

Հայաստանի Հանրապետության
գիտությունների ազգային ակադեմիա

Միջազգային գիտաժողով

Հայաստանը
և
Քրիստոնյա Արևելքը



Զեկուցումների դրույթներ



Երևան 1998





947.925



ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԸ

Երևան, 15-18 սեպտեմբերի, 1998

ԶԵԿՈՒՅՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

A II
85054

Հայաստանի Հանրապետության
գիտությունների ազգային ակադեմիա

Հայաստանի ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի գործերով
ազգային հանձնաժողով

Մատենադարան

Երևանի պետական համալսարան

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ - 1998

Խմբագրությանը՝

աղյուսակ. Գ. Խ. ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ

պ.գ.դ. Պ. Մ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆԻ

պ.գ.դ. Ա. Ա. ԲՈԶՈՅԱՆԻ

INTERNATIONAL CONFERENCE ARMENIA AND CHRISTIAN ORIENT

Yerevan, 15-18 september, 1998

THESIS OF REPORTS

Հ 0503020200
703(02)-98

© ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ, 1998

ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄԱՅՐԱՎԱՆԵՑԻՆ ՎԵՐԱԳՆԱՀԱՏՈՒԱԾ

Ներկայ խօսքին նպատակն է վերաքննել Թեոդորոս Բոթենատրի վարկաբեկիչ գրութիւնը ընդդէմ Յովհաննէս Մայրավանեցիին, զոր վերակոչած են Մայրագոմեցի՝ վարկաբեկելու համար զայն, Եզր կաթողիկոսի նկատմամբ իր արտայայտած վերապահութեան և քննադատութեան հետևանքով:

Նոր տեղեկութիւններ գտնուած են ձեռագրի մը մեջ, որոնք լոյս կը սպռեն Մայրավանեցիի մասին, անոր հեռանալէն ետք Կաթողիկոսարանէն: Պիտի ներկայացնենք այդ տեղեկութիւնները, որոնք կը հակադրուին Բոթենատրի քննադատութեան:

Ամնա Արևշատյան /Երևան/

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ «ՉԱՅՆԻՑ» ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՄՈՎՍԵՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ «ՅԱՂԱԳՍ ԿԱՐԳԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ» ԳՐՎԱԾՔԸ

Մովսէս Սյունեցու «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» երկասիրութիւնը /հրատ. Ն. Թահմիզյանի, «Լրաբեր», 1972, 11, էջ 91 - 93/ հայոց եկեղեցական ձայնեղանակներին նվիրված ամենավաղ գրավոր աղբյուրներից է: Նրանում առաջին անգամ տրված է հայկական ութձայն համակարգի նորովի իմաստավորված ամբողջական նկարագրությունը և գեղագիտական մեկնությունը:

Ի տարբերություն նախորդ շրջանին հատուկ ձայնեղանակների ուսմունքին վերաբերող դրույթների, որոնք պահպանել էին աշխարհիկ երաժշտական տեսության և գեղագիտական մնացուկներ, Մովսէս Սյունեցու մեկնությունը ներկայացնում է զուտ եկեղեցական տեսության և գեղագիտության մի մուշ: Այստեղ հեթանոսական առասպելախառն պատկերացումներին գալիս է փոխարինելու քրիստոսաբանական, վախճանաբանական աշխարհընկալումը, որի ակունքները որոնելի են, մասնավորապես, Հովհաննէս Ավետարանչի հայտնության և Աստվածածնի պարականոն տեսիլքի համապատասխամ հատվածներում: Մովսէս Սյունեցու երկասիրությունը հատկանշվում է հայրաբանական և արեոպագիտյան գրականության ազդեցությամբ:

Մեկնության մեջ հստակորեն զատորոշված 4 բուն, 4 կողմ և 2 ստեղծ

ձայնեղանակները ստանում են իրենց աստվածաբանական յուսաբանումը, այնուհետև՝ բնորոշվում ըստ իրենց զգայական-էթիկական բնույթի, միաժամանակ նշվում է ժամերգության մեջ կատարվող ընդհանրացված երգասացությունների պատկանելությունը այս կամ այն եղանակին: Երկրորդ հատվածն, ըստ էության, Սաղմոսի մեկնությունն է:

Մոտեցնելով երկասիրության խորագրից և ենթախորագրից, կարելի է եզրակացնել, որ Մովսես Սյունեցու «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» -ն պաշտոներգության տարբեր /ծիսական, գեղագիտական, երաժշտատեսական և գործնական/ հարցերը շոշափող ծավալուն մեկնողական բնույթի երկասիրության պահպանված մի հատվածն է, որը մեծ ազդեցություն է թողել հետագա դարերի հայ երաժշտագեղագիտական մտքի վրա:

Ազատ Բոգոյան /Երևան/

ԱՆՏԻՈՔԻ ՊԱՏՐԻԱՐԷԱԿԱՆ ԱԹՈՌԸ ԵՎ ԺԲ ԴԱՐԻ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Դ՛ դարի սկզբից Հռոմեական կայսրության տարածքում ձևավորվում էր եկեղեցական նվիրապետական կառույցը: Արդեն նույն դարի վերջին ստեղծվեց հինգ պատրիարքական աթոռ /Հռոմ, Կոստանդնուպոլիս, Անտիոք, Ալեքսանդրիա, Երուսաղեմ/, որոնց իշխանության սահմանները հիմնականում համընկնում էին Հռոմեական կայսրության վարչական բաժանումների հետ: Հայոց եկեղեցին այդ շրջանում ենթակա էր Կապադովկիայի արքեպիսկոպոսական աթոռին, ուր իրենց ձեռնադրությունն էին ստանում Հայաստանի առաջին եպիսկոպոսապետերը:

Ե դարի ընթացքում իրավիճակը հետզհետե փոխվեց. 410թ. Սելևկիա-Կտեսիֆոնի ժողովից հետո, Հռոմեական եկեղեցուն հար և նման կառույց առաջացավ Սասանյան Պարսկաստանում, որն աստիճանաբար անցավ նեստորականների ձեռքը: Միևնույն ժամանակ՝ Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև բաժանված Հայոց եկեղեցին ամրապնդեց իր ինքնավարությունը և, անջատվելով Կապադովկիայի աթոռից, սեփական ժողովներում սկսեց ընտրել և ձեռնադրել իր կաթողիկոսներին: Վավերագրով փաստված այդ ժողովներից առաջինը տեղի ունեցավ 444թ. Շահապիվանում:

Հայոց եկեղեցու անկախացման գործում իր դերը կատարեց նաև Սասանյան Պարսկաստանը /նրա տիրապետության ներքո եկեղեցին ամրապնդեց ինքնավարությունը՝ զատված կայսրության համանման կազմակերպությունից/: Իրավիճակի նման զարգացման գործում իր դերն ու-

նեցավ Քաղկեդոնի ժողովը, որի երկաթնակ: որոշումներին հակադրվեցին Արևելքի կարևորագույն եկեղեցական աթոռներից /Ալեքսանդրիայի, Երուսաղեմի և Անտիոքի պատրիարքներին ենթակա թեմեր/ շատերը: Այս տարածքներում ձևավորվեցին հակաքաղկեդոնական եկեղեցական կառույցներ:

Հայոց եկեղեցին ևս, որի կաթողիկոսական նստավայրը գտնվում էր Սասանյան Պարսկաստանի սահմաններում /սկզբում Վաղարշապատ, այնուհետև՝ Դվին/, հակադրվեց թե՛ Բյուզանդիայում տիրապետող վարդապետությանը, թե՛ նեստորական Պարսից եկեղեցուն, այս երկուսի գաղափարական ակունքները նույնը համարելով, ուստի տարօրինակ չէ, որ Քակքեդոնի ժողովի որոշումները մուծված են Կոնստինդնուպոլսի եկեղեցական կազմակերպության Կանոնադիրք:

Զ-Ը դարերի բյուզանդապարսկական և բյուզանդաարաբական պատերազմների դարաշրջանում թեպետ Բյուզանդական կայսրությունը բավական երկար ժամանակ փորձեց Հայոց եկեղեցական կազմակերպությունը հպատակեցնել Կոստանդնուպոլսի աթոռին, սակայն այդ քաղաքականությունը պտուղներ չտվեց, քանի որ Հայոց եկեղեցու ներսում ձևավորված հիմնական հոսանքներն ընդդիմանում էին կայսերական քաղաքականությանը, իսկ Հովհաննես Օձնեցու գահակալությունից սկսած, Հայոց եկեղեցին բացահայտորեն ընտրեց հակաքաղկեդոնականություն, այսինքն՝ Բյուզանդական եկեղեցու դավանությանն ու կառույցին հակադրվելու ճանապարհը: Այս քաղաքականության իրականացման ոլորաններում Հայոց եկեղեցու կողքին հաճախ հայտնվում է Անտիոքի հակոբիկ ասորիների պատրիարքությունը:

Չնայած Հայոց կաթողիկոսարանի բոլոր գործունեությանը, մինչև Ը դարը հայ մատենագրությանը հայտնի չէ որևէ աշխատություն, որը համապարփակ պատկերացում տար տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական կառույցի և նրանում Հայոց եկեղեցու տեղի վերաբերյալ: Թ դարից մեզ են հասել այդ նյութին վերաբերող առաջին ինքնուրույն երկերը, որոնց նպատակն էր ցույց տալ Հայոց եկեղեցական կառույցի ամբողջականությունը, նրա տեղը Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետության համակարգում: Այնուհանդերձ, ԺԲ դարում, կապված հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների նոր փուլի և Մերձավոր արևելքում ստեղծված եկեղեցա-քաղաքական նոր իրադրության հետ, Ներսես Լամբրոնացին և նրան համախոհ կիլիկյան հոգևորականությունը փորձ է կատարում փոխել Հայոց եկեղեցու կարգավիճակը Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետության մեջ, Բյուզանդական կայսրությանն առաջարկում է հայոց եկեղեցին վերանվանել Անտիոքի պատրիարքական աթոռ: Նման մտայնության ձևավորման խնդրում կարևորվում էր նաև այն հանգամանքը, որ ողջ

ԺԲ դարի ընթացքում Անտիոքի պատրիարքությունը գայթակղության քար էր դարձել Բյուզանդիայի և Հռոմի եկեղեցական փոխհարաբերություններում: Ներսես Լամբրոնացու նպատակն էր այդ խնդիրը հայոց եկեղեցու օգտին լուծելու ճանապարհով՝ Մերձավոր Արևելքում հասնել եկեղեցական խաղաղության:

Սուսաննա Գրիգորյան /Երևան/

ՀԱՅԵՐՆ ԻԲՐԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱՊԱՀ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ

Հայ եկեղեցու հետևորդների յուրաքանչյուր սերունդ հավատարմություն է դրսևորել ի սկզբանե ձևավորված, ապա բազմաթիվ փոփոխությունների դիմակայած և կատարելության հասած գաղափարախոսական հիմքի նկատմամբ:

Ի լրումն տիեզերական ժողովների, հետագայում Հայոց եկեղեցին շարունակում է ինքնամաքրման աշխատանքները՝ անաղարտ պահելով ստացած ժառանգությունը: Յուրաքանչյուր նոր ժողով հաստատում է հավատարմությունը միևնույն և միակ գաղափարախոսության նկատմամբ և իր հերթին հանդես գալիս «ընդդեմ եկամուտ թուլութեանցն» (Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 544):

Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «Ազգս հայոց ունի զառաւել ճշմարտութիւն և զառաւել բարին ի դաւանութիւնն և ի կարգս, այսինքն ի հաւատս և ի գործս: Ապա ուրեմն՝ պարտի ամենայն ազգք քրիստոնէից սորա հետևիլ» (նույնը, էջ 550): Այսօր կարող է օտար աչքին նա չափազանց գնահատական երևալ սակայն վարքագծի և հոգեբանության կողքին սրա հավատումն է նաև հայերենի բառազանձը, որի բազմերանգ և բազմաբնույթ մի շերտ քրիստոնեական աշխարհընկալման արգասիք է: Բերենք բազմաթիվ օրինակներից միայն մի փոքր շարք, որի հիմքում «օրինութիւն» իմաստն է. բառաշարքի մի մասը կյանքի է կոչվել առաջին իսկ քրիստոնեական երկերի թարգմանությամբ, իսկ մնացյալը ավելի հետին դարերի ծնունդ է. մյուս կողմից՝ հատկապես այս բառաշարքն է բերվում՝ նկատի առնելով, որ այդ բառերը կամ բառաբարդումները հիմնականում վրիպել են բառարանագիրների ուշադրությունից և այդ իմաստով, փաստորեն, շարքը համալրում է վերոնշյալ իմաստային դաշտը (հողօրհնէք, մատաղօրհնէք, մայրօրհնէք, սերմնօրհնէք, ջրօրհնէք, երեցօրհնէք, աղօրհնէք):

ՀԱՄԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻԱՄՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ ԽԱՉԱԿՐԱՑ ՇԱՐԺՄԱՆ ՄԵՋ

1. Խաչակրաց շարժման գաղափարախոսության ձևավորումն ընթացավ երկու տարբեր դիրքորոշումների բախումից, որոնցից առաջինը նպատակաուղղված էր Հռոմի պապերի գերակայությամբ համաքրիստոնեական միասնության հաստատմանը, երկրորդը՝ բյուզանդական և, ընդհանրապես, արևելաքրիստոնեական հզորության բեկորների վրա արևմտյան իշխանությունների ստեղծմանը: Երկու սկզբունքների հակասական և ներդաշնակ փոխհարաբերություններով պայմանավորվեց խաչակրաց շարժման ողջ էությունը, նրա տպավորիչ հաջողություններն ու ողբերգական ձախողումները:

2. Անդրծովյան քրիստոնյաներին ռազմական օգնություն ցուցաբերելու և նրանց ճշմարիտ հավատին վերադարձնելու խնդիրներն առաջացան միաժամանակ և միևնույն կոնտեքստում Գրիգորիոս VII պապի և Միքայել VII-ի հարաբերությունների շրջանակում: Հռոմի պապերն ու բյուզանդական կայսրերը քրիստոնեական աշխարհի եթե ոչ ամենահզոր, ապա ամենատիրոջն սավոր ներկայացուցիչներն էին: Այս նմանությունն ավելի հետաքրքիր էր ուրվագծվում նրանց թեոկրատական հավակնությունների տարբերությունների առկայության պայմաններում: Եթե Հռոմի պապը, ունենալով հսկայական հոգևոր իշխանություն, ձգտում էր այն իրագործել աշխարհիկ տիրապետության մակարդակում, ապա բյուզանդական կայսրը, վայելելով անսահմանափակ միապետի իրավունքները, հավակնում էր հոգևոր բարձրագույն իշխանության: Ցանկալի մեկնակետերից միմյանց ազդեցության ոլորտներում մրցակցող պապն ու կայսրը քաղաքական և հոգևոր սակարկության զգալի պաշարներ ունեին, որոնք տարբեր հաջողությամբ շահարկեցին մինչև 1453 թ-ի մայիսի 29-ը:

3. Ժամանակից պատմագրության մեջ մեծ սխիզմա հասկացողությունը միանշանակորեն կապվում է 1054թ. դեպքերի հետ, երբ պապի անունը դուրս բերվեց օրթոդոքս եկեղեցու դիպնիքից: Սակայն Խաչակրաց դարաշրջանի գործիչները չէին կարծում, որ այս իրադարձությամբ հարստացված կրոնական վեճերն անշրջելի հետևանք են ունեցել Արևմտյան և Արևելյան եկեղեցիների միասնության համար: Եկեղեցիների բաժանումը մի երկարատև պրոցես էր, որն իր զարգացման տարբեր փուլերում զանազան ձևեր էր ընդունում: Հույն-լատինական հակասությունների հիմնական հալացը պապական գերիշխանության խնդիրն էր, որը միայն դավանաբանական պրոբլեմ չէր: Ի տարբերություն արևելյան մյուս քրիստոնյա-

ների, Հռոմը հույներին չէր դասում հերետիկոսների շարքը՝ նրանց համարելով առաքելական հավատի միակ հետևողներն Արևելքում:

4. Քաղկեդոնի տիեզերաժողովից հետո, երբ ողջ Արևելքը փաստացիորեն հանձնվեց Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը, պապականությունը գրեթե չէր առնվում Արևելքում տեղի ունեցող իրադարձություններին: Բոլոր արևելյանները միանշանակորեն համարվում էին հերձվածողներ, իսկ նրան ոչմարիտ հավատին վերադարձնելու խնդիրը Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի հոգածության առարկան էր: Խաչակրած շարժման նախօրեին պապականությունը փորձում էր իր կրոնական և քաղաքական ազդեցությունը տարածել շատ ավելի հեռու, քան օրթոդոքս քաղաքակրթությունն էր: Գրիգորիոս VII-ը պատրաստվում էր «դարձի» բերել բոլոր Արևելյան քրիստոնյաներին, իրավացիորեն ենթադրելով, որ նրանց միջև չհարթվող կրոնական հակասությունները միայն կարդարացնեն գերագույն դատավորի կեցվածք ընդունելու առաքելական աթոռի նկրտումները: Այս քաղաքականության մեջ հայերն իրենց մշակութային և քաղաքական կենսունակությամբ առանձնահատուկ տեղ էին զբաղեցնում: Օրթոդոքս եկեղեցու հետ նրանց դարավոր մրցակցությունը, իսլամական էքսպանսիային դիմադրելու կամքը հայերի հետ համագործակցելու կարևոր հեռանկարներ էին բացում պապականության առջև:

5. Համաքրիստոնեական միասնության պապական պատկերացումները զգալիորեն արտացոլվեցին նախկին Բյուզանդական Իտալիայում առաքելական աթոռի կրոնական քաղաքականության մեջ: Պապականության համար Հարավային Իտալիայի հունական հոգևորականության հետ բնականոն հարաբերությունների մշակումը, Լատինական եկեղեցու կառուցվածքում նրա ներդաշնակորեն ներգրավումը խիստ կարևոր էր, քանի որ սովորական հոգեորսից բացի, Հարավային Իտալիան այն փորձադաշտն էր, որտեղ մշակվում էր համաքրիստոնեական միասնության պապական մոդելը: Համապատասխան լատինական ներկայության դեպքում, կտարածվե՞ր այն արդյոք Արևելքում, կախված էր նրանից, թե որքան ավելի ճկուն և հանդուրժողական կլինեիր այդ մոդելը, որպեսզի համապատասխանեցվեր Արևելյան քրիստոնյաների հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների չափերին:

6. Համաքրիստոնեական եկեղեցական միասնության խնդիրը Խաչակրաց արշավանքի հիմնավորման մեջ Գրիգորիոս VII-ի և Ուրբանոս II-ի կողմից արժարժվեց տարբեր շեշտադրումներով: Եթե Գրիգորիոս VII-ը արշավանքի կայացման գործում կարևորում էր Հռոմի հետ համաձայնությունն որոնելու Արևելյան եկեղեցիների պատրաստակամությունը, ապա Ուրբանոս II-ն ընդհանրապես խուսափելով դավանաբանական հարցերի շոշափումից, Արևելյան քրիստոնյաներին նույնացրեց իսրայելի

գավակների հետ, որոնց փրկության համար Աստված հաղթական մարտի պետք է նետի արևմտյան ասպետներից բաղկացած իր երկնային զորքը:

Էդուարդ Դանիելյան /Երևան /

Ս. ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՔՅԱԼԻ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՅՈՒՈՒՄԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայոց եկեղեցու՝ Ս.Թադեոսի քարոզչությանը հիմնադրման ավանդությունը, գտնվելով քրիստոնեական վարքաբանության ակունքներում, արտացոլվել է նաև պատմագրության մեջ: Այդ են վկայում Փավստոս Բուզանդի, Ագաթանգեղոսի և Մովսես Խորենացու հաղորդումները:

Ս.Թադեոսի ավանդությունը բովանդակող Դեբուքնայի /Լաբուքնիա / հեղինակությանը հայտնի ասորերեն (III-IVդդ.) և հայերեն («Թուղթ Արգարու», թարգմ. Մդ.) տեքստերի պատմաբանասիրական հետազոտությունը կատարվել է Եվսեբիոս Կեսարացու (260-339) և Մովսես Խորենացու (Մդար) երկերի՝ ավանդությանը նվիրված բաժինների ընդգրկմամբ:

Եվսեբիոս Կեսարացին իր «Պատմութիւն եկեղեցոյ» երկում ավանդությունը բովանդակող նյութը ասորերենից է թարգմանել հունարեն: Համեմատությունը ցույց է տվել, որ Եվսեբիոսի պատկերմամբ տեքստը իրենից ներկայացնում է ավանդության համառոտ տարբերակը: Մովսես Խորենացու շարադրանքը, պարունակելով սկզբնաղբյուրային բնույթի որոշ մանրամասնություններ, տարբերվում է ասորերեն ընդարձակ խմբագրությունից, չնայած որ Պատմահայրը նշել է Դեբուքնային որպես սկզբնաղբյուրի հեղինակ (Մովսես Խորենացի, Բ.36): Ամենայն հավանականությամբ, այդ պայմանավորված էր ինչպես ձեռագրական խմբագրություններով, այնպես էլ՝ ավանդության հայկական բանավոր հիմքից ծագումով և օտար՝ ասորական միջավայրում մշակումով:

Մովսես Խորենացու երկում խնդրո առարկա հարցի առնչությամբ եղած մանրամասնությունները կարող են բացատրվել հետևյալ հանգամանքներով՝ ա. Եդեսիայի դիվանից նաև այլ նյութերի օգտագործում, բ. հայ բանահյուսության միջոցով՝ Առաքելական քարոզչության ժամանակներում ձևավորված գրույցների իմացություն, որոնք հիմք հանդիսանալով Հայ եկեղեցու ավանդության համար, իրենց դրսևորումը գտան վկայաբանական ու վարքագրական երկերում («Վկայաբանութիւն և գիտ նշխարաց Ս.Թադէի Առաքելոյ և Սանդիստոյ կուսի». կես՝ «Սովերբ Հայկականէ», նաև՝ «Ճառընտիր»):

Ավանդության սկզբնաղբյուրային հիմքի ուսումնասիրությունը մեզ

հնարավորություն է տվել Ս.Թադևոս և Ս.Բարթողիմեոս առաքյալների Հայաստանում ընթացած քարոզության ուղիները ներկայացնել քարտեզով: Հետազոտության քարտեզագրական մեթոդը նույնպես օգնում է ճշգրտորեն ներկայացնել Հայ եկեղեցու ավանդության պատմաաշխարհագրական հիմքը և Առաքելական ծագում ունեցող եպիսկոպոսական աթոռների աշխարհագրությունը պատկերող «Քրիստոսի եկեղեցու Տիեզերական քարտեզում» ներկայացնել «Վիճակ Թադէի» Հայոց երկիրը:

Լիլիթ Երնջակյան / Երևան/

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՈՆՈԴԻԱՆԵՐԻ ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՄԵՂԵԴԻՆԵՐԻ ՓՈԽԱՌԸՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայոց հոգևոր երաժշտության տարբեր ժանրերի /շարական, սաղմոս, հոգևոր մեղեդի և այլն/ կառուցվածքը և գրական բաղադրատարրը նրանց կամրջում է արևելաքրիստոնեական ավանդույթին, երաժշտական նյութի առումով դրանք սերտ աղերսների մեջ են նաև, այսպես կոչված, «համաարևելյան» կամ հաճախ «մահմեդական» անվանվող դասական մականաթի արվեստի հետ:

Հիմքեր կան կարծելու, որ մականաթի արվեստի ազգային տարբերակների կազմավորման և զարգացման առաջին փուլերը կապվում են միջնադարյան Իրանի երաժշտական մշակույթի հետ: Իրանական «ավագաթ»-ն /փոքր դաստգահների համակարգ/ ու «մականաթը» հնուց ի վեր Արևելքում ընկալվել են որպես դասական, չափանմուշ օրինակներ: Հայտնի է նաև, որ արևելյան երաժշտության լադային համակարգի ձևավորման արմատները ձգվում են մինչև սասանյան մշակույթը, որի ազդեցության շրջանակում էր գտնվում նաև վաղ միջնադարյան Հայաստանի երաժշտական արվեստը: պատահական չէ, որ VII դ. հայ երաժիշտ Սարգիսը հրավիրվել էր Տիգրան՝ իրանական երաժշտության «արքայական»՝ «խոսրովային» լադերի կանոնավորմանը մասնակցելու:

Դարաշրջանի մշակութային խորքի վրա ծագած երաժշտական արվեստի կանոնացման միտումը ապահովելով նախորդ շրջանների ավանդույթի շարունակականությունը, միևնույն ժամանակ նպաստում էր արևելյան մշակույթների երաժշտական տեսակների ու սեռերի ձևավորմանը նորմատիվ մտածողության դիրքերից: Ասվածի վկայությունն է հայկական եկեղեցական երաժշտության մեջ գործնական մշակում և խոր իմաստավորում ստացած «խոսրովային» ոճը, որի ձևավորմանը մեզ տպանում են դեպի սասանյան ժամանակաշրջանը: Իր ստեղծագործության մեջ զար-

գացնելով այդ ոճը, Կաթողիկոս Նե.սեա Շնորհալին հաստատեց երաժշտական արվեստի տարաբնույթ տեսակների փոխներթափանցման կենսունակությունը: Բազմաթիվ շարականներում նա օգտագործել է հայկական Ութձայնի երրորդ ձայնեղանակը՝ Գձ /արևելյան չարգահ լադի համարժեքը/, որը հայոց Պատարագի գեղ լիշխող ձայներից է:

Հայոց հոգևոր երգարվեստի ավանդական ժանրերը արևելյան մեղեդիների՝ առանձնապես թվային նշանակումներ ունեցող մուղամների /սեզահ, չարգահ/ հետ համեմատական կապի մեջ դիտարկելիս բացահայտվում են դրանց հիմնավոր նմանությունները ձևակառուցվածքային, լադաինտոնացիոն և, որ ավելի հետաքրքիր է, հուզական-հոգեբանական աչտահայտչաձևերում: Ասվածը հիմք է տալիս խոսել խնդրո առարկա լադերի, մասնավորապես, չարգահի առանձնահատուկ սեմատիկ հիմքի, նրանց բնութագրող ինտերվալներով պայմանավորված արտահայտչական երանգապնակի ինքնատիպության, պարտադիր - կանոնավորված, ավանդույթից-ավանդույթ տեղափոխվող ձևույթների պարունակած իմաստաբանական «կողի» մասին:

Շոշափված չափացույցն առնչվում է մահմեդական աշխարհի տարբեր մշակութային շերտերում արտացոլված սուֆիական գաղափարների, կրոնական-միստիկ պատկերացումների, թվերի սիմվոլիկայի հետ, որոնք ցարդ անտեսված լինելով մականաթի արվեստին նվիրված գրականության մեջ, մեր օրերում իրենց վրա են բևեռում մասնագետների ուշադրությունը:

Անդրադարձը հայ հոգևոր մոնոդիաների և արևելյան մականների աղերսներին դրանց կրոնա-փիլիսոփայական մեկնաբանման հայեցակետից նոր հեռանկարներ է բացում ինչպես արևելքի երաժշտական ավանդույթների հիմքում ընկած «նախակառույց» տարրերի բացահայտման /ձևակառուցվածքային մակարդակ/, այնպես էլ նյութի իմաստաբանական մակարդակը վկայող հոգևոր սուբստրատների ուսումնասիրության համար:

Ժորես Խաչատրյան /Երևան/

ԱՐՏԱԾԱՏ

ՀԵԹԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆԻՑ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅՈՒՆ

Արտաշատը կյանքի է կոչվել մ.թ.ա. 180-ական թթ. Արտաշիսյան արքայատան հիմնադիր Արտաշես Ա-ի կողմից որպես անկախ և միավորված Հայաստանի կրոնական կենտրոն: Արտաշատում էին գտնվում

Անահիտ-Արտեմիսի և Արեգ-Միհր-Ապոլոնի տաճարները: Ինչպես հայտնի է, Գրիգոր Լուսավորչին ուղարկում են Արտաշատ, Անահիտի բանտը գցելու (Խոր Վիրապ): Նա ընթոստացել էր ամենագոր Անահիտի դեմ և հենց այստեղից պետք է դուրս գար հաղթանակած (դա խորհրդանշում էր նոր կրոնի՝ քրիստոնեության հաղթանակը հեթանոսության դեմ) և քրիստոնեությունը տարածել ողջ երկրում: Գրավոր աղբյուրների համաձայն (Փ.Բուզանդ, Կորյուն, Մ.Խորենացի և այլք), քրիստոնեությունը 4-րդ դարում տակավին մեծ ժողովրդականություն չէր վայելում, ինչպես վերնախավի (Տիրան, Պապ թագավոր և այլն), այնպես էլ՝ հասարակ ժողովրդի մեջ: Այդ են հավաստում նաև Հայաստանում վերջին տասնամյակներին կատարված հնագիտական պեղումների արդյունքները (Արտաշատ, Վաղարշապատ, Կարմրաքար՝ /Ախուրյանի շրջան/, Վարդաձոր, Լեռնակերտ, Քարանդի /Մարտունու շրջան/, Լոր գյուղ). հայտնաբերվել են 4-5-րդ դդ. դամբարաններ, սալարկղային, հողի կտրվածքում, կավե դագաղների մեջ կատարված թաղումներ, որոնք աղերսվում են հեթանոսական ավանդույթին: Այդ շրջանում կողքի պառկած, ծնկները ծալած անյունների հետ հանդիպում են մեջքի վրա պառկած կմախքներ, սակայն, դրանց ուղղվածությունը մեծ մասամբ արևմուտք-արևելք չէ: Արտաշատում, Վաղարշապատում և վերը նշված մյուս հնավայրերում ուղեկցող նյութերը հայտնաբերվում են դիակի հետ և դագաղը ծածկող կավե-քարե սալերի միջև եղած 10-15 սմ հողե լիցքի մեջ: Արտաշատում ուղեկցող մյուս իրերի հետ միասին հայտնաբերվել է նաև կնոջ ոսկրե հետաքրքրական արձանիկ, որը պատկերում է Անահիտ աստվածուհուն:

Ուշագրավ է, որ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո հեթանոսական և քրիստոնեական թաղումները կատարվել են նույն դամբարանադաշտում: Հեթանոսական թաղումները հանդիպում են ոչ միայն երկրի ծայրագավառներում, այլև՝ Արտաշատ և Վաղարշապատ մայրաքաղաքներում, որոնք անմիջապես աղերս ունեն քրիստոնեության ընդունման հետ:

Տեղին է հիշատակել Փավստոս Բուզանդի այն վկայությունը (ԼԱ), որ Ներսեսի մահից հետո «... յորժամ զմեռեալսն լային, փողովք և փանդոք և վնօք զկոծսն պարուցն կաքաւելով զտիգսն հատեալս, զերեսս պատառեալս, արք և կանայք պղծութեամբ ճիւղութեամբ պարուք դէմ ընդ դէմ հարկանելով, և կամ ափ հարկանելով, զմեռեալսն յուղարկէին»:

**ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵՎ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՄԻՍՏԻՑԻՉՄԻ
ԱՐՏԱՅՈԼՈՒՄԸ ՔՆԱՐԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ
/ ՆԱՐԵԿԱՑԻ - ՌՈՒՄԻ /**

Միստիցիզմը Արևելքն ու Արևմուտքը, մահմեդական և քրիստոնեական աշխարհները մերձեցնող եզրերից մեկն է, կրոնափիլիսոփայական աշխարհայացք, որ ուղեկցել է բոլոր համաշխարհային կրոններին:

Այն ձևավորվել է համապատասխան պետական կրոնների և Սուրբ գրքերի գետնի վրա: Միստիցիզմին մեծապես մերձակից է ասկետիզմը, որն իր յուրահատկություններն ու ավանդական տարրերն է ունեցել երկու աշխարհներում, ձևավորելով անապատականության, մենակեցության, ճգնակեցության /զոհոյիյաթ / ինստիտուտները:

Նեոպլատոնականության, պանթեիզմի, գնոստիցիզմի, մագդաիզմի և այլ կրոնափիլիսոփայական գաղափարների փոխներթափանցումից ձևավորված քրիստոնեական միստիցիզմը և մահմեդական սուֆիզմը իրենց տարածումը գտան մշակութային աշխարհի տարբեր ոլորտներում՝ այդ թվում պոեզիայում: Վերջինիս լեզուն և ոճը ընդգծված արտաքին փոփոխություններ չկրեց, սակայն սովորական բանաստեղծական պատկերները դարձան կրոնական գաղափարների սիմվոլ, պոեզիա ներմուծվեց ինտելեկտուալ սկիզբ:

Քրիստոնեական միստիկի և իսլամ սուֆիի կողմից Աստծո հետ իռացիոնալ մերձեցման անհատական ճանապարհների որոնումը /թալաթ / այն առաջին աստիճաններից մեկն է, որը տիպաբանորեն ընդհանուր է: Ընդհանուր է նաև սեփական անձի կատարելագործումը, որը բազմաթիվ պրակտիկ-ժիսական և տեսական բնույթի հոգու և մարմնի վարժանքներ է պահանջում: Պոեզիայում հատուկ երանգ են ստանում ես-նա, հոգի-մարմին, արտաքին-ներքին, կյանք-մահ, միացում-բաժանում, բարիք-չարիք և այլ գաղափարներ:

Էմմա Կորխմազյան /Երևան/

**ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳՍԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏԿԵՐՈՒՄԸ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ**

Սուրբ Սարգիս գորավարի պաշտամունքը մեծապես տարածված էր Հայաստանում: Ըստ Հայսմավուրքի, նա եղել է հռոմեական իշխան և զո-

րավար Կոստանդին կայսեր օրոք /4-րդ դար/: Հուլիանոս ուրացողի ժամանակ, երբ սկսվեցին հալածանքներ քրիստոնյաների հանդեպ, Սարգիսը իր որդի Մարտիրոսի հետ հեռացավ Արևելք. նախ եկավ Հայաստան, ապա՝ Պարսկաստան, որտեղ և նահատակվեց որդու հետ միասին: Ըստ ավանդության, Մեսրոպ Մաշտոցը նրանց աճյունները բերել տվեց Հայաստան, և Կարբի ավանում կանգնեցվեց սուրբ Սարգսի անունով առաջին եկեղեցին:

Սուրբ Սարգսի վարքը հայտնի է քրիստոնյա աշխարհին, սակայն, կարծյոք, միայն հայկական տարբերակում գոյություն ունի պատմություն իր որդու՝ Մարտիրոսի մասին:

Մեզանում նրանց նվիրված բազում առասպելներ և ասույթներ են ստեղծվել, հրաշագործ են համարվել նրանց աճյունների պահպանման վայրերը, ինչպես նաև պատկերները, որտեղ Սուրբ Սարգիսը միշտ ներկայացվում է նիզակը ձեռքին՝ հեծյալ զորավարի տեսքով, իսկ որդի Մարտիրոսը՝ նստած ձիու գավակին: Պատկերագրական այդ ձևը շատ կայուն է և օգնում է, առանց տարակուսանքի, միշտ ճանաչել այդ սրբի պատկերները: Այդ հանգամանքը առավել կարևոր է դառնում, երբ գործ ունենք մի հուշարձանի հետ, որի էթնո-դավանական պատկանելությունը պարզ չէ: Այդպիսին է Ղրիմի հարավ-արևմտյան ծայրամասում գտնվող Էսկի-Կերմենի ժայռավոր եկեղեցին, որի միակ պահպանված որմնանկարի վրա տեսնում ենք սուրբ Սարգսին՝ իր որդու հետ: Այստեղ պատկերված է երեք հեծյալ սուրբ զորավար /այդ պատճառով եկեղեցին այսօր հայտնի է «Երեք ձիավորների տաճար» անունով/, որոնցից միայն մեկի ով լինելն է հայտնի մասնագետներին՝ Սուրբ Գևորգի, որը պատկերված է վիշապին նիզակահարելիս: Հեծյալներից առաջինը ներկայացված է տղայի հետ նստած ձիու գավակին, անշուշտ Սուրբ Սարգիսն է՝ իր որդի Մարտիրոսի հետ: Տվյալ պատկերը կարող էր ստեղծվել միայն այն դեպքում, երբ այստեղ լինեին հայկական միջավայր, գուցե և համայնք:

Հայերը հիմնականում բնակվել են Ղրիմի հարավ-արևելյան ծայրամասում, որոնց գաղութը առավել ծաղկման է հասել 14-15-րդ դարերում: Սակայն հայտնի է, որ սկսած 12-րդ դարից, Խերսոնոսում արդեն եղել է հայկական բնակչություն: Այդ նույն ժամանակում Խերսոնից ոչ հեռու ստեղծվել է Թեոդորոս իշխանությունը, որի տիրակալներն էին Գավրաս-Տարոնցիների հայկական տոհմի ներկայացուցիչները, որոնք Ղրիմ էին տեղափոխվել Տրապիզոնից: Էսկի-Կերմեն բնակավայրը մտնում էր Թեոդորոս իշխանության կազմի մեջ, իսկ ժայռավոր եկեղեցու որմնանկարները ապացույցն են այնտեղ հայկական համայնքի գոյության: Միայն հայկական միջավայրի գոյությամբ կարելի է բացատրել Սուրբ Սարգսի հայկական պատկերագրության համաձայն ներկայացվելու փաստը:

ՉՈՒԱՐԹՆՈՑԻ ՏԱՃԱՐԻ ՕԾՄԱՆ ԹԻԱԿԱՆԸ

1. Քաղաքադաշտի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու կամ Ջուարթնոց կոչուած վաղմիջնադարեան ճարտարութեան գլուխգործոցի կառուցումն աւանդաբար վերագրում է 642-652 թականներին: Նրա օծումը կապում է Բիւզանդիայի Կոնստանդ Բ կայսեր 652-653 թթ. արեւելեան արշաւանքի հետ, որի ընթացքում կայսրը եղել է Հայաստանում, ըստ Սեբեոսի՝ Դուինում (Սեբեոս, ԽԸ-ԽԹ, էջ 165-168):

2. Մովսէս Դասխուրանցու (գրականութեան մէջ կոչուած մաեւ Կաղանկատուացի) «Աղուանից պատմութեան» մէջ առկայ տեղեկութիւնը Սուրբ Գրիգորի տաճարի «նաւակատիքի» արարողութեանը Կոնստանդ կայսեր մասնակցութեան մասին (ԱՊ, Գ, Ժե, էջ 317) յանգում է հեղինակի օգտագործած գրաւոր աղբիւրին՝ «Աղուանից կաթողիկոսների գաւազանագրքին» եւ հաւաստիութեան որեւէ կասկած չի յարուցում: Սակայն կասկած է յարուցում Ջուարթնոցի նաւակատիքը 652 կամ 653 թ. կատարելը, քանի որ ըստ Սեբեոսի՝ տաճարի շինարարութիւնն աւարտուեց Տայքի իր փաստացի աքսորից 658 կամ 659 թ. Ներսէս Շինող կաթողիկոսի վերադարձից յետոյ (Սեբեոս, ԾԲ, էջ 175):

3. Ուսումնասիրողների կողմից ցայժմ ինչպէս հարկն է չի ընկալուել «Աղուանից պատմութեան» Բ գրքի ԻԲ գլխում առկայ մեկ այլ տեղեկութիւն՝ Կոնստանդ կայսեր կողմից «յաշխարհն Պարսից» կատարուած երկամեայ արշաւանքի մասին «յիմն եւ ի տասաներորդի ամի թագաւորութեանն իւրոյ», այսինքն 659-660 թթ. (641+19): Այն պարզապէս նոյնացուել է Սեբեոսի նկարագրած 652-653 թթ. արշաւանքի հետ եւ երկու պատմութիւնների բազմաթիւ անհամապատասխանութիւնների պատճառով համարուել անհաւաստի:

4. Յատուկ ուսումնասիրութեամբ մենք արդէն ցոյց ենք տուել, որ Դասխուրանցու համապատասխան դրուագը մաս է կազմում նրա կողմից իր երկի 32 գլուխներում (ԱՊ, Ա, իե-լ եւ Բ, Ժը-խե) գրեթէ բառացի արտագրուած մի արժէքաւոր աշխատութեան, որը շարադրուած է 684 թ.՝ Է դարի 30-80-ական թականներին Հայոց Արեւելից կողմերում կատարուած դէպքերին քաջածանօթ անանուն հեղինակի կողմից: Համադիր քննութիւնը աներկբայօրէն հաստատում է վերջինիս վկայութիւնների եւ ժամանակագրութեան հաւաստիութիւնը («Кавказ и Византия», պրակ 6, էջ 24-36):

5. «684 թականի պատմութիւնը» մանրամասն նկարագրում է Գարդմանի Զուանշիր իշխանի երկու հանդիպումները Կոնստանդ կայսեր հետ. վերջինիս գահակալութեան 19-րդ տարում, այսինքն՝ 659 թականին

«յաշխարհն Մարաց... ի Զունգր գիւղ» եւ յաջորդ տարի՝ «ի փոխանորդել գարնանային ժամուն... ի Վաղարշապատ քաղաքի... ի կայսերական մարզարանն...» (ԱՊ, Բ, իբ, էջ 184-185): Սկզբնաղբիւրը ոչինչ չի ասում Զուարթնոցի նաւակատիքի մասին, ճիշտ այնպէս, ինչպէս եւ Սեբեոսի մեզ հասած բնագիրը: Սակայն բերուած նիւթերի համադրութիւնը բաւարար է թում եզրակացնելու, որ տաճարի շինարարութեան աւալստն ու օծումն անհրաժեշտ է թուագրել 660 թականի գարնան ժամանակահատուածով:

6. Յաւարտս, «Զուարթնոցի դարաշրջանի» գրականութեան ուշադիր ընթերցանութիւնը ժամանակակից քաղաքական ու դաւանական անցուդարձերի ֆոնի վրայ թոյլ է տալիս խորհել ճարտարապետական արուեստի այս գլուխգործոցի՝ նաեւ շինարարութեան իրագործման երեւոյթի ֆե-նոմենալութեան մասին:

Հայկ Հակոբյան /Երևան/

ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ԼԵԳԵՆԴԻ ՀԻՆ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԵՎ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԸ

Հայագիտության մեջ վաղուց ի վեր ուշադրության է արժանացած Ագաթանգեղոսից հասած՝ Տրդատ Մեծի ու Գրիգոր Պարթևի հակադրման ու միության պատմությունը, որ զարգանում է մեկի համար զոջումով, մաքրագործմամբ ու դարձով, իսկ մյուսի համար՝ վեհ գաղափարների համար կրած տառապանքով, ինքնագոհողությամբ ու սրան հաջորդած արժանի հատուցմամբ՝ պսակվելով քրիստոնեական գաղափարի հաղթարշավով Հայոց երկրով ու հարևան տարածքներով:

Գրիգոր Լուսավորչի կենսագրության առանձին հատվածներ բավական մեծ են հին Աստվածաշնչային սյուժեների /Դանիելի նետումը առյուծներով հորը, Մարգարեություն Դանիելի, գլ. 6, 16-18, և Տրդատի կալանքը Խոր վիրապում/: Այս և այլ ակնառու զուգահեռներ օրինաչափ են. ընտրելով իրենց դժվարին և ուրույն ուղին՝ շատ նվիրյալներ կամա, թե ակամա կրկնում էին իրենց՝ նախորդներին թե՛ տառապանքների, թե՛ հատուցման պահին: Հարուստ պատմական, բանահյուսական ու ազգագրական նյութը հնարավորություն է տալիս Աստվածաշնչային որոշ սյուժեների և նրանց արձագանք երևացող անցքերի մեջ տեսնել ավելի հին, հիմնավոր շերտեր: Մասնավորապես, Գրիգոր Լուսավորչի հրեղեն սյան տեսիլքը և նրա բանտարկումը Արտաշատի Խոր վիրապում ոչ միայն մերձագույն զուգահեռներ ունեն հին արևելյան և միջերկրածովյան դիցաբանության մեջ, այլև տարբեր արտահայտչամիջոցներով ներկայացնում են

միևնույն երևույթը՝ ծիսական մահը /երազը/ և վերածնունդը /արթնացումը/: Ուշագրավ է, որ այս սյուժեներում կայուն է ոչ միայն դեպքերի ընդհանուր հաջորդականությունը, այլև անձանց ու իրերի մասնակցության եղանակն ու ձևը /Հովսեփը ջրհորի հատակին, Դիոնիսոսը բանտարկված նկուղում, Քրիստոսը ջրհորի մոտ/: Գրիգոր Լուսավորչին վիրավոր նետելու սյուժեն, այնուամենայնիվ, առավել հարազատ զուգահեռ ունի հին հունական միջավայրում /Դիոգենես Լաերտացի/: Վերջինիս օգնությամբ հնարավոր է դառնում սյուժեի ծիսական մանրամասների առարկայական ներկայացումը:

Մինչդեռ խեթական ծիսակարգում, Հին և Նոր Կտակարաններում և հայ ազգագրական և բանահյուսական ժառանգության մեջ /Գ.Տեր-Մկրտչյան/ ստորև բերվող նյութի զուգահեռներն ավելի ոճավորված են: Համաձայն Ագաթանգեղոսի՝ Տրդատի հրամանով Գրիգոր Լուսավորչին կապում և իջեցնում են Արտաշատ քաղաքի «վիրապն ներքին» /ԺԱ.122/: Պյութագորասին նվիրված ավանդության մեջ փիլիսոփան կամովին հաստատվում է գետնի տակ: Երբ տարիներ անց Գրիգորին հանում էին վիրապից՝ «տեսին զի թխացեալ էր մարմինն նորա իբրև զածուխ սևացեալ» /219/: Իր հերթին, Պյութագորասը Սանդարամետից դուրս գալիս շատ հյուծված էր, նմանվելով կմախքի և պնդում էր, թե ինքը վերադարձել էր Աիդից՝ խավարի թագավորությունից: Հիշյալ ավանդություններում նկատելի է երկու կարգի միջնորդություն. գետնի տակ գտնվող Գրիգորին լույս աշխարհի հետ կապում էր «կին ոմն այրի» /124/, իսկ Պյութագորասին՝ հարազատ մայրը: Իրենց հերթին՝ Գրիգոր Լուսավորչին ու Պյութագորասը միջնորդ են ծառայում մի դեպքում ժողովրդի և Աստծո, իսկ Մյուսում՝ ժողովրդական ժողովի և աստվածների միջև:

Քրիստոնեության տարածումից դեռ շատ առաջ Միջերկրածովում և Հին Արևելքում, այդ թվում նաև Հայաստանում, գոյություն ունեին մահվան ու հարության /իրական կամ ծիսական/ հար և նման դրսևորումներով արտահայտվող կրոնական պատկերացումներ: Նրանց կենտրոնական առանցքը պահված կամ թաղված կյանքն էր, որ ընդունակ էր «հավերժական վերադարձի» /Է.Բենվենիստ, Ա.Մեյե, Վ.Իվանով/: Այս պատկերացումներն էլ լավագույնս նախապատրաստեցին քրիստոնեական հարության գաղափարը:

Նորահաստատ քրիստոնեական ուսմունքի հիմքում ընկած մի շարք դրույթներ, բխելով հին ակունքներից, մասնավորապես Հայաստանում ունեին խոր արմատներ՝ ապահովելով նոր հավատի և ավանդական ազգային տիպերի համեմատաբար ներդաշնակ միացումն ու միաձուլումը: Սրա դրսևորումներից մեկի արդյունքն էլ այն էր, որ կենդանի մարդը՝ անկախ իր գիտակցությունից, դրվեց վաղուց արդեն գոյություն ունեցող մշակու-

թային կառավարների մեջ՝ վերածվելով կենդանի լեզունդի և սրբացվելով հաջորդ սերունդների կողմից:

Նյուրա Հակոբյան, Արամ Քալանթարյան /Երևան/

ԴՎԻՆԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Միջնադարյան Հայաստանի մայրաքաղաք Դվինը 5-րդ դարի 70-ական թվականներից սկսած մոտ չորս ու կես դար /մինչև 10-րդ դ. 20-ական թթ/ եղել է հոգևոր /կաթողիկոսական/ կենտրոն:

2. Ցավոք, սուղ են կաթողիկոսարանի հիմնադրման ժամանակի հոգևոր բարձրաստիճան անձանց գործունեության, դեպքերի և հոգևոր կենտրոնի հետ առնչվող հավաստի վկայությունները: Խոսքը վերաբերում է առաջին հերթին Գյուտ Արահեզցի, Զրիստափոր Տիրառիջցի և Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսներին, որոնց անվան հետ է կապվում կաթողիկոսարանը Վաղարշապատից Դվին տեղափոխելու հարցը 5-րդ դարի 60-80-ական թթ.:

3. Հոգևոր կենտրոնի տեղափոխումը տեղի է ունեցել 5-րդ դ. 60-ական թթ., անմիջապես Հազկերտի մահից հետո, երբ փոխվեց Սասանյանների վերաբերմունքը հայերի նկատմամբ, և նոր մարզպանները իրենց նստավայրը դարձրին Դվինը: Բնականաբար, ընդունված կարգով, մայրաքաղաքում պետք է լինեին հոգևոր կենտրոնը: Առ այդ որոշ ակնարկներ կան Ղազար Փարպեցու մոտ: 480-481 թթ. Դվինն արդեն Հայաստանի մայրաքաղաքն էր, և նրա գլխավոր եկեղեցում /Կաթողիկեում/ պատարագ է մատուցում Հովհան Մանդակունին:

Հովհան Մանդակունու կաթողիկոսության առաջին տարիներին, սակայն, Հայաստանի քաղաքական վիճակը չէր կարող նպաստել տեղափոխության հետ կապված շինարարական միջոցառումների իրականացմանը: Դվինում բացված ճարտարապետական կառույցները /5-րդ դ. կաթողիկոսական պալատ, Կաթողիկե եկեղեցու արտաքին սյունասրահ/ և որոշ օժանդակ նյութերի համադրումը մեզ բերում է այն համոզման, որ կաթողիկոսարանի տեղափոխումը կատարվել է Գյուտի ժամանակ՝ 460-470-ական թթ.:

4. Մեր պատմագրության մեջ բազմիցս արժարժվել է Դվինում ատրուշանի կառուցման, Վարդան Մամիկոնյանի կողմից կործանման, եկեղեցու հիմնադրման ժամանակադրության խնդիրը: Այդ դեպքերի մասին պատմող հիմնական աղբյուրը Հովհաննես Դրասխանակերտցի և Թովմա Արծրունի /9-10-րդ դդ./ պատմիչներն են: Կարծում ենք, եղած վկայություններ-

րը ժամանակավորեւ ին և կապվում են ոչ թե 5-րդ դ. իրադարձութիւնների, այլ 571թ. Կրտսեր /Կարմիր/ Վարդանի ղեկավարած ապստամբության ժամանակ կատարված իրողությունների հետ:

Պիոն Հակոբյան /Երևան/

ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱԿԱՆ ԱԹՈՌՆԵՐԸ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ՕՐԵՐԻՆ

Գրիգոր Լուսավորիչն իր գործունեությունը ծավալել է ոչ ամառի վայրում: Նախորդ երկուսուկես դարերում քրիստոնեությունը Հայաստանում անցել էր ինքնահաստատման դժվարին ճանապարհի և միավորվել առանձին եպիսկոպոսական աթոռի շուրջ, որի կենտրոնն, ըստ ավանդական պատմագրության, Արտազի Թադեի վանքն էր, իսկ ըստ նորագույն հետազոտությունների՝ Աշտիշատը, ուր Գրիգոր Լուսավորիչը կառուցել է Հայոց առաջին և մայր եկեղեցին /Բուզանդ Գ, ԺԴ/:

Հակառակ Ագաթանգեղոսի թանձրացած գույներով պատումներին՝ Հայաստանի քրիստոնեացումն աներևակայելիորեն արագ կատարվեց, որի մեջ իրենց վճռական դերը խաղացին ինչպես առաջին առաքյալների ու նրանց ա-աշակերտների առաջնորդությամբ գործող հին եկեղեցին և վաղուց ձևավորված քրիստոնյա համայնքները, այնպես էլ քրիստոնեությանը հարած քրմական դասը: Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրած առաջին եպիսկոպոսներից տասներեքը երբեմնի քրմական ազդեցիկ ընտանիքների ներկայացուցիչներ էին /ինչպես Աղբիանոսը/, որոնցից շատերի իշխանությունը միաժամանակ տարածվում էր երկու և ավելի գավառների, նախարարական տների և պետական ու հանրային կյանքի բնագավառների վրա:

Գրիգոր Լուսավորչի կյանքի կոչած թեմերի բավականաչափ ծավալուն ցուցակը պահպանվել է Ագաթանգեղոսի Պատմության, Գրիգորի վարքի հունական ու արաբական խմբագրությունների և Ուխտանեսի Պատմության դրվագներում: Համադրելով այդ սկզբնաղբյուրների տվյալներն իրար հետ, կարելի է նվազ թերիներով վերականգնել անվիճելիորեն Գրիգոր Լուսավորչի հիմնադրած շուրջ 45 եպիսկոպոսությունների անունները, որոնց ցանկը սակայն, մեր կարծիքով, ավելի ստվար պիտի լիներ:

Այս համոզմանն է բերում Գահնամակի և Զորանամակի բաղդատությունը տվյալ ցանկի հետ: Պարզվում է, որ Գահնամակի 70 նախարարական տներից ու գավառներից միայն 26-ի եպիսկոպոսական աթոռներն են հիշատակված Ագաթանգեղոսի պատմության և Գրիգորի Վարքի օտա-

րալեզու խմբազույթություններում: Եթե մնացած 44-ից 10-12-ը մի կողմ թողնենք որպես միևնույն նախարարական տան գուգահեռ ճյուղերի մանուկներ, ապա առանց եպիսկոպոսական աթոռների մնում են ավելի քան 32 նախարարություններ ու գավառներ, այն էլ այնպիսիք, որոնք հայոց արքայական բանակին տրամադրում էին 300-ից մինչև 4000 ձիավոր զորք, և սա այն դեպքում, երբ եպիսկոպոսական հայտնի աթոռներից շատերի ռազմական հզորությունը պակաս էր դրանից: Նշանակում է՝ մնացած նախարարական տներից ու գավառներից գոնե 15-ում նույնպես Գրիգոր Լուսավորիչը պետք է հիմնած լիներ եպիսկոպոսական աթոռներ, որոնցից մի քանիսի անունն, ի դեպ, հիշվում է հետագա դարերի պատմական վավերագրերում:

Մեր ենթադրությամբ՝ այդ եպիսկոպոսությունները հետևյալներն են. Վահունյաց /Վահկունյաց/, Կասպից, Գնթունյաց, Սահառունյաց, Աշոցյան, Դիմաքսյան, Առավելյան, Չյունական, Ընծայացոց, Սլկունյաց, Սպանդունյաց, Հավնունյաց, Վարաժնունյաց, Արտաշեսյան և Մուրացան: Ըստ այսմ՝ Գրիգոր Լուսավորչի հիմնած առաջին եպիսկոպոսական աթոռների ընդհանուր թիվը հասնում է վեց տասնյակի, որն ավելի քան համապատասխանում է այն օրերի իրականությանը: Հիշենք, որ մեկ դար անց, արդեն մարզպանական Հայաստանում, որը բավականաչափ փոքր էր Արշակունյաց Հայաստանից, Շահապիվանից եկեղեցական ժողովին մասնակցում էին 40 եպիսկոպոսներ, որոնք, սակայն, առկա բոլոր թեմերը և եպիսկոպոսական աթոռները չէին ներկայացնում:

Հիմնելով առաջին եպիսկոպոսական աթոռները՝ Գրիգոր Լուսավորիչը նրանց հոգևոր տեսչությանն է վստահում ինչպես առանձին նախարարական տների, գավառների և աշխարհագրական շրջանների բնակչության, այնպես էլ՝ երկրի նշանավոր քաղաքների և արքունի տանն ու արքայական բանակում ծառայող հավատացյալների հոգևոր կարիքները:

Մուրադ Հասրաթյան /Երևան/

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՎ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՐԿՐՆԵՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

1. Հայաստանի և հարևան ու մերձակա քրիստոնյա երկրների վաղ միջնադարյան արվեստի ու ճարտարապետության ընդհանրությունների պայմանավորվածությունը նրանց ընդհանուր հիմքով՝ հելլենիստական արվեստով:

2. Հայաստան, Վրաստան, Ասորիքի, Կապադովկիայի բազիլիկ եկե-

ղեցիների ճարտարապետության զարգացման միասնական գործընթացը 4-6 դդ.: Միաժամանակ այդ երկրներում եկեղեցական ճարտարապետության տեղական առանձնահատկությունների առկայությունը:

3. Վաղ միջնադարի հայկական եկեղեցիների հունարեն և ասորերեն արձանագրությունները որպես հայ-բյուզանդական, հայ-ասորական ճարտարապետական կապերի վկայություններ: Երերույքի բազիլիկը որպես Հայաստանում ասորական վաղ քրիստոնեական արվեստի ազդեցության ամենաբնորոշ հուշարձան: Նրա հունարեն արձանագրության նույնությունը /ըստ նոր վերծանության/ Ասորիքում Դեյր Սիմանի 5-րդ դ. բազիլիկ եկեղեցու արձանագրության հետ:

4. Հայաստանի 4-6 դդ. դամբարանների ու հուշակոթողների հորինվածքների ծագումնաբանական կապը Ասորիքի մեմորիալ ճարտարապետության հետ: Վաղ միջնադարում Հայաստանի, Վրաստանի և Աղվանքի եկեղեցական ճարտարապետության ընդհանրությունները, պայմանավորված այդ երկրների դավանական ու քաղաքական, տնտեսական սերտ կապերով, բնական նման պայմաններով ու նույն շինանյութերով:

Հայ ճարտարապետների մասնակցությունը Վրաստանի ու Աղվանքի որոշ եկեղեցիների կառուցմանը: Վաղ քրիստոնեական Հայաստանի ճարտարապետական զարգացման գործընթացի կապը հայ եկեղեցու անկախության հետ: Զաղկեդոնի տիեզերական ժողովի դրույթների մերժումը և 6-րդ դ. խզումը բյուզանդական եկեղեցու հետ որպես խթան 7-րդ դ. սկզբից հայկական ինքնուրույն ճարտարապետական դպրոցի ստեղծման համար:

Բաբկեն Հարությունյան /Երևան/

ՄԵԾ ՀԱՅՔԻ ՎԱՐՉԱԿԱՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՄԱՆ ԾՐՋԱՆՈՒՄ

Ըստ հայագիտության մեջ ընդունված կարծիքի, Մեծ Հայքի 15 աշխարհները գոյություն չեն ունեցել իրականում Հայոց թագավորության շրջանում և «Աշխարհացոյցում» հանդես են եկել 6-րդ դարի վերջին կամ 7-րդ դարի սկզբին, Մավրիկիոս կայսեր (582-602) վարչական վերափոխությունների հետևանքով: Սակայն Կլավդիոս Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության» տվյալները մերժում են նման ընկալումը, որովհետև արձանագրում են Մեծ Հայքի ըստ աշխարհների վարչական բաժանումը 2-րդ դարում:

Խնդրի քննության համար կարևորություն են ներկայացնում Ագաթանգեղոսի «Պատմութիւն Հայոց»-ի հաղորդումները, որոնք պատշաճ ու-

շաղթության չեն առնվել: Մինչդեռ նրանք հնաշավորություն են տալիս լուսաբանելու Հայոց թագավորության վարչական բաժանումը 3-րդ և 4-րդ դարերի սահմանագլխին ու հավաստում են Ագաթանգեղոսի երկի նախնական բնագրի 4-րդ դարին վերաբերելը (երբ այն հունարեն գրված սովորական վարքագրություն էր):

Ագաթանգեղոսի համաձայն, Հայոց Տրդատ թագավորը Գրիգոր Լուսավորչին քահանայապետ ձեռնադրելու համար Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքն է ուղարկում և նրա հետ մեկտեղ՝ «զգլխատրս նախարարացն և զկուսակալս աշխարհացն: առաջին՝ իշխանն Անգեղ տան, երկրորդ՝ իշխանն Աղծնեաց, որ է բղեաշխն մեծ, երրորդ՝ իշխանն մարդպետութեան իշխանութեանն, չորրորդ՝ իշխանն թագակապ իշխանութեան ասպետութեանն, հինգերորդ՝ իշխանն սպարապետութեան, զօրավար Հայոց աշխարհին, վեցերորդ՝ իշխանն Կորդովտաց աշխարհին, եօթներորդ՝ իշխանն Ծոփաց աշխարհին, ութերորդ՝ իշխանն Գուգարացոց աշխարհին, որ միս անուանեալ բղեաշխն, իններորդ՝ իշխանն Ռշտունեաց աշխարհին, տասներորդ՝ իշխանն Մոկաց աշխարհին, մետասաներորդ՝ իշխանն Սիւնեաց աշխարհին, երկուտասաներորդ՝ իշխանն Ծաղեից աշխարհին, երեքտասաներորդ՝ իշխանն Ուտիացոց աշխարհին, չորեքտասաներորդ՝ իշխանն շահապ Զարաւանդ և Հէր գաւառի, հնգետասաներորդ՝ իշխանն մաղխագութեան տանն, վեցտասաներորդ՝ իշխանն Արծրունեաց» (Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909, § 795, էջ 414):

Իշխանացանկի պատմաաշխարհագրական և քարտեզագրական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Կեսարիա են մեկնել ոչ բոլոր կուսակալները: Ագաթանգեղոսը մեկ այլ կապակցությամբ (պարբ. 873) հիշատակում է Կաղարջք և Կասաք աշխարհները և Նոր Կասաք բղեշխությունը, որոնց կուսակալները չեն հիշատակվում Գրիգոր Լուսավորչին ուղեկցողների թվում: Հնարավոր է, որ Այրարատը ներկայացնում էին հայ Արշակունի գահակալները, չնայած չի բացառվում, որ այստեղ կուսակալ էին մաղխագության իշխանները: Բաց են մնում Տուրուբերանի, որ հիշյալ ժամանակներում կոչվում էր Հաշտենի կողմանք, և Ակիլիսենե-Եկեղյացի տարածքները, ինչպես նաև՝ Տայոց աշխարհը: Հետևաբար, պետք է ենթադրել, որ դրանց կուսակալները նույնպես Կեսարիա չեն մեկնել, եթե, իհարկե, սպարապետության իշխանի անվան ներքո ի նկատի չունենանք Մամիկոնյան տան ներկայացուցչին, որի կուսակալությանն էր հանձնված Տայքը:

Ի մի բերելով քննության արդյունքները, գտնում ենք, որ 3-րդ դարի վերջին և 4-րդ դարի սկզբին Մեծ Հայք թագավորությունը կազմված էր ներքոհիշյալ աշխարհներից. Անգեղ տուն, Աղծնիք կամ Աղծնյաց բղեշ-

խություն, Կորդուք կամ Կորդովտիք (= Պտղոմէոսի Γωρδύη: . Մոկք, Ռշտունյաց աշխարհ (= Արմ. Վասպուրականին կամ Պտղոմէոսի Τωσπιτιζ, Կորճայք (առանց Կորդուք գավառի), Կորճայք Երկրորդ կամ Պարսկահայք (=Չարավանդ և Հեր գավառին), Մարդպետական (= Արլ. Վասպուրականին), Սյունիք, Ծավդեք (= Արցախ), Ուտեացվոց աշխարհ կամ Ուտիք, Կասաք, Գուգարք, Կազարջք, Տայք, Խաղտիք, Հաշտյանք կամ Տուրուբերան, Նոր Շիրական, Եկեղյաց, Ծոփք և Այրարատ: Սրանցից չորսը բղեշխություններ էին. Աղձնիք, Կորդուք, Նոր Շիրական և Գուգարք: Պտղոմէոսյան Սակասեն և Շակաշենը դադարել է առանձին աշխարհ լինելուց դեռևս երրորդ դարի կեսերին: Ագաթանգեղոսի երկում ևս այն մաս է կազմում Ուտիացվոց աշխարհի, Կաղարջքի միացումը Գուգարքին և Մարդպետականի միացումը Ռշտունյաց աշխարհին տեղի ունեցավ հինգերորդ դարում, իսկ Եկեղեացի և Խաղտիքի միացման ժամանակաշրջանը մնում է բաց:

Գագիկ Հարությունյան /Երևան/

ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԳԱՀԵՐԵՑՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԱՔՔԱՅԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՒՄ (1263թ.)

ԺԳ դարի երկրորդ կեսին միջեկեղեցական հարաբերություններում շոշափվող կարևորագույն խնդիրներից էր Տիեզերական եկեղեցու միասնականության հարցը, որը կազմում էր նաև հայ-հռոմեական և հայ-բյուզանդական եկեղեցական փոխհարաբերությունների հիմնական բովանդակությունը: Ընդսմին, այս ժամանակաշրջանում միասնության կարելի էր հասնել միայն որևէ Աթոռի գերագահության պայմաններում, քանզի ձևավորված կառույցն անհնարին էր դարձնում ընդհանրության այլ ձև: Եկեղեցու միասնության քաղաքականության հիմնական կրողն իր զարգացման բարձրակետին գտնվող պապականությունն էր, որը փորձում էր իրեն ենթարկել մյուս աթոռները, ըստ այդմ էլ Տիեզերական եկեղեցու ներսում կստեղծվեր ուղղահայաց կառույց:

Խաչակրաց արշավանքների և պապականության արևելյան քաղաքականության կապակցությամբ բավական ակտիվացան հայ-հռոմեական միջեկեղեցական հարաբերությունները, սակայն բանակցությունների մեջ ներկայացված Սիսն ու Հռոմկլան օժտված էին տարբեր իրավասություններով և հետապնդում էին տարաբնույթ նպատակներ:

Կիլիկյան Հայաստանի հետ վարվող բանակցություններում պապականությունն աշխատում էր ապահովել նրա ռազմաքաղաքական օժան-

դակությունը Մերձավոր Արևելքի խաչակիրներին, մինչդեռ հարաբերությունները Հայոց եկեղեցու հետ հետապնդում էին այլ խնդիրներ, մասնավորապես կաթողիկոսություն տարածել հայ իրականության մեջ և հայոց նվիրապետությունը ենթարկել պապականությանը:

1263թ. Ուրբանոս Դ պապի (1261-1264թթ.) նվիրակի՝ Տյուրոսի արքեպիսկոպոս Գուլիելմոս Բ նախաձեռնությամբ խաչակիրների մայրաքաղաք Աքքայում ժողով է հրավիրվում, որին մասնակցում էին Աքքայի քաղաքագլուխը, տաճարականների հոգևոր-ասպետական միաբանության Մեծ մագիստրոսը, հիվանդախնամների միաբանության ընդհանուր հրամանատարը, ծովեզերքի խաչակիր բոլոր տիրակալները, քացի Անտիոքի իշխանից: Աքքա են մեկնում հայոց երկու պատվիրակություն. մեկը՝ Հեթում Ա թագավորի (1226-1270թթ.) հանձնարարականներով, մյուսը՝ Կոնստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի (1221-1267թթ.): Հռոմկլայի պատվիրակությունը գլխավորում էր ժամանակի նշանավոր մատենագիր Մխիթար վարդապետ Սկևռացին (Տաշրացի):

Ժողովում քննարկվող խնդիրներից կարևորագույնը Տիեզերական եկեղեցու կառույցում աթոռների զբաղեցրած տեղի և դերի հարցն էր: Հռոմեական եկեղեցու գահերեցությունն առաջին հերթին աշխատում էին հիմնավորել Պետրոս առաքյալով, որին Քրիստոսը կարգել էր առաքյալների գլխավոր և հանձնել եկեղեցիների գերագույն իշխանությունը: Հայոց եկեղեցական շրջանակները պաշտպանում էին տասներկու առաքյալների համապատվության և իրավահավասարության սկզբունքը. «... և յեկոտասան աթոռոցն զմինն ետ Պետրոսի. երեք առաքեալքն երկոտասանիցն և երեք յեօթանասանիցն ի Հայս կայ»:

Բանակցությունների ընթացքում Հայոց եկեղեցին աշխատում էր շեշտը դնել աթոռների ձևավորման պատմական ավանդույթի վրա: Մասնավորեցնելով, թե Հայոց կաթողիկոսության իրավասությունները ձևավորվել են առավելապես էթնիկական սկզբունքի վրա, Հայոց եկեղեցուն մեղադրում էին այն բանում, որ նվիրապետությունը թերի է, քանզի այն պատրիարք չի գլխավորում: Մխիթար Սկևռացին Հայոց եկեղեցական կազմակերպությունը ներկայացնում է որպես ինքնամփոփ և ավարտուն կառույց:

Աքքայի բանակցությունների և ժողովի ընթացքում, ի տարբերություն Կիլիկյան Հայաստանի քաղաքական որոշ շրջանակների, Հռոմկլայի կաթողիկոսարանը որևէ զիջում անելու ցանկություն չցուցաբերեց, քանզի միասնության հարցում տարակարծիք էր պապականության հետ և գտնում էր, որ եկեղեցու գլուխը ոչ թե Հռոմի պապն է, այլ՝ Քրիստոսը:

ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻԹՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՊԱՅՄԱՆԱԶԵՎԸ (ՄՈՂՈՒՄ) ԵՎ ՍԻՄՎՈԼԻԿԱՆ

1. Հայոց դարձի պատմության հիմնական սկզբնաղբյուրը՝ «Ագաթանգեղայ պատմութիւն»-ը, ենթադրում է երեք հիմնական շերտ՝ պատմական, ավանդաբանական և վկայաբանական: Եթե այս երկն ընկալենք ըստ արտաքին պատկերների և առօրյա տրամաբանության, կվերածվի պարզունակ ու կոպիտ մի գրույցի, ինչը հակառակ է միջնադարյան գրական մտածողության տրամաբանությանն ու օրենքներին: Կյանքի ու պատմության ուղիղ արտացոլման խնդիր չի նախատեսվում այստեղ, որ նշանակում է, թե իրային իրականության հետքեր կամ առարկայական դիտումներ չպետք է որոնել այստեղ: Իրականության նյութականացված պատկերները սոսկ ականա արդյունքն են հեղինակի խոսելակերպի և ենթադրում են երբեմն կարծես ակնհայտ, երբեմն մեկնություն խնդրող խորհուրդներ: Այս հայացքով ենք ընթերցում ավանդաբանական պատմությանը հյուսված Գրիգոր Լուսավորչի վկայաբանությունն ու տեսիլքը:

2. Գրիգոր Լուսավորչի կալանավորման պատմությունը գաղտնաբանություն ունի. խորհրդավոր լույս է ճառագում «Խոր վիրապի» բանտից ու նման է մարած աստղի լույսին: Հայոց առաքյալի չարչարանքների պատկերը, կալանքն ու ազատագրումը որպես թեմատիկ-սյուժետային պայմանաձև (մոդուս), համախոս է լատին վաղ աստվածաբանների, մասնավորապես, Տերտուլիանոսի, շղթայվածի միթոլոգեմին տված մեկնությանը: Այստեղ կրակատար և լուսավորող Պրոմեթևսի գաղափարը զուգադրվում ու նույնացվում է քրիստոնեական մարտիրոսության գաղափարին, բերելով իր այլաբանություններն ու խորհրդանիշերը: «Ագաթանգեղայ պատմութիւնն» այս կոնտեքստից հեռու չէ թեկուզ և իր հեղինակի խոսքով. «Ընկալան զԼուսաւորիչ հօր կենդանութեան, այս ինքն զբանն Աստուծոյ»: Հայոց առաքյալի անունն էլ պատահական չէ. Գրիգորիոս - հուն. գգոն, աչալուրջ, մշտարթուն, հսկող: Նրա կալանքը, որ ըստ Ն. Ադունցի, տասներեք ամիս է և խորհրդանշում է հայոց հին տոմարը (կամ մեկ սիդերիկոն), նման է ծիսական հսկման, իսկ այրի կնոջ ձեռքից հաց ստանալը՝ հաղորդության, ավելի հին շերտում՝ մայր հողի հետ կապվածության: Խորհրդանշային է նաև «զբանն Աստուծոյ», այն է՝ Լույսը կրողի ազատագրումը որպես ժամանակի պահանջ ու անհրաժեշտություն, և դա ակներև է հիշեցնող պայմանական անձի անունով՝ Օտա /հուն. օτα, այնժամ/:

3. Այս պատմության մեջ բացարձակորեն այլաբանական է Տրդատի խոզակերպությունը, որի ռեալիստական մեկնությունը /ինչ-որ հիվան-

դության ակնարկ/ շատ պարզունակ է, գոեհկության հասնող: Այստեղ պարզ ընթերցվում է հոգևոր կաշկանդման գաղափարը և հեթանոս թագավորի կնիքի պատկերը վարագ: Վարագապատկեր մատանին, որ կրում էին հայ մախարարները և պարսից արքաները, հոգու կաշկանդման օղակն է, իսկ խոզացյալ Տրդատը՝ ժողովրդական ավանդությունից վկայաբանություն մտած մի դիմակ: Հեթանոս արքայի բուժումը Գրիգորի զորությամբ միսսներիայ պայմանաձև է՝ ազատագրում հին դավանանքից ու մոլորության օղակ-կնիքից:

4. Լուսավորչի վկայաբանության միսսներիալ-հանդիսավոր պսակը տեսիլքն է, ուր դարձյալ գործում է հնագույն մի խորհրդանիշ՝ Հեփեստոսի մուրճը՝ ոսկեհուր որպես լույսն ազատագրող ուժ երկնային սերովքեի ձեռքին: Իջման գաղափարը երկու շերտ ունի՝ «տեսչութիւն Աստուծոյ» (հուն. այցելություն, դիտում, հայեցում) և «տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս», որ ձեռագրի լուսանցային հավելում է (1569թ., գրիչ Հակոբ, Բաղեշ)՝ համախոս ժողովրդական ավանդությանը:

Վիգեն Ղազարյան /Երևան/

ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՅՈՒՈՒՄԸ ԽՈՐԱՆՆԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐՈՒՄ

Մի շարք միջնադարագետ արվեստաբանների հետաքրքրել է խորանների (համաձայնության տախտակների) ձևավորման ներքին իմաստը (Կ. Նորդենֆալկ, Ս. Տեր-Ներսիսյան, Կ. Վեսսել): Բայց դժվար է ըմբռնել, թե ինչո՞ւ են անվերջ պատկերվում 2-3-4 կամարաշարքեր, 2-4 սյուներ, ապա նաև գլխազարդերի կամ կամարների մոտից բարձրացող ակրոտերիոններ (եղջյուրներ, ինչպես ասում են «խորանների մեկնությունները»), խաչի ձևեր, որ մերթ թաքնված են ներքին երկրաչափական զարդերում, մերթ հաղթականորեն հայտնվում են կամարների վրա կամ միջև, կաննելյուրներով սյուների կայուն գույներ, խորանների կամարների շուրջը կրկնվող սիրամարգեր, ձկնաքաղ տարբեր հավքեր, կաքավներ, աքաղաղներ, բադեր, աղավնակերպ թռչուններ, արմավներ, ձիթենիներ, նռնենու ճյուղեր՝ պտուղներով և այլն:

Դեռևս 331թ. Կոստանդին Մեծ կայսեր պատվերով ալված շքեղ Ավետարաններում գրչագրի սկիզբը ներկայացրել են համաձայնության տախտակների կիրառումը բացատրող Եվսեբիոսի Թուղթը Կարափանոսին և նրա կազմած ցանկ-աղյուսակները, որոնք, անկասկած, այն ժամանակ իսկ ձևավորված էին խորանների ձևով: Թուղթն ու ցանկերը ավարտ-

վում էին բոլորածև տահլսրի պատկերով (թուխ), որ հետագայում ս'ոանում է բալդախի (կիբորիում, տեմպիետտո) տեսք: Այդ ամենը ներկայացնում է իդեալական ճարտարապետության մի համակառույց-շքամուտք, սյունաշար, սրբարան:

Ավետարանների պատկերազարդման առաջին մասում (խորաններ) Եվսեբիոսը նկատի է ունեցել կայսերական կամարաշարքերը (Նորդստրյոմ) կամ բազիլիկաները (Վեսսել), ավելի կոնկրետ՝ խորանաձև ձևավորված հռոմեական օրացույցները (Նորդենֆալկ): Խորանների հայ մեկնիչները, որոնք հավանաբար ունեցել են խորանների ձևավորումը մեկնող Եվսեբիոսի կամ այլ հեղինակների հունարեն, ասորերեն կամ թարգմանական տեքստեր, խորանները որոշակի պատկերացնում են իբրև իդեալական ճարտարապետական կառույց՝ մուտք, գավիթ և եկեղեցի (Շնորհալի):

Հետագոտողները եկել են այն ընդհանուր եզրակացության, որ Եվսեբիոսի Թուղթը, կանոնների համաձայնությունը (համաձայնության տախտակները) և տեմպիետտոն սկզբից էլ ունեցել են կայուն և որոշակի համակարգ, որի արխետիպը ամենից լավ պահպանվել է 989թ. Էջմիածնի Ավետարանում, և որ խորանները ներկայացնում են դրախտը: Մինչդեռ, մեր համոզմամբ, այդ համակարգը սիմվոլիկ ձևով ներկայացնում է ոչ թե դրախտը, այլ Հին և Նոր կտակարանների խորհրդաբանությունը (այդ թվում՝ դրախտի), ինչպես ցույց են տալիս «Խորանների մեկնությունները»:

Հայկական, հունական, վրացական մի քանի խորանապատկերների օրինակներով կարելի է ցույց տալ այդ պատկերախորհրդաբանության (իկոնոլոգիա) տարբեր արտահայտությունները:

Արշալույս Ղազինյան /Երևան/

ՍՈՂՈՍՄՈՆԻ ԱՌԱԿՆԵՐԻՑ ՄԵԿԻ ՄԱՇՏՈՑՅԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Մաշտոցի կենսագիր Կորյունի վկայությամբ, հայերեն տառերը Սամոսատում հույն գեղագիր Հռոփանոսի օգնությամբ ձևավորելուց հետո, Մաշտոցն իր երկու աշակերտների՝ Հովհան Եկեղեցացու և Հովսեփ Պաղնացու հետ «ի թարգմանութիւն դառնային»՝ ընտրելով Սողոմոն Իմաստունի Առակների գիրքը. «եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զԳիրսնախ յԱռակացն Սողոմոնի, որ ի սկզբանն իսկ ծանօթս իմաստութեանն ընծայեցուցանէ լինել, ասելով՝ եթէ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ,

իմանալ զքանս հանճարոյ»:

2. Ի տարբերություն այլաբանական, բանահյուսական կամ գրական սյուժետային առակի՝ Սողոմոնի գիրքն առածների, ասույթների, խրատների ժողովածու է՝ մարդկային կենսափորձով հաստատված իմաստությունը սերունդներին փոխանցելու համար: Մաշտոցը խորապես գիտակցված է ընտրել այդ գիրքը:

3. Թե որ լեզվից է Մաշտոցը թարգմանել Սողոմոնի առակները, Կորյունը ոչինչ չի ասել: Աստվածաշնչի առաջին թարգմանությունը կատարվել էր շուտափույթ, ուստի զգացվեց նոր թարգմանության կարիքը: 434թ. կոստանդնուպոլսից վերադարձան Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտները, որոնք իրենց հետ բերին Աստվածաշնչի «Յոթանասնից» կոչված հունարեն թարգմանության ընտիր օրինակներ, և թարգմանիչները ձեռնամուխ եղան առաջին թարգմանության ճշտման, սրբագրման և վերստին թարգմանության գործին:

4. Սողոմոնի առակների ԺԸ գլխի 19-րդ առակը տրամագծորեն հակադիր իմաստ ունի տարբեր լեզուներով կատարված թարգմանությունների մեջ: Մի դեպքում՝ այն վերաբերում է եղբոր նկատմամբ եղբոր ունեցած ատելությանն ու թշնամանքին, մյուս դեպքում՝ նրանց սիրո և համերաշխության զգացմունքին: Ակներև է, որ թարգմանությունների տարբերությունը ծագում է բնագրերի տարբերություններից: Ահա եբրայերեն բնագրի անգլերեն բառացի թարգմանությունը. An offended brother is more unyielding ran a fortified city, and disputes are like the barred gates of a citadel - Վիրավորված եղբայրն անմատչելի է ավելի, քան ամուր քաղաքը, և վեճերը նման են միջնաբերդի դարպասների նիզերին:

Ոճաարտահայտչական տարբերություններով հանդերձ, այս բովանդակությամբ են թարգմանված անգլերենը, ֆրանսերենը, գերմաներենը, ռուսերենը:

5. Առակի հունարեն, ասորերեն, լատիներեն և հայերեն թարգմանությունները բովանդակությամբ հարում են իրար և, անպայման, եբրայերենում ունեցել են այլ բնագիր:

Հայերեն. «Եղբայր յեղբօրէ օգնեալ՝ իբրև զքաղաք ամուր և բարձր. և հզօր է՝ իբրև զհաստատեալ թագաւորութիւն»:

Ըստ այլ տարբերակի՝ այնպես է. «Եղբայր յեղբօրէ օգնեալ՝ իբրև զքաղաք ամուր, և զօրացեալ բարձրացեալ՝ իբրև զթագաւորութիւն հաստատեալ»:

6. Ակներև է, որ հայերենը թե՛ բովանդակությամբ և թե՛ շարահյուսորեն ներդաշն է հունարենին: Թարգմանությունը կատարված է ըստ բառացի նյութական թարգմանության սկզբունքի: Եվ բնական է, որ Մաշտոցը թարգմաներ հունարենից՝ Սամուսատում: Մաշտոցյան թարգմանությունը,

սակայն, ասորերենից լատիներենից և այլ թարգմանություններից էապես տարբերվում է βασιλετον բառի թարգմանությամբ: Բառը հունարենում ունի մի քանի նշանակություն, և դրանք արտացոլվել են տարբեր լեզուներով թարգմանություններում. թարգմանել են՝ արքայական պալատ, դղյակ, միջնաբերդ, քաղաք, պատվար, աշտարակ և այլն: Ըստ Ի. Իվորեցկու «Հին հունարեն-ռուսերեն բառարանի» βασιλετον բառն ունի նաև «թագավորական իշխանություն», «թագավորություն» իմաստը:

7. Իր թարգմանության մեջ Մաշտոցը խորաթափանցորեն նախընտրել է «թագավորություն» նշանակությունը, և դա վկայում է ոչ միայն հունարենի նրբերանգների նրա իմացության մասին, այլև դրա մեջ արտահայտվել է Մաշտոցի քաղաքական հեռանկտ և բարձր ինքնագիտակցությունը: Եղբոր օգնությունը եղբորը՝ իբրև բարոյական առաքինություն, նա կենցաղային խրատի ոլորտից բարձրացնում է ազգային միասնության գաղափարին, հայրենի թագավորությունը հզոր և հաստատուն պահելու վսեմ պատգամի: Եվ այս պատգամը կենսականորեն որքան ճշմարիտ էր իր ժամանակի համար, նույնքան էլ ճշմարիտ է և իմաստուն այսօր՝ աշխարհասփյուռ հայ ժողովրդի համար:

Արշակ Մադոյան /Երևան/

ՈՒՂԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄՆ ԻԲՐԵՎ ԳՐԱԿԱՆ ՏԵՍԱԿ /ԺԵ-ԺԸ դդ./

1. Մեսրոպյան դպրության սկզբնական շրջանում գրական տարբեր տեսակներ «համադրված» էին հանդես գալիս (սինկրետիզմ): Դա նկատելի էր հատկապես պատմագրության մեջ, որը կյանքը ներկայացնում էր առավել լայն ընդգրկումով և աչքի էր ընկնում հարուստ բովանդակությամբ:

Գրական այլազան դրսևորումների մեջ քիչ չէին նաև ուղեգրական հատվածները, որոնք երբեմն հնարավոր է առանձնացնել և ստանալ դասական իմաստով ուղեգրությունը:

2. Ուսումնական, վաճառականական ճանապարհորդությունները, ուխտագնացությունները առաջադրում էին աշխարհագրական բնույթի բնագրերի անհրաժեշտություն (Աշխարհացոյց, Ցանկ քաղաքաց, Մղոնաչափք և այլն), որոնք նույնպես որոշակի շփման կետեր ունեին ուղեգրության հետ:

3. Ուղեգրությունն իր հերթին կարող էր պարունակել գրական ուրիշ տեսակների տարրեր, բայց դա նախնական համադրությունը չէ, այլ՝ տե-

սակների փոխանդժափանցման օրինաչափություն, որ գործել և գործում է բոլոր ժամանակներում: Սիմեոն Լեհացու ուղեգրության մեջ, օրինակ, կա ողբ, գովք, քնարական զեղում, որոնք յուրաքանչյուր մասնավոր պահի՝ հեղինակի ունեցած տրամադրության արտահայտությունն են:

4. Ուղեգրության տեսակին պատկանող մեզ հայտնի առաջին երկը Մարտիրոս եպս. Երզնկացունն է (ԺԵ դարի վերջ): Նրան հաջորդեցին ուղեգիրներ, որոնք բավականաչափ հայտնի են բանասիրությանը և նույնիսկ նրանց մի մասը թարգմանված է այլևայլ լեզուների: Բայց քանի դեռ հիմնովին ուսումնասիրված չէ հայ ձեռագրերի աշխարհը, նույնիսկ կատարված չէ ամբողջական ցուցակագրություն, բացառված չէ, որ կհայտնվեն նոր տեղեկություններ, որոնք կհարստացնեն մեր պատկերացումները տվյալ խնդրի վերաբերյալ:

5. Ուղեգիրները ճանապարհորդում էին տարբեր կարգավիճակով վաճառական, քաղաքական բանագնաց, ուխտավոր: Լինում էին նաև ստիպողական ուղեգրություններ (Օգոստինոս Բաջենցը, օրինակ, ԺԵ դ. սկզբին հայրենիքի անապահով վիճակից դրդված անցավ Եվրոպա): Սրանք գործոններ են, որ մեծապես պայմանավորում էին ուղեգիրների տված գնահատականները, վերաբերմունքը նկարագրվող երկրի նկատմամբ. մեկը չեզոք պատմող է, «լուսանկարչական» ճշգրտությամբ վերարտադրում է տեսածն ու լսածը, մյուսի տպավորությունները ենթակայական են, մեկ ուրիշի ելակետն ու գնահատության չափանիշները թելադրված են հայրենի իրականությամբ, չորրորդը լոկ կրոնական հետաքրքրություններ է ցուցաբերում: Հեղինակային վերաբերմունքը թերևս ոչ մի գրական տեսակի մեջ այնպես վճռական նշանակություն չունի, ինչպես՝ այստեղ:

6. Հայկական ուղեգրությունները (արձակ թե չափածո) պատկերել են Ասիայի ու Եվրոպայի բազմաթիվ երկրներ, դրանց վերաբերյալ հպղորդել պատմաաշխարհագրական, ժողովրդագրական, վիճակագրական տեղեկություններ, ցույց տվել անցած երթուղին, քաղաքների ու սրբավայրերի հեռավորությունը, ազգաբնակչության լեզվի ու կենցաղի ինչ-ինչ համգամանքներ և այլն, այդ ամենը հաճախ համեմատելով իրար կամ հայ իրականության հետ: Ավելի հաճախակի նկարագրված են Պաղեստինի, Իտալիայի և Հայաստանի սրբավայրերը:

7. Նույն դարաշրջանում Եվրոպայում ուղեգրությունները ու գրվում էին և գտնում բավականին լայն արձագանք: Ի տարբերություն դրանց, հայկական ուղեգրությունները պահպանվել են եզրագծով. լավագույն դեպքում երկու օրինակով և, ըստ էության, միջնադարում մեծ չէին աննկատ: Ուղեգիրները մեծագույն մասամբ ծանոթ չեն եղել իրենց ուսխորդների գործերին:

8. Մեզ զբաղեցնող երկերը գրված են բազմազան ձևերով, մերթ ինք-

նակենսագրության մերթ հիշատակարանի կամ օրագրության, մերթ ուղեցույցի տպավորություն են թողնում: Հովհաննես Տիգրանակերտցին բավական երկար մտորել է իր ուղևորությունը գրի առնելու մասին. և ի վերջո ընտրել է նամակի ձևը:

9. Ուղեգրությունների մեջ տեսնում ենք հայ մատենագիրների պատմական, աշխարհագրական պատկերացումները, նրանց անձնական կարողություններն ու նախասիրությունները: Այդ ստեղծագործություններից շատերը ճանաչողականից բացի ունեն նաև գեղագիտական արժեք:

Արտաշես Մաթևոսյան /Երևան/

ՀԵԹՈՒՄ ԹԱԳԱՎՈՐԻ ՃԱՇՈՑԸ

Ձեռագիրը բարդ հուշարձան է: Այն միավորում է գիտության, արվեստի և հմտությունների տարրեր, որոնք հասարակական կյանքի զարգացման հետ կատարելագործվում և ստեղծում են որոշակի մակարդակ, որի արդյունքն է ձեռագիրը: Ուստի ամեն մի ձեռագիր պետք է ուսումնասիրել որպես ամբողջական հուշարձան, անկախ այն բանից, թե ուսումնասիրողին հետաքրքրում է նրա այս կամ այն կողմը, գիրը, կամ բնագիրը, նկարը, կազմը կամ պահպանակը: Ամբողջական ուսումնասիրություն է անհրաժեշտ մանավանդ, երբ անհայտ են նրա ստեղծման հանգամանքները:

Այդպիսի մի հուշարձան է Մատենադարանի 1286 թ. գրված թիվ 979 ձեռագիրը, որը հայտնի է «Հեթում թագավորի ճաշոց», ստացող՝ Հեթում Բ թագավորի (1289-1305թթ.) անունով: 1283թ. նա՝ Լևոն Գ թագավորի անդրանիկը, ձեռնադրվել էր ձիավոր (ասպետ) և դարձել մոր՝ Կեռան թագուհու օժիտ Լամբրոնի, Սկևռա վանքի և շրջակայքի տեր-պարոն:

Անհայտ են ձեռագրի գրիչն ու ծաղկողը, տեղը, թերթերի ու նկարների ճիշտ քանակը, ճաշոցի կառուցվածքում կատարված որոշ փոփոխությունները և դրանց պատճառը: Այն մեզ է հասել 474 մագաղաթյա և երկու թղթյա թերթերով, երեք տասնյակից ավելի ամբողջական էջեր զբաղեցնող նկարներով, հարյուրավոր լուսանցազարդերով, գլխազարդերով և հազարից ավելի զարդագրերով, ինչպես և ամբողջական հիշատակարանով: Ճաշոցը տպագրվել է դեռևս 1686 թ., Վենետիկում, Թադեոս երեց Երևանցու ջանքերով: Վենետիկից վերադարձվելիս գերվել է, և կազմն ու որոշ նկարազարդ էջեր թալանվել են: 1693 թ. փրկագնվել է և 1694 թ. նորոգվել ու կազմվել է և այդպես հասել մեզ:

19-րդ դարի սկզբներին Հեթումի ճաշոցն արդեն Ս.Էջմիածնի Մատենադարանում էր: 1872 թ. և 1879 թ. վերստին հրատարակվել է Վաղարշա-

պատում

Ձեռագրի նքանչելի նկարագարողումներն իրենց վրա են բեռել ձեռագրագետների ու արվեստաբանների ուշադրությունը (Գ. Հովսեփյան, Մ. Տեր-Մովսիսյան, Ռ. Դրամփյան, Լ. Դուրնովո, Լ. Ազարյան, Ս. Տեր-Ներսիսյան, Ի. Դրամփյան): Նրանցից ոմանք այն համարել են Թորոս Ռոսլինի ձեռքի գործ, ոմանց համար ծաղկողն անհայտ է, գրչության վայրը՝ Ակների վանքը: Հիմնվելով հիշատակարանի այն հաղորդման վրա, որ Ճաշոցը նվիրում են իրենց տիրոջը, իսկ ձեռագրի ստացող Հեթումը Սկևռա վանքի պարոնն էր, գրչության վայրը համարում ենք Սկևռայի վանքը:

Քննությունները մեզ բերին այն համոզման, որ

ա. Ձեռագիրը գրվել է Հեթում Արքայորդու տիրույթի մշակութային կենտրոն Սկևռայի վանքում:

բ. Ճաշոցի գրիչը Սկևռայի վանքի նշանավոր գրիչ Ստեփանոս քահանան է, որի ձեռքով գրված մի տասնյակի հասնող ձեռագրեր են պահվում Մատենադարանում:

գ. Ճաշոցի խմբագրական որոշ շեղումների, հիշատակարանի հեղինակը, ինչպես նաև նկարագարողը Սկևռա վանքի ընդհանուր մեկնիչ, գրիչ, գրչության արվեստի տեսաբան, նկարիչ, գանձագիր, խմբագիր, Լեւոն Գ թագավորի խորհրդատու և նրա որդու բարեկամ և ուսուցիչ Գևորգ Սկևռացին է:

դ. Գևորգ Սկևռացու հրաշակերտած «խրախճանութիւն մարմնատր և անմահական փարթամութիւն» Ճաշոցը Հեթում Արքայորդու համար ապաշխարության ու երդումի «խրատ ու վարդապետութիւն» էր արքայական գահին հասնելու ճանապարհին:

Կառլեն Միրումյան /Երևան/

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԽՆԴՐԱԿԱՐԳԸ

Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականության հետևանքով, Գ դարի երկրորդ կեսին Հայաստանում անհրաժեշտ էր վերականգնել և ամրապնդել կենտրոնացված թագավորական իշխանությունը, միավորել ազգի բոլոր հատվածները և սոցիալական շերտերը միասնական, համակարգված գաղափարախոսությամբ, ընդհանուր ազգային խնդիրների շուրջ: Ընդ որում, կենտրոնացված իշխանության, պետության ամբողջականության և ազգային ինքնության գաղափարները պետք է դիտվեին իբրև նույնական: Մինչդեռ երկրում իշխող բազմաստ-

վածությունը իբրև աշխարհայացք և գաղափարախոսություն՝ ամա-
կան նոր պայմաններում ի վիճակի չէր նպաստել ծառացու խաղիքների
լուծմանը: Այդ պահանջներին առավելագույնս բավարարու...-ի հզորա-
ցող քրիստոնեությունը՝ իր ընդգծված միաստվածյա բնույթով, որն էլ Տր-
դատ Գ Մեծի գահակալումից (298թ.) քիչ անց՝ 301 թ., Հայաստանում պե-
տական կրոն հռչակվեց:

Մինչև Թեոդոս Ա-ն, հռոմեական կայսրերը «ուլորապատույն քաղաքա-
կանություն» էին վարում քրիստոնեության նկատմամբ: Միայն 395 թ. Թեո-
դոսը քրիստոնեությունը միակ պաշտոնական կրոն հռչակեց կայսրության
ամբողջ տարածքում: Քրիստոնեության ընդունումը հայերին մերձեցրեց
կայսրության արևելյան մարզերի ժողովուրդների և եկեղեցիների հետ,
որոնք ավանդաբար գաղափարաքաղաքական ընդդիմության մեջ էին
պաշտոնական Հռոմի նկատմամբ:

Թեև քրիստոնեությունը առավել տարածված էր կայսրությունում, այ-
նուհանդերձ որպես պետական կրոն այն առաջին անգամ ճանաչվեց Հա-
յաստանում: Այս շրջադարձային պատմական իրողությունը պայմանա-
վորված էր մի շարք պատճառներով: Ազգի առաջնորդները համարժեք
գնահատեցին տարածաշրջանում տիրող գաղափարական և քաղաքա-
կան մթնոլորտն ու կոնկրետ իրավիճակները և, ըստ այդմ, ճիշտ կողմնո-
րոշվեցին ազգի և պետականության ամբողջականության ամրապնդման
և պահպանման գործունի ընտրության հարցում: Այստեղ արտահայտվում
է նաև առանցքային սկզբունքի՝ հոգևոր-գաղափարական գործունի շեշ-
տումը պետական քաղաքականության ընդհանուր համակարգում:

Հասմիկ Մկրտչյան /Երևան/

ՀԱՅԵՐԻ ԵՎ ՄԵԼՔԻՏՆԵՐԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

Հայ առաքելական եկեղեցու և քրիստոնյա-արաբախոս հինգ եկեղե-
ցական համայնքների (մելքիտ, հակոբիկ, նեստորական, ղպտի, մարոնի)
միջև փոխհարաբերությունների պատմությունը դեռևս առանձին ուսում-
նասիրության նյութ չի դարձել: Ջեկուցումը նվիրված է նշված համայնքնե-
րից մեկի՝ մելքիտների հետ առնչություններին միջնադարում: Հայկական
և արաբական աղբյուրներում պահպանված տեղեկություններն այս մա-
սին սուղ են և կցկտուր, թեև դրանց համադրումը, այնուամենայնիվ, հնա-
րավորություն է տալիս որոշ պատկերացում կազմելու խնդրի մասին: Եղբ
մելքիտները 9-րդ դարի սկզբին փորձ կատարեցին Հայաստանում արմա-

տավորելու աղկեղոնական վարդապետությունը, դիմադրության հանդիպեցին ոչ սլաւոն հայերի, այլև հակոբիկ (միաբնակ) ասորիների կողմից: Բոլորովին այլ վերաբերմունքի է արժանացել, սակայն, դավանանքով մեկը, հայտնի գիտնական, թարգմանիչ և բժիշկ Կոստա իբն Լուկա Բաալբեքցին (820-912 կամ 913թթ.), որին Հայաստան է հրավիրել իշխան Սենեքերիմը՝ հավանաբար, գիտալուսն-թարգմանչական գործունեություն ծավալելու նպատակով: Շատ չանցած, Կոստա իբն Լուկան վախճանվել է և մեծ պատվով թաղվել Հայաստանում, ուր նրա գերեզմանի վրա դամբարան է կառուցվել՝ թագավորների և երկրորդ առաջնորդների դամբարանների նման:

Մեկքիտներին մեծ չափով հետաքրքրել է Ագաթանգեղոսի «Պատմությունը» իր թե՛ ընդարձակ, թե՛ համառոտ («Վարք») խմբագրություններով: Պետք է ենթադրել, որ Ագաթանգեղոսի «Պատմության» հունարեն թարգմանված լինելու փաստը, կարևոր դեր է խաղացել հունադավան մեկքիտների մոտ հետաքրքրություն առաջացնելու գործում, որոնք էլ 9-10-րդ դդ.-ում այն հունարենից թարգմանել են արաբերեն:

Կիլիկյան Հայաստանում մեկքիտների և հայերի փոխհարաբերությունների մասին մեզ հասած տեղեկությունները նույնպես քիչ են: Երբեմն կարելի է անուղղակի տեղեկություններ քաղել ձեռագրերի հիշատակարաններից, ինչպես, օրինակ, Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ» երկից:

Ուշ միջնադարում հայերի և մեկքիտների փոխհարաբերությունները շատ ավելի սերտ են եղել, հատկապես Հալեպի հայկական գաղութում: Այդ մասին է վկայում, մասնավորապես, հայազգի Մուսավարների տոհմի պատմությունը, որոնք եղել են դավանանքով մեկքիտ և մի քանի սերունդ շարունակ իրենց կարևորագույն նպաստը բերել մեկքիտ մշակույթին:

Ալբերտ Մուշեղյան /Երևան/

ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԵՐԱՆԱՅՐԻՔ

Դավանաբանական հիմնարար դրույթներից մեկը, որը կռվան կարող է ծառայել Ագաթանգեղոսի և Կորյունի բնագրերի պատմաբանասիրական կնճիռը լուծելու համար, Ագաթանգեղոսի գրքի՝ Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ արժարժված սուրբ օծության խորհրդապաշտական ավանդների փոխանցման հիմնադրույթն է, ավանդներ, ոչոնք ըստ Աստվածաշնչի, Աստված հանձնեց Մովսես մարգարեին և որոնք Աբրա-

համի սերունդների միջոցով փոխանցվեցին մինչև ավանդապահ Հովհաննես Մկրտիչը /Ազաթանգեղոս, § 431, 433, 435/: Այնուհետև ժառանգության ավանդապահ Հովհաննեսը այդ սրբազան ավանդները՝ քահանայությունը, օծությունը; մարգարեությունը և թագավորությունը հանձնեց Փրկիչ Քրիստոսին, Քրիստոսը տվեց առաքյալներին, իսկ առաքյալները՝ եկեղեցու ժառանգներին (Եկեղեցույ մանկանց, Ազաթանգեղոս § 463): Սրանով վարդապետության հեղինակը հաստատում է Գրիգոր Լուսավորչի առաքելության շնորհը որպես առաքյալներին հաջորդած եկեղեցու ժառանգի:

Ըստ այսմ՝ Վարդապետության մեջ ոչ միայն նույնանման արտահայտություններով են նկարագրված հեթանոս ժողովրդին նոր հավատի բերելու համար Հիսուսի և առաքյալների կատարած գործերը՝ աշխարհը ջրով և Սուրբ հոգով սրբելը, հեթանոսներին քարոզել, ախտավորներին բժշկելը, մարդկանց սուրբ ավագանում մկրտելը և այլն, այլև՝ Ազաթանգեղոսի Գ գրքում պատմելով Հայաստանում Գրիգոր Լուսավորչի ծավալած առաքելական գործունեության մասին, Պատմության հեղինակը Վարդապետությունից քաղած համանման արտահայտություններով էլ վերարտադրում է Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով հեթանոս հայերին բժշկելու, քարոզելու, ջրով ու Սուրբ հոգով մկրտելու, վանականներ հաստատելու, քահանաներ և եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու դրվագները:

Խորհրդապաշտական ավանդների փոխանցման կանխադրույթը հիմք ընդունելով էլ, Ազաթանգեղոսի Պատմության հեղինակը Բ և Գ գրքերում բազմաթիվ դրվագներ շարադրել է «Քրիստոս-առաքյալներ-Ա-Գ» եռաստիճան սխեմայով: Եվ չնայած, որ այդ դրվագներն իրարից շատ հեռու են ընկած, այնուհանդերձ դրանցում առկա դարձվածքների և ոճերի հետևողական կրկնությունը որևէ կասկած չի թողնում, որ շարադրողն ամենուրեք առաջնորդվել է հիշյալ եռաստիճան ավանդատվության կանխադրույթով:

Իր հերթին Կորյունը Մաշտոցի վարքը շարադրելիս, Հայաստանի գավառներում, Վիրքում և Աղվանքում իր ուսուցչի ծավալած գրաստեղծ և վարդապետական գործունեությունը ցույց տալու համար, նույնությամբ փոխառել է Ազաթանգեղոսի Գ գրքից Գրիգոր Լուսավորչի գործունեության համապատասխան դրվագները, որոնք շարադրված են Վարդապետության 458-րդ պարբերությամբ սահմանված ավանդների փոխանցման կանխադրույթի համաձայն: Եվ ուրեմն, նշված դավանաբանական հիմունքով և Ազաթանգեղոսի, և Կորյունի բնագրերի փոխառնչության խնդիրը լուծվում է հոգուտ Ազաթանգեղոսի

**«ԱՐԵՒԵԼԵԱՆ» ԵՎ «ՀԱՅԱՍՏԱՆԵԱՅՑ» ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ
ԱՌԱՆՁՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ**

1. Իսասական իմաստով «Արևմտյան» է Բյուզանդական (կայսերական) ուղղափառ (հունադավան) եկեղեցին: Կաթողիկե եկեղեցու առանձնացումից հետո «Արևմտյան»-«Արևելյան» որակումը ձեռք է բերում նոր, ինչ-որ չափով տեխնիկական իմաստ, ուստի բյուզանդասլավոնական ուղղափառությունը սկսում է դիտվել իբրև «Արևելյան եկեղեցի»:

2. Բուն Արևելյան եկեղեցու շրջանակներում ազգային և կրոնական պատկանելությունները սերտաճել են: ազգային նկատվող եկեղեցուն չպատկանելը հավասարագոր է այլազգի լինելուն: Այդպիսին է հայերի, ասորիների, ղպտիների, հաբեշների էթնոդավանական ընկալումը:

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

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

5. Հայաստանյայց եկեղեցին, երկրի քաղաքական-վարչական կացության թելադրանքով, նախապատվությունը տալիս է Ազգային եկեղեցական ժողովին, ժողովրդյան ընտրյալների մասնակցությամբ:

6. Խորհուրդների կատարումը Արևելյան եկեղեցին լիարժեք ու ընդունելի է նկատում, պատարագողից բացի, ժողովրդյան մասնակցությամբ, ուստի մերժում է թիվ կամ անձայն պատարագի գաղափարը: Մասնակցության եղանակը խորհուրդների հարուցած ձայնավոր արձագանքն է, դիրքի փոփոխությամբ ունկնդրելը, խաչակնքումը: Պատարագը միասնական գործողություն է և ոչ մտերմիկ հանգամանք:

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

8. Հացի և գինու մեջ Արևելյան եկեղեցին Զրիստոսի իրական, բայց անբացատրելի, ներկայություն է տեսնում, ուստի մերժում է գոյացափո-

խության գաղափարը: Վերջին պարագայի հետ է կապված մարդեղության և չարչարանաց մեկնաբանության տարբերությունը Արևելքի և Արևմուտքի եկեղեցիներում:

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

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

11. Առավել շոշափելի են ծիսական կարգի տարբերությունները (Ծնունդ և Մկրտություն՝ միասնաբար, Առաջավորաց տոն, Վարդավառ և Վերափոխում, բաղարջ հաց և անջուր գինի և այլն):

12. Արևելյան եկեղեցին փրկության հույսը չի կապում նվիրապետական պատկանելության հետ: Հանդուրժելի է համարում խորհուրդների կատարման զանազանությունը և վավերական է նկատում այն: Հայաստանյայց եկեղեցին ձեռնպահ է իր ընկալումները թելադրելուց, ծիսական տարբերությունը զանազանում է դավանականից, ազգային նկարագիրն ու ոգին արգելք չի համարում «միութիւն ի կարևորս» նշանաբանով գործելու համար:

Հայր Սերոբ Զամուրլեան /Երևան/

ՆԵՐՍԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՑԻԻ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՍԱՂՄՈՍԱՅ»-Ի ՉԵՌԱԳԻՐՆԵՐԸ

Մասուէլ Սկեռացի 1190 թ. կ'աւարտէր առաջին օրինակութիւնը Ներսէս Լամբրոնացիի «Սաղմոսներու մեկնութեան» մեծածավալ աշխատութեան, անոր կցելով հիշատակարան մը եւ «Պատմութիւն վարուց Ներսիսի եպիսկոպոսի երգոցն Սաղմոսիս քննողի» վերնագիրով համառօտ կենսագրութիւն մը, որ հետաքրքրական տեղեկութիւններ կը պարունակէ մեր քննած աշխատութեան յօրինումին եւ օրինակութեան շուրջ:

Երիտասարդ հասակին Լամբրոնացի փորձառութիւն առած էր ձեռագիրներու տարաբախտ վիճակին, յատկապէս երբ իր աշխատութիւնները կը յափշտակուին 1187-ին Հռոմկլայ ճամբորդած Ժամանակ, ուստի «զգուշացեալ զի մի եւ այս «Մեկնութիւն Սաղմոսիս» յիրիք շփոթմանէ, որ իւրն է գիր պակասեցէ եւ հաւասարն ոչ մնացէ, յորդորեաց զկրօնակից եղբայր

մեր գԳեորգ՝ սկսանել եւ գրել. եւ նա յօժարութեամբ յանձն էառ, պատրաստեաց զնիւթն և սկիզբն արար: Իսկ ասկա փութացուցեալ իշխանական հրամանն զճանապարհն՝ որ առ ինքնակալն Հռոմայ թագաւորն Ալամնաց ճանապարհակից էառ իւր գԳեորգ, եւ ինձ Սամուէլի նուաստի հրաման ետ զսկսեալն ի նմանէ աւարտել, զոր յօժարութեամբ յանձն առի եւ պինդ հաւատով ի փառս Աստուծոյ կատարեցի ի թուիս ՌԼԹ (630=1190): Այս ամբ երեք են կործանման սուրբ տեղեացն Երուսաղէմի» (Ալիշան, Հայապատում, Ս. Ղազար, 1901, էջ 417: Հմմտ. Գ. Յովսէփեանց, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951, սիւնակ 548-549):

Այսպէս, Լամբրոնացիի խոհեմութեան կը պարտինք առաջին օրինակը իր գրութեան, որ այժմ կը հանգչի Ս. Ղազարի Մատենադարանը, եւ որու մէջ գիրերու տարբերութեամբ յստակ կը տեսնուի Գեորգ Վարդապետի եւ Սամուէլի՝ փոխանակութեան տեղը (ԻԲ սաղմոսի վերջաւորութեան), ուր կը գտնենք նաեւ սիւնակ մը Լամբրոնացիի ինքնագիր օրինակութեան: Հոս պետք է յիշել, որ գործին մէկ չորրորդ մասը միայն Գեորգ յաջողած է կատարել, ծանրագոյն մասը վստահելով Սամուէլի:

Լամբրոնացի քսանվեց տարեկանին կը սկսի գրի առնել սաղմոսներու բացատրութիւնը եւ երեք տարուայ մէջ զայն կ'ամբողջացնէ «Իսկ հոգետր հայրն իւր եւ դաստիարակն Յոհաննէս ի նստելն երբեմն երբեմն առ նմա՝ քննէր զմիտս Սաղմոսացն եւ ի լուծանելն՝ աղաչէր գրել զնոյն եւ թողուլ ի պէտս զկնի եկելոցն: Յայնժամ ըստ կամացն Աստուծոյ եւ ըստ հնազանդութեան խորհողին՝ սկիզբն արարեալ գրել զքննութիւն երգոց Սաղմոսին ի շրջանս ատուրց ամաց իւրոց քսան եւ վեց թուոյ եւ թուականիս վեցհարիւր քսան եւ եօթանց (1178), եւ կատարեալ ի քսան եւ ինն ամն» (Հայապատում, էջ 416):

Ներկայիս, մօտաւորապէս յիսուն ամբողջական օրինակ կարելի է գտնել պահուած զանազան մատենադարաններու մէջ: Թուականներն ստուգելով՝ կը տեսնենք, թէ բոլոր դարերու ընթացքին կատարուած են ամբողջական եւ մասնակի օրինակութիւններ, մինչեւ իսկ տպագրութեան պատրաստութիւն մըն ալ տեսած է Յովհաննէս Վրդ. Ամասիացին 1758-ին Ամստերդամի մէջ կատարելիք, որ սակայն բնաւ չէ իրագործւած (Մայր Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. 2, Ս. Ղազար, 1996, 1166, ձեռ. թիւ 1013):

Ս. Ղազարի Մատենադարանին մէջ կը պահուին չորս ամբողջական եւ ընտիր օրինակ, Ս. Յակոբի վանքը ունի տասը օրինակ Սաղմոսամեկնիչ, որոնցմէ երկուքը թերի, իսկ Երևանի Մատենադարանի ցուցակներուն մէջ քսանհինգ օրինակ կը գտնենք:

Համեմատել այս ձեռագրային աւանդը, ջանալ վերականգնել ձեռագրախմբերը ներքին եւ արտաքին փաստերու վրայ հիմնուելով՝ ահա այս

ԱՆԱՍՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԵՐԱՊՈԼՍԵՅՈՒ
«ՎԱՍՆ ՎԱՆՈՐԷԻՑ, ՈՐ ՅԵՐՈՒՍԱԴԷՄ» ԵՐԿԸ
ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վաղ միջնադարյան Քրիստոնյա Արևելքի կյանքում Երուսաղեմի դերը որքան հանրահայտ, նույնքան և կարոտ է հետագա բազմակողմանի ուսումնասիրության: Եւ այդ վերաբերում է առաջին հերթին Երուսաղեմի ու Հայաստանի միջև բազմակողմ կապերի պատմության վերհանմանը, հայերի դերին Երուսաղեմում ու Երուսաղեմի դերին Հայոց եկեղեցու, նրա դավանության, ճարտարապետության ձևավորման գործում: Այն եղել է հայոց գրչական կարևոր կենտրոններից մեկը:

Երուսաղեմի գաղթօջախի պատմության վաղ միջնադարյան շրջանի ուսումնասիրության համար կարևոր հաղորդումներ ու վկայություններ են պահպանվել Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցու անունով մեզ հասած ուղեգրական բնույթի թղթում, որտեղ տրված է Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակը ու թվարկված են այն հանգամանքները, որոնք դրդապատճառ են եղել ճանապարհորդությանն ու նշված ցանկը կազմելուն:

Բնագիրը գիտական շրջանառության մեջ է դրվել 19-րդ դարում և ունեցել մի շարք հրատարակություններ ու թարգմանություններ: Հեղինակի ու բնագրի մասին եղել են մի շարք տարակարծություններ: Այն թվագրվել է 7-8-րդ դարերով և կամ հայտարարվել անվավեր:

Բնագրի ուսումնասիրությունը մեզ բերում է հետևյալ եզրակացություններին:

1. Բնագիրը պահպանվել է հեղինակային երկու խմբագրությամբ և գրիչների հետագա հավելումներով ու բացատրություններով, որոնք համեմատաբար դյուրին է գատորոշել:

2. Բնագիրը ճշգրիտ է արտացոլում 6-րդ դարի երկրորդ կեսին և 7-րդ դարի սկզբներին Երուսաղեմում և ժամանակի Քրիստոնյա Արևելքում տիրող իրական քաղաքական ու դավանական կացությանը:

3. Բնագրում նշված վանքերի գոյությունը իրական է և վկայություն Հայաստանի ու Երուսաղեմի միջև գոյություն ունեցած սերտ կապերի:

ԽԱՉԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ԱՅԳԱՅԻՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆ ՈՒ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

1. Հայաստանում քրիստոնեության ընդունմանը հաջորդած առաջին երեք դարերը առանձնանում են նոր գաղափարախոսության ակտիվ քարոզչությամբ, որում կարևորվում էր ինչպես բանավոր և գրավոր խոսքը, այնպես էլ՝ «պատկերը»: Վաղ միջնադարյան տաճարների, դամբարանների և մեծաթիվ կոթողների բազմաբնույթ քանդակային հորինվածքները կոչված էին դիտորդի համար խաղալ այն նույն դերը, ինչ որ ընթերցողի համար խաղում էր գիրքը:

2. Քրիստոնեության ամենահիմնարար գաղափարներից մեկի՝ Քրիստոսի փրկագործական խաչելիության ներկայացումը պատկերման առումով զգալի դժվարություններ էր հարուցում: Հին և «հզոր» աստվածներից դեռ վերջնականապես չիրաժարված նորընծա հավատացյալին հազիվ թե հատուկ ներշնչանք կարողանար հաղորդել «խաչված աստծո» կերպարը: Բնութագրական է, որ վաղ քրիստոնեությունն ըստ ամենայնի խուսափում էր խաչելիության ներկայացումից՝ այն փոխարինելով, օրինակ, Աբրահամի զոհաբերության տեսարանով կամ Քրիստոսի դիմապատկերը կրող խաչով:

3. Վաղմիջնադարյան մի շարք հայ հեղինակների՝ խաչելիությանը վերաբերող գրվածքների և համաժամանակյա պատկերագրական նյութի քննությամբ կարելի է փաստել, որ խաչելիության փրկագործական հեռանկարը պատկերագրորեն ներկայացնելու համար եկեղեցին ի վերջո ընտրեց ոչ թե պատկերը, այլ՝ նշանը, և այն սկսեց լրացնել «դիդակտիկ» մանրամասներով: Հիմք ունենալով մի կողմից Քրիստոսին և խաչելիությունը բնութագրող ավետարանական այգային ալեգորիաները (Քրիստոսին որպես ճշմարիտ որթ, վերին այգեպան, գինին որպես Քրիստոսի արյուն և այլն) և մյուս կողմից՝ ժողովրդական այգային դարավոր ավանդույթները (իդեալական աշխարհը որպես այգի, արքան որպես բարի այգեպան, գինին որպես ծիսական-անմահական հեղուկ և այլն) ըստ էության 5-7-րդ դդ. Հայոց եկեղեցու վարդապետները ստեղծեցին խաչելիությունը այգային «լեզվով» ներկայացնող ընդարձակ գաղափարախոսություն և դրան համահունչ պատկերագրություն: Ժամանակի թե՛ դավանաբանական երկերում, թե պատկերաքանդակներում խաչը հանդես է գալիս որպես տիեզերական ծառ-խաղողի որթ, որը երկինքը և երկիրը լցնում է իր պտուղներով որպես հնձան, որի վրա ճգնվում է Քրիստոս-խաղողը որպես երկնային այգու մողեղ և այլն:

4. Նման համադրությունը թույլ էր տալիս և՛ ընդհանրացնել-ժողովրդականացնել, և՛ մասնավորացնել-անհատականացնել Քրիստոսի խաչելիության փրկագործական հեռանկարը: Որպես արդյունք, խաչելիության այգային հորինվածքները տեղադրվում են թե՛ հանրության համար նախատեսվող տաճարների պատերին, թե՛ անհատական մահարձանների ու դամբարանների վրա: Նման մոտեցումը խթանեց խաչային հորինվածքների լայն տարածումը Հայաստանում և մի քանի այլ գործոնների հետ միասին ծնունդ տվեց հայ մշակույթի ինքնության ամենաբնորոշ խորհրդանիշներից մեկի՝ խաչքարի առաջացմանը, որի հորինվածքը շարունկեց պահպանել խաչելիության՝ 5-7-րդ դդ. մշակված այգային գաղափարաբանությունն ու պատկերագրությունը:

Գրիգոր Պրլտեան /Փարիզ/

ԲՆԻԿՆ ՈՒ ՕՏԱՐԸ Ե ԴԱՐՈՒ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԷՋ

Այս աշխատության նպատակն է քննել օտարի դեմքերը եւ ասոնց հակադարձ բնիկը: Ո՞վ է օտարը, ինչպե՞ս կը տեսնուի ան, ո՞վ է բնիկը, ի՞նչ են այն յարաբերությունները, որոնք կը դրուին օտարին ու բնիկին միջեւ, ի՞նչ ձեւով կը յայտնուին ու կը գրուին անոնք Ե դարու հայ մատենագրության մեջ: Անշուշտ, հակադրութիւն մը կապէ օտարն ու բնիկը, հակադրութիւն որ ունի իր լծորդները, հարազատն ու տարբերը, մօտիկն ու հեռաւորը, ներսն ու դուրսը: Հակադրական այս բեւեռները կ'ենթադրեն սահման մը որ զանոնք կը բաժնէ՝ սահման մը, որ տեղեր կ'որոշէ եւ ի հարկէ կարելի կը դարձնէ նաեւ սահմանազանցումներ, որով օտարի խնդիրը նոյն ատեն տեղերու, պատկանելիութեան, արմատի եւ աքսորի հարցերը կը դնէ:

Հարցերու քննութիւնը մեզ կ'առաջնորդէ «գաղափարախօսական» երկու իրարու հակադիր ըմբռնումներու, որոնց հետքերը կարելի է գտնել Բուզանդարանի, Խորենացիի եւ Կորիւնի երկերուն մէջ:

Ջեյմս Ռասել /Քեմբրիջ/

ԱՐՏԱԾԻՍԵԱՆ ԶՐԻՍՏՈՆԷՈՒԹԻՒՆ

Միջնադարեան մի հայրեն տաղում ներկայացում է Հայր մեր աղօթքի վրայ հիմնուած Ոսկեան և Սուրբասեան նահատակաց աւանդութեան

վերամշակում, ըստ որում քրիստոնեությունը Հայաստան մուտք գործեց արդեն Արտաշիսի և Սատինկան օրօք՝ այսինքն մօտ երկու հարիւր տարի Ս.Ծննդենէ առաջ: Ըստ Մանիքեական սոգդերէն մի տեքստի, որը հաւանաբար թարգմանուեց ասորերէն բնագրից, քրիստոնեայ թագաւորը գուցէ Երևանում կամ յամենայն դէպս ի Հայս, ուրանում է քրիստոնեութիւն և ընդունում է մանիքեական հաւատքը: Սոյն պատմութիւնը, քանի որ անկասկած արդէն գոյութիւն ունեցող քրիստոնեական առաքելական պատմութեան նախակերպարի վրայ շարադրուեց, հիմք է տալիս ենթադրելու, որ հայկական աւանդութիւնը քրիստոնեական Առաքելոց մասին ի Հայս շատ աւելի հին է, քան ցայժմ ենթադրուում էր: Սակայն հարց է մնում, թե ինչու՞ Առաքելոց ուղևորութիւնը կապուում է հենց Արտաշիսյան տոհմի հետ, որ զուտ առասպել է: Երկու պատճառ են առաջարկում՝ մէկ, որ այսպէս Արտաշիսեան հարստութեանը կապուած գերդաստանները նոյն քրիստոնեական համբաւ պիտի վայելէին, ինչպէս Արշակունեաց, և երկու՝ որովհետև Հայոց դարձի ընդհանուր պատմութիւնը համապատասխանում է հնդկրոպական ստեղծման եռաստիճան կառուցուածքին: Այսու Հայոց դարձի աւանդը ժողովրդի հնամենի հասարակական և կրօնական ըմբռնումների համաձայն ենթարկուում է գրական ձևաւորման:

Մայա Ռափալա /Թբիլիսի/

**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԾԻՍԱԿԱՐԳԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ
ՀԱԿԱՃԱՌԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐԸ
ԱՐՍԵՆ ԻՂԱԼԹՈՅԵՑՈՒ «ԴՈԳՄԱՏԻԿՈՆՈՒՄ»**

1. XI դարի նշանավոր մատենագիր և թարգմանիչ Արսեն Իղալթոյեցուն է պատկանում դավանաբանական-հակաճառական երկերի մի ժողովածո, որ հայտնի է «Դոգմատիկոն» վերտառությամբ: Այս ժողովածոյում կան մի քանի ստեղծագործություններ, որոնք բովանդակում են Հայոց եկեղեցու ծիսական կարգերի դեմ ուղղված հակաճառություն:

2. Հակաճառությունը կատարված է հույն-վրացական ուղղափառության արարողակարգի դիրքերի:

3. «Դոգմատիկոնի» հիշյալ երկերը թարգմանված են հունարենից, ուր հայտնի են իբրև Իսահակ կաթողիկոսին պատկանող գործեր: Այդ կարծեցյալ Իսահակի առաջին աշխատությունը աղբյուր է մյուս չորսի համար, իսկ երկրորդը՝ առաջինի մայր օրինակը:

4. Վրաց-հունական բնագրերի համեմատությամբ պարզվում է, որ հունարեն սկզբնագրերը վրաց իրականության մեջ որոշակի փոփոխութ-

յուններ են կրել, ուստի նրանք ներկայանում են իբրև անկախ երկեր:

Հասմիկ Սիմոնյան /Երևան/

**ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ, ՆՐԿԵՐԻ
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱՅՄԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ**

Միջնադարում Արևմուտքի և Արևելքի հետ մտավոր հաղորդակցության համար ինքնահատուկ մշակութային կամուրջ են ծառայել գեղարվեստական երկերի հայերեն թարգմանությունները:

Այլ դարաշրջանների ու ժողովուրդների գեղարվեստական գիտակցության մեջ թափանցելուն, սեփական հասարակության մտահորիզոնը ընդլայնելուն և դրանով իսկ համաշխարհային քաղաքակրթությունների վաղեմի արժեքները ներկային ծառայեցնելու համազգային մտահոգություններով համակված միջնադարի հայ թարգմանիչների, հեղինակների ու խմբագիրների համար միանգամայն պարզ էր առաջադիր նպատակի իրագործման գլխավոր նախապայմանը՝ հուշարձանների հարմարեցումը տեղական պայմաններին, նրանց գաղափարական-գեղարվեստական նորովի խմբագրումը, վերամշկումը միջնադարի ոգով, արդիականացումը՝ հիմնականում քրիստոնեացման միջոցով:

Մեզանում գոյություն է ունեցել աշխարհիկ բովանդակությամբ թարգմանական գեղարվեստական երկերի քրիստոնեացման ուրույն, կոտ ու ճկուն համակարգ, որի իրականացնողները՝ Ֆրիկը, Խաչատուր Կեչառեցին, Գրիգորիս Աղթամարցին, Հովասափ Սեբաստացին, Ջաքարիա Գնունեցին և մյուսները ի գործ եղան հաղթահարելու համաշխարհային մի շարք գեղարվեստական սյուժեների՝ Աղեքսանդր Մակեդոնացու, Պղնձե քաղաքի, Փահլուլ թագավորի, Մանկան և աղջկա, Աբդլ Ճաֆարի և Ճեմալիայի պատմությունների, այսպես կոչված, «պայմանական պատմականությունը» և իրենց բանաստեղծական, արձակ և մանրանկարչական բազմաթիվ ներմուծումների, նպատակամետ սրբագրումների շնորհիվ դրանք ներդաշնակել հայ ընթերցողի գեղարվեստական պահանջմունքներին, բարոյական պատկերացումներին ու դավանական հայացքներին, որով և ապահովվեց հայկական միջավայրում նրանց, իբրև ապրող՝ ոչ միայն ընթերցվող, այլև՝ բերնե-բերան բանավոր պատմվող տարբերակների հարատևումը, ընդհուպ մինչև 19-րդ դարի կեսերը:

Իր բնույթով կանոնականացված այս համակարգի բնորոշ գծերը համառոտակի կարելի է ներկայացնել հետևյալ պայմանական խմբերով.

ա) Գեղարվեստական եղանակների կիրառում, երբ հայ խմբագիրների կողմից շրջանառության մեջ դրված այլազան ձևերի շնորհիվ՝ աստվածաշնչյան կերպարներ ու ավետարանական կարգախոսներ, հարասությունների կաֆաներ, մանրանկարներ, հերոսների յուրատեսակ անձնավորում (պերսոնիֆիկացիա) և այլն, գործողությունները քննվում և գնահատվում են քրիստոնեական դավանության տեսանկյունից, իսկ գլխավոր հերոսն իր կյանքով դառնում է քրիստոնեական գաղափարների ուղղակի իլյուստրացիա:

բ) Արտագրական եղանակների կիրառում՝ Քրիստոսի կյանքի և Ալեքսանդրի կերպարի գուգադիր քննություն, արձակ տնօրինականների, հիշատակարանների, առաջաբանների և կրոնական բնույթի այլազան հատվածների կցում բուն շարադրանքին, որոնք, ի տարբերություն նախորդների, հետապնդում են սոսկ գաղափարական նպատակներ և, բնականաբար, գեղարվեստական խնդիրներ չեն վճռում:

Թարգմանական գեղարվեստական երկերի հայկական խմբագրությունները գնահատել լուկ կրոնական հայեցակետով ճիշտ չի լինի, քանի որ այն կնշանակի ճնշմարել երևույթի խորքային միտումը, թաքնված ենթատեքստն ու գլխավոր նպատակը, որ և կազմում են Կեչառեցու, Աղթամարցու, Գնունեցու և այլոց աշխատանքի պատմական արժեքը՝ ստեղծագործական նպատակամետ և նրբին միջամտությունների շնորհիվ դեպի հայ ընթերցողը «անխոտորմակ ճանապարհ» բացելը կենսահաստատ, հերոսական ոգով օժտված դասական երկերի նորովի ընթերցման համար, ի շահ ազգային ու բարոյական նվիրական գաղափարների հաստատման:

Օլգա Վարդագարյան /Հայաստան/

«ՓԻԼՈՆ-ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ» ԱՌԱՍՊԵԼԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Փիլոնի, առաքյալների ժամանակակցի և զրուցակցի, քրիստոնեություն ընդունած եբրայեցու մասին առասպելի հայերեն տարբերակի հիմնական աղբյուրները թարգմանական են: Սակայն այս տարբերակի առանձին մանրամասնությունները սյուժեի ինքնազարգացման արդյունք են երևում:

Ամենահետաքրքիրն այն է, որ հայ ավանդությունը ցույց է տալիս առասպելի շրջանառության ոլորտը. կապակցված ձևով «Փիլոն-քրիստոնյա» վիպակը շարադրվում է «պատճառներում»՝ տեղեկատվական բնույթի հոդվածներում, որոնք նախադրվում էին լուծմունքներին, իսկ հե-

տագնայում վերամշակվում և ամփոփվում տարբեր ծաղկաբաղներում:

Կարելի է ենթադրել, որ և վաղ քրիստոնեական ավանդության մեջ այս առասպելի հիմնական տարրերը ձևավորվել են Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի ուսումնական, բացատրական ընթերցումների ընթացքում և միայն որոշ ժամանակ անց հատուկենտ գրի առնվել տարբեր հեղինակների կողմից:

Վրեժ Վարդանյան /Երևան/

ՏՐԴԱՏ ՄԵԾԻ ԱՎԱՆԴԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Հայաստանում քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելու հանգամանքը երկրի հոգևոր հեղաբեկման գործում վճռորոշ դեր վերապահեց Տրդատ Մեծ թագավորին: Հայոց պետության հիմքերն ամրապնդելու համար անհրաժեշտ էր ստեղծել եկեղեցական ամրակուռ նվիրապետական համակարգ, որը միասնական պետության ներսում պետք է ապահովեր միասնական եկեղեցի և կրոն: Կազմավորվող Հայոց եկեղեցին ենթակա էր Հայոց թագավորի գերակայությանը:

Այն փաստը, որ Հայոց ավագանու ժողովում Տրդատ Մեծի կամքով Գրիգոր Լուսավորիչը, նախքան Կեսարիայում ձեռնադրվելը, կարգվեց Հայոց հայրապետ, վկայում է Կեսարիայում նրա ձեռնադրվելու ձևական, ծիսական բնույթի մասին:

Պետականորեն քրիստոնեության ընդունումը Հայոց կաթողիկոսին օժտեց պետական իրավագործությամբ՝ երկրի միասնական իրավակեցության ձևավորման ու պահպանման լայն գործառնությամբ:

Հայոց եկեղեցու նվիրապետական հիմքերի ամրապնդմանն էին նպատակաուղղված նրան հողատիրությամբ հատկացնելու հետ առնչվող միջոցառումները: Տրդատի հրովարտակով հոգևորականությունը դասվեց ազատների կարգը՝ օժտվելով ապահարկությամբ: Թագավորը հոգ տարավ նաև եկեղեցու համար սպասավորներ պատրաստելու մասին:

Երկրում գլուխ բարձրացրած հեթանոսության դեմ պայքար ծավալելու համար Տրդատ III-ը Գրիգոր Լուսավորչի մահվանից հետո շարունակեց ամրապնդել Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգի հիմքերը:

**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԵՐԳԵՑՈՂՈՒԹՅԱՆ
ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒԴՈՒԼՍԻ ՈՒՇ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԴՊՐՈՅԸ**

1. Շարականները համարվում են հայ հոգևոր երգեցողության ամենից կայուն ժանրը, ուրի կանոնական մնուշների տեքստային բաղադրիչը անփոփոխ հարատևել է մինչև մեր օրերը: Ինչ վերաբերում է շարականների երաժշտական բաղադրիչին, ապա ուշ միջնադարում, խազանշանների արվեստի անկման պայմաններում, այն ենթարկվել է տեղային տարբերակումների, որոնց հիման վրա առաջացել են ուշ միջնադարյան հոգևոր երգեցողության մի շարք ուրույն դպրոցներ, այդ թվում և Կոստանդնուպոլիսին:

2. Այս դպրոցի առանձնահատկությունները բնկվում են ըստ Եղիա Տնտեսյանի ձայնագրած Շարակնոցի՝ գրաված նոր հայկական կամ Լիմոնճյանի ձայնանիշերով: Վերջինս, բացի այս ձայնագրությունից, հեղինակել է նաև Չարչարանաց կամ Ավագ շաբաթի մի քանի շարականի երաժշտական բաղադրիչը:

3. Այս շարականները, Կոստանդնուպոլսի դպրոցի գլուխգործոցներ լինելով, հրատարկվել են ս.Ղազար կղզու ձայնագրյալ Շարակնոցի Դ հատորում՝ եվրոպական ձայնանիշերով, Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Խ. Ղևոնդ Տայանի ջանքերով:

4. Կոստանդնուպոլսի բազմազգ երաժշտական մշակույթը հարելով երգեցողության արևելյան ոճին, բնականաբար, որոշ չափով ազդել է նաև հայոց եկեղեցական երգեցողության վրա. սա առավելապես վերաբերում է Համբարձում Լիմոնճյանի ստեղծագործություններին, որոնք բարդ ոճի ճոխ մնուշներ են:

5. Եղիա Տնտեսյանի Չայնագրեալ Շարակնոցը հայոց եկեղեցական երգեցողության Կոստանդնուպոլսի դպրոցի ոճական առանձնահատկություններն արտացոլող համահավաք մի ժողովածու է, որը կոթողային արժեք ունի հայ երաժշտության ուսումնասիրման համար:

Քնարիկ Տեր-Դավթյան-Արևշատյան /Երևան/

**ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՄԱՆԿՈՒԹՅԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՅՈՒԼՔԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՁՐՈՒՅՑՆԵՐՈՒՄ**

Քրիստոսի մանկության երկու Ավետարաններից մեկը՝ Հակոբ Տյառ-

նեղքոր Նախավետարանը, պահպանվել է հայկերեն թարգմանությամբ («Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանից», Վենետիկ, 1898), ունեցել է լայն տարածում և ազդել բանահյուսության վրա: Թովմայի անվամբ հիշատակվող Տղայության Ավետարանը, ինչպես և աղանդավորական շրջաններից սերող բազում պարականոնները, ըստ երևույթին, ոչնչացվել է:

Հայկական պարականոն գրույցների մեջ կան այնպիսիք, որոնց գուգահեռները բացակայում են մեզ հայտնի տպագիր և ձեռագիր պարականոն գրքերի մեջ:

Թովմայի Ավետարանի ասորահունական բնագրերի, գերմաներեն և ռուսերեն թարգմանությունների հետ ծանոթությունը բազահայտել է, որ հայկական գրույցներում թեև սակավ, բայց հանդիպում են Թովմայի Ավետարանից բանահյուսություն անցած և տեղայնացված գրույցներ:

Դրանք երկու տիպի են.

1. Հիսուսին անմիջականորեն վերաբերող գրույցներ:
2. Տեղացի նշանավոր անձնավորությանը վերագրող Հիսուսի հրաշագործության մասին պատմող գրույցներ: Այդպիսի փոխառման ցայտուն օրինակ է Գրիգոր Նարեկացու հրաշագործության գրույցը տապալած աղավնիների վերակենդանացման մասին, որը հարևանման է Թովմայի Ավետարանի երկրորդ գրույցին: Կան նաև այլ գրույցներ, որոնք համահնչյուն են Թովմայի Ավետարանի գրույցների ոգուն:

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ ինչպես Հակոբի Նախավետարանը, այնպես էլ Թովմային վերագրվող Քրիստոսի տղայության գիրքը որոշակի հետք են թողել հայ միջնադարյան գրույցներում:

Լուսիկ Տեր-Ստեփանյան /Երևան/

ԲՆԱԳՐԱԿԱՆ ՆՈՐ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՆԴԱԿՈՒՆՈՒ ՃԱՌԵՐՈՒՄ

1. Հովհան Մանդակունու «Վասն կնաթողաց» ճառը տպագիր տարբերակում անավայրտ կամ դրվագային երկի տպավորություն է թողնում: Ձեռագրերում պահպանված ընդարձակ պատումը հայագետ Բ.Մարգսյանը համարել է ընդմիջարկված:

2. Ճառի ձեռագրական նոր ընդօրինակությունների բնագրական բնությունը պարզում է, որ նրանում կան Մանդակունու աշխատանոցին բնորոշ տեղիներ, որոնց ներկայությունը պատկանելության ապացույց է:

3. Ճառի բնագրում բացահայտվեց Եղիշեի Պատմության իմացություն վկայող մի հատված, որը նոր խնդիր է հարուցում:

4. Հատելով մեկ-երկու իրողություններից, Մանդակունին, ծանոթ է նաև Եփրեմ Ասորու երկերի հայերեն թարգմանություններին:

Николай Барабанов (Волгоград)

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В ВИЗАНТИИ

Тема народной религиозности давно и весьма успешно разрабатывается на материалах западноевропейского средневековья. Велико количество трудов, освещающих религиозные аспекты менталитета восточных и южных славян, а также древней Руси. Успехи византоведения на данном поприще выглядят значительно скромнее, хотя в последние годы интерес к специфике византийского христианства на уровне приходской жизни заметно возрос. Одна из причин недостаточного внимания к теме видится в том, что многие элементы проблемы оказались растворены в истории повседневности и сведены к банальным констатациям длительного сохранения на бытовом уровне рудиментов язычества, различных пережитков и суеверий. К тому же будни ромеев принято освещать в сочинениях популярного характера, что неизбежно накладывает отпечаток на существующие представления относительно важнейших аспектов темы. До сих пор преобладает стремление опереться на наиболее яркие свидетельства и лучшие известные стороны религиозной действительности, чтобы на их основе создать обобщающий очерк. Такой подход характерен для трудов А.Дуселье, Д.Константелоса и Д.Денниса, касающихся данной темы. При том народные верования и обычаи, повседневности приходов изучены неравномерно, что обычно оправдывается возможностями источниковой базы. Однако совершенно очевидно, что выявление источников далеко не завершено, не все они оценены по достоинству и не полностью исчерпаны. Требуется планомерный поиск новых данных в источниках разных типов, систематизация единичных фактов, часто скрывающихся в периферийных пластах текстов.

Обычно изучение конкретных аспектов темы предполагает освоение и сопоставление материалов длительных хронологических периодов, но вместе с тем можно выделить две группы источников, позволяющих сделать панорамные обзоры состояния народной религиозности в относительно узких временных рамках. В первую очередь речь идет о канонах Трулльского собора 691-692 гг., подвергших регламентации бытовое поведение клириков, монахов и мирян, нравственные нормы, литургику. Более четверти постановлений касаются в разной степени традиций и обрядности, распространенных в среде рядовых прихожан. Обычно на первый план выдвигаются каноны, в которых ясно прослеживается желание отцов собора запретить обычаи языческого происхождения, праздники календ, вота, врумалиа, новомесечия и первомагтовские ритуалы (каноны 62, 65). Однако

не менее важны другие данные: канонов, составляющие в совокупности ярчайший очерк религиозной этнографии и показывающий пути синкретизма языческого наследия и христианства.

Вторая группа источников относится к XII в. Комментарии Феодора Вальсамона к канонам Трульского собора свидетельствуют об устойчивом сохранении осужденных церковью народных обычаев и верований, ставших неотъемлемой частью религиозного сознания прихожан. Данные труда Вальсамона дополняет трактат католического полемиста Льва Тосканского "De haeresibus et praevagationibus Graecorum", часть которого посвящена дурным, на взгляд автора, обычаям греков. Отмеченные Львом явления повседневной религиозной жизни ромеев показывают многообразие форм отношений, устанавливаемых с божественными силами при помощи обширного комплекса ритуалов, сложившихся на основе и в процессе адаптации массовым сознанием отдельных элементов культов икон и святых, своеобразного понимания литургии и других церковных последований.

Тесный индивидуальный контакт, породнение, кумовство с представителями мира иного, должны были обеспечить особое покровительство и защиту, одновременно предоставляя человеку дополнительные возможности воздействия на сверхъестественные силы. Использование в собственных интересах святого причастия, елея, агиасм являлось трансформацией магической практики, наполняемой христианским содержанием. Панорамные очерки приходской жизни VII-XII столетий открывают большие возможности для сопоставления с данными других, значительно хуже отраженных в источниках, периодов.

Дальнейшее изучение проблемы должно быть связано с созданием модели приходского православия, в которой в качестве составных элементов найдут свое место храм и литургическая жизнь, магия во всех ее формах, празднества, народное осмысление культов икон и святых, демонология, язычествующий фольклор. Специфическое единство этих компонентов определено самим процессом существования человека, его трудовой деятельностью, общественными условиями, традициями. Источники позволяют также создать модель традиционного религиозного сознания, дискретные и ситуационные проявления которого показывают, что архаические пласты общего религиозного фонда, потенциально более или менее значимые в различных социальных группах, актуализируются по мере возникновения конкретной необходимости, сопряженной, как правило, с переходными (рождение, брак, смерть) и кризисными (войны, катаклизмы, эпидемии и т.д.) явлениями. Важно заметить то, что приходское православие являлось открытой системой, способной воспринять и адаптировать религиозные воззрения соседних народов. Так, изучение верования в вампиров - "вурколаков", известное по источникам XV в., показывает, что его появление связано с влиянием славянских представлений о нечистой силе и оборотнях, на определенном этапе воспринятых греками, но своеобразно

освоенных в контексте эллинской культуры. Результаты наблюдений над сферой народной демонологии также ставят вопрос о возможности их использования, в тех случаях, когда прослеживается длительное, часто вплоть до наших дней, сохранение верования, ретроспективного метода. Данные поствизантийского времени и даже новейшие этнографические материалы позволяют при таком подходе интерпретировать скудные сведения византийских источников и уверенно реконструировать специфические черты народных верований.

Анатолий Высоцкий (Москва)

КУПОЛЬНЫЙ БАЛДАХИН В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И АРХИТЕКТУРЕ СТРАН ЗАКАВКАЗЬЯ И ВИЗАНТИИ

В письменности Армении в описаниях церквей частым постепенно становится акцентирование геометрической формы купольного балдахина (сочетания четырех опор, четырех арок /или сводов/ и купола). Этот процесс происходит под влиянием описания Агатангелосом (V в.) купольной церкви в видении Григору Лусаворичу на месте первого собора Эчмиадзина и купольного, если не первого, то второго - Эчмиадзина.

Агатангелос так описывает купольную церковь в видении Григорию Просветителю: "И от четырех колонн на крестах арки замечательные воедино соединялись; и на них я увидел куполообразный куб облачный, сооружение богозданное замечательное... И на вершине сооружения я увидел престол богозданный чудесный огненный, и крест Господень на нем". При этом Закарий Канакерци (XVII в.) так описывает купольный собор монастыря Овханнаванк, крестово-купольную постройку типа вписанного креста с угловыми камерами, начиная с сочетания четырех опор, четырех арок (или сводов) и купола: "Четыре столпа по четырем сторонам, на которых четыре свода с ... окнами и дверьми, а над ними- ...арки... Четыре (окна) в куполе. Два хора- один по правую, другой по левую сторону главного алтаря... Над ними два других".

Толкование Агатангелоса гласит: "А арки, которые из колонн там воедино соединялись, это само есть равенство общины соборной церкви. А купол выше, он имеет образ высшего града, место собрания общины царства небесного". При этом толкование Агатангелоса не было единственным - другое толкование, Йовханнэса Одзиеци (VIII в.), гласит: "Установка четырех столбов означает четыре добродетели, а арочные соединения свяжут воедино любовь и добродетель... А вознесенный кверху купольный свод, имея на вершине знак расцветного креста, предстает облагороженный божественной кровью".

Так или иначе, в архитектуре Армении (как и благодаря культу Григория

Просветителя и других стран Закавказья) к VII в. под влиянием подобных описаний с символическим подтекстом и собора Эчмиадзина купольный балдахин превращается в стабильный элемент церквей, хотя в архитектуре Армении к X в. способствует победе крестово-купольных построек не типа вписанного креста с четырьмя опорами, а других типов.

Аналогичный процесс наблюдается в описаниях церквей в письменности Византии. Этот процесс происходит под влиянием описаний купольной третьей церкви Софии в Константинополе и самой церкви (как и синхронных им описаний купольных памятников и самих памятников) - к X в. купольный балдахин превращается в торос описаний церквей. При этом уже у Евагрия Схоластика (VI в.) третья церковь в Софии в Константинополе не столько сложная постройка, как у Прокопия Кесарийского (VI в.), сколько простое сочетание четырех опор, четырех арок (или сводов) и купола: более того, у Николая Родия (X в.) вторая церковь Апостолов в Константинополе не столько крестообразная постройка, как у Прокопия Кесарийского (VI в.), сколько то же простое сочетание четырех опор, четырех арок (или сводов) и купола.

Согласно "Гимну соборной церкви в Эдессе" Иакова Серутского (VI в.), "ее (церкви в Эдессе) высокий купол сравним с небом небес". Согласно же "Толкованию "Апокалипсиса" Андрея Кесарийского (V в.), купольный балдахин, возможно, сравним с кубом или крестом Небесного Иерусалима "Апокалипсиса" (Откр. 21:16 или 21:13) (греческие *камага* и *harsis*, как и армянское *камар* и грузинское *камара*, - арка или свод).

Так или иначе, в архитектуре Византии к X в., под влиянием подобных описаний с символическим подтекстом и третьей церкви Софии, в Константинополе купольный балдахин превращается в стабильный элемент церквей и способствует победе крестово-купольных построек типа вписанного креста с четырьмя опорами.

Ирина Драбян (Ереван)

О ХУДОЖЕСТВЕННОМ ЯЗЫКЕ ЖИВОПИСИ ТОРОСА РОСЛИНА И ЕГО ИСТОКАХ

Живопись Тороса Рослина относится к числу самых совершенных художественных явлений средневекового армянского искусства. Совершенство это создается качествами изобразительного языка, гармонией составляющих его компонентов.

Художественный язык искусства Тороса Рослина сложился на основе устоявшейся традиции киликийской книжной живописи, более узко-ромклайской школы, типичным представителем которого он является.

Следуя традиции (что было характерно для всех средневековых

мастеров), Рослин, как любой великий художник, выходит за установленные рамки канона, значительно расширяет их. Его обостренное художническое восприятие как окружающего мира, так и произведений искусства (независимо от этнокультурной принадлежности и разновидности последних) обогатило его живопись. Он был открыт любым влияниям. И страна, в которой он жил, предоставляла ему для этого широкие возможности, благодаря своему географическому положению, развитой торговле и контактам со многими странами и народами. Но творческая воля художника была столь сильной, что все заимствованное претворялось им в соответствии с национальным чувствованием и преобразовывалось под его рукой в единый и цельный индивидуальный стиль.

Среди искусств других стран и народов наиболее важные для себя уроки Рослин взял из византийской живописи, и связаны они прежде всего, с приемами изображения человека, т.к. в византийской живописи, прямой наследнице античного искусства, антропоморфные изображения занимали ведущее место. Но и здесь Рослин предстает не старательным учеником, а творческой личностью, отличающейся яркой индивидуальностью, что отразилось во всех компонентах художественного языка.

Рассмотрим их.

1. Пространственные построения. Рослин значительно обогатил по сравнению с предыдущей армянской живописью зрелого средневековья, тяготевшей (как и все средневековое искусство в целом) к плоскостным решениям и применявшей в основном приемы обратной перспективы - национальную традицию, активно используя также параллельную перспективу и некоторые приемы линейной перспективы. И т. о. представляет наиболее передовые тенденции не только в армянском, но и во всем христианском искусстве своего времени.

2. Тональная моделировка получила в творчестве Рослина значительное развитие, благодаря чему лица и фигуры людей приобретают известную объемность; она создается и системой драпировок, которая не маскирует тело, а убедительно выявляет его формы.

3. В композиционных построениях Рослин довольно смело и независимо для своего времени обращается с каноническими схемами, нередко вносит в них элементы собственных жизненных наблюдений.

4. Движения и жесты фигур хотя еще и сохраняют у Рослина некоторую условность, обнаруживают тенденцию к большей естественности и убедительности. Пропорции их приближаются к "классическим" (1:7). Но восприняв в целом это соотношение, художник и здесь обнаруживает большую свободу и гибкость и нередко нарушает его, чаще всего увеличивая размер головы, что дает ему возможность полнее выявить психологические состояния отдельных персонажей.

5. Ритм, образуемый чередованием форм - фигур, деталей интерьера, архитектурных и пейзажных элементов - отличается спокойной

гармоничностью даже в наиболее драматических сценах. Это - мерный, неторопливый, уравновешенный волнообразный ритм, лишенный аффектации и угловатой динамики.

6. Линия, играющая в средневековом искусстве важную роль, хотя и активна у Рослина, используется им лишь как вспомогательное средство, дополняющее тональную моделировку и акцентирующее ритм.

7. Колористические решения Рослина, основанные на богатстве полутонов - наиболее сложные во всем армянском искусстве зрелого средневековья. В то же время художник не теряет интереса к декоративной выразительности цвета, к хроматическим ярким тонам, сочетая богато разработанные полутонами участки живописной поверхности с вкраплениями локально перекрытых красочных пятен. И это сочетание - характерная особенность его палитры.

Изучение компонентов изобразительного языка живописи Тороса Рослина позволяет не только выявить специфические особенности индивидуального стиля художника, но установить новаторские тенденции его искусства.

Армен Казарян /Москва/

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ АРХИТЕКТУРА АРМЕНИИ И ЮГО-ВОСТОЧНЫХ ОБЛАСТЕЙ МАЛОЙ АЗИИ

В работе рассмотрены архитектурные связи раннехристианской Армении (IV-VI вв.) с Антиохией и областями Каппадокия, Киликия, Исаврия, Евфратесия, которые, по предположению автора, оказали наибольшее влияние на формирование армянского зодчества. Обобщены фрагментарные указания и предварительные предположения о значении памятников этого региона Восточно-Римской империи в становлении архитектуры Армении (Н.Я. Марр, С.Тер-Нерсисян, Р.Краутхаймер, М.Рестле, А.М.Высоцкий, Г.Налбандян) и впервые осуществлена попытка комплексного выявления генетических связей раннехристианского зодчества Армении с постройками отмеченных областей.

Отмечены композиционные параллели между Эчмиадзином (вероятно, восходящего своей нынешней композицией ко времени около 400 г.) и Великой церковью Антиохии (327-341 гг.), между Текором (вторая половина 480-х гг.) и восточной церковью Алахан-монастыря (V-VI вв.), Ереруйком (конец V - начало VI вв.) и Большой церковью Extra muros Корикоса (VI в.), церковью Св. Мариам в Артике (VI в.) и каппадокийскими крестообразными храмами типа Скупи и Томарзы (конец V - начало VI в.), усыпальницей Аршакидов в Ахце (364 г.) и римской гробницей в Вираншехир у Инчесу; аналогии отдельных архитектурных форм, декоративных элементов и

вариантов их стилизации и использования, орнаментального убранства и характера его применения. Тесные связи мастеров Армении и рассмотренных областей подтверждаются также близостью строительной техники и пропорции памятников, что позволяет допускать вероятность миграции артелей по всей территории юго-востока Малой Азии и Закавказья. Отдельно рассмотрено развитие особого стилистического направления конца V-начала VI вв., отразившегося в оформлении фасадов Еревука и Текора и имевшего ближайшие аналогии в храмах Каппадокии (по предположению М. Рестле, источником могла служить римская гробница первой половины IV в в Комане).

Архитектурная традиция этого большого региона раннехристианского мира многим отличалась как от западно-малоазийского, так и от сирийского и ирано-месопотамского зодчества. Ее целостное восприятие позволяет объективно обозначить своеобразие архитектуры каждой из древних областей региона. Основными особенностями армянских храмов того времени, укоренившимися впоследствии, являлись ранне и широкое использование сводчатых и сводчато-купольных каменно-бетонных конструктивных систем (близких каппадокийским); что давало возможность разнообразного развития пространственных структур; монументальная торжественность и величие художественного образа (близкие лучшим образцам малоазийского побережья), композиционная цельность и стремление к нерасчлененному внутреннему пространству и другие качества.

Исследование позволяет по-новому осветить вопрос о взаимоотношениях армянской и византийской архитектуры, роль которых часто недооценивается главным образом из-за подмены широкого явления византийской архитектуры IV-VI вв. памятниками константинопольской школы VI в. Однако сравнение армянского зодчества с этой школой выявляло связи для эпохи конца VI-VII вв. и отрицало их существование в предыдущий период, что приводило к возвеличиванию либо дохристианской традиции, либо роли связей с сирией и Ираном. В реальности ориентация на византийскую архитектуру имела место с момента принятия христианства и отличилась переодической постоянностью на протяжении всего раннего средневековья. Подтверждением выводов работы служат некоторые исторические события и культурная атмосфера в раннехристианской Армении, а также значительные совпадения периодизации грекофильского направления армянской литературы с этапами расцвета монументальной архитектуры.

ИСКУССТВО АРМЯН-ХАЛКИДОНИТОВ В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Доклад посвящен проблеме искусства армян-халкидонитов, которая была впервые сформулирована автором на Пятом международном симпозиуме по армянскому искусству в Венеции (*L'art des armeniens chalcédoniens - Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte armena*, 1988, Venezia, 1992, p. 479-495; ИФЖ, 1990, 1, с. 75-87). Основным источником являются росписи первой половины 13 века в монастырях северной Армении (Ахтала, Кобайр, Киранц и церковь Тиграна Опенца в Ани). Все они были созданы по заказу правителей Захаридской Армении, перешедших в халкидонитство. Наиболее яркую характерную черту этих памятников составляет использование греческих и грузинских надписей на фресках, которые часто воспроизводят один и тот же текст. Надписи являются особым знаком конфессиональной принадлежности к армяно-халкидонитской церкви, находившейся в разные периоды в юрисдикции константинопольского патриархата или грузинского католикосата. Иконографические программы росписей отличает ряд характерных особенностей. Они отражали своеобразную идеологию армян-халкидонитов, основным содержанием которой была ориентация на Византию и Грузию при сохранении прочной связи с национальной армянской традицией. Как показало исследование росписей Ахталы, в халкидонитском храме работали одновременно армянские и грузинские художники. При этом некоторые мастера пришли из Византии. Наряду с фресками 13 века интересную информацию можно получить исследуя разновременные памятники архитектуры, монументальной живописи и миниатюры, возникшие в армяно-халкидонитской среде. За время, прошедшее с первых публикаций, предложенная концепция искусства армян-халкидонитов была принята одними исследователями и вызвала возражения других. Среди последних надо назвать Н.Тьери и Э.Эстмонда, считающих, что росписи 13 века должны рассматриваться исключительно в рамках грузинской традиции. В докладе автор предполагает ответить на критику и привести дополнительные аргументы, подтверждающие научную плодотворность теории искусства армян-халкидонитов, единственно способной объяснить своеобразие значительной группы памятников, возникших на пересечении армянской, грузинской и византийской традиций.

ПРЕДДВЕРИЕ ХРИСТИАНСТВА В АРМЕНИИ

1. Исследование принятия христианства в Армении проводится, как правило, на основании изучения исторических письменных данных, прежде всего "Истории Армении Агатаңгела". Рассмотрение накопленного археологического материала позволяет уточнить ряд аспектов и обратить внимание на новые стороны данного процесса.

2. Особый интерес представляет сопоставление погребального обряда античного периода I-III вв. до н.э. и раннесредневековых захоронений. материалы некрополя Ширакавана и других памятников показали, что ориентация погребенного головой на запад прослеживается с античного периода при изменении скорченного положения костяка (на левом или правом боку) на вытянутое. В это же время изменяется и погребальный инвентарь с уменьшением числа посвящаемых предметов.

3. Проявление влияния христианской идеологии в II-III вв н.э. отражается в разрыве идущей в Армении со II в. до нашей эры, традиции изготовления терракотовых статуэток, связанных с античными культами. Одно из ранних свидетельств отражения принятия христианства представляет появление христианской символики на фрагменте керамического сосуда IV в. из Ширакавана.

4. Массовый археологический материал памятников Армении показывает, что города северных областей на исторической Армении не имели во II в. до н.э. - II в. н.э притока большого и народного населения. Поэтому нет оснований рассматривать процесс распространения христианства в Армении, как аналогичный процессу распространения христианства в Римской империи, где христианство получило широкое распространение после разрушения Иерусалима и расселения населения Иудеи. Это свидетельствует в пользу традиционного мнения о распространении христианства в Армении группами миссионеров. Отдельно должен изучаться вопрос определения термина "горожане-евреи", упоминаемого Павстосом Бузандом и Мовсесом Хоренаци, так как археологические исследования материала Армении пока не выявили иудейской ритуальной символики.

5. Для понимания культуры раннего христианства в Армении большой интерес представляют пещерные комплексы Ерсеруйка, являвшиеся христианскими культовыми центрами, сооруженными еще до официального принятия христианства в стране, продолжавшими функционировать до сооружения здесь в V в. большой базилики, сохранившаяся на ее стене греческая надпись подчеркивает изменения, происшедшие в идеологии победившего христианства.

6. Особое место в изучении проблемы принятия христианства в Армении

занимает рассмотрение вопроса сохранения Гарнийского храма с принятием христианства. Проведенное исследование показало, что храм был сооружен во II в. как героон, посвященный культу обожествленных предков царей Арташесидской династии. В 325 г. после смерти царевны Хосровидухт, храм был перестроен царем Трдатом III в мартирий - усыпальницы царевны Хосровидухт, о чем свидетельствует сообщение Мовсеса Хоренаци. Анализ данных раннеармянских исторических свидетельств заставляет отказаться от широко распространенной версии о царе-грешнике Трдате, данном Мовсесом Хоренаци, как царя-просветителя страны в христианстве. Стены с изображением звериноголового человека и стоящего над ним святого следует рассматривать как изображения св. Христофора и Христа, широко распространенные в ранневизантийской иконографии.

7. Большой интерес представляют поздеантичные, раннехристианские памятники Вгаршапата. Обследование руин, сохранившихся под кафедральным собором Эчмиадзинского монастыря, показывает, что руины эти, из рваного камня на глиняном растворе, не имеют ничего общего с фрагментами античного архитектурного декора, высеченными на блоках известняка, находившегося в основании собора. Судя по технике постройки и характеру руин, они относятся не к античному храму Митры, а к жилому дому. Поэтому наиболее вероятно, что христианский собор был построен на месте дома, в котором прежде тайно собирались первые христиане. Подчеркну, что археологические исследования пока не подтвердили версию, о сооружении армянских христианских церквей на месте разрушенных античных храмов.

Рассмотрение археологических данных показывает, что принятие христианства в Армении не было одномоментным актом, вызванным субъективными обстоятельствами, но было обусловлено длительным периодом (около 100 лет) развития страны в условиях кризиса античной культуры.

Елене Цагарейшвили (Тбилиси)

ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГРУЗИИ И ВИЗАНТИИ В X-XI ВЕКАХ ПО АРМЯНСКИМ ИСТОЧНИКАМ

В работе рассмотрены сведения из армянских исторических источников (Иоан Драсханакертци, Степанос Таронаци (Асохик), Аристакэс Ластивертци, Матеос Урхаси, Самвел Анеци, Вардан Великий, Дмбат Спарпет, Степанос Орбелян), касающиеся политических взаимоотношений Грузии и Византии в X-XI веках. На основе изучения данных армянских первоисточников и сличения их между собой, а также с грузинскими источниками автор приходит к следующим выводам:

1. Основным первоисточником о взаимоотношениях Грузии и Византии в X-XI веках являются сочинения Иоанна Драсханакертци, Степаноса Таронаци и Аристакэса Ластивертци. Все остальные армянские историки в основном ссылаются на сведения этих трех историков. Сведения армянских источников касаются лишь политических взаимоотношений Грузии и Византии.

2. Армянские исторические источники подтверждают сведения грузинских и византийских историков об участии Грузии в войнах Византии против арабов в 964-965 годах, а также об участии Давида Куропалата в подавлении восстания Варды Склира. Армянские источники показывают, что убийство Давида Куропалата было осуществлено первовизантийской группировкой, возникшей в Тао.

3. Армянские первоисточники дополняют сведения грузинских источников о взаимоотношениях Грузии и Византии.

Zaza Alexdidze (Tbilisi)

A NEW COLLECTION FROM MOUNT SINAI AND ITS IMPORTANCE FOR THE HISTORY OF THE CHRISTIAN CAUCASIA

On May 26, 1975 the fire set out in St. George's Chapel of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai made the Christian world the witness of one more miracle. In one of the storerooms that had not been in use since 1730's there were found 1100 manuscripts and numerous fragments in Greek, Arabic, Syriac, Slavonic and Georgian languages. The catalogues of Arabic and Slavonic manuscripts and some fragments of Syriac manuscripts are already published; the description of Georgian manuscripts is ready for publication.

The new Georgian collection has 140 more or less full manuscripts and 1600 fragments. The majority of the manuscripts are made of parchment and they date back to the 10th century.

The new Georgian collection and especially the colophons of the manuscripts enable us to have a better idea of creative and building activities of the Georgian colony on Mount Sinai, of their daily life and their living conditions.

The discovery of two new recensions of the oldest Georgian historical written monument "Conversion of Cartli" and the archetypes of 13 Syrian Fathers Lives has a special importance for Christian Caucasasia and generally for Christian East. MSin 50 has preserved to us the description of the book depositories and treasures of the early mediæval Georgia's royal and Eristavars' (Dukes) families, their kinship with precise indications to their family members

and death dates. There are comparatively fewer but important similar data about Armenia and Caucasian Albania.

Numerous palimpsests of new Georgian collection from St. Catherine's Monastery on Mount Sinai attract the experts' special attention as the lower texts of the manuscripts are written nearly in all the languages of early Christian world. Two Georgian manuscripts are particularly important for Caucasiologists. The lower texts of the manuscripts represent the ancient written monuments of Caucasian Albanian and Armenian written languages.

Giancarlo Bolognesi (Milan)

ON THE ANCIENT ARMENIAN TRANSLATION OF EUSEBIUS OF CEASAREA'S "CRONICLE"

This text was discovered inside a manuscript owned by Armenian Patriarchal Seminary of Constantinople, and a copy of it was sent in 1790 from Georg Dpir to Giovanni Battista Aucher, the Mechitarist Father of San Lazzaro's island (Venice). The publication of the text went on slowly for about thirty years, and was completed only in 1818.

I went through the long and complex events of this difficult translation and through the causes of its remarkable delay. Giovanni Zohrab, the Mechitarist of San Lazzaro, taking advantage of Father Giovanni Battista Aucher's long absence, had meanwhile, and without Aucher's knowledge, removed the copy of the manuscript, which he personally brought to Milan in secret. There he prepared the Latin translation of Saint Eusebius' Armenian text, with the help of Angelo Mai. The translation was published in September 1818, shortly before the publication in Venice of the Armenian edition of the text supplied with a Latin translation done by Father Giovanni Battista Aucher. Aucher had the chance to collate in Constantinople the manuscript from which the defective copy Georg Dpir sent him had been taken.

I eventually carried out a critical analysis of the two almost contemporary editions, underlining their peculiarities and above all their differences. It came out that the Latin translation of Eusebius' Armenian text done by G. Zohrab and by A. Mai was particularly inaccurate, also because it was based on a defective and clearly interpolated copy of the manuscript. To the defects of the apograph we need to add the editor's faults of interpretation which make the Latin translation done by Zohrab and Mai unreliable. Aucher's translation is definitely better, even though it is not lacking faults or defects either. In my critical analy-

sis, I tried, as far as possible, to single out and correct the defects attributable to the editors of the text. I also tried to mend the corruptions of the Armenian manuscript itself.

The young Giacomo Leopardi had immediately realized the importance and the interest of the Armenian text. Leopardi, apart from being an outstanding poet, was also a great philologist. In 1819 he had started to write his deep observations on the Latin translation done by Zohrab and by Mai, from which he eventually wrote a long open letter on Sull'Eusebio del Mai, addressed to the epigraphist and numismatist Bartolomeo Borghesi, and from which he also extracted the final edition of his Annotazioni sopra la Cronica d'Eusebio, first published in the Journal "Effemeridi letterarie di Roma" (volume 10, 1823) and then in a volume dated Rome 1823 (even though its real date is 1825).

My paper aims at pointing out Leopardi's philological insight, and at the same time at proving the noteworthy interest of the Armenian translation of Eusebius' Chronicle. Its interest stems not only from the preservation of most of the text which got lost in its original Greek version, but also from the chance it gives us to mend the Greek fragments which have come to us. Moreover, the Armenian translation of Eusebius' Chronicle has also confirmed the authenticity of the excerpta Scaligeri which had been previously questioned.

Just like a palimpsest, underneath the Armenian translation we can retrieve the Greek code which must have dated back to the late IV century or to the early V century at most, when the text was translated into Armenian.

If we think that Eusebius wrote this work during the first half of the IV century, we can easily notice how the Greek manuscript is just half a century later than the author's autograph. This is certainly an extraordinary event in the history of the manuscript tradition of the ancient classical works.

Claudia Bonardi (Turin)

FROM THE PROTHYRUM TO THE PORTICO TO THE GAVIT. THE MIGRATION OF MODELS FROM CAUCASUS TO THE MEDIEVAL WEST THROUGH BYZANTIUM

The framing of the doors using external decorative elements, serving both to attract the attention of the observer, as well as to protect the area immediately adjacent to the entrance, became a habitual feature of the Armenian churches from the VI century (see the portico of Garni or the "Siriac" elements of Ererowk). It reappears in the later periods of artistic ferment, until the late

episodes of St. Gevorg of Lim Anapat and St. Xac at Alt'amar. While it still retained the form of a portico in the phase of reconstruction of the great season which straddled the first millenium, it took the form of the gavit from the XII century, to later echo the richly archaic forms of the bell tower-portico and the narthex-portico in the centuries from XVII to XVIII.

I have sought to examine this element from the point of view of its liturgical function, before analysing the architectural notions and then its diffusion throughout near and distant areas.

It is evident that prothyrooms of an entirely decorative nature on the side of the church of Ererowk have the sole purpose of emphasizing the continuity of the wall, as do the bands around the windows above, but the portico on the facade has another meaning. This can be linked to another portico, that found on the side of the church of Garni, in that they both consist in covered area, which despite the adjacent position, differs from the main body of the church.

Both Latin and Greek patristics document the function of the narthex portico - here it will suffice to quote Simeon of Thessalonica - as being that of a shelter for catechumens not admitted to the rite of Consecration. It is therefore *not by chance that after the first centuries of the Middle Ages, the portico, whether in wood or masonry, disappears from the sides or facades to leave room for much smaller structures, which in turn were dictated by differing functions.* Among others, the Eucologion of Goar mentions these, as well as substantially defining narthex and portico as a single structure connected to the doors. Here the purpose of the structure adopts the symbolic importance associated with the doors: three along the longitudinal axis connecting hall and narthex with the outside, but another three, again all external, which served to mark the limits of the sacred area along the two orthogonal axes, marking the symmetry and religious building.

It is a transmuted memory of the portico of the catechumens which is responsible for the appearance of the prothyrium in the middle of the Medieval period: not only is it a decorative framing device, but it also serves as a stopping point during the processions outside the church (for the rites of Holy Week).

Apart from the few examples left in Armenia, the transformation is evident in nearby Georgia (at Lifni, Bzib, Nikorzminda and Bocorna), as well as in the midst of the Byzantine area, in the imperial church of St. Maria of Trebisonda. These different models share the same functions - the functions of a liturgical practice which Constantinople disseminated as a demonstration of the political and cultural power of Empire at that time.

The purpose of the gavit, combining as it does religious and lay functions

in a single space adjacent to the church, also demonstrates the extraordinary connections between the Latin world and local structures which still looked to the local bishops for support in the initial stages of their existence. Some examples of atriums in Romanesque churches in Italy were indeed built according to the spatial criteria of the gavit, although different techniques were employed.

The history of the relationship which was established between Caucasus and the Italian towns remains largely undiscovered, and although it is certain that political and commercial contracts, as well as the crusades, played an important part, perhaps another, no lesser link, was established even earlier, on a theological political level through the Patriarchy of Jerusalem.

Michel van Esbroeck (München)

THE APOCRYPHAL DIALOG BETWEEN POPE CELESTINUS AND BARSAUMA

That Dialog, which was first published by the late Anasyan, is a product of the team initiated by Yovhannes Mayragometsi. It confounds the two Barsauma, the first being the Archimandrit in the Council of Ephesus in 449, the latter being the leader of the Council of Beith-Lapath in 484. Pope Celestinus is an ideal personality, being the supporter of the Council of Ephesus. The paper will give an appropriate analyze of the dogmatic background of that interessant argumentation, which fits the end of the VIIth century. One should observe that the new religious politics of Yovhannes Odznetsi made an end to that type of propagandistic literature.

As I see through the announcing letter, English seems to be the only admitted language. Of course, French would be easier for me. I will give a more developed resume as quickly as possible. If it is possible to translate it in Armenian, it could be better to give the paper in Armenian.

Nina G. Garsoian (New-York)

WAS THERE A COUNCIL VAL'ARS'APAT IN 491 A.D.?

On the basis of the information in the History Kat'ofikos Yovhannes Drasxanakertc'i, nineteenth century historians postulated the existence of a council held in 491 in Val'ars'apat. Following the work of Ter Mkrtc'ean and

the publication of the first edition of the *Գիրք Թղթոց* in 1901 in which the first Letter of Babgen I clearly stated that the council had been held in 505/6 at Duin, the earlier theory was altogether rejected as mistaken. However, a number of contradictions and additional indications now suggest the possibility that two councils were actually held under Babgen I: one at the very beginning of his pontificate in 491 and the second recorded in the *Գիրք Թղթոց* in 505/6 and that the two were confused in later documents.

Viada A. Harutiounova-Fidanian (Moscow)

THE CONTACT ZONE - THE TERM AND THE CONCEPTION.

The recognition of the common ways of development of mankind lives in the widely used notions like Christian East, Countries of the Byzantine cultural area, etc. However these global notions can not always satisfy historians as they leave aside the problems connected with intersection of cultures in limitrophe territories, e.g. the efficacious interaction of cultures of Christian and Muslim East in the Caucasus. Thus, the necessity to study the processes in the areas, where different civilisations met, emerged. The introduction of the term the contact zone promotes not only and probably not so much the acquisition of new knowledge as the arrangement of the existing data. It allows to explain adequately the known facts, which are unexplainable in the context of the history of a single country and thus contribute significantly to the development of a theory of the evolution of mankind.

The phrase the contact zone needs specification as it has specific content not only in different disciplines, Balkan, Slavic. Scandinavian studies, but even in one and the same discipline it can not always be considered to be a term with a definite meaning.

First of all I'd like to define the content of the phrase the contact zone, mark its limits and thus introduce it as a strict term.

That is why the Armenian and Byzantine contact zone is to be considered as a paradigm of the "expanded" contact zone, expanded both in space and in time. The Armenian and Byzantine contact zone emerged not in the conditions of long distance cultural influences, when states and peoples associate in the course of war and trade, through merchants, warriors and diplomats, but in tight ethnic and state intercourse.

The Byzantine and the Armenian written sources reflect two stages of the Armenian and Byzantine contact zone, the fifth to the seventh and the tenth to

the eleventh centuries. This structure on its latter stage of development got reflected in the Byzantine terminology, this traditionally conservative sphere, and received the name chora.

The fifth to the seventh centuries were remarkable in the history of the Eastern Roman Empire for the emerging of the "byzantinism" as well as in the history of Armenia, which became a part of the Eastern Christian World and later of the Byzantine World too. Many peoples at the eastern borders of the Byzantium and especially Armenians contributed to formation of the concept of "byzantinism". Their role in this process was determined by their geographical position and permanent migrations into the Empire.

According to the treaties between Bizantium and Iran, concluded in 387 and in 591, most of Armenia was included into Bizantium and there emerged two Armenias: Persian Armenia and Byzantine Armenia. The Byzantine Armenia of the fifth to the seventh centuries was the territory, where we see the following features:

- common space with the Empire
- common state structures
- interaction of two ethnoses
- influence of the Chalcedonian church
- integration of the cultures.

As a result there emerged synthetic phenomena in the socio-administrative, military, confessional and cultural spheres in this territory.

In spite of the fall of the Armenian Kingdom the nazarar system still existed and coexisted with the Byzantine governors, a Chalcedonian catholicosate in Avan was established so as to balance its monophysite counterpart in Dvin, the chalcedonian community in Armenia increased and the "hellenophylic" school came into being etc.

In the tenth to eleventh centuries the territories from Taron in the west to the kingdom of the Shirak Bagratids in the east, from South Taik in the north to Vaspurakan in the south were incorporated by Byzantium.

The consequent enlargement of this zone by lands in Mesopotamia, Syria and Cilicia is associated with the arrival there of Armenian settlers due to whom the ethnic, socio-economic, confessional and cultural outlook of these provinces converged to some extent with that of the lands of Great Armenia.

The specific character of existence of these territories was determined by contacts between the states (the Byzantine empire and the Armenian kingdoms and princedoms); between the two types of socio-economic relations with their specific synthesis and the two corresponding ethnoses, by the integration of culture (which took place mainly on the level of the Orthodox section of

Armenian population) and by the changes in mentality of medieval Armenian and Byzantine society.

All crucial socio-economic and spiritual processes which took place in the contact zone were determined by the synthesis of Armenian and Byzantine social, political and economic institutes and forms of ideology.

Transformation of these institutes led to the acquisition by them of ascertain new quality.

The unit of economic and political life in Armenia- the patrimonial estate, which formed the base of the Armenian Kingdom, remained intact in the course of the conquest- became the economic substratum of the contact zone. The Armenian princes within the Byzantine administration and the imperial officials existed similarly in the dual status of the Toparchs. The new territories turned to be the yeast of social tendencies influencing on the development of the feudal institutions of the Empire.

There were no themes- in the classical meaning of the word- in the contact zone, but a complex socio-administrative structure, flexible, and therefore viable came into being. It had genetic roots in the socio-administrative system of the federal Armenian state-formation, in the territories of which its emergence had started.

Though it was born spontaneously, it was apparently authorized by the central authorities and thus was reflected in the Byzantine terminology ("chora").

The Byzantine Empire did not try to romanize (hellenize) its new eastern provinces, but was active in supporting confessional Romanization. In the contact zone influence of the orthodox Armenian community grew significantly. The orthodox Armenians preserved their native tongue and culture, while mastering of two more languages, predetermined by their confession, made them responsive to the cultural influence of Byzantium and Georgia. It also explains their confessional tolerance at the state level, when the representatives of the Armeno-Chalcedonian nobility played the leading role in the Byzantine administration of the contact zone (domestikoi, dukai, strategoi etc).

The Armenian-Chalcedonians organically merged with the world of the East-Christian Orthodoxy, which resulted in their wide-spread international relations, in the solidarity with the Byzantine universalism.

Culture of the Armenian-Chalcedonians with its synthesis of three traditions- Armenian, Greek and Georgian on the Armenian national soil was a type of open culture- rare in the middle Ages. That period was characterized by the emergence of the essential trend of Armenian-Chalcedonian ideology, that is the unity of the Christian confessions in the process of which the Armenian-Chalcedonians could play the role of mediators. In other words,, this group has

expressed some of the present ideas of ecumenical religious tolerance as early as the Middle ages.

The "image of Byzantium" in Armenian historiography of the tenth to twelfth centuries represents a complex result of interaction between Armenian socio-political thought and Byzantine ideological stereotypes as well as that of the real historical contacts between two countries.

Armenian medieval historiographers, scholars-monks (vardapets), who belonged to the intellectual elite of Armenian society, were closely linked with the ruling houses and the top clergy of the country. They were the creators of the ideas concerning the Byzantine Empire. Their aspiration to introduce the lands of Armenia into the sphere of the Byzantine political influence was logically interlaced in their doctrine with the introduction of Byzantine ideological values into Armenian socio-political thought. All these factors determined the creation of a positive image of Byzantium as a legal suzerain of the Armenian Kingdom and only supporter of the Armenians in their struggle against the Muslim World. So they purposefully diminished the influence of two major "instruments of alienation", which divided Byzantium and Armenian in the field of political order and confession (they were relatively tolerant towards the Chalcedonians).

The Armenian historiography of this period also accepted such crucial for Byzantine political thought ideas and concepts as the divine origin of the emperor's power, "political orthodoxy", "order", and correlation of the Kingdom of Heaven and the Kingdom of Earth. Their works signifies a new stage of Armenian historiography also from the point of view of an adequate perception of the Byzantine ethno-political terminology (capital of the Romans- Constantinople- is a spiritual center of the Byzantine Empire, and the latter- the successor of the Roman Empire, which has suzerain rights for numerous peoples and tribes).

The complex of Byzantine politico-ideological concepts has exerted serious influence on the socio-political theory of the Armenians and vice versa.

Evolution of the positive image of Byzantium relates to the genesis and functioning of the contact zone, while its negative modification, which has spread over to contemporary Armenian historiography,- with its collapse.

At attempt of typological isolation of a special contact zone on the eastern frontiers of Byzantium and the subsequent development of methods for its studies, has all chances to be fruitful both for the investigation of history of this region and for the research of processes which took place in the other limitroph territories.

Contrary to the common interpretation of the term, the contact zone is not just

a limitrophe, or an area with multiethnic population, or lands captured as a result of military or diplomatic actions with consequent assimilation of the population and with imposed or voluntarily accepted social, economic, and political institutions. At the same time it is obvious, that all the above mentioned conditions should take place, i.e. the limitrophity, multiethnicity, military or peaceful penetration, ethnical and cultural interaction are conditions necessary for the emergence, but insufficient for the existence of the contact zone.

I understand the contact zone not as a mere territory, where coexist without mingling ethnoses and their cultural systems, not as enclaves with autonomous development, but an organic and vital structure with laws of its own and with specific culture. As a rule, the emergence of such structures is tightly connected with the presence and activities of carriers of open cultures, who secured the equilibrium of evolution.

In other words, the contact zone is not the zone of contact, but the area where there emerge phenomena as a result not of the coexistence, but of the interaction of cultures, i.e. the synthesis phenomena.

Thus the genesis and functioning of the contact zone need the existence of common space and common time, several decades or even centuries could pass before the synthetic phenomena could arise. So the factor of time is vital for the formation of the contact zone.

Michael E. Stone (Jerusalem)

HISTORICAL IMPLICATIONS OF NEWLY-DISCOVERED ARMENIAN INSCRIPTIONS FROM THE HOLY LAND

During the past 20 years there have been a number of important epigraphic discoveries in the Holy Land.

In the Sinai desert, about 120 Armenian inscriptions from the fifth to the fifteenth century have been discovered.

In Nazareth five Armenian inscriptions of the fifth century have been found.

In the Musrara quarter of Jerusalem, outside the walls, a mosaic floor with an Armenian inscription of the mid-seventh century has been uncovered.

A pilgrim inscription at the latest of the seventh century was discovered in the ruins of a pilgrim hostel outside the Jaffa Gate of the Old City of Jerusalem.

A group of approximately 15 Armenian inscriptions was discovered in architectural elements in Nazareth, of the 16-17th century.

These finds are of remarkable importance.

1. The oldest Nazareth inscriptions are the oldest examples of Armenian writing. Their importance is both epigraphic and relates to pilgrim travel.

2. The oldest of the Sinai inscriptions are contemporary with the Nazareth inscriptions. The further inscriptions from this area witness to the pilgrim travel which is also an implication of the new pilgrim inscription from Jerusalem.

3. The presence of Armenian inscriptions from the North of Israel changes the known patterns of pilgrim travel as evidenced both by literary and archeological sources.

4. The mid-seventh century mosaic in a church shared by Armenians and Greeks raises questions that others have noted about the process of the separation of Armenian and Orthodox religious after 451, or after the Councils of Dvin.

Robert Thomson (Great Britain)

CANON LAW AND SECULAR LAW IN MXIT'AR GOSH

For much of their long history the Armenians shared a common dilemma with other Christian peoples of the Near East, namely the administration of local justice once independence had been lost and no secular authority remained as the ultimate legal authority. The role of the church in Armenian political and social life has often been stressed.

But canon law and secular law have different aims and methods. When Mxhit'ar Gosh, a vardapet of the church, composed his Lawcode at the end of 12th century, he had to deal with topics not previously included in the scope of canon law, as well as to form rules where no previous Armenian texts existed offering guidance.

This paper deals with the relationship between secular and canon law as defined by Mxith'ar in his *Datastanagirk'*. A human being has a soul, which is directed by canon law, and a body, which is directed by secular law. In the administration of justice the sanctions that the church can impose differ from those that secular judges traditionally employ.

Punishments such as maiming or the death penalty cannot be imposed by the church and have to be commuted. Here the principle of "concession (*nerumn*)" plays an important role.

Furthermore, Mxith'ar stresses that as an individual he cannot offer legislation, for canon law can only be made by a council of the church. He therefore

carefully specifies that he is giving only general advice, from which the details can be worked out later. His general principles and their application to specific cases form the subject matter of this presentation.

Giusto Traina (Perugia)

FAUSTUS, PROKOPIUS AND THE "ARMANIAN HISTORY"

We have two fragments of a Late antique "Armenian History", preserved by Procopius of Caesarea who used it for his own historical work. The Armenian History is mentioned in Procop. Aed. 3.1.6., in the long excursus on Armenia, in relation to the Persian descent of the Armenian king Artaces, evidence which is also provided by Movses Khorenats'i and by the so-called Primary history; may be Procopius used the same source in this context, but this is not clear. However, in Bell. 1.9-40 actually reports a long passage from the Armenian History: the story of Artaces and the Castle of Oblivion, which is also reported by the so-called Buzandaran Histories, better said Faustus Biwzandats'i 2.54.

Although the specialists have discussed the value of Procopius' evidence for Armenian history and philology, relative attention has been paid to the nature of the Greek text. We still lack a commentary of the fragments; accordingly, Roman and Byzantine historians and philologists could not make a proper opinion of this important text. The paper will examine former opinions, and introduce to critical edition of the fragments, presently in progress. In the conclusions will be discussed the evidence of Faustus as a "Greek Cronicler" in the colophon of the third book of Faustus' text.

Poghos-Levon Zekiyan (Venice)

HIGHLIGHTS IN THE DEVELOPMENT OF THE ARMENIAN THEOLOGICAL THOUGHT

The Armenian Church, through the seventeen centuries of her institutional life, has known moments of a remarkable flourishing of theological thought, has produced theologians of a unique personal timbre, and created works of a deep theological insight. The purpose of the present paper is to outline the main phases of this evolution and eventually, to look for the reasons of the relative

decline of the last nearly one hundred and fifty years.

I think that the evolution of Armenian theology can be better outlined following its most representative personalities than schools and currents. This is somehow the case also for the Patristic age in general. In fact Armenian theology, as also the theology of Eastern Christianity in general, has kept all along its evolution some peculiarities of the Patristic thought to a greater extent than did Western theology since the late Middle Ages up to recent times.

Among the most representative names of Armenian theology who marked of their seal a whole period with a permanent impact on the subsequent centuries I would like to point to the following ones: a) the author of the "Doctrine of St. Gregory" attached to the Armenian Agathangehos; Fr. Barsegh Sargisean's and Prof. Thomson's attribution of this work to Mesrop Mashtots, although not yet supported by clear evidence, seems to me to have in its favour not indifferent reasons of probability; b) Eznik; c) EghishU; d) Hovnan of Odzun; e) Grigor of Narek; f) NersUs Shnorhali and NersUs of Lambron; g) Grigor of Thatev; h) Mik'ayUl Ch'amchian; I) Hakon Nalian.

This nomenclature needs some explanation to avoid eventual misunderstanding and misleading: First, it is not meant at all in an exclusive, but rather in an inclusive sense; Secondly, it does not imply that all the indicated theologians are of equal intellectual power, originality, and depth; Thirdly, it does not imply either that all these names are the most representative ones from every point of view. In so far Tathevats'i and Ch'amch'ian are especially concerned, certainly they should be substituted, if we had to take into consideration the forerunners of the current of thought they belong to; their preference here is mainly due to the overwhelming extension of their literary production in theology (and exegesis), and also to the fact that they became the symbols of a certain current and period in Armenian theology probably in a more incisive way than the founders themselves of the respective currents.

The paper tries to define and contextualize the main characteristics of the named theologians, their impact on their contemporaries and on subsequent generations, their eventual contribution to the general heritage of Christian theology, and their place in the general frame of Christian thought.

Valentina Calzolari (Genève)

LA LEGENDE DE SAINTE THECLE EN ARMENIE

Sur une des parois de la cathédrale d'Ejmiacin se trouve un bas-

relief qui représente l'apôtre Paul à côté de sainte Thècle. Le bas-relief est vraisemblablement assez ancien, car les noms des deux saints sont écrits en caractères grecs. Ce repère archéologique est le plus ancien témoignage connu sur la présence de la légende de Thècle en Arménie. A quelle époque les Arméniens ont-ils commencé à s'intéresser à sainte Thècle? Quel est le rôle que cette sainte joua dans l'histoire de l'ancien christianisme arménien? L'étude de l'évolution de la légende de Thècle en Arménie nous permet-elle de repérer des témoignages au sujet des rapports entre le christianisme arménien et le christianisme byzantin ou syriaque?

Nous ne sommes pas davantage informé sur les sources archéologiques et épigraphiques de ce culte. En revanche, nous pouvons suivre quelques étapes de l'évolution de la légende de Thècle dans la littérature arménienne ancienne. Au cours de ma communication, je voudrais précisément présenter les étapes principales de cette légende et essayer de répondre à quelques-unes des questions formulées supra. Ma communication sera articulée selon les points suivants:

1. Au V^e siècle de notre ère, les Arméniens connurent la légende de Thècle grâce au contact avec le christianisme syriaque. En effet, ils traduisirent, à partir du syriaque, les Actes de Paul et Thècle, un texte apocryphe écrit originellement en grec (I^{er} ou II^e siècle) et traduit par la suite (avant le VI^e siècle) en syriaque. Ces Actes de Paul et Thècle nous décrivent la rencontre de Thècle, une jeune fille de bonne famille originaire de la ville de Iconium, avec saint Paul et sa conversion. Ils nous racontent aussi comment, pour deux fois, Dieu sauva Thècle du martyre. La sainte, qui au cours du deuxième supplice se baptise elle-même dans un bassin, vers la fin du récit reçoit de saint Paul la mission de la prédication et devient elle-même une „apôtre”.

2. L'intérêt des Arméniens pour Thècle au VI^e siècle est démontré également par la présence de la sainte dans le bien connu chapitre de la mort de Valens dans les Buzandaran Patmut'iwnk' (IV.10). Dans ce chapitre, Thècle est élevée au rôle de patronne de l'orthodoxie nicéenne contre l'empereur hérétique Valens, en lutte contre le catholicos Nersès.

3. L'intérêt des Arméniens pour Thècle ne s'est pas arrêté au VI^e siècle. Au cours des recherches effectuées il y a six ans au Matenadaran, j'ai pu repérer un nouveau texte inédit sur Thècle: les Prodiges de

Thècle. J'ai pu identifier ce texte comme la traduction d'un texte grec connu (publié par Dagron en 1978); il représente donc un témoignage des contacts entre monde arménien et monde byzantin. il s'agit d'un double récit, qui raconte une série de miracles que Thècle aurait accomplis de son vivant près de la ville de Séleucie, où elle avait fixé sa demeure.

4. Pour finir, je m'arrêterai sur un texte du XIV^e siècle, conservé dans un manuscrit de Barcelone. Cette fois, il ne s'agit pas d'un document arménien, mais d'un document latin. J'ai pu identifier ce texte comme la traduction latine des deux versions arméniennes sur Thècle jusqu'ici mentionnées (Actes de Paul et Thècle et Prodiges de Thecle). A la fin du récit, la version latine présente une adjonction par rapport aux textes arméniens connus. Dans cette partie finale, on décrit le miracle qui permet aux fidèles de Thècle de trouver une relique de la sainte. Des lettres officielles de l'époque nous informent que cette relique, un bras de Thècle, a été offerte par le roi arménien de Cilice, Ošin, au roi Jacques II d'Aragon, en signe d'amitié. Voici donc qu'au XIV^e siècle, à une époque de rapprochement des Arméniens vers l'Occident catholique, une relique de la sainte bien-aimée par les Arméniens devient le symbole même de l'amitié et de l'alliance entre un pays catholique (le royaume d'Aragon) et l'Arménie cilicienne. Par ailleurs, ce dernier texte médiéval nous permet de voir comment, au Moyen-Age, les Arméniens, qui tout d'abord avaient emprunté Thecle, la sainte „étrangère”, à une autre chrétienté orientale (Syrie), purent ainsi l'„exporter” et influencer, du moins en partie, son culte dans l'Occident catholique.

En conclusion, on remarquera comment l'étude des documents arméniens sur sainte Thècle nous permet non seulement de suivre l'évolution de cette légende et son importance dans le christianisme arménien ancien, mais aussi de repérer des sources importantes pour la reconstruction des rapports entre le christianisme arménien et le christianisme d'autres civilisations et pays: de la Syrie du Ve siècle jusqu'à la Catalogne médiévale tout en passant par l'Orient byzantin.

L'ARMÉNIE ET L'ASIE CENTRALE

L'Arménie et l'Asie Centrale ont été, pendant les siècles, liées par plusieurs liens. Il faut d'abord rappeler que les travaux des anciens historiens arméniens sont une source très importante pour l'histoire de l'Asie Centrale, à partir du Ve siècle jusqu'à l'époque mongole.

Les liens religieux, pas tellement étudiés, auraient même déterminés de possibles influences dans l'architecture. En particulier vers le 539, un évêque nestorien de Arran partit avec des compagnons, moines et laïcs, pour évangéliser des tribus bien éloignées, qui vivaient probablement en Asie Centrale, et pour traduire pour eux les Écritures. Un autre évêque aurait aidé pendant des années, des tribus de Turcs d'Asie Centrale, en leur apprenant l'agriculture. L'Arran, habité en partie par des nestoriens, était dès 420 le siège d'un évêché dépendant de Séleucie-Ctésiphon, en Mésopotamie, qui constituait une véritable église nestorienne d'Arménie. Les Nestoriens en Arménie, bien que peu répandus, avaient leurs communautés, surtout dans le sud-est et dans l'est du pays.

Le commerce entre l'Asie Occidentale et l'Extrême Orient, qui passait par la Route de la Soie, a ensuite créé des liens entre l'Arménie et l'Asie Centrale, liens multiples et durables comme le montrent, entre autre, les tombeaux avec des inscriptions en arménien trouvés assez nombreuses dans la vallée du fleuve Chu, près de Tokmak, au Kirghizistan.

Le royaume de Cilicie selon Heyd, l'historien allemand, auteur de L'histoire du commerce du levant au Moyen-Age, était le vestibule de l'Asie Centrale.

En ce qui concerne l'architecture, en remontant à Strzygowski, les sources de la production arménienne étaient l'architecture hellénistique, iranique et de l'Asie Centrale. A ce sujet Bussagli, le savant italien auteur de La peinture de l'Asie Centrale, a rapproché un détail d'une peinture murale de Pendzhikent, en Tadjikistan, remontant au VIIe siècle, à des constructions chrétiennes de l'Arménie. Le Problème est assez complexe, mais le rapprochement reste, sans doute, fort intéressant.

Enfin, l'église du VIII siècle, fouillée à Ak-Beshim au Kirghizistan, le seul édifice sûrement chrétien, bâti par les Nestoriens, trouvé en Asie Centrale jusqu'à présent, a été comparé, par l'archéologue auquel on doit la découverte, aux monuments arméniens. Là aussi le problème, vue le plan et la situation de

l'église, se montre d'un grand intérêt.

Bernard Outtier (Paris)

DONNEES NOUVELLES DE MEMORIEUX INCONNUS

Un nombre relativement élevé de manuscrits arméniens sont mis en vente à Paris. Ce sont souvent des manuscrits non encore scientifiquement répertoriés, qui sortent pour quelques jours de collections privées pour, parfois, retourner dans d'autres mains privées.

Un effort a été fait depuis plusieurs années pour copier systématiquement les mémoriaux de ces manuscrits.

On y trouve, bien sûr, de nombreuses et importantes informations nouvelles sur les centres de copie des manuscrits arméniens, sur l'oeuvre de copistes ou d'enlumineurs connus, sur les familles arméniennes dans les divers lieux d'émigration.

On exposera ces données nouvelles, qui témoignent de la richesse de trésors manuscrits encore inconnus.

Jean Richard (Paris)

LES ARMENIENS DANS LES ETATS LATINS D'ORIENT

L'établissement des croisés en pays d'Orient s'est effectuée dans des territoires déjà marqués par la Diaspora arménienne, et avec la collaboration d'éléments arméniens avec lesquels les chefs francs ont noués des relations matrimoniales. Le comité d'Edesse a été particulièrement caractérisé par une certaine compénétration des deux groupes nationaux qui a largement retenu l'attention des historiens.

L'Antiochène byzantine avait elle aussi reçu des populations arméniennes, bien que dans une moindre mesure; mais les Francs ont dû compter avec elles, jusque dans la seigneurie de Margat, tout au sud de la principauté d'Antioche. Le contrôle de la Cilicie méridionale par les princes francs, théoriquement suzerains des barons de la Montagne jusqu'en 1193, a renforcé ces contacts, surtout sensibles au niveau des deux aristocraties. Mais il faut souligner l'importance des colonies monastiques de la Montagne Noire c'est leur exode face

à la conquête mamelûke qui paraît avoir été à l'origine de l'implantation en Italie de communautés basiliennes et de prélats arméniens.

Le royaume de Jérusalem, où les deux premiers Baudouin ont sans doute amené des Arméniens venus d'Edesse qu'on retrouve dans chevalerie fieffée, était surtout aux yeux des Arméniens comme des Francs caractérisé par l'attrait du pèlerinage aux Lieux Saints. Les Arméniens y entretiennent une présence ecclésiastique qui entraîne des contacts entre les hiérarchies. Ils ont à Jérusalem leur hôpital destiné aux pèlerins, et c'est en faisant passer certains d'entre eux pour des pèlerins que des émirs, lors de la conquête de Saladin, leur ont permis d'échapper aux conséquences de cette conquête. Une question se pose: celle de la réalité de la proposition d'implanter 30000 guerriers arméniens en Terre Sainte que Thoros il aurait faite au roi Amaury.

A Chypre, la présence arménienne était ancienne, bien que limitée; Isaac Comnène semble s'être appuyé sur un élément militaire venu de Cilicie. Les Lusignans (qui entretenaient cependant des relations de caractère familial avec les rois de Petite-Arménie) ne semblent pas avoir associé celui-ci à la construction de leur état féodal. Mais les Arméniens sont nombreux à Famagouste, en raison de l'importance des liens économiques unissant cette ville à la Cilicie. On les retrouve aussi à Nicosie, où réside leur évêque et où ils ont deux églises, ainsi qu'un monastère au voisinage. Ici aussi. Eglise latine et Eglise arménienne ont su trouver un *modus vivendi*.

On peut aussi tenir compte de la présence arménienne dans la "Romanie gènoise", notamment à Péra et à Caffa. Mais ces comptoirs gènois apparaissent surtout comme associant élément arménien à une activité commerciale qui s'intègre dans le mouvement qui va porter l'expansion arménienne en direction de la Moldavie et de la Pologne.

Ainsi la présence arménienne est-elle à peu près générale dans les états fondés par les Francs en Orient; mais ses modalités diffèrent selon les conditions propres à chacun d'eux. La perspective économique semble avoir progressivement pris le pas sur les aspects politiques des premiers temps.

Gabriella Uluhogian (Bologna)

L'EXHORTATION AUX SOLITAIRES D'EL'IS'E: ESSAI D'INTERPRÉTATION, À LA LUMIÈRE AUSSI DES LITTÉRATURES ENVIRONNANTES

La petite pièce de Efiše, qui témoigne d'une communauté ascétique assez

singulière, mérite d'être étudiée non seulement comme l'une des plus intéressantes oeuvres mineures du grand historien du Ve siècle, mais aussi par rapport aux littératures environnantes, parce qu'elle représente un extraordinaire exemple de l'osmose culturelle existant dans l'Orient chrétien, dont l'Arménie a fait partie d'une manière si importante.

Le texte se compose de deux parties: la première narrative, la deuxième à caractère parénétique. Cette dernière, en vertu du tissu presque continu des citations bibliques qui la compose, de son style passionné et parfois poétique, de l'évocation d'événements historiques identifiables avec ceux de la guerre des Vardaniens, confirme largement que l'auteur est bien l'Efise de l'Histoire. La première, narrative, décrit la vie d'un groupe d'ascètes, qui n'ont rien en commun avec les autres formes plus ou moins contemporaines d'ascèse dont témoignent par ex, la version arménienne des Règles de Basile de Césarée (Գիրք Հարցողաց) et quelques homélies du Յանախապատում, et qui, au contraire, évoquent le Thérapiutes de l'oeuvre De vita contemplativa de Philon l'Hebreux, comme l'ont déjà souligné des savants tels que Գ. Չարքանալեան, Բ. Կիլիկեան et Նորայր Բիզանդացի.

L'analyse linguistique du texte montre que l'auteur connaît très bien le grec et que ses emprunts ne dérivent pas seulement du De vita contemplativa, mais de l'oeuvre générale de Philon. Il en résulte aussi que la communauté qu'il présente n'a que des traits superficiels de contact avec celle des Thérapiutes philoniens, étant une communauté chrétienne d'ascétisme extrême.

En conclusion, la pièce de Efise s'avère être l'une des sources les plus importantes pour l'étude du monachisme des origines, qui avait des formes bien diversifiées en Arménie aux Ve-VIe siècles, ainsi comme dans les régions voisines de culture grecque et syriaque.

Tania Velmans (Paris)

LE SAINT CAVALIER, SA SPÉCIFICITÉ ET SON APPARTION PRÉCOCE EN ARMÉNIE ET EN ORIENT

L'Orient byzantin, dont l'Arménie fait partie, forme, en ce qui concerne les programmes iconographiques des églises, une entité différente de celle des pays balkaniques et de la Russie qui suivent la règle constantinopolitaine. J'ai traité de ce problème dans plusieurs publications en prenant comme point de départ les images de la Déisis, de la Théophanie-Vision et de certains programmes dans les coupes et les voûtes. L'étude sur les saints cavaliers s'in-

scrit dans cette même ligne de recherche. Ces images apparaissent dès le VI^e siècle en Orient et en Arménie, alors qu'à Byzance on ne les voit pas le XI^e - XII^e. Les schémas orientaux selon lesquels ils sont représentés sont, eux aussi, originaux et certains d'entre eux sont identiques en Arménie, Géorgie, Syrie, Liban, Egypte et Ethiopie. Cette étude contribuerait à démontrer la relative indépendance de l'Orient byzantin par rapport à Constantinople et peut-être à en élucider les causes.

Peter Halfter (Marbach-Neckar)

DIE BESCHREIBUNG DES ARMENISCHEN KÖNIGREICHES KILIKIEN DURCH DEN HILDESHEIMER DOMHERREN WILBRAND VON OLDENBURG

In den Geschichtsquellen des westlich-lateinischen Mittelalters sind drei Darstellungen erhalten geblieben, die die Zustände in Armenisch-Kilikien beschreiben: Sie sind zu finden in den Werken Wilbrands von Oldenburg, Marco Polos und Burchards de Monte Sion. Unter ihnen ragt die Schilderung Wilbrands von Oldenburg als die ausführlichste und lebendigste hervor. Sie ist Teil seines *Itinerarium Terrae Sanctae*, welches er nach seiner Palaestinafahrt in den Jahren 1211-1212 anlegte, um die Mitbrüder im Hildesheimer Domkapitel über seine Erlebnisse und Eindrücke zu unterrichten. Wilbrand unternahm diese Reise als Mitglied einer Gesandtschaft, die Kaiser Otto IV. in den Orient geschickt hatte, und die den geplanten, aber geheimgehaltenen Kreuzzug des Kaisers auf dem Wege der Diplomatie vorbereiten sollte. In dieser Eigenschaft besuchte Wilbrand die Königreiche Kilikien und Cypern, welche seit Kaiser Heinrich VI. Lehen des *Sacrum Imperium*s waren.

Obwohl der Autor von seinem Auftrag her den heutigen Leser mit politischen Nachrichten von grosser Wichtigkeit versorgen konnte, schweigt er sich über die Verhandlungen mit König Leon II., an denen er teilgenommen haben muss, aus. Das ist umso bedauerlicher, da zu vermuten ist, dass Kilikien eine wichtige Rolle im kaiserlichen Kreuzzugsplan spielen sollte. Wir erfahren von ihm nur, dass der Herrscher die Delegation sehr ehrenvoll behandelte und dass sich diese verhältnismässig lange in seinem Reich aufgehalten hat. Es ist also nicht der unmittelbare historische Quellenwert, der das *Itinerarium* auszeichnet. Dennoch findet man in ihm manches bestätigt, was in anderen Quellen ausführlicher berichtet wird, so die Zustimmung Ottos IV. zur Krönung Raimund-Roupens zum Rex Junior und die

Verguenstigungen, welche Leon II. dem Deutschen Orden einraeumte.

Hoeher einzuschaetzen ist sein Wert fuer die historische Geographie und fuer die Wahrnehmung einer fremden Kultur aus der Sicht eines Zeitgenossen des lateinischen Mittelalters.

Die geographische Lage des Koenigreiches wird mit einem sicheren Blick fuer die strategischen Moeglichkeiten charakterisiert. Der raeumliche Abstand zwischen den Orten, die auf der Reiseroute der Gesandtschaft lagen, wird mit genauen Zeit-oder Entfernungsangaben wiedergegeben. Es ist also nicht schwer den Weg der Delegation durch das Koenigreich zu rekonstruieren. Burgen und Staedte werden knapp aber treffend auf ihren militaerischen Wert eingeschaezt. Manche Partien des Itinerarium lesen sich so, als ob Wilbrand Kilikien unter dem Blickpunkt einer noch zu planenden militaerischen Operation gesehen habe. Aus diesem Grunde ziehen immer wieder Autoren, deren Untersuchungen die Siedlungsgeographie und die Erforschung der mittelalterlichen Befestigungsanlagen Kilikiens zum Thema haben, den Text heran, um bestimmte Orte und Bauwerke zu identifizieren.

Das Ziel dieser Studie ist es, die Darstellung Wilbrands in ihrer Bedeutung fuer die Gesamterscheinung des kilikischen Koenigreiches zu wuerdigen.

Die Zusammensetzung der Bevoelkerung Kilikiens aus verschiedenen Voelkern und Bekenntnissen wird von Wilbrand notiert, wobei er sich hauptsaechlich den Armeniern widmet. Er erwaeht, wie sie aus Grossarmenien nach Kilikien kamen, skizziert ihre kirchliche Organisation und ihre religioesen Sonderbraeuche. Dabei hebt er sich in bemerkenswerter Weise von den anderen lateinischen Historiographen ab: Gewohnheiten, in denen sich die Armenier von den Lateinern unterscheiden, werden von ihm ohne Polemik und wertende Urteile aufgezaehlt. Ein besonderes Glanzlicht ist ihm mit der Schilderung des Epiphaniastages in Sis gelungen, in lebhaften Farben schildert er die prunkvolle Prozession des Koenigs und seines Gefolges, der Geistlichkeit aller Konfessionen und der Bevoelkerung. Das am Fluss von Sis stattfindende Ritual, welches in einer Art geistlichem Schauspiel an die Taufe Christi im Jordan erinnern sollte, muss Wilbrand offensichtlich tief beeindruckt haben. Der Konflikt, in dem sich zur Zeit seines Aufenthaltes Papst Innocenz III. mit Leon II. befand, wird von ihm nicht verschwiegen, ohne da sich der Praelat zu einer Stellungnahme hinreissen laesst.

Natuerlich sind auch bei Wilbrand Mirabilia und Wundergeschichten zu finden, ebenso wie er der Orte gedenkt, an denen bekannte Heilige gewirkt haben sollen. Das gehoert zu einem mittelalterlichen Reisebericht dazu, hier bleibt Wilbrand seiner Zeit verhaftet. Umso bemerkenswerter hebt sich davon seine realistische Wahrnehmung der geographischen Gegenbenheiten, der poli-

tischen und gesellschaftlichen Verhaeltnisse ab. Neuartig erscheint sein Interesse fuer antike Baudenkmaeler.

Wilbrands Darstellung ist fuer den Mediaevisten wie fuer den Armenologen wichtig. Letzterem, vor allem demjenigen, der sich mit der Geschichte Kilikiens beschaeftigt, bestaestigt sie, welch grossen Wert Leon II. auf eine gute Beziehung zu seinem Lehensherrn, dem westlichen Kaiser, legte. In der Darstellung des Turnieres von Sis am Epiphaniastag des Jahres 1212 zeigt das Itinerarium eindrucklich, dass die Ausrichtung dieser Politik durch die Bereitschaft des armenischen Adels abgestuetzt war, die Umgangsformen des westlichen Rittertum nachzuahmen.

Dem Mediaevisten, der sich der Geschichte des Sacrum Imperiums widmet, wird eindrucklich vor Augen gefuehrt, dass Kaiser Otto IV. die Politik seiner Vorgaenger, Friedrich I. Barbarossa und Heinrich VI. fortfuehrte, ihre Kreuzzugsvorhaben und ihr Machtinteresse im oestlichen Mittelmeerraum durch eine enge Verbindung mit Kilikien zu sichern. Darueber hinaus hat er in Wilbrand von Oldenburgs Itinerarium eine Landesbeschreibung vor sich, die in ihrer Sachlichkeit, Unvoreingenommenheit und Lebendigkeit eine Tendenz sichtbar macht, die in den Berichten ueber die Reisen an die Hoefe der mongolischen Herrscher von dem zweiten Viertels des 13. Jahrhunderts an ihre Fortsetzung finden sollte.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Շահե Արքեպիսկոպոս Աճեմեան /Երևան/ ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄԱՅՐԱՎԱՆԵՑԻՆ ՎԵՐԱԳՆԱՀԱՏՈՒԱԾ	3
Աննա Արեշատյան /Երևան/ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ «ՉԱՅՆԻՑ» ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՄՈՎՍԵՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ «ՅԱՂԱԳՍ ԿԱՐԳԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ» ԳՐՎԱԾՔԸ	3
Ազատ Բոգոյան /Երևան/ ԱՆՏԻՈՔԻ ՊԱՏՐԻԱՐԺԱԿԱՆ ԱԹՈՈՐ ԵՎ ԺԲ ԴԱՐԻ ԶՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ	4
Սուսաննա Գրիգորյան /Երևան/ ՀԱՅԵՐՆ ԻԲՐԵՎ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՆԴԱՊԱՀ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ	6
Վահե Գևորգյան /Երևան/ ՀԱՄԱԶՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻԱՄՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԸ ԽԱՉԱԿՐԱՅ ՇԱՐԺՄԱՆ ՄԵՋ	7
Էդուարդ Դանիելյան /Երևան / Ս. ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՋՅԱԼԻ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ	9
Լիլիթ Երնջակյան / Երևան/ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՈՆՈԴԻԱՆԵՐԻ ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՄԵՂԵԴԻՆԵՐԻ ՓՈԽԱՌԸՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ	10
Ժորես Խաչատրյան /Երևան/ ԱՐՏԱՇԱՏ. ՀԵԹԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆԻՑ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅՈՒՆ	11
Արմանուշ Կոզմոյան /Երևան/ ԶՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵՎ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՄԻՍՏԻՑԻՉՄԻ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ՔՆԱՐԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ / ՆԱՐԵԿԱՅԻ - ՌՈՒՄԻ /	13
Էմմա Կորիսմազյան /Երևան/ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳՍԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏԿԵՐՈՒՄԸ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ	13
Ալեքսան Յակոբեան (Երևան) ԶՈՒԱՐԹՆՈՑԻ ՏԱՃԱՐԻ ՕՐՄԱՆ ԹԻՎԿԱՆԸ	15
Հայկ Հակոբյան /Երևան/ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ԼԵԳԵՆԴԻ ՀԻՆ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԵՎ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ԶՈՒԳԱՀԵՈՆԵՐԸ	16
Նյուրա Հակոբյան, Արամ Զալանթարյան /Երևան/ ԴՎԻՆԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ	18
Պիոն Հակոբյան /Երևան/ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱԿԱՆ ԱԹՈՈՒՆԵՐԸ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ՕՐԵՐԻՆ	19
Մուրադ Հասրաթյան /Երևան/ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՆ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՐԿՐՆԵՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՌԸՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ	20

Բաթկեն Հարությունյան /Երևան/ ՄԵԾ ՀԱՅՔԻ ՎԱՐՉԱԿԱՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՄԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ	21
Գազիկ Հարությունյան /Երևան/ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԳԱՀԵՐԵՑՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԱԶԶԱՅԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՒՄ (1263թ.)	23
Հենրիկ Հովհաննիսյան /Երևան/ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻԹՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՊԱՅՄԱՆՈՒԹՎԸ (ՄՈԴՈՒՄ) ԵՎ ՍԻՄՎՈԼԻԿԱՆ	25
Վիգեն Ղազարյան /Երևան/ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ԽՈՐԱՆՆԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐՈՒՄ	26
Արշալույս Ղազինյան /Երևան/ ՍՈՂՈՍՊՈՆԻ ԱՌԱԿՆԵՐԻՑ ՄԵԿԻ ՄԱՇՏՈՑՅԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ	27
Արշակ Մադոյան /Երևան/ ՈՒՂԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄՆ ԻԲՐԵՎ ԳՐԱԿԱՆ ՏԵՍԱ /ԺԵ-ԺԸ դդ./	29
Արտաշես Մաթևոսյան /Երևան/ ՀԵԹՈՒՄ ԹԱԳԱՎՈՐԻ ՃԱՇՈՑԸ	31
Կառլեն Միրումյան /Երևան/ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԽՆԴՐԱԿԱՐԳԸ	32
Հասմիկ Սկրտչյան /Երևան/ ՀԱՅԵՐԻ ԵՎ ՄԵԼՔԻՏՆԵՐԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ	33
Ալբերտ Մուշեղյան /Երևան/ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԵՐԱԽԱՅՐԻՔ	34
Պարույր Մուրադյան /Երևան/ «ԱՐԵՒԵԼԵԱՆ» ԵՎ «ՀԱՅԱՍՏԱՆԵԱՅՑ» ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԱՌԱՆՁՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ	36
Հայր Սերոբ Չամուրլեան /Երևան/ ՆԵՐՍԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՅԻԻ ,ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՍԱՂՄՈՍԱՅ»-Ի ՁԵՌԱԳԻՐՆԵՐԸ	37
Պավլիկ Չոբանյան /Երևան/ ԱՆԱՍՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԵՐԱՊՈԼՍԵՑՈՒ «ՎԱՄՆ ՎԱՆՈՐԷԻՑ, ՈՐ ՅԵՐՈՒՍԱՂԷՍ» ԵՐԿԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ	39
Համլետ Պետրոսյան /Երևան/ ԽԱՉԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ԱՅԳԱՅԻՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆ ՈՒ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ	40
Գրիգոր Պղլտեան /Փարիզ/ ԲՆԻԿՆ ՈՒ ՕՏԱՐԸ Ե՝ ԴԱՐՈՒ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԷՋ	41
Ջեյմս Ռասել /Զեմբրիջ/ ԱՐՏԱՇԻՍԵԱՆ ԶՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹԻՒՆ	41

Մայա Ռափավա /Թբիլիսի/ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԾԻՍԱԿԱՐ ԴԻՆ ՎԵՐԱՐԵՐՈՂ ՀԱԿԱՃԱՌԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐԸ ԱՐՍԵՆ ԻՂԱԼԹՈՅԵՑՈՒ «ԴՈԳՄԱՏԻԿՈՆՈՒՄ»	42
Համիկ Սիմոնյան /Երևան/ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐԻ ԶՐԻՍՏՈՆԵԱՑՄԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ	43
Օլգա Վարդապարյան /Հայաստան/ «ՓԻԼՈՆ-ԶՐԻՍՏՈՆՅԱ» ԱՌԱՍՊԵԼԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ	44
Վրեժ Վարդանյան /Երևան/ ՏՐԴԱՏ ՄԵԾԻ ԱՎԱՆԴԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ	45
Արփի Վարդումյան /Երևան/ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԵՐԳԵՑՈՂՈՒԹՅԱՆ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼԻՍԻ ՈՒՇ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԴՊՐՈՑԸ	46
Զնարիկ Տեր-Դավթյան-Արևշատյան /Երևան/ ԶՐԻՍՏՈՍԻ ՄԱՆԿՈՒԹՅԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐՈՒՄ	46
Լուսիկ Տեր-Ստեփանյան /Երևան/ ԲՆԱԳՐԱԿԱՆ ՆՈՐ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՆԴԱԿՈՒՆՈՒ ՃԱՌԵՐՈՒՄ	47
Николай Барабанов (Волгоград) НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В ВИЗАНТИИ	48
Анатолий Высоцкий (Москва) КУПОЛЬНЫЙ БАЛЛАХИН В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И АРХИТЕКТУРЕ СТРАН ЗАКАВКАЗЬЯ И ВИЗАНТИИ	50
Ирина Драмбян (Ереван) О ХУДОЖЕСТВЕННОМ ЯЗЫКЕ ЖИВОПИСИ ТОРОС РОСЛИНА И ЕГО ИСТОКАХ	51
Армен Казарян /Ереван/ РАННЕХРИСТИАНСКАЯ АРХИТЕКТУРА АРМЕНИИ И ЮГО-ВОСТОЧНЫХ ОБЛАСТЕЙ МАЛОЙ АЗИИ	53
Алексей Лидов ИСКУССТВО АРМЯН-ХАЛКИДОНИТОВ В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ	55
Феликс Тер-Мартirosов (Ереван) ПРЕДВЕРИЕ ХРИСТИАНСТВА В АРМЕНИИ	56
Елене Цагарейшвили (Тбилиси) ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГРУЗИИ И ВИЗАНТИИ В X-XI ВЕКАХ ПО АРМЯНСКИМ ИСТОЧНИКАМ	57
Zaza Alexdidze (Tbilisi) A NEW COLLECTION FROM MOUNT SINAI AND ITS IMPORTANCE FOR THE HISTORY OF THE CHRISTIAN CAUCASIA	58

Giancarlo Bolognesi (Milan) ON THE ANCIENT ARMENIAN TRANSLATION OF EUSEBIUS OF CEASAREA'S "CRONICLE"	59
Claudia Bonardi (Turin) FROM THE PROTHYRUM TO THE PORTICO TO THE GAVIT. THE MIGRATION OF MODELS FROM CAUCASUS TO THE MEDIEVAL WEST THROUGH BYZANTIUM	63
Michel van Esbroeck (München) THE APOCRYPHAL DIALOG BETWEEN POPE CELESTINUS AND BARSAUMA	62
Nina G. Garsoian (New-York) WAS THERE A COUNCIL VAL'ARS'APAT IN 491 A.D.?	62
Viada A. Harutiounova-Fidanian (Moscow) THE CONTACT ZONE- THE TERM AND THE CONCEPTION.	63
Michael E. Stone (Jerusalem) HISTORICAL IMPLICATIONS OF NEWLY-DISCOVERED ARMENIAN INSCRIPTIONS FROM THE HOLY LAND	67
Robert Thomson (Great Britain) CANON LAW AND SECULAR LAW IN MXIT'AR GOSH	68
Giusto Traina (Perugia) FAUSTUS, PROKOPIUS AND THE "ARMANIAN HISTORY"	69
Poghos-Levon Zekiyan (Venice) HIGHLIGHTS IN THE DEVELOPMENT OF THE ARMENIAN THEOLOGICAL THOUGHT	69
Valentina Calzolari (Genève) LA LEGENDE DE SAINTE THECLE EN ARMENIE	70
Maria Adélaïde Lala Comneno (Rome) L'ARMENIE ET L'ASIE CENTRALE	73
Bernard Outtier (Paris) DONNEES NOUVELLES DE MEMORIEUX INCONNUS	74
Jean Richard (Paris) LES ARMENIENS DANS LES ETATS LATINS D'ORIENT	74
Gabriella Uluhogian (Bologna) L'EXHORTATION AUX SOLITAIRES D'ÉPISE: ESSAI D'INTERPRÉTATION. À LA LUMIÈRE AUSSI DES LITTÉRATURES ENVIRONNANTES	75
Tania Velmans (Paris) LE SAINT CAVALIER. SA SPÉCIFICITÉ ET SON APPARTION PRÉCOCE EN ARMÉNIE ET EN ORIENT	76
Peter Halfter (Marbach-Neckar) DIE BESCHREIBUNG DES ARMENISCHEN KÖNIGREICHES KILIKIEN DURCH DEN HILDESHEIMER DOMHERREN WILBRAND VON OLDENBURG	77

ՀԱՍ ՉԻՃՆԱՐԱՐ ԳԻՏ. ԳՐԱԴ.



FL0590650

[350pp]

A II
25054