – Г.А.) с пришельцами из Северного Прикаспия – сарматами-аорсами и получили у позднеантичных авторов прозвище утидорсов» (Услар П.К., *Этнография Кавказа. Языкознание*, III, Тифлис, 1889, с. 23).

⁵ Плиний, кн. VI, гл. 13 (§ 38-39).

Алонта и Удон, впадавшие в Каспий, и соответствующие им племена герров, исондов, олондов и удов: «у Каспийского моря живут уды, и олонды, и исонды, и герры»¹. Как видно из текстов, Страбон, Плиний и Птолемей говорят об «утях», «удинах», «удах» или «ути-дорсах», которые занимали прибрежное пространство от Каспийского моря до вершин горного хребта севернее албанцев или Албании.

Характерным здесь является то, что и Страбон, и Плиний, и Птолемей, говоря об утиях-удинах, указывают именно на Каспийское побережье (т. е. равнину) как на место их обитания, за северо-восточной границей Албании (Дербентская горная линия – по А. Акопяну), примерно на южном или среднеагестанском берегу Каспийского моря². То есть, этноним ути-уди, в интересующий нас период фиксируется не в нынешнем ареале его распространения (Куткашенский и Варташенский районы нын. Азербайджана), а намного северо-восточнее этого района, на равнинном южно- или среднеагестанском побережье. Здесь уместно будет вспомнить о том, что этимология этнонима уди-ути до сих пор точно не выяснена. Он мог служить в качестве родового названия, тёмного обозначения с обожествлением его в последствии как эпонима, бога хранителя рода, и т.д., на подобие скандинавского бога Одина³, либо восходить к какому-то первоначально нарицательному значению. На наш взгляд, обоснованным кажется предположение о том, что в восточнокавказских языках слово ути-уди означало определенное понятие-термин, которое могло использоваться для обозначения некоей общности, как внутри са-

¹ Ptol. *Geogr.* V, 8, 23. Как полагают, упомянутые исонды, возможно, являются одним из предков чеченов и ингушей. См. Виноградов В.Б., О скифских походах через Кавказ (по письменным источникам), – Труды Чечено-ингушского НИИ, Т. IX, Грозный, 1964.

² Ср. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 33-36.

³ Подобные случаи в древнем мире не единичны. К примеру, от имени ассирийского верховного бога Ашшур, произошло название древне-ассирийской народности аттураи, ашшураи. Тур Хейердал даже предполагал, что и этноним «Уди» происходит от имени скандинавского бога Одина в значении «люди Одина» (*Thor Heyerdal's Search for Odin*, Oslo, 2014), однако эта теория не получила научного признания.

мой лезгиноязычной этнической группы, так и со стороны их ближайших соседей¹. К примеру, ути-уди могло означать «жители равнин»². Этому соответствует локализация племени ути в античности на южно- или среднеагестанском равнинном побережье Каспия³.

Вышеприведенные источники, как видим, не содержат упоминаний о племенах под названием ути-уди в западной части античной Кавказской Албании (в зоне Закаталы – Шеки – Кабала), потомками которых могли бы быть современные удины. Это может объясняться и тем, что предки последних могли переселиться сюда⁴, в этнически родственную им среду под натиском сармато-аланских племен в I-II вв. н. э.⁵, и как довольно многочисленное племенное объединение,

¹ Ср. Акопян А.А., *Албания-Азуанк...*, с. 80.

² Я. Вагапов на основании материала веинахских и даргинских языков предлагал этимологизировать ути-уди, как «равнинное», «нижнее». См. Вагапов Я., *Некоторые нахские топонимы и этнонимы с корнем на а (Этимологические заметки)*, – Вопросы веинахской лексики, Грозный, 1980, с. 79. А. Ю. Юсифов, считал, что топоним Арран состоит из «Ар», что в лакском языке значит «равнина» и «ан», что взято из даргинского языка (Юсифов Ю.Б., *О наименованиях «Албания» и «Арран»*, – Известия АН Азерб. ССР», серия общ. наук, 1961, № 12, с. 25).

³ Е. Крупнов прямо связывал с удинами Каякентско-Хорочаевскую культуру Северного Кавказа (Крупнов Е.И., *Каякентский могильник – памятник древней Албании*, – Труды ГИМ», Вып. XI, М., 1940, с. 17-18.

⁴ Производивший в регионе раскопки Е. Лаалаян пришел к заключению, что «удины являются не аборигенами населяемого ими района, а лишь позднейшими иммигрантами». См. Лаалаян Е.А., *Раскопки в селениях Нидже и Варташен Нухинского уезда (весной 1915 г.)*, – «Изв. КОМАО», 1919, Вып. 5, с. 47.

⁵ Б. А. Арутюнян полагал, что во времена Страбона удины (гаргарейцы) проживали на Северном Кавказе и только в I в. н. э. под натиском аланов вступили в Восточное Закавказье и поселились на левом берегу Куры. А когда в Закавказье вторглись массагеты или маскуты, они были вынуждены отступить в область Шеки (Нухи). См. Арутюнян Б., *О некоторых вопросах этнической и политической истории так называемого Агванка*, – Всеармянский журнал «Вэм», 2011, № 2 (34), с. 31-64; № 3 (35), с. 34-73 (на арм. яз.). Ср. журнал «Вэм», 2011, № 2 (34), с. 31-64; № 3 (35), с. 34-73 (на арм. яз.). Ср. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.*, Отв. ред. Б.Б. Пиотровский, Москва, 1968, с. 85-86.

передать свое имя (в результате процесса этноконсолидации) родственным им лезгиноязычным племенам указанной зоны. Возможно также, что появление наименования народности ути-уди в западной части Албании стало конечным результатом этноконсолидации коренных собственно албанских лезгиноязычных племен данной зоны. А название их могло произойти от того, что в «глазах» родственников им племен, живших в горах Кавказа, насельники данной зоны (Алазань-Авторанской долины и ее ближайшего предгорья) были «жителями равнин», т. е. «ути-удинами». Но независимо от вариантов, формирование и дальнейшее развитие удинского народа было тесно связано именно с этой западной территорией (также как и с принятием и распространением в Кавказской Албании христианства).

Сопоставительный анализ источниковедческих данных показывает, что этноним «албанцы» к III веку н. э. еще не стал самоназванием (эндоэтнонимом) населения Албанского царства и давался ему соседними народами¹. Однако всё же этноконсолидационный процесс в среде собственно албанских лезгиноязычных племен определенно достиг уровня образования некоей потестарной метаэтнической общности², которую характеризует устойчивость ее восприятия соседними народами в качестве в известной мере единого целого под экзоэтнонимом-иноназванием «албанцы»³.

В 315 г. Кавказская Албания под главенством местной Аршакидской царской династии официально приняла христианство⁴, и была основана Албанская церковь, которая до 462 г. имела статус епископства с центром в Капалаке, а после — архиепископства-католикосата с

¹ Ср. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 106.

² О термине см.: Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., *Метаэтнические общности*, — «Расы и народы», Вып. 6, Москва, 1976, с. 15-41; Бромлей Ю.В., *Очерки теории этноса*, Москва, 1983, с. 233-243.

³ По армянски «Алуанк», по среднеперсидски (позже арабски) «Аран», по грузински «Эрети». Ср. Акопян А.А., *К постановке вопроса об этноконсолидации населения Кавказской Албании в период ослабления Арабского Халифата*, с. 21-39; он же: *Хронология завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129.

⁴ О датировке см. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 124-126.

центром в Чоре-Дербенте. С принятием христианской религии должны были ускориться и углубиться этноконсолидационные процессы в среде собственно албанских лезгиноязычных племен в пределах единого (западного) Аршакидского царства. Непрерывное существование последнего до 462 года (после его упразднения в этом году Перозом Сасанидом царство было восстановлено Балашем Сасанидом в 485 г. и просуществовало до смерти Албанского царя Вачагана II Благочестивого в 523 г.¹), со всеми его институтами, также должно было способствовать развитию этноконсолидационных процессов в среде западной части собственно албанских лезгиноязычных племен. Важной ступенью этноконсолидационных процессов в Албанском царстве должно было стать социально-экономическое и культурное возвышение одного из племен и формирование на основе языка этого племени общеалбанского койне². Вероятнее всего ими были предки современных удинов, и формирование общеалбанского койне, видимо, произошло на базе именно их языка (диалекта). В пользу подобной возможности говорит факт создания Месропом Маштоцем и его соратниками албанской письменности³, при чём на основе, скорее всего, удинского языка. Как сообщают армянские историки Корюн, Мовсэс Хоренаци, Мовсэс Дасхуранци и др., в начале V в. Маштоц (361-440) с помощью даровитого «албанского» переводчика Бениами-на и при всяческом содействии албанского царя Есвалэна и албанско-

¹ См. Акопян А., «Повесть о Вачагане» и проблема Аршакидского царства Албании IV-VI веков, — «Анализ Амсореай», год CXVII, Вена — Ер., 2003 (на арм. яз.), с. 45-112.

² Подробно см. Акопян А., Этнические процессы в Кавказской Албании в период античности и в раннем средневековье, — «Вестник арменоведения», 2015, № 2(8), с. 73-74.

³ Временем расцвета албанской письменности считаются V-VII вв., когда, по словам А.Г. Шанидзе, «албанцы (удины) во всех областях политической и культурной жизни Кавказа принимали деятельное участие наравне с грузинами и армянами». См. Шанидзе А., *Новооткрытый алфавит Кавказских албанцев и его значение для науки*, — «Известия» Института языка, истории и материальной культуры Груз. ФАН СССР, Т. IV, Вып. 1. Тбилиси, 1938, Отдельный оттиск, с. 3 (ср. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 139).

го католикоса Иеремии создал албанское письмо на базе — как написано в тексте Хоренаци — «гартгарского» языка («по гортанному-горловому, свистящему, варварскому, ломаному языку гартгаров»)¹. Наличие своей письменности² является качественно новым этапом плотности инфосвязей внутри союза племен, играя огромную роль в первую очередь для усиления относительно слабых диахронных связей³.

В начале и середине XX в. были обнаружены около десятка лапидарных надписей на «албанском» языке с левобережья р. Куры⁴. В 1996 году экспедицией АН Грузии во главе с известным востоковедом З. Алексидзе в монастыре С. Екатерины на Синае был обнаружен грузино-албанский палимпсест (он содержит около 120 страниц албанского текста и представляет собой богослужебный сборник, Синаксарий, включающий и большие отрывки из Нового Завета)⁵, дати-

¹ См. Хоренаци, III, 54; Корюн, *Жизне Маштоца*, Предисловие к переводу на русск. язык Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна, Ер., 1962, с. 105-106; Каланкатуаци, II, 3. О данном термине «гартгарский» А. Акопян пишет, что «этот этноним употребляется источниками в качестве пейоративного названия населения левобережной Албании и соседнего горного района», поэтому «корректнее говорить не о гартгарейской, а об албанской письменности» (Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 72-74).

² Армянский историк первой пол.V в. Корюн свидетельствует о начале перевода Библии на «албанский язык» (гл. 17). Другой историк Левона (VIII в.) сообщает о существовании албанского варианта Евангелий (гл. 14). В армянской «Книге посланий» сохранился документ, свидетельствующий о существовании одного из решений Двинского церковного собора 506 г., проходившего с участием иверского и албанского католикосов, и в албанском варианте (*Книга посланий*, Тифлис, 1901 /на арм. яз./, с. 51).

³ См. Арутюнов С.А., *Классификационное пространство этнической типологии*, — «Советская этнография». 1986, № 4, с. 61; Акопян А., *Этнические процессы в Кавказской Албании*, с. 74.

⁴ Последний корпус этих надписей см. Mouraviev S. N., *Trois études sur l'écriture albanienne*, — REArm., N. S., v. 27, Paris, 1998-2000, p. 1-74.

⁵ См.: Aleksidze Z., Mahé J.-P., *Découverte d'un texte albanien: une langue ancienne du Caucase retrouvée*, — «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», Paris, 1997, p. 517-532; *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai*, Vol. I-II. Edited by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé,

руемый между концом VII и X века (поздняя датировка более вероятна)¹. Эта сенсационная находка позволила совершенно по новому взглянуть на имеющиеся факты, так как она дает убедительный ответ на вопрос о том, кто скрывался в указанный период под собирательным экзоэтнонимом «албанцы». После дешифровки палимпсеста коллективом ученых именно древнеудинский язык принято считать литературным языком собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья (то, что современный удинский не на 100% идентичен языку, засвидетельствованному в палимпсесте, можно объяснить как тем, что между ними лежит отрезок времени в тысячу лет, так и тем, что современные удины и их язык могут восходить не прямо к носителям языка палимпсеста, а к какому-то другому лезгиноязычному племени, которое в период удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан приняло этноним уди-удин в качестве самоназвания). Таким образом, можно констатировать несомненное становление письменного албанско-удинского языка официальным языком Албанской церкви, а это в свою очередь должно было способствовать углублению начавшегося ранее процесса удинской этноконсолидации лезгиноязычных племен-албанцев-христиан, успех которого в конечном итоге к IX-X вв. должен был привести к образованию единого удинского народа, народа доминанта христианского царства Шаки-Эрети.

О процессе албано-удинской этноконсолидации лезгиноязычных племен Собственно Албании прямо или косвенно свидетельствует целый ряд средневековых источников. Так, сирийский автор VI в. Захария Ритор, рассказывая о пяти закавказских странах, сообщает, что «Аран населяет верующий народ со своим языком», имея в виду собственно албанцев-христиан². Арабские авторы X в. ал-Истахри,

Turnhout, 2008; Renoux Ch., *Le lectionnaire Albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin. 13 et N Sin. 55 (X^e-XI^e s.). Essai d'interprétation liturgique*, Turnhout, 2012 [Patrologia Orientalis, t. 52, fasc. 4, № 234].

¹ Об этом см.: The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, Vol. I (раздел I – «общая характеристика двух найденных палимпсестов»), р. 32.

² Пигулевская Н.В., *Сирийские источники VI в. о народах Кавказа*, – ВДИ, 1939, № 1; она же: *Сирийские источники по истории народов СССР*, М.-Л., 1941 с. 65.

Ибн Хаукаль и ал-Мукаддаси также отмечают, что в Арране говорят «по-аррански»¹, имея в виду, конечно, язык собственно албанцев левобережья Куры². По словам ал-Мукаддаси, «Кабала укрепленный город...; Шакки на равнине...; большая часть жителей христиане...; ... в Арране говорят по аррански»³, а по тексту Ибн Хаукаля, «в стране ... Берда'а говорят по-аррански»⁴. Ал-Мас'уди, который бывал в Албании в 943 г., называет христианское население царства Шаккин (Шеки) отдельным племенем: «У царства санаров находятся шаккийцы, племя христианской веры. Царем шаккийцев, когда мы писали эту книгу, был сын Хамама Адарнасе [Адзар-Нарса ибн Хумам]»⁵.

Ответ на вопрос, какой народ скрывался в интересующую нас эпоху под терминами «Һэры» и «шаккийцы» грузинских, арабских и сирийских источников, могут дать сведения армянского автора начала X в., католикоса (898-924/929 гг.) Йовһаннэса Драсханакертци. В своей «Истории Армении» он пишет о своем пребывании во владениях царя Албании (Шаки-Эрети) Атрнерсеһа, сына һАмама, так: «прибыл

¹ Ал-Исгахри написал свое сочинение в 930 г., сведения Ибн Хаукаля (писал в 977-978 гг.) и ал-Мукаддаси (писал в 985 г.) восходят к нему.

² Информация арабских источников констатирует вполне ожидаемое для X в. и еще весьма массовое функционирование «арранского» (вероятно, удинского) языка в районах именно собственно албанского левобережья. Подробно см. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 140.

³ Караулов Н.А., *Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане*, – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее – СМОМПК), Вып. XXXIX, Тифлис, 1909, с. 5-17.

⁴ Караулов Н.А., *Сведения арабских писателей...*, СМОМПК, Вып. XXXIX, Тифлис, 1909, с. 81-114. Под термином «страна Берда'а» следует понимать не район города Партавы (как неверно понял оригинал Ибн Хаукаль), а весь Арран (точнее, ту его часть, которая относится к собственно албанскому левобережью – Г. А.), как правильно понял источник ал-Мукаддаси). Названия стран по их административному центру была свойственна и другим арабским авторам. Подробно см. Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 140.

⁵ Караулов Н.А., *Сведения арабских писателей...*, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, Тифлис, 1908, с. 57; Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, Москва, 1963, с. 211.

в край Восточный – Алуанк, к царю их Атрнерсешу, что на северо-востоке Кавказа, ибо и они из нашего народа, и паства пажити нашей [т. е. единоверцы – Г. А.]»¹. В другом отрывке автор, несомненно от-лично знавший реалии своего региона, упоминает о соседних с нами народах так: «народы, что живут окрест нас: греки и егеры, и гутары и утийцы – северные племена, проживающие у подножья Кавказа, каж-дый у пределов своей страны...»². Таким образом, перечисляя сосе-дние с Великой Арменией (Багратидов) со стороны Кавказских гор на-роды, после егеров (Лазика-Абхазия) и гутаров (Санария-Кахети) Драсханакертци прямо называет удинами-утийцами («утэацник») хри-стианское население царства Шаки-Эрети³.

Возможно, что информация Йовханнэса Драсханакертци не единична⁴. Некоторые исследователи считают, что упоминание

¹ Иованнес Драсханакертци, *История Армении*, Пер. с древнеармянского, вступительная статья и комментарий М.О. Дарбинян-Мелакян, Ер., 1986, гл. XLIV, с. 161. Ср. гл. LIII, с. 186. Мовсэс Каланкатуаци (Дасхуранци) счи-тает именно царя hАмама Благочестивого восстановителем (в 894 г.) Алуанского царства, Каланкатуаци, кн. III, гл. 21(22) и гл. 22 (23).

² Там же, с. 182 (в тексте подчеркнуто нами – Г. А.).

³ Царство Шаки-Эрети арабских и грузинских авторов, со столицей в городе Шеки (вместо древнего Капалака/Кабалы), в армянских источниках и у Константина Багрянородного называется просто *Албанским* («Алуанци» арм. источников) *царством*, или *княжеством* (см.: Иованнес Драсханакертци, *История Армении*, Гл. XLIV, с. 161; *Анания Мокаци, О восстании дома Албан-ского*, Изд. Г. Тер-Мкртчян, – «Арарат», 1897 (на арм. яз.), с. 144; Каланка-туаци, Гл. III, 21 (в изданиях ошибочно – 22), с. 335; *Вселенская история Сте-паноса Таронаци Асोलика*, Изд. Ст. Малхасянц, СПб., 1885 (на арм. яз.), Гл. III, 3, с. 161; Const. Porph. *De Ceret.* II, 48; ср. Zuckerman С., *A propos du Livre des cérémonies*, II, 48, – «Travaux et Mémoires», Т. 13, Paris, 2000, p. 532.

⁴ Арабский историк ал-Мас'уди, который также бывал в Албании в 943 г., на-зывает христианское население царства Шакии *отдельным племенем* (упот-ребляя только этнопотестарный термин *шакийцы*): «...находятся *шакийцы*, племя христианской веры. Царем *шакийцев*, когда мы писали эту книгу, был сын Хамама Адарнасе, как именовали его» (Караулов Н.А., *Сведения арабских писателей...*, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, Тифлис, 1908, с. 57; Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда...*, с. 211).

собственно албанцев-христиан под этнонимом уди-ути-«утэацик», а их страны (на левобережье Куры) – под названием «гавар Утиакан», можно встретить в «История Албании» армянского историка X века Мовсэса Дасхурани (Каланкатуаци)¹. По сохранившемуся там свідетельству, Месроп Маштоц и его ученики «достигли пределов Востока, обосновались в тайном убежище в области Ути, близ местечка Гис, и отсюда распространили «свою проповедь в стране утийцев» (Гис, таким образом, выступает как одна из самых почитаемых святынь всей Албании)². События, произошедшие с Маштоцем и его учениками в поселке Гис, могли иметь место и на левом берегу реки Куры³. Там тоже известно село с названием Гис или Киш в Шекинском районе Азербайджанской республики. В той же летописи сказано, что апостол Елиша «просветил только северную часть нашего востока, а не всех», что больше подходит к Кишу, расположенному в северной части бывшей Кавказской Албании, в зоне Закаталы – Шеки (Нухи) – Кабала, чем к Гиши-Гису, находящемуся на юге «нашего востока», в армянской Албании⁴. К тому же в другом рассказе Мовсэса Дасхурани сообщается: «и на другом берегу реки Кура дом Эджери, и в гаваре Ути, в Гисе – дом Вараз Пероза»⁵. Возможно, по этому тексту, под левобережными княжескими домами можно понимать не только Эджерских князей, но и упомянутых после них род Вараз Пероза, владельца Гиса «в гаваре Ути», значит, край на левом берегу Куры, где проживали удины, также мог называться удинским-утийским, «гаваром Утиакан или Утик-Ути»⁶.

В том же смысле можно интерпретировать и заметку «Географин» автора XIII в. Вардана Аревелци, который пишет: «Гаргарацик

¹ См., к примеру, Харатян Г., *О культе апостола Елиша у удин и вопросе о гаваре Ути*, с. 70-86.

² Каланкатуаци, I, 27.

³ См. Бархударян С., *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, Ер., 2011, с. 45-46.

⁴ Ср. Ямпольский З.И., *Древняя Албания III-I вв. до н. э.*, Баку, 1962, с. 234.

⁵ Каланкатуаци, кн. II, 32.

⁶ См. Бархударян С., *Страницы из истории Арцаха...*, с. 45-46.

[вар. Гутарацик, Гавгарацик, Гогарацик, Гумарацик] есть Шаки»¹, где под термином «Гаргарацик», следует понимать не конкретное племенное название, а позднее иноназвание (экзоэтноним, возникший на основании общеизвестного эпитета, данного носителям «албанского» языка Мовсесом Хоренаци)², уже этноконсолидированных на удинской основе, собственно албанцев-христиан зоны Закаталы – Шеки – Кабала (=бывшего царства Шаки-Эрети).

1 См.: *Աիսխարապույ* Вардана. Критическое издание А. Перперяна, Париж, 1960 (на арм. яз.), с. 10; ср. Гумба Г., *Кавказская Албания по «Аиսхарапуи» Вардана Вардапетта (XIII в.)*, – ВОН, 1986, № 9, с. 64-73. В армянских рукописях термины «Гутарцы» и «Гаргарцы» часто путаются, см. Гамбарян О., *Гаргарцы или Гутарцы*, – «*ՀԱՆԷՏ Ամսօրեայ*», 1910, Вена, с. 242; Акопян А.А. *Албания-Алашк...* с. 64-74.

3 См. Абрамян А., *Письмо удиков Петру I*, — «Эчмнадзин», 1952, № 4 (на арм. яз.), с. 29; *Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века*, Сб. документов, Т. II, Ч. II, Под ред. А. Иоаннисяна, Ер., 1967, с. 90-91. Ср. Акопян А.А., *Удиков и лезгин*, с. 129.

⁴ Абрамян А., Письмо удюнов Петру I, с. 29; Армяно-русские отношения, с. 70-71.

Итак, формулировка «страна утийцев» в отношении части левобережной Албании имела глубокие традиции и долгую историю. В связи с нашествием горцев «лезгин» в 1722 г. М. Чамчян также упоминает «страну утийцев и гутарийцев... где владел некий князь Ованес...»¹. По нему, «страна утийцев и гутарийцев есть Шаки». Он утверждает, что исходит из традиции называть «Шакки или Шеки» «Гугарком-Гаргарком»². Выражение «страна утийцев-удин» для левобережья Куры неоднократно упоминает в своей известной работе удин по национальности Лазрь (Казар) Овсепянц³.

Основываясь на анализе источников и теоретических положениях, выработанных в исторической и этнографической науке, представляется возможным конкретнее поставить вопрос об этнических процессах, протекавших в собственно Албании с античной эпохи до XI-XIII вв. (до появления в регионе в широких масштабах тюркоязычного этнического массива). Вышеприведенные сведения позволяют ретроспективно восстановить этническую картину населения царства Шаки-Эрети в интересующий нас период. Здесь мы можем наблюдать весьма показательное для динамики этнических процессов явление. Так, протекавший с разной степенью интенсивности процесс этноконсолидации в среде лезгиноязычных собственно албанцев-христиан привел в IX-X вв. к сложению совершенно иного охвата этноса (народа) под названием уди-ути-удины, по сравнению с античностью и ранним средневековьем. Этот охват в указанный период уже примерно совпадает с территорией христианского царства Шаки-Эрети, включая ареал нынешнего расселения части лезгин на севере Азербайджанской Республики, как в зоне Кахи-Куткашен-Исмаилы (это потомки обращенных в XV-XVIII вв. в мусульманство удин), так и в районе Куба-Кусары (по А. Бакиханову, удины жили в Шеки, Ширване и в Кубинском районе⁴). Анализ античных и средне-

¹ Чамчян М., *История Армении*, Т. III, Венеция, 1786 (на арм.яз.), с. 784.

² Там же, с. 142.

³ Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, Тифлис, 1904 (на арм. яз.), с. 21, 40, 48, 75, 90.

⁴ Бакиханов А.К., *Гюлистан-и Ирам*, Баку, 1991, с. 9-17.

вековых источников показывает, что процесс этноконсолидации в среде лезгиноязычных собственно албанцев-христиан запада Кавказской Албании, успешно завершился к IX-X вв. (на базе религиозной и этнолингвистической общности) образованием единого удинского народа¹, который стал народом доминантом христианского царства Шаки-Эрети. И если к племени удинов-утийцев в IV-IX вв. приложимы собирательное, этнопотестарное название «албанцы» и пейоративное наименование «гаргарей»², в узком смысле этих терминов, то вопрос о времени и обстоятельствах их слияния с «другими» албанцами и гаргареями, естественным образом, должен отпасть.

Под левобережной Албанией и собственно албанцами-христианами в указанный период, т. е. к IX-X векам, уже фактически понималось окончательно сложившееся удинское христианское общество, подразумевающее единство в религии, в социально-идеологической и культурной областях. Этноним «удин», к этому времени, несомненно уже стал самоназванием (эндоэтнонимом) собственно албанцев-христиан. На основании такой этнодемографической и политической картины собственно Албании эпохи развитого средневековья несомненно можно утверждать, что современный кавказоязычный³, христи-

¹ Ср. Акопян А.А., *К постановке вопроса об этноконсолидации населения*, 21-39; он же: *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129-147.

² Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 72-74; он же: *Гаргарей в античных и армянских первоисточниках*, — ИФЖ, 1982, № 4 (на арм. яз.), с. 116-130.

³ Язык современных удинов относится к лезгинской группе нахско-дагестанской семьи языков (или подсемьи северокавказской семьи языков, по другой классификации). Удинский язык имеет два диалекта: низдский и варташенский (варташенско-октомберийский). Степень их расхождения препятствует взаимопониманию. Низдский диалект в свою очередь имеет подговоры, делящиеся на три подгруппы — нижние, промежуточные и верхние. По версии В.Л. Гукасяна, эти подговоры исторически являлись отдельными говорами (диалектами), соответствовали разным группам удинов переселившихся в с. Низд из других мест. См. Удинско-азербайджанско-русский словарь, Баку, 1974, с. 251; Ворошил Г., *Низдский диалект удинского языка (звуковой состав и некоторые фонетические процессы)*, — «Известия» АН Азерб. ССР, серия обществ. наук, № 3, Баку, 1963, с. 79-89.

анский¹ удинский народ² следует признать единственным прямым потомком собственно албанцев-христиан.

Что касается вопроса дезинтеграции и деэтнизации удинского народа, обстоятельство его трансформации из этноса доминанта христианского царства Шаки-Эрети в малочисленную народность на руинах этого царства (по оценочным данным, в мире насчитывается около 10 тысяч человек, сохранивших удинскую этническую самоидентификацию и национальное самосознание, однако в действительности число этнических удин гораздо больше), то следует отметить, что

¹ Со времен христианизации Кавказской Албании (315 г.), удины являются последователями отдельной Албанской церкви, которая в свою очередь была в каноническом единстве с Армянской Апостольской Церковью (ААЦ). Предстоятели Албанской церкви рукополагались армянским католикосом. Подобно ААЦ, Албанская церковь принадлежала к числу не халкедонских восточных православных церквей, она не признала Халкедонского собора, исповедуя дохалкедонское (миафизитское) христианство, иногда называемое монофизитским. В 552 г. из Чора в Партав, т. е. с собственно албанского левобережья на армянское правобережье, была перенесена резиденция Албанского католикосата, после чего его первым официальным языком стал армянский, который со временем также стал единственным языком богослужения, а затем и письменным языком для удин. Хотя формально Албанский католикосат просуществовал до 1815 г., а Албанская церковь — до 1836 г., в действительности она уже давно трансформировалась в одну из епархий ААЦ. Значительная часть верующих удин до последнего времени была прихожанами ААЦ. В периоды относительного усиления Грузии лишь сравнительно небольшая часть удин (западная группа — будущие интилойцы), приняв диофизитство (халкедонитство), перешла к Грузинской православной церкви (ГПЦ).

² Самоназвание — «уди»: они компактно проживают в северной части современной Азербайджанской республики — в селе Нидаж Куткашенского (ныне Кабалинского) района и в районном центре Варташен (ныне Огуз), а также в Грузии (с. Зинобиани, бывшее Октомбери, Кварельского района; это переселенцы из Варташена, откуда часть удин диофизитов бежала в Грузию еще в 1922 г.). Удины дисперсно проживают также в России, Армении, Казахстане и т.д. Антропонимика (имена, фамилии, отчества) удин-последователей ААЦ до недавнего времени была преимущественно идентична армянской.

еще со времени относительного усиления Грузинского царства и активизации деятельности Грузинской диофизитской церкви в регионе, особенно в среде некоторой части западных групп удин начинается постепенный процесс перехода в халкедонитство (диофизитство), который достигает определенного успеха уже в XI-XIII вв. Как известно, по средневековым понятиям этническую принадлежность во многом предопределяла религия¹.

Диофизитство набирало силу в северо-западной части царства Албания-Шаки-Эрети, по соседству с Грузией (точнее, Кахетинским царством). Впоследствии население именно этих областей («орь» — это, вероятнее всего, иносказание западных групп удин в интересующий нас период), постепенно усвоило грузинский язык и ассимилировалось с грузинами². Касаясь этого вопроса, акад. Н. Марр писал, что в течении X века население западной Эрети стало диофизитским и постепенно огрузинившись, присоединилось к Кахетии³. Акад. С.Т. Еремян отмечает, что в долине Иори и Алазани жило «утийское население», которое ассимилировано восточногрузинскими племенами — картами и кахами, «у албанского населения долины рек Иори и Алазани господствующим языком становится грузинский, что связано с распространением влияния грузинской церкви, а затем и политического господства феодальной Грузии на территории Эрети»⁴. То, что часть населения Эрети огрузинилась, показано и в других работах⁵.

¹ См., к примеру, **Мурадян П.**, *История — память поколений (Проблемы истории Нагорного Карабаха)*, Ер., 1990, с. 19.

² **Бархударян С.**, *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 85-86.

³ **Марр Н.**, *Аркауи, монгольские названия христиан в связи с вопросом об армяно-халкедонитах*, — «Византийский временник», XII, № 2, СПб. 1906, с. 168; он же: *Вступительная лекция в Лазаревском Переднеазийском институте. Тексты и изыскания по кавказской филологии*, Ленинград, 1925, с. 9; он же: *Избранные работы*, Т. V, Москва-Ленинград, 1935, с. 55.

⁴ **Еремян С.**, *Раннефеодальные государства Закавказья в III-VII вв.*, — *Очерки истории СССР (III-IX вв.)*, Москва, 1958, с. 304-305.

⁵ **Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черенин А.В.**, *Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика)*, Москва, 1972, с. 35; **Шанидзе**

Существует также достаточно аргументированная гипотеза, что ингилойцы, компактно и черезполосно проживающие с тюрками-азербайджанцами, аварцами и цахурами в Закатальском, Кахском и Белоканском районах Азербайджана (это в основном мусульмане, но часть их – христиане)¹, по происхождению являются этническими удиными. Эта часть удин в начале перешла в диофизитство, постепенно усвоило грузинский язык и ассимилировалась с грузинами, а впоследствии, в начале XVIII в., приняла ислам, в связи с чем и возник этноним ингилой, что означает «новообращенный» (на тюркско-азербайджанском языке «йен(г)и» – новый, а «йол» – путь). Образование ингилойского диалекта грузинского языка, в котором выделяется удинский субстрат, вероятно всего, является именно результатом перехода удин-диофизитов на грузинский язык². Намного позже этого в Нухинском уезде даже те удины-диофизиты, которые не утратили национальную самоидентификацию, были известны под наименованием «гюрджи», т.е. «грузины»³. Удины же-последователи ААЦ в

А.Г., *Язык и письмо Кавказских албанцев*, – «Вестник отд. общественных наук Грузинской ССР», Тбилиси, 1960, № 1, с. 170.

¹ В религиозном отношении ингилойцы делятся на христиан-диофизитов и мусульман-суниитов. Ингилойцы-мусульмане проживают в Белоканском и Закатальском районах, а ингилойцы-христиане в Кахском районе. Первые компактно проживают в селениях Алибад и Мосул Закатальского и Итита-ла Белоканского районов, а вторые — в селениях Ках-Ингилой, Бёюк Ала-темир, Ках-Баш, Алибекли, Мешабаш, Зегем, Халаф-Тала, Карамеша и Гы-мыр Кахского района. Тюркоязычные ингилойцы проживают в селах Ени-кенд Закатальского района, Зейсем, Тасмаллы, Марсан, Сотавар, Лале Паша.

² По мнению В. Гукасяна, которое мы разделяем, «на основе удинского диалекта этой зоны в средние века образовался ингилойский диалект грузинского языка» (Гукасян В.А., *Кавказский языковый ареал и вопрос субстрата*, – Лингвистическая география и проблема истории языка, Ч. 1, Нальчик, 1981).

³ Арасханиец А., *Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елизаветпольской губернии*, – «Материалы для изучения экономического быта гос. крестьян Закавказского края», Т. IV, Тифлис, 1887, с. 21; Джалаляни С., *Путешествие в Великую Армению*, Т. II, с. 397; Харатян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 78.

Нидже и Вардашене себя называли «удин» или «кштон» (т.е. христианин)¹. Характерно также, что удинами считались только христиане, а исламизированные удины воспринимались уже в качестве «татар» или просто «мусульман», которые, кстати, к своим соплеменникам христианам относились более враждебно, чем «собственно мусульмане»².

Есть еще гипотеза, что христиане (последователи ААЦ) ираноязычные таты, т. е. армяне сёл Кильвар, Старый Хачмас (Дивичинский и Хачмасский р-ны) и, возможно, Мадраса (Шемахинский р-н), также являются этническими удинами (или албанцами другого племени), потерявшими родной язык и полностью арменизированными к концу 1920-ых годов (или же еще в средневековье)³. В их языке также гипотетически ожидаемо наличие удинского субстрата. Это, пожалуй, единственный случай арменизации удин, если не считать тех, которые при паспортизации в СССР по ошибке были записаны армянами⁴.

В средневековье уже четко прослеживаются тенденции дезинтеграции и деэтнизации удинского народа, но он в данную эпоху всё еще продолжает играть весомую роль. В пользу этого косвенно может свидетельствовать также тот факт, что в XV в. в селе Чалет, в трех километрах от Варташена, возникает (или временно переносится туда), албанский антихалкедонитский (и антипрестольный) католико-

¹ Лалаян Е., *Удины Ниджа и Вардашена с этнографической точки зрения*, Ер., 1926 (на арм.яз.), с. 6; Камал Саргис, *Об обычаях, праздниках и быте удинского села Нидже* (рукопись), Матенадаран им. Маштоца, архив Сенекерима Тер-Акопяна, папка 72, с. 51. Ср. Харатян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 80.

² Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 79-81. ср. Харатян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане...*, с. 37.

³ Фитуни А.П., *История последней столицы Ширвана*, — «Известия Азербайджанского комитета охраны памятников старины, искусства и природы», Баку, 1927, № 27, с. 83; Акопян А.А., *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф..., с. 4.

⁴ Некоторые удинские семьи в Баку, Евлахе, Шеки, Мингечауре, Гандзаке, Гёкчае и т. д. при массовой паспортизации в СССР (в 1930-х годах) были записаны армянами.

сат¹. В связи с этим уместен вопрос: не было ли это связано с возможной тенденцией этнического «самовыражения» христианского удинского этноса, как осторожно предполагает, к примеру, М. Балаян²?

Весьма возможно также, что значительный сегмент современного лезгинского населения Азербайджанской республики является потомками удин, обращенных в мусульманство в XV-XVIII веках и ранее. По А. Бакиханову, удины жили в Шеки, Ширване и в Кубинском районе³. Фактически, царство Шаки-Эрети, а позже и Шекинское ханство имели преимущественно этнически удинское население⁴, исповедовавшее в большинстве своем христианство армянского (антихалкедонитского) толка. Население данной зоны долгое время управлялось представителями династии из отмеченной этнорелигиозной среды⁵. Речь здесь в первую очередь идет о династии правителей Шеки (Нухи) из рода Кара-Кешиш (1444-1551 гг.). Основатель династии владетелей Шеки (Нухи) Кара-Кешиш Джандар Кара-Кешиш Оглы в 1444 принял ислам и новое имя Али-джан. После него правителем Шеки-Нухи стал его сын Кутул, затем внук Гасан-султан и правнук Дервиш. Характерно, что имя «Кара-Кешиш Оглы» в переводе значит «сын священника в черном»⁶, а Шекинский хан Гаджи Челеби (1743-1755 гг.), причислявший себя к потомкам рода Кара-Кешиш Оглы, по одному источнику, также был сыном «армянского

¹ Карапетян А., *Слова «Чалаг», «Чала» и их топонимические применения*, – ИФЖ, 1982, № 2 (на арм.яз.), с. 158; Балаян М., *Албанский каталикосат в Чалет'е (XV в.)*, – «Albania Caucasicca», Сборник статей, Вып. I, Москва, 2015, с. 252-259.

² См. Балаян М., *Албанский каталикосат в Чалет'е*, с. 252.

³ Бакиханов А.К., *Гюлистан-и Ирам*, с. 9-17.

⁴ Ал-Мас'уди, *Сведения арабских писателей*, Пер. Н.А. Караулова, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, с. 42-43, 57-58; Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда*, с. 211.

⁵ Ср. Петрушевский И.П., *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв.*, Ленинград, 1949, с. 138.

⁶ Маркарян С.А., *Независимое ханство Шаки XVIII-XIX вв.*, – «Caucasica», Вып. I, Москва, 2013, с. 27-42.

священника»¹. Вполне возможно, что он был по происхождению этническим утийцем-удином, а его предки – армянами по вере. Ему наследовали потомки – сыновья Хасан-Ага-Киши-хан 1755-1765(?) гг., Гаджи Абдул-Кадыр, 1783-1784 гг., внук Хусейн-хан – 1770-1783 гг., сыновья Хусейн-хана – Мохаммад Гасан 1784-1795 гг. и 1797-1800 гг., Селим-хан 1795-1797 гг. и 1800-1806 гг., Фатали-хан Слепой – 1800 г.² П.Г. Бутков сообщает, что «Шекийское владение... состояло в управлении меликов или князей»³. Кабала, согласно исследованиям И. Петрушевского, «наследственное меликство в течение всего рассматриваемого периода»⁴. Об управлении Кабалой меликом, даже в начале XVIII в. свидетельствует также Албанский (Ганазасарский) католикос Есан Хасан-Джаалаан (1702-1729 гг.): «Провинция Кабала страны Ширвана находится под властью некоего мелика из села Куткашен»⁵.

Сохранение местной знати (в зоне Закаталы – Шеки – Кабала) И.П. Петрушевский объясняет отсутствием в Ширване больших и сильных кочевых племен, знать которых могла бы претендовать на управление всей областью⁶. Этому также способствовало то, что к христианству в Сефевидском государстве проявлялась определенная веротерпимость. Однако в 20-х гг. XVIII в. в интересующей нас зоне положение меняется. Источники указывают на то, что политика веротерпимости сменяется политикой насильственного обращения христиан в мусульманство⁷. Вторая волна насильственной исламиза-

¹ Абдул-Латиф-Эфенди, Текст и перевод с тюркского А. Дадашева, Баку, 1926, с. 5; *Армяно-русские отношения в XVIII веке. Сборник документов*, Т. IV, Под ред. М. Нерсисяна, Ер., 1990, с. 95.

² Маркрян С.А., *Независимое ханство Шакки*, с. 39.

³ Бутков П., *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*, Ч. 1, СПб., 1869, с. 231.

⁴ Петрушевский И.П., *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении*, с. 139.

⁵ Есан Хасан-Джаалаанц, *Истории некоторых событий страны Албании*, Шуши, 1889 (на арм. яз.), с. 33.

⁶ Петрушевский И.П., *Очерки по истории феодальных отношений*, с. 147.

⁷ *Армяно-русские отношения в XVIII в.*, Сборник документов, Т. II, Ч. II, с. 90-91, 231, 263-264.

ции прошла по региону Закаталы – Шеки – Кабала в середине XVIII века. Тогда усилиями хана Шеки Гаджи Челеби, «сына армянского священника»¹ (хотя, видимо, он был этническим удином), насильственно были обращены в мусульманство более 15 тысяч семей² в 37 деревнях Шекинского ханства³. Жители этих 37 деревень (удины, армяне) позже утратили свой родной язык, и перешли на лезгинский и тюркский. Насильственная исламизация удинских и армянских сёл в зоне Закаталы – Шеки – Кабала продолжалась и в конце XVIII – начале XIX вв.⁴ У К. Овсепянца, который оценивал число исламизированных в XVIII в. удин и армян до 100.000 чел., сохранилось и перечень тюркизированных тогда удинских сёл⁵. Перечисление удинских сёл есть и у других авторов⁶. Некоторые из них оценивают число со-

¹ Абдул-Латиф-Эфенди, с. 5; *Армяно-русские отношения в XVIII веке*, Сборник документов, Т. IV, с. 95.

² Макар Бархударянц оценивал число «отуреченных армян» в 15480 очагов. См. Бархударянц М., *Страна Алуанк и соседи (Средний Дагестан)*, Тифлис, 1893 (на арм. яз.), с. 291-292. К. Овсепянец оценивал число исламизированных армян примерно в 77.400 – 100.000 человек (Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 64-65). С. Джалалянец считал, что их было 14.000 семей (*Путешествие в Великую Армению*, Т. II, с. 368).

³ *Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века*, Сборник документов, Т. II, Ч. II, с. 231.

⁴ Несмотря на это, грузинский царь Ираклий II о Шекинском ханстве и его этноконфессиональном составе пишет: «В том владении живут, многое число армянского закона (удин и армян) открыто, а нашего греческого закона со страхом». См. *Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии*, Т. I, с 1768 по 1774 гг., Под ред. А. А. Цагарели, СПб, 1891, с. 434-435; О значительном количестве удин и армян, издревле населявших левобережье Куры, писал И. Гербер, отмечая, что армяне помимо армянского языка знали и разговорные языки районов, в которых жили. См. Гербер И.Г., *Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря 1728 г.*, Кн. 1, *История, география и этнография Дагестана (XVIII-XIX вв.)*, Москва, 1958, с. 116.

⁵ Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 64-65.

⁶ Бархударянц М., *История Алуанка*, Т. I, Вагаршапат, 1902 (на арм. яз.), с. 16-17; он же: *Арцах*, Баку, 1895 (на арм. яз.), с. 33-34, 53-54, 59. Ср. Бар-

хранившихся на рубеже XVIII-XIX вв. удинских сёл в 43, а количество их населения в 50.000 человек¹.

Здесь следует отметить также, что армянский автор конца XIX в. М. Бархударянц упоминает еще об одной группе удинских сёл, уже на правом берегу Куры, это село Крзен (недалеко от города Тоуз) и сёла располагавшиеся с двух сторон восточной границы Мартакертского района НКР, к западу от города Барда (Партав) – Саров, Маралян-Саров, Гасан-кая, Кагримар или Хорозлу, Караманлу, Йарымджан и Сейсулан². Данное сообщение может быть, как ошибкой, вызванной тем, что автор ставит знак этнического равнозначия между этнографической группой армян, жителями провинции Утик, утийцами и кавказоязычными удинами, так и фиксацией факта переселения определенной части удин с левобережья на правобережье реки Кура³. К примеру, М. Бархударянц рассказывает о переселении из Ниджа и Султан-Нухи на правобережье Куры пятидесяти семей вместе с их мелником; о похожих случаях есть сведения и у других авторов⁴.

ударян С., *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 43-44.

¹ Харатян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 37.

² Бархударянц М., *История Алуанка*, Т. I, с. 16-17; он же: *Арцах*, с. 33-34, 53-54, 59; Картвелашвили А., *Кирзан и кирзаны*, – «Известия» Азерб. филнала АН СССР, 1937, № 2, с. 41. Ср. Бархударян С., *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 43-44.

³ Ср. Акопян А.А., *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф..., с. 5.

⁴ Бархударянц М., *История Алуанка*, Т. II, Тифлис, 1907 (на арм. яз.), с. 49. Ср. Раффи, «*Меликства Хамсы*» – классический труд по истории Арцах-Карабаха (1600-1827 гг.). Пер. с армянского А.М. Казаряна, Ер., 1991, Гл. II. Католикос Есаи Хасан-Джалалян сообщает, что своими ежегодными набегами северокавказские кочевые племена опустошали области «на том и на этом берегу реки Куры: области Шакинскую, Капалак, Дасана до окрестностей города Шемахи, и много сёл в районе Партава. Уцелевшие жители сёл, лежащих на равнинах, спаслись бегством и укрылись в горах Арцаха. Спасшись из его укреплений, они здесь начали заботиться о своей жизни». См. Есаи

Лучшим эпилогом к нашему повествованию о судьбе удинского народа, этноса-доминанта времен христианского царства Шаки-Эрети, могут стать слова Казара Овсепяна, который пишет: «В течение многих веков часть удинов погибла, часть увелась [в плен], а часть приняла ислам.... Теперь [после событий XVIII-XIX вв. – Г.А.], удиноязычное население [армянской веры] осталось только в поселках Вардашен и Нидж..., а тюркоязычное [также удины армянской веры] – в Джоурлу, Мирзабейлу, Султан-Нухи, Варданлу, Падар»¹. Таким образом, пик процесса дезинтеграции и деэтнизации удинского народа приходится на позднее средневековье и XVIII-XIX вв.

Хасан-Джалалян, *Краткая история страны Албанской (1702-1722 гг.)*, Баку, 1989, с. 14-15.

¹ Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 11-12.

Удины и их новая церковь: реальность и перспективы

После обнаружения грузино-албанского палимпсеста и его дешифровки (2009 г.)¹ в науке принято считать, что удины были народом-доминантным периода царства Шаки-Эрети и являются единственным прямым потомком собственно албанцев-христиан. Для удин христианская религия стала в определенной степени этническим маркером².

Еще в 315 г. в Кавказской Албании официально приняли христианство, и была основана Албанская церковь (до 462 г. – епископство с центром в столице Капалак, после – архиепископство-католи-

¹ Палимпсест датируется между концом VII и X вв. (поздняя датировка более вероятна). О нём см.: Aleksidzé Z., Mahé J.-P., Découverte d'un texte albanien: une langue ancienne du Caucase retrouvée, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1997, p. 517-532; The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, Edited by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé, Vol. I, Brepols Publishers n. v., Turnhout, 2008 (с. 32, раздел I – «Общая характеристика двух найденных палимпсестов»); Renoux Ch., Le lectionnaire Albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin. 13 et N Sin. 55 (X^e-XI^e s.). Essai d'interprétation liturgique, Brepols, Turnhout/Belgique, 2012 [Patrologia Orientalis, t. 52, fasc. 4, № 234]. Находка сохранила около 120 страниц албанского текста, который представляет собой богослужебный сборник, синаксарий, включающий и объемные отрывки из Нового Завета.

² Как известно, удинами считались только христиане, исламизированные же удины воспринимались бывшими соплеменниками уже в качестве «гитар» или просто «мусульман», которые к удинам-христианам были более враждебны, чем «собственно мусульмане». См. Овсепян Г., Очерки об утийских и магометанских армянах, Тифлис, 1904 (на арм. яз.), с. 79-81; Харатян Г., Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины: крах всех усилий самосохранения, Москва, 2015, с. 37.

косат с центром в Чоре-Дербенте)¹. С этого времени удинский народ являлся последователем Албанской церкви, которая была в каноническом единстве с Армянской Апостольской Церковью (ААЦ). При этом предстоятели Албанской церкви традиционно рукополагались армянским католикосом. Обе церкви принадлежали к числу восточных, нехалкедонских православных церквей, не признающих IV вселенский собор в Халкедоне², исповедуя дохалкедонское христианство; халкедониты же, в свою очередь, объявили армян и их единомышленников, в том числе «албанцев»-удин, монофизитами. Еще в 552 г. из Чора-Дербента в Партав, т. е. с собственно албанского левобережья на армянское правобережье Куры, была перенесена резиденция албанского католикосата, и постепенно единственным языком богослужения и письменного общения в Албанской церкви стал армянский язык, который был также языком богослужения и письменным языком для удин. Хотя формально албанский католикосат просуществовал до 1815 г., а церковь – до 1836 г., в действительности

¹ Подробно см. Акопян А.А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 124-126. В Нухинском уезде удины-апофизиты, не утратившие национальную самоидентификацию, были известны под наименованием «гюраджи», т. е. грузины. См. Джаалалянц С., *Путешествие в Великую Армению*, Т. II, Тифлис, 1858 (на арм. яз.), с. 397; Арасханийанц А., *Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елизаветинской губернии*, – «Материалы для изучения экономического быта гос. крестьян Закавказского края», т. IV, Тифлис, 1887, с. 21; Харатьян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 78. Удины же-последователи ААЦ в Нидже и Вардашене себя называли «удий» или «кштон» (т. е. христианин). Есть еще одно наименование удин Вардашена (ныне – Огуз) – «хачперест». См. Лалаян Е., *Удины Ниджа и Вардашена с этнографической точки зрения*, Ер., 1926 (на арм. яз.), с. 6; Камал Саргис, *Об обычаях, праздниках и быте удинского села Нидже* (рукопись), Матенадаран им. Маштоца, архив Сенекерима Тер-Акопяна, папка 72, с. 51. Ср. Харатьян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 80.

² Албанская церковь вместе с ААЦ на Вагаршапатском (491 г.) и Двинском (552 г.) соборах, выступила против Халкедона, осудив одновременно Нестория и Евтихия, и расценила его как возврат к несторианству.

сти она по сути уже давно трансформировалась в одну из епархий ААЦ. Значительная часть верующих удин до последнего времени была прихожанами именно ААЦ¹. В период относительного усиления Грузии сравнительно небольшая западная группа удин (ингилойцы и т. д.) приняла диофизитство (халкедонитство) и перешла под начало Грузинской православной церкви (ГПЦ).

Как и в начале XX века², сразу же после известных событий 1988-1990 гг. начался массовый исход коренного удинского населения из своей исторической родины³. Те немногие удины-последователи ААЦ,

¹ Здесь стоит отметить, что у удин-последователей ААЦ в официальных документах до революции 1917 г. фиксировались фамилии с окончанием на -яниц (Ангоияниц, Далакяниц и т. д.), а до 90-х гг. XX в. — с окончанием на -ян (Далакян, Гукасян и т. д.). Часть удин-жителей села Нидаж еще в советские времена поменяла в фамилиях окончание -ян на -ов (Антонов, Дабакон и др.). После 1990-х гг. удины в основном носят фамилии с окончаниями на -ов, -ари-(и) (чей сын? самое распространенное), -огъой (чьих?), -хо (показатель множественного числа), -хой (форма косвенного падежа множественного числа), и -аьйлух (из чьих ты детей?). Очень немногие удины сохранили фамилии на -ян.

² Часть удин, особенно из диофизитов Вардашена (они носили грузинские фамилии и фамилии на -ов), бежали в Грузию еще в 1920-1922 гг. и основали село Зинобиани в Кварельском районе. После их переселения в Грузию у удин-диофизитов Вардашена преобладающими стали фамилии на -ов. Фамилии же на -ян, считались уже армянскими. Из-за этого значительная часть удин-приверженцев ААЦ (имена, фамилии, отчества которых, до недавнего времени были преимущественно идентичны армянским) была вынуждена бежать оттуда, и численность удин в Вардашене сократилась с 3.000 в 1990 г. до 74 человек в 2009 году. Вардашенские удины переселились преимущественно в Минводы, Пятигорск и Краснодар.

³ До последнего времени удины всё еще компактно проживали в северной части современной Азербайджанской республики в селе Нидаж Куткашенского района (ныне — Габалинского) и в районном центре Вардашен (ныне — Огуз). В конце 1980-х — начале 1990-х гг. их число в Азербайджане резко сократилось — с 6.120 чел. (перепись населения 1989 г.) до 3.800 (перепись 2009 г.). Сегодня удин в России и других республиках бывшего СССР больше, чем осталось на исторической родине.

кто еще остался в Азербайджане, в вопросе религии оказались в определенном смысле в «вакууме». По политическим причинам деятельность ААЦ в современном Азербайджане невозможна. И чтобы заполнить образовавшийся «вакуум», из «благих» побуждений Русская православная церковь (РПЦ) на канонической территории ААЦ развернула активную деятельность по обращению удин-последователей ААЦ в диофизитство. Удины, проживающие за пределами Азербайджана (в России, Украине, Казахстане и др.), также стали креститься в РПЦ, хотя у них есть все возможности креститься и в ААЦ (например, в Краснодарском крае, Ростовской области, в Москве и т. д.)¹. Кстати, это в свою очередь является прямым продолжением официальной политики «восстановления православия» в регионе, начавшейся еще после вхождения Закавказья в состав Российской империи². По понятным причинам это не могло, конечно, не беспокоить политические верхи современного Азербайджана, которые попытались нейтрализовать угрозу и заодно использовать удин в пропагандистской войне против Армении. Целенаправленно пытаясь противопоставить удин армянам, они «запустили» процесс учреждения «Удинской церкви», который стал прологом к восстановлению «Албанской» церкви. Считается, что как полноправный «правопреемник» последней, Удинская церковь может заявить о своих претензиях на всё имущество, ранее ей принадлежавшее (не только всё религиозное имущество, книги, храмы в восточных провинциях Великой Армении, но и Иерусалимское «наследство»).

¹ Эта тенденция, возможно, связана с тем, что современные удины часто вообще не понимают различий между армянским исповеданием христианства и диофизитством.

² Этим занималась специальная комиссия («Общество восстановления православного христианства на Кавказе»), работавшая в Тифлисе (диофизитские миссионеры – удины И. Бежанов и другие, открытие православной церкви в 1822 г. в Варадашене и т. д. – звенья одной цепи). См., например, **Петрушевский И.П.**, *Джаро-белоканские вольные общества в первой половине XIX века*, Махачкала, 1993, с. 48-49.

Курирование этого дела было поручено главе администрации президента Азербайджана академику Рамизу Мехтиеву, депутату милли-меджлиса и директору Института истории Ягубу Махмудову (член правления правящей партии «Ени Азербайджан»), член-корреспонденту НАН Фариде Мамедовой (председатель правления «Центра исследований Кавказской Албании», заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Западного Университета), государственно-му советнику по межнациональным вопросам, вопросам мультикультурализма и религии Камалу Абдуллаеву (также – ведущему консультанту его службы Джейхуну Мамедову), руководителю Бакинского Международного центра мультикультурализма Азаду Мамедову, председателю Госкомитета по работе с религиозными образованиями – ГКРО и др.

Будущая Удинская церковь рассматривается исключительно как «составная и неотъемлемая часть Албанской церкви», на основе которой предполагается ее «возрождение». Первым действенным шагом, предпринятым к «воссозданию Албанской церкви Азербайджана» была регистрация 10 апреля 2003 года в госкомитете по работе с религиозными образованиями (ГКРО) Албано-удинской христианской общины Азербайджанской республики, отделения которой действуют в селе Нидж и городе Огуз (бывш. Вардашен)¹, затем в 2010 году была зарегистрирована удинская христианская община г. Огуз. Данный проект получил большую материальную и организационную поддержку со стороны ГКРО Азербайджана, советника президента по национальным вопросам и министерства культуры этой страны. РПЦ также довольно благосклонно относится к новосозданной Албано-удинской христианской общине и ее деятельности². К осуществле-

¹ Ее главной задачей заявлено «возрождение Албанской Апостольской Автокефальной церкви», а также сохранение культуры, языка, традиций удинов, «показать, что удины – это не армяне».

² В Московской патриархии о существовании данной общины осведомлены, их представителей наряду с руководителями других религиозных конфессий приглашали на миротворческий форум в Москву. Патриарх Московский и всея Руси поздравил общину с праздником Пасхи.

нию данного проекта были привлечены деятельные и активные представители удинской общины Азербайджанской республики, резонно увидевшие в нем возможность решить часть актуальных вопросов, стоящих перед своей общиной, такие как председатель «Албано-удинской христианской общины Азербайджана» Роберт Мобьян (Мобили)¹, зам. председателя общины Зураб Кананчев² и др.

Практически все видные лидеры удинской общины³, в Азербайджане и в диаспоре, в той или иной степени, политически ангажиро-

Представители удинской общины Азербайджана неоднократно встречались с епископом Бакинским и Прикаспийским Александром. 19 мая 2006 г. представители РПЦ освятили церковь «Чотари» Св. Елисея в с. Ниж.

¹ Роберт Багратович Мобили (Мобьян) родился 20 августа 1954 г. в с. Ниж Куткашенского (ныне – Кабалинского) района Азербайджанской ССР в семье педагогов. В 1971 г. окончил Нижскую среднюю школу. В 1973-1980 гг. студент Геолого-географического факультета Азербайджанского гос. университета (по специальности «Поиски и разведка месторождений полезных ископаемых»). С 1989 года – ст. научн. сотрудник Научно-исследовательской лаборатории «Прогнозирования, поиска и разведки месторождений россыпного золота» геологического факультета Гос. университета. Для подготовки удинских священников он отправил троих молодых сельчан из Нижа на учебу в духовные семинарии Польши и Украины.

² Историк Зураб Вахтангович Кананчев родился 24 января 1978 г. в Баку. Закончил (1996-2002 гг.) кафедру «Истории Древнего мира» исторического факультета Азербайджанского гос. пед. университета. В 2000 г. учредил НПО «Центр исследования Кавказской Албании». В 2002-2004 гг. аспирант Института истории НАН (тема: «Албанская Апостольская Автокефальная церковь»). С апреля 2003 г. – вице-президент Албано-Удинской Христианской общины Азербайджана. В 2004-2009 гг. – докторант Института византистики Университета Вены. В настоящее время работает в Москве (научн. сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья ИВ РАН). Редактор научного альманаха «The History of Caucasus» (на русск. и англ. яз.).

³ Руководитель Албано-удинской христианской общины Азербайджана Р. Мобили, директор удинского культурного центра «Ораин» Олег Данакари, председатель Волгоградской областной общественной организации удин «Нидж» Ричард Данакари, руководители Московской общины удин Влади-

ваны, что не удивительно, так как они во имя безопасности и сохранности своего народа вынуждены лавировать и играть согласно установленным правилам. В ноябре 2011 г. в Краснодаре по инициативе Азербайджанской стороны и при ее активной поддержке состоялось собрание удинских общин России, на которое с особым поручением приехали «гости из Азербайджана» (Директор удинского культурного центра «Орайин» О. Данакари и председатель Албано-Удинской христианской общины Р. Мобили). Директивы и решения, которые были «приняты» на Краснодарском собрании¹, постепенно стали воплощаться в жизнь².

мир Куранов (канд. техн. наук) и Артем Куранов (канд. филологических наук), председатель удинской общины г. Шахты Ростовской области Олег Данилов и сопредседатель Оник Даллари, представитель Казахской общины удин Вячеслав Казаров, представитель удин в Азербайджанской диаспоре Белоруссии Роман А. Гукасари, председатель удинской общины с. Октомбери (Зинобиани) Кварельского района Мамули (Симон) Нешумашвили и др.

¹ Азербайджанские кураторы проекта предложили «создавать удинские общины на местах», противопоставлять их армянским общинам, делая провозником азербайджанских интересов, включить существующие и вновь создаваемые удинские общины в «Всероссийский Азербайджанский Конгресс», более активно вести общественную работу среди населения по месту жительства, наладить информационно-пропагандистскую работу антиармянской направленности, проводить конференции по истории Азербайджана и Кавказской Албании в России, выходить на российские телеканалы, подготовить выпуск газет, статей, брошюр, наладить тесное взаимодействие между Азербайджанской республикой и всеми удинскими общинами России, стран СНГ и т. д.

² В ноябре 2011 г. было решено создать Волгоградскую областную общественную организацию удин «Нидж». Председателем ее был избран известный своей антиармянской риторикой Ричард А. Данакари (доктор филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Волгоградского гос. университета (филиал РАН народного хозяйства и гос. службы при президенте РФ). В 2011 г. в г. Шахты был создан Удинский информационно-координационный центр (ИКЦ), который проводит «работу» в Ростовской области (председатель общины и руководитель ИКЦ В. Да-

Предполагается, что языком службы в будущей Албано-удинской церкви должен стать удинский, на который будет переведена богослужбная литература. Что касается ее религиозной направленности, то по этому вопросу внутри удинской общины нет единого мнения. Часть членов общины (З. Кананчев из диофизитской семьи и др.) считает, что «восстановленная» церковь должна быть диофизитской (православной), большинство же членов общины (Р. Мобили и др.) по этому вопросу придерживаются иного мнения. При этом количество паствы новой церкви, планируется увеличить за счет привлечения этнических удин-ингилойцев¹.

баков). С помощью ИКЦ и региональной организации «Община удин Ростовской области» для указанных целей собрана большая база данных, сведения об удинах, живущих в России, на Украине, в Казахстане, Туркменистане, Узбекистане, в других странах СНГ и Балтии. 22 декабря 2013 года в генеральном консульстве Азербайджана в г. Актау (Казахстан), как часть утвержденного плана, прошел день удинской культуры. Одним из подобных мероприятий стало проведение 21 апреля 2015 г. в Риме Международной научной конференции «Азербайджанский мультикультурализм и Кавказская Албания (удины)».

¹ Ингилойцы проживают чересполосно с тюрками-азербайджанцами, аварцами и цахурами в Белокаанском, Закатальском и Кахском районах Азербайджана. Согласно гипотезе ряда специалистов, они по этническому происхождению являются удинами; это та их часть, которая перешла в диофизитство, постепенно усвоило грузинский язык и ассимилировалось с грузинами, а в нач. XVIII в. приняла ислам, в связи с чем и возник этноним ингилой, что в переводе значит «новообращенный». По В. А. Гукасяну (Кавказский языковый ареал и вопрос субстрата, – В кн.: Лингвистическая география и проблема истории языка, Ч. 1, Нальчик, 1981), «на основе удинского диалекта этой зоны в средние века образовался ингилойский диалект грузинского языка». В религиозном отношении ингилойцы делятся на христиан-диофизитов и мусульман-суннитов. Ингилойцы-мусульмане проживают в Закатальском и Белокаанском районах (компактно – в селениях Алибад и Мосул первого района и Ититаля второго), а ингилойцы-христиане – в Кахском р-не (компактно – в селениях Ках-Ингилой, Бёюк Алатемир, Ках-Баш, Алибекли, Мешабаш, Зегем, Халаф-Тала, Карамеша и

Представляется, что руководству Азербайджана, по понятным причинам, выгодно держать вопрос «возрождения Албанской, либо создания Удинской церкви» в подвешенном состоянии, не доводя его до логического конца (что могло бы значительно укрепить позиции удинской общины). Станет ли когда-нибудь этот проект реальностью или нет, зависит от множества факторов, в первую очередь, от политической конъюнктуры, хитросплетений внешней и внутренней политики Азербайджана, времени и т. д.

Гымыр). Тюркоязычные ингилойцы проживают в селениях Еникед Зака-
тальского района, Зейем, Тасмаллы, Марсан, Сотавар и Дале Паша.

Նվիրապետական համակարգի ձեւավորման հետքեր վաղ
քրիստոնեական Հայաստանում

Հայաստանում քրիստոնեութեան տարածման, ինչպես նաեւ նվիրապետական համակարգի ձեւավորման խնդիրները մասնագիտական քննարկումների տեսադաշտից դուրս են մնացել: Առաջին անգամ եկեղեցու վաղ շրջանի պատմությունը գիտական շարադրանքի կերպարանք է առել Կոստանդնուպոլսի երբեմնի պատրիարք Տ.Տ. Մաղաքիա Օրմանյանի գրչի տակ 1912 թ.: Երկրորդ անգամ այդ խնդիրներին համակողմանիորեն անդրադարձել է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանութեան արքահայր Հ. Պողոս Անանյանը 1979 թ.: Հիմնվելով սկզբնաղբյուրների վրա՝ վերջինս փորձել է ցույց տալ, որ Հայոց քրիստոնեութեան հնագույն կենտրոնը ողջ IV դարի ընթացքում եղել է Աշտիշատում: Մ. Օրմանյան իր բերած փաստերի մեջ առանձնացնում է Եղեւիայի Աբգար թագավորի մասին պատմող՝ Հայերենով պահպանված երեք պատմւմները, Թովմա, Թադեոս, Բարդուղիմեոս, Մաղաթիա առաքյալների եւ նրանց աշակերտների, ինչպես նաեւ նրանց հետնորդների մասին մեզ հասած տեղեկությունները: Պ. Անանյանը Հայաստանում վաղ քրիստոնեութեան ակնարկներ է գտնում Ագաթանգեղոսի այլալեզու խմբագրություններում, Փավստոսի Պատմության մեջ, Թադեոսի եւ Սանդուխտի վկայաբանություններում, Արտազի աթոռի Գավազանագրքում, ինչպես նաեւ Մովսես Խորենացու եւ Եվսեբիոս Կեսարացու պատմություններում:

Հիշատակված երկու հայագետների աշխատանքները հիմնականում ի մի են հավաքում Հայաստանի վաղ քրիստոնեական քրոջություն մասին խոսող հիմնական սկզբնաղբյուրները: Վերջերս բյուզանդագետ Հր. Բարթիկյանը մասնագետների ուշադրությունը հրավիրեց Հռոմեական կայսրությանը ենթակա Փոքր Հայքում քրիստոնեութեան համար զոհված մի շարք նահատակների վկայաբանությունների բնագրերի վրա եւ ամբողջացրեց մեր գիտելիքները Հայ էթնոսի կողմից բնակեցված հիմնական տարածքներում վաղ քրիստոնեական համայնքների գոյության մասին: Մեր գեկուցման մեջ փորձենք ի մի բերել հիմնական սկզբնաղբյուրներում պարզ նվիրապետական կառույցի մասին վկայող

նությամբ: Այս շրջանի մասին պատահականին վկայություններ են պահպանվել Արտաղյան գավազանագրքում, որոնց վերլուծությունը պահպանված է մյուս սկզբնաղբյուրներում՝ Հատկապես Ոսկյան, Սուքիասյան վկայաբանություններում, Սուկավետում եւ Փոքր Հայքում նահատակված սրբերի վարքերում: Եկեղեցու պատմության այս փուլը ձգվում է մինչեւ քրիստոնեական համայնքների պաշտոնական ճանաչումը Հռոմեական կայսրությունում եւ նրա ծիրում գտնվող երկրներում:

Հայաստանում գործած առաջին եպիսկոպոսի մասին պատմական ստույգ վկայությունը պատկանում է Եկեղեցու պատմահայր Եւսեբիոս Կեսարացուն: Ըստ նրա վկայության Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացի եպիսկոպոսը 253-255 թթ. միջեւ «վասն ապաշխարհութեան» մի նամակ է ուղարկել Հայաստան, Մեհրուժան եպիսկոպոսին (Եւս. Պատմ., դպր. 2, գլ. 182): Հայագիտության մեջ երկու հակամետ տեսակետ է ձևավորվել այս տեղեկության շուրջ: Հառնակին հետեւողները ենթադրում են, որ խոսքը վերաբերում է Փոքր Հայքում ձևավորված եւ վկայաբանություններով փաստված նվիրապետական կառույցին, իսկ Գեյցերին հետեւողները, հիմնվելով միայն Մերուժան անձնանվան վրա, այդ անձնավորությանը կապում են Ծովագ աշխարհի հետ: Ներկա դեպքում կարեւորն այն է, որ այս տեղեկությամբ ճանապարհ է հարթվում վաղ քրիստոնեական Հայաստանում եկեղեցական կառուցվածքի հետադոտման առաջին քայլերը կատարելու համար: Սա նշանակում է նաեւ, որ Հայաստանի եկեղեցին քաջահայտնի է եղել Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացուն եւ կարեւոր դեր է կատարել այնպիսի եկեղեցիների կողքին, ինչպիսիք էին այն ժամանակ Անտիոքի, Հռոմի, Տարսոսի, Լաոդիկեայի, Կապադովկիայի եւ Պաղեստինի եկեղեցիները, որոնց եպիսկոպոսներին ուղարկված Դիոնիսիոսի թղթերը հիշատակում է Եւսեբիոսը: Հիշարժան է, որ ի տարբերություն թվարկվածների մեծ մասի, որոնք Հռոմեական տարբեր քաղաքների եպիսկոպոսներ են, Մերուժանը հիշատակվում է իբրեւ Հայաստանի եպիսկոպոս՝ ճիշտ նման այնպիսիներին, ինչպիսիք որ բերված ցանկում հիշատակված Կապադովկիայի եւ Պաղեստինի առաջնորդներն են: Հիմնվելով այս փաստի վրա, պետք է ընդգծել, որ արդեն վաղ քրիստոնեության դարաշրջանում Հայաստանի տարածքը հանդես է գալիս իբրեւ միասնական եպիսկոպոսական աթոռ: Փոքր Հայքի տարածքի III դ. վերջի եւ IV դ. սկզբի վկայաբանությունների շուրջանոսով պահպանված բնագրերի վկայություններից երեւում է, որ այդ շրջանում եւս մեծ հաջողության է հասել քրիստոնեության քարոզը Հռոմին

Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները ըստ Անանիա Շիրակունու
Տոմարի եւ դրանց ծագմանն ու կառուցուածքին վերաբերող
որոշ խնդիրներ

Ինչպէս յայտնի է, 666-667 թթ. Հայոց Կաթողիկոս Անաստաս Ակոռեցու պատուէրով Անանիա Շիրակունին (նաեւ Շիրակացի, Շիրակաւանցի, Անեցի) ստեղծում է Հայոց բարձրագոյն դպրոցի համար նոր ուսումնական ձեւնարկ՝ «Քննիկոնը», որի մէջ քառեակ ու երրեակ գիտութիւններից զատ, ի շարս այլ կիրառական գիտութիւնների, մանրամասն ներկայացուած է եղել նաեւ տոմարը: Անանիայի Տոմարի մէջ տրուած են եղել ժամանակի 15 քրիստոնեայ ազգերի օրացոյցները: Այս 15 օրացոյցների շարքում եղել են նաեւ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները: Անկախ իր այլ բացառիկ արժանիքներից, Անանիայի Տոմարը նաեւ շատ մեծարժէք սկզբնաղբիւր է իր պարունակած 14 ազգերի օրացոյցներին՝ եւ ի մասնաւորի՝ այս երկու նշեալ օրացոյցների մասին պատկերացում կազմելու համար: Եթէ Վրաց օրացոյցի մասին տեղեկութիւններ յայտնի են նաեւ յետագայի այլ աղբիւրներից, ապա Աղուանից օրացոյցի պարագայում Անանիայի Տոմարը տակաւին մնում է միակ սկզբնաղբիւրը:

Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները Անանիայի Տոմարի մէջ ներկայացուած են «Խառնախորան» կոչուած մեծ աղիւսակում, որի մէջ տարուայ 12 ամիսները ներկայացնող 12 առանձին աղիւսակներով տրուած է 14 քրիստոնեայ ազգերի օրացոյցների ամբողջական գուգադրութիւնը տարուայ բոլոր օրերի համար² (Անանիայի Խառնախորանում չի եղել Հայկական օրացոյցը): Այս 14 ազգերի շարքում են նաեւ Վրացիք եւ Աղուանք: Խառնախորանում միանշանակ տրուած են Վրաց եւ Աղուանից բոլոր ամսամուտերի եւ,

¹ St' u, op.' Broutian G., *Persian and Arabic Calendars as Presented by Anania Shirakatsi*, - «Tharikh-e Elm»: Iranian Journal for The History of Science, 2009, № 8, p. 1-17.

² Տե՛ս Բրուտեան Գ., *Անանիա Շիրակացու «Խառնախորանը»*, Խմբ.՝ Ա. Մաթեոսեան, Վաղարշապատ - Ս. Էջմիածին, 1998:

անշուշտ, տարեմուտի դիրքերը: Բացի այս, Անախայի Տոմարի մէջ տրուած են նաեւ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների ամիսներն իրենց յարականներով ու կրկնականներով:

Նկատենք, որ յատկապէս Աղուանից ամսանունները տարբեր առիթներով յատուկ ուշադրութեան են արժանացել լեզուաբանների կողմից իբրեւ աղուաներէն լեզուից մեզ վկայուած թանկագին նշխարք¹: Ստորեւ տանք Վրաց եւ Աղուանից ամիսները ըստ Անախայի Տոմարի:

Վրաց ամիսները ըստ ՄՄ Հ⁴ր 1973, 1999 ձեռագրերի²

	Վրաց ամիսներ	ՄՄ Հ ⁴ ր 1999	օրերի թիւը
	ՄՄ Հ ⁴ ր 1973		
1.	Ախալձերի	Ախլձելի	30
2.	Սթիլի	Սիթիլի	30
3.	Տիրիսգին	Տիրիսթի	30
4.	Տիրիսգինի	Տիրիսգենի	30
5.	Ապանի	Ապանի	30
6.	Նուկկինի	Նուկկինի	30
7.	Մեկրանի	Նիկրանի	30
8.	Իգրիկա	Իգրակա	30
9.	Վարդուպա	Վարդուպ	30
10.	Տրելի	Մարիլի	30
11.	Քուրա	Քուրա	30
12.	Քուրաբայուրա	Քուրայուրա	30

¹ Տե՛ս, օր.՝ Աղայեան Է., *Աղուանից ամսանունները*, – «Տեղեկագիր» Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ, 1946, № 5, էջ 61-64: Այս յօդուածում հեղինակը յայտնում է, որ Աղուանից ամսանունները մեզ են հասել միայն Մաշտոցեան Մատենա-Աղուանից ամսանունները մեզ են հասել միայն Մաշտոցեան Մատենա-Աղուանից (այսուհետ՝ ՄՄ) երկու ձեռագրերով՝ թիւ 1973 եւ 1999 (անդ, էջ 61): Նկատենք, սակայն, որ այդ երկու ձեռած ձեռագրերը մրա՛նք են մի-այն, որոնցում առկայ են տարբեր ազգերի ամսանունների ցուցակները: Սակայն դրանցից զատ Աղուանից ամսանունները այլ 13 ազգերի ամսանունների հետ միասին առկայ են մեզ հասած որոշ խառնախորաններում, ինչպէս՝ ՄՄ № 817, 2001 եւ 2068 գրչագրերի խառնախորաններում: Ուստի՝ այս խառնախորանները եւս կարելի էր աղբիւրներ են տարբեր ազգերի (այդ թում եւ՝ Աղուանից) ամսանունների համար:

² Տե՛ս Արքահամեան Աշ., *Ամանիա Օիրակացու մատենագրութիւնը*, Եր., 1944, էջ 119:

**Աղյուսանից ամիսները ըստ ՄՄ ՀԺԲ 817, 1973, 1999, 2068 ձե-
ռագրերի¹**

Աղյուսանից ամիսներ					օրերի թիվը
	ՄՄ ՀԺԲ 1999	ՄՄ ՀԺԲ 1973	ՄՄ ՀԺԲ 817	ՄՄ ՀԺԲ 2068	
1	Նաւասարդոն	Նաւասարդուն	Նաւասար[դ...]	Նօսարդոն	30
2	Տուլեն	Տունեն	Տուլինի	Տուլինի	30
3	Նամոց	Կամոց	Նամայ	Նամայ	30
4	Շիլի	Ցիլի	Ցիլի	Ցիլի	30
5	Բոկաւոն	Բոկաւոն	--	Բոկաւոն	30
6	Մարէ	Բիճուկէն	Մարէ	Մարէ	30
7	Բոճկոնէ	Մրելի	Բոճկոն	Բոճկոն	30
8	Ծախուլեն	Ծախուլի	Ծախուլէն	Ծախուլէն	30
9	Բունդոկէ	Բոնդուկէ	Բոնտոկէ	Բոնտոկէ	30
10	Որելին	Որելին	Որելին	Որելին	30
11	Եխնեա	Եխնա	Էխնէայ	Էխնէայ	30
12	Խաբնեա	Խիրնա	Խաբայ	Խաբայ	30

Այս երկու օրացոյցներում էլ աստ բերուած 12 ամիսներից յետոյ տարեվերջում դրուել են 5-ական յաւելիալ օրեր՝ «Աւելիք», կամ «Աւուրք աւելիաց» ընդհանուր անունով: Այս կերպ տարեշրջանի ընդհանուր տեւողութիւնը դառնում է $365 օր \times 12 + 5 = 365$ օր կառուցուածքով:

Բացի կառուցուածքային ընդհանրութիւնը, այս երկու օրացոյցներն ընդհանուր են նաեւ նրանով, որ երկուսն էլ Անանիայի Տոմարում միաւորուած են մէկ մեծ խմբի մէջ, որտեղ կան եօթ ազգերի օրացոյցներ: Դա այսպէս կոչուած «Եգիպտաց-ւոց» խումբն է: Խառնախորանի մէջ այդ խմբի բոլոր օրացոյցները ներկայացուած են մէկ միասնական սիւնակով, որ ունի «Եգիպ-տացւոց եւ իւրոց» վերտառութիւնը²: Այս խմբի բոլոր օրացոյցները ունեն ամսամուտերի եւ, բնականաբար, նաեւ տարեմուտի համ-

1 ՄՄ ԲՊ 1973 եւ 1999 ձեռագրերի ամսանունները տրուած են ըստ Աշ. Արքահամեանի (նշ. աշխ., էջ 118), իսկ միւսները քաղուած են համապա-տասխանաբար՝ ՄՄ ԲՊ 817 (էջ 446բ-458ա) եւ ՄՄ ԲՊ 2068 (էջ 360բ-372ա) ձեռագրերից: Այս աղիւսակում ԲՊ 817 ձեռագրից քաղուած ամսանուններից առաջինը թերի է բառավերջից (վերջին տառերը չեն կարդացւում թերթի մաշուածութեան պատճառով), իսկ հիմնգերորդը լրի է բացակայում (նոյն պատճառով):

2 Տե՛ս Գ. Բրուտեան, Անանիա Օիրակացու «Ստոնախորան», էջ 86-109:

ընկում. սրանց բոլորի տարեմուտը Օգոստոսի 29-ն է: Այս խմբի մէջ են Եգիպտական, Եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Ադուանական օրացոյցները: Բնականաբար, նոյնը պիտի լինի նաեւ նաճանջ տարիների համակարգը այս խմբի բոլոր օրացոյցներում:

Արդ, եթէ դանք նաճանջների համակարգին, ապա ակնյայտօրէն այս օրացոյցներում պիտի 4 տարին մէկ ներմուծուէր նաճանջի օր, ինչպէս Հռոմէական Յուլեան օրացոյցում է: Այլ կերպ անկարելի պիտի լինէր ունենալ Հռոմէական ամիսների հետ կայուն գուգաւորութիւն. իսկ դա ներկայացուած է իսառնախորանի մեզ հասած բոլոր տարբերակներում: Պարզ է միայն այդ նաճանջի օրուայ տեղը: Եթէ իսառնախորանի որոշ ընդարձակ տարբերակներում կայ յատուկ նշում Հայոց Սարկաւազադի օրացոյցի նաճանջի օրուայ տեղի վերաբերեալ¹, ապա Եգիպտական խմբի օրացոյցների վերաբերեալ այդպիսի նշում յայտնի է: Զկայ նաճանջի օրուայ առկայութեան որեւէ ակնարկ նաեւ տարեվերջում դրուող աւելեաց օրերից առաջ կամ յետոյ: Եգիպտական խմբի բոլոր օրացոյցների աւելեաց օրերը սկսւում են Օգոստոսի 24-ին եւ աւարտուում Օգոստոսի 28-ին, տարեմուտն էլ բոլորի համար Օգոստոսի 29-ն է, իսկ տարուայ վերջին ամիսն էլ աւարտւում է Օգոստոսի 23-ին²: Այսինքն, տարեվերջից մինչեւ տարեմուտ հատուածում նաճանջի օրուայ համար տեղ չկայ:

Ելնելով նրանից, որ Անանիայի իսառնախորանի մէջ տարուայ բոլոր օրերի համար անփոփոխ է Հռոմէական եւ Եգիպտական խմբի օրացոյցների օրերի գուգաւորութիւնը, պէտք է այս խմբի օրացոյցների նաճանջի օրուայ տեղը համարել Հռոմէական Փետրուարի վերջին ամենամօտ Եգիպտական ամսամուտին նախորդող օրը, որ է Փետրուարի 25-ը: Սովորական տարիներին Փետրուարի 25-ին սկսւում է Եգիպտացւոց եօթերորդ՝ Պեմենուլթ (Վրաց Նիկրանի եւ Ադուանից Բոճկոնէ) ամիսը: Ուրեմն չէնց Պեմենուլթ (Վրաց Նիկրանի եւ Ադուանից Բոճկոնէ) ամսի ամսամուտից անմիջապէս առաջ էլ պիտի լինէր 4 տարին մէկ դրուող նաճանջի օրը: Այս կերպ նուազագոյն կը լինէր Հռոմէական եւ Եգիպտական խմբի օրացոյց-

¹ Մարտի 8-ի դիմաց Մարտ ամսի աջ էջում Սարկաւազի խմբագրած խառնախորանում գրուած է. «Հայք զանկորդ անահնջին աստ դեմ»: Տե՛ս, օր.՝ Բրուտեան Գ., Օրացոյց Հայոց, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 126-127-ի նկարը:

² Տե՛ս Բրուտեան Գ., Անահա Ծիրակացու «խառնախորանը», էջ 100-101:

ների օրերի զուգաւորութեան խախտումը նաՀանջ տարիններին. կը խախտուէր միայն Փետրուարի 25-ից Մարտի 1 միջակայքի օրերի զուգաւորութիւնը: Իսկ Մարտի 1-ից մինչեւ յաջորդ տարուայ Փետրուարի 24-ը միջակայքում այդ զուգաւորութիւնը դարձեալ կը լինէր կայուն:

Բնականաբար, Հարց է առաջանում. ո՞րն է եգիպտական խմբի՝ եգիպտական, եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Աղուանական օրացոյցների ընդՀանրութեան պատճառն ու սկիզբը:

Վրաց, Աղուանից եւ եգիպտական օրացոյցների ընդՀանրութեան ակունքը գտնելու Համար նախ դիտարկենք Անանիայի Տոմարին անմիջականօրէն նախորդած ժամանակների տոմարական ու քաղաքական դրութիւնը մեր տարածաշրջանում:

Գիտենք, որ 552 թ. ականատեսի էր Անդրէաս Բիւզանդացու կազմած 200-ամեայ զատկացուցակը, որ ունէր Համաքրիստոնէական կիրառութիւն¹: Խնդիր էր առաջացել նոր զատկացուցակ-տօնացոյց ստեղծելու: Այդ խնդիրը լուծուել էր 9 տարի անց՝ 560-561-ին Աղեքսանդրիայի ժողովում, ուր էաս Աղեքսանդրացու գլխավորած 36 տոմարագէտների ժողովն ընդունել էր 532-ամեայ պարբերաշրջանը եւ դրա վրայ Հիմնուած զատկացուցակը: Այդ ժողովի մասնակիցներից անուանապէս յայտնի են՝ ՓենեՀեզ - Հրէաստանից (Տիրեքիայից), Գաբրիէլ - Ասորիքից, ՅոՀան - Արաբիայից, Աբդիէ - Եթովպիայից, Սերգի - Մակեդոնիայից, Եւդոգի - Յունաստանից եւ Գիգան - Հռոմից²: Այս նշեալ 7 Հոգուց զատ ժողովի մնացեալ (36 - 7 = 29) մասնակիցները (այդ թւում եւ ժողովի գլխավորը՝ էաս Աղեքսանդրացին) եղել են եգիպտոսից. այդ մասին յստակ նշում է Անանիան³: Հայաստանեայց եկեղեցին այս ժողովին չի մասնակցել, քանի որ տակաւին 551-552-ին լուծել էր իր օրացուցային խնդիրները, Մովսէս Եղիվարդեցի Կաթողիկոսի (551-581 թթ.) կարգադրութեամբ՝ ընդունելով Աթանաս Տարօնացու

¹ Տե՛ս է. Աղայեան, Անդրէաս Բիւզանդացու երկուհարիրամեայ տօնացոյցը եւ նրա հայերէն թարգմանութիւնը, - ԲԵՀ, 1979, № 2, էջ 122-139:

² Անանիայի Շիրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, Աշխ. Աշ. Արքահամեան, Եր., 1943, էջ 296: Այս նոյնը կայ նաեւ Յովհաննէս Սարկաւազի «Պատմութիւն Սրբոյ Զատիկի» երկում (Յովհաննէս Իմաստասերի Մատենագրութիւնը, Աշխ. Աշ. Արքահամեան, Եր., 1956, էջ 273):

³ Տե՛ս Անանիայի Շիրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, էջ 296:

կազմած նոր Զատիկացուցակ-տոնացույցը¹: Արդ, յիշենք, որ այս օրացուցային կարգադրութեան ժամանակ Վրաց եւ Աղուանից եկեղեցիները իբրեւ նուիրապետական կառոյցներ մտնում էին Հայաստանեայց եկեղեցու Համակարգի մէջ։ Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց եղել է Մովսէս Կաթողիկոսի մահչից (581 թ.) շատ անց։ Եւ դա եղել է բաւական տեսական ու ցաւոտ գործընթաց։ Իսկ Աղուանից Կաթողիկոսութիւնը ե'ւ այդ ժամանակ, եւ դրանից յետոյ եղել է Հայաստանեայց եկեղեցու նուիրապետական Համակարգում։ Մինչևոյն ժամանակ, խնդրոյ առարկայ տարիներին մարզպանական Հայաստանը, Վիրքն ու Աղուանքը Սասանեան տէրութեան պէս Հայաստանը, Վիրքն ու Աղուանքը Սասանեան տէրութեան պէս Հայաստանը, վարչա-քաղաքական միաւորներ էին։ Աւելին՝ գիտենք ռանձին վարչա-քաղաքական միաւորներ անջատուած ու միացուած նաեւ, որ Մեծ Հայքից որոշ գաւառներ անջատուած ու միացուած էին երկու հարեւան Վրաց եւ Աղուանից մարզպանութիւններին, որոնք, այսպիսով, ընդարձակուած եւ ճզօրացուած էին ի հաշիւ (հնարաւոր է նաեւ մասամբ ի հակակշիւ) Հայաստանի։

Աղեքսանդրիայի ժողովի մասին էլ գիտենք, որ Հակառակ այդ ժողովին Հայերի չմասնակցելուն, ժողովը քննարկել է Հայոց օրացույցի հարցը, ընդ որում խոտանել է 9 տարի առաջ Աթանաս Տարօնացու ստեղծած Հայկական ինքնուրույն զատկացուցակ-տօնացույցը եւ կազմել-սահմանել է մի այլ օրացույց Հայոց Համար (որն էլ, բնականաբար, ընդունելու թեան չի արժանացել Հայաստանում)²։ Բնականաբար, առաջանում են մի քանի հարցեր.

ա. Ի՞նչ տիպի օրացույց է եղել Հայոց Համար աղեքսանդրացիների սահմանածը,

¹ Այս ամենի մանրամասները տե՛ս Բրուտեան Գ., *Օրացոյց Հայոց*, էջ 61-96:

2 Այս մասին տե՛ս Անանիա Շիրակացի, *Տիգրեագիտություն եւ տոմար*, էր., 1940, էջ 89, գլ. ԶԲ։ Թեպետ այն տեղում ուղղակի Աշուած չէ, որ այդ բնութիւնը եղել է Աղեքսանդրիայի ժողովում, այդուհանդերձ ելենկուն բնահից, որ այդ տեսակ բնութիւն եւ նոր օրացոյցի սահմանում-առանձնաբար իրատեսու կարող էր լինել կատարել միայն տոմարագետների հեղինակատըր ժողովը, բնական է Աշուած բնութիւնն ու առաջարկը վերադրել հենց Աղեքսանդրիայի ժողովին, քանզի Աշուած ժամանակներում մեր տարածաշրջանում այլ տոմարագիտական ժողով յայտնի չէ։ Ինչ վեր տարածաշրջանում այլ տոմարագիտական ժողով չայտնում է Հայաստանում րաբերում է այն բանին, որ Գրանց սահմանած տոմարն էլ Հայաստանում չի ընդունուել, այս էլ, թեպետ դարձեալ ուղղակի վկայումս չէ, այդուհանդերձ բնական եզրակացութիւն է, որ թխում է Հայոց օրացոյցի Գախաւարկն բնական եզրակացութիւն է, որ թխում է Հայոց օրացոյցի Գախաւարկն բնական է վիճակից. մինչեւ Յովհաննէս Սարկաւարը Հայաստանում կիրառուել է միայն Արեւմասի սահմանած եւ Անանիայի բարեփոխած օրացոյցը։

բ. արդեօ՞ք միայն Հայոց օրացոյցի հարցն է քննարկուել այդ ժողովում, եւ եթէ ոչ, ապա ո՞ր այլ ազգերի օրացոյցների խնդիրն է քննարկուել այնտեղ:

Այս հարցերից երկրորդի պատասխանը բաւական դիւրին է գտնել: Սկսենք նրանից, որ Հայոց կողմից այդ ժողովին չմասնակցելը եւ Հայոց ներկայացուցչի բացակայութեամբ Հայոց օրացոյցի հարցի քննարկումն արդէն վկայութիւն են որոշակի հակառակութեան: Այսինքն՝ եղել է ինչ-որ հակառակութիւն Հայոց եկեղեցու եւ Աղեքսանդրիայի ժողովին մասնակցած այլ եկեղեցիներին միջեւ (դրանք են. Եգիպտական, Հրէական, Ասորական, Արաբական, Եթովպական, Մակեդոնական, Յունական եւ Հռոմէական եկեղեցիները): Եթէ Հայաստանեայց եկեղեցու ներկայացուցչի բացակայութեամբ քննարկուել է Հայոց օրացոյցի հարցը, ապա բնական է ակնկալել, որ այդ քննարկողները քննութեան առնէին նաեւ Հայաստանեայց եկեղեցու նուիրապետական կառոյցի մէջ եղած այն եկեղեցիների օրացոյցների խնդիրը, որոնք գործում էին Հայաստանից առանձին վարչական միաւորների մէջ: Այս առումով, հասկանալի է, որ նրանք պիտի քննէին թէ՛ Վրաց, եւ թէ՛ Աղուանից եկեղեցիների տոմարների հարցը:

Գալով մեր առաջին հարցին՝ այստեղ պատասխանը պարզ է դառնում, երբ դիտարկում ենք Աղեքսանդրիայի ժողովի մասնակիցների կազմը եւ համադրում դա «Եգիպտական» խմբի օրացոյցների ցուցակի հետ: Այս խմբի օրացոյցներն են, Եգիպտականից զատ՝ Եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Աղուանական օրացոյցները: Եթէ այս ցուցակից դուրս հանենք Եգիպտացիներին ու Եթովպացիներին, որոնք անմիջական հարեւաններ են, մնացեալը ազգեր են, որոնք եւս, ինչպէս հայերը, չեն մասնակցել Աղեքսանդրիայի ժողովին¹: Ստացւում է, որ Եգիպտականի հետ միեւնոյն խմբի մէջ են ընդգրկուած այն ազգերի օրացոյցները, որոնք չեն մասնակցել Աղեքսանդրիայի ժողովին: Սա նշանակում է, որ այդ ժողովը մասնակցող ազգերի օրացոյցները քննել եւ կարգաւորել է նրանց ներկայացուցիչներին

¹ Աղեքսանդրիայի ժողովին Վրացիների եւ Աղուանների չմասնակցելն ինքնին հասկանալի է: Քանի որ Հայաստանեայց եկեղեցին այդ ժողովին չի մասնակցել (իր տոմարը դրանից 9 տարի առաջ կարգադրած լիցելու պատճառով), ապա բնական է, որ ժողովին չէին կարող մասնակցել նաեւ Հայոց եկեղեցու նուիրապետական կառոյցի մէջ գտնուող այլ եկեղեցիների ներկայացուցիչներ՝ թէկուզ զուտ կարգապահական-եմթակայական նկատառումներից ելնելով:

մասնակցութեամբ, բնականաբար՝ Հաշուի առնելով նրանց պահանջները: Այսինքն Հաշուի են առնուել ժողովին մասնակցող ազգերի օրացոյցների առանձնայատկութիւնները (տարեմուտի դիրքը եւն): Իսկ բացակայ ազգերի օրացոյցները ժողովը քննել է միասնաբար, առանց Հաշուի առնելու այդ ազգերի օրացուցային պահանջները եւ տուել է մէկ միասնական լուծում այդ բոլորի համար: Եթէ ասուածին յաւելենք նաեւ այն, որ նշեալ ժողովի 36 մասնակիցներից միայն 7-ն են եղել այլազգի, իսկ 29-ը եղել են եգիպտացիներ, ապա բնական է, որ ժողովը (այսինքն եգիպտացիները) տալոր նոր օրացուցային նախագծերն էլ պիտի կազմէր հիմք ընդունելով հէնց Եգիպտական օրացոյցը: Այս եզրակացութեան օգտին է խօսում Սամուէլ Անեցու երկուսն ահապանուած վկայութիւնը: Իր տոմարական երկուսն ահապանուած է. «Հայք առանձինն նահանջ կարգեցին, զոր ոչ գովեցին ներհունք արհեստին: Այլ սահանեցին նոքա տումար մերոյ ազգիս անշարժելի, որպէս եւ այլոց մանեցին նոքա տումար մերոյ ազգիս անշարժելի: Այսպիսով, ազգաց, որ դասնի կարգեալ ի մեծէն Սարկաւագէ»¹: Այսպիսով, Սամուէլ Անեցու այս վկայութեան համաձայն՝ Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից Հայոց համար սահմանուած օրացոյցը կիրառութեան մէջ է դրել («կարգել է») Սարկաւագ վարդապետը: Անշուշտ, սա չի նշանակում, թէ Սարկաւագի ստեղծած Հայկական անշարժ օրացոյցը հեղինակային չէ, այլ ընդամենը կիրառութիւնն է իրենից հինգ ու կէս դար առաջ աղեքսանդրացիների կողմից ստեղծուած օրացոյցի: Սակայն սա նշանակում է, որ ըստ Սամուէլ Անեցու նորաստեղծ Սարկաւագադրի կարգը պիտի եղած լինի նոյն տիպի օրացոյց, ինչպիսին եղել է Աղեքսանդրիայի ժողովի սահմանած Հայկական օրացոյցը: Հաշուի առնելով, որ Սամուէլը եղել է Յովհաննէս Սարկաւագի աշակերտը՝ հարկ է մտածել, որ այսպիսի պնդման համար նա պիտի ունեցած լինի աւելի լուրջ հիմք, քան անձնական ենթադրութիւնն է, կամ նոյնիսկ՝ անձնական եզրակացութիւնը: Շատ աւելի հաւանական է, որ տուեալ պնդման համար Սամուէլը քահանայ իրեն հիմք ունեցած լինի հէնց իր ուսուցչից, Սարկաւագ վարդապետից ստացած ուղղակի ստեղծութիւնը (այսու հարկ է այն համարել արժանահաւատ):

Եւ ահա այստեղից էլ դալիս է այդ խմբի օրացոյցների ամսամուտերի եւ տարեմուտերի համընկումը Եգիպտական օրացոյցի

1 Տե՛ս Աբրահամեան Աշ., Սամուէլ Անեցու տոմարական եւ տիեզերագիտական աշխատութիւնը, — «Էջմիածին», 1952, 8^{րդ} Ա., էջ 30-36, 8^{րդ} Բ., էջ 34-43, աշխատութեան մէջ, էջ 38: Ընդգծումը մերն է:

նոյն իրողութիւնների հետ: Այսպիսով՝ ստանում ենք, որ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները, այն տեսքով, ինչպէս դրանք ներկայացուած են Անանիայի Տոմարում, ստեղծուած պիտի լինեն 561 թ. Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից, եւ դրանով է պայմանաւորուած նրանց տարեմուտերի համընկումը եգիպտական օրացոյցի տարեմուտին՝ Օգոստոսի 29-ին:

Այստեղ հարց է առաջանում. իսկ ինչո՞ւ Վրաց Քրոնիկոնի թուականը չի սկսւում այդ նոյն ժողովի տարուց, այլ դրանից 220 տարի անց՝ 781 թ. Օգոստոսի 29-ից: Տուեալ հարցի երկու կէտերն ունեն տարբեր պատասխաններ: Առաջին, Աղեքսանդրիայի ժողովի տարում տակաւին չէր եղած Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց: Ուստի՝ անկարելի է պատկերացնել, որ Հայոց եկեղեցու մի մասը, որ է նրա կազմի մէջ մտնող Վրաց եկեղեցին, որդեգրէր մի օրացոյց, որ արտօնուած չէր Հայոց եկեղեցու կողմից: Այսինքն՝ միանշանակօրէն ակնյայտ է, որ Աղեքսանդրիայի ժողովի ժամանակ կամ դրանից անմիջապէս յետոյ Վրաց եկեղեցին չպիտի կարողանար ինքնուրոյն օրացոյց ու տարեհաշիւ սկսել: Հարցիս երկրորդ կէտին, թէ ինչո՞ւ Վրաց Քրոնիկոնը սկսւում է 781-ին, հնարաւոր է պատասխանել, ընդունելով, որ հէնց այդ թուականին է վերջնականապէս կանոնակարգուել, աւարտուել Վրաց բաժանումը եւ տոմարական անջատումը Հայոց եկեղեցուց: Հաւանական է, սա կապուած է նաեւ նրա հետ, որ 726 թ. տեղի ունեցաւ Մանանկերտի եկեղեցական ժողովը, որը վերջնականօրէն անջատեց Հայաստանեայց եկեղեցին քաղկեդոնականներից, որով եւ առաւել յստակեցուեց Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց: Հստայսմ, հարկ է համարել, որ 781-ը Վրաց նոր (քաղկեդոնական) զատկացուցակի անցնելու թուականն է:

Սի վերջին ենթահարց էլ կարող է լինել այն, թէ ի՞նչ կերպ է հնարաւոր բացատրել Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի — թուականի չգոյութիւնը: Իրօք, գիտենք, որ կայ Վրաց Քրոնիկոնի թուականը՝ Փրկչ. 781 թ. Օգոստոսի 29-ից սկսուող տարեհաշուով, եւ պիտի, բնականաբար, սպասելի լինէր ունենալ նաեւ Աղուանից ինչ-որ ինքնուրոյն թուական — տարեհաշիւ: Սակայն նման բան մեզ յայտնի չէ: Ի՞նչը կարող է լինել սրա պատճառը: Հիմք չունենք ենթադրելու, թէ կարող է բուն աղուանական մշակոյթի աղքատիկ ժառանգութեան մնացեալ մասի հետ կորած լինել նաեւ ինչ-որ ժամանակ գոյութիւն ունեցած Աղուանից տարեհաշիւը: Սրան հակառակ՝ լիովին բնական է Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի գոյութիւն չունենալը, եթէ ի նկատի ունենանք, որ Ա-

ղուանից Եկեղեցին մինչև վերջ մնաց Հայաստանեայց Եկեղեցու նուիրապետական Համակարգի մէջ: Լիովին հասկանալի է, որ չէր կարող Հայաստանեայց Եկեղեցու կառոյցի մէջ գտնուող որեւէ (թէկուզ կիսանկախ) կառոյց իր Համար առանձին ինքնուրոյն տարեհաշիւ — թուական ստեղծել այդ կերպ Հակադրուելով իր մայր Եկեղեցուն: Իսկ օրացոյցն ու դրանից ամանցուող տարեհաշիւը խնդրոյ առարկայ ժամանակներում բացառապէս կրօնական կառոյցների իրաւասութեան մէջ էին: Այսինքն, չբաժանուելով Հայաստանեայց եկեղեցուց՝ Աղուանից եկեղեցին պիտի կարէր էլ չուեննար ինքնուրոյն տարեհաշիւ — թուական ստեղծելու: Այնպէս որ, Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի-թուականի չգոյութիւնը որ, հանգամանք է, որ զալիս է Հաստատելու Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները Աղեքսանդրիայի ժողովում կարգադրուած-սահմանուած լինելը:

Հարկ է պատասխանել նաեւ այն հարցին, թէ երբուանի՞ց պիտի եղած լինի Աղեքսանդրիայի ժողովի սահմանած Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների կիրառութիւնը: Վրաց տարեհաշուի պարագայում տեսանք, որ դա պիտի սկսուած լինի Հէնց 781-ին, ինքնուրոյն գատկացուցակի անցնելով: Իսկ Աղուանից եկեղեցին ինքնուրոյն տարեհաշիւ նոյնիսկ չի էլ կիրառել: Եթէ սրա հետ մէկտեղ հաշուի առնենք, որ տարեհաշիւը-թուականը բնականօրէն ծնունդ է առնում գատկացուցակից՝ իբրեւ դրա մէջ յաջորդական տարինեւէ համարակալում, ապա կը ստանանք, որ Վրաց օրացոյցը Արի դեքսանդրիայի ժողովի սահմանած ձեւով կիրառուած պիտի լինի Հէնց Վրաց նոր գատկացուցակի սկզբով, որ է Քրոնիկոնի սկիզբը¹: Հէնց Աղուանից օրացոյցին՝ նրա մասին հարկ է ընդունել, որ այն Գալով Աղուանից օրացոյցին կիրառուած չլինել, ճիշդ այնպէս, ինչպէս կարող էր ընդհանրապէս կիրառուած չլինել, ճիշդ այնպէս: Իսկ ստեղծուած-կիրառուած չի եղել ինքնուրոյն տարեհաշիւը: Իսկ Անասիրան, որ այս երկու օրացոյցները մանրամասն ներկայացրել է Տոմարի մէջ, կարող էր դրանց մասին իր տեղեկութիւնները քաղել Հայոց կաթողիկոսարանի դիւանից: Այս կապակցութեամբ յիշել Հայոց կաթողիկոսարանի դիւանից: Ուստի բնական է, որ նրան բարութեամբ եւ հովանաւորութեամբ: Ուստի բնական է, որ նրան մատչելի լինէին կաթողիկոսարանի դիւանի բոլոր վաւերագրերը:

¹ Ի դէպ, Ռէնց այս Գոյն ժամանակից եւ Գոյն գատկացուցակի կիրառութեան մէջ դրուելով է Գերկայացուած Վրաց օրացոյցի պատմութիւնը բոլորովին այլ տուեալների հիման վրայ: Տե՛ս Բաղդաւաւան Լ. Ս., Օրացոյցի պատմութիւն, Եր., 1970, էջ 170-172:

Իսկ Անանիայի ժամանակ այդ դիւանում անպայման պիտի լինէին ընդամենը հարիւր տարի առաջ տեղի ունեցած Աղեքսանդրիայի ժողովի թէ՛ հրաւերը, եւ թէ՛ ժողովի որոշումները: Եւ այս վերջինների մէջ էլ պիտի լինէին նաեւ Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից (որպէս Հայոց Եկեղեցու նուիրապետական կառոյցի բաղադրիչներ) եկեղեցիների համար Աղեքսանդրիայում կազմուած օրացոյցների նախագծերը: Այսինքն Անանիան կարող էր կաթողիկոսարանի դիւանից իմանալ Վրաց եւ Աղուանից տակաւին չկիրառուող օրացոյցների մասին եւ ներկայացնել դրանք իր Տոմարում:

Ի մի բերելով ստանում ենք Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների պատմութեան հետեւեալ ուրուագիծը: 551-552 թթ. Հայոց եկեղեցին, ի դէմս Մովսէս Եղիվարդեցի կաթողիկոսի, կարգադրում է իր օրացուցային խնդիրները, որդեգրելով Աթանաս Տարօնացի վարդապետի կազմած գատկացուցակը: 560-561 թթ. Աղեքսանդրիայի ժողովը Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից (նաեւ այլոց) ներկայացուցիչների բացակայութեամբ քննարկում է նաեւ բացակայ ազգերի օրացոյցների խնդիրը եւ սահմանում առանձին օրացոյցներ նաեւ ժողովին չմասնակցած ազգերի համար: Սրանք բոլորն էլ եղել են իրար նման՝ Եգիպտականի օրինակով կազմուած օրացոյցներ իրար հետ համընկնող ամսամուտերով, տարեմուտերով ու նահանջներով: Հայաստանեայց եկեղեցին եւ նրա նուիրապետական համակարգում եղած Վրաց եւ Աղուանից եկեղեցիները չեն ընդունում աղեքսանդրացիների ստեղծած օրացոյցները: Զ դարի վերջից սկիզբ առած Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց ի վերջոյ յանդեցնում է 781 թուականից նոր գատկացուցակի անցնելու, որով եւ Վրացիք կիրառութեան մէջ են դնում Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից իրենց համար կազմուած օրացոյցը եւ սկսում իրենց նոր տարեհաշիւը Բրոնիկոնը: Աղուանից եկեղեցին, մինչեւ վերջ մնալով Հայաստանեայց Եկեղեցու նուիրապետական համակարգի մէջ, թերեւս երբեւէ չի անցնում այլ գատկացուցակի եւ չի ստեղծում ինքնուրոյն տարեհաշիւ. հնարաւոր է նաեւ, որ չի էլ կիրառում Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից իրենց համար կազմուած օրացոյցը: Այս վերջին ենթադրութիւնը աւելի քան հաւանական է, եթէ ի նկատի ունենանք նաեւ, որ Աղուանից եկեղեցին դործել է ծաւալային առումով առաւելապէս հայաբնակ տարածքներում, ուր լիովին բնական ու բաւարար պիտի լինէր Հայկական օրացոյցի կիրառութիւնը:

Կրկին Աղուանքում Վարագ-Տրդատ իշխանի՝ վահանով վերաբերման ծեսի մասին

«Պատմութիւն Աղուանից» երկի Բ, 36 գլխում, առկա է Հայկական մյուս աղբյուրներում չհանդիպող դահակալման ծեսի մի նկարագրութիւն, որը լրացուցիչ մեկնաբանութեան կարիք ունի: Այն հետաքրքրական է տարբեր առումներով, այդ թվում՝ աղբյուրագիտական: Պատմիչը, այս դեպքում Մովսէս Դասխուրանցու (կոչված նաեւ՝ Կաղանկատուացի) աղբյուրներից մեկի՝ «684 թ. պատմութեան» հեղինակը (ըստ Ա. Հակոբյանի՝ նաեւ՝ դեպքերին ժամանակակից եւ հավանաբար ականատես¹), Զիվան-շիրի սպանութեանը հաջորդած Վարագ-Տրդատի դահակալման աղբյուրութեան դրվագը ներկայացնում է հետեւյալ կերպ.

«Եւ սրտայաւժար կամակցութեամբ իշխանք աշխարհին եւ կաթողիկոսն ճեպէին մեծաւ փութով հասանել ի կատարումն դործոյն. եւ անդէն մեծամեծքն առ հասարակ զնշան կենդանատեսակ դրաւից վառելոց ի ձայն փողոյ Հռչակեալ, առեալ կացուցանէին զնա ի վերայ ոսկեհանգոյց վահանին, երիցս վերաբերելով ներքողական հնչէին բարբառս: Եւ այսպէս մեծաւ ուրախութեամբ աւանդեալ նմա զպատիւ նախագահ իշխանութեանն Հայրենական գահուն՝ աւժտաբեր եւ ընծայաբեր լինէին նորոգ նորա տէրութեանն...»²:

Այս նկարագրութեան բացառիկ տարրը նորընծա տիրակալին վահանի վրա «կանգնեցնելու» եւ երեք անգամ «վերաբերելու» ծիսական գործողութիւնն է: Համառոտ ներկայացնելով ծեսի նախապատմութիւնը՝ կվերադառնանք Հայրենի գրավոր ավանդութեան մեջ եղակի այս վկայութիւններին:

¹ АКОПЯН А.А., *Албания-Азуганк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 177-278. Տե՛ս հատկապէս էջ 196-201, 249-258:

² ԱճԱՆՈՒՄ, 684 թուականի պատմութիւն, Առաջաբանը եւ գիտա-քննական բնագիրը Ա. Յակոբեանի, - «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ե, Է դար, Աճ-թիւիս, 2005, էջ 862: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Բնական բնագիրը եւ մեքանութիւնը Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, էջ 231:

Թագավորի կամ առաջնորդի այս ծիսական նշանակման առաջին վկայությունը մ. թ. I դարում Կոռնելիոս Տակրտոսինն է¹, ով ներկայացնում է այն որպես գերմանական ցեղերից մեկին բնորոշ բարբարոսական ծես: Գրեթե երեք դար անց՝ 361 թ. Հուլիանոս Ուերացողի առնչությամբ, այս ծեսը ներկայանում է որպես ռազմադաշտային պայմաններում Հռոմի կայսեր ընտրության եւ զորքի կողմից հաստատման արարողություն², ինչը, հավանաբար, նախորդ դարերում Հռոմի լեգեոններում գերմանական ցեղային տարրի հզորացման հետեւանքներից մեկն էր: Նույն ծեսն, իհարկե, տարբեր մանրամասներով ու նրբերանգներով, ժամանակ առ ժամանակ ի հայտ է գալիս ուշ հռոմեական եւ վաղ բյուզանդական դարաշրջանում՝ 364, 494, 518, 531, 588 եւ 602 թթ. կայսրերի կամ ձախողված հավակնորդների կայսր հռչակման առնչությամբ: Այս տեղեկություններն ի մի բերած պատմաբաններից մեկը նկատում է խոշոր բաց վաղ միջնադարյան դարաշրջանից սկսած՝ «Այսպես, 588 թվականից մինչեւ Պալեոլոգների դարաշրջան բյուզանդական աղբյուրներում այս արարողության ընդամենը հինգ հիշատակություն կա, մեկը վերաբերում է խազարներին, մյուս չորսը՝ գաղղ բռնագրավողներին է վերաբերում, ընդ որում, դրանցից մեկի՝ Նիկեփորոս Փոկասի մասին հաղորդման մեջ արարողության ժամանակ վաճանի կիրառությունը հավաստի է»³:

Աղուանքում վաճանով վերաբերման այս ծեսի հիշատակումը հայտնվել է հենց այս ժամանակային «պատուհան»-ում եւ ավելի մոտ է դրա գոյության սկզբի շրջանին (680 թ.)⁴: Մի կողմից այն եզակի է հայկական գրավոր աղբյուրներում հիշատակված լինելով իմաստով, մյուս կողմից՝ ունի արտաքին զուգահեռներ, որոնց վե-

¹ Tac., Hist. IV, 15.

² Amm. Marc., Rerum gestae, XX, 4, 17.

³ Walter C., Raising on the shield in Byzantine iconography, — «Revue des Études Byzantines», № 33 (1975), p. 160.

⁴ Հմմ. Акопян А., О хронологии последних событий в «Истории 684 года», — «Кавказ и Византия», Вып. 6, Ер., 1988, с. 24-36. Մեկ այլ թվագրում (683-684 թթ.) տե՛ս Еремян С., Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вардана к хазарскому хану Ал-Илиту, — «Записки Института востоковедения АН СССР», VII, 1939, Москва-Ленинград, с. 137; Սվազյան Հ., Աղվաճից իշխաններ Ջուանշիրի եւ վարազ-Տրդատի իշխանության տարեթվերի հարցի շուրջ, — ԼՀԳ, 1973, էջ 11:

բաբերյալ Հետազոտողները դեռ չեն եկել ընդհանուր հայտարարի: Նույն Ք. Վալտերի կարծիքը բավական լավ է արտահայտում եր-
կու հակադիր տեսակետների գոյությունը. «Ի վերջո դեռ պատաս-
խան չի գտել արարողության շարունակականության հարցը: Ի՞նչ
կան նախադրություն կարելի է առաջ քաշել այն երբեմն բավական
երկարատեւ ժամանակաշրջանների վերաբերյալ, որոնց ընթացքում
աղբյուրները տեղեկություն չեն տալիս: Լուսվյալները հապացույց
ընդունող Հետազոտողների կարծիքով ձեռք մոռացված է եղել այն
ժամանակահատվածներում, երբ Հիշատակված չէ: Իսկ ոմանք,
ժամանակահատվածներում, երբ Հիշատակված չէ: Իսկ ոմանք,
նկատի ունենալով ավանդական ծիսական կարգի նկատմամբ բյու-
զանդացիների հայտնի բծախնդրությունը, կարող են պնդել, թե
արարողությունը երբեք ամբողջովին չի անհետացել»¹:

Ինչո՞վ կարող է օգտակար լինել այս խնդրի լուծմանը:
Հայերեն սկզբնաղբյուրում պահանջված ձևի Հիշատակումը:
Նախ ակնհայտ է, որ գործ ունենք Աղուանքում Բյուզանդիայից
փոխառված եւ, հավանաբար, ոչ լիովին ընկալված մի ձևի հետ:
Դրա մոտեքը Հայկական միջավայր տեղի է ունեցել VII դ. վերջում,
ինչից հետո որեւէ կիրառություն գրանցված չէ: Լրացուցիչ խնդիր
է Կոստանդին Միրանածնի հաղորդումը խազարների ծիսակարգում
է այս արարողության գոյության մասին՝ նկատի ունենալով, որ
աշխարհագրական առումով խազարներն ավելի մոտ կարող են
համարվել որպես փոխառության աղբյուր²: Այս իրավիճակն ստի-
չում է կրկին վերադառնալ ձևի մասին մեզ հայտնի բյուզանդա-
կան տվյալներին, եւ վերանայել դրան առնչվող հանգամանքները
Մովսես Խախուրանցու սկզբնաղբյուրում:

Նկատենք, որ մեր ձևին նախորդող երկու՝ Բյուզանդիայում
588 եւ 602 թթ. վաճանդի ձևի մասին հաղորդումների Հեղինակը
811-815 թթ. գրված «Ժամանակագրության» Հեղինակը թեոփանես
1883, p. 260, 287. Ուսալիքը Գերմանիոսի ձևադրված հավակնորդությունը

¹ Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, p. 165.

² Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, 38: Text Moravcsik, English translation R.J.H. Jenkins, second edition, Dumbarton Oaks, 1985, p. 172-173. Ըստ կայսեր այս հաղորդման՝ մագյարներն իրենց առաջնորդին վաճառի վրա են թարձրացնում համաձայն խազարների «գականոն»-ի սովորության, կանոնի:

³ Այս հատվածը ներառված չէ պատմիչի հայերեն թարգմանության մեջ, ուստի հղում ենք ըստ Theophanes, *Chronographia*. Ed. De Boor, Leipzig, 1883, p. 260, 287. Ուսալիքը Գերմանիոսի ձևադրված հավակնորդությունը

ղորդումը անուղղակիորեն հաստատում է երկու դար անց գրանցված ծեսի հավանական լինելը (եթե ընդունենք, որ փոխառությունն աղբյուրն իրոք Բյուզանդիան է): Այլ բան է, որ նշված երկու հաղորդումներում ծեսը ներկայացված է որպես գահի բռնազավթման հանգամանք կամ պարագա: Ինչպես նկատել ենք, այս միտումն ուժեղանում է հաջորդ դարաշրջանում, ներառյալ Կոստանդին Ծիրանածին կայսեր (945-959) հաղորդումը խազարական ծեսի մասին: Հատկապես հետաքրքիր է այս ծեսին կայսեր անձնական վերաբերմունքը: Տեղյակ լինելով, որ խազարներն ու մագյարները գահակալեցնում են իրենց գերագույն իշխանավորներին վահանով վերաբերմամբ, եւ իհարկե, ծանոթ լինելով բյուզանդական աղբյուրներում նույն ծեսի մասին հաղորդումներին¹, տարեց կայսրը որեւէ կերպ իր որդուն չի փորձում ավանդել այդ ծեսի իրավակա նությունը: Եթե այն որեւէ իրավականություն ունենար, որպիսին հայտնաբերում ենք XIII դ. երկրորդ կեսի բյուզանդական իրավա նություն մեջ², այդ նաեւգամանքը կարտածվեր թեկուզեւ պատկերապաշտությունից վերսկսված IX դարի եւ հետագա բյուզանդական մանրանկարչության մեջ: Մինչդեռ Վալտերի վերոհիշյալ աշխատանքում եւս նկատելի է, որ վահանով վերաբերման ծեսի իր կողմից վերլուծված պատկերներում ծեսը դերակատարում ունի կամ հազվադեպ բռնազավթիչ (узурпатор) կայսրերի կամ Հին Կոստանդնույին արքաների Հեսուի, Սավուղի, Դավթի գահակալման տեսարաններում:

Այսպիսով, ծեսի բյուզանդական իրադրություն շուրջ կողմնակի եւ ուղղակի վկայությունների հիման վրա համեմատաբար բարձր հավաստիությամբ կարելի է ասել, որ այն ուշ հռոմեական ժամանակներում արդեն դիտվում էր որպես հեթանոսական, եւ այս պատկերացումը պատկերամարտություն հարյուրամյակի ընթացքում միայն ամրապնդվել է: Եթե աղբյուրագիտական խիստ մոտե-

է գահին 588 թ., երկրորդը հացողված գահի գավթման Գալսաձեոնողի՝ Փոկաս կայսեր մասին է (602-610 թթ.), որի ցկատմամբ պատմիչը 19ված է կատարյալ հակակրանքով:

¹ Միրամաճնի «Արարողությունների մասին» գրքին հավելված է Հուստինիանոս կայսեր օրոք Magister officiorum Պետրոս պատրիկի աշխատության հատվածը, որում կա վահանով վերաբերման երեք դեպքի մանրամասն նկարագրություն 491 եւ 518 թթ.:

² Այս դարաշրջանում վահանով վերաբերման ծեսի մոտքը Պալեոլոգոսների հարստության կայսրերի արարողակարգ բացատրվում է կրկին երոպական-լատինական ազդեցությամբ:

ցում ցուցաբերենք եղած տեղեկություններին, ապա Պետրոս պատրիկը (500-565 թթ.) վերջին ժամանակակից պատմիչն է մեր պատմիչից բացի, որ Հաղորդում է բյուզանդական տիրության նախադեպերով հասնող մասին՝ ընդհուպ մինչև XIII դար, երբ ծնունդ է առնում վերադարձում է Նորդաված կամ որպես փոխառություն Արեւմտյան եւրոպայից¹, կամ՝ վերածնված ուշ անտիկ եւ բյուզանդական նախադեպերի հիման վրա²: Սկզբունքային տարբերությունը ծեսի իմաստավորման մեջ է. եթե ուշ հռոմեական — վաղ թուրքական ծեսն ընկալվում էր որպես հավանորդին կամ ապագա կայսերը բանակի կամ դրա մի մասի աջակցության խորհրդանշական արտահայտություն, ուշ բյուզանդական ծեսում կայսերը վաճառով վերաբերմանը մասնակցում են ողջ առաքակությունն առավել ակնաւոր ներկայացուցիչները, չբացառելով նաեւ պատրիարքին³:

¹ Բաղդոսին Ա Ֆլամանդացու՝ Կոստանդնուպոլսի 1204 թ. նվաճողի և Լատինական կայսրության ճիսնադրման կապակցությամբ այդպիսի կարծիք է հայտնել բյուզանդագետ Գ. Օստրոգորսկին, ինչպես հղված է՝ Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, p. 157, n. 78.

³ Beihammer A., *Comnenian imperial succession and the ritual world of Niketas Choniates's – «Chronice Diegesis», Beihammer A. et al (eds) Court Ceremonials and rituals of power in Byzantium and the medieval Mediterranean: comparative perspectives, Leiden-Boston: Brill 2013, p. 159-201.*

կս իշխանութեան իրի՝ Հաճեցան առժամայն Հաւանութեամբ ընտրել զնախարար ոմն աւագ, որ մեծարեալ էր կայսերակերպ պատուով զապեհհիւպատ պատրկութեան ստացեալ պատիւ, որոյ անուն Վարազ Տրդատ որդի Վարազ Փերոթի եղբաւր Զեւանշերի»¹): Դրանք անխզելիորեն կապված են նաեւ սկզբնաղբյուրի ժամանակագրութեան վերջնականորեն չլուծված Հարցերի հետ, որոնցից Վարազ-Տրդատի իշխանութեան, հետագա պատանդութեան ու վերադարձի տարեթիւերի եւ այլեւայլ Հարցեր կան²: Ինչ վերաբերում է ծեսի բովանդակային կողմին, ապա դրա մասին պատմիչի ակնհայտ եւ քողարկված տեղեկութիւններից դատելով, գործ ունենք բյուզանդական (իսկ ծագումով՝ գերմանական) ծեսի դավառական մի տարբերակի հետ, որում տեսնում ենք ուշ բյուզանդականի հետ ընդհանուր տարրեր, այնքանով որքանով ուշ բյուզանդական արքունիքը 1204 թ. Կոստանդնուպոլսի խաչակրաց նվաճման արդյունքում նույնպես դարձել էր քրիստոնեական արարողական աշխարհի ծայրագավառներից մեկը: Սրանով կարելի է բացատրել Աղուանքում վերաբերման ծեսի թվացյալ «առաջանցիկ» այն հատկանիշը, որ ծեսին մասնակցում են ոչ այնքան բանակը, որքան աշխարհիկ եւ հոգեւոր առաջնորդները³:

Սա մեր ծեսի միակ առանձնահատկութիւնը է: Մյուսներին անդրադառնալուց առաջ հարկ է ընդունել, որ հայագետների ուշադրութիւնից վրիպել են ինչպես Աղուանից պատմիչի հայտնած որոշ տեղեկութիւններ, որոնք պարզապես անտեսվել են առաջարկված թվագրութիւններում, այնպես էլ Ստեփանոս Տարոնեցու հաղորդումը Հուստինիանոս Բ կայսեր (685-695, 705-711) կողմից

¹ Ա.Անուն, 684 թուականի պատմութիւն, էջ 861-862: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, էջ 230-231:

² Դրանց մի մասը ծրագրում ենք մանրամասն քննարկել առանձին հոդվածում (առայծմ տե՛ս Ա. Յակոբեան, Աղուանից իշխանների ժամանակագրութիւնը Է դարի վերջին – Ը դարի սկզբին, – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾԺԸ տարի, Վիեննա-Եր., 2004, ս.ճ. 267-292):

³ Որպէս ճշտում ավելացնենք, որ եթէ վերջին Լասկարիդների եւ Պալեոլոգների օրոք բարձրագույն քաղաքական աստիճանավորները մշվում են որպէս հենց վահանը բարձրացնողներ, Աղուանից պատմիչը նման մանրամասն չի հաղորդում. վահանը անմիջականորեն բարձրացնողները կարող էին լինել ոչ այն անձինք, որոնք «առեալ կացուցանէին զնա ի վերայ ոսկեհանգոյց վահանին, երիցս վերաբերելով՝ անբոլորական հնչէին բարբառս», թեւեւ, ինչպէս տեսնում ենք, բառացի հենց այդպէս է հասկացվում:

Հայաստանում, Աղուանքում եւ Վիրքում կառավարիչների նշանակման մասին, Հավանաբար՝ 689 կամ 690 թ.¹: թ. Գրիգորի վերջերս առաջարկած այս թվագրումը, թեեւ չորս-հինգ տարով ավելի ուշ է գլխավորապես «Աղուանից պատմութեան» փաստերը վկայակոչող մյուս Հայագետների թվագրումից, թույլ է տալիս հետաքրքրական նոր մանրամասներ ընդգրկել ծեսի բովանդակության եւ ձևի բացատրության մեջ:

Ստեփանոս Ասողիկի վկայությունն անբողջությամբ հետեւյալն է.

«Իսկ ի զայ՝ չորրորդ ամին Յուստինոս ինքն խաղացեալ զաւրու ծանու եկն ի կողմն Հայոց, ի լեռն որ կոչի Արարտակ, եւ երիս բաժանեալ զզաւրս իւր՝ առաքէ ի Հայս, ի Վիրս եւ յԱղուանս. եւ կոչեալ առ ինքն զամենայն իշխանս աշխահացս այսոցիկ: Եւ ոչ ի կամաց, այլ ի հարկէ գնացեալ առ նա: Իսկ նորայ զոմանս յիշխանացն ընդ իւր առեալ, եւ զոմանս զորդիսն պատանդ խնդրեալ, ընդ որս եւ զկաթողիկոսն Հայոց զՍահակ հանդերձ եւ եպիսկոպոսաւք արգելեալ առ ինքն. եւ զոմանս յիշխանացն արքունատուր պատարագաւք պատուեալ՝ կացոյց իշխանս աշխարհացն՝ զներսեհ Շիրակայ տէր կոմս Կապոյտիրոց Հայոց իշխան, եւ զՎարազդատ լնույնն է, ինչ Վարազ-Տրդատ — Ա. Դ. պատրիկ էքսարքոս, որ էր երկրորդ Թագաւորին՝ Աղուանից իշխան, եւ լի զաւր՝ աւգնական իշխանացն, եւ ինքն ի Կոստանդնուպոլիս դարձաւ»²:

Այս համառոտ վկայությունը համարելով «Աղուանից պատմութեան» մեզ հետաքրքրող հատվածին չհակասող եւ կարելու մանրամասներ ավելացնող, առանձնացնենք «էքսարքոս, որ էր երկրորդ Թագաւորին» տիտղոսի հիշատակումը, որը, թվում է, թե ավելի քան ընդունելի պետք է լինեն ինչպե՛ս Աղուանից «684 թ. պատմութեան» հեղինակի, այնպե՛ս էլ Մովսես Դասխուրանցու համար, սակայն բացակայում է թե՛ Վարազ-Տրդատի, եւ թե՛ Ջիվանշիրի ու նրա որդիների թվարկված տիտղոսների շարքում (զարանցում հիմնականը պատվավոր պատրիկի տիտղոսն է): «Էքսարքոս, որ էր երկրորդ Թագաւորին» տիտղոսի հիշատակումը, որն արդեն պետք է կիրառությունից դուրս մղված լինե՛ր Ստեփանոս Ասողիկի ժամանակ, բայց լիիրավ տիտղոս էր հենց կայսեր տեղա-

¹ T. Greenwood, *Armenian neighbours (600-1045)*, in *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, ed. J. Shepard (Cambridge, 2008), p. 345.

² Ստեփանոս Տարոնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, 2-րդ տպագրություն Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ 1885, էջ 100-101:

պահի իմաստով VI-VIII դդ.¹, թույլ է տալիս ավելի ամուր հիմքի վրա դիտել Հայ-բյուզանդական ծիսակարգերի մերձության մեղ հետաքրքրող փաստը:

Աղուանքում վահանով վերաբերման ծեսի նկարագրությունը նման ծեսերի շարք է վերադարձնում բռնակալ Փոկասի (602-610) վահանով վերաբերման ծեսը Բալկանյան բանակի Դանուբյան ճամբարում նրա էքսարքոս, ո՛չ կայսր հռչակմամբ: Թեոփանես Խոստովանողը (758-818 թթ.) բավական ճշգրիտ է իր նկարագրությամբ մեջ², որում խոսքը հենց էքսարքոսի բանակի կողմից հռչակման մասին է, մինչ Կոստանդնուպոլսի կուսակցությունները մրցակցում էին իրենց թեկնածուների շուրջ: Եթե բյուզանդական օրինակի կողքին ենք դնում Աղուանքում արձանագրված ծեսը, որով նշվում է էքսարքոսի պաշտոնակալումը, Հավանական է դառնում այս ծեսի մեկնաբանությունը մի տեսակետից, որը ժամանակին առաջարկել է Մ. Մթերմիթը՝ վերլուծելով Ֆրանկների թագավոր Նիդվիգի Հայտնի ծեսը Տուր քաղաքում, որը շատ ընդհանուր գծեր ուներ բյուզանդական կայսերական ծեսի հետ³: Առանձին մանր տեղեկություններ ի մի բերելով հետազոտողը հանգում է այն եզրակացության, որ բյուզանդական գլխավոր ծեսը երկրի ծայրագավառներում կամ հարեան երկրներում ձևավորվում էր, եւ մի շարք գլխավոր տարրերի հիման վրա տեղերում՝ հիմնականում բյուզանդական հաղթական զորավարների կամ դաշնակիցների համար ստեղծվում էր որոշակիորեն ճանաչելի եւ իրավական ուժ ունեցող, կայսերականին շատ նման, բայց ոչ կայսերական ծիսակարգ:

¹ Էքսարքոսի պաշտոնը ներմուծվել էր 580-590-ական թթ. Մորիկ կայսեր կողմից Աֆրիկայի՝ Կարթագեն եւ Իտալիայի՝ Ռավեննա էքսարքությունների հիմնադրմամբ, որոնց կառավարիչները միավորում էին ռազմական եւ վարչական գործառույթներ՝ անմիջականորեն երթարկվելով կայսերը: Նշված էքսարքությունները վերացան համապատասխանաբար 692 եւ 751 թթ.:

² Theophanes, *Chronographia...*, p. 287.

³ McCormick M., *Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism*, — Das Reich und die Barbaren, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 29 (Böhlau Verlag, Vienna, 1989), S. 155-180.

Կրկին Վիրքի (Քարթլիի) քրիստոնեացման մասին. Via
Armeniaca

Չնայած այն իրողությանը, որ Հայ-քարթվելական (վրացական) եկեղեցական հարաբերությունների մասին վերջին հազար տարում մեծածավալ գրականություն է ստեղծվել, ակնհայտ է սակայն, որ դրանից մերօրյա ուսումնասիրողների գործն ամենեւին չի հեշտացել, քանզի այդ Հարաբերություններն իրենց խորքում այնպիսի խուլթեր ունեն, որոնց գոյությունն անտեսողն ակամայից կասկածի տակ է դնում իր գիտական աշխատանքի կամ, թեկուզ, տեղեկատվական բնույթի հրապարակման անաչառությունը: Անշուշտ, այդտեսակ խուլթերի կարելի է հանդիպել միայն այն դեպքում, եթե նախարկողը (տվյալ դեպքում՝ ընդհանուր անցյալի էջեր թերթից) չեզվի հստակ ուղուց, փորձի կամայականորեն մեկնաբանել փաստերն ու իրադարձությունները: Հայտնի է նաեւ, որ սովորաբար նման քայլեր կատարում են նրանք, ովքեր ձգտում են, քաղաքականացնել պատմություններ եւ, իրենւ քարոզչական դեմք՝ ծառայեցնել իրենց նպատակներին: Ընդ որում, դա առավել ընդգծված է վրացագիտության մասին ոչ գիտական միջավայրի գիտնականների մոտ:

Յավուդը, նշված երևույթը նոր էջ, չուրեք մեկուկես հարյուրամյակի պատմություն ունի, պարզապես մեր ժամանակներում շատ ավելի աղաղակող դրսևերողմեներով է արտահայտվում: Պատճառավելի աղաղակող դրսևերողմեներով է արտահայտվում «սրբվելիքի» դրսևերողմենի տակ համայնքավան՝ նշած գիտականները «սրբվելիքի» ու յուրարցում են հարեան ժողովուրդներին, մասնավորապես՝ հայ ժողովուրդի պատմությունը, որից հետո նաև տարածքային պահանջներ են ներկայացնում (այդ պահանջները նույնիսկ քայլի պահանջներ են մտել եւ նոր սերնդի աշխարհայացք են ձևավորում): Կարծում ենք՝ հայոց պատմություն հարցերով զբաղվողներին խնդիրն է տվյալ պարագայում դուրս գալ հայացողական վիճակից եւ ամենաակտիվ կերպով բացահայտել բոլոր տեսակի կեղծարարություններն այս ասպարեզում: Ընդամենն ամեն ինչ անել, արարություններն այս ասպարեզում: Ընդամենն ամեն ինչ անել, արարություններն այս ասպարեզում:

Համանման կեղծիքների մի ամբողջ փունջ է կազմում Վիրքի կամ Բարթիլիի քրիստոնեագրման պատմության լուսաբանումը վրա-

ցի վրացագետների աշխատություններում: Ստիպված ենք համառոտ ակնարկի տեսքով անդրադառնալ խնդրին՝ հիմնականում մեջբերելով վաղուց հայտնի փաստեր եւ տեսականներ՝ առաջին հերթին նշելով, որ հայագիտություն մեջ իր հաստատուն տեղն ունի այն պատմական ճշմարտությունը, որ քրիստոնեությունը Վիրք մուտք է գործել Մեծ Հայքի ճանապարհով: Հայ եւ Վրաց սկզբնական եկեղեցիների ծագումնաբանական նույնությունն անվերապահորեն ընդունված էր նաեւ վրացագիտության ձեւավորման շրջանում (Մ. Բրոսե, Ն. Մառ եւ ուրիշներ): Փաստն ինքնին շատ բնական էր համարվում, քանզի ընդհանուր ընկալումը կար, որ անցյալում դրացի այս ժողովուրդների մոտ նաեւ շատ բան պիտի ընդհանուր լիներ: Եւ առաջին հերթին դա պիտի վերաբերեր կրոնին ու դավանանքին, եթե նկատի ենք ունենում այն իրողությունը, որ, ի վերջո, կրոնը մարդկային կյանքը, ըստ այդմ եւ ժողովուրդների համակեցությունը, կարգավորող օրենք է: Անտարակույս, ընդհանրություն պիտի ունենար նաեւ եկեղեցին:

Գրավոր փաստերի ու տեղեկությունների վրա հիմնված գիտական եզրակացություններ կան, որոնք մինչեւ 1930-ական թվականները ընդունում էին նաեւ վրացի բոլոր նշանավոր մտավորականներն ու պատմաբանները (ակադեմիկոսներ Իվանե Զավախիշվիլի, Կորնելի Կեկելիձե, Գիորգի Մելիքիշվիլի եւ ուրիշներ): Սակայն այդ ամենն այսօր չգիտես ինչու վրաց պատմագիտության մեջ նրանց հաջորդած գիտական սերնդի կողմից կասկածի տակ է առնվում: Վերջիններս (Նինո Ափցիաուրի, Իրմա Կարաուլաշվիլի եւ ուրիշներ) ակնհայտորեն սեւեռուն նախատրամադրվածություն են հանդես բերում իրենց հրապարակումներում: Կամենայով վերարժեքավորել վրաց ժողովրդի պատմությունը, նրանք հարկ են համարում առաջին հերթին վերաշարադրել ամբողջ տարածաշրջանի պատմությունը, ինչն, ըստ էության, նշանակում է ոչ միայն խեղաթուրել հարեւան ժողովուրդների պատմությունը, այլեւ մեղանչել պատմական ճշմարտությունների դեմ ընդհանրապես:

Այդ իսկ պատճառով, այսօր խիստ անհրաժեշտություն է զգացվում վերհիշել եւ հավաքաբար ներկայացնել հայոց մասնակցությունը Վիրքի քրիստոնեացման գործընթացին, կրկին հաստատել, որ Մեծ Հայքում քրիստոնեությունը պետականորեն ճանաչելուց հետո Քարթլիի եկեղեցու հիմքը նույնպես դրվել է Մեծ Հայքից գնացած քարոզիչների կողմից, իսկ հետագայում այդ կառույցն ամրապնդվել է կրկին Մեծ Հայքից գնացած եկեղեցական գործիչների ու քրիստոսասեր անձանց կողմից: Այնուհետեւ Հայքի

եւ Քարթլիի եկեղեցիները տեւական մի շրջան ոչ միայն սերտ, առնչակցություններ են ունեցել, այլ պարզապես մեկ եւ եղել որոշակի ինքնավարությամբ Քարթլիի եկեղեցին եւ առնվազն իր քաղաքի ինքնավարությամբ Քարթլիի եկեղեցին: Կան ան-
րեւ «առաջին ի Հավասարաց» Հայաստանայայց եկեղեցին: Կան ան-
թափտելի դիասպորա, որոնք երկու եկեղեցիներին չարաքերության հար-
ցում կասկածի տեղ չեն թողնում Քարթլիի եկեղեցու վարչական-
նախապետական ենթակայության մասին: Քարթլիի եկեղեցին ոչ
նախապետական ենթակայության մասին Հայաստանայայց եկեղե-
ցու նախաթոռությունը (ինչպես որ պիտոյի կան), այլ առնվազն
մասնիկ VII դար նրա նվիրապետական-եկեղեցական կառույցի մա-
սին էր կազմում: Ըստ այդմ Քարթլիի քահանայապետը ձեռնադր-
վում էր Հայոց կաթողիկոսի կողմից, իսկ Քարթլիի եկեղեցու արա-
բոցության լեզուին առ Կյուրիոն նաեւ հայաբնին էր: Հայերի Հետ
բողոքական լեզուին առ Կյուրիոն նաեւ հայաբնին զգալի թվով վկա-
նույն վարդապետությունը դավանելու մասին զգալի թվով վկա-
նություններ են պահպանվել նաեւ վրաց աղբյուրներում:

Այսպիսով՝ բնավ ավելորդ է համարենք անհրաժեշտություն հայտնաբերել մեր հասարակության համար, որ:

ա) Քարթլի ըրիստոնեությունը մոռաց է գործել Մեծ Հայքից, Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ուղարկված Նունե կույսի առաքելությունը,

բ) առաջին եպիսկոպոսությունը հիմնել եւ առաջին եպիսկոպոսին նշանակել է Գրիգոր Լուսավորիչը,

գ) Քարթլիի (Վիրքի) եկեղեցու հիմքերն ամրապնդել են Սոփրոպ Մաշտոցը եւ Շուշանիկ Մամիկոնյանը,

դ) Քարթլիի (Վիրքի) եկեղեցու կաթողիկոսներն օժիվել են Սոֆ
Հայքում,

Կ) Հիշյալ դարերում Քարթլիում Հայկական ներկայությունը
 չափազանց թանձր, լիարժեք քաղաքական-մշակութային-կրոնա-
 կան ներկայություն, այլ ոչ թե Հարեանական ազդեցություն է
 եղել:

Հիրավի, այսքանը բավարար է, որպեսզի համոզվածս, որ իսկապես, չարժե պատմական փաստերին կամայական մոտեցում ցուցաբերել, առավել եւս, եթե այս առումով անսանձ խնդրին քաջատեղյակ գիտնականները մեկի՝ Հ. Ներսես Ակինյանի հետեւյալ ձորդորին. «Հայրենասիրութիւնը պէտք է տեղի տայ ճշմարիտ պատմասիրութեան: Հարկ է վերադառնալ հին պատմութեանը, չէ՛ք միայն ժողովրդին, այլ նաեւ հայրենիքին»:

Թեան, որով սնած էին Հայոց եւ Վրաց նախնիք միմեծ օգուտը
Կարծում ենք, Հայ-վրացական բարեկամութեան առկա վիճակը
բարեկամելու եւ բարի ավանդույթները պահպանելու առումով

բարեկամացի ու իմ բարի անհայտ ընտանիքները:

Հատկապես մեծ է երկու ժողովուրդների գիտական ու մշակութային գործիչների անելիքը: Ընդ որում ուրախալի է, որ նման ցանկությունը երկուստեք առկա է: Ի վերջո, հիմնականում Հայերն ու վրացիներն են քրիստոնեական Հարատեւ կացույթ ու մշակույթ ստեղծել Արեւելքում:

Պետինգերյան քարտեզի «Զրջանային ուղու» (Աղուանքում եւ Վիրքում) վերականգնման նոր փորձ

Նրանց վերականգնումն արդյունքները քննելիս աչքի է ընկնում այն, որ դրանք գրեթե չունեն չփման եզրեր: Պատճառն, իհարկե, նախ եւ առաջ ՊԲ-ի որոշակի անորոշությունն է, սակայն նաեւ վերլուծության սկզբունքները: Հաճախ ՊԲ-ին վերագրվում է նախազանցված անճշտություն, իսկ հետադադանողները հնարավոր չափազանցված անճշտություն, իսկ վերին աստիճանի կամայականորեն, են գտնում մեկնաբանել այն վերին աստիճանի կամայականորեն, են տեսնելով ՊԲ-ի ամենաակնհայտ տվյալները: Մինչդեռ դա իմաստազրկում է վերականգնման գործը. եթե աղբյուրին կարելի է վերադառնալ ցանկացած վրիպակ, ապա կարելի է նաեւ ստանալ նրանից ինչ ցանկանաս: ՊԲ-ն, իրոք, պարունակում է բազմաթիվ եւ հաճախ ակնհայտ սխալներ, բայց այն ունի նաեւ որոշակի ներքին հետադադանություն, առանց որի բացահայտման անհնար է դրանից ճիշտ տեղեկություն քաղել: Եւ ամենակարեւորը. պետք է գիտակցել, որ նման հսկայածավալ տեղեկատու պետք է որ ստեղծված լինեւր գործնական խնդիրներ լուծելու համար, եւ դրանում պարունակվող անճշտությունները էջին կարող գերազանցել ինչ-որ մի բանական սահման. այլապես այն ոչ պիտանի կլինեւր ու խնամքով չէր պահվի, կրկնօրինակվի եւ չէր հասնի մեզ:

1 Ս. Պողոսիանովը դասում է այն «գործնական-աշխարհագրական» քարտեզների շարքին: Ст'я Подосинов А.В., *Ориентация древних карт (С древнейших времен до раннего средневековья)*, – «Вестник древней истории», 1992, № 4 (<http://annales.info/other/small/maporient.htm>).

Հաղորդման ծավալը հնարավորություն չի տալիս օրինակներ-
րով եւ դիտողական նյութով ուղեկցել բոլոր դրույթները, սակայն
անհրաժեշտ է հստակորեն ներկայացնել Հետազոտության սկզ-
բունքները: Դրա համար անդրադառնանք ՊՔ-ի կառուցվածքին:

Ընդհանուր տեղաբանությունը: Թեեւ ՊՔ-ում խախտված են
մասշտաբները եւ մայրցամաքների ուրվագծերը, սակայն հիմնա-
կանում այն տեղաբանորեն (topologically) բավական լավ է համա-
պատասխանում իրական քարտեզին (այն դարերի քարտեզագրու-
թյան մակարդակով): Սովորաբար համարվում է, որ գետերն ու
լեռները ճիշտ չեն ներկայացված՝ կամ առհասարակ պայմանակա-
նություններ են: Սակայն վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ
դրանք իրական են, այլ ոչ թե՛ գեղեցկություն համար նկարված:
Պարզապես, պատկերվել են լուկ այն դեպքում երբ անհրաժեշտ է ե-
ղել որեւէ կոնկրետ կայան կամ երթուղի տեղորոշել, մինչդեռ մյուս
կայաններին այդ նույն առարկան կարող է արդեն բոլորովին չվե-
րաբերել եւ նույնիսկ դրա նկատմամբ սխալ լեռները հնա-
րավոր է պատկերել որտեղ անհրաժեշտ է, գետերի դեպքում դա չի
ստացվում, քանի որ դրանք որեւէ տեղում պետք է սկսվեն եւ որ-
եւէ տեղ թափվեն: Եւ ՊՔ-ի հեղինակը գտել է Հետաքրքիր լուծում.
միավորել է գծագրի վրա մոտիկ հայտնված գետերի հատվածները,
միայն թե դրանք համընկնեին հոսանքի ուղղությամբ: Արդյուն-
քում քարտեզի միեւնոյն գետի պատկերը տարբեր հատվածներում
ներկայացնում է տարբեր իրական գետեր, եւ, օրինակ, պարզվում
է, որ միեւնոյն գետահունը ստորին մասում ներկայացնում է Տիգ-
րիսը, միջին մասում, դրա ձախ վտակ խարզանը իսկ ակունքնե-
րում Արաքսի վտակներից մեկը:

Երկու խոսք ՊՔ-ի երկրանունների մասին: Նկատված է, որ
ՊՔ-ում չի նշված Հայքը, մինչդեռ Artaxata-ի եւ «չըջանային ու-
ղու» հատվածում գրված է Media Maior: Ս. Երեմյանը դա պարզա-
պես համարում է վրիպակ եւ ուղղում Armenia Maior²: Սակայն
ինչպե՞ս է այդ վրիպակը սողոսկել: Ամենահավանականն է, որ ՊՔ-

¹ Подосинов А.В., Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментарий, Москва, 2002, с. 289; Brodersen K., *Terra Cognita. Studien zur römischen Raumerfassung*, Hildesheim-Zürich-New York, 1995, S. 187.

² Еремян С.Т., Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов. По Tabula Peutingeriana, — «Вестник древней истории», 1939, № 1, с. 81.

ի մեզ հասած օրինակի աղբյուրում ARMENIA MAIOR գրվածքի սկզբնամասը վնասված է եղել եւ մնացել է MENIA հատվածը, որն անիմաստ է, սակայն ՊՔ-ի N եւ D տառերի նմանության պատճառով MEDIA երկրանունը իմացած գրիչը «վերականգնել է» իրեն ծանոթ աշխարհագրական անունը: Այսպիսով պարզ է, որ «Շրջանային ուղին» պետք է միարժեքորեն որոնել Հայքում:

Ուշագրավ է ALBANIA երկրի տեղագրությունը՝ Միջագետքի հարեանությունը: Ընդ որում՝ Տավրոսից հարավ, ինչ-որ HIBERIA-ից հարավ եւ ինչ-որ անապատից հարավ (Campi. Deserti): Սակայն սրանք Ադուանքն ու Վիրքը չեն¹: Եւ բանալին մեկ այլ Albania-ն է՝ Միջագետքի արեւելյան եզրին, որը հայտնի է նաեւ Hulwan, Valashfarr, Beth Lashpar, Chala², Խալա, Χάλα ձևերով: Հետեւապես, անանյատը Պլինիոս Ավագի Colchicae solitudines-ը՝ Կոզքիսի անապատը չի, ինչպես կարծում է Պոդոսինովը, այլ կենտրոնական Իրանի Մեծ աղի անապատը՝ Դեշտ-ե Քեւիրը: Դրանից հյուսիս գտնվում է Վրկան երկիրը, որի անունը հիշեցնում է Վիրք անվանումը³: Փաստորեն շփոթվում են համահունչ զույգեր. Վիրք – Ադուանք եւ Վրկան – Հուլվան:

Չափման միավորները: Ցավոք, սովորաբար հետազոտողները ՊՔ-ի հեռավորությունները հիշում են միայն եթե դրանք հաստատում են իրենց ենթադրությունները: Մինչդեռ դրանք ՊՔ-ի ամենաարժեքավոր տվյալներն են, եւ եթե առաջարկվող տեղորոշումը լրջորեն շեղվում է նշված հեռավորությունից, այն պետք մերժվի, կամ մատնացույց արվի ՊՔ-ում դրա սխալ ներկայացման պատճառը: Շեղումը չի կարող անցնել մի ինչ-որ խելամիտ սահման, որը մենք ընդունում ենք 20-25% սահմաններում: Շեշտենք, որ ՊՔ-ի դիտարկվող հատվածում, ինչպես պարզվեց, գործածված են ոչ թե հռոմեական (1482 մ), այլ փրիեստերյան կոչվող մղոններ (1598 մ):

Հնչյունային նույնացումը: Երբեմն բնիկ լեզվում ծնված տեղանունը լատինական գրով ներկայացվելով անճանաչելի է դառ-

¹ Подосинов А. В., Восточная Европа в римской картографической традиции, с. 371.

² http://press.princeton.edu/B_ATLAS/BATL092_.pdf

³ Гумба Г., Значение терминов «Грузия» и «Сакартвело» в средневековых источниках, Сухум, 1994, с. 7.

նուսմ: Սակայն խախտումները կարող են եւ գրչական լինել: Կ. Միլլերի կազմած տառաձեւերի աղյուսակից¹ երեւում է, որ, օր.՝ չափազանց նման են եւ կարող են շփոթւթյան պատճառ դառնալ փոքրատառ b-ն, h-ն եւ z-ն, մեծատառ N-ի եւ H-ն եւ այլն:

Երբեմն անունների աղավաղումը կարելի է բացատրել նաեւ միջնորդվածությամբ հունական (օր. Պոդոմենոսյան) նախօրինակով: Այդ փաստարկին հաճախ է դիմում Ս. Մուրադյովը, սակայն փետը չէ դրանով տարվել, քանի որ ՊԲ-ը փաստացի լատինատառ է եւ պիտի որ արտադրված լինի լատինատառ նախօրինակից:

Անանուն Ռաֆիննացու (այսուհետեւ՝ ԱՌ) տվյալները: Պետք է նկատի ունենալ, որ դրանց համընկնումը ՊԲ-ի տվյալների հետ լրացուցիչ է հաստատում է դրանք, սակայն շեղումը պարտադրապես չի նշանակում դրանցից որեւէ մեկի սխալ լինելը, այլ կարող է բացատրվել դրանց կազմման սկզբունքների տարբերությամբ:

Տեղանքի առանձաՀատկությունները: Տարբեր բնույթի տեղեկություններն ունեն սխալ լինելու տարբեր Հավանականություն: Օր. մի բան է սխալ նշել Հեռավորությունը գետից, եւ այլ բան է՝ չփոթել դրա աջ եւ ձախ ափերը:

«Շրջանային ուղու» վերականգնումը: Այս ուղին սկսվում է Artaxata-ից, Հասնում Sanora, ապա բաժանվում երկու ճյուղի, որոնք մի քանի կայանից միանում են: Ընդ որում Հայտանի չեն վերջին կայանները ո՛չ անունները, ո՛չ հեռավորությունները (ոչ էլ սրանից հետո կարելի է Համոզված լինել դրանց քանակի հարգումը):



Այս ուղու առաջին վերականգնումներից մեկը **4. Միլլերին** է: Նա այն անցկացրել է ներկայիս Իրանի եւ Ադրբեջանի տարածքներով՝ Օրդուբադով (Համարելով այն Sanora, եւ Հասցնելով մինչեւ Cyropolis, որը տեղորոշվում է ներկայիս Ռեշտի շրջակայքում, իսկ Հետադարձ ուղին տարել է մինչեւ Լենքորան (նույնացնելով սրա հետ Lezela-ն) եւ ապա՝ Արաքսով¹:

4. Մյուլլերը տեղադրել էր Sanora-ն ներկայիս Մարտունու տեղում, իսկ ամբողջ ուղին՝ Սեւանա լճի պարագծով²:

Յ. Մարկվարտը, ելնելով նրանից, որ ԱՌ-ու Teladalfir-ը ՊԲ-ի Philado-ն է, եւ ուրեմն Philado-ի նախորդ անանուն կայանն էլ պիտի Համապատասխանի մյուս ցուցակի Armastica-ին, որը վաղուց տի Համապատասխան է Վիրքի մայրաքաղաք Արմազի ամրոցի հետ արդեն նույնացվում է Վիրքի մայրաքաղաք Արմազի ամրոցի հետ (Արմազի-ցիխե), Հատկապես որ այդ անանուն կայանի պատկերակը տարբերվում է տարածաշրջանի մյուս կարեւոր բնակավայրերի պատկերակներից եւ նման է Տիգրոնի պատկերակին (այսինքն ինչ-որ մայրաքաղաք կարող է նշանակել), անցկացրել է ուղին այժմ-յան Դիլիջանով, որի շրջանում տեղորոշել է Sanora-ն, Ղազախով, Թիֆլիսով, եւ ապա Հետ Դեբեդի կերճով ու Վանաձորով:

Ս. Երեմյանն անցկացնում էր ուղին կրկին Դիլիջանով ու Իջեւանով (Sanora), ապա՝ Թիֆլիսով, Եւլախով (ուր տեղորոշում էր Cipropolis-ը) եւ կրկին Իջեւանով³:

Բայց ամենաուրույն մոտեցումը դրսեւորել է **Ս. Մուրավյովը**, որն այս Հատվածին առանձին Հետազոտություն է անդրադարձել: Ընդունելով Յ. Մարկվարտի՝ Armastica-ի եւ անանուն կայանի նույնացումը, իսկ Philado-ինն էլ՝ Թիֆլիսի հետ, նա իր Հետազոտություններում առավելապես Հիմնվել է ԱՌ-ու տվյալների վրա եւ եկել այն եզրակացության, որ բոլոր այդ բնակավայրերը գտնվում են ներկայիս կենտրոնական Վրաստանի տարածքում: Ավելին, եզրակացրել է նաեւ, որ ՊԲ-ի այդ Հատվածը գրեթե չի մասնապատասխանում իրականությանը արդյունք է, որն իրագործելիս դրա մի վերականգնման արդյունք է, որն իրագործելիս արտապատկերկազմողներից մեկը պատկերել է այն Հայելային արտապատկեր-

¹ Miller K., *Itineraria Romana*, հատված 91, սյունակ 654, Գկար 215:

² Müller C., *Tabulae in Claudii Ptolemaei geographia*, Paris, 1901, Tab. 3-1.

³ Еремян С.Т., *Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов*, с. 80.

մամբ¹: Արդարացնելու համար իր կամայական դրույթները նա պնդում է², թե անհնար է գտնել Lazo, Satara, Bustica, Sanora, Vgubre, Teleda տեղանուններ, մնալով Արտաշատից 44 մղոն հեռավորության վրա: Սակայն ստորև կտեսնենք, որ դա այդպես չէ, եւ իր Lazo – Լիւր, Satara – Սազարեջո, Bustica – Բակուրցիխե, Sanora – Յնորի, Teleda – Թելավի, Geluina – Գալավանի առաջին հայացքից հաջող թվացող նույնացումներն ունեն այլընտրանքներ: Բացի այդ չի կարելի առաջնորդվել միայն հնչյունային նմանութուններով, պոկված մնալով տեղանքից, այլապես, Gareas-ը կարող է լինել ոչ միայն Գորին, այլեւ Գորիսը եւն:

Ինչպես տեսնում ենք, բացի Միլլերից եւ Մյուլլերից, բոլոր հետազոտողներն այս ուղին հասցնում են Կուրից այն կողմ: Մինչդեռ դա հակասում է ՊՔ-ի թե՛ հեռավորություններին եւ թե՛ տեղանքին: Արտաշատից Թիֆլիս ավելի քան 300 կմ է, մինչդեռ ըստ ՊՔ-ի, եթե Թիֆլիսը Philado-ն է, այդ հեռավորությունը պետք է կազմեր 150 մղոն, այսինքն մոտ 222 կմ: Ինչ վերաբերում է տեղանքին, ապա ըստ ՊՔ-ի ամբողջ շրջանաձեւ ուղին ոչ միայն գտնվում է Կուրից հարավ, այլեւ նույնիսկ նրա հարավում գտնվող լեռնաշղթայից հարավ:

Այսպիսով, տվյալներին առավել հարազատ է Մյուլլերի վերակառուցումը: Սակայն սա հակասում է ՊՔ-ի տարծություններին. այս անգամ էլ չափազանց փոքր է: Սեւանի պարագիծը շրջանցիկ ճանապարհով մոտավորապես 135 մղոն է (200 կմ), այսինքն՝ նույնիսկ ավելի քիչ, քան շրջանային ուղու այն հատվածը, որի երկարությունը նշված է՝ չհաշված անանուն կայաններով ուղու երկարությունը:

¹ Муравьев С.Н., *От Сурами до Цюри: дороги античной Восточной Грузии по Tabula Peutingeriana и Космографии Равеннского Анонима*, – «ПОЛУТРОПОС», Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947-2010) / Под ред. Т.Н. Джаксон и А.В. Акопяна, – Москва, 2014, с. 77 («При этом, однако, оказывается, что автор дошедшей копии ТР... заменил ориентацию всей схемы на зеркально противоположную (или рисовал ее справа налево?)...»).

² «...мы на этом пути не встретим ничего, напоминающего станции Lazo, Satara/Cacara, Bustica, Sanora, Vgubre и Telada/Teleda и ни в одном из этих пунктов не приблизимся к древнему Арташату так, чтобы нас от него отделили лишь 44 мили (65 км)» (սմդ, էջ 69):

Նոր վերականգնումը: Նախքան առաջ անցնելը շեշտենք, որ տեղի սղության պատճառով ներկայացվում են առավելապես վերլուծությունների արդյունքները, բացառությամբ առավել կարեւոր դրվագների: Նկատենք նաեւ, որ ՊՔ-ի այս հատվածի հետազոտողների վրա մեծապես ազդել է այն, որ ԱՌ-ու մոտ այդ հատվածի կայանները տրված են երկու առանձին ցուցակներով, որոնք, հետազոտողներին թվացել են տարբեր աղբյուրներից քաղված:

Ինչպես տեսնում ենք ստորեւ բերված աղյուսակից (թաւով ընդգծված է «շրջանային ուղուն» համապատասխանող հատվածը), կան որոշ զուգահեռներ ԱՌ-ու առաջին ցուցակի եւ ՊՔ-ի վերին ճյուղի տեղանունների, ինչպես նաեւ ԱՌ-ու երկրորդ ցուցակի եւ ՊՔ-ի ստորին եւ միջին ճյուղերի տեղանունների միջեւ: Սակայն կա՞ն արդյոք ԱՌ-ի երկու ցուցակների նույնություններ: Ակնհայտ է միայն մեկ անվիճելի համընկնում. երկու ցուցակում էլ կա Sano-
ra տեղանունը: Բայց այդ համընկնումը միանգամայն բացատրելի է, եթե հիշենք, որ ՊՔ-ում դա երկու ճյուղերի միացման կետն է: Փաստորեն ԱՌ-ու ցուցակները պարզապես ներկայացնում են այդ երկու հատվող ճյուղերի ավելի ընդարձակ տարբերակները: Եւ ի-
րոք, ինչպես տեսնում ենք, Sanora-ից բացի այլ համընկնումներ
չկան: Կան որոշ արտաքին նմանություններ, բայց ոչ ավելին:

ԱՌ 1	ՊՔ վերին ճյուղ	ՊՔ միջին ճյուղ	ՊՔ ստորին ճյուղ	ԱՌ 2
Cipropolis				
Axara				
Portum				
Castillum				
Tarsambaram				
Aquileam				
Belahus				
Garreas				
Camia				
Sazala	Lezela			
Armastica				
Teladalfir	Philado			
Telada	Teleda			
Ucubri	Vgubre			
Lala	Lalla		Lazo	Iazo

Liponissa		Satara	Cacara
Tilida		Bustica	Bustica
Sanora	Sanora		Sanora
Tegamia	Geluina		Geluina
Gravete	Artaxata		Artaxata
	Strangira		Stranguria
			Ianio
	Condeso		Condeso
			Gauala
	Misium		Misium
			Savatium
	Gaulita		Gaulitia
			Tendava
	Pagas		Pagas
	Apulum		Apolum
	Caspiae		Caspiae
	Ad mercurium		
			Ernu
	Ad fontem felicem		Fontfelice
			Surtum
			Sarapama
	Sebastopolis		

Եւ առաջիկ եւս նման չեն Gravete-ն եւ Artaxata-ն¹, որոնք փորձուած են նուէնացնել փաստորեն միայն այն պատճառով, որ Grave-
te-ն ցուցակի վերջին անունն է եւ, հավանաբար, հոգեբանորեն
թվում է, թե այն պետք է ավարտվեր մայրաքաղաքով: Իսկ Մու-
րավյովն առհասարակ գտնում է, որ Artaxata-ն կապ չունի հայոց մայ-
րաքաղաքի հետ, այլ վրացական Արախվետի տեղանվան աղավաղ-
ման արդյունք է հունարեն միջնորդված գրության հետեւանքով:

Ինչ վերաբերում է Armastica-ին, ապա արդեն նշվեց, որ հե-
տեւելով Մարկիարտին շատերը համարել են, որ անանուն կայանք
հենց դա է: Սակայն աչքաթող է արվում, որ Արմազին այդ տարա-
ժաշխանում միակ մայրաքաղաքը չէ: Կա նաեւ Աղուանքի մայրա-
քաղաք Պարտավր: Իսկ եթե հաշվի առնենք, որ այն գտնվել է Կու-
րի աջափնյակում, պարզ կդառնա, որ սա զգալիորեն ավելի ընդու-
նելի տարբերակ է:

¹ Marquart J., *Skizzen zur historischen Topographie und Geschichte von Kaukasien. Das Itinerar von Artaxata nach Armastica auf der roemischen Weltkarte*, — «Հանդես Ամսո-
րեայ», Վիեննա, 1927, հրժ 11, սճ. 830:

Եղիշեի Լուինսար Հախում գետն է, Աղստեւից մի քանի կմ արեւելք¹: Սակայն դա անհնար է արդեն իսկ հեռավորութեան պատճառով. Արտաշատից Խաղխաղ նույնիսկ ուղիղ գծով 160 կմ է:

Lalla-ից եւս 10 մղոն այն կողմ նշված է Հաջորդ՝ Vgubre (ԱՌ-ում՝ Ucubri) կայանը: Դժվար չէ նկատել, որ Vgubre-ն չափազանց նման է Գավառ անվանը՝ առանց սկզբնական V-ի. Gubre — Գավառ: Ինչ վերաբերում է Ն/Ն բաղաձայնների տարբերութեանը, ապա այն միանգամայն օրինաչափ է: Իսկ սկզբնական V-ն կարող էր մինչեւ նախորդ կայանը հեռավորութիւնը նշող հռոմեական թվի կազմում լինել (որպես «5» թվանշանը) եւ շփոթմունքով կցվել Հաջորդ բառին: Նկատենք, որ ՊՔ-ում կան եւ այլ նման դեպքեր:

Իսկ Lalla-ն, արդեն կարող է տեղորոշվել ըստ հեռավորութեան՝ մոտավորապես ներկայիս Գեղարքունիք գյուղի շրջանում: Անվան Հաշվով էլ կարելի ենթադրել, որ այն կապված է ծաղիկների հետ՝ իրանական ծագումով լալա «կակաչ» (կամ, գուցե, եղել է նաեւ «վարդ» իմաստը) բառից, քանի որ ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի գյուղացուցակի՝ այս տարածաշրջանում եղել են մի շարք տեղանուններ նման իմաստներով. Վարդենիք, Ներքին Վարդենիք, Ծաղկա: Բայց Օրբելյանի ցուցակում կա եւս մի տեղանուն՝ Ղեխք, որում կարելի է տեսնել Lalla-ի հնչյունափոխութեան արդյունքը:

Teleda. Vgubre-ից հետո ՊՔ-ի Հաջորդն է՝ Teleda (ըստ ԱՌ-ում՝ Telada) կայանը: Այժմյան Գավառից պահանջվող, մոտ 64 կմ հեռավորութեան վրա գտնվում է Դիլիջան քաղաքը, որի անվան մեջ կարելի է նկատել նմանութիւն Teleda-ի հետ:

Philado. ՊՔ-ի այս կայանը (ԱՌ-ու ցուցակում՝ Teladalfir) գտնվում է նախորդից 64 մղոն հեռավորութեան վրա: Ս. Երեմյանը, իսկ նրան հետեւելով նաեւ Ս. Մուրավյովը Թիֆլիս բառի աղավաղման արդյունք են համարում, առաջարկելով այդ աղավաղման բավական երկար ու խճճված ուղի: Սակայն անտեսվում է այն փաստը, որ այս տեղանվան մեջ ամբողջովին ներառված է նախորդ՝ Telada տեղանունը: Իսկ սա կարող է նշանակել, որ այս տեղանունը ամենեւին էլ աղավաղված չէ, եւ որոշ չափով աղավաղվածը ՊՔ-ի՝ Philado ձեւն է: Թերեւս Telada եւ Teladalfir տեղանունները կարող են իմաստային հակադրութեան մեջ լինել. «վերին/ներքին» «հին/նոր», կամ նման մեկ այլ կարգի: Այդ թվում եւ ցեղային, ինչպես ունենք Արզն, եւ Արզն-Ռում՝ Էրզրում: Տվյալ դեպ-

¹ Еремян С. Т., Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов, с. 84.

բում, քանի որ այն նշված է *Lupones* գրության կողքին, կարելի է կարծել, որ *Isir*-ը աղավաղված *Isin*-ն է եւ տեղանունը կարող է վերականգնվել՝ **Teladalfin*:

Bustica. *Sanora*-ից հետո առաջինն է *Bustica*-ն եւ սրանց միջեւ տրված է 24 մղոն (մոտ 38 կմ): Ճիշտ այս հեռավորության վրա գտնվում է ներկայիս Վարդենիս քաղաքը: Հնում այս տեղում գտնվել է հայտնի Վասակաշեն ավանը¹: Դժվար է նկատել *Bustica* բառի նմանությունը Վասակաշեն տեղանվան առաջին մասի հետ. Վասակա-շեն: Սկզբնական *b > v* անցումը կարելի է օրինաչափ համարել. այն մենք տեսանք նաեւ *Vgubre* – Գավառ համագրության ժամանակ: Իսկ *a > u* եւ *a > ti* չփոթության հնարավորությունը ներկայացված է ստորեւ.

Bastaca

Bastica

Satara. Այս կայանի հեռավորությունը նախորդից 18 մղոն է (մոտ 29 կմ): Շրջանային ուղու մյուս թեւին միանալու համար (Պարտավում) անհրաժեշտ է շարժվել դեպի Տրտուի (Թարթառի) կիրճը: Այս ուղղությամբ Վարդենիսից 13 կմ հեռավորությամբ գտնվում է Սողքը, որի անունը նմանություն ունի *Satara* անվան առաջին մասի հետ: Ինչ վերաբերում է -*ara* վերջավորությանը, ապա չի կարելի բացառել, որ տվյալ տեղանունը կարող էր հայտնի լինել մեկ այլ տարբերակով եւս, որում հոգնակիակերտ -*ք*-ի փոխարեն կլիներ -*եար* հոգնակիակերտը² *Սողեար:

Lazo. Սողքի լեռնանցքի ոլորաններով 24 կմ այն կողմ ճանապարհը հասնում է Լեւ գետին, որի անունն էլ, թերեւս, արտապարհը հասնում է *Lazo*-ում *Lazo* ձեւով: Հեռավորությունից դատելով՝ այն պետք է լիներ այժմյան Հանդաբերդի (Քնարավանի) տեղում: Անվան տարբերության համար նկատենք, որ այն, հավանաբար, աղ-ճատված է: Ասվեց, որ ՊՔ-ի տառաձեւերում *z* եւ *b* տառերը չափազանց նման են: Նշված ուղղումը կատարելով եւ հիշելով, որ ՊՔ-ի այս տարածաշրջանի տեղանուններում *v*-ն կարող է արտա-

¹ Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Եր., 2009, էջ 250:

² Ղազարյան Ս., Հայոց լեզվի համառոտ պատմություն, Եր., 1981, էջ 234-235:

Հայտնի *b*-ով (Հիշենք *Vgubre* – Գավառ եւ *Bustica* – Վասակա զուգերը) կստանանք **Lavo*: Իսկ բառակերթի *o*-ն, թերեւս՝ ներկայացնում է Հայերենի սեռական հոլովը. *Լևոյ*:

Այս երթուղու կայանների տեղորոշումները եւ նույնացումները բերված են ստորեւ աղյուսակներում (Թափով նշված են Հնչյունային զուգահեռները): Վերջին սյունակում բերված են *ՊԲ*-ի Հարակից կայանների միջեւ տրված եւ *Google Earth*-ով չափված հեռավորութիւնների շեղումը՝ տոկոսներով:

Կայան	Տեղորոշում	Հեռ. քստ ՊԲ-ի, մղոն	Հեռ. քստ ՊԲ-ի, կմ	Հեռ. քստ Google Earth-ի, կմ	Հեռ. շեղումը, %
<i>Artaxata</i>	<i>Artashat</i>				
<i>Geluina</i>	<i>Mets Gilanlar</i>	20	32	35	9.38
<i>Sanora</i>	<i>Martuni, *Tsovinar</i>	24	38	45	18.42
<i>Lalla</i>	<i>Gegharkunik, Ղեխք</i>	12	19	20	5.26
<i>Vgubre</i>	<i>Gavar</i>	10	16	13	-18.75
<i>Teleda</i>	<i>Dilijan</i>	40	64	64	0.00
<i>Philado</i>	<i>Aşağı Qusçu</i>	64	102	100	-1.96
		170	267	277	Միջինը՝ 3.75

Կայան	Տեղորոշում	Հեռ. քստ ՊԲ-ի, մղոն	Հեռ. քստ ՊԲ-ի, կմ	Հեռ. քստ Google Earth-ի, կմ	Հեռ. շեղումը, %
<i>Sanora</i>	<i>Martuni, *Tsovinar</i>				
<i>Bustica</i>	<i>Vasakashen, Vardenis</i>	24	38	38	0.00
<i>Satara</i>	<i>Sotk, *Sotear</i>	18	29	20	-31.03
<i>Lazo</i>	<i>Lev, Knaravan</i>	16	26	27	3.85
		58	92	85	Միջինը՝ -7.61

Անանուն Ռափեննացու տվյալներով վերականգնվող ուղիները

Tegamia եւ *Gravete*. *Geluina*-ի տեղորոշումից հետո *Tegamia*-ի հետ դրա նույնացումը այլեւս հրատապ չէ, թեեւ չի էլ բացատրում: Համեմատելով արաբական եւ պարսկական աղբյուրների Կիլիկոյ, Կիլիկոն եւ նման այլ ձեւերով հաղորդած տեղանւման հետ, որը Մարկվարտը ներկայացնում է պարզապէս *Gelakuni*, Մանանդյանն այն տեղորոշում է Գեղարքունիք եւ Վայոց ձոր գավառների սահմանին, այսինքն՝ Օրբելյանների նշանավոր իջեւանատան՝ շրջանում՝ **Gegamia* վերականգնված ձեւով:

Ինչ վերաբերում է *Gravete*-ին, ապա առավել հավանական է դառնում, որ այն եղել է **Gegamia*-ի եւ *Artaxata*-ի միջեւ այժմյան Ուրծաձոր գյուղի շրջակայքում: Ցավոք, այս վայրում չի գտնվել որեւէ տեղանուն, որը կհիշեցներ *Gravete*-ն: Կարելի է, գուցե, ենթադրել, որ այս ձեւով արտահայտվել է մի տեղանուն, որը կապ-

ված էր Հայերեն «ագուս» բառի հետ. ունենք՝ Ագուստիանը, Ագուստինոսը ևն։ Հ. Մարտիրոսյանը բավական հնարամտորեն նույնացնում է այն Ջրվեժի հետ։ Բայց այդ դեպքում ստիպված պետք է լինենք հրաժարվել Tegamia-ն Վայոց ձորի լեռնանցքում տեղորոշելուց եւ վերադառնալու Գիլանի հետ նույնացմանը։

Osmot, Saracos, Bethessa. Եթե ենթադրենք, որ անանուն կայանների քանակը ՊԲ-ում պայմանական է, այլ իրոք հինգն է, ինչպես պատկերված է, եւ առաջին անանուն կայանը Պարտավն էր, ապա մինչեւ Լեւ կմնար ընդամենը 120 կմ եւ միջին հեռավորութիւնը կկազմեր մոտ 7 մղոն (20 կմ), իսկ քանի որ ճանապարհը կարող էր անցնել միայն Թարթառի կիրճով, կայանները համարաբար կարող էին լինել Լեւի ու Թարթառի գետախառնուրդը, ներկայիս Դադիվանքը, Գետավանը, Հաթերքը, Մատաղիսը։ Այս տարբերակում այն փաստորեն համընկնում է Դվին — Պարտավ հին ճանապարհին։ Հետաքրքիր է սակայն, որ ըստ ալ-Խատախրիի՝ Պարտավից մինչեւ Սողք եղել են հետեւյալ կայանները. Կալկատուս, որը Մարկիարտն ու Մանանդյանը նույնացնում են Կաղանկատույքի հետ (Մատաղիսից հարաւ), Մետրիս կայանը, որը Մանանդյանը ուղղելով, նույնացնում է Հաթերքի հետ։ Հետեւապես, դրանք մեծ համանականութեամբ կարելի է անանուն կայաններից համարել։ Բացի այդ՝ ԱՌ-ու մոտ վերոհիշյալ Lazo կայանը ներկայացված է Iazo ձեւով, որը տեղորոշվում է Osmot կոչված քաղաքի մոտ։ Իր հերթին այդ Osmot-ը մեկ այլ ցուցակի ավարտական բնակավայրերից մեկն է վերջից երրորդը, որից հետո ցուցակում դրված են Saracos եւ Bethessa քաղաքները։ Իսկ այդ պայմանին բավարարող միակ տարբերակն այն է, որ դրանք պիտի լինեն Թարթառի ակունքների գոտում։ Այդ տարածքում գտնվում է Ծարավանը՝ պատմական Ծարի իշխանութեան կենտրոնը։ Ինչպես նկատել ենք, ՊԲ-ում Հայերեն [ծ]-ն լատինագրում ներկայացվում է s-ով, եւ կարելի է ենթադրել, որ Saracos-ը ներկայացնում է հենց Ծար անունը։ Այդ դեպքում հաջորդ՝ Bethessa քաղաքը պիտի գտնվեր Ծարից 8 կմ հեռավորութեան վրա՝ ներկայիս Ջերմաջուր կոչվող վայրում, որը Հայտնի է իր տաք աղբյուրներով ու ջրաբուխներով։ Ուշագրաւ է, որ Bethessa տեղանվան մեջ կարելի է նկատել հնդեւրոպ. նախալեզուի *bhe- «տաք» արմատը. հմմ. անգլ. bath «բաղանիս»։ Նկատենք նաեւ, որ սա կարող է համապատասխանել Մովսես Դատաւարանցու հիշատակած Վայուներիին (գիրք Գ, գլ. Ի Գ), ուր գտնվել է «արքունական քաղանիք»-ը։

Քարթլի-Վիրքի ուղին: Շնորհիվ *Armastica* տեղանվան, որը մեծ հավաստիությամբ նույնացվում է *Armazi*-ի հետ, եւ Ս. Մուրավյովի որոշ դիտարկումները՝ կարելի է նշմարել եւս մի երթուղի:

Lezela եւ **Sazala**. Գծագրից երեւում է, որ ճամփաբաժանը դեպի *Lezela* պետք է լինեի *Philado* չհասած: Հավանաբար՝ այժմյան *Poylu qəşəbəsi* գյուղի մոտ: Իսկ *Sazala*-ն Մուրավյովը համոզիչ կերպով նույնացնում է Ջալիսիի հետ, որի արդյունքում հստակորեն նշմարվում է դեպի Արեւմտյան Վրաստան (Կողքիս, Լազիկա) տանող ուղին:

Camia. Մուրավյովն այս անունը բավականին համոզիչ կերպով նույնացնում է այժմյան Օկամի (Օձածո) գյուղի հետ:

Gatreas. Մուրավյովը բավականին համոզիչ նույնացնում է այժմյան Գորիի հետ (ՅՕԴՕ):

Axara եւ **Portum**. Մուրավյովը նույնացնում է Ագարա-ի հետ (ՃՁԾԾ): Մարկվարտն առաջարկում էր հաջորդ *Portum* տեղանվան հետ դիտարկել որպես մեկ տեղանուն՝ *Axara Portum* — «Աքսարա նավահանգիստ», մինչդեռ Կուրը Եւլախից վերեւ դժվար նավարկելի է: Մյուս կողմից լատինական *Portus* (հայց. հոլ. *Portum*) բառը «նավահանգիստ» իմաստից բացի ունի նաեւ «ապաստան», «պահեստ» իմաստները, ուստի մեր *Portum*-ը կարող էր նախորդ *Axara*-ից բոլորովին անկախ գործածվում ունենալ:

Սակայն ավելի հավանական է, որ *Axara*-ն Խաչուրին է (ԾՁԾԾ-Ծ): Խաչուրի անունը, թվում է, թե նման է *Axara*-ին, բայց կապ կա տառերի մակարդակով լատ. X-ը համապատասխանում է հուն. Ξ-ին, որն իր հերթին՝ վրաց. [შ]-ին, իսկ սկզբնական տառը կարող էր եւ նախաձայն լինել ու չարտահայտվել լատիներենում:

Cipropolis. Վաղուց համարվել է, որ *Cipropolis*-ը պետք է ուղղել **Cyropolis*, որը թվում է վրիպակ՝ բխած ձեռագիր ip երկդրու-թյան եւ y տառի արտաքին նմանությունից: Իսկ արվել էր դա՝ նույնացնելու համար Մեդիայում Պտղոմեոսի հիշատակած մի այլ *Cyropolis*-ի հետ՝ ոչ հեռու մի գետից, որը հոսում է ներկայիս Ռեչ-տի մոտ եւ հնում կրում էր նույն *Cyrus* անվանումը, իսկ այժմ նույնացվում է Շահ-ռուդ գետի հետ¹: Երեմյանը եւ Մուրավյովը

¹ Miller K., *Itineraria Romana*, հատված 91, սյունակ 654, նկար 215:

գտնում են, որ այս կայանն, իհարկե, կապ չունի Ռեշտի Cyropolis-ի հետ, այլ Cyrus գետի՝ Կուրի: Մուրավյովը նույնացնում է Սուրամիի հետ (Նյուրածո):

Սակայն ավելի հավանական է, որ *Cyropolis-ը կարող էր համընկնել ՊՔ-ի Ad mercurium կայանի հետ, որը Մանանդյանն ուղղում է *Ad Metcurium, տեսնելով նրանում Կուրի վրացերեն Մտկվարի անվանումը, որպես «Մտկվարիի մոտ»: Այսպիսով, փաստորեն, ամբողջապես ձեւավորում է Lezela – Armastica – Sazala – Camia – Garreas – Axara – Cipropolis ուղին:



«Օրջանալին ուղին» ըստ առաջարկվող վերականգնման

Արաբա-սինայական ձեռագրի՝ Գրիգոր Լուսատրչի «Վարքին»
վերաբերող որոշ չիրատարակված կտորների մասին

Մարգարետ Գիբսոնի (Margaret Dunlop Gibson – 1843-1920) կողմից կազմված Սինայ լեռան Ս. Կատարինե վանքի արաբական ձեռագրերի ցուցակում¹ Գրիգոր Լուսավորչի «Վարքին» վերաբերող որեւէ շարադրանք հիշատակված չէ։ Այդուհանդերձ, 1902 թ. Նիկողայոս Մառը (1864-1934)² այդ հավաքածոյի Sin Ar. 460 / Kamil 520³ ձեռագրում հայտնաբերել է Ազանթագեղոսի «Հայոց Պատմութեան» արաբերեն տարբերակի մի շարադրանք, որը տարբերվում էր մինչ այդ հայտնի խմբագրությունից։ Մի քանի տարի անց Ն. Մառն անձամբ իր արած լուսանկարների հիման վրա հրատարակել է այդ խմբագրությունը՝ զուգահեռ ռուսերեն թարգմանությամբ⁴։ Հրատարակությունը մասնակցել է ռուս խոշորագույն արաբագետ Վ. Ռ. Ռոզենը (1849-1908)⁵։

Ն. Մառի հաշվարկներով, որոնք նա արել է տետրակների վրացական այբուբենի փոքրատառերով արված համարակալման հիման վրա, ձեռագրի սկզբում պակասում է 12 տետրակ (թեպետ

¹ Gibson Margaret Dun Lop, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai*, – Studia Sinaitica, № III, London-Cambridge, 1894, p. 88-89.

² Գրականությունը Ն. Մառի մասին շատ ծավալուն է։ Հատկապես կարելի էր աշխատություններն են. Муханкова В.А., Николай Яковлевич Марр, Очерк его жизни и научной деятельности, 3-е изд., испр. и доп., Москва-Ленинград, 1949; Горбаневский М.В., В начале было слово, Москва, 1991, 2-е доп. изд., Москва, 2004, 3-е изд., Москва, 2011; Алиатов В.М., Языковеды, востоковеды историки, Москва, 2012, с. 11-30; Голубева О.А., Н.Я. Марр, СПб., 2002.

³ Kamil Murad, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mt. Sinai*, Wiesbaden, 1970.

⁴ Марр Н., *Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Аланов св. Григорием (Арабская версия)*, – «Записки Восточного отделения» Императорского Русского Археологического общества, Т. XVI, Вып. II-III, СПб., 1905, с. 63-211.

⁵ Նշվ. աշխ., էջ 65:

պահպանվել է 10-րդ տետրակի 8-րդ թերթը¹), ինչն, անկասկած, խանգարել է Սինայի արաբական ձեռագրերի առաջին ցուցակը կազմող գլխականին բազմաթիվ ձեռագրերը նկարագրելիս նույնականացնել այս շարադրանքը:

Այս տարբերակը ստացել է «Արաբերեն վարք» անվանումը եւ դասվել Ագանիթագեղոսի «Պատմություն» ձեռագրերի երկրորդ խմբում: Այդ խմբին է հետազոտում վերագրվել XII դարի էսկորիալի հունական ձեռագիրը: Ինչպես ինքը Ն. Մառն է խոստովանում իր «լրացուցիչ» հղումներում², հապշտապ կերպով արված մեկ ձեռագրի լուսանկարների հիման վրա այդ ժամանակի համար անսովոր մեծ շարադրանքի հրատարակությունը իրենից անկասկած շատ բարդ խնդիր էր ներկայացնում: Շարադրանքի առանձին հատվածներ անընթեռնելի էին եւ հրատարակության մեջ դրանք փոխանցվել էին բազմակետերով կամ վերականգնումներով, որոնք հետեւյալն են.

$U_{mn} 82.22 = \text{Sin. Ar. } 460, f. 7r 14;$

$U_{\text{min}} 82.22 = \text{Sin. Ar. } 460, j. 7r 14,$
 $U_{\text{min}} 84.4 \ 9 \ 10 \ 11 \ 17 \ 18 = \text{Sin. Ar. } 460, f. 7v 5, 10, 12;$

$U_{\omega n}$ 84.22. 26. 27 = *Sin. Ar.* 460, f. 8r 1, 5, 6;

U. sin. 84.22, 26, 27 = *Sin. Ar.* 460, f. 8r 1, 3, 5;
U. sin. 86.1, 2, 4, 8-10 = *Sin. Ar.* 460, f. 8r 7, 9, 15-21;

$U_{\text{шн}} 92.17 = \text{Sin. Ar. } 460, f. 10v 9;$

$U_{wn} 100.26 = \text{Sin. Ar. } 460, f. 14r 16;$

$U_{wn} 102.26 = \text{Sin. Ar. } 460, f. 15r 16:$

[illegible]

¹ Նշվ. աշխ., էջ 183:

² ህ2ሃ. ሠ2ሁ., ኑጽ 209:

³ Նշվ. աշխ., էջ 84-86:

Շարադրանքում կատարված եւս մեկ բացահայտ բացթողում (Sin. Ar. 460, f. 2v 18; Մատ 72.3; Sin. Ar. 455, f. 135v) Հայտնաբերվել է մեր աշխատանքի ընթացքում Sin. Ar. 395 ձեռագրի շարադրանքի Հետ Համեմատութեան ընթացքում: Sin. Ar. 460 եւ Sin. Ar. 455 ձեռագրերի տվյալ Հատվածում բացահայտ բացթողման բացակայութեան պարագայում շարադրանքը, ուր երրորդ դեմքով պատմվում է Հեթանոս արքայի վայրագութիւններին մասին, անսպասելի կերպով թռչէ ք է կատարում դեպի Գրիգորի մասին պատմութիւնը, որը շարադրվում է առաջին դեմքով, ինչը ստիպել է Ն. Մառի թարգմանութեան մեջ քառակուսի փակագծերի մեջ բացատրական լրացում անել: Իսկ Sin. Ar. 395 ձեռագրում առաջին եւ երկրորդ Հատվածները իրարից բաժանվում են իր Բղեշխներին եւ Հլատաւկներին թագավորի գրած նամակի շարադրանքով, որի մասն է կազմում թագավորի կողմից պատմված Գրիգոր Լուսավորչի պատմութիւնը եւ, ինչ-որ պահից սկսած, երկու տարբերակների շարադրանքը դարձյալ զուգահեռ է դառնում: Կարելոր է նաեւ այն, որ Sin. Ar. 395 ձեռագրի Հատվածը, որը չի Համապատասխանում մյուս ձեռագրի Հատվածին եւ Ն. Մառի Հրատարակութեանը, իր ծավալով Հավասար է մեկ թերթի (թ. 158ա 9 – 159ա 16), ինչը Հնարավորութիւն է տալիս ենթադրել, որ կորուստը տեղի է ունեցել այն ձեռագրում, որից ընդօրինակվել է Sin. Ar. 460 ձեռագիրը, իսկ դա իր Հերթին փաստարկ է պարունակվող շարադրանքի ավելի Հին լինելու օգտին: Դա, իր Հերթին, Հնարավորութիւն է տալիս ավելի քննադատաբար վերաբերվել Ազանթագեղոսի Պատմութեան Համար մեծ նշանակութիւն ունեցող սկզբնական շարադրանքի մասին, որը պահպանվել է Sin. Ar. 455 ձեռագրում, ենթադրելով, որ այն ստիպված են եղել կրճատել այն ժամանակ, երբ արդեն շրջանառվում էր արարական տարբերակը:

Sin. Ar. 395 ձեռագրի շարադրանքի Համապատասխան Հատվածը քառակուսի փակագծերի մեջ ներառում ենք մեր Հրատարակութեան մեջ եւ ուղեկցում դա շարադրանքի ամբողջականութիւնն ապահովող նշումներով:

Sin. Ar. 455 ձեռագրի եւ Ն. Մառի Հրատարակութեան մեջ նկատված շարադրանքի անՀամապատասխանութիւնների դեպքում մենք Համեմատել ենք շարադրանքը նրա Հրատարակած ձեռագրի լուսանկարների Հետ եւ պարզել, որ Sin. Ar. 455 ձեռագրում ընթեռնելի եւ ավելի կապակցված տարբերակները ընթեռնելի են նաեւ Sin. Ar. 460 ձեռագրում, ինչը կարելի է բացատրել լուսանկարների թերութիւններով եւ կամ Հրատարակչի ընթերցանու-

Թյան սխալներով, որոնք հեշտությամբ կարելի է բացատրել նաեւ զրչության առանձնահատկություններով, որոնք հուշարձանի հրատարակության պահին դեռեւս լավ ուսումնասիրված չէին:

Որոշ դեպքերում հատուկ անուաններում Ն. Մառը կամայակա- նորեն փոխարինել է «>»-ն «>» տառով, որը հանդիպում է նաեւ Sin. Ar. 455-ում: Որոշ ուղղումներ Ն. Մառն արել է աշխատանքի ընթացքում, երբ բնագիրն ու թարգմանությունն արդեն շարված եւ տպագրված էին, վերջաբանում վերլուծելով լեզվի առանձնա- հատկությունները եւ ձեռագրի տարբեր ընթերցանությունները: Մեր աշխատանքում բոլոր այդ ուղղումները ներկայացված են համապատասխան հղումներով: Եւ վերջապես, 1972 թ. ամռանը բազմաբեղուն գիտնական Ա. Տեր-Ղեւոնդյանը¹ (1928-1988) Բեյ- րութում Սինայ լեռան արաբական ձեռագրերի միկրոֆիլմերի մեջ բուլթում Սինայ լեռան արաբական ձեռագրերի բնագրի ա- նկատել է եւս մեկ՝ Ն. Մառի հրատարակած արաբական բնագրի ա- վելի ամբողջական ձեռագիր Sin. Ar. 455 / Kamil 499²: Այս 400 թերթանոց ձեռագիրը թվագրվել է XII դարով (Տեր-Ղեւոնդյան) կամ մոտավորապես XIII դարով (Մուրադ Քամիլ) եւ պարունակում է Հովհան Դամասկացու գործերը (թ. 5բ-20ա) եւն: Այդ բնագրի սկզբի մասը (թ. 119բ-132ա) Ա. Տեր-Ղեւոնդյանը հրատարակել է ոչ իր մեղքով շատ համեստ որակի Փաքսիմիլե օրինակով³:

Շուտով լույս տեսնող մեր ուսեսերն մենագրության մեջ (հա- յերեն եւ անգլերեն ընդարձակ ամփոփումներով) մենք մանրամասն ներկայացնում ենք Սինայի արաբական նորահայտ ձեռագրի ամ- րողական բնագիրը, նախորդից տարբերվող թարգմանության որոշ հատվածներ, որոնք առ այսօր դուրս են մնացել աղբյուրագետների ուշադրությունից, ինչպես նաեւ նորացված բառացանկեր:

¹ Тер-Гевондян А. Н., Новая арабская редакция Истории Армении Агафангела, — «Палестинский сборник», Вып. 17 (80), Ленинград, 1967, с. 125-130; Ազա- թանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Աշխարհարար թարգմ. եւ ծանոթագրու- թյունները Ա. Ն. Տեր-Ղեւոնդյանի, Եր., 1983:

² Մ. Քամիլի ցուցակում այս համարը բաց է թողնված տպագրական սխա- լի պատճառով: Փոխարենը տպված է 453 համարը (էջ 41, № 499 [453]):

³ Տեր-Ղեւոնդյան Ա. Ն., Ազաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը (արաբերեն բնագիր եւ լատինացիություն), Եր., 1968; Тер-Гевондян А.Н., Новонайденный полный текст арабской версии Агафангела, — «Историко- филологический журнал», 1973, № 1, с. 209-237.

Хачатрян Гаяне
Российский гос. гуманитарный университет (Москва)
(Խաչատրյան Գայանե)

Механизмы сакрализации власти при Багратидах: христианство и власть в IX-XI вв.

В представленном докладе я рассматриваю один из важнейших аспектов взаимодействия религиозной и политической мысли — сакрализацию власти в эпоху Багратидов (IX-XI вв. н.э.). Эта эпоха — период независимости Армении, как политической, так и церковной. Это — время, когда появляется самостоятельная церковная политика и уникальная религиозная идентичность.

В качестве теоретической основы я использую метод истории памяти, разработки М. Хальбвакса, Я. Ассмана, П. Рикера и других¹. История памяти фокусирует внимание на том, как народы или группы (историки, цари) конструировали прошлое таким образом, чтобы прославить или наоборот, осудить, важные для настоящего моменты прошлого. Согласно этому направлению исследований, историки *формируют* прошлое в соответствии с целями и ценностями настоящего. В качестве источников я использую основные исторически труды эпохи Багратидов: «Историю Армении» Йовханнэса Драсханакертци (IX-X вв.), «Всеобщую историю» Степаноса Таронского Асолика (X-XI вв.) и «Повествование о бедствиях армянского народа» Аристахэса Ластивертци (XI в.). Главный вопрос доклада: как при помощи интерпретации прошлого Багратиды создали образ легитимных, богоизбранных правителей? Пользуясь бинарными оппозициями, я выделяю две составляющие политического мифа —

¹ Хальбвакс М., *Социальные рамки памяти* / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина, М., 2007; Ассман Я., *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, М., 2004. Лотман Ю.М., *Память в культурологическом освещении*, — Лотман Ю.М., *Избранные статьи*, Т. 1, Таллинн, 1992; Рикёр П., *Память, история, забвение* / Пер. с фр. И.И. Блауберг и др., М., 2004.

конструирование образа *себя* и образа *врага*. В докладе рассматриваются два направления утверждения царской власти — 1) формирование образа врага — создание границ идентичности, 2) формирование образа царской династии — создание политического мифа, основанного на библейских тропах (Багратиды как идеальные правители).

Образ врага. В Средневековом мире деление на *своих* и *чужих* происходило на основании религиозных признаков — чужими были иноверцы (внешние враги) и еретики (внутренние враги). В Армении эпохи Багратидов можно выделить три категории врагов — внешние враги — мусульмане /арабы, внутренние враги — еретики / тонаракийцы, и враги, занимающие промежуточное положение — византийцы/халкедониты. В историографии эпохи Багратидов, образ каждой категории врагов трансформировался и играл особую роль в легитимации власти Багратидов.

В рассмотренных мною исторических текстах отсутствует религиозная полемика с мусульманами, полемика появляется в более поздний период. Прежде всего, историков интересовала приверженность своего народа христианской вере, а не заблуждения противников. Можно выделить три функции, которые выполняет образ мусульман в трудах историков X-XI вв. Во-первых, арабские, мусульманские правители служат источником юридической легитимации власти Багратидов — они возлагают на Багратидов царскую корону. Во-вторых, мусульманские правители, в роли гонителей христианства, способствуют повышению духовного авторитета Багратидов. Особо ярко это представлено у Йовханнэса Драсханакерти. Он приводит в своем повествовании многочисленные примеры мученичества представителей рода Багратидов, когда мусульманские правители то подкупом, то угрозой склоняли армянских правителей отступить от своей веры. Описывая мужество Багратидов, их верность христианству, историк возмечивал их род и устраивал политических конкурентов, которые не проявили себя подобным образом. Третья функция мусульман — это функция карающего орудия Бога. Эта традиция восходит к Себеосу (VII в.). В XI веке она была развита Аристакэсом Ластивертци. К этому периоду власть Багратидов была достаточно крепкой, но была необходимость объяснить, почему и

как разрушилось благословенное Богом царство Багратидов? Аристакес сравнивает историю Армении с историей древнего Израиля, а турок-сельджуков — с ветхозаветными народами, которые были посланы Богом в наказание за грехи Израиля. Нашествие мусульман — это один из этапов божественного замысла. Царство Багратидов находится в центре этого замысла, и от праведности народа зависит, сохранится это царство или нет. Таким образом, мусульмане служили своего рода проверкой христианской идентичности и доказательством святости, а значит и избранности.

Сходную функцию — определение и утверждение христианской идентичности — выполняла полемика с халкидонитами. Отказ от принятия Халкидонского собора определил новые границы армянской идентичности. Эти границы привели к религиозному изоляционизму, или святости — как это интерпретировали средневековые армянские историки. Если религиозные представления арабских правителей практически не интересовали армянских историков IX-XI вв., то конфессиональные разногласия с «ромеями» играли для них важную роль. Разрабатывается четкая богословская позиция, целые главы «историй» посвящаются полемике с халкидонитами. Определение идентичности происходило на более тонком уровне. Армяне не просто часть христианского мира, они единственные, кто сохранил чистоту божественного учения, в то время как остальные впали в ересь. В этом смысле Армения это тот же ветхозаветный Израиль, который был окружен языческими народами. Между мусульманами и халкидонитами существует разница, но и те и другие служат для проверки святости, только на разных уровнях. Интерпретируя неоднозначные, с вероучительной точки зрения, события прошлого, армянские историки эпохи Багратидов показывают, что Армянская церковь на протяжении всей истории оставалась верной учению св. апостолов. А род Багратидов выступал как защитник св. Церкви.

Борьба с гетеродоксией внутри Церкви также способствовала утверждению армянской ортодоксии и укреплению власти. В современной историографии появление ереси все чаще рассматривают, как результат действий церкви, в определенный момент исключавшей из общества некоторые группы людей. В случае с армянскими

еретиками кажется применим вывод, сделанный специалистом по катарам Анн Бренон относительно ситуации в Средневековой Европе. Исследователь отмечает, что средневековая церковь сама была проникнута «манихейскими» идеями борьбы двух противоположных начал. Отождествляя себя с ангельскими фигурами, она противопоставляла себя легиону дракона, роль которого была отведена «манихеям»¹. Подобный дуализм и апокалиптические настроения также были характерны для средневековой Армении. «Повествование» Аристакуса наполнено образами борьбы света с тьмой; еретики – никто иные, как «служители дракона», «поборники интересов сатаны», «добровольные слуги сатаны» именно они стали одной из причин разрушения Армянского царства. Образ врага – неотъемлемая часть политического мифа. Еретики в эпоху Багратидов играли двойную роль. С одной стороны они формировали и укрепляли ортодоксию, на которую опирались Багратиды – устанавливалась монополия на духовную сферу. С другой стороны, борьба с еретиками способствовала консолидации общества.

Как в построении образа врага, так и в конструировании политического мифа самих Багратидов центральное место занимают библейские тропы. Важнейшая часть политического мифа – родословная. Одним из способов легитимации власти было возведение своего рода к легендарному предку. В IX веке в армянских и грузинских источниках распространяется версия о происхождении рода Багратидов от библейского Давида. Библейский царь Давид – архетипичный для всей средневековой культуры образ идеального правителя. Поскольку в христианской традиции Давид – ключевая мессианская фигура, прообраз Иисуса Христа, и в то же время его предок, раннехристианские и средневековые авторы часто использовали его не только в религиозных, но и в чисто политических

¹ Brenon Ann (1995), "Les hérésies se l'An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme", Heresies 24: 21-36. Brenon Ann (2003), Les Archipels cathares dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale, Cahors: l'Hydre Editions.

целях¹. Фигура царя Давида позволяла признать легитимным царя, не имеющего права на престол по крови – библейский рассказ утверждает приоритет божественной благодати над юридическим и историческим правом на власть². Сравнение царя с библейским Давидом или возведение своего рода к нему, придавало власти сакральный характер и непоколебимый авторитет.

Соотнесение Багратидов с царем Давидом усиливалось еще больше благодаря тому, что библейский царь, как и Багратиды, стоял у истоков создания нового царства. Багратиды не просто возводили свой род к легендарному царю, они конструировали политический миф на основании этого образа. Они реинтерпретировали прошлое, включая свой род в мировую, библейскую, историю.

Легитимация власти Багратидов проходила в несколько этапов, в разные периоды ставились разные цели. В начале царствования было важно продемонстрировать связь Багратидов с историей Армении, их укорененность в ней. В Истории Йовханнэса Драсханакерци проводится связь между Багратидами и первыми армянскими царями, подчеркивается, что Багратиды всегда были преданы стране; имели благородное происхождение от царя Давида; Багратиды способствовали принятию христианства – выполняли роль связующего звена между царем и апостолами.

Основателя царской династии Багратидов наделяется качествами святого правителя. Претензии на престол обосновываются личными качествами основателя рода: его праведностью, достоинством и красивой внешностью. В тексте очевидны аллюзии на библейское повествование о царе Давиде, который был красив, не имел никаких прав на престол, но благодаря своим личным качествам и благочес-

¹ Cook M.L. (2011), "A Tale of Two Kings: The Use of King David in the Chronicle of Pere III of Catalonia". Graduate Theses and Dissertations. <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3047>

² Сам Давид, согласно библейскому повествованию, был пастухом, младшим сыном некоего Иессея; к власти пришел фактически в результате политического переворота, после того, как пророк Самуил по божественному откровению помазал его елеем.

тино, был избран Богом и принят народом. Повествования историков настолько пронизаны библейскими цитатами и аллюзиями, что образ Армении сближается с образом Израиля. В «Всеобщей истории» Степаноса Таронского, величие Багратидов расширяется до масштабов Священной истории, царство Багратидов стало восприниматься как продолжение Израильского царства, а сами Багратиды ассоциировались с библейскими царями. Структура текстов армянских историков напоминает библейскую структуру. Как и в библейском тексте, центральное место в истории Армении занимает тема «договора» и Земли/ «земли обетованной». Избранный народ постоянно находится в состоянии выбора пути – «жизни и смерти», от этого выбора зависит судьба Обетованной земли и всего народа. Эта же концепция занимает центральное место в трудах армянских историков. Периоды благоденствия перемежаются с периодами упадка, а конечная судьба зависит от преданности Богу и его наместникам.

Стремясь к точному описанию действительности, которое в рамках христианского мировоззрения означает постижение Божьего Замысла о мире, средневековые армянские историки «идеологизировали» свои произведения, рассматривая правление Багратидов и всю историю Армении через призму своих представлений об этом Замысле. Благодаря тому, что средневековые армянские историки считали своей миссией интерпретацию истории, а не беспристрастное описание, их труды в значительной степени служили легитимации власти. Армянские историки, сторонники сильной царской власти во главе с Багратидами, осмысливали прошлое с позиции легитимности Багратидов, их божественной избранности. С одной стороны, прошлое придавало Багратидам больший авторитет и укрепляло уже существующую власть, с другой – реальный авторитет Багратидов влиял на интерпретацию истории.

Քրիստոնեությունը Բուև Աղուանքի տարածքում զարգացած միջնադարում

Մինայի նշանավոր Ս. Եկատերինե վանքում հայտնաբերված վրաց-աղուանական կրկնագիր-ձեռագիրը վերծանող հեղինակները 2008 թ. նրա թարգմանությունը հրատարակելիս նախաբանում տեղին են համարել պնդել, թե «VIII դարում Աղուանքի եկեղեցու ժամանացությունը լեզուն դարձավ հայերենը: Սա տեղի ունեցավ Արաբական խալիփայության օրոք. երկրի հարավային մասը, որը մոտ էր Հայաստանին, քրիստոնյա էր եւ հայալեզու, մինչդեռ հյուսիսայինը՝ Կուրի ձախ ափինը, որը Կասպից ծովով դեպի Պարսկաստան մուտք ուներ, ի վերջո իսլամացավ»¹: Բազում հարցականներ առաջացնող այս փոքրիկ պարբերության առաջին մասն այլ քննարկման նյութ համարելով՝ ստորեւ կանդառառնամ միայն «Արաբական խալիփայության օրոք... [Աղուանքի] Կուրի ձախ ափի [մասը]... ի վերջո իսլամացավ» պնդմանը: Առանց լուրջ փաստարկների (իսկ տվյալ հեղինակների դեպքում՝ առանց առհասարակ որեւէ փաստարկի) Կուրի ձախափնյակի կամ բուն Աղուանքի բնակչության իսլամացման ծավալներն ու ժամանակաշրջանը Արաբական խալիփայության շրջանը կամ դրանից անմիջապես հետո համարելը տարածված երեւույթ է:

Ինչ է նշանակում բնակչության իսլամացում. դա վերնախավը՝ կրոնափոխություն էր, թե՞ ողջ բնակչության, եւ ինչպե՞ս հասկանալ այդ իսլամացումը, եթե ըստ վրաց աղբյուրների X դ. Շաքրում իշխող Ատրնեսուհ Բագրատունի արքայի որդի Իշխանիկի օրոք միմյանց դեմ պայքարում էին քաղկեդոնական եւ հակաքաղկեդոնական քրիստոնյաները. «Ատրնեսուհի կինը, Դինարը, Հերեթը հերձվածից ուղղափառ դավանության դարձրեց»²: «Հերեթում սկզբներում մինչ Իշխանիկի թագավորությունը բոլորը հերձ-

¹ *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai*, Vol. I-II, Edited by Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé, Brepols Publishers n. v., Turnhout, 2008.

² Մելիքսեթ-Բեկ Լ., *Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին*, Բու. Ա. (Ե-ԺԲ դար). Եր., 1934, էջ 203, Բու. Գ. (ԺԲ-ԺԹ դդ.), Եր., 1955, էջ 67:

վածող էին: Իսկ Իշխանիկը Գուրգեն իշխանաց իշխանի քրոջ որդին էր, եւ նրա մայր Դինար թագուհին դարձրեց նրան ուղղափառ»¹; «Մինչ Իշխանիկ Հերեթը հերձվածող էր: Իսկ Իշխանիկը Գվարամ իշխանաց իշխանի քեռորդին էր, Գվարամի քույր Դինար թագուհին ուղղափառ դարձրեց այն Հերեթը»²: Այս տողերի հեղինակները «Հերձվածող» ասելով նկատի են ունեցել հակաքաղկեդոնականներին, տվյալ դեպքում Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներին, եւ խոսքը դնում է բուն Աղուանքի, վրացներն՝ Հերեթի (Շաքիի) տարածքում քաղկեդոնականների եւ հակաքաղկեդոնականների միմյանց դեմ պայքարի մասին: Ընդ որում պաշարը գլխավորում էր Հերեթի իշխանական-աղքայական տունը: Սրանք ուղղակի վկայություններ են ոչ միայն X դարում բուն Աղուանքի տարածքում շարունակվող քրիստոնեության զորավոր դոյուլթյան մասին, այլեւ ա) քրիստոնյա երկու ուղղությունների մրցակցության ընթացքը ներկայացնելով՝ ոչ մի ակնարկ չկա քրիստոնեության հետ մրցակցող մահմեդականության մասին, բ) առհասարակ ոչ մի վկայություն չկա այս տարածքում մահմեդականության առկայության մասին:

Մահմեդականներ անշուշտ կային: Բուն Աղուանքի առնվազն Շաքիի եւ Կապադակի շրջակայքի բնակչության դավանանքի մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաեւ X դ. արաբ հեղինակ ալ-Մասուդին, ով, ըստ Վլ. Մինորսկու, տալիս է իր ժամանակի Կովկասի եւ նրա ժողովուրդների միակ համակարգված նկարագրությունը³: Մասուդին վկայում է, որ «Սանարիայի թագավորությունում... քրիստոնյաներ են... Սանարից հետո Շաքին է, որի բնակիչները քրիստոնյաներ են, բայց նրանց մեջ կան նաեւ մահմեդականներ, մասնավորապես առևտրականները եւ, դրանից բացի, արհեստավորները: Դրանից հետո Ղաբալայի թագավորությունն է, որտեղ քաղաքի բնակիչները մահմեդականներ են, իսկ նրանք, ովքեր ապրում են բնակավայրերում եւ նստոցներում, քրիստոնյա են»⁴: Այս վկայությունն աներկբա ցույց է տալիս, որ X դ. Շաքի-Կապադակի գոտու բնակչությունը գլխավորապես քրիստոնյա էր, բայց կային նաեւ մահմեդականներ: Հարց է տեղի աղուանական բնակ-

¹ Նույն տեղում, հտ. Ա, էջ 203:

² Նույն տեղում, հտ. Գ, էջ 39-40:

³ Минорский В.Ф., История Иберии и Грузии X-XI веков, Москва, 1963, с. 210-211.

⁴ Նույն տեղում:

չությունից մահմեդականացածներ, թե՞ վերաբնակներ: Քանի որ, ըստ այս տեղեկության, մահմեդականներ էին գլխավորապես Ղաբալայի քաղաքային բնակիչները, կարելի է ենթադրել, որ առնվազն դրանց մի մասը վերաբնակներ էին: Դատելով այն բանից, որ Կապադակ/Կարալայի հարավային մասը մինչև XX դար (գուցե մինչև այսօր) տեղական մահմեդական բնակչության կողմից անվանվում է «Գյավուրների [անհավատների] ամրոց»¹, կարելի է ենթադրել, որ առնվազն Կապադակի ոչ ամբողջ բնակչությունն էր մահմեդական: Եթե սրան ավելացնենք Լենկ-թեմուրի դեմ Կապադակ/Կարալա քաղաքի քրիստոնյա բնակչության պայքարի մասին պահպանված ժողովրդական հիշողությունը², ապա, հավանաբար, կարող ենք խոսել այդ քաղաքում XIV դ. քրիստոնյա բնակչության առկայության մասին: Կապադակի կործանումը ադրբեջանցի հետազոտող Դ. Շարիֆովը կապում է Լենկ-թեմուրի 1386-1387 թթ. արշավանքների հետ³: Այդ ժամանակ, ըստ երևույթին, այնքան տեղական բնակչություն է տարհանվել, որ հիշողությունը պահպանվել է շատ երկար: Դեպքերից 350 տարի հետո, XVIII դ. Սկզբների Գանձասարի (Աղուանից) Եսայի Հասան-Ջալալյան կաթողիկոսը պիտի դրի. «...եւ ասնն վասն ազգին այսորիկ [խոսքն աղուանների մասին է — Ն. Խ.] եթէ են բնիկ լեռնականացն Կաւկասու եւ յերկրէն Ալանաց, որ են ազգաւ Աղուանք, որ այժմ եւս նախկին անուամբն վերակոչին եւ լեալ են հաւատով քրիստոնեայ, եւ ապա զկնի ժամանակաց Լանկթամուրն կոչեցեալ բռնակալ, զոր տիրեաց յովով մասին աշխարհիս յաղթութեամբն իւրով. զոր պատմութիւնքն վկայեն զսմանէ եւ ասնն վտարանտեալ զաղդս զայս ի տեղւոջէ իւրեանց եւ տիրեալ զ25 հազար տունն բնակեցոյց յերկրին յայնմիկ»⁴:

Այնուամենայնիվ, դատելով հետագա շրջանին վերաբերող տեղեկություններից, նույնիսկ Լենկ-թեմուրի տեղահանությունից

¹ Исми-Заде Ш., Кабала — столица древней Кавказской Албании, — «Вопросы истории Кавказской Албании», Баку, 1962, с. 60; Рашид-бек Эфендиев, Кабалинский магал, — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (այսուհետև՝ СМОМПК), Вып. XXXII, Тифлис, 1903, с. 2-3.

² Рашид-бек Эфендиев, Кабалинский магал, с. 2-5.

³ Шарифов Д., Крестовная усадьба 3 и 4 районов Нухинского уезда, — «Известия общества общества изучения Азербайджана», 1927, № 4, с. 184.

⁴ Եսայի Հասան Ջալալյանց, Պատմութիւն կամ յիշատակ ինչ ինչ անցից ղիպնոց յաշխարհին Աղուանից, Շուշի, 1919:

Հետո բուն Աղուանքի քրիստոնյաների զգալի առկայությունը եւ նույնիսկ գերակշռող դերքը չէր նվազել եւ նույնիսկ չէր սահմանափակվում Շաքի-Կապադակ տարածքով: Այսպես, XIV-XV դարերում բուն Աղուանքի տարածքում շարունակվում էր Հայ եւ վրաց եկեղեցիների դերիշխանության մրցակցությունը: Վրացական եկեղեցու ազդեցության մասին վկայում է 1310 թ. զրված վրացական աղբյուրը, բայց որի պատմական Աղուանքի մի շարք բնակավայրեր գտնվել են վրաց եքումիթե պատրիարքի հովվության ներքո¹. «Երբ մեր երանելի պատրիարք եքումիթեն այցելեց Կախեթ՝ Անծուխի եպիսկոպոսություն, եւ այնտեղից եկավ Ծախուր, Կակ-Էլիսենն եւ անցավ տաճարները՝ Կասրի Երրորդության, Ղումի Աստվածածնի, Լեքարթում՝ առաքելազոր սուրբ Նինոյի, Զարում՝ սուրբ Նախավկա Գիրգորի, Վարդիանում՝ սուրբ Հարոյի, Գանուխում՝ Արչիլի, Քիչ-Նուխում՝ Աստվածածնի, Վարդաշենում՝ Նելիայի [Եղիշի - Հ.Խ.]...: Եւ երանելին այս եքումիթեմ Հրամայեց ինձ՝ Բուրմուխի արքեպիսկոպոս եւ ամենայն Մթնուլի առաջնորդ յուրերիւն Դոնաուրիս, արտագրել տալ Ավետարան եւ ուղարկել յուրաքանչյուր եկեղեցու»²: Թվարկվածներն, անուշտ, քաղկեդոնականության անցած եկեղեցիներն են (Թերես՝ X դարից), իսկ դրանցից գառ կային նաեւ Ճալեթի, Նիժի, Կապադակի եւ այլ քրիստոնեական Հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները: Ուրեմն XIV դ. բուն Աղուանքի տարածքի քրիստոնյա բնակչությունը տարածված էր արեւմուտքից-արեւելք, ներկայիս Շաքիից մինչեւ Դաղստան:

Քաղկեդոնական-Հակաքաղկեդոնական (վրաց-Հայկական - Հ. Խ.) դավանաբանական մրցակցությունն այստեղ XV դ., գուցե, լուծվում է հօգուտ Հակաքաղկեդոնականության: Հիշենք, որ XV դ. Աղուանից Հակաքաղկեդոնական, Թերես՝ Հակաթոռ կաթողիկոսությունը որպես նստավայր ընտրել է բուն Աղուանքի տարածք՝ Վարդաշենի (ներկայիս Օղուզ) մոտ գտնվող Ճալեթ բնակավայրը եւ առնվազն Հարյուր տարի զործել այնտեղ, անկասկած՝ տեղում իր Հետեւորդների զգալի քանակի առկայության պայմաններում³:

¹ Մուրադյան Պ., Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները. Եր., 1977, էջ 11, 17: Стѣн Гмѣи Мурадян П.М., Христианские памятники грузино-армянно-дагестанской контактной зоны в начале XIV в., - «Albania Caucasica», I, Москва, 2015, с.236-237.

² Նույն տեղում:

³ Կարապետյան Հ., «Մաղա», «Ճալա» քաղերը եւ նրանց տեղանվանական գործածությունը, - ՊԲՀ, 1982, № 2, էջ 158:

Այստեղ միմյանց հաջորդել են Աղուանքի «Ճալեթի դահանիստ կաթողիկոսներ» Տեր Մատթեոսը, Տեր Կարապետը, Հավանաբար՝ Տեր Թովմասը, Տեր Առաքելը (Կապադակի մոտ գտնվող Սյոգուլթյուս գյուղից), Տեր Արիստակեսը¹։ Այս վկայություններն առնվազն Հավաստում են, որ նախ արաբների, ապա սելջուկների եւ մոնղոլների կողմից նվաճված բուն Աղուանքի տարածքի գոնե արեւմտյան մասում բնակչության էթնո-դավանաբանական կազմի զգալի փոփոխություններ զարգացած միջնադարում չէին եղել։

Բուն Աղուանքի տարածքի իսլամացման ընթացքին հպանցիկ անդրադառնալով եւ շտապելով խալիփայության շրջանում այդ իսլամացումը հաստատել՝ աղուանական կրկնագիր-ձեռագիրը վերձանող հեղինակներից Ջ. Ալեքսիսեն եւ Ժան-Պիեռ Մահեն պարզապես վախեցել են վիճարկել Ադրբեջանում հաստատված համարվող Ռ. Գեյուշեի այն պնդումը, իբրեւ թե VIII դարից «աղուանցիները զանգվածաբար անցնում էին մահմեդականության»², եւ որ «VIII դ. սկսված Աղուանքի բնակչության իսլամացման գործընթացը շարունակվել է մինչեւ XIII դ.»³։ Ինչպես աղբյուրներն են վկայում, նույնիսկ XIV-XV դարերում այստեղ շարունակվում էր քրիստոնեական ազգային եկեղեցիների մրցակցությունը, եւ բնակչության զանգվածային մահմեդականացման մասին վաղ է խոսելը։

Ի. Պետրուշենկու եւ Ա. Կրիմսկու հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Շաքի-Կապադակ տարածքը Հուլավուների իշխանության ավարտից հետո նույնպես համեմատաբար քիչ է աղ-դեցությունների ենթարկվել։ Թյուրք-թուրքմենական ակ- եւ կարա-կոյունլու ցեղերի զգալի առկայություն է արձանագրվում գլխավորապես Մուղանի եւ Ղարաբաղի տափաստաններում⁴, իսկ Շիրվանը եւ Շաքին ընդհուպ մինչեւ XV դ. անկախ էին։ Ավելին, քննարկվող տարածաշրջանում դեռեւս նույնիսկ տեղի քրիստոնեական վերնախավի որոշ ներկայացուցիչներ պահպանել էին իրենց դավանանքը եւ իշխանությունը։ Ա. Կրիմսկին Շաքիում տեղական ավագանու իշխանությունը տեսնում է ընդհուպ մինչեւ

¹ Балаян М.Г., *Антипрестольный албанский католикосат в Ч'алет'е* (XV в.), — «Albania Caucasica», I, Москва, 2015, с. 252-260.

² Гейошев Р., *Христианство в Кавказской Албании*, Баку, 1984, с. 51.

³ Նույն տեղում, էջ 55:

⁴ Петрушевский И.П., *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI — начале XIX вв.*, Ленинград, 1949, с. 10, 11.

XIV դար¹: Թեմուրի օրոք Շաքիում իշխում էին մոնղոլական Օուլաթ ցեղի ներկայացուցիչները, մասնավորապես՝ Սրգի Ալի Օուլաթ², իսկ Ի. Պետրուշենսկին այստեղ XV դ. համար կրկին տեսնում է տեղական ավազանու, բայց արդեն մահմեդականացած ներկայացուցիչների (Կարա Քելիշ-օղլի): Հաջի Սեյիդ Աբդ-ալ-Համիդի մահանակազրույթյունը Հղելով Ի. Պետրուշենսկին տեղական Ալի-Ջանի (1444-1457) դինաստիայի հիմադիր է համարում «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնե (ուղղափառ կամ հայկական) ընտանիքից» մեկին³: Այս մահմեդականացած ընտանիքն իշխանություն ուներ մինչև XVI դ. 20-ական թթ.⁴:

Մականյո տեղական ալֆազանու ներկայացուցիչները իշխանությունը պահպանում էր ոչ միայն մահմեդականացման պայմանով: Օր.⁶ XVIII դ. սկզբին Շաքիում կրկին քրիստոնյա իշխանի խանություն էր: Ծագումով ուղի, քրիստոնյա Հովհաննես իշխանի հոր, որ Շաքիում 1722 թ. կարողացել էր ետ մղել լեզգիների արշա-
վանքը: Դրա մասին Հ. Միքայել Չամչյանը նույն դարավերջին վանքը: Դրա մասին Հ. Միքայել Չամչյանը նույն դարավերջին
հաղորդում է, որ երբ լեզգիներն իրենց ավարատությունը գա-
սան մինչև Ասեան, «...յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց ...
յորում եւ տիրէր Յովհաննէս իշխան ոմն, խմբեան եւ ընդդէմ զի-
նեցան նոցա, որ վանեցին զնոյսա յերկէ իւրեանց»⁵: Մ. Չամչյանի
հիշատակած «յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց»-ը Շաքին է իր
շրջատարածքով. պատմագիրն ինքը հաստատում է, որ ինչում է
Շաքին կամ Շեքին «Գուգարք» կոչելու ավանդույթի⁶: Անշուշտ,
«...յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց»-ը պիտի նշանակեր, որ
վաղ քրիստոնեացման շրջանից շարունակվում էր Շաքին ուղիների
երկիրը հայրենիքը համարելու ավանդույթը⁷: Հովհաննես իշխանի

¹ Крымский А., *Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании)*, Шек, — В кн. «Памяти академика Н.Я. Марра», Москва-Ленинград, 1938, с. 383-384.

² Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 137.

³ Նույն տեղում, էջ 138:

4 មូល តេត្រាមៈ

⁵ Չամբասան Հ. ԻՐ չափա ստամբուրին հտ. Գ. Վենետիկ, 1786, էջ 784:

6 Նույն տեղում, էջ 142 ցանկերի:

7 Առաքելյան Հ., Եղիշեն առաքյալի պաշտամունքն ուղիների մեջ և լուսնի գալափի տեղադրության հարցի շուրջ, - ԼՀԳ, 1991, № 6; Խառատյան Հ., Եղիշեն Առաքյալը եւ նրա առաքելությունը, - «Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը», Եր., 2001:

ուգիական պատկանելությունը հաստատում է «Հայերը» զբքի հեղինակ Մազդա Նեյմանը, նույն ինքը՝ Գրիգոր Նիկողոսով, նույնպես՝ ուգի, նույնպես՝ ծագումով Շաքից¹:

Նիստ հավանական է թվում, որ ետիսալիփայական շրջանում Կուրի ձախափնյակում՝ բուն Աղուանքի տարածքում տեւական ժամանակ Նալիփայության օրոք զգալիորեն հարկադրվող մահմեդականացման դործընթացը կամ դադարել էր, կամ անհամեմատ դանդաղել: Իշխող վերնախավը, հավանաբար, գլխավորապես մահմեդական էր, բայց մոնղոլական շրջանից սկսած մինչև XVIII դ. սկիզբ հպատակ բնակչության մահմեդականացման կոշտ պարտադրանք էի դիտվում:

XVI դարից երկիրն ընկնում է Սեֆյան Պարսկաստանի տիրապետության տակ, եւ այդ տիրապետությունն իրացնում էին տարածաշրջանում հայտնված նոր դերակատարները՝ շիա-ղղաշական քոչվոր ցեղամիավորումները: Նրանք արդեն առկա էին նաեւ Երվանդում եւ Շաքի-Կապադակում²: Սակայն ըստ հետազոտողների այստեղ ժառանգական բեգլարբեյություններ է հաստատվեցին, եւ չնայած XVII դ. Շաքին ղեկավարվում էր զղաշական ցեղերից շահի նշանակած կառավարիչների կողմից, «բայց նրանց կողքին նրանց ենթակայությանը կային տեղական մելիքներ»³ (քրիստոնյա ավագանու ներկայացուցիչներ): Շաքիի Ակիս-Մելիքլուի եւ Հուսեյին Սամի օղլի մելիքի դինաստիաների մասին տեղեկություն է հաղորդում Աբդ-ալ-Լյատիֆ Էֆենդիի ժամանակագրությունը⁴. Ավելի վաղ ռուս պատմաբան Պ. Բուտկովի հետազոտություններն էին հաստատել, որ «Շաքիում... իշխանությունը կախված էր Շամախու խաներից..., բայց ղեկավարվում էր մելիքների կամ իշխանների կողմից»⁵: Իսկ Կապադակում (Ղաբալա) «ժառանգական մելիքությունները վկայվում են քննարկվող ողջ

¹ Магда Нейман, *Армяне. Краткий очерк их истории и современного положения*, СПб., 1899 (первое издание); Цит.: Магда Нейман, *Армяне*, Ер., 1991, с. 114. Տե՛ս նաեւ Նիկողոսեան Գ., *Կտակներ քաղաքներին եւ ուտիացոյ բողոքը*, - «Հովիւ», 1909, № 39, էջ 614-615:

² Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 126.

³ Նույն տեղում, էջ 138:

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Бутков П., *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*, Ч. 1, СПб., 1869, с. 231.

ժամանակաշրջանում»¹։ Նույնիսկ XVIII դ. սկզբին Շիրվանի կաբա-
լայի գավառում իշխանությունը տեղական, ճիշտ է՝ արզեն մահմե-
դականացած ավագանու, ծագումով կուտկաշեն ուղիական դյու-
ղից մելիքների ձեռքին էր։ Հուսեյին Սամի օղլի մելիքն արզեն
Գանձասարի կաթողիկոս Շաալի Հասան-Ջալալյանցի ժամանակա-
կիցն էր։ Շաալին գրում է, որ նրան հաջորդել էր չափազանց ժլատ
և բռնակալ, ծագումով նույն տոհմից մելիք Մամմադը², ով կո-
ղոպտում էր մարդաշատ, հարուստ և ծաղիկող երկրի բնակչու-
թյանը։ Ղարալան, ինչպես ներկայացնում է կաթողիկոսը, խիտ
բնակեցված էր ինչպես Ղարաբաղից այստեղ տեղափոխված հայի-
բով, այնպես էլ տեղաբնիկ այլ ժողովուրդներով³։ Այս մելիքից
խորապես զգված բնակչությունը շահի մոտ՝ Սպահան ներկայա-
ցուցիչ է ուղարկում խնդրելով հենց այդ ներկայացուցչին իրենց
կառավարիչ նշանակել։ Վերջինս իր ազգակիցների հետ Ղարալա
տեղափոխված և Սյոդուխու գյուղը հիմնադրած, ծագումով Ղա-
րաբաղի Խաչենի մելիքական տոհմից Բարսեղ անունով մի այլ էր⁴։
Շահը, ըստ կաթողիկոսի, բավարարում է այդ խնդրանքը, սակայն
Բարսեղը բախվում է մահմեդականացած մելիք Մամմադին սատա-
րող տեղացի մահմեդական ավագանու դիմադրությանը և չի կա-
րողանում իրացնել իր իրավունքը, մինչև Շամախուց երկիրը կա-
ռավարողների համբերությունը սպառվում է և նրանք որոշում են
սանձարձակ մելիքին։ Վերջինիս կենդանի մնացած ժա-
նանգները փախչում են Դաղստան։ Այս պատմությունը վկայում է
ինչպես XVIII դ. տեղի զգալի քրիստոնյա բնակչության առկա-
յություն, այնպես էլ կառավարման համակարգում տեղական քրիս-
տոնական ավագանու (մելիքների) ընդգրկվածություն մասին։
Նրանք, ճիշտ է, տնտեսական մեծ բեռ էին հպատակ բնակչության
համար, բայց քրիստոնյաների հանդեպ կրոնական թշնամանք չէին
տարածում։ Քոչվորներն ավարառու էին, սկզբնական շրջանում
հարկեր չէին վճարում կենտրոնական իշխանությանը, փոխարենը
իրացնում էին հարկահավաքությունը (ծանր հարկեր էր վճարում
նստակյաց երկրագործ բնակչությունը)։ Դրանք թե խալիփայու-
թյան շրջանում մահմեդականացածներն էին, թե քրիստոնյաները՝
Այս շրջանի կրոնական կոնֆլիկտը պետք է լիներ եկվոր թուրքա-

¹ Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 139.

² Շաալի Հասան Ջալալեանց, Աշվ.աշխ., էջ 33:

³ Նույն տեղում, էջ 32:

⁴ Նույն տեղում:

լեզու չիաների եւ տարածքում արդեն ավանդականացած սուննիզմի հետեւորդների միջեւ:

Բուն Աղուանքի տարածքում, մասնավորապես՝ Շաքիում տեղական ավազանու պահպանվածութիւնը Ի. Պետրուշեւսկին բացատրում է Շիրվանում պարսկական իշխանութիւնն իրացնող մեծ եւ ուժեղ բռնիքը ղզլբաշական ցեղերի բացակայութեամբ¹: Դրանք ավելի շատ հարափայլին եւ արեւելյան տարածքներում էին: Սակայն կարելի է վստահ լինել, որ դրան նպաստում էր նաեւ քրիստոնյաների նկատմամբ Սեֆյան Պարսկաստանի կրոնահանդուրժողականութիւնը: Համենայն դեպս 1633 թ. Աղամ Օլեսարին Շամախիում ներկա է եղել քրիստոնյա բնակչութեան Ջորջանքի ծեսին եւ այն նկարագրելիս շեշտում է իշխանութեան կողմից քրիստոնյաներին պաշտպանելու միջոցառումները. «Կեսօրին դնացինք դետի մոտ... այստեղ չըբակա բոլոր գյուղերից շատ մեծ թվով հայեր էին հավաքվել... Նրանց ուղեկցում էին մեծ թվով պարսիկ զինվորներ, որպեսզի հայերին պաշտպանեն անգործ մահմեդականների կամ մուսուլմանների հնարավոր վիրավորանքներից...»²: Իսկ XVII դ. երկրորդ կեսին շահ Աբբասը հրովարտակով փորձել է կարգավորել քրիստոնյաների եւ մահմեդականների իրավական հարաբերութիւնները³, եւ արգելել է միջամտել քրիստոնյաների կաթողիկոսական գործերին⁴: Շիա ղզլբաշներն, ինչպես երեւում է, տեղի քրիստոնյա բնակչութիւնն իսլամացնելու հատուկ կոշտ քայլերի չէին դիմում: Այս իմաստով խիստ ուշագրավ է, որ տեղի աղուանալեզու մահմեդականները որպես կանոն Ռալիփայութեան ընթացքում մահմեդականացած սուննիներ են: Նրանց մեջ չիաներ չկան, ինչը նույնպես անուղղակիորեն վկայում է այն մասին, որ XVI-XVII դդ. տարածաշրջանում իշխող Սեֆյան Պարսկաստանի իշխանութիւնն իրականացնող թուրքալեզու շիա ղզլբաշները տեղի քրիստոնյա բնակչութեանը մահմեդականութիւն չէին հարկադրում: Փոխարենը լարվածութիւն կար տեղի արդեն ավանդական դարձած աղուանալեզու սուննի եւ նոր հայտնված թուրքալեզու շիա մահմեդականների միջեւ: Չնայած լարվածութիւնը կրոնական էր, բայց, մեծ հաշիվով, սա կարելի է անվանել նաեւ լարվածու-

¹ Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 147.

² Оасарий А., Подробное описание путешествия Голландского посланства в Московию и III царств в 1633, 1636 и 1639 годах, Москва, 1870, с. 532-533.

³ Մատենադարանի պարսկական հրովարտակները, հտ. 2, Եր., 1959, էջ 146:

⁴ Նույն տեղում, էջ 147:

Թյոււն տեղի աղուանայեցու եւ նոր Հայտնիւած Թուրքալեզու էթնո-
թիւաւորներին միջեւ: Օրինակ՝ Շիրվանի մահմեդական վերնախափի
մէջ գերիշխող շիաների թշնամին սուլուն լեզգիներն էին: 1722 թ.
Լեզգիներին կողմից Շամախու առումը Հնարավոր դարձաւ այն
պատճառով, որ պաշարման 20-րդ օրը քաղաքի սուլնի բնակչու-
թյունը գիշերը դարպասը գաղտնի բացել էր լեզգիներին առջեւ:
Նույն 1722-ին էր, որ լեզգիներն արշաւել էին նաեւ Շաքի, սակայն
այստեղ նրանց դիմադրած քրիստոնյա ուղի չուզաննա իշխանին
տեղի սուլնի բնակչութիւնը եթէ չէր օգնել, առնվազն չէր էլ
խանգարել, եւ նույնիսկ չէր միացել ավարառութեան նպատակով
արշաւած սուլնի լեզգիներին:

արշաված սուլենի լեզդիներին։ Արդյո՞ք XV դարում բուն Աղուանքի տարածքում մնացած քրիստոնյաները միայն Հայեր եւ ուզիներ էին, եթե ի. Պետրուշեւ-սկին տեղական Ալի-Ջանի (1444-1457) դինաստիայի Հիմադեր է սկիւն տեղական Ալի-Ջանի (1444-1457) դինաստիայի Հիմադեր (ու-համարում «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեական (ու-համարում «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեական (ուզիական կամ Հայկական) ընտանիքից» մեկին։ Հնարավոր է, որ «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեական (ուզիական կամ Հայկական) ընտանիքից» ի. Պետրուշեւսկու ձեռակերպումը ար-տածված է այն Հանգամանքից, որ XX դ. աղուանական Համարվող տեղի բնակչու-թյունից միայն ուզիների ի. Հատված էր մնացել քրիստոնյա։ Սա, հավանաբար, պետք է ուզիներ եւկամ Հայեր լինին։ Եթե նույնիսկ դա այդպես էլ էր, որ XV դ. ուզիներից բացի աղուանական էթնիկ կազմավորում-ները այլ քրիստոնյաներ նույնպես կային, ապա նրանք հետագա-յում XVIII դարի ընթացքում, ամենայն հավանականությամբ, պետք է կա՛մ մահմեդականացած լինին, կա՛մ լուծված ուզիների մեջ։ Համեմատյալ ղեպս XVIII դարից քրիստոնեության առնչվող էթնա-աղուանական էթնանուններից հիշվում է միայն «Հայ» բառի տարրողությամբ։ Ինչ վերաբերում է Հայերին, ապա, ինչպես ստորեւ կրտես նենք, այդ շրջանում խիստ դժվար էր «Հայ» բառի տարրողությամբ էթնիկական եւ կրոնական իմաստները տարանջատել եւ այն պետք է ավելի ընդհանրական, հավանաբար, «Հայադավան» հասկանալ։ Եւ քաղկեդոնական կամ Հայադավան քրիստոնյա։ Քանի որ «ուզի» բառը հաճախ նույնականանում էր «Հայ» բառի հետ, հնարավոր է թվում, որ տեղի բնակչության Հայադավան այլ աղուանակերպեր

¹ Տե՛ս Եսայի Հասան Զալալեանց, Աշվ. աշխ., էջ 38:

Հետազայում նույնականանային նաեւ «ուղի» բառով: Համենայն դեպս արդեն XX դ. Ի. Պետրուշեւսկին չէր կարող կողմնորոշվել այդ եզրույթների XV դ. իմաստների մեջ:

1639-1723 թթ. ժամանակահատվածում Պարսկաստանի եւ Թուրքիայի միջեւ հարաբերությունները խաղաղ էին եւ Այսրկովկասի ժողովուրդներն այս պետութւոյնների կողմից արշավանքների, տեղահանութեան ու բռնութւոյնների չէին ենթարկվում եւ, ինչպէս ասվեց, զգալի քրիստոնեական հանդուրժողականութիւն կար: XVIII դարի սկզբներին թուլացած Սեֆյան Պարսկաստանի եւ Օսմանյան կայսրութեան միջեւ խաղաղութիւնը խախտվում է, եւ 1723թ. պատերազմ է սկսվում: Օսմանյան թուրքական զորքերը զգալիորեն առաջանում են Այսրկովկասում, եւ Կուրի ձախափնյալիւմ՝ բուն Աղուանքի տարածքում էթնո-կրօնական իրավիճակը կտրուկ փոխվում է: Օսմանյան սուլնի թուրքերը տեղի քրիստոնյաներից պահանջում են անհապաղ մահմեդականանալ եւ սուլնիզմ ընդունել: Քրիստոնյա աղուանական բնակչութիւնը, դիմադրելով մահմեդականացման թուրքական քաղաքականութեանը, հայերի Հետ միասին խնդրագիր է ուղարկում Ռուսաց Պետրոս Մեծ ցարին՝ օգնելու իրենց քրիստոնյա մնալ: «Челобитная уди́-цес» անունով Հայտնի առաջին խնդրագրով նրանք «Աղահանօք եւ պաղատանօք զեկուցանեմք զամենայն յանցանքն եւ զորպէսն դեղիս ի հրամանաց քոց, թէ այսքան դարիս մեր գլուխն ինչ բերին անօրէնք եւ անհաւատք. նախ եկեղեցիք այրեցին եւ արարին ընդ մեզ բազում չարիք ի ներհակ առ Հաւատաց մերոց, քահանայք ուրացուցին եւ ոմն սպանանեցին, կանայք ընդ որդովք իւրեանց գերեվարեցին, որդիք ընդ մայրս նմին նոցին, վանք եւ անապատք անմարդաբնակ եղեալ կան մինչեւ այսօր եւ մեք մնացողքս կանք ի մէջ չարչարանաց, ոչ կենդանի եմք եւ ոչ մեռած: Մեք Աղու-վանք եմք եւ ազգով Ուտիք, Եղիշէի առաքելոյն քարոզութեամբ մեր նախնիք Աստուած Հաւատացեալք են. սուրբ առաքելոյն նա-հատակութեան տեղիքն առ մեզ է: Բո հրամանոցդ Հայտնի է, որ յառաջմէ մեր ազգին իշխանութիւն ոչ կայր, որ առաքելոցն նա-հատակութեան տեղն վանք շինէին, միայն թէ մեր նախնիքն մին փոքր եկեղեցի շինեալ էին, մենք նովաւ կեանք էինք անցուցա-նում: Այժմս անօրէնք այրեցին, եւ մեզ զօրով ուրացուցին...»¹: Այս փաստաթղթում որոշակիորեն ներկայացված է նամակագիրեն-

¹ Армяно-русские отношения в XVIII в., Документы, Ер., 1967, с. 90.

րի էթնիկ պատկանելութիւնը. «Մեք Ազովմանք եմք եւ ազգով Ուտիք»։ Հասկանալի է, որ «երկրիցս Հայոց», «գիշերն Հայու-թիւն...» անել արտահայտութիւնները ընտելացրում են նրանց կրօնական պատկանելութիւնը։ Այդ շրջանում է, որ աղբյուրներից մեկի՝ 1725 թ. փետրվարի 5-ին վրաց թագավոր Վախթանգ VI-ին գրված նամակի վկայությամբ, օսմանցի թուրքերը «Ղափալու [Ղաբալայի, Կապադակի] Լէ [37] գեղ չափմիշ արարին», «Շա-բուայ երկրի գեղերանք եւս թուրքացրեցին»¹։ Հաջորդ 1725 թ. տեղի քրիստոնյաները ուղիական Նիժ, Բոււմ, Մեխուրդովախ, Ջո-ոււլու, Սիւդ թալա եւ Թոսիկ գյուղերի ներկայացուցիչների ստո-րապետ, Սիւդ թալա եւ Թոսիկ խնդրանքով մի նոր նամակ են գրում Պետրոս Երանցիին. «Ղապալու երկրիցս Հայոց է արդ լիցի Հրամանոցս, օս-մանցի դոշունն եկան, Գանջայ առաւ. սղնախն մնացել այ խեղճ. Այսօր կամ վաղն սղնախն էլ կառնեն, ապա էդոյ կուկան Շամա-խի... Մեր գեղերանքն թամամ եւ Շաբու երկիրն թուրքացրել են խի... Մեր գիր գրանքն եւ եկեղեցիքն այրեցին, մեր քահանայքն ուժով։ Մեր գիր գրանքն եւ եկեղեցիքն այրեցին, մեր քահանայքն կոտորեցին. շատ մարթ վասն Հաւատոյ խաթրին սուրով գնացին։ Հիմայ ցերեկն թուրքութիւն ենք անում, գիշերն Հայութիւն, այլ ջար հուսնեք, մեր ջարն Հրամանքս էս... Մեր անունը որ թուրք է, գնում ենք Գանջայ օսմանլուի մեջն, դոշունի մէջն ման էնք գա-լիս, մեզանէ խոսկ չէն թաքցունում...»²։ Չնայած նամակագիրներն իր, մեզանէ կապում են Հայերի Հետ «Ղապալու երկրիցս Հա-լիբենց կրկին կապում են Հայերի Հետ» «Ղապալու երկրիցս Հա-լոց... Հիմայ ցերեկն թուրքութիւն ենք անում, գիշերն Հայու-թիւն...», նամակագիրներն ուղի են, թվարկված գյուղերը, ուղիա-կան։ Այս փաստաթղթերը հստակ վկայում են, որ XVII դ. վերջերին - XVIII դ. սկզբներին ուղիների նկատելի մասը զետեւ քրիստոնյա էր, բայց XVIII դ. 20-ական թվականներից մահմեդականացման եւ «թուրքացման» գործընթացը գտնվում էր խիստ արագ փոփոխում։

Թուրքերի տարած Հաղթանակներից հետո տարածքի սուլանի մահմեդական ուղղութիւնը զգալի առավելութիւն է ստանում իզմի նկատմամբ։ Քրիստոնյաների մահմեդականացումն ընթանում էր գլխավորապես սուլանիզմի շրջանակներում։ Դեպքերից 150 տա-րի հետո Նուխու (Շաքի) գավառում մահմեդական բնակչության մեջ 9130 տուրք սուլանի ուղղութիւն էր պատկանում, եւ ընդամենը 161 ծուխ շիաներ կային, ինչպես այդ մասին տեղեկացնում է Ա. Ա-

¹ Նույն տեղում, էջ 231; Эзов К., *Сношения Петра Великого с армянскими народами. Документы*, СПб, 1898, с. 388-389.

² *Армяно-русские отношения в XVIII в.*, с. 264.

բասխանյանցը¹: Նա հավելում է, որ «մուսուլման սուլանիների մեծ մասը մահմեդականություն ընդունած հայեր են»² (Թերեւս, պիտի ենթադրել՝ գլխավորապէս ուղիներ): Սակայն եթե խալիփայութեան շրջանում սուլանի մահմեդականացող աղուանական ցեղախմբերի մայրենի լեզունները պահպանվում էին, ապա XVIII դ. սուլանի մահմեդականացող աղուանների լեզուն հարկադրաբար փոխվում էր թյուրքերենի, որով այս տարածքում խոսում էին գլխավորապէս շիա-ղզլաշ ցեղամիավորումները: Այս հանգամանքը XVIII դ. սուլանի մահմեդականացող աղուաններին արագորեն հեռացնում էր ավելի վաղ սուլանիացած աղուանալեզու խմբերից: Սա, Թերեւս, պատճառներից մեկն է, որ բուն Աղուանքի տարածքում հայտնի մահմեդական աղուանալեզու լեզուների, ուղթուլների, ծախուրների եւ այլ խմբերի ցանկում ուղիներ չեն հիշվում: Մահմեդականացմանը զուգահեռ թյուրքալեզուացումից հետո ուղիները լիովին կորցնում էին էթնիկական ինքնությունը: Մյուս կողմից քրիստոնյա մնալ ջանացող ուղիներն իրենք իրենց ինքնությունը սահմանել էին. «Մեք Աղուվանք եմք եւ ազգով Ուտիք»: Նրանց հայտարարած ինքնությունը վիճարկող չկար, եւ աստիճանաբար ուղիներն խոսող քրիստոնյա ուղիները սկսեցին ընկալվել որպէս «միակ աղուաններ», «աղուանների իրավահաջորդ», «աղուանների ժառանգորդ»: Սրա վավերացումն է Հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երեւանցու ձեւակերպումը, երբ վերջինս գրում է, որ Կովկասում աղուաններից միայն մի հատված է մնացել, այն է քրիստոնյա ուտիները: XVIII դ. երկրորդ կեսին, երբ Գանձասարի (Աղուանից) Հովհաննես կաթողիկոսին ընդդեմ ինքնակոչ Իսրայելի գլխավորությունը ստեղծվել էր հակաթոռ, Իսրայելն Աղուանից կաթողիկոսությունն էջմիածնի հայրապետանոցից անկախ հայտարարելու իր հավակնությունները փորձում էր հիմնավորել նրանով, որ «... թէպէտ սուրբ էջմիածին Աթոռ է մեծագահ, եւ կաթողիկոսը նորին է ամենայն Հայոց գլուխ, սակայն այլ են Աղուանք եւ այլ Հայք, որպէս Հրէայք ոչ խառնակին ընդ Սամարացիս, նոյնպէս եւ մէք չուհիմք ընդ նոսա զմասն»³: Վրաց Հերակլ Թագավորը խնդրում է

¹ Арасханианц А.Н., Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елизаветинской губернии, — Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Т. 4, Тифлис, 1887, с. 18.

² Նոյն տեղում, էջ 19:

³ Դիւան Հայոց պատմութեան, հտ. 3, Սիմեոն կաթողիկոսի յիշատակարանը, Թիֆլիս, 1894, էջ 413:

[illegible]

¹ Նույն տեղում, էջ 417:

Արցախի Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական եկեղեցու
ճարտարապետությունը

Տեղադրութիւնը: Արցախի Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական մեծ եկեղեցին (Հայտնաբերվել են երկու միանավ սրահներ), կառուցվել է քաղաքի կենտրոնական թաղամասի տարածքում: Մինչեւ պեղումները տեղում երեւում էին միայն կառույցին պատկանող կրաշաղախի մի քանի խոշոր զանգվածներ եւ արեւելք-արեւմուտք առանցքով ձգված փոսորակը: Պեղումների շնորհիվ մոտ 4,0 մ խորութեան մեջ բացվել են եկեղեցու ճարտարապետական մնացորդներ¹:

Հատակագծային եւ ծավալա-տարածական հորինվածքը: Պահպանված ավերակները հնարավորութիւն են տալիս վերականգնել եկեղեցու հատակագիծը: Այն արտաքուստ շեշտված արսիդով միանավ սրահ է: Արեւելքից արեւմուտք ձգվող ուղղանկյուն աղոթասրահ (21,4 x 6,8 մ) արեւելքում ավարտվում է ներսից կիսաշրջանաձեւ՝ ոչ խորադիր (3,4 մ), դրսից հնգանիստ արսիդով: Պահպանված են եկեղեցու արեւելյան ճակատի արսիդի հարավային կողմի երկու նիստերը միայն (մեկ շարք բարձրությամբ 0,68 մ), որոնք հնարավորութիւն են տալիս պարզելու նիստերի քանակը: Արտաքուստ շեշտված արսիդով միանավ եկեղեցին այսօր տեղադրված է ուղղանկյուն հարթակի վրա, որտեղ որմնախարխիւր չի կրկնում հնգանիստ արսիդի ուրվագիծը: Բացի այդ, խորանի արտաքին նիստերը ծածկված էին կրաշաղախի շերտով: Եկեղեցու արեւելյան կողմում վավերացված այսպիսի իրավիճակը խոսում է շինարարական երկու շրջանի եւ վերակառուցման մասին: Հավանաբար, արտաքուստ շեշտված արսիդը հետագայում ներառվել է ուղղանկյուն պարագծի մեջ: Առանձնահատուկ է լուծված եկեղեցու ներքին տարածութիւնը: Բեմը 2,5 մ դեպի արեւմուտք երկարեցված է եւ աղոթասրահի մակարդակից բարձրացված 0,5 մ: Այս

¹ Տիգրանակերտ քաղաքի ավերակները հայտնաբերվել են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի Արցախի արշավամբի կողմից, որն արդեն 10 տարի հնագիտական պեղումներ է իրականացնում նրա տարածքում պ. գ. դ. Համլետ Պետրոսյանի ղեկավարությամբ:

փանցելով բոլոր կարերի եւ անցքերի մեջ, բացառել է քարաբետոնում դատարկութիւնների գոյացումը եւ ապահովել համաձուլ կառուցվածք: Քարերն այստեղ ունեն պատի երեսասպառման, ներպատային քարալիցքի կաղապարի, մասամբ նաեւ պատի վրա ընկնող բեռնվածութիւնն ընդունող կոնստրուկցիայի գործառուլթներ: Քարերն ամրացնող կրաշաղախն իր բաղադրութեամբ լիովին բավարարում է միջնադարյան Հայաստանում շինարարութեայն մեջ օգտագործվող շաղախներին ներկայացվող պահանջներին: Պահպանվել է հիմնականում պատերի միայն կրաշաղախն միջուկը (մոտ 3,0 մ բարձրութեամբ), որը զգալիորեն քայքայվել եւ հողմնահարվել է: Կրաքեւտուն միջուկի գրեթե բոլոր մասերում երեւում են պատի քարերի բները: Սրբատաշ մի քանի քարեր պահպանվել են աղօթասրահի հարավային պատի ներքին երեսի արեւելյան եւ արեւմտյան հատվածներում միայն: Պատերի հաստութիւնը 1,20 — 1,25 մ է: Որմի ստորին շարքերը շարված են ավելի մեծ քարերից (1,90 x 0,98 մ), քան վերինները (0,6 x 0,4 մ):

Ճարտարապետական ձեւերը եւ դեկորատիվ հարդարանքը: Տիգրանակերտի մեծ եկեղեցու ճակատների ձեւավորման եւ դեկորատիվ հարդարանքի մասին են վկայում բացված ճարտարապետական մանրամասները (որմնասյուների բեկորներ, խաչային ու այգային հորինվածքներով պատված խոյակներ, խարիսխներ, քիվեր) եւ կոնստրուկտիվ հանգույցները: Եկեղեցու մուտքերի մոտ գետնախարիսխների վրա դրված սյունակիր տափակ քարերն ու որմնախարսխի վրա դրոշմված հետքերն էլ ցուցում են շքամուտքերի գոյութեայն մասին: Դրանք հպված են եղել եկեղեցու պատերին եւ կոնստրուկտիվորեն կապված էին որմի հետ: Հարավային շքամուտքին պատկանող որմնասյան բեկորներ եւ խոյակն են հայտնաբերվել պեղումների ընթացքում, որոնք այդ հանգույցը վերականգնելու հնարավորութիւն են ստեղծում: Դրանց հիմքի հափերը ճշգրտորեն համապատասխանում են որմնախարսխի վրա դրոշմված հետքերի հափերին:

Գտնված երկու խոյակները (երկարութիւնը՝ 0,82 մ, լայնութիւնը՝ 0,5 մ, բարձրութիւնը 0,4 մ) բնորոշ են վաղ միջնադարի համար եւ ունեն զուսպ հարդարանք: Դրանք սեղանաձեւ են եւ վերեւում ունեն թակաղակ (0,1 մ), որոնց վրա, հավանաբար, հենվել են շքամուտքը պարփակող կամարները: Հորինվածքի դոմինանտ երկու խոյակներում էլ կետազարդ շրջանաձի մեջ վերցված հավասարաթեւ խաչն է: Խոյակներից մեկում դիմային ճակատում խաչը պարուրված է խաղողի ողկուլզով ու տերեւով զարդ-

արված որթագալարով, որն անընդմեջ շարունակվում է նաև խո-
յակի մյուս՝ երկու նիստերում: Ի Հավելումն այս թեմայի կողային
ճակատներից մեկում նորից պատկերված է կետազարդ շրջանա-
գծին (ավելի փոքր չափերի) ներգծված Հավասարաթև խաչ եւ
վեցթերթյա վարդյակ, իսկ մյուս ճակատում նման մեկ վարդյակ:

Երկրորդ խոյակի Հորինվածքի գլխավոր թեման նույնպես կե-
տազարդ շրջանագծի մեջ վերցված Հավասարաթև խաչն է, որի եր-
կու կողմերում փորագրված են քառակուսուն ներգծված քառա-
թերթ շուշաններ: Խոյակի մյուս երկու նիստերից մեկը զարդա-
նախշեր չունի, որին Հանդիպակաց նիստի վրա փորագրված է յո-
թաթերթ ծաղիկներով վարդյակ: Խոյակների 10 սմ բարձրությամբ
վերնաժամսը քառաթերթ ծաղիկների կրկնվող քայլով եւ ոլորազար-
դով փորագրված Հորիզոնական գոտի է, որը պարագծում է բոլոր
երեք նիստերը:

Խարխսիւր Համեմատած խոյակների Հետ, ավելի կոպիտ է
մշակված: Այն երկմաս կառուցվածք ունի՝ կազմված մոտավորա-
պես քառակուսի (0,54 x 0,56 մ) եւ 0,24 մ բարձրությամբ սալից եւ
նույնյաբան բարձրությամբ տորածեւ բարձակից: Այս խարխսիւր եկե-
ղեցու ներսում ոչ մի տեղ չի տեղադրվում եւ Հավանաբար պատ-
կանել է արտաքին սյուռնասրահի կամ մեկ այլ կառույցի:

Քիվերը ճակատային մասում մշակված են բավական խորը
քանդակված ատամների շարքի մի քանի տարբերակներով: Որոշ
քիվերի Հարթ մակերեսի վրա պահպանվել են նշագծման Հետքեր,
որոնց Հետեւելով միջնադարյան վարպետները քանդակել են ա-
տամնաշարերը: Երկու քարի վրա նշմարելի է նաև փոքրիկ խաչի
տեսքով վարպետի նշանը: Տիգրանակերտի բազիլիկան, ավաղ,
պահպանված պատուհաններ չունի, որ Հնարավոր լինել ավելի
մանրամասն ներկայացնել դրանք: Սակայն պեղումների ընթաց-
քում բացահայտված պսակների բեկորները խոսում են եւ Հուշում
են, որ ժամանակին եկեղեցին ունեցել է կամարածեւ վերնամասով
են, որ ժամանակին եկեղեցին ունեցել է կամարածեւ վերնամասով
լուսամուտաներ, ինչպիսիք բնորոշ են վաղբրիտոնեական Հայկա-
կան ճարտարապետությանը:

Ջուգահեռները: Տիգրանակերտի եկեղեցու տարածքային ամե-
նամոտ զուգահեռը խաչենագետի ստորին Հովտում վավերացված
մյուս ուշագրավ Գյավուրկայա կոչվող (բառացի՝ Անհավատների
բերդ) բնակատեղիի (ԼՂՀ Մարտակերտի շրջանի) նոր Հայկաջուր
գյուղից արեւելք) Հարավ-արեւմտյան Հատվածում բացված վաղ-
բրիտոնեական եկեղեցին է: 2013 թ. Տիգրանակերտի արշավախմբի
մի ջոկատ իրականացրել է նաև Գյավուր-կայաի եկեղեցու պե-

ղումները¹: Բնակատեղին 1960-1970-ական թթ. մասնակի ուսումնասիրել են աղբբեղանցի հնազետները, եւ հնավայրի տարածքում գտնվող եկեղեցին ու մյուս վաղքրիստոնեական կառույցների ավերակները ներկայացվել են որպես Կովկասյան Աղուանքի հուշարձաններ: Ամբողջությամբ բացված եկեղեցին մասամբ նորից ծածկվել էր: 2013 թ. պեղումներից հետո ուրվագծվում է եկեղեցու հատակագիրը. այն ուղղանկյանը ներգծված կիսաշրջանաձև արսիդով միանալ սրահ է: Տիգրանակերտի եկեղեցու համեմատությամբ ունի ավելի համեստ չափեր (18,0 x 7,75 մ): Սակայն այն նույնպես կղմինդրածածկ է եղել եւ կառուցված կրաքարով, ինչպես որ Տիգրանակերտի միանալ բազիլիկան: Հատակագծային հորինվածքի տարբերությունն այն է, որ Գյավուր-կալայի եկեղեցում արսիդը ներգծված է ուղղանկյանը, իսկ Տիգրանակերտում արտաքինից է շեշտված: Ուշագրավ է, որ Տիգրանակերտի Մեծ եկեղեցու հարեանությունում պեղումների արդյունքում հայտնաբերվել է մեկ այլ ալպսի հորինվածքով միանալ սրահ: Գյավուր-կալայի տարածքում հայտնաբերվել են նաեւ բազմաթիվ վաղքրիստոնեական խաբիսներ, խոյակներ, որպիսիք հայտնաբերվել են նաեւ Տիգրանակերտի եկեղեցում:

Կուրի ձախ ափին՝ Սուդագլիւան գյուղի մոտ (Մինգեչաուր) նույնպես հայտնաբերվել են երկու՝ արտաքուստ շեշտված արսիդով միանալ սրահներ, որոնք կառուցված են հոււ աղյուսով՝ թրծված աղյուսի սահմանափակ օգտագործմամբ:

Ամփոփում: Տիգրանակերտի մեծ եկեղեցու հատակագծային, ծավալատարածական հորինվածքի, շինարարական տեխնիկայի ու շինարվեստի առանձնահատկությունները, այլ տարածաշրջանների հուշարձանների հետ ունեցած աղբրսներն ու համեմատական վերլուծությունը թույլ են տալիս խոսել կառույցի V-VI դարերով թվագրության մասին:

Չնայած դրսեւորած որոշ առանձնահատկություններին՝ Տիգրանակերտի մեծ եկեղեցին հորինվածքային եւ շինարարական իրականացման առումով հարում է հայկական վաղ միջնադարյան պաշտամունքային ճարտարապետությանը: Արտաքուստ շեշտված արսիդով միանալ եկեղեցու տիպը բավական տարածված ձև է

¹ Արշալախմբի ղեկավար՝ Հ. Պետրոսյան, հնագետ՝ Ն. Երանյան, ճարտարապետ՝ Լ. Կիրակոսյան, ճարտարապետի օգնական՝ Լ. Մինասյան: Աշխատանքներն իրականացվել են Նոր Հայկաշուր գյուղի աշխատանքային խմբի մասնակցությամբ:

Հայկական IV-VI դդ. շինարարական արվեստում (Բայրուրդ, Զրվեթ, Շողազավանք, Վանստան, Ոսկեվազ, Զարջառիս, Վաղարշապատ, Պեմզաշեն) եւ բնորոշ է հայ ճարտարապետությանը նրա սկզբնավորումից ի վեր:

Շքամուտքերի խոյակների քանդակները, շրջանի մեջ ներառված թեւավոր խաչի բեկորները, կրաքարե սկալառակի վրա պատկերված խաչը, շուշանների մեջ հորինվածքը նույնպես նման են Հայաստանի զանազան հուշարձաններից (Երերույք, Կողբ, Ծիծեռնավանք եւն) Հայտնի վաղբրիտոնեական քանդակներին:

Եկեղեցին Այսրկովկասի Համանման ամենախոշոր եւ մոնումենտալ կառույցներից մեկն է:

Արցախի Տիգրանակերտի միանավ եկեղեցու պահպանված շինարարական ավերակները, նրա տեսական եւ Համեմատական վերլուծությունը, զուգահեռների ուսումնասիրությունն ու Համագրումը Հնարավոր են դարձրել նաեւ ներկայացնել կառույցի վերականգնությունը:

О противоборстве зороастризма и христианства в Кавказской Албании (краткий обзор)

Сасанидский период характеризуется значительным противостоянием зороастризма и христианства в Кавказской Албании, которое происходило в рамках политических контактов.

Начало правления Шапура II (309-379), судя по сведениям Феодана Исповедника, ознаменовалось усилением гонений на христиан. В начале IV в. религиозно-идеологическая ситуация в странах Закавказья существенно изменилась: Армения, а за ней Иберия и Албания объявили христианство государственной религией, что было расценено Сасанидами как их политико-идеологическое подчинение Риму. Нормализовавшаяся ситуация в Иране позволили Шапуру II ко времени окончания срока действия Нисибинского мира предпринять в 330-х гг. новые военно-политические акции на Кавказе. Поводом послужила смерть армянского царя Трдата (287-332) и начавшаяся борьба за престол между сыном и преемником Трдата – Хосровом (332-338) и Санатруком Аршакидом.

В Албании во время мятежа Санатрука были инспирированы антихристианские выступления. Так, персы оказали помощь восставшему против албанского царя населению «великого города-крепости Албании» Цри, захватили город, в котором находились мощи святых Пантелеона и Захарии и церковь, основанную накануне просветителем Албании Григорисом, умертвили местного переля Даниела и его ученика, не отказавшихся от своей веры (Мовсэс Каланкатуаци / Дасхуранци, I, 14). В это же время не без ведома Шапура II по приказу маскутского царя Санесана организуется убийство ведущего миссионерскую деятельность среди маскутов Григориса (Мовсэс Хоренаци, III, 3; Фавстос Бузанд. III, 7; Мовсэс Дасхуранци, I, 14). Как замечает Дасхуранци, «после мученической кончины Григориса, ка-

толикоса Алуанка, варварские племена Восточного края вновь погрузились в идолопоклонство и, совершая поклонение в капищах, начали гонения против христиан» (Дасхуранци, I, 27). Хотя попытка Шапура II возвести на армянский трон своего претендента не удалась, влияние Ирана в Албании, Иберии, Армении заметно усиливается. К этому времени относятся массовые гонения на христиан и в самом Иране, и в закавказских странах, сопровождавшиеся насильственным насаждением зороастризма (Египшэ, III, 60).

Преследования христиан были недолговременными и вскоре прекратились: «И повеление дал [Шапур] ..., чтобы уверенно, не страшась пребывания в своем учении — мог и зандик, еврей и христианин, и многие прочие секты, какие есть в различных краях страны Персидской. И тогда страна обрела мир и покой, и, умолкнув, прекратились все распри и ссоры» (Египшэ, III, 61). Египшэ объясняет этот указ царя царей стойкостью христиан и их преданностью церкви (Египшэ, III, 61). Иоанн Эфесский сообщает со слов армянского католикоса, что после семилетнего противостояния шаханшах Шапур II «установил закон и дал постановление, что вопрос о христианстве никогда больше не будет рассматриваться и исследоваться» (Ioan. Ephes. Hist. eccles. II, 20).

Несомненно, прекращение гонений было связано с политическими соображениями Шапура II. Всякое недовольство местного населения политикой Сасанидов могло поколебать позиции Ирана в закавказских странах, которые имели важное геополитическое значение. И в этом следует видеть главную причину проводившейся Шапуром II политики веротерпимости. Яркий пример тому, долгое правление албанского царя Урнайра, при котором не только «крестилась» Албания (согласно Мовсэсу Дасхуранци) и возросли положение и богатства церкви, но и который находился в близкородственных отношениях с Шапуром и проводил просасанидскую политику. Этот компромисс Ирана со странами Закавказья следует объяснять и еще слабыми позициями христианской церкви на Кавказе. Видимо это (наряду с экономическим фактором) нашло отражение в том факте, что даже в 440-х гг., когда христианство в Закавказье получило широкое распространение, укрепило свое положение и когда Сасаниды

вновь стали ожесточенно насаждать зороастризм, в Картли «множество мелкого люда» приняло огнепоклонство, «но никто из знатных ему [Бинкарану – главе магов в Закавказье – М.Г.] не поддался. И вкралось в мелкий люд Картли огнепоклонство»¹. Подобное положение было, очевидно, и в Албании, где христианство не стало общенародной религией, не получило повсеместного распространения, и среди населения продолжали бытовать древние традиционные верования, а албанские цари Урнайр, Ваче II, Вачаган II вели ожесточенную борьбу с языческими и зороастрийскими культами и сектами.

Вместе с тем, размещение в Албании крупных воинских контингентов Сасанидов, иранской администрации, служителей зороастризма, о чем сообщают письменные источники, должно было способствовать распространению зороастризма. В немалой мере этому содействовали, вероятно, и тесные династические связи Аршакидов Албании с Сасанидами Ирана со времени правления шаханшаха Шапура II и албанского царя Урнайра.

Многостороннее влияние Ирана сопровождалось распространением среди албанской знати и администрации среднеперсидских языка и письма, которые являлись важным средством пропаганды зороастризма, подобно тому как албанская письменность в первую очередь была призвана служить делу распространения христианства. В этом аспекте показательны три геммы, принадлежавшие соответственно албанскому принцу Асаю (конец IV в.), царю Албании Асвагену (начало V в.) и великому католикосу Албании (нач. VI в.): надписи на них выполнены на среднеперсидском языке, а печати Асвагена и католикоса сопровождаются зороастрийской символикой². Время

¹ Джуаншер Джуаншериани, *Жизнь Вактанга Горгасала*, Пер., введение и прим. Г.В. Цулая, Тбилиси, 1986, с. 60.

² Kasumova S.Ju., *Le sceau du Catholico d'Albanie et du Balāsagān*, – «Studia Iranica», Т. 20, fasc. 1, 1991; Гаджисев М.С., *Гемма-печать царя Албании Асвагена*, – ВДИ, 2003, № 1, с. 102-119; он же: *Атрибуция геммы-печати Великого католикоса Албании и Баласакана и вопрос очередности патриаршества владык Албанской церкви*, – «Проблемы истории, филологии, культуры», Вып. XIV, М.-Магнитогорск, 2004, с. 465-479; Хуршудян Э.Ш., *Печать*

правления Асвагена приходится в большей мере на властвование шаханшаха Йездигерда I (399-420), который проявлял веротерпимость и покровительствовал христианам, стремясь подорвать огромное влияние жреческой и военной знати, за что и получил прозвище «Грешник» и в итоге пал жертвой заговора.

Правление его преемников Варахрана V (421-439) и Йездигерда II (439-457) вновь характеризуется стремлением закрепить политическое подчинение Армении, Албании, Иберии и в идеологической сфере. Антихристианские репрессии в Закавказье приобрели широкий размах. Так, к 420-м гг. относится сообщение грузинского хрониста о захвате Картли и пленении царя Мирдата персами, которые «осквернили церкви ... и во всех храмах картлийских огнеслужители персидские развели огонь»¹.

В правление Йездигерда II, который «желал упразднить веру Христа и заставить нас покориться маздеизму» (Дасхуранци, II, 1), «строжайшее повеление пришло в Алуанк: отречься от христианской веры и повиноваться учению могов – огнепоклонству» (Дасхуранци, II, 2). Египшэ приводит в пересказе этот царский указ, в котором даны соответствующие предписания на упразднение христианской церкви и утверждение зороастризма (Египшэ, II, 52-53). В это время в Албанию из страны хонов возвращается персидское войско во главе с марзбаном Чора Себухтом (Мирсебухт), которое пришло «разрушать церкви Алуанка». Одновременно из Ирана прибыла «многочисленная конница от двора. И кроме всего этого, еще и триста могов-наставников привели с собою, всполошили страну и кое-кого перетянули на свою сторону и хотели наложить руку на церковь» (Египшэ, III, 70; Дасхуранци, II, 2). Эти свидетельства находят подтверждение и в сообщении хроникки города Карка де бет Селох о походе Йездигерда II в область Чол (район Дербента), где им были подчинены местные царьки, изгнаны христиане и возведен город Шахристан-и Йезди-

наследного принца Арана Асая, «Commentationes Iranicae». Сб. статей к 90-летию В.А. Лившица. Под ред. С.Р. Тохтасьева и П.Б. Лурье, СПб., 2013, с. 191-201.

¹ Джуаншер Джуаншеряни, *Жизнь Вахтанга Горгасала*, с. 57.

гера¹, надежно идентифицируемый с крупным городищем Торпахкала близ Дербента.

Для утверждения зороастризма персы использовали различные средства. В этом плане показательны речи магов, обращенные к населению Албании: «Если по доброй воле примете веру нашу, получите от него [от Йездигерда II — М.Г.] подарки и почести и будет вам от казны сложение податей, а если по доброй воле не примете, то имеем мы повеление построить в деревнях и городах атрушаны и в них возжечь Врамов огонь и поставить могов и могпетов верослужителями всей вашей страны. И если кто-либо, воспротивившись, станет перечить, сам он примет смертную кару, а жена и дети такого, становясь рабами, поступят в казну» (Дасхуранци, II, 2; Египшэ, III, 70-71). По свидетельству Дасхуранци, в это время мученическую смерть приняли 1066 мужчин из рода Варданидов (Дасхуранци, II, 1).

Подобные акты представляли собой крайние меры. Более эффективными, видимо, были меры экономические, а именно освобождение от налогов, привлечение местной знати «подарками и почестями». В числе таких «земных наград», предназначенных местной аристократии за вероотступничество, Египшэ называет царские земельные пожалования (*агараки* и *аванты*) и «почетные повязки и престоль» (т. е. *патив*, *бардз* и *гях*), определявшие статус того или иного рода и сановника (Египшэ, II, 50-51).

Именно непомерный налоговый гнет стал одной из главных причин (наряду с политическими и религиозными) вспыхнувшего в 450 г. антииранского восстания под руководством Вардана Мамиконяна, в ходе которого, в частности, разрушались или преобразовывались в церкви храмы огня, подвергались пыткам и казням их служители, а зороастрийских жрецов, прибывших в Албанию, восставшие «группами предавали мечу и выставляли на корм птицам небесным и зверям земным» (Египшэ, III, 77).

По Египшэ и Дасхуранци, насильственное обращение Йездигердом албанского царя Ваче II в «веру магов», нежелание последнего

¹ Hoffmann G., *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Excursus B, VII, № 3), Leipzig, 1880, S. 50.

После или накануне смерти Пероза Вачаган, став царем Албании, возвратился в лоно христианства, начал вести активную миссионерскую деятельность (Дасхуранци, I, 17). Ситуация, благоприятствовавшая этому, стала возможной не только из-за сложного внешне- и внутривосточного положения Ирана, но и вследствие того, что в 484 г. сирийская церковь в Иране на своем соборе приняла осужденное в Византии несторианское вероисповедание, а христианские церкви Кавказа — монофизитское исповедание, разорвав с византийской диофизитской церковью, и несторианство и монофизитство получили право легального положения в Иране. По словам Дасхуранци, «тогда провидение великого Бога внушило царю, и царь персидский Валаршак [Валарш, 484-488 — М.Г.] повелел, чтобы каждый твердо держался своей веры, по своей собственной воле, и чтобы никто насильно не обращал в мого».

Вачаган II, получивший за свои деяния прозвище Благочестивый, проводил целенаправленную антизороастрийскую внутреннюю политику, активными и силовыми мерами распространял христианство (Дасхуранци, I, 17). Ярким свидетельством тому являются каноны Собора албанской светской и духовной знати, созванного Вачаганом в 488 г. в Алуэне (Дасхуранци, I, 26; другая датировка — 510-е гг.). Ряд статей Алуэнских канонов направлен против зороастрийских и языческих представлений, очевидно, широко распространенных среди населения, и на утверждение христианских норм (Дасхуранци, I, 10). Приверженность зороастризму согласно канонам Вачагана каралась смертной казнью и обращением в рабство. Т. е. в числе мер наказания за данный «деликт» мы видим те же кары, которые предусматривал и указ Йездигерда II при насаждении зороастризма в странах Закавказья. Эти жестокие и взаимосоразмерные меры наказания, видимо, не являлись постоянно действующими и приобретали силу закона при обострении албано-иранских, христианско-зороастрийских отношений, как это наблюдалось в начале правления Вачагана Благочестивого. Позже, в 503 г., тот же Вачаган («христианский царек из земли Аран») в силу изменившейся политической ситуации уже выступает сторонником Сасанидов, хотя и остается последовательным христианином: он участвует на стороне шаха Кавада (488-531) в

войне с Византией, во взятии г. Амиды, а затем в спасении большой группы горожан, собравшихся в церкви сорока мучеников (Zach. Reth. VII, 4).

Основная тенденция во взаимоотношениях христианства и зороастризма на Восточном Кавказе характеризовалась, как представляется, относительной веротерпимостью, что было обусловлено важным геополитическим положением региона. И это положение должно было получить отражение в соответствующих юридических актах. Такого рода документом, очевидно, являлось соглашение 484 г. между шаханшахом Валаршем и светской и христианской знатью Армении, Албании, Иберии.

**Դարբին աստծուն վերաբերող հավատալիքների շուրջ
խեթական, հայկական եւ կովկասյան ավանդույթներում ու
ավանդագրույցներում**

Մեր զեկուցման նպատակն է խեթական դիցարանի խնամալի աստծու կերպարի մի քանի մանրամասների քննարկումը եւ այդ համատեքստում խեթական, կովկասյան եւ հայկական հավատալիքներում առկա որոշ ընդհանրությունների վերհանումը: Նասամիլին խաթական ծագմամբ դարբնության աստված է, որ հանդիպում է խեթական, պալայական եւ աքքադական տեքստերում: Հայտնի է, որ դարբինները տարբեր ժողովուրդների առասպելաբանություններում ներկայանում են որպես կաղ, հաշմված կերպարներ, օրինակ՝ հունական Հեփեստոսը:

Հաշվի առնելով խաթա-հյուսիս-արեւմտակովկասյան լեզվական ազդակցության հնարավորությունը՝ խաթախեթական դարբին Նասամիլի աստծու անվանումը Վ. Արձինբան համապատասխանեցրել է կովկասյան լեզուների համար վերականգնվող *Xapšwē նախածին, որի ժառանգներն են՝ արխադ. *Шаршви*, կարարդինա-չերքեզերեն *лэшви*, ադրդերեն *лэшви*՝ դարբնության աստվածների անունները, ինչպես նաեւ, հուն. Հեփեստոսի անունը եւս դասելով այս շարքին՝ այն համարել է հյուսիս-արեւմտակովկասյան փոխառություն հունարենում¹:

Վերլուծելով այս աստվածության հիշատակությամբ տեքստերը՝ մենք որոշ զուգահեռներ ենք հայտնաբերել հայկական ավանդազրույցներում պահպանված նյութերի հետ: Սակայն նախ եւ առաջ քննարկենք այս աստվածությանը վերաբերող խեթական տեքստերը: Նասամիլի աստվածությունը, ինչպես նշվեց, խաթական ծագմամբ, դարբին-աստված է, որն անցել է խեթական

¹ Арзинба В., К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов), — Древний Восток (Этнокультурные связи), Москва, 1988, с. 282-283; он же: Нартекский сюжет о рождении героя из камня, — «Древняя Анатолия», 1985, с. 151.

դիցարանին եւ քաղմիցս Հանդես է դալիս խեթական տեքստերում: Նրա Հիշատակմամբ տեքստերը վերլուծելիս կարելի է ասել Հե-տեւյալը. նա ունի եղբայրներ, օժտված է պահապան աստծու հատկանիշներով եւ Հնարավոր է, որ ունի անտեսանելի դարձնելու կա-րողություն: Խեթական տեքստերից մեկում, այսպես կոչված, «յող-գաթյան» սալիկում, որ Համարվում է «անհետացող-վերագարձող» աստվածություն մասին պատմող առասպելի տարբերակներից մեկը, պատմվում է այն մասին, որ Խախսիմա անվամբ հրեշն ամայաց-րել ու ցամաքացրել էր ողջ երկիրը, գերի տարել մի շարք աստված-ների, այդ թվում, Արեւի աստծուն եւ բնություն վերածնունդն ա-պահովող Տելեպինունին: Ամպրոպի աստվածն ուղարկում է նրա դեմ երկու այլ աստվածուհիների, որոնք դիմում են Խասամիլիի եւ նրա եղբայրների օգնությանը: Խասամիլին սաստում է Խախսի-մային եւ, չնայած տեքստի բավականին վնասվածությանը, վերջին մասից պարզվում է, որ Տելեպինունն ու Արեւի աստվածը վերա-դառնում են իրենց տաճարները, ինչից կարելի է ենթադրել, որ Խասամիլին Հովանաբար դիմակայում է եւ Հողթում է հրեշին¹: Այս-տեղ Խասամիլին ներկայանում է որպես բնություն քառսային ուժե-րին դիմակայող եւ բնության ու տիեզերքի ներդաշնակության վե-րականգնմանը նպաստող աստվածություն:

Խասամիլիի օգնությանը դիմում են աստվածներն, օրինակ, տաճարների կամ տների օջախները կառուցելու համար: Տեքստե-րից մեկում, երբ Արեւի աստծու տաճարը կառուցվում է, Կամրու-սեպա աստվածուհին դիմում է Խասամիլիին, որպեսզի նա տաճա-րում երկաթե օջախ կառուցի: Կամրուսեպան ասում է. «Արի, վերց-րու քեզ Հետ երկաթե մեխեր եւ երկաթե մուրճ, վերցրու քեզ Հետ երկաթե աքցաններ»: Այդ ժամանակ Սեւ Հողերը ճեղքելով դուրս է դալիս Խասամիլի դարբին-աստվածը եւ սարքում երկաթից օջախ Արեւի աստծու համար, սարքում է Առյուծի օջախ, Հովազի օ-ջախ»²: Առյուծն ու Հովազը առնչվում են պտղաբերությանը, ինչ-պես եւ տան օջախը³:

¹ Haas V., *Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden, New-York, Koeln, 1994, p. 371-372; Герни О., *Хетты*, Москва, 1987, с. 164-165.

² Թարգմանությունը քերվում է ըստ Иванов В.В., *Луна упавшая с неба*, Моск-ва, 1977, с. 44.

³ Топоров В., *Хеттско-лувийская Кантабери: мифологический образ*, — «Древняя Анатолия», Москва, 1985, с. 111.

Բնագրից պարզվում է, որ խոսսամիլիոն Հոդի տակ ապրող կամ անգրաշխարհի հետ ինչ-ինչ կապեր դրսևւորող աստված է, ունի իրեն հատուկ աշխատանքային դործիքներ եւ, հավանաբար, տնե-րում ու տաճարներում օջախների կառուցումը առնչվում է այս աստվածության հետ:

Մեկ այլ բնագրում, որը նկարագրում է Պիսկուենուվա սարի վրա անտախշում գարնանային վերածնությանը նվիրված տոնի ժամանակ իրականացվող ծիսական արարողությունը, նշվում է. «Խոհարարների վերակացուն եւ գլխավոր սեղանապետը... զոհ-սեղանի առջեւ մեկ անգամ գինի են զոհաբերում օջախին, մեկ ան-գամ գեղմին, մեկ անգամ պատուհանին, մեկ անգամ խոսսամիլի-աստծու ծառի (կամ փայտի) առջեւ...»: Իսկ նույն տոնի շրջանակ-ներում իրականացվող մեկ այլ ծեսում, որ տեղի է ունենում Թա-ուրիա քաղաքի անտառում, դարձյալ զոհաբերություններ են կա-տարվում օջախին, դահին, պատուհանին, փայտե սողնակին եւ խոսսամիլի աստծուն²:

Այստեղ չի մատնանշվում խոսսամիլիի փայտը կամ ծառը, բայց բոլոր վերոնշյալ առարկաները՝ օջախը, գեղմը, պատուհանը, դահը եւ այլն, որոնց առջեւ զոհաբերություններ են կատարվում, խեթական հավատալիքներում խիստ ծիսական նշանակություն ու-նեն՝ կապված բնության, տան բարեկեցության վերականգման, մաքրագործման, առողջության վերադարձման, ինչպես նաեւ մեղ-քերից մաքրագործման հետ: Ի մի բերելով այս աստծու Հիշատա-կությամբ վերոնշյալ տեքստերը, կարելի է ասել, որ խեթական պատկերացումներում դարբին-աստված խոսսամիլին Հարաբերակց-վում է բնության ներդաշնակության վերականգման, տան կամ տաճարի բարեկեցության հաստատման, աստվածների եւ մարդ-կանց հովանավորության ու մեղքերից մաքրագործման պատկերա-ցումների եւ պողաբերության պաշտամունքի հետ: Ի դեպ, սա հեշ-տորեն կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ տարբեր առա-սպելաբանություններում դարբին-աստվածները հանդիսանում են բարերար կուլտուրական հերոսներ, մարդկանց աջակիցներ, որոնք աստվածներից հափշտակում են կրակը՝ տալով այն մարդկանց այդպիսով ապահովելով նրանց բարեկեցությունը, սովորեցնում են նրանց դարբնության արհեստին եւ ընդհանրապես հաղորդակից դարձնում կրակի տարերքին, մարմնավորում են երկնային արեւի

¹ Арзинуба В., Ритуалы и мифы Древней Анастии, Москва, 1982, с. 17.

² Նույն տեղում, էջ 15:

կամ կայծակի կրակը եւ շատ ղեպքերում հանդիսանում են Ամպրոպային աստծու հոգեղեն կրկնակր¹: Դա շատ լավ վկայված է, օր. կովկասյան հավատալիքներում: Ընդհանրապես, դարբինը արեսագների մոտ համարվել է քուրմ, մեկը, ով կարող է դերբնական ուժերի հետ շփվել, եւ առաջին հերթին դարբնութեան հովանավոր Շաշվիի հետ, որը իր հերթին կապված է ամպրոպի եւ կայծակի աստծու հետ: Նարթական է պոռոմը վկայված է դարբնի եւ ամպրոպի աստծու նույնացումը²: Եւրադառնալով խոսամիլիին՝ հարկ է նշել, որ նա հանդիսանում է նաեւ տան կամ տաճարի համար օջախներ սարքող աստված եւ վերոնշյալ վերջին երկու տեքստերում նրա հետ միասին հիշատակվում է նաեւ օջախը: Օջախի եւ դարբնի աստծու կապը տրամաբանական է եւ ի հայտ է գալիս նաեւ այլ առասպելաբանություններում, սակայն այս տեսակետից տվյալ աստվածութեան կենդանուր չի քննարկվի գիտութեան մեջ:

¹ *Мифы народов мира*, Т. II, Москва, 1982, с. 21-22.

³ Սյւսմաիւն տե՛ս Հ. Հարութျումյանի մոտ (*Հռոմէական ցօղիք յետև /хеттские представления и обряды, связанные с долами, Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук, Москва, 1991*).

փայտի կամ ծառի առջև: Ստորև կփորձենք ցույց տալ, որ *Խասամիրիի* ծառը կամ փայտը եւ օջախի առջև դրվող խեթական մշտադալար էյա ծառը հնարավոր է, որ որոշ առնչություններ ունենան: Բանն այն է, որ այս ծեսերում հանդիպող ծիսական բոլոր ատրիբուտները՝ օջախ, գեղմ, փայտե սողնակ, *Խասամիրիի* փայտ, իրենց ակնհայտ զուգահեռներն ունեն մեկ այլ՝ *Տելիպինուս* մեռնող-հարուժյուն առնող աստվածության մասնակցության մարականացվող ծեսում, որի նպատակն է բնության վերածնունդը, երկրի ու մարդկանց բարեկեցության վերականգնումը: Այս ծեսը կարելի է արտածել *Տելիպինուս* անհետացման եւ վերադարձման մասին պատմող առասպելի վերջնամասից, որն ըստ էության, ծես է առասպելի մեջ: Մեզ հետաքրքրող հատվածները հետևյալն են. պտղաբերության աստված *Տելիպինուս*ը հեռանում է եւ իր հետ տանում բարորությունն ու բարեկեցությունը, այնուհետեւ կամրուսեպա աստվածուհու օգնությամբ նա վերադառնում է եւ դարձյալ երկրում ամեն ինչ ընթանում է իր հունով¹:

Մեզ տվյալ դեպքում հետաքրքրում է այս առասպելի վերջաբանը, որտեղ նկարագրվում է կյանքի բարորության վերադարձման ծիսականացված նկարագրությունը. «*Տելիպինուս*ը վերադառնալով դարձյալ սկսում է հողալ իր երկրի մասին: Պատուհանից հեռանում է ամպը... Օջախի մեջ գերանները հանդարտվում են... Տնից հեռանում է ծխահոտը... *Տելիպինուս*ի առջև կանգնեցնում են մշտադալար էյա ծառը: Մատի վրա կախված է գեղմը: Այնուհետեւ նկարագրվում է, թե ինչպես *Տելիպինուս*ը, ամբարելով ողջ բարիքը գեղմի մեջ, այն հանձնում է թագավորին²:

Վերևում նշեցինք, որ այս ծեսում, ինչպես նաև *Խասամիրիի* հիշատակության մեջ հիշյալ ծեսերում, ի հայտ են գալիս միեւնույն ատրիբուտները. «պատուհան», «օջախ» «ուկե գեղմ» միայն *Խասամիրիի* ծառի փոխարեն այս տեքստում էյա մշտադալար ծառն է, իսկ «գահի» փոխարեն, ինքը՝ թագավորը: Որոշակի նմանություններ են առկա նաև մեկ այլ *Խասամիրիի* Արեւի աստծու համար օջախ սարքելու մասին պատմող առասպելի եւ *Տելիպինուս*ի վերաբերյալ պահպանված այս տեքստերի միջև: Երկու դեպքում էլ

¹ Goetze A., *Kleinasiens*, Munchen, 1957, S. 143-144; Puhvel J., *Hittite Etymological Dictionary* [HED], Vol. 3: Words beginning with H, Berlin – New-York, 1991.

² Иванов В.В., *Ауна унашная с небом*, с. 60-61 (ռուսերենից քարգմանությունը մերն է): Змф. Иванов В.В., *Труды по этимологии индоевропейских и древнеперидне-азиатских языков. Индоевропейские корни в семитском языке*, Москва, 2007.

աստվածներին կանչողի դերում Հանդես է գալիս Կամրուսեպա աստվածուհին: Մի դեպքում նա խասամիրլին կանչում է տան օջախը կառուցելու, եւ ըստ այդմ, տան բարեկեցութեան ու բարօրութեան հիմքը դնելու, մյուս դեպքում նա է, որ իր ծխական գործողութիւններով կյանքի է վերադարձնում Տելեպինուսին, որպես-վի նա վերականգնի բնութեան ներդաշնակութիւնը եւ ողջ երկրի բարօրութիւնը: Երկու աստվածութիւններն էլ հայտնվում են անդրաշխարհից եւ Տելեպինուսի ու խասամիրլի գործողութիւններն ու դրանցից բխող հետեւանքները համարժեք են¹: խասամիրլին կարծես Հանդիսանում է Տելեպինուսի հոգեղեն կրկնակը, որ բնորոշ է դարբին-աստվածներին, իսկ խասամիրլի ծառը կամ փայտը, թերեւս, ուղիղ առնչութիւն ունի էյա մշտադալար ծառի հետ:

Ի՞նչ հարաբերակցութեան մեջ կարող են լինել մշտադալար ծառը, օջախը, դարբին-աստվածը եւ նրան առնչվող փայտե ինչ-որ առարկան, պտղաբերութեան ու բարօրութեան հաստատմանը միտված ծեսերը: Այս հարցերի պատասխանը մենք փորձեցինք գտնել մի ժողովուրդների առասպելական պատկերացումներում եւ զարմանալիորեն հենց հայկական ավանդադրույցներում գտանք նմանատիպ հավատալիքներ, որոնք կարող են մի շարք հարցերի պատասխանը տալ: Հայոց մեջ պահպանվել է մի ավանդադրույց, որովհետեւ ծառի ծառի առաջացման եւ Գրիգոր Նարեկացու անվան կապված գիհի ծառի առաջացման եւ Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ: Ըստ զրույցի մի տարբերակի՝ Նարեկացին հոտաղ է լինում մի գյուղացու մոտ Զեւեկ անունով գյուղում: Մի անգամ տան պառավը բարկանալով անթրոց-կրակխառիչը նետում է նրա ետեւից: Նարեկացին վերցնում է այն, տնկում դեռնի մեջ եւ անհանում: Կրակխառիչ-անթրոցը ծաղկում է, դառնում գիհի ծառ²:

Ինչպես նշում է Ս. Հարութիւնյանը, տվյալ պարագայում տան պառավն իր անթրոց-կրակխառնիչով նույնանում է տան օջախի կրակի պահպան հնամենի կերպարին (որն, ի դեպ, տարբեր առասպելաբանութիւններում տարասեռ դրսեւորումներ ունի), իսկ Նարեկացին կրակը հափշտակող կուլտուրական հերոսն է, եւ այս

¹ Аразинба В., К истории культа железа и кузнечного ремесла, с. 282-283. Այս հոդ-վածում հեղինակն անդրադարձել է առասպելներում Տելեպինուսի եւ խասամիրլի գործելակերպի նմանությունների՝ համեմատութեան մեջ դնելով այս երկու աստվածությունների հայտնվելը «ճեղքելով Սեւ հողե-րը»:

² Յարութիւնյան Ս., Հայ առասպելաբանութիւն, Բէյրութ, 2000, էջ 266:

առասպելի գլխավոր առանցքը կրակխառնիչից գիհի ծառի առաջացումն է, որը հարաբերակցվում է կրակին կամ օջախին:

Մեկ այլ նմանատիպ ավանդազրույց էլ է բերված Ս. Հարությունյանի մոտ, որ դրառել է Ռ. Խաչատրյանը թալինում: Մի մարդ, որ 39 մարդու գլուխ է կտրել, գնում է վանք՝ վանահորից մեղքերի թողություն ստանալու: Վերջինս նրան է տալիս մի թոնրի անթրոց (կրակխառնիչ) եւ պատվիրում գնել թեւին ու ման գալ, եթե այն կանաչի, ապա մեղքերին թողություն կլինի, եթե ոչ՝ դժոխք կգնա: Մարդը գնում է անթրոցը թեւին ու վանքից հեռանում: Գերեզմանոցի մոտով անցնելիս տեսնում է, որ մեկը գերեզմանից հանել է մի կնոջ դիակ եւ պղծում է: Մարդը մտածում է՝ որտեղ երեսունինը, այնտեղ էլ թող քառասունը լինի, մոտենում է դիապղծողին, մի կողմ քաշում, գլուխը կտրում, որ արյունը գերեզմանը չլցվի, կնոջ դիակն էլ նորից թաղում է ու շարունակում իր ճամփան: Բավական ժամանակ է անցնում, մի օր էլ մարդը նկատում է, որ շրջակայքում արեւ է, խի իր վրա՝ հով: Տեսնում է, որ իր թեւին դրած անթրոցը կանաչել, դարձել է ծառ եւ իրեն հով է անում: Գալիս է վանքի վարդապետի մոտ, ցույց տալիս հրաշքը եւ պատմում եղելությունը: Վարդապետը հավատում է, որ այդ մարդն, իրոք, արդար է: Այդ օրվանից այդ տեղը կոչվում է «Գործալարու խաչ», «վառված փայտի կանաչիլու սրբավայր»: Այս երկու ավանդազրույցներում էլ առկա են մի դեպքում՝ պտղաբերման, մյուսում՝ մեղքերից մաքրագործման գաղափարները, որոնք նույնակա են քննարկված խեթական վերոնշյալ ծեսերի նպատակին:

Այս ավանդազրույցներում եւս ակնհայտ է փայտե կրակխառնիչի (որն ըստ էության կապվում է օջախի հետ) եւ ծառի կապը: Եւ այդ կապը կարելի է բացատրել, ինչպես եզրակացնում է Ս. Հարությունյանը, երկրային կրակի ծագման պատմա-մշակութային իրականությունը (կրակի առաջացման փաստը զույգ փայտերի շփումից), կենցաղային ամենօրյա փորձով, երբ փայտը հանգես է գալիս իբրեւ կրակի մարմնացում¹:

Մեզ եւս շատ հավանական է թվում այս եզրահանգումը եւ հայտնի է, որ երկրային կրակի առաջացումը տարբեր առասպելաբանություններում առնչվում է դարբին-ասածու հետ: Օրինակ, կովկասյան պատկերացումներում շատ լավ վկայված է երկնային կրակի՝ կայծակի եւ դարբնոցի կրակի նույնացումը, որն ընկալվել է որպես երկնային, սուրբ կրակ: Օրինակ՝ Շավին, որ կովկասյան ա-

¹ Նույն տեղում, էջ 271:

վանդազրույցներում, ինչպես նշվեց, ներկայանում է որպես դարբնության հովանավոր, Աֆի կայծակի աստծու նման կարող է դարբնոցում երգում տված եւ երգմնադանց եղած մարդուն այրել կրակով¹:

Հարկ է նշել, որ տարրեր ժողովուրդների ծիսական կենցաղում առկա է ուռննու եւ գիհու ճյուղերից պատի առաջին կիրակի օրը կրակներ վառելու սովորությունը, որին նման է նաեւ մեզ մոտ Տրնդեզի ծիսական կրակը²:

Ինչպես տեսանք, անթոց-կրակխառնիչից բույսերի առաջաման երեւույթը անմիջականորեն կապված է մի կողմից կրակխառնիչ-փայտի ծլարձակման, պտղաբերման հավատալիքի հետ, մյուս կողմից՝ մեղքերից մաքրագործման դադափայրի հետ: Խնթական ծեսերում եւս մենք տեսանք, որ առկա է կրակի, օջախի կապը ծառերի հետ, պահպանվել են օջախի առջեւ մշտադալար ծառեր կամ նրանց ճյուղերը դնելու մի շարք վկայություններ:

Փաստորեն, օջախի, կրակի եւ ծառերի կապը, որ առկա է թե խնթական, թե հայկական հավատալիքներում, կարելի է սխեմատիկորեն ներկայացնել հետևյալ հերթականությամբ. ա) կենցաղային մակարդակում՝ ծառ, փայտ, փայտերի շփումից առաջացած կրակ-օջախ, իսկ բ) առասպելական մակարդակում, որն, ըստ էության, է կենցաղային ինվերսիոն, չբխած տարրերակն է եւ դիտարկելի է հայկական ավանդազրույցներում ու կարելի է վերականգնել խնթականում՝ կրակ-օջախ, փայտ-կրակխառնիչ կամ Խասամիլիի փայտ, գիհի ծառ կամ խնթական մշտադալար էյա ծառ: Ի դեպ, հայտնի է, որ գիհու ծառը, որն իր ծաղմամբ հայկական ավանդազրույցներում առնչվում էր օջախի կրակխառնիչ-անթոցի հետ, ժողովուրդների հնագույն ավանդություններում եւս ուներ ծիսապայման դեր. նրա ճյուղերն այրում էին եւ անուշաբույր ծխով օծելով տներն ու տնտեսությունները՝ զերծ պահում դրանք կայծակի հարվածներից եւ չար ոգիներից: Իր մշտադալարության պատճառով վաճառներից եւ չար ոգիներից: Իր մշտադալարության պատճառով գիհու եւ նրան ազդակից մայրու եւ նոճու հետ էր կապվում մահվան եւ այն հաղթահարող հավերժական կյանքի սիմվոլիկան³:

Այս քննարկումների արդյունքում, կարծես ավելի հասկանալի է դառնում, թե ինչո՞ւ են խնթերը օջախի առջեւ մշտադալար էյա ծառը կանգնեցնում, ի՞նչ խորհուրդ ուներ դա եւ ի՞նչ կարող էր

¹ Арззинба В., Нарский сюжет о рождении героя из камня, с. 150.

² Յարութիւնեան Ա., Հայ առասպելաբանություն, էջ 267:

³ Նույն տեղում:

իրեննից ներկայացնել խառամիրի փայտը: Իհարկե, սրանք սոսկ վերականգնումներ են, սակայն մեկ բան պարզ է, որ խառամիրի փայտը այդ աստծու սիրմունի էր, որը Հարարերակցվում էր էյա մշտադալար ծառի հետ կամ դուցե պատրաստվում էր նրանից: Ի դեպ, հետաքրքրական է, որ կովկասյան Հավատալիքներում եւս կերպարանափոխված դարձրին-աստվածը ներկայանում է փայտը ձեռքին ծերունու տեսքով, որտեղ փայտը, ճիշտ է, ավելի կապված է օձի պաշտամունքի հետ, ինչը, սակայն, ըստ ուսումնասիրողների, վկայում է ընդհանրապես օձի կապը կրակի ու մասնավորապես երկնային կրակի՝ կայծակի հետ, ինչը վկայված է Սողոմոնյան վերաբերող նարտական ասքում¹: Այսինքն, այստեղ եւս կարելի է վերականգնել փայտ-կրակ կապը:

¹ Ардзинба В., Нартский сюжет о рождении героя из камня, с. 151.

О некоторых аспектах армяно-грузинских отношений на рубеже XIX и XX веков

Капиталистическое развитие Грузии на рубеже XIX и XX веков шло не через трансформации внутри самого грузинского общества — капитализм был привнесен извне, и грузинский феодальный социум встал лицом к лицу с уже сложившейся армянской буржуазией. Основными посетителями этих совершенно новых для Грузии социально-экономических категорий выступали главным образом армянские купцы, которые традиционно имели богатый опыт ростовщического и торговли. Специалисты фиксируют факт появления армянского торгово-ремесленного люда в этой стране как результат целенаправленной переселенческой политики грузинских монархов, которые видели в этом армянском слое немаловажную опору для собственной государственности. Его присутствие здесь делало экономическое развитие Грузии более динамичным. Стремительно обогащающиеся благодаря плодам «эпохи великих реформ» в державе Романовых, эти весьма успешные культуртрегеры бизнеса со временем стали вызывать к себе самое ревнивое отношение со стороны грузинского дворянского класса. Его особенно впечатлительным представителям стало казаться, что русская администрация на фоне дискриминации грузин, старалась выдвинуть вперед другой этнический элемент, который был бы более верным России. Таким образом, капитализм в Грузии на рубеже XIX и XX веков персонафицировался в образе армянского буржуа, который к тому же имел ярко выраженное лицо компрадора.

Грузия не имела достаточно многочисленной своей капиталистической этнической буржуазии. Функции среднего класса принадлежали главным образом армянским предпринимателям, которые фактически монополизировали в своих руках немалую часть коммерческой деятельности в этой стране. Этнические армяне, например, основали и

крепко держали в своих руках практически всю банковскую инфраструктуру в Тифлисе.

Немалая часть грузинского помещичьего сословия в силу своих характерных ментальных особенностей, по сути, не способна была перевести принадлежащие им хозяйства на рельсы капиталистической экономики. Причиной этого явления были хорошо знакомы многим их современникам, которые оценивали сложившуюся ситуацию как катастрофическую для дальнейшей судьбы владельцев дворянского класса, составляющая на Южном Кавказе общее явление, с одной стороны, а с другой — стремительное обогащение армян-капиталистов неизбежно имело самым непосредственным следствием этого процесса перспективу концентрации в руках последних немалой части крупного землевладения в Грузии.

Грузинская интеллигенция переломной эпохи, которая в значительной степени сформировалась из представителей дворянского сословия, крайне болезненно рефлексировала на проникновение иностранного капитала в их страну. В эмоциональных обсуждениях грузинской общественности тот, в общем-то, обычный экономический процесс приобретал зловещий смысл, и молва уже сводила продажу фамильных усадеб нерадивыми помещиками чуть ли не к потере исторической родины всем грузинским народом. Отчасти это делалось преднамеренно, дабы привлечь на сторону своего дворянства другие социальные группы грузин.

Ксенофобские взгляды ряда дворянских интеллигентов отчасти нашли благодатную почву в головах всё еще связанного узами феодального мышления грузинского мещанства. Бурное развитие капитализма выявило многие его слабые стороны, в том числе недостаточно высокие стартовые возможности, которые в разы уступали армянским компрадорам. Интересы еще только нарождающегося грузинского предпринимательского слоя терпели в своей сфере катастрофический ущерб из-за весьма жесткой конкуренции с уже сформировавшимся в предыдущие столетия армянским капиталом. Твердый контроль, установленный армянской буржуазией над большей частью наиболее доходных и прибыльных сегментов рынка в Тифлисе, Ба-

туме и некоторых других городах Грузии, сильно затруднил и в известной степени торпидировал процесс становления крупного и среднего грузинского предпринимательства, а в перспективе не обещал расширения бизнеса тем не многим его представителям, которые уже добились видимого успеха на этом весьма нелегком поприще.

Угроза в будущем вообще остаться без многочисленного класса крупных собственников сформировала в среде картвельских интеллектуалов устойчивое мнение о том, что их народ в жестких условиях рыночной формации якобы будет полностью поработен армянским капиталом. Таким образом, практическое отсутствие своей этнической буржуазии грузинская политическая мысль стала приравнивать к общенациональной трагедии.

Кроме того, компрадоры-армяне господствовали в немалой части городского самоуправления Грузии. Это, безусловно, не могло не раздражать грузинских аристократов. До 1917 года основной площадкой в жарком состязании между представителями цензовых сословий было самоуправление городов — Гори, Сигнахи, Телаби, Ахалцихе и Ахалкалаки. Но главные баталии, конечно же, разгорались в Тифлисе, где в городской думе и в ее муниципальной управе лидирующее положение занимала крестура армянского капитала. Крупная буржуазия, фактически управлявшая Тифлисом, сплотилась в группу, именную «сололакской партией» (Сололаки — район фефенебельных особляков), которая состояла из купцов и промышленников армянской национальности. С этой группой и вели напряженную электроальную борьбу картвельские традиционалисты.

Слабо связанная с реальными интересами своего народа армянская компрадорская буржуазия имела плохо скрываемые аппетиты конвертировать свои широкие экономические возможности в выгодные политические дивиденды. Она была сторонницей административной автономии Закавказья с центром в Тифлисе, где кроме всего прочего уже господствовала ее финансовая олигархия. Эта опасная для политических планов грузинских традиционалистов перспектива заставляла их вести бескомпромиссную борьбу с армянским присутствием в Грузии. Для достижения этой важной для их социальной цели задачи необходима была, прежде всего, этническая мобилизация.

Оскудение помещиков под мощным напором товарно-денежных отношений было вполне очевидным, и они замесались в поисках собственного социального спасения от неотвратимо наступающего капитализма. В качестве радикального средства избавления от этой, как им казалось, иностранной напасти, была выдвинута программа восстановления самостоятельности Грузии. Эта исподволь вынашиваемая идея приобрела свою актуальность в тот момент, когда на фоне полной дискредитации российского самодержавия, грузинский этнонационализм в своем развитии достиг зрелой политической фазы. Не имея реальной возможности противопоставить компрадорам-армянам какие-либо серьезные методы конкурентной экономической борьбы, формируемая картвельской интеллигенцией социально-политическая мысль априори стала уповать на властные рычаги. Они не скрывали, что восстановление грузинской государственности, безусловно, должно положить конец торгово-промышленной экспансии армянских буржуа в Грузии. Таким образом, было заведомо известно, что княжеско-дворянское «национальное движение» уже изначально избрало своей политической целью максимальное ослабление и вытеснение из Грузии армянского предпринимательского класса, что, однако, во многом было чревато стагнацией экономического развития и консервацией полуфеодалного характера страны.

Как видим, интересы грузинской аристократии имели регрессивный характер и объективно не могли способствовать бесконфликтному развитию не только Грузии, но и всего Южного Кавказа. Существующая неприязнь в отношении армянской буржуазии стараниями некоторых представителей грузинской политической мысли со временем, так или иначе, была перенесена на весь армянский народ. Т. о. многим грузинским политикам стал присущ особый синдром арменофобства, элементы которого на рубеже XX в. искусственно были инкорпорированы ими в нарождающуюся грузинскую национальную идеологию. Для ее носителей было очевидно, что эффективная борьба с армянским капиталом и устранение его с экономической арены возможно лишь с использованием административных методов, вплоть до принудительного отчуждения имущества.

Հարկային համակարգի բարեփոխումները Իրանում եւ
Այսրկովկասում XIV-XV դարերում

Սույն զեկուցման շրջանակներում անդրադարձ է կատարվում XIV-XVI դդ. Իրանի տնտեսական կյանքում տեղ գտած փոփոխություններին, մասնավորապես Հարկային բարեփոխումներին: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Իրանում նշյալ շրջանում իշխած Հարստությունների գերիշխանության տակ էին գտնվում նաեւ Հայաստանը, Վրաստանը եւ Շիրվանը, իրանական Հարկային համակարգի փոփոխությունները նույնությամբ արտացոլվում էին նաեւ այս երկրների տնտեսական կյանքում:

XIII դ. երկրորդ կեսին Իրանում Իլխանների դինաստիայի հաստատմանը հաջորդում են Հարկային համակարգում տեղ գտած փոփոխությունները ի դեմս շրջանառության մեջ դրված նոր Հարկատեսակների ինչպես կռուփչուր, կալան, թամդա, ուլակ, թաղաբեւն: XIII դ. վերջին Իլխանների տերությունը կանգնում է քաղաքական եւ տնտեսական լրջագույն ճգնաժամի առջեւ, ինչը դրդում է իլխան Ղազան-խանին (1295-1304 թթ.) անցկացնել մի շարք կահաբեւնի բարեփոխումներ՝ կանոնակարգելով նաեւ Հարկային համակարգը: Սակայն Ղազան-խանի բարեփոխումները երկար կյանք չեն ունենում, եւ հին Հարկային համակարգը գրեթե նույնությամբ չարունակում է կիրառության մեջ մնալ մինչեւ XV դ. երկրորդ կեսերը:

Իրանում Հարկային համակարգի հաջորդ բարեփոխումները իրականացվել են Ակ-կոյունլուների տիրապետության շրջանում: Ի տարբերություն նախորդած Հարստությունների Ակ-կոյունլուները տնտեսական քաղաքականությանը ավելի մեծ ուշադրություն էին դարձնում, ինչի մասին վկայում են իշխող դասի անցկացրած բարեփոխումները կամ դրանց փորձերը: Հայտնի է, որ իր աշխարհակալ կայսրությունը ստեղծելուց հետո Ակ-կոյունլու սուլթան Ուզուն-Հասանը (1453-1468/1468-1478) անցկացրել է Հարկային բարեփոխումներ, որոնց հիմքում ընկած էր նրա կազմած օրենսբարեփոխումներ, որը, սակայն, մեզ չի հասել: XVI դ. քուրդ դիրքը Կանուննամին, որը, սակայն, մեզ չի հասել: «Հասան-բե-պատմիչ Շարաֆ-խան Բիդլիսին այս մասին դրում է. «Հասան-բե-կը [Ուզուն-Հասանը] ռայաթների [Հպատակների] հովանավորն էր.

նա ձեռնարկեց ռայաթներեց Հարկեր դանձելու այնպիսի կարգեր, որով մինչ այժմ ուղղորդվում են Աղջարաջանի, Իրաքի եւ Ֆարսի իշխողները»¹: Կարեւոր է նշել, որ Ուզուն-Հասանի Կանուննամեի դրուլթներն ընկել էին ոչ միայն Իրանի, այլեւ Օսմանյան կայսրութեան որոշ շրջանների ֆիսկալ համակարգի հիմքում: Այդպիսին էր օրինակ «էրզրումի վիլայեթի Կանուննամեն», որը փոփոխութեան էր ենթարկվել միայն 1540 թ.: Նրանում ասվում է, որ փոփոխութեան պահանջն առաջացել է նրանից, որ ռայաթները եւ վաճառականները այլեւս չեն կարողանում տանել Հասան փադիշահի օրոք սահմանված օրենքները²: Հնարավոր է՝ Ուզուն-Հասանի բարեփոխումները արդյունավետ չեն եղել եւ երկար կյանք չեն ունեցել. այս ենթադրութեան օգտին են խոսում Ակ-Կոյունլուների տիրապետութեան վերջին քսանամյակում բարեփոխումների հետագա երկու փորձերի վերաբերյալ հիշատակութիւնները:

Ուզուն-Հասանին հաջորդած Յաղուբ սուլթանի օրոք (1478-1490 թթ.) Հարկային համակարգում փոփոխութիւններ է փորձում անցկացնել սադը, կադի (դատավոր) Սաֆի ադ-դին Խաւ Սափալին³: Սակայն այս բարեփոխումները եւս անհաջողութեան են մատնվում: Վերջին Հարկային բարեփոխումը Ակ-Կոյունլուների պետութեան մայրամուտին իրականացնում է Ակ-Կոյունլու սուլթան Ահմադ Գյոլդեհն (գյոլդեհ՝ կարճահասակ): Այս մասին Հասան Ռումլուն գրում է. «Ահմադ-բեկ բին Ուզունլու Մուհամմադ բին Հասան փադիշահը ժողովրդի սիրեցյալն էր, նրա օրոք Հարկահանութեան դարպասները փակվեցին»⁴: Ակ-Կոյունլուների իրականացրած բարեփոխումները, հատկապես՝ Ահմադ Գյոլդեհի, ունեն կարեւոր մի առանձնահատկութիւն. դրանցով փորձ էր արվում Հարկային համակարգը կանոնակարգելուց բացի Հարկերի մի սովոր շերտ կիրառութիւնից չանել, անօրինական որակել, եւ թողնել միայն շարիաթի վրա հիմնված Հարկերի դանձումը խաբաջ

¹ Шараф-хан Бидлси, *Шараф-наме*, Пер. Е. Васильевой, Москва, 1976, с. 136.

² Зугалян М., *Армения в первой половине XVI в.*, Москва, 1971, с. 99-110.

³ Persia in A. D. 1478-1490, An abridged translation of Fadhullāb b. Ruzbihān Khunji's *Tāwīk-i 'ālam-ārā-yi amīnī*, by V. Minorsky, London, 1957, p. 92-95.

⁴ *A Chronicle of the Early Safavis Being the Akhshun't Tawārikh of Hasan-i-Rūmlū*, Ed. by C. Sheddon, Vol. I, (persian text), Baroda, 1931, p. 19; Vol. II (english translation), Transl. by C. Sheddon, Baroda, 1934, p. 9.

(որը տարբեր շրջաններում եւ ժամանակներում Հանդես էր գալիս նաեւ մալ/մալիյի/մալուջաթ, բահրա/բահրաչե, անվանումներով), **ուշը** (նաեւ դահյակ, դահյազդահ անվանումներով), **գաքաթ** եւ **ջիդյա**։ Ստացվում է, որ մնացյալ Հարկերը դառնում էին «անօրինական», ինչը արձանագրվում է Ակ-Կոյունլուների եւ Սեֆյանների փաստաթղթերում հիշատակվող *hūqmī va ghayrī hūqmī* (օրինական եւ ոչ օրինական) կամ *mutālībātē masdūde* (անթույլատրելի պահանջումներն արգելված Հարկեր) արտահայտությամբ²։ Սակայն մինչ այժմ հստակ սահմանված չի եղել, թե երբ առանձնացվեցին օրինական եւ ոչ օրինական Հարկերը։

Կարծում ենք, որ Հարկերի նման բաժանումը հստակ սահմանվել է ԱՀմդի Գյովդեի օրոք 1497 թ.։ Նա իր կարճ իշխանության (մոտ վեց ամիս) ընթացքում փորձելով փրկել տերութունը տնտեսական եւ քաղաքական ճգնաժամից բարեփոխումների անցկացնելով շահեց նաեւ Ակ-Կոյունլու վերնախավի թշնամանքը եւ ծաղրանքը. «Քանի որ նա կարճահասակ էր, կարճ ձեռքերով եւ ոտքերով, նրան անվանում էին **ռումի** [այստեղ՝ թուրքական] կամբ»³։ Այնուամենայնիվ, ԱՀմդին Հաջողվել էր իրականացնել իր բարեփոխումները, եւ մեր կարծիքը, որ անօրինական Հարկերի սահմանադատումը Հենց նրա շնորհիվ է եղել, ունի հետեւյալ փաստարկները։ Ի տարբերություն Քասիմ-բեկ Ակ-Կոյունլուի 1498 թ. սոյուրդալական Հրովարտակի, որպես օրինակ դիրտարկելով Յաթ. սոյուրդալական 1487 թ. *hürriyāt* ներառանից եւ Մազանդարանից Հաջ գնացող ուխտագործներին ապահարկություն տալու Հրովարտակը, 1487 թ. Յազուբի կողմից Գանձասարի (Աղուանից) կաթողիկոսության կալվածքներն ապահարկելու մասին Հրովարտակները, կոստյան կալվածքներն ապահարկելու եւ Հարկերի բաժանումը բոս կոնսենսեք, որ այստեղ բացակայում են Հարկերի բաժանումը արտահայտությունները։ Բացի այդ, Վ. Մինորսկու պնդմամբ, Գյովդեի բարեփոխմամբ անօրինական Հարկեր էին ճանաչվել **իլրաջաթ** (պետու-

¹ Петрушевский И.П., *Внутренняя политика Ахмеда Ак-Койунлу*, — «Известия» Азәрб. ФАН СССР, 1942, № 2, с. 28-37.

² Minorsky V., *A "Suyurghal of Qasim b. Jahāngir Aq-qoyunlu (903/1498)*, — BSOAS, Vol. 9, № 4 (1939), p. 930 (persian text), 933 (translation of document); Փափազյան Հ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը*, Պրակ Ա (ԺԵ-ԺԶ դդ.), Եր., 1956, էջ 28:

³ Шараф-хан Бидлиси, *Шараф-наме*, с. 144.

թյանը կամ պաշտոնյաներին մուծվող արտակարգ ծախսեր) եւ շիլթաղաթ (տարբեր պատրվակներով պաշտոնյաների կողմից տուրքերի եւ գումարների կորզում) հարկերը¹, եւ եթե նայենք նույն Քասիմ-բեկի եւ Հետագայում Սեֆյան շահերի հրովարտակները (որպես ամենամոտ օրինակ՝ 1503 թ. Իսմայիլ շահինը), կտեսնենք, որ անօրինական հարկերի թվում սրանք առկա են եւ նշված Հենց սկզբում²: Այս փաստերը նաեւ թույլ են տալիս՝ չհամաձայնելու Ի. Պետրուշենսկու այն մտքի հետ, թե Ահմադի բարեփոխումները կյանք չունեցան եւ Հին կարգերը վերականգնվեցին: Չնայած նրան, որ Հետագայում Սեֆյանների օրոք տեղական պաշտոնյաների կամայականությամբ կարող էին գանձվել անօրինական համարվող հարկերը ևս, այս բանաձեւն ամուր մտավ Սեֆյան գրագրության և հարկային համակարգի մեջ³:

¹ Minorsky V., *The Aq-qoyunlu and Land reforms*, — BSOAS, Vol. 17, № 3 (1955), p. 459.

² Minorsky V., *A "Soyürghöl of Qäsım b. Jahāngir Aq-qoyunlu...*, p. 930, 933; Փափազյան Հ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը*, էջ 53:

³ Петрушевский И.П., *Внутренняя политика Ахмеда Ак-Койунлу...*, с. 36.

Վրաց արքաների կրոնական քաղաքականությունը եւ Հայոց
եկեղեցին Վրաստանում XII-XIII դարերում

Հայտնի է, որ VI դարի վերջերից Վիրքում գերիշխող դարձավ քաղաքական-դավանական-մշակութային կողմնորոշումը դեպի Բյուզանդական կայսրություն: Բյուզանդական աշխարհի մաս ղառնալով՝ երկիրը որդեգրեց եկեղեցի-պետություն, փոխհարաբե-րությունների կայսերական մոդելը, որը ենթադրում էր սերտ հա-մագործակցություն պետության եւ եկեղեցու միջեւ: Բյուզանդիան եկեղեցու միջոցով համախմբում եւ միավորում էր իր բազմէթնիկ բնակչությանը, իսկ Վրաստանը XII-XIII դարերում ձգտում էր բնակչությանը Վրացական թագավորության սահմաննե-րում: Հաճախ էր պատահում, որ Բյուզանդիայում բնակվող Հայե-րի նկատմամբ կայսերական քաղաքականությունը ազդակ էր հանդիսանում վրաց միջավայրում Հայոց եկեղեցու նկատմամբ նմանատիպ հարձակողական քայլեր ձեռնարկելու համար: Երկու Բյուզանդիային՝ Վրաստանը առաջին հերթին ձգտում էր պաշտո-նական եկեղեցու հետ միավորել Հայոց եկեղեցին եւ ձեռք բերել թագավորության սահմաններում ապրող Հայերի անվերապահ եւ անտրուսնջ աջակցությունը:

Վրաց թագավորների վարած կրոնական քաղաքականության մասին լրակատար պատկերացում կազմելու համար բավական է համեմատել վրաստանաբնակ Հայերի եւ մահմեդականների կա-ցությունը: Դավիթ Շինարար թագավորը (1089-1122 թ. Տի-գրսը գրավելուց հետո մահմեդականությունը հռչակեց անձեռն-դիսը կրոն, իսկ մյուս կրոնների հետեւորդներին արգելվում էր միանալ կրոն, իսկ մյուս կրոնների հետեւորդները եւ խող մորթել այն հատ-այեցիկ մահմեդականների բաղնիքներ եւ խող մորթել այն հատ-վածում, որտեղ ապրում էին իսլամ դավանողները: Մահմեդական-ների արտոնյալ դիրքը պայմանավորված էր ինչպե՛ս Տիգրիսում, այնպե՛ս էլ Արեւելյան Վրաստանի քաղաքների մեծ մասում նրանց երկարատեւ գերիշխանությամբ եւ դիրքերի ամրությունով: Բացի այդ՝ մահմեդական հզոր պետությունների հետ առնակատումը ոչ մի չհափով չէր մտնում վրաց թագավորների ծրագրերի մեջ: Որոշա-կի դեր էր պատկանում նաեւ տնտեսական գործոններին. Վրաստա-

նով անցնող առեւտրական ուղիների վերահսկողութիւնը պատկանում էր մահմեդական վաճառականներին:

Այսպիսով XII-XIII դարերում կրօնների ու դավանանքների համադրութիւնը ամենեւին էլ տիպական չի եղել Վրաստանի համար: Թագավորական իշխանութիւնը ձգտել է հեղեմոն դիրք ապահովել վրացական եկեղեցու համար, իսկ մահմեդականութեանը շնորհել է առանձնահատուկ արտոնութիւններ՝ ելնելով իր քաղաքական ու տնտեսական շահերից: Կրօնական հանդուրժողականութիւնն առավել եւս բնութագրական չի կարելի համարել վրաց հոգեւորականութեան եւ հասարակութեան լայն շերտերի համար:

1103 թ. Դավիթ Շինարարի պահանջով Ուրբնիսում հրավիրված եկեղեցական ժողովում միաբնակութիւնը որակվել էր հերձված, հետեւաբար հայոց եկեղեցին Վրաստանում ունեւր սահմանափակ իրավունքներ (օրինակ՝ օգտվում էր հարկային արտոնութիւններից): Կարելի է պնդել, որ Վրացական թագավորութեան կրօնա-դավանական համակարգը XII-XIII դարերում ունեւր հետեւյալ տեսքը. առաջին տեղում գերիշխող եւ առաջատար վրաց ուղղափառ եկեղեցին, երկրորդում՝ մահմեդականութիւնը, երրորդում՝ հայ առաքելական եկեղեցին, չորրորդում՝ հուդայականութիւնը:

Թաթերի էթնո-դավանական դիմագծի հարցի շուրջ

Արեւելյան Այսրկովկասի էթնո-քաղաքական պատմութեան ուսումնասիրութիւնը սերտորեն կապված է տարածաշրջանի ժողովուրդների ճակատագրերի հետ:

Կարեւոր է արձանագրել, որ իրանալեզու ժողովուրդները հանդիսացել են Արեւելյան Այսրկովկասի մշտապես տարասեռ բնակչութեան հնաբնակ հատվածներից մեկը՝ սկսած դեռեւս Աքեմենյան արքայատոհմի ժամանակաշրջանից, ընդ որում նրանք իրենց գոյութիւնը շարունակում էին պահպանել մինչեւ 18-19-րդ դարերը թվային առավելութեամբ:

Այսօր թաթերի հիմնախնդրի ուսումնասիրութիւնը եւ նոր պատմագիտական անդրադարձը կարեւորվում է նաեւ Արեւելյան Այսրկովկասում էթնո-քաղաքական զարգացումների ճշգրիտ ընկալման առումով:

Մեր դիտարկումներից պարզ է դառնում այն տեսակետի ճշմարտացիութիւնը, որ 11-18-րդ դարերի աղբյուրադիտական նյութերում հանդիպող «թաթեր» եզրույթն անհրաժեշտ է դիտարկել լոկ կոնկրետ ժամանակի պատմա-քաղաքական եւ էթնո-մշակութային զարգացումների լույսի ներքո:

Ի սկզբանե տարածաշրջանի թյուրքախոս տարրերը «թաթեր» էին կոչում իրանալեզու ժողովուրդներին քամահրական ձեւով՝ որպէս թյուրքերենին վատ տիրապետողների: Ժամանակի ընթացքում «թաթ» եզրույթը էթնոնիմի է վերածվում իրանական զանազան էթնիկ խմբավորումների համար, որոնք տարբեր էին իրենց ծագումով ու մշակութով:

19-րդ դ. առաջին ուսւ-պարսկական պատերազմից (1804-1813 թթ.) անմիջապէս հետո ուսական պաշտոնական գրագրութիւններում Հյուսիս-արեւելյան Այսրկովկասի պարսիկների-թաթերի, թաթարների եւ մահմեդական մյուս էթնիկ հանրութիւնների «մուսուլման» օգտագործվում է «մահմեդականներ» («մուսուլմաններ») ընդհանրական անվանումը սուլունի կամ շիա դավանական պատկանելութեամբ, այսպիսով էթնո-քաղաքական խնդիրը ներկայացնելով կրոնական քողի ներքո (որեմն՝ «մահմեդականներ» եզրոյթի տակ պետք է հասկանալ եւ թաթարներին, եւ տարածաշր-

ջանի էթնիկ ամենահին շերտերից մեկին՝ իրանալեզու ժողովուրդներին): Իրանով Կովկասի ռուսական բարձրատիճան գինվորական հրամանատարութիւնը եւ վարչական ղեկավարութիւնը փաստորեն հիմք էր դնում տարածաշրջանից «պարսիկ» (իրանցի) էթնոնիմի բնաջնջմանը եւ փոխարենը Արեւելյան Այսրկովկասի արհեստականորեն թյուրքացման քաղաքականութիւնը: Տեղացի իսլամադավան ժողովուրդների համար վտանգավոր այդ քաղաքականութիւնը միտված էր ամբապնդելու ռուսական տիրապետութիւնը Արեւելյան Այսրկովկասում, վերջնականապես պոկելու այն Ղաջարական իրանի տերութիւնից՝ արմատախիլ անելով «պարսիկ» էթնոնիմը: Իրանական տարրին որպես այլընտրանք ընտրվում է «մահմեդականներ» անվանումը՝ ընդ որում շեշտը դնելով թաթարների վրա:

19-րդ դ. երկրորդ կեսին ռուսական այդ յուրատեսակ ազգային քաղաքականութիւնը շարունակվում է: Ավելին, պաշտոնական փաստաթղթերում համատարած հանդիպում են Արեւելյան Այսրկովկասի իրականում պարսիկ թաթերով, որոշ դեպքերում նաեւ լեզգիներով եւ թալիշներով բնակեցված գյուղերը «թաթարներ» էթնիկ խմբավորման անվանումով, իսկ լեզուն՝ «թաթերեն» ներկայացնելու փորձերը: Փաստորեն նույն քաղաքականութիւնը շարունակվեց նաեւ խորհրդային իշխանութիւն տասնամյակներին:

Այսպիսով, թաթերի էթնո-դավանական դիմագիծն իր այսօրվա որոշակի խեղաթյուրված պատկերն ստացել է նախորդ դարի պատմական ու քաղաքական հղանցքում:

Հայ-աղուանական քաղաքական ու կրոնական առաքելությունը հյուսիս-արեւելյան Կովկասում եւ Հոնաց դարձի ժամանակագրությունը*

Արեւմտա-Թյուրքական խաքանության կազմից մոտ 630 թ. հաղարական անկախ խաքանության դուրս գալուս պես, վերջինիս արտաքին սահմանների ներքո (այժմյան Մերձկասպյան Դաղստանի տարածքում) ձեւավորվում է Հոնաց թագավորությունը, իսկ ա-վելի ճիշտ՝ Մեծ իշխանությունը՝ Վարաչան մայրաքաղաքով:

Հեթանոս Հոններն ու խաղարները է դարում էլ շարունակեցին իրենց կողոպտիչ արշավանքները վաղուց դարձի եկած Աղուանից. Վրաց ու Հայոց երկրների Հանդեպ, որոնք 652 թ. օգոստոսին արաբների հետ համաձայնագրով ձեռք էին բերել կիսանկախ իշ-խանությունների կարգավիճակ: Հյուսիսկովկասյան այս քոչվոր թյուրքախոս ցեղերը Կովկասյան լեռնաշղթան հիմնականում հաղ-թաւարում էին Դերբենդի (Ճորայ պահակի) անցքով, ուստի ամե-թանոս հարվածն առաջին հերթին հասցնում էին Հարակից Ա-ղուանքին: Դրա համար էլ վերջինիս գահերեց իշխան Ջուանշէրը (636/637-681) 664 թ. դեկտեմբերի 21-22-ին Հոնների հերթական ներխուժման ժամանակ, համաձայնվեց ճանաչել նրանց մեծ իշխան Աղվ-Իդրիթուէրի գերիշխանությունը եւ իր անդրանիկ որդուն կնուխթյան առավ նրա դստերը:

Հաղաղության համաձայնագիրը Հոնները խախտեցին միայն այն ժամանակ, երբ «ի վաթսներորդ երկրորդ ամի Հարաւայնոյ իշ-խանութեանն գոռոզին Մահմատայ», այսինքն՝ Պարտավում ընձուտը 681 թ. սեպտեմբերի 20-ին էր, լուր առան՝ Պարտավում Ջուանշէրի դավադրության գոհ դառնալու ու նոր գահերեց իշխան Վարազ-Տրդատի ընտրվելու մասին: Աղուանից կաթողիկոս Եղիա-վարաց (681-687) ստիպված էր Աղվ-Իդրիթուէրի դիմաց, ով պատմիչ

* Данная работа выполнена по темплану НИР СПбГУ, Мероприятие 2/14, проект «Арабо-мусульманская историография IX века о странах и народах Южного Кавказа, Армянского нагорья и Азербайджана», шифр в ИАС 5.38.283.2014.

արշավանքով ներխուժել էր երկիր, արդարանալ առ այն, որ Վարազ-Տրդատը բռնատեր չէ եւ նրա խնամու սպանության հետ ոչ մի առնչություն չունի: Միայն դրանից հետո է Աղփ-Իդիթուէրը Համաձայնում վերադառնալ Վարաջան:

Նմանատիպ ներխուժումներից Աղուանքի տարածքն սպառա-յում գերծ պահելու համար՝ 682 թ. փետրվարի 9-ին նույն այս Հոնաց քաղաքամայր շտապեց հասնել աղուանից առաքելությունը՝ Մեծ Կունից եպիսկոպոս Իսրայէղի գլխավորությամբ: Վերջինս այնտեղ արժանացավ Հոնաց մեծ իշխանի ճոխ ընդունելությանը: Իր քաղաքական ու հոգեւոր առաքելությունը հեթանոսական երկրում Իսրայէղը նախապես Վաղարշապատում համաձայնեցրել էր Հայոց կաթողիկոս Սահակ Գ-ի (677/678-703) եւ Հայոց դահերեց իշխան Գրիգոր Մամիկոնեանի (661/662-685) հետ: Բանն այն է, որ Աղուանից աթոռը գտնվում էր կաթողիկոսանիստ Դվինի գերակա-յության (պրոտեկտորատի) տակ:

Իսրայէղ եպիսկոպոսի քարոզչական ակտիվ գործունեության արդյունքում հոնեքը մկրտվեցին, իսկ Աղփ-Իդիթուէրը Սուրբ Զատիկի նախակառնաց (ճրագալույցի) օրը, որը 682-ին նշվում էր մարտի 29-ին, հրապարակավ հռչակեց քրիստոնեությունը իր ինքնավար իշխանությունում որպես միակ պետական կրոն:

Այսպիսով մեր տրամադրության տակ ունենք Հոնաց մեծ իշխանությունում «Հայոց քրիստոնեություն», որը «ուղափառու-թյան» տիրող մոդելն էր ոչ միայն Հայքում, այլեւ հարակից Աղուանքում, հեթանոսության դեմ հաղթանակի ճշգրիտ օրը: Այդ հաղթանակը հնարավոր եղավ հայ-աղուանական քաղաքական ու եկեղեցական առաքելության արդյունքում:

Աղփ-Իդիթուէրը որոշեց նաեւ Վարաջանում հիմնել «ազգա-յին» եկեղեցի սեփական հայրապետական աթոռով՝ Իսրայէղի գլխավորությամբ, որպեսզի գաղափարական գեներ ձեռք բերի՝ ի դեմս քրիստոնեության, հեթանոսական ինքնավարի դեմ հանուն պետա-կան անկախության պայքարում: Այդ պատճառով Աղփ-Իդիթուէրը հենց Իսրայէղի խորհրդով պաշտոնապես դիմեց Հայոց ու Աղուա-նից մեծամեծերին խնդրանքով նշանակել նրան Հոնաց հայրապետ: Սակայն նրանք Համաձայնեցին նշանակել Իսրայէղին Վարաջա-նում միայն Համատեղության կարգով, հիմնավորելով դա հետե-լյալ կերպ. թե այդ եպիսկոպոսը իրրեւ թե չի կարող ընդմիջու լքել իր թեմը Մեծ Կունեք գավառում: Իրականում Հայոց եւ Աղուանից մեծամեծերը իրենց որոշումով ձգտում էին բացառել Հոնաց հիմ-նադրվող եկեղեցու լիակատար դավանական անկախությունը:

Քաղաքական նպատակները, որոնք հետապնդում էր Հոնաց մեծ իշխանը, խաղարական խաբանի 685 թ. օգոստոսի պատժիչ արշավանքի պատճառը հանդիսացան: Դրա արդյունքում հնազանդեցված հոնները պետք է որ վերադառնային դեպի հեթանոսություն և զորքով աջակցեին խաղարաց խաբանին՝ արշավելու դեպի Անուշուր, Հայք և Վիրք, ինչն էլ ավարտվեց նույն թվականի օգոստոսի 16-ի ճակատամարտում քրիստոնյա երեք երկրների դաժնորեն իշխանների լիակատար պարտությունը:

Այսպիսով, Հայ-աղունական քաղաքական ու կրոնական առաքելություն հաղթանակը Հյուսիս-Արևելյան կովկասում, որի հետևանքն էր Հոնաց մեծ իշխանությունում «Հայոց քրիստոնեություն»-ը որպես պետական կրոն հռչակելը, տեւեց շատ կարճ՝ 682 թ. մարտի 29-ից մինչև 685 թ. օգոստոսի սկիզբը:

Следы языческого культа луны у удин-христиан и лезгин-мусульман

Согласно Страбону, кавказские албанцы «из богов почитают Гелия, Зевса и Селену, в особенности Селену». Он, как и другие античные авторы, чужеземных богов представляет их греческими соответствиями: Гелий — бог солнца, Зевс — верховный бог, а Селена — богиня луны. Могли ли сохраниться следы древнего культа луны среди наследников населения Кавказской Албании — удин-христиан и их родичей — мусульманских народов лезгинской этноязыковой общности?

Давно замечено, что в удинском языке слово хаш «луна» не имеет параллелей в родственных северокавказских языках. Ж. Дюмезиль считал, что с принятием христианства исконное название луны — древнего верховного бога, армянскими христианами проповедниками было заменено армянским *хач* «крест» — названием высшего христианского символа (в удинском это слово заимствовано в формах *хач* и *хаш*). Против этого мнения выступили З.И. Ямпольский и В.Л. Гуксян. Согласно последнему, это слово можно этимологизировать и в связи с удинским омонимичным словом со значением «свет». С другим, более архаическим вариантом того же корня он связывает слово *бухаджух* «бог» (префикс *бу-*, основа *хадж* «луна» и аффикс множественного числа *-ух*). Как бы то ни было, уже то, что в удинском исконное северокавказское слово для луны было заменено другим (независимо от того, исконным или заимствованным), указывает на особое отношение к луне. Замена произошла, видимо, в результате табуизации, в связи с особым культом луны у предков удин. А созвучие «луны» со словом «крест» и приведенная этимология слова *бухаджух* «бог», если она верна, усиливают священную роль луны.

Луна и солнце у лезгин называются, соответственно, *Варз* и *Рагъ*. Эти слова являются общевосточносеверокавказскими, ср. родственные названия луны (авар. *Моц*, дарг. *Бадз*, лак. *Барз*, рутул. *Ваз*) и солнца

Պետրոսյան Համլետ
Երեւանի պետ. համալսարան

**Արցախի արեւելյան մուտքով վաղըրիստոնեական մատուռ-
դամբարանները որպէս Վաչագան Բարեպաշտի կրօնական
ուձիգումի դրսևտրում**

Արցախի Տիգրանակերտի 2013 թ. պեղումների ժամանակ Կենտրոնական թաղամասի վաղըրիստոնեական հրապարակում, նորաբաց երկրորդ եկեղեցու արտաքուստ շէտված աբսիդի արեւելյան ծայրակետում բացվել է 4 խոշոր քարե բլոկներով պարիսպված մի ուղղանկյուն տարածք, ուր մշակութային շէտը խորանում էր բնահողի մեջ (պեղումներն իրականացրել են Հ. Պետրոսյանն ու Տ. Վարդանեսովան, չափադրությունը՝ Լ. Կիրակոսյանը): Ուղղանկյանը հալասար դրված հորատի (1,95 x 1,50 մ) պեղումների արդյունքում, բակի մակարդակից 1,40 մ խորության վրա բացվեց սալահատակ՝ կազմված երեք սրբատաշ քարերից: Սալաքարերի տակ վալերացվեց բնահողը: Ակնհայտ էր, որ գործ ունենք եկեղեցու աբսիդի տակ գտնվող ինչ-որ կառույցի մնացորդների հետ: 2014 թ. պեղումները դեպի արեւմուտք բացեցին կառույցի հարավային եւ հյուսիսային պատերի հատվածները՝ շարված կրաքարե սրբատաշ բլոկներով, դլանածեւ թաղի առանձին մասերը՝ նույնպես սրբատաշ քարերով: Հյուսիսային եւ հարավային պատերում բացվեցին նույնպես սրբատաշ բլոկներով իրականացված մեկական խորշեր: Ակնհայտ էր, որ գործ ունենք եկեղեցու աբսիդին ներկառուցված դամբարանային կառույցի հետ: Ինչպես պարզեցին հետագա պեղումները, ողջ կառույցն իրականացված է խոշոր սրբատաշ քարերով, ունի արեւմուտք-արեւելք հստակ կողմնորոշում, դլանածեւ թաղ, միակ արեւելյան մուտք: Հարավային եւ հյուսիսային պատերի մեջ ներկառուցված են ուղղանկյուն-զուգահեռանիստ ծավալով, արեւելյան մասերում թեթեւակի կլորացող խոռոչ-պատրհաններ (խորհրդարաններ), որոնք, ամենայն հավանականութամբ, նախատեսված են եղել սրբերի մաստնքների համար:

Դամբարանի մաքրումը թույլ տվեց վերջնական ու ամբողջական պատկերացում կազմել նրա կառուցվածքի եւ կառուցման հանգամանքների վերաբերյալ: Ի մասնավորի դամբարանին հարավից կից տարածքի պեղումները երեւան բերեցին նաեւ նրա տանի-

քի մի հատվածը՝ պատված կրաշաղախն սվաղով: Այն թույլ տվեց եղրակացնել, որ դամբարանն ունեցել է մոտավոր երկթեք ծածկ, որի վերին վերականգնվող ծալրակետը փոքր-ինչ բարձրացել է երկեղեցու հատակի մակերեսից և դրսից ներառվել բեմի ծավալի մեջ: Երկրորդ կարեւոր մանրամասնը հարավային մասում արեւի դիմացին համապատասխանող մասի ներքնաշարի իրականացումն էր երկրորդական օգտագործման կոպտատաշ և սրբատաշ խոշոր բլոկներով, ինչը հնարավորութուն տվեց հավաստել, որ թաղի վրա կողային ճնշումը թուլացնելու համար այն ներառվել էր յուրօրինակ պաշտպանիչ պատյանի մեջ: Սա կարեւոր կովան է պնդելու, որ եկեղեցին կառուցվել է դամբարանի հետ միաժամանակ և դամբարանի վրա:

Երբ հորատն արդեն դամբարանի հատակի մակերեւութի համեմատ խորացվել էր 2,8 մ ու մշակութային շերտը դեռ չարուեսկվում էր, որոշվեց դադարեցնել պեղումները, քանի որ փուլուման սպառնալիք կար: Հորատից հանվեցին այնտեղ ընկած կվադրերը, և այն վերալցվեց հողով մինչև հատակի նիշը:

Չնայած կրած ավերածութուններին, դամբարանի քարերի մեծամասնությունը հայտնաբերվել է, և նրա վերականգնումը որևէ խնդիր չի հարուցում: Կարելի է փաստել որ այն Աղցքի արքանի դամբարանի և Ամարասի Գրիգորիսի դամբարանից հետո նման լավ պահպանված երրորդ կառույցն է վաղբրիստոնեական հայ մշակութային: Պեղումների արդյունքները հնարավոր են դարձնում վավերացնել այս տիպի կառույցի մի նոր հորինվածք, որի հիմնական առանձնահատկությունը միակ արեւելյան մուտքն է:

Դամբարանն ավերվել է Զ-րդ դարի վերջերին՝ վաղբրիստոնեական հրապարակի կործանման ժամանակ, սակայն շինությունը դարձրել չարունակ եղել է հետաքրքրասերների և գանձախույզների փորփրումների առարկան, որի հետևանքով նախնական հատակը չի պահպանվել: Այսու դիաթաղման հարցը մնում է առկա:

2014 թ. պեղումներից հետո հստակորեն կարելի է վերականգնել Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական հրապարակի դոյացման նեյթալը: Նախ սրբերի մասունքներով դամբարանի կառուցումը, որը լրացվել է այդ սրբերին նվիրված եկեղեցին, ապա հուշարի կոթողի կառուցումը նրանից հարավ-արեւելք, ապա քաղաքային մեծ եկեղեցու կառուցումը սրբերին նվիրված եկեղեցու հարավային կողմում:

Տիգրանակերտի դամբարանում միակ մուտքի արեւելյան տեղադրությունը, ինչը խիստ արտառոց է վաղբրիստոնեական դամ-

բարանային կառույցների համար, հիմք հանդիսացավ պեղումներ նախաձեռնել Արցախի ամենահայտնի վաղբերիտոռնեական դամբարանային կառույցում Ամարասի սուրբ Գրիգորիսի դամբարան-մատուռում (պեղումներն իրականացրել են Հ. Պետրոսյանը եւ Ն. Երանյանը, չափադրութիւնը Լ. Կիրակոսյանը եւ Լ. Մինասյանը), որի հիմնական ծափալը գտնվում է ներկայիս եկեղեցու արեւելյան խորանի տակ, եւ որը հարավային ու հյուսիսային մուտքերի հետ միասին, ըստ որոշ դիտարկումների, ունեցել է նաեւ արեւելյան մուտք, որի հետքերը պետք էր փնտրել եկեղեցուց դուրս՝ նրա արեւելյան պատին կից հատվածում: Իրոք՝ եկեղեցու արեւելյան պատին կից ձեռնարկած պեղումները երեւան բերեցին մատուռ-դամբարանի շարունակութիւնը՝ արեւելյան շքամուտքը, շքամուտքի առջեւի սալահատակը եւ դեպի դամբարանն իջնող վեց աստիճաններից բացկացած մուտքը: Այս պեղումների էական արդույնքներից մեկն էլ մակերեսից 3 մ խորութեան վրա պատերը շրջանցող գետնախարսի հայտնաբերումն էր, ինչը հնարավոր դարձրեց հավաստել, որ դամբարանը եղել է ոչ թե ստորգետնյա, այլ կիսագետնափոր: Այդ մասին մինչեւ պեղումները հուշում էին նաեւ բեմի տակի հատվածի հարավային աստիճանավանդակի վերելում եւ սրահի արեւմտյան պատում եղած լուսամուտների բացվածքները, որոնք այժմ փակված են: Կառույցը պեղումներով բացված արեւելյան մուտքի առաջին աստիճանի մարկարդակից ներքեւ գտնվել է գետնի տակ, իսկ դրանից վերեւ գետնից վերեւ: Պեղումներով հայտնաբերված հարյուրից ավելի վաղմիջնադարյան կղմինդրի բեկորները վկայում են, որ կառույցի տանիքը եղել է կղմինդրապատ:

Տիգրանակերտի եւ Ամարասի դամբարան-մատուռների շարքին կարելի է դասել եւ Արցախի մի այլ՝ Սուրբ Ստեփանոսի երկհարկ մատուռ-դամբարանը (պատմական Վաճառ բնակավայրում), որն ունի միակ արեւելյան մուտք: Այն ուշագորավ է նաեւ նրանով, որ մասունքների համար հատուկ բաժանմունք է ունեցել արեւմտյան պատին կից առանձնացված հատվածում: Հուսով ենք, որ այս վերջինիս պեղումները նոր մանրամասներ կբացահայտեն. ի մասնավորի՝ մուտքի եւ վերգետնյա կառույցի առումով (վերջինիս հետքերը տեղում դեռ դիտելի են):

Առայժմ կարելի է խոսել երեք դամբարանների մասին, որոնց ծավալային լուծման առանձնահատուկ կողմը դրանց արեւելյան

Топонимы Маскат и Мускур / Мушкур в «Дербенд-наме».
К вопросу о локализации страны Маскутов

Средневековые арабо-персидские авторы, сообщая об обстоятельствах проведения сасанидским шаханшахом Хосровом I Анушпирваном (531-579) административно-политической реформы на Восточном Кавказе, приводят названия учрежденных им царских титулов: *вазфаранишах* (var. *вазфаранишах*, *вазфаранишах*, *агараураннишах*), он же – *сахиб ас-сафир*; *филианишах*, *табарсаранишах*, *джурджанишах* (var. *джуртанишах*, *хурсанишах*); *лиранишах*, *ширванишах* (var. *шарванишах*); *абхазшах*; *хандаканишах* (var. *хайдаканишах*); *туманишах* и др. Надо, однако, отметить, что ни в одном из указанных источников не упоминается титул правителя Маската (=Страна маскутов), хотя сама эта область упоминается средневековыми арабо-персидскими авторами неоднократно. Можно, однако, полагать, что этот титул сохранился в «Дербенд-наме».

Этот источник грешит множеством анахронизмов, включая многочисленные вставки в виде интерпретаций, принадлежащих поздним переписчикам¹. Поэтому обращение к содержащейся в нём информации требует крайней осторожности. Напомню также, что оригинал этого сочинения был составлен на арабском², а на рубеже XVI и XVII вв. Мухаммад Аваби Акташи перевел его на тюркский (разновидность письменного *торки*, использовавшийся в период позднего средневековья на Северном Кавказе).

Прежде всего, необходимо обратить внимание, что в арабском списке «Дербенд-наме», точнее в списке **О**, который лег в основу

¹ Аликберов А.К., *Ал-Лакзи, Йусуф б. ал-Хусайн б. Да'уд Абу Йа'акуб ал-Факих ал-Баби*, – Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь, Вып. 1, М., 1998, с. 64.

² Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., *«Дербенд-наме» (к вопросу об изучении)*, – Восточные источники по истории Дагестана, Махачкала, 1980, с. 12.

русского перевода¹, осуществленного М.-С.Д. Саидовым и А.Р. Шихсаидовым², сообщается о том, что рядом с владением филаншаха находится «/другой/ климат, махалла Рича С.к.т. [? — И.С.], а их хаким Б.тун-шах»³. В других арабских списках этот же пассаж выглядит несколько иначе: в списке Кз — «один (из) районов Сикитдур, народ их пришел из Алана, а имя их хакима — Кубтуншах», в списке М — «затем область Маскат-шах, а правитель их Батун-шах», в списке Кг — «Мускит, а его хаким Йабун-шах», в списке Н — «климат Сикат, правитель его Табун-шах», в списке Р — «одна из областей Мускитдур, население его из Алана, хаким их Табун-шах», в списке Кж — «одна из областей Мустуз, народ его из Алана, имя их правителя шах Тубун»⁴.

Нетрудно убедиться в том, что речь в «Дербенд-наме» идет об упоминаемой средневековыми арабо-персиаскими источниками области Маскат (< **Maskut*?) и о маскутах, сведения о которых сохранились преимущественно в раннесредневековых армянских источниках — сочинениях Фавстоса Бузанда, Агафангела, Елшэ (V в.), а также в «Армянской географии» VII века («Ашхархацоц») и более поздних сочинениях, в том числе в «Истории страны Алуанк» Мовсеса Дасхуранци (Каланкатуаци, X в.)⁵. Наиболее адекватно древнеармянскому *mask'owt'k'* и арабскому *Masakat* отвечают фигурирующие в цитированных арабских списках «Дербенд-наме» формы *Мускит* и *Мускитдур*, что же касается титула правителя этой области, то, как будет показано ниже, наиболее точно он отражен в формах *Б.тун-шах* (список О) и *Батун-шах* (список М). Что же касается сообщения о связи Маската и ее правителя с «махалла Рича» (список О), то необходимо от-

¹ О списке О см. Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., «Дербенд-наме»..., с. 20-21.

² Там же, с. 24.

³ Там же, с. 29-30. См. также Мухаммеда Аваби Акташи, *Дербенд-наме*, Пер. с тюркских и арабских списков, предисл. и библиография Г.М.-Р. Оразаева и А.Р. Шихсаидова, Комментар. Г.М.-Р. Оразаева, Махачкала, 1992, с. 142.

⁴ Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., «Дербенд-наме»..., с. 30, прим. «а».

⁵ Мовсес Каланкатуаци, *История страны Алуанк*, Пер. с древнеарм., предисловие и коммент. Ш.В. Смбатяна, Ер., 1984.

метить, что Рича — это горное село (Агульский р-н Респ. Дагестан), которое невозможно идентифицировать со Страной маскутов, и данную ошибку можно объяснить либо опиской переписчика, либо его собственной интерпретацией относительно локализации Маската.

В.Ф. Минорским было обращено внимание на соответствие формы *Маскат* современному названию исторической области *Мушкур/ Мускур* (ср. горско-еврейское *Мюшкур*), расположенной у берега Каспийского моря, к югу от устья Самура — до реки Бельбельчай (Вельвеличай)¹. Тот факт, что ротация поствокального **d (t) > r* присуща как языку живущих в этой зоне кавказских татов², так и языку горских евреев, наилучшим образом обосновывает точку зрения В.Ф. Минорского и не позволяет ее оспорить.

На этом можно было бы и завершить разбор сведений «Дербенда-наме» об области *Маскат/ Мускат*, но ситуация осложняется тем обстоятельством, что в этом сочинении фигурирует и топоним *Маскат/ Мускат*, и топоним *Мушкур*, причем как названия двух разных областей³. Хороним *Мукур* присутствует уже в самом начале арабских списков «Дербенда-наме»: «Это — книга относительно основания (*балда*) Дербента и о жителях Дагестана и всех его правителях (*кабирь*); прежде всего — о дсяниях Кубад-шаха персидского, отца Ануширван-шаха, затем о делах хазар, тюрков, Мускура, Кват, о всех делах хакан-шаха русов⁴. Ниже в арабских списках эта же область фигурирует только один раз — в пассаже о строительной деятельности Хосрова Ануширвана, а именно в связи с основанием там города К.с.р⁵.

¹ Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, М., 1963, с. 64, 110-111.

² Миллер Б., *Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы)*, — «Изв. Общества исследования и изучения Азербайджана», № 8, Вып. 7, Баку, 1929, с. 29-30; Грюнберг А.А., *Татский язык*, — Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: Западная группа, прикаспийские языки, М., 1982, с. 232.

³ Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 95, прим. 56; с. 102, прим. 83.

⁴ Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., *«Дербенд-наме»...*, с. 24; Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 139.

⁵ Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., *«Дербенд-наме»...*, с. 27; Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 141.

В значительно большей степени различия между областями Мускур и Маскат обнаруживают тюркские списки «Дербенд-наме». Так, в Петербургском списке упоминается о строительстве Хосровом I в «земле Мускура» города Касиран¹, а далее при описании титулов, врученных Ануширваном восточнокавказским правителям, сказано буквально следующее: «Другая область – Маскат – [тянется] от Табасарана и Кайтака до Мускура. Ее людей привели из Алана. Правитель ее дал имя Табуи-шах»².

Здесь Маскат явно соответствует территории дербентского владения, которое в позднейший период простиралось от правого берега р. Дарваг до устья Самура, а со стороны гор граничило с Табасараном. Но поскольку средневековые кавказские и арабо-персидские источники не дают оснований для отождествления Маската с территорией Дербента и его округи, то локализация Маската, представленная в Петербургском списке «Дербенд-наме», основана на ошибочном мнении переписчика, так как арабские списки этого сочинения не дают такой локализации.

Представляется очевидным, что во времена составления арабского оригинала «Дербенд-наме» современная область Мушкур (Мюшкюр) именовалась дербентцами *Мускур*. В таком случае, сведения об области Маскат и титуле ее правителя могли попасть в «Дербенд-наме» только из литературного источника. Вероятнее всего, это был новоперсидский перевод сасанидского географического трактата или же историографического сочинения, посвященного деятельности Хосрова Ануширвана. Только там и могли удержаться ранние среднеперсидские формы названия Маската и его правителя, так как ко времени жизни ал-Балазури (IX в.) царство Маскат уже не существовало³. Сообщение «Дербенд-наме» о том, что население Маската своим происхождением связано с «Аланом», то есть Аланией, почерпнуто из того же источника (надо сразу же отметить, что, по-

¹ Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 43.

² Там же, с. 45-46.

³ Балазори, *Книга завоевания стран* [Текст 4-х глав], Текст и пер. с арабск. П. К. Жузе (Материалы по истории Азербайджана, Вып. III), Баку, 1927, с. 7.

скольку речь идет о позднем источнике, то к информации о связи маскутов с аланами следует относиться с осторожностью). Не вызывает сомнений, что автор оригинального варианта «Дербенд-наме» не подозревал, что Маскат — это тот же Мускур, и именно поэтому в арабских списках сохранилась неопределенность относительно локализации этой области.

Не вызывает также сомнений, что формы царских титулов, представленных в арабоязычных списках «Дербенд-наме» — *Батун-шах* (список О) и *Батун-шах* (список М), этимологически связаны с представленным в раннесредневековых армянских источниках названием страны, в которой по приказу маскутского царя Санесана был убит епископ Албании и Иберии (Вирк'а, Картаи) Григорий — внук Григория Просветителя, первого предстоятеля Армянской церкви. Это поле *Ватнеан* или *Ватнеай*, располагавшееся на берегу Каспийского моря¹. По сообщению же «Армянской географии» VII века, маскуты живут на «поле Варданиан [читай: Ватния] у Каспийского моря»², то есть это поле идентично Стране маскутов³.

Можно также отметить, что Й. Маркварт и В.Ф. Минорский, напротив, восстанавливали *Ватнеан* как **Вардан*⁴, причем, по мнению В.Ф. Минорского, Вардан тождествен хорониму *Хурсан*, а оба эти термина являются более ранними названиями Маската⁵. Строго следуя этой точке зрения, В.Ф. Минорский исправлял также фигурирую-

¹ *История Армении* Фавстоса Бузанда, Пер. с древнеарм. и коммент. М.А. Геворгияна; Под ред. С.Т. Еремяна; Вступ. ст. А.С. Хачикяна. Ер., 1953, гл. IV, 6-7; Мовсес Хоренаци, *История Армении*, Пер. с древнеарм. языка, введение и примеч. Г. Саркисяна, Ер., 1990, гл. III, 3.

² Патканов К., *Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому*, — «Журнал Министерства народного просвещения», 1883 (март), с. 31 (замечание в скобках — К.П. Патканяна); Акопян А., «*Ашхарбаци*» Анонима VII века, *Научно-критический текст*, — «*Андалэс Амсореса*», год СХХVII, Вена-Ер., 2013 (на арм. яз.), стб. 116 («на поле Вардане[а]н»).

³ Акопян А.А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 105.

⁴ Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда...*, с. 115.

⁵ Там же, с. 114.

ций в сочинении ал-Мас'уди (X в.) восточнокавказский титул *заданий* как **варданиях*¹. Однако, сопоставление *Вардан* и *Хурсан* представляется этимологически проблематичным. Кроме того, наиболее верная форма рассматриваемого топонима приведена в сочинениях Фавстоса Бузанда, Мовсеса Хоренаци и в «Истории страны Алуанк», а ошибочная — в одной только «Армянской географии» VII века. В этом убеждает, во-первых, тот факт, что упоминаний этого топонима с основой *Ват-* несколько, тогда как с основой *Вард-* только одно, во-вторых, по крайней мере, один из указанных источников — сочинение Фавстоса старше «Армянской географии» на два столетия и соответственно хронологически ближе к языковым формам IV столетия.

Надежность форм с основой *Ват-* подтверждается и несколько искаженной (вероятно, вследствие ошибки переписчика) формой титула *заданий*, представленной у ал-Мас'уди. Надо полагать, что эта форма также восходит к позднесасанидским источникам и отражает **баданиях*, причем раннесасанидская форма должна была иметь вид **ватаниях*. В этой связи можно также отметить, что исправление *заданий* на **баданиях* графически более приемлемо, чем *заданий* на **варданиях*. В справедливости данного заключения убеждает и явная близость к реконструируемому **баданиях*-у формы *б.тун-шах* в «Дербенд-наме».

В этой же связи можно напомнить, что у армянского автора V в. Елиши при перечислении названий восточнокавказских областей, в которых в 451 г. марзбаном Персармении Васаком Сюни был проведен воинский набор, нет ни одного, которое можно было бы связать с маскутами; единственное приемлемое исключение составляет хороним *Ват*². А.А. Акопян отождествляет *Ват* с этнонимом *гат*³, упоминаемым в сочинении Фавстоса Бузанда⁴, однако свою точку зрения он никак не аргументирует. На мой взгляд, форма *Ват* — без иранско-

¹ Там же, с. 192.

² Египсе, О Вардане и войне армянской, Пер. с древнеарм. И.А. Орбели, Прил. мсч. К.Н. Юзбашяна, Ер., 1971, гл. 4, с. 92.

³ Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 94.

⁴ *История Армении Фавстоса Бузанда*, гл. III, 7.

го суффикса *-an* — представляет собой очень раннее название Страны маскутов. Среднеперсидская форма, как отмечалось выше, должна была иметь вид **Ватан*, а позднее, когда обозначалась тенденция к переходу *v* > *b*, **Батан*/ **Бадан*.

В современной историографии за аксиому принимается тезис об ираноязычности маскутов, причем, как правило, подразумевается точка зрения о восточноиранской принадлежности языка маскутов. Строго говоря, языковых данных, подтверждающих эту точку зрения, практически нет, но, если восточноиранскую языковую принадлежность маскутов со временем всё же удастся надежно обосновать, хотелось бы обратить внимание, что форма *Ваттеай*, в принципе, могла являться армянской передачей не **Ватан*, а **Ватна*, которое и могло представлять собой восточноиранское название Страны маскутов.

Еще одна проблема этнической истории маскутов связана с неопределенностью локализации их страны в раннесредневековый период. Генетическая связь современного топонима *Мушкур*/ *Мюшкур* с *Мускур* и последнего с арабизированной формой *Маскат* сомнений не вызывает, но остается слабо проработанным вопрос о соответствии границ современного Мушкура (между реками Самур и Вельвеличай) и древних границ Страны маскутов (*Ват*; **Ватан*/ **Батан*/ **Бадан*), причем наибольшая неопределенность характерна для северной ее границы. В этой связи можно обратиться к представленному в «Армянской географии» VII века описанию физической и этнической географии восточной части Кавказа. В этом источнике сначала приводятся этнонимы центральной части Кавказских гор, а затем следует упоминание о том, что далее на востоке линия Главного Кавказского хребта раздваивается:

«Затем Кавказ делится на два хребта.

Один идет по прямому направлению, заключая в себе Ширван и Хсрван до Хорсема.

Другой хребет, выпустив из себя реку Арм (выше названа Армна — И.С.), текущую на север и впадающую в Атль, идет на северо-восток.

В нем живут [43] Таваспары, [44] Хечматаки, [45] Ижмахи, [46] Пасхи, [47] Посхи, [48] Пюкопаки, [49] Багапы, где берет начало длинная стена Апзут-Кават до болот Альминной (?) и до моря.

К северу от этого хребта живет народ [50] Маскутов на поле Вардапанин [читай: Ватний] у Каспийского моря. В этом месте хребет подходит к морю, где находится стена Дербента (что означает связь и ворота), города Чорского прохода, великой твердыни, построенной среди моря. К северу [от Дербента] близ моря находится [51] царство Гуннов...»¹.

Из этого пассажа как будто бы следует, что поле Ва(р)даниан простиралось до Дербента, однако, этот вывод преждевременен, так как цитировавшийся текст явно дефактен. Это видно, например, из того, что в действительности племя баганов и Гилянчайская длинная стена Апзут-Кават (Абзуд-Кавад)² географически были связаны не с северо-восточным или, точнее, восточным, ответвлением Главного Кавказского хребта, где «Армянской география» VII века совершенно точно локализует таваспаров (совр. Табасаран – Табасаранский и Хивский районы Республики Дагестан), а с юго-восточным. Кроме того, и маскуты должны быть помещены к северу не от северо-восточной (восточной), а от юго-восточной ветви Главного Кавказского хребта. Отсюда, в свою очередь, следует другой вывод: поскольку в первоначальном тексте «Армянской географии» VII века должно было говориться о том, что маскуты жили к северу от юго-восточного хребта, то соответствующее предложение не могло иметь логической

¹ Патканов К., *Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому...*, с. 30-31 (замечания в скобках – К.П. Патканьян; разбивка на абзацы – моя). Ср.

Акопян А., *«Анхарбачоуц» Анонима VII века...*, стб. 115-116.

² О тождественности «стены Абзуд-Кавад» и Гилянчайского оборонительного комплекса см.: Еремян С.Т., *Стены и оборона Сисанидских кавказских родов*, – «Известия» Арм. ФАН СССР, 1941, № 7, с. 34-35; Мамедов Т.М., *Албания и Атропатена по древнеармянским источникам (IV-VII вв.)*, Баку, 1977, с. 100; он же: *Кавказская Албания в IV-VII вв.*, Баку, 1993, с. 168; Халилов Дж.А., Кошкаралы К.О., Аразова Р.Б., *Свод археологических памятников Азербайджана: Вып. 1. Археологические памятники северо-восточного Азербайджана*, Баку, 1991, с. 4.

связи со словами «В этом месте хребет подходит к морю, где находится степь Дербента...», так как в районе Дербента к Каспию приближается другой, северо-восточный (восточный) массив Кавказских гор. Таким образом, данные «Армянской географии» VII века не позволяют говорить о том, что поле Ва(р)даннан простиралось на севере до Дербента.

Основной вывод, проистекающий из представленного выше анализа, состоит в следующем: можно достаточно уверенно говорить о том, что титул, врученный Хосровом I владельцу Страны маскутов, звучал по-среднеперсидски как *ватаниах/ *батаниах / *баданиах. Остается неизвестным, во-первых, какая династия правила в Маскате после учреждения там титула *ватаниах/ *батаниах/ *баданиах, и, во-вторых, продолжала ли она сохранять свои владельческие права после арабского завоевания? В «Тарих ал-Баб» упоминается, что в Маскате местные беки правили до 833 г.¹, но были ли эти беки потомками династов, правивших там еще со времен Хосрова Ануширвана, не известно.

Отмечу также, что в XVIII в. С.Г. Гмелин упоминает «армянскую» деревню Барагун, располагавшуюся у пристани Низовой (Низабадской), к югу от устья Самура². Б.В. Миллер упоминает об армяно-татских селах Верхний и Нижний Барахун, то есть население этих сел было татским, христианским («армянским») по вероисповеданию. С учетом свойственного татскому языку ротацизма *d (t) > r, исходное название указанной деревни можно восстановить как *Бадагун/ *Ба-тагун, где основой является то же Бад/ Бат.

¹ Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербента...*, 110-112.

² См. *Дажестан в известиях русских и западноевропейских авторов XIII-XVIII вв.*, Махачкала, 1992, с. 244.

Միմոնյան Հակոբ, Մանասյան Հովհաննես
ՀՀ ՄՆ Պատմա-մշակութային ժառանգության
գիտա-հետազոտական կենտրոն

Վերստին Միծեռնավանքի թվագրման շուրջ

Միծեռնավանքը Հայաստանի հնագույն եւ նշանավոր ուխտավայր-եկեղեցիներից է, որտեղ հնուց անտի մեծ շուքով նշել են Ս. Համբարձման եւ Ս. Խաչի տոները¹։ Եռանալ սրահով, շնչոված կենտրոնական նախով բաղրիկ սրահի պատերի ստորին կեսի արտաքին եւ ներքին շարքերը, խորանը, ինչպես նաեւ ավանդատների հիմնապատերը գետնախարիսների հետ միասին՝ 8-10 շարք բարձրությամբ, կառուցված են կավաշաղախով ամրացված սեւ-բարձրությամբ, մուլթերը, կամարները եւ թաղերը կրաշաղախով ամրացված սրբատաշ, սպիտակավուն կրաքարից²։

Հայաստանի վաղ միջնադարյան մյուս վանքերի համեմատ Միծեռնավանքի մասին գրավոր, արձանագիր եւ բանավոր տեղեկությունները բավականաչափ են։ Գրավոր աղբյուրներում այն առաջին անգամ հիշատակվում է 844 թ. Տաթև գյուղը կապվանքին նվիրատվության փաստաթուղթը վավերացնելու կապակցությամբ։ Այս արարողությունը մասնակից էր նաեւ Միծեռնավանքի Ստեփանոս վանականը³։ Վանքի մասին տեղեկություններ են հաղորդում նաեւ XIII դարում վարդան վարդապետը (Արեւել-ցին), XVII դարում Թովմա վանանդեցին, վիմագիր արձանագրու-թյունները (հաճախ՝ անուղղակի) եւ հիշատակարանները⁴։

¹ Ալիշան Հ. Ղ., Սիսական. Տեղագրություն Սիսեաց աշխարհի, Վեներտիկ - Ս. Ղազար, 1893, էջ 268; Միմոնյան Հ., Մանասյան Հ., Միծեռնավանք, - Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը. ակումբները, տիպերը, պաշտամունքը, Եր., 2001, էջ 200։

² Симонян А., Цифернванк в свете новых раскопок, - Армения и Христианский Восток, Тезисы докладов, Санкт-Петербург, 2001, с. 39; Միմոնյան Հ., Մանասյան Հ., Միծեռնավանք..., էջ 207։

³ Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմությունը, Եր., 1986, էջ 196-197։

⁴ Մանասյան հղումները տե՛ս Միմոնյան Հ., Մանասյան Հ., Միծեռնա-վանք..., էջ 201-203; Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վի-մագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Եր.,

Նոր եւ նորագույն ժամանակներում Ծիծեռնապանքն ուսումնասիրել եւ նրա մասին հոգւածներ են հրապարակել բազմաթիւ գիտնականներ, որոնցից առավել ճանաչված է Մորուս Հասարթյանի բնօրինակ հետազոտութիւնների վրա հիմնված աշխատութիւնը: Ըստ նրա՝ Ծիծեռնապանքի տեղում եղել է Հեթանոսական տաճար, որի ստորին շարքերի վրա IV-V-րդ դարերում կառուցվել է ներկայիս եկեղեցին: Վերջինս վերակառուցումների է ենթարկվել նախ V դ. երկրորդ կեսին, ապա VI-VII դարերում¹:

Մեր վարկածով՝ Ծիծեռնապանքը հիմնարկվել է, այսինքն՝ դրա բազալտակերտ շարքերը կառուցվել են նախքան քրիստոնեութան պետական կրոն հռչակվելը: Ենթադրում ենք, որ Հենց ժամանակի թելադրանքով, երբ քրիստոնեությունը դեռեւս պետականորեն հալածական վիճակում էր, կարելի է բացատրել բանուկ ճանապարհներից եւ մեծ բնակավայրերից հեռու վայրում նման մեծամաշտաբ կառույցի հիմնարկումը²: Հավանաբար, կիսակառույց վիճակում կասեցվել է եկեղեցու շինարարությունը, իսկ «մեղավորները» պատժվել, գուցե եւ նահատակվել են ու թաղվել եկեղեցու մոտ: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո, որպես նահատակների վկայարան ընկալվող ավերված եկեղեցին կրկին վերաշինվել է, այս անգամ արդեն կրաքարով եւ կրաշաղթով: Դրանից հետո այն ունեցել է կառուցողական եւս երեք շրջան, որոնք ավարտվել են VII դարում³:

Ծիծեռնապանքի եկեղեցու ուսումնասիրման, մեկնաբանման եւ կառուցողական փուլերի բացահայտման համար առաջնակարգ նշանակություն ունեն 1997-2001 թթ. կատարված հնագիտական պեղումները՝ (ծրագրի եւ պեղումների ղեկ.՝ Հակոբ Սիմոնյան), 1999-2001 թթ. չափազրման ու վերականգնման նախագծի կազմման (ճարատարապետական խմբի ղեկ.՝ Հովհ. Սանամյան), իսկ

2009, էջ 129-132 (նախապես՝ առանձին. Յակոբեան Ա., Ծիծեռնապանքի եկեղեցու ամուսնույն, մահատակի գերեզմանը եւ շինարարական փուլերը, — «Հանդես ամսօրեայ», ԸԺԴ տարի, Վիեննա, 2000, ս. 135-196):

¹ Հասարթյան Մ., Ծիծեռնապանք, — Հասարթյան Մ., Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ, Եր., 1985, էջ 223, 227:

² Հմմ. СИМОНЯН А., *Цицернаванк в свете новых раскопок*, с. 141.

³ Նույն տեղում, էջ 139: Սիմոնյան Հ., Սանամյան Հ., Ծիծեռնապանք... էջ 208-213: Սիմոնյան Հ., Սանամյան Հ., Ծիծեռնապանքի հիմնական կառուցողական փուլերը եւ հիմնադրման խնդիրները, — Միջազգային գիտաժողով, ԼՂՀ. անցյալը, ներկան եւ ապագան, Ջեկուցումների հիմնադրույթներ, Ստեփանակերտ, 2006, էջ 119-122:

2000 թ.¹ վերականգնման (աշխղեկ՝ Գեորգի Առաքելյան) աշխատանքները: Այս համալիր ծրագրեր կատարել է ՀՀ պատմության և մշակույթի հուշարձանների պահպանության վարչության Հայկական հուշարձանների համահավաքի խմբագրության արշավախումբը². Հնադետներ Հակոբ Սիմոնյան, Արտյոմ Հարությունյան, Վահագն Հովհաննիսյան, ճարտարապետներ՝ Հովհ. Սահամյան, Գոռ Միքայելյան, Գրիգոր Նալբանդյան, Անդրանիկ Սարգսյան, Արմեն Թոփրաղայցյան, Մեսրոպ Հովհաննիսյան, Լուսինե Նիկողոսյան, Աննա Գասպարյան, արվեստաբաններ՝ Սամվել Հովհաննիսյան, Տիգրան Սիմոնյան, նյութաբաններ՝ Վահագն Իսրայելյան, Ռաֆայել Մաթեոսյան, երկրաբան՝ Գագիկ Ռաչատրյան, կոնստրուկտոր՝ Կառլեն Բարամյան, մարդաբան՝ Ռուզան Մկրտչյան և ուրիշներ: Հուշարձանի համալիր ուսումնասիրությունն իրականացրած մասնագետների թիվը, տարբեր տարիների հանրագումարով, հասնում է քսանի: Այս դժվարին և երկարատև աշխատանքներն իրականացվեցին բարերարությամբ Ջորջ և Քերոլայն Նաջարյանների, սեղանատունը՝ Հակոբ և Ռուբի Ալթիֆարմակյանների, աջակցությամբ Գուրգեն Մելիքյանի և Ալ. Հակոբյանի:

Այժմ նշենք, որ ըստ ճարտարապետության դոկտոր Արմեն Ղազարյանի վերջերս հրապարակված մոտեցմամբ՝ Միծեռնականքի եկեղեցին կառուցվել է VII դարի երկրորդ կամ VIII դ. առաջին կեսին և վերակառուցվել՝ X-XIII դարերում²: Հեղինակի երկարատև պրպտումների արգասիք հանդիսացող քառահատոր և չքեղ «Церковная архитектура стран Закавказья VII века» մենագրությունը (որի համար նա պարգևատրվեց Եւրոպա-Նոստրա ամենամյա հեղինակավոր մրցանակով) լույս է տեսել 2013 թ. Մոսկվայում, ՌԴ մշակույթի նախարարության Արվեստագիտության պետական ինստիտուտի և ՌԴ ԳԱ ճարտարապետության և շինարարական գիտությունների, ճարտարապետության և քաղաքաշինության տեսությունների, ճարտարապետության և քաղաքաշինության գրքերի վրա: Կատարված մեծ և արժեքավոր աշխատանքը, որում միասնական սկզբունքով ի մի են բերված Հայաստանի և Հարավային Կովկասի վաղ միջնադարյան եկեղեցիներն ու վանական համալիրները, արժանի է ամենաբարձր դրվատանքի, և պատահական է,

¹ Այժմ՝ ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմա-մշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ:

² Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья I-III века (Формирование и развитие традиций), Т. IV, Москва, 2013, с. 81, 91-96.

որ 2015 թ. Արմեն Ղազարյանին շնորհվեց ՀՀ ԳԱԱ արտասահմանյան անդամի պատվավոր կոչում:

Սակայն մեզ համար անհասկանալի ու վիճարկելի է մնում, թե ինչ պատճառներով է հեղինակը Հայաստանի գրեթե բոլոր վաղ միջնադարյան եկեղեցիները վերագրում VII դարին: Դրանով, փաստորեն, մխտվում է Թորոս Թորամանյանից սկսված եւ մինչ այժմ շարունակվող, հայ եւ օտարերկրացի ճարտարապետների մի քանի սերնդի ավելի քան հարյուրամյա հետազոտությունների արդյունքում ձևավորված այն կուռ համոզմունքը, որը հստակ սահմանում է Հայաստանում քրիստոնեական ճարտարապետության զարգացումը միանալ եւ եռանալ բազիլիկ սրահներից անցում դեպի դմբեթավոր բազիլիկատիպ սրահների, ապա կենտրոնադմբեթ հորինվածքների ձևավորումը, որը գերակա է դառնում VII դարից եւ հարատևում ողջ զարգացած միջնադարում: Ծիծեռնավանքը, Նդվարդի եւ բազմաթիվ այլ եռանալ բազիլիկաներ տեղափոխելով VII-VIII դարեր Ա. Ղազարյանը, մեր կարծիքով, փուլողում է հայ քրիստոնեական ճարտարապետության զարգացման գոյություն ունեցող կուռ համակարգը եւ դրա փոխարեն չի առաջարկում քիչ թե շատ հիմնավոր կառուցվածք, որի հետևանքով, փաստորեն, առաջանում է խառնաշփոթ: Այս խնդիրը եւ քառահատոր մենագրությանը հանգամանալից անդրադարձը լուրջ եւ երկարատև քննարկումների թեմա է: Բայց մեզ մասնավորապես զբաղեցնում են Ծիծեռնավանքի վերաբերյալ հեղինակի մոտեցումները, որոնց քննությանն է նվիրված սույն զեկուցումը:

Մասնաժաման քննարկելով Ծիծեռնավանքի վերաբերյալ հրատարակված աշխատությունները, Ա. Ղազարյանն անհասկանալիորեն անտեսել է մեր հեղինակած հոդվածների մի զգալի մասը, անդրադառնալով միայն երկուսին¹: Սա պատճառ է հանդիսացել

¹ Ամբողջությամբ ներկայացնում ենք Ծիծեռնավանքի մասին մինչ այժմ մեր հրատարակած նյութերը, որոնց մեծ մասից մեկնագրության հեղինակը չի օգտվել: Տե՛ս Սիմոնյան Հ., Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը վավերագրող հուշարձաններ Արցախում, – «Գիտություն եւ տեխնիկա», 1998, էջ 10-14: Սիմոնյան Հ., Պեղումներ Ծիծեռնավանքում, – Հին Հայաստանի մշակույթը: Հանրապետական գիտական մտաշրջան՝ նվիրված Կարո Ղաֆադարյանի հիշատակին: Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1998, էջ 60-62: Սիմոնյան Հ., Քրիստոնեության տարածումը եւ հնագույն եկեղեցաշինությունը Հայաստանում (նախնական հարցադրում), – Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Արեւելքը, Եր., 2000, էջ 70-

փաստերի շփոթման եւ մեր առաջ քաշած գիտական տեսակետներն ալ Հեղինակների վերադրելուն: Այսպէս, եկեղեցու ստորին, բազալտե քարերը կալաշաղախով ամրացված լինելու Հ. Միմոնյանի դիտարկումը¹ վերադրվում է Ալ. Հակոբյանին²: Բացի այդ, խոսելով եկեղեցու թվագրման համար կարեւոր նշանակութիւն ունեցող այս փաստի մասին, Հեղինակը սկսում է խոստանալել: Նախ ընթերցողի ուշադրութիւնը շեղելով հեռանում է այս կարեւոր դիտարկման բուն էութիւնից, որի իմաստը սրբատաշ, մոնումենտալ կառուցքի շինարարութեան ժամանակ որպէս կապակցող նյութ կալի օգտագործման փաստն է: Երեւելով, որը կարող էր կիրառվել միայն կրաշաղախի լայն տարածումից առաջ: Հեղինակը կարծես անմեղ մի արտահայտութեամբ՝ կալը որպէս շաղախ օգտագործվել է ոչ միայն հին ժամանակներում, այլեւ միջնադարում³, կասկածի տակ է դնում կարեւոր գիտական դիտարկման նշանակութիւնը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ կալը ոչ միայն միջնադարում, բայց նաեւ այսօր կիրառվել եւ կիրառվում է ժողովրդական ճարտարապետութեան մեջ, մասնավորապէս գյուղական վայրերում շինարարական աշխատանքների ժամանակ: Բայց Ա. Ղազարյանն ասեւրաբարձ փորձերով շրջանցում է այն փաստը, որ Ծիծեռնափանքի դեպքում խոսքը գնում է կոթողային կառույցի մասին եւ միջնադարում մենք չունենք գեթ մեկ օրինակ, որ իշխանի կամ մեծատոհմիկ ազնվականի պատկերով կառուցված, կոթողային որեւէ եկեղեցի կառուցված լինի կալաշաղախով: Հաջորդ նախադասութիւնը էլ կառուցված լինի կալաշաղախով: Հաջորդ նախադասութիւնը էլ կառուցված լինի կալաշաղախով: Դա իբրեւ բազալտե քարերն ամրացված են կրաշաղա-

75; Симомян А., Ранняя стадия строительства церковных сооружений и первые христианские общины Армении в свете исследований памятников на освобожденных территориях, Тезисы докладов, Ер., 2000, с. 14; Симомян А., Цифербанк в свете новых раскопок..., с. 39-41; Միմոնյան Հ., Ծիծեռնափանք, - Հայաստանը նոր հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 5, Եր., 2001, գի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 5, Եր., 2001, էջ 208-213; Միմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնափանք..., էջ 208-213; Միմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնափանքի հիմնական կառուցողական փուլեր..., էջ 119-122; Միմոնյան Հ., Արցախի եւ ազատագրված տարածքների 1990-2005 թթ. հնագիտական հետազոտությունների հիմնական արդյունքները, Յուգահազնի ցանկ, Եր., 2007, էջ 3-21:

¹ Симомян А., Цифербанк в свете новых раскопок, с. 40.

² Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья VII века, с. 83, 91-92.

³ Նույն տեղում, էջ 83:

խով¹: Սա պարզապես ապատեղեկատուութիւն է, քանզի Հեղինակը Միծեռնաւականք է այցելել միայն ստորին շարքի քարերը լվանալուց եւ կրաքնտոնով ամրացնելուց հետո: Այսինքն նրա տեսածը ոչ թե Հին կրաշաղախն է, որը պարզապես չի եղել, այլ վերակառուցման ժամանակ Հիմքերի ամրացման նպատակով սրսկված կրաշաղախը: Դրանից հետո Ա. Ղազարյանը գրում է, թե այս փաստերը ճշտուել համար անհրաժեշտ են լրացուցիչ ուսումնասիրութիւններ: Ինչ է ստացվում. ընդամենը մեկ անգամ հուշարձան այցելելով՝ նա կասկածի տակ է առնում Հինգ տարի շարունակ կառույցը քար առ քար ուսումնասիրող Հեղինակավոր խմբի կարծիքը (?!):

Սրանից հետո Հեղինակը փորձում է վարկաբեկել եկեղեցու թվագրման համար խիստ կարեւոր մյուս փաստը՝ հատակի պեղումների ժամանակ բացահայտված շերտագրական իրավիճակը, եւ գրում է, որ կավասավաղ ունեն նաեւ Թարգմանչաց եկեղեցին եւ Թալինի տաճարը²: Սակայն այս երեւույթները չեն կարող համադրվել միմյանց հետ, քանի որ Միծեռնաւանքում հստակ դիտվում է ստորին կավածեփ հատակը, ապա որոշ ժամանակ անց, երկրորդ փուլի շինարարութեան արդյունքում, կրաքարե որմնաքարերի տաշ ու ծածկված է արդեն կրասավաղ հատակով³: Այս երկու կառուցողական եւ շերտագրական դիտարկումների հիման վրա Հ. Սիմոնյանը եզրակացրել էր, որ կավասավաղ հատակը եւ կավաշաղախով ամրացված ստորին շարքի քարերը պատկանել են առաջին շինարարական փուլին, որն իրականացվել է այն վաղնջական ժամանակաշրջանում, երբ Հայաստանում դեռեւս չէր կիրառվում կրաշաղախը, եւ քանի որ կրաշաղախի կիրառման հնագույն փաստերը վկայվել են III դարում Գառնիում եւ Խոր Վիրապում, ապա ակնհայտ է, որ շինարարական առաջին փուլը տեղի է ունեցել նախքան Գրիգոր Լուսավորչի գործունեութիւնը⁴: Աղօթասրահի կրասավաղ հատակը եւ վերին կրաշաղախով ամրացված կրաքարերից

¹ Նույն տեղում:

² Նույն տեղում:

³ Sht'a Симонян А., Циферная в свете новых раскопок..., с. 40.

⁴ Նույն տեղում, էջ 40-41: Ալ. Հակոբյանը, կրկնելով Հ. Սիմոնյանի տեսակետը, սխալամբ կրաշաղախի օգտագործման վաղագույն օրինակ է համարում IV դարի երկրորդ կեսով թվագրվող Աղձքի արքայական դամբարանը (տե՛ս Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ փմագրագիտական հետազոտություններ..., էջ 177):

պատերը պատկանում են եկեղեցու կառուցման երկրորդ փուլին, երբ Հայաստանում արդեն լայնորեն կիրառվում էր կրաշաղախը: Այս կարևոր դիտարկումը Հերքելու համար, Ա. Ղազարյանը բն-
րում է խիստ կասկածելի մի վկայություն, առանց նշելու աղբյու-
րը, որ իբր կավասվաղ է եղել նաև Թարգմանչաց եկեղեցու եւ Թա-
լինի տաճարի հատակը: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ այդպիսի
փաստ եղել է, ապա դա որեւէ կերպ էի առնչվում այդ եկեղեցիների
հիմնարկման հետ: Զուգահեռ անցկացնելով Ծիծեռնավանքում
մանրակրկիտ պեղումներով հավաստված փաստի եւ հետագայում,
ասենք, ուշ միջնադարում տեղական բնակչության կողմից եկեղե-
ցիների վերակառուցման ժամանակ հատակը կավով ավաղելու երե-
ւույթի միջեւ, պարզապես ապակողմնորոշում ենք ընթերցողին:
Ծիծեռնավանքի կառուցապատման տարբեր փուլերի եւ ժա-
մանակաշրջանների վերաբերյալ քննության մեջ Ա. Ղազարյանը
հայտարարում է, որ իբր ադրբեջանցի (Մ. Հուսեյնով եւ ուրիշներ)
եւ հայ դիտնականների (Հ. Սիմոնյան, Հ. Սամանյան) կարծիքները
եւ համակնունքն են այն հարցի շուրջ, որ եկեղեցու ստորին՝ բազալտե եւ
վերին կրաքարե շարքերն իրականացվել են միեւնույն կառուցա-
պատման ժամանակ: Մինչդեռ ինչպես մեր, այնպես էլ Մ. Հասրա-
թյանի եւ Ա. Հակոբյանի հոդվածներում մանրակրկիտ քննարկվում
են առանձնացվում են եկեղեցու հիմնարկման, կառուցապատման
եւ վերականգնման 5-6 փուլ, որոնք ժամանակագրորեն (նկատի
եւ միաժամանակյա կառուցապատումները) մի-
առնելով միայն վաղ միջնադարյան կառուցապատումները) Ա. Ղազարյա-
նի հարցից զատված են մինչեւ 4-5 դար: Այնուհետեւ Ա. Ղազարյա-
նը գրում է, որ երկու տիպերի՝ բազալտե եւ կրաքարե որմնաքարե-
րի միաժամանակյա կառուցապատումը հիմնավորված է նրանով,
որ սրանց վրա չկան վարպետների նշաններ: Իրականում՝ այդ
որմնաքարե որմնաքարերի վրա, ինչպես առաջին, այնպես էլ երկրորդ
հարկերում՝ ներքուստ, առկա են բազմաթիվ վարպետների նշան-
ներ: Իսկ այն, որ ստորին շարվածքների վրա վարպետների նշան-
ներ չկան, վկայում է դրանց վաղնջական լինելու մասին, ընդ ո-
րում արդեն VI-VII դարերի կրաքարե շարքերի վրա կան բազմաթիվ
եւ բազմապիսի վարպետների նշաններ: Այս փաստը միանգամից
հերքում է նաև Ա. Ղազարյանի, մեր կարծիքով, ոչ այնքան
հիմնավոր տեսակետն այն մասին, որ պատերի շարվածքների երկ-

¹ Казарян А., Церковная архистекифия стран Закавказья VII века, с. 86.

² Նույն տեղում, էջ 86, 93:

գունությունը դեկորատիվ հարդարման արդյունք է, բնորոշ VII դարին¹: Իր խիստ առաջադրած խաղի կանոնների համաձայն՝ վարպետի նշանները փաստում են կրաքարե շարվածքների ավելի ուշ լինելը, հետեւաբար պատերի ճակատների երկգունությունը նույնպես արդյունք է տարբեր ժամանակների կառուցապատումների եւ ոչ թե դեղագիտական ընկալումների:

Նշելով այս կամ այն երեւութի՝ անտիկ ժամանակաշրջանին (թրճակավե արձանիկները, ճանաչող խաչերը եւ եկեղեցական սուսքի օրինակները) եւ վաղ միջնադարին (չրջանների մեջ առնված հավասարաթեւ խաչեր, եկեղեցու եւ խոյակները եղերող ատամնավոր քիվեր, «բրիտանական դրոշակներ», շուշաններ, վեցաթերթ եւ ութաթերթ վարդյակներ, վեցաթերթ եւ ութաթերթ աստղեր եւ այլն²) բնորոշ լինելը Ա. Ղազարյանն այնուհետեւ առանց հիմնավորման կասկածի տակ է առնում դրանց թվագրումը կամ բերում միայն VII դարի օրինակներ: Տրամաբանորեն նա պետք է եզրակացներ, որ հարդարանքի այդ տարրերը, ծագելով անտիկ ժամանակաշրջանում կամ առնվազն վաղ միջնադարում, հարատեւել եւ հասել են մինչեւ VII դար: Սակայն նրա եզրահանգումները հիմնականում ավարտվում են զարդաքանդակների այդ տիպերն անվերապահորեն VII դ. երկրորդ կեսով թվագրմամբ: Այս տրամաբանութունն իրոք զարմացնում է, քանզի հայկական ճարտարապետությանը բնորոշ ձևերի, հարդարանքի եւ հորինվածքների շարունակական շղթան կտրելով եւ իր կողմից VII դարով թվագրվող եկեղեցիներում³ տվյալ ձևերը փաստելով, հեղինակը եզրակացնում է, որ դրանք կարող էին պատկանել միմիայն VII դ. երկրորդ կեսին: Այսինքն՝ անտիկ ժամանակաշրջանի ավանդույթներն ընդհատվում եւ հանկարծակի նորից վերակենդանանում են 4-5 դար անց: Բայց ինչպե՞ս կարող էին դրանք առանց կիրառվելու պահպանվել եւ ապա առանց էական փոփոխությունների վերստեղծվել մի քանի տասնյակ սերունդ հետո:

Որպես իր հիմնավորումների առանցքային հուշարձան Ա. Ղազարյանն ընդունում է Նդվարդի բազիլիկան, որի որմնի միայն մեկ, վերջին տառի միջոցով փորձում է հիմնավորել, որ այնտեղ գրված է «Հիմնարկեցաւ» բառը եւ որ Պարույր Մուրադյանի կող-

¹ Նույն տեղում, էջ 86, 89, 90:

² Նույն տեղում, էջ 86, 89-91:

³ Մեր կարծիքով՝ VII դարով մի շարք ուրիշ եկեղեցիների թվագրումը եւս հիմնավոր չէ:

միջ զուտ իրբեւ ենթադրություն առաջ քաշված՝ 660 թվակիր ար-
ձանագրությունը եկեղեցու հիմնարկման վկայականն է։ Այս երե-
րուն փաստի վրա նա կառուցում է իր տեսակետն այն մասին, որ
ինչպես Եղվարդի եկեղեցին, այնպես էլ Ծիծեռնավանքը պատկա-
նում են VII դ. երկրորդ կեսին։

Նախապես Հայտարարելով, թե եկեղեցու թվագրումը հնարա-
վոր է լուծել միայն ճարտարապետական մանրամասների քննու-
թյամբ¹, հեղինակը թեթեւորին շրջանցում է հնագիտական պեղ-
ումների արդյունքները, շերտադրական դիտարկումները, որոնք
ոչ պակաս, եթե ոչ ավելի կարեւոր են հուշարձանի թվագրման հա-
մար։ Զարմանալիորեն եկեղեցու առաջին եւ երկրորդ շինարարա-
ման փուլերը, որոնց տարբեր ժամանակաշրջանների պատկանելը
կան մոտ կասկած չի հարուցում, նա համարում է մեկ շինարարա-
կան գործունեության արգասիք։ Բայց այդ դեպքում անպատաս-
կան գործունեության արգասիք։ Բայց այդ դեպքում անպատաս-
կան է մնում հետեւյալ հարցը. եթե նա գտնում է, որ պեղումների
աւարդյունքում ժայռն հատակի վրա պիտի պահպանված լինելին ա-
ռաջին շինարարական փուլի տեղահանված խարխուլները, ապա ին-
չու՞նչ սյուների հիմքերը եւ ստորին շարքերը, ինչպես կառույցի
ներքին եւ արտաքին պատերը, չեն կերտել բազալտից։

Մեր կարծիքով մեթոդական սխալ է փաստերի համալիր քնն-
արկումը առանձին տարրերի քննարկման վերածելը, քանզի ամեն
մի երեւույթ կարող է ունենալ ինչպես նախկին, այնպես էլ հետա-
գա դրսեւորումներ։ Հնագիտական մեթոդաբանությունը այս հար-
ցը տասնյակ տարիներ քննարկելով՝ հանգել է այն տեսակետին, որ
գլխի մշակութաստեղծ տարրերի համադրությամբ կարելի է հան-
գել ճշգրիտ երգահանգումների։

Այնուհետեւ առանց խոր վերլուծության թեթեւորեն Հայտա-
րարելով, թե Ծիծեռնավանքի թվագրման վերաբերյալ նախորդ
հրատարակություններում ներկայացված փաստերը համոզիչ չեն,
նա համարադրականորեն եկեղեցու հիմնադրման ու վերակառուցման
փուլերի հերթականությունը Ա. Ղազարյանը սկսում է քննել եկե-
ղեցու կառուցվածքի ու հարդարանքի տարրերը — VIII դ. առաջին
որ Ծիծեռնավանքը կառուցվել է VII դ. երկրորդ խիստ անբարե-
կեսին։ Նախ նշենք, որ այս ժամանակաշրջանը խիստ անբարե-
նպաստ էր լայնածավալ շինարարական աշխատանքների համար,
իսկ Ծիծեռնավանքը Հայաստանի ամենամեծ եռանավ սրահներից
է։ Բազալտական պատմությունից լավ հայտնի է, որ Արարական

¹ Казарян А., *И Церковная архистектура стран Закавказья VII века*, с. 91.

խալիփայությունը կարճատեւ, համեմատաբար մեղմ վարվելակերպից անցել էր բավականին խիստ հարկային քաղաքականության: Նվաճված երկրներին, այդ թվում եւ Հայաստանին պարտադրված հարկային ծանր բեռը, որը քամում էր երկրի կենսական միջոցները, հնարավորութիւն էէր թողնում մեծածավալ եւ բարդ շինարարության մեջ զգալի միջոցների ներդրման համար: Բայց այժմ փորձենք նաեւ մեկնաբանել հեղինակի մատնանշած կոնկրետ փաստարկները, պահպանելով դրքում բերված դրանց համարակալումը.

2. Նա գրում է, որ Միծեռնավանքի խարխսիները նման են Բաղարանի, Եղվարդի (660?), Արուճի, Պտղնու եւ Այրումի տաճարների խորանարդաձեւ խարխսիներին¹: Իսկ մենք նշենք, որ ի տարբերութիւն Միծեռնավանքի հիշատակված բոլոր եկեղեցիները, բացառութեամբ Եղվարդի բազիլիկայի, կենտրոնադմբեթ կառույցներ են, որոնք անկասկած ունեցել են Միծեռնավանքից տարբեր ճարտարապետական հորիվածք եւ մանրամասներ: Զարմանալի է V դարին բնորոշ ճարտարապետական հորինվածք ունեցող Եղվարդի եկեղեցին անվերապահորեն 660 թ. թվագրելու փորձը, որի միակ հիմքը եկեղեցու պատի Պ. Մուրադյանի վերձանած արձանագրութիւնն է, այն դեպքում, երբ ոչ մի հիմք չկա մտածելու, թե արձանագրութիւնը ժամանակակից է եկեղեցու հիմնարկմանը:

3. Կտրվածքում քառակուսի սյուներ կան Բաղարանի կենտրոնադմբեթ եկեղեցում, քառակուսի եւ T-աձեւ միջանկյալ ձևեր Եղվարդի բազիլիկայում: Մեր կարծիքով սրանց ուշ թվագրումը հիմնավորված էէ:

4. Հեղինակը նշում է, որ ձվաձեւ կամարներ առաջին անգամ փաստվել են Հռիփսիմն (618), Բաղարան, Դերեկ (VII դ. 20-90 տկան թվականներ) եկեղեցիներում: Սակայն, քանի որ դրանք կարող են վերակառուցումների արդյունք լինել, ապա թվագրում են X-XI դարերով, երբ այդպիսի կամարները լայն կիրառութիւն են ունեցել²: Մինչդեռ.

- Հռիփսիմեում ձվաձեւ կամարներ չկան,

- X-XI դարերում տարածված են ոչ թե եռակենտրոն՝ ձվաձեւ, այլ երկկենտրոն սյաքաձեւ կամարներ, որոնք ուշ ժամանակաշրջաններին բնորոշ հորինվածքներ են:

¹ Նույն տեղում, էջ 93:

² Նույն տեղում:

9. Պատուհանի ձեւերը եւս, ըստ Հեղինակի՝ տաճարը մոտեցնում են VII դ. կեսի եւ ավելի ուշ շրջանի հուշարձաններին¹:

- Ինչպես քիվերը, այնպես էլ պատուհանի շրջանակները մշակված են վաղ շրջանին բնորոշ դարդաքանդակով, իսկ VII դարում հանդիպում են դրանց ոճավորված լուծումները՝ ոչ թե «խորաքանդակ» այլ «հարթաքանդակ» լուծումներով:

10. Որմնախաչերի՝ ձեւերը հատկապես բնորոշ են V-VI դդ., բայց միաժամանակ դրանք շարունակել են օգտագործվել VII-XIII դդ.²: Անհատականաւի է, թե Հեղինակն ինչո՞ւ է հիմք ընդունում VII-XIII դդ.³, բացառելով IV-VI դդ. օրինակները եւ դրանով իսկ կտրելով ավանդույթների պահպանման եւ դարգացման տրամաբանական ընթացքը:

11. Միծեռնավանքում փաստված պարզ վարդալիները լայնորեն օգտագործվել են վաղ քրիստոնեական ճարտարապետութեան հարդարանքում, իսկ մինչեւ XIII դարը դրանց կիրառումը Հին ավադույթների շարունակութեան արդյունք է³:

- վարդալիների մյուս մասի պատկանելութունը վաղ միջնադարին ընդունում է նաեւ Հեղինակը, սակայն անհատականաւիորեն դրանց հիման վրա եկեղեցին թվագրում է VII դ. երկրորդ կեսով:

12. Տաճարի որմնանկարները ցավոք ուսումնասիրված չեն, եւ Ա. Ղազարյանի կարծիքով՝ դրանք V դարով կամ ոչ ուշ քան VI դարով թվագրումը հիմնավոր չէ: Ըստ նրա՝ որմնանկարները կարելի է թվագրել VII դ. վերջից մինչեւ XIII դ., բայց ամենայն հավանականութեամբ՝ X-XI դդ.:

- Որմնանկարների այսպիսի թվագրումը հիմնված չէ որեւէ վերլուծութեան եւ առավել եւս վերահառուցման փուլերի հետ համադրման վրա: Մինչդեռ իրականում մենք ունենք կառուցողական փուլերով փաստագրված տվյալներ, որոնք վկայում են որմնանկարների վաղ միջնադարին պատկանելի:

Ամփոփելով եզրակացնում ենք, որ չնայած Ա. Ղազարյանի նվիրմանը եւ կատարած մեծ աշխատանքին, նրա առաջ քաշած մի

¹ Նույն տեղում:

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում:

չարք տեսակետներ հիմնավոր չեն: Մասնավորապես, անընդունելի է Միծեռնավանքը VII դ. երկրորդ – VIII դ. առաջին կեսով թվադրելու նրա տեսակետը: Միծեռնավանքը Հայաստանի եւ ողջ տա-րածաշրջանի հնագույն եկեղեցիներից մեկն է, որն ունի կառուցո-ղական առվադն երեք-չորս շրջան, որոնք սկիզբ են առել նախքան քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը եւ ավարտական տեսք ստացել VII դարում (ըստ Ա. Հակոբյանի փաստաթղթաւմների IV-VI դարերում, երեք հիմնական փուլերով):

Ուշագրավ է եկեղեցու պեղումների ժամանակ բացված կենտրոնական եւ արեւելյան մուտքերը միափորող, հարավային ճակատին կցված մատուռը, որի հատակի ներքո, ժայռի մեջ փորված էջ խաչաձև հատակագծով մի գերեզման նահատակի թաղումն է։ Նրան խաչարանքների էին միթարկել եւ սպակել ինչպես «Իրիստոսին» դէտին հազգնելով կրկանխաբանելով փշխասակ²։ Նահատակի գերեզմանի շրջակայքից հայտնաբերվեցին վաղնջական կավե սրբապատկերներ եւ քանդակներ։ Փոքր ինչ Հեռու, հարավային ճակատի ալեւելյան մուտքի առջեւ բացվեց հավատի համար նահատակվածների մեկ այլ գերեզման, որտեղ ամփոփված էին սրտոված 4-5 հավատացյալների ոսկորներ։ Այս նահատակներն, ամենայն հավանականությամբ, հանուն հավատի զոհվել են նախքան քրիստոնեականությունը, հանուն հավատի զոհվել են նախքան քրիստոնեության պետական կրոն հռչակվելը³, թաղվել արդեն գործող կամ չմշակված եկեղեցու մուտքերի առջեւ, որի հետեւանքով եկեղեցին դարձել էր սիրված ուխտավայր (ըստ Ալ. Հակոբյանի եկեղեց-

¹ Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., *Երեւանի քաղաքացիներ...*, էջ 200-211:

Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., *Ծիծեռնակաճեր...*, էջ 200-211:
² Այլ Հակոբյանի կարծիքով՝ այստեղ IX դ. վերջին վերաբաղել են Դ-վինի
 երկաթաշարժից հետո Ծիծեռնակաճեր տեղափոխված Հիդրոէլեկտրակայանի
 վանատուր նախատակի մատուցմանը (Յակոբեան Ա., *Պատմա-աշխարհա-
 րկագրական և փյունագրադիտական հետազոտություններ...*, էջ 150-160):

3 Այլ Հակոբյանն այստեղ թաղվածներից մույնացնում է Միծինձավանքի պատիկն արձանագրված Ամանիա, Ագարիա, Միսայել սպասավորների և Ստեփանոս քահանայի հետ (Ցակորեան Ա., Դատմա-աշխարհագրական և վիճագրագիտական հետազոտություններ..., էջ 149): Մեր կարծիքով՝ հեղինակի նշած հոգեւորականների մահատակ լինելը չունի բավարար հիմնավորում և, առավել եւս, չէր կարող ժամանակագործն համար պատասխանել գերեզմանում բացված արհեստական դեֆորմացմամբ գանգերով մահատակների հետ: Նրանք կարող էին ծնված լինել նախքան քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակելը, քանզի քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական դեֆորմացումն անհամատեղելի է քրիստոնեական սկզբունքներից և չի փաստվել V դարից հետո:

ցու հին անվանումը եղել է Ս. Գէորգ, որը վերականգնված է նաև 2001 թ. օծումով¹):

Եկեղեցու հարավային հրապարակի արևելյան մասում, ժայռի վրա բացվեցին չորս սալարկղային գերեզմաններ, որտեղ թեև թաղումները կատարված են քրիստոնեական ձևով, սակայն գերեզմանների հարգարումը բնորոշ է հելլենիստական ժամանակներին: Գերեզմաններից մեկի հատակը ձևավորված էր I-III դդ. բնորոշ կղմինդրներով, որոնք կրկնում են եկեղեցու պեղումների ժամանակ հայտնաբերված առաջին փուլի փայտե ծածկի կղմինդրների ձևերը: Նշենք, որ կղմինդրներով ձևավորված գերեզմանները Հայաստանում եւ Վրաստանում բնորոշ են II-IV դարերին եւ քրիստոնեության պետական կրոն հռչակումից հետո այլևս չեն կիրառվել:

Հուշարձանի թվագրման համար կարելու է նաև թրձակավե արձանիկները. արու եւ էգ թուջուկների սնամեջ քանդակները, մոր եւ մանկան բարձրաքանդակները, գառնուկ զրկած երկարափնեշ հագուստով Տիրամայրը, զրկին Աստծո գառը այլաբանորեն նորածին Բրիստոսը: Եղակի են նաև թրձակավե թեւավոր խաչերը, որոնք հայտնաբերվել են ինչպես նահատակի գերեզմանից, այնպես էլ եկեղեցու աղոթասրահի վաղնջական կավաւալող հատակի վրայից, քրիստոնեության հնագույն խորհրդանշան՝ ձկան գետաքարե արձանիկ-հմայիլը, Աստվածաշնչյան թեմայով կենաց ծառի աջ եւ ձախ կողմերում մարդկային ֆիգուրներով զարդարված, կավե կնքադրոշմը (բուլլան) եւ այլ գտածոներ: Դրանք, մեր կարծիքով, վերաբերում են քրիստոնեության վաղնջական՝ նախապետական շրջանին, երբ պաշտամունքային իրերը կերտվել են ոչ թե ազնիվ մետաղներից, այլ հասարակ կավից²: Նշենք, որ եկեղեցու ներսի եւ շրջակայքի պեղումները նախաքրիստոնեական շրջանի որեւէ իրեղեն գտածո կամ ճարտարապետական կառույց չբացահայտեցին: Հետեւաբար այս գտնաբերումների եւ գտածոների անմիջական կապը Միծեռնավանքի հետ կասկած չի հարուցում, որն ի սկզբանե հիմնարկվել եւ կառուցվել է որպես քրիստոնեական եկեղեցի³:

¹ Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտություններ..., էջ 129-147:

² СИМОНЯН А., Пещерняник в свете новых раскопок, с. 39-41; Սիմոնյան Հ., Սանամյան Հ., Միծեռնավանք..., էջ 202:

³ СИМОНЯН А., Пещерняник в свете новых раскопок..., с. 39-41.

К вопросу о раннесредневековой керамике из раскопок Тигранакерта в Арцахе

С 2006 года археологическая экспедиция Института Археологии и этнографии НАН РА, возглавляемая д. и. п. Гамлетом Петросяном, проводит регулярные археологические раскопки древнего города Тигранакерт в Арцахе, заложенного царем Тиграном Великим (95-55 гг. до н. э.). В результате этих раскопок накоплен значительный археологический материал, большую часть которого составляет простая и поливная керамика. Судя по артефактам, хозяйственная жизнь города с момента его основания практически не прерывалась на протяжении многих столетий, охватывая период с I в. до н. э. до середины XIII в. Средневековая керамика занимает значительную часть всего полевого материала и, в целом, является наиболее массовым материалом раскопок.

После изучения стратиграфии раскопов на территории города и топономорфологического анализа всего керамического комплекса была выделена группа керамики III-VIII веков. Она подразделяется на две хронологические подгруппы: (1) керамика III-IV веков с признаками позднеантичной керамики, и (2) керамика раннего средневековья — V-VIII века. Керамика III-IV вв. хорошо определяется и соотносительно датируется в раскопе в Укрепленном квартале, где открываются оборонительные стены и башни и в Первом античном квартале. Керамика этого периода практически отсутствует в раскопе Раннего христианской площади в Центральном квартале. Здесь основного объема керамического материала приходится на период развитого средневековья, но есть и фрагменты V-VIII веков, а также большое количество раннесредневековой черепицы. Помимо центрального квартала, простая и поливная керамика развитого средневековья (IX-XIII вв.) встречается на холме, в Укрепленном квартале, но на раннем — в Первом античном квартале она не наблюдается. В античном

квартале хорошо определяются два культурных слоя — позднеантичный и раннесредневековый (III-IV вв.). Стратиграфия средневековых раскопов (Раннехристианская площадь и разведочный раскоп) достаточно сложна. Здесь можно выделить культурные слои V-VI, IX-X, XI и XII-XIII вв.

Керамический материал в своей массе дошел до нас во фрагментарном состоянии, но встречаются и цельные сосуды, и предметы, подлежащие восстановлению. Сегодня мы работаем над «хронологической классификацией», где на первом этапе керамика согласно стратиграфии разделяется по эпохам своего бытования, а затем группируется по технологии и морфологии. Учитываются визуально определяемые детали, характерные для технологий керамического производства в различные века. При группировке широко используется метод сопоставления изучаемого материала с уже известной и датированной керамикой. На данном этапе исследования можно представить следующие характеристики.

Керамика III-IV вв. в основном представлена карасами красного или розового цвета и горшками с одной или двумя ручками серого, реже желтого цвета. В Первом античном квартале также были найдены фрагменты крупного горшка с двумя ручками и несколько ручек крупных кувшинов. Фрагменты карасов в Тигранакерте встречаются практически во всех раскопах и культурных слоях. Большая часть дошла до нас в виде отдельных венчиков, фрагментов тулова и днищ, но есть и цельные экземпляры. Карасы III-IV вв. встречаются только во фрагментах, которые характерны для Первого античного квартала и Укрепленного квартала. Судя по фрагментам, карасы III-IV вв. имеют различные размеры и форму, которая плохо определяется по разрозненным частям сосудов. По нашим наблюдениям, более ранние карасы Тигранакерта, т. е. II-III вв., крупнее последующих раннесредневековых, и их можно отнести к сосудам большой емкости. Днище подобного караса сохранилось наверху, в Укрепленном квартале, у стен цитадели Тигранакерта. Эти карасы, по всей видимости, имели грушевидное тулово и стенки средней толщины. Толстый горизонтальный венчик, как правило, имел рифленую оборку. На более поздних сосудах эта оборка исчезает или превращается в ниж-

ний или верхний край венчика. Раннесредневековые карасы Тигра-керта по своей форме, скорее всего, повторяют форму местных античных карасов, но у раннесредневековых карасов значительно хуже качество черепка. По сравнению с античным черепком, раннесредневековый черепок более пористый, с заметными фракциями известняка и шамота и плохо пропечен в разрезе. Шамот и известь использовались в качестве отощителя. Пористая глина с заметными крупными фракциями шамота и толченого известняка, на котором стоит город — очень характерный признак всей раннесредневековой керамики Тигракерта. Для этого периода также характерна формовка посуды от руки или на медленном ручном гончарном круге. Форма более поздних карасов плохо определяется, т. к. они представлены только фрагментами. Их стенки плохо пропечены, что хорошо заметно в разломе. Горшки III-IV вв. имеют характерный светло-серый цвет лощеной керамики поздней античности, но лощение отсутствует. Глина пористая, стенки тонкие, и на них видны пятна от неравномерного обжига. Тулово горшков часто закончено сажей. Фракции известняка хорошо заметны. Форма простая — круглый внизу горшок сужается и вытягивается к горлу, верхний край сосуда срезан и немного вывернут наружу. Дно плоское. Горшки имеют одну или две плоские ручки (размер — $\frac{1}{4}$ сосуда) по бокам, отходящие от края венчика. Ручки украшены простым резным орнаментом; часто встречаются налепы.

Керамика V-VIII веков в районе базилики в первую очередь представлена большим количеством черепицы, которой были покрыты обе церкви. Фрагменты розовой и серой черепицы выполнены из хорошо отмученной глины, но в тесте видны крупные фракции песка. Судя по фрагментам, здесь несколько видов черепицы. Есть плоская черепица с четырехугольными краями, схожая с черепицей Двина, Таллина. На одном из фрагментов плоской черепицы, на углах его фронтальной стороны, есть изображения раннехристианских крестов в медальоне. Изображения сделаны круглым штампом. В центре солевая дыра. Квадратные плоские черепицы перекрывают отверстие для гвоздя. Валились калиптерами. Почти нет цельных экземпляров, по судя по фрагментам, здесь есть несколько различных видов. Черепица датируется V-VIII веками.

В раскопе раннесредневековой базилики был найден и раннехристианский медальон из глины с прощарпанным изображением креста и надписями на армянском языке («ԵՄ / ՎԱԶ[Է] (или ՎԱ-Չ[UԳԱՆ]) / ՏՈՒՈՅ ՏԵՍԻՆ») .

Бытовая керамика V-VIII вв. в раскопе Раннехристианской площади в Центральном квартале представлена очень фрагментарно, т. е. раскоп открывает раннесредневековую площадь между двумя церквями, и эта территория в раннем средневековье вообще не была заселена. Поселения над площадью относятся уже к более позднему периоду. Однако в нижних слоях этого раскопа попадаются фрагменты горшков, крышек, масляных ламп. Черепок раннесредневековых сосудов этого периода толстый, пористый – розового, серого или желтоватого цвета. Форма кухонных горшков круглая или яйцевидная, дно плоское. Среди горшков можно выделить следующие разновидности: горшки без ручек, горшки с ручками, молочники, небольшие кувшины и кружечки. Кухонная и столовая керамика V-VIII вв. часто украшена простым орнаментом с насечками, выемками и вдавленным следом от пальцев. Керамика V-VIII вв. также встречается в Укрепленном квартале на холме и в разведочном раскопе, который был открыт в нескольких метрах от базилики в центральной равнинной части города для уточнения стратиграфии. Здесь в нижних слоях среди фрагментов посуды были обнаружены ручки с армянской буквой на изгибе, которые датируются VII веком.

В самом низу разведочного раскопа была открыта хозяйственная яма, где были обнаружены фрагменты нескольких раннесредневековых сосудов. Это половина кувшина темно-красного цвета с ручкой и характерным вытянутым носиком сосуда, а также фрагмент небольшого белого толстого сосуда с широким венчиком, напоминающим форму ойнохон, и фрагмент тонкого кувшина с ручкой и полосатой ангобированной поверхностью темно-коричневого цвета. Тонкие стенки посуды сделаны из хорошо вымоченной глины и на круге, по в черепке хорошо видны крупинки шамота и известняка. Основываясь на стратиграфии раскола и характеристики черепка, фрагменты этой столовой посуды датируются V-VIII веками.

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ԲԵՀ – Բանբեր Երեւանի Համալսարանի (Երեւան)
ԼՀԳ – ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր Հասարակական գիտութիւնների (Երեւան)
ՄՄԱԵԺ – Մերձաւոր եւ Միջին Արեւելքի երկրների եւ ժողովուրդ-
ների (Երեւան)

ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական Հանդէս (Երեւան)

ВДИ – Вестник древней истории (Москва)

ВОН – Вестник общественных наук (Ереван)

ИФЖ – Историко-филологический журнал (Ереван)

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен
 Кавказа (Тифлис)

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)

REArm. – Revue des Études Arméniennes (Paris)

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ալեքսան Յակոբեան – Վիրքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնեութեան մուտքի ժամանակագրման խնդիրը.....	3
Аликберов Аликбер, Мудрак Олег – Еще раз о происхождении названий Алуан и алан	16
Айвазян Григорий – Об удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья	20
Айвазян Григорий – Удины и их новая церковь: реальность и перспективы	45
Բոգոյան Ազատ – Նվիրապետական համակարգի ձեւավորման հետքեր վաղ քրիստոնեական Հայաստանում	54
Բրուտեան Գրիգոր – Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները ըստ Ա- նանիա Շիրակունու Տոմարի եւ դրանց ծագմանն ու կառու- ցուածքին վերաբերող որոշ խնդիրներ	58
Դաբադյան Արտակ – Կրկին Աղուանքում Վարագ-Տրդատ իշ- խանի՝ վահանով վերաբերման ծեսի մասին.....	69
Դավթյան Համլետ – Կրկին Վիրքի (Քարթլիի) քրիստոնեացման մասին. Via Armeniaca	77
Թարումյան (Հակոբյան) Ռուբեն – Պետինգերյան քարտեզի «շր- ջանային ուղու» (Աղուանքում եւ Վիրքում) վերականգնման տր փորձ.....	81
Ժամկոչյան Հարություն – Արաբա-սինայական ձեռագրի՝ Գրի- գոր Լուսատրչի «Վարքին» վերաբերող որոշ չիրատարակ- ված կտորների մասին.....	96
Хачатрян Гаяне – Механизмы сакрализации власти при Баграти- дах: христианство и власть в IX-XI вв.....	100
Խառատյան Հրանտշ – Քրիստոնեությունը Բուն Աղուանքի տա- րածքում զարգացած միջնադարում.....	106
Կիրակոսյան Լյուբա – Արցախի Տիգրանակերտի վաղքրիստո- նեական եկեղեցու ճարտարապետությունը	120

Гаджиев Муртазали – О противоборстве зороастризма и христианства в Кавказской Албании (краткий обзор)	126
Հմայակյան Համիկ – Դարբին աստծուն վերաբերող հավատալիքների շուրջ խեթական, հայկական եւ կովկասյան ավանդույթներում ու ավանդազրույցներում	134
Маилян Бениамин – О некоторых аспектах армяно-грузинских отношений на рубеже XIX и XX веков	143
Մարգարյան Գոռ – Հարկային համակարգի բարեփոխումները Իրանում եւ Այսրկովկասում XIV-XV դարերում	147
Մելիքյան Լիլիթ – Վրաց արքաների կրոնական քաղաքականությունը եւ Հայոց եկեղեցին Վրաստանում XII-XIII դարերում .	151
Մխիթարյան Գոհար – Թաթերի էթնո-դավանական դիմագծի հարցի շուրջ	153
Շահինյան Արսեն – Հայ-աղուանական քաղաքական ու կրոնական առաքելությունը հյուսիս-արեւելյան Կովկասում եւ Հոնաց դարձի ժամանակազրույթունը	155
Петросян Армен – Следы языческого культа луны у удин-христиан и лезгин-мусульман	158
Պետրոսյան Համլետ – Արցախի արեւելյան մուտքով վաղքրիստոնեական մատուռ-դամբարանները որպէս Վաչագան Բարեպաշտի կրոնական ռեֆորմի դրսեւորում	160
Семёнов Игорь – Топонимы Маскат и Мускур / Мушкур в «Дербенд-наме». К вопросу о локализации страны Маскутов	164
Միմոնյան Հակոբ, Մանամյան Հովհաննէս – Վերստին Միժեռնականի թվագրման շուրջ	173
Варданесова Татьяна – К вопросу о раннесредневековой керамике из раскопок Тигранакерта в Арцахе	187
Համառոտագրությունների ցանկ	191
Բովանդակություն	192
Contents	194

CONTENTS

Aleksan Hakobian – The problem of the Christianity entrance dating in Iberia, Lazika and Albania (<i>Arm.</i>)	3
Alikberov Alikber, Mudrak Oleg – Once again about the origin of the names Aluan and Alan (<i>Rus.</i>)	16
Ayvazyan Grigori – About Udi ethnoconsolidation in the Middle Ages (<i>Rus.</i>)	20
Ayvazyan Grigori – Udins and new Udi church: reality and perspectives (<i>Rus.</i>)	45
Bozoean Azat – Traces of the hierarchical structure of the early Christian church in Armenia (<i>Arm.</i>)	54
Broutian Grigor – Georgian and Alouanian calendars as presented in Anania Shirakouni's Tomar (Calendar): Some problems concerning their origin and structure (<i>Arm.</i>)	58
Dabaghyan Artak – Once again about the ritual of turning by a shield of Prince Varaz-Trdat in Albania (<i>Arm.</i>)	69
Davtyan Hamlet – Once again about Christianity of Virk ⁴ (Kartli): Via Armeniaca (<i>Arm.</i>)	77
Tarumian (Hakobyan) Ruben – A new attempt to reconstruct the «circular route» (in Albania and Iberia) of the Tabula Peutingeriana (<i>Arm.</i>)....	81
Zhamkochyan Harutyun – Fragments of Manuscripts on History of Grigor the Illuminator (<i>Arm.</i>)	96
Khachatryan Gayane – Sacralization of Politics in the Age of Bagratuni: Christianity and Policy in 9th-11th Ages (<i>Rus.</i>).....	100
Kharatyan Hranush – Christianity in Proper Aluanq in developed Middle Ages (<i>Arm.</i>).....	106
Kirakosyan Lyuba – The architecture of Tigranakert early christian church in Artsakh (<i>Arm.</i>)	120
Gadjiev Murtazali – About the Zoroastrian-Christianity confrontation in Caucasian Albania (brief review) (<i>Rus.</i>)	126
Hmayakyan Hasmik – Around the beliefs in the Smith-God in Hittite, Armenian and Caucasian traditions and legends (<i>Arm.</i>)	134
Mailyan Benjamin – Some aspects of the Armenian-Georgian relations at the turn of the 19th and 20th centuries (<i>Rus.</i>)	143

Margaryan Gor – Tax reforms in Iran and Transcaucasia in 14th-15th centuries (<i>Arm.</i>)	147
Melikyan Lilit – The royal government religious policies and the Armenian Church in Georgia in 12th-13th centuries (<i>Arm.</i>)	151
Mkhitaryan Gohar – About the problem of Thath ethno-confessional face (<i>Arm.</i>).....	153
Shahinyan Arsen – The Armenian and Albanian-Political and Religious Mission in the North-Eastern Caucasus and the Chronology of the Baptism of the Huns (<i>Arm.</i>)	155
Petrosyan Armen – Traces of the Moon cult among the Christian Udins and Muslim Lezgins (<i>Rus.</i>)	158
Petrosyan Hamlet – Early Christian crypts-martyriums in Artsakh with the east entrance as a manifestation of religious reform of Vachagan Barepasht' (<i>Arm.</i>)	160
Semyonov Igor – The toponyms <i>Maskat</i> and <i>Muskeur/ Muskeur</i> in the "Derbend-name". For the localization of Maskut country (<i>Rus.</i>).....	164
Simonyan Hakob, Sanamyan Hovhannes – Once again about the dating of Tsitsernavanq (<i>Arm.</i>).....	173
Vardanesova Tatyana – About the early medieval ceramics found in excavations of Tigranakert in Artsakh (<i>Rus.</i>)	187
Abbreviations list	191
Contents (<i>Arm., Rus.</i>)	192
Contents	194

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԿՈՎԿԱՍԸ

Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված
Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում
քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին
Երեւան, 15-16 դեկտեմբերի, 2015 թ.

ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 2015
Երեւան

Հրատ. խմբագիր	Ա. Հակոբյան
Համակարգչային ձեւավորումը	Ս. Հակոբյան
Սրբագրիչ	Է. Գեորգյան

Հրատ. պատվեր № 655
Հանձնված է արտադրության՝ 08. 12. 2015 թ.:
Չափսը՝ 60×84 ¹/₁₆: Շափալը՝ 12,25 մմամուլ:
Տպաքանակը՝ 150 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան
Երեւան, Մարշալ Բաղրամյան 24

ԳԱՍ Հիմնադրար Գիտ. Գրադ.



FL0379282

8
A 101120