

ԴԱՎԻԹ ԴՎՆԵՑՈՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ

Շավարշ Ազատյան

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-129

Բանալի բառեր. *սրբախոսություն, Սուրհան-Դավիթ, Մամիկոնյան տոհմ, Անատունյաց եպիսկոպոսություն, տանիկ, պարսիկ, խաչ, նիզակ, մատուռ, պալիկյաններ, հայոց իշխան, հայոց զորավար, Դավիթ և Արտավազդ Մամիկոնյաններ, հուշուր, Չազարիան*

Նախաբան

Արաբական արշավանքները էականորեն փոխեցին Առաջավոր Ասիայի քարտեզը: Երբեմնի հզորագույն պետություններից մեկը՝ Սասանյան Իրանը լքեց ասպարեզը և տարածաշրջանում հակամարտությունը շարունակեցին Արաբական խալիֆայությունը և Բյուզանդական կայսրությունը: Այս նոր իրավիճակում Հայաստանը շարունակեց մնալ պայքարի թատերաբեմ:

Իսլամի մշակութային ճնշումները հայոց եկեղեցուն հարկադրում էին գաղափարական պայքարի նոր ձևեր մշակել: Բնականաբար, սրբախոսական գրականությունը նույնպես կերպափոխվում էր և սրբախոսները համապատասխան արձագանքում էին իրավիճակին: Եթե նախկինում նրանք հրաժարվում էին օտարազգիներին սրբացնելուց, ապա այժմ ի հայտ են գալիս սրբեր, որոնք Հայաստանը նվաճած այլազգիներից էին:

Քրիստոնեություն ընդունած արաբների մասին վկայաբանություններ ստեղծվել են խալիֆայության կազմում ընդգրկված գրեթե բոլոր քրիստոնեական երկրներում¹: Այս երկերում փառաբանվել է օ-

¹ Sahner 2018, p. 7–8.

տարագգի հերոսների կամքը, հանուն քրիստոնեության գիտակցված նահատակությունը:

Պարզ է, որ իսլամից հրաժարվելու դեպքերը բացասաբար էին անդրադառնալու մուսուլմանների վրա, ուստի արաբ հեղինակները մեծամասամբ լռության են մատնել դրանք²: Փոխարենը սրբախոսները, հետագայում նաև քրիստոնյա մատենագիրները, գովերգել են նրանց դարձը, քրիստոնեական կենցաղն ու նահատակությունը: Հետևաբար, այս վկայաբանությունները կարևոր տեղ են զբաղեցնում վաղիսլամական շրջանի արաբական նվաճումների և առհասարակ իսլամիֆայության պատմության ուսումնասիրության համար:

Վկայաբանության պատվիրատուներն ու գրության հանգամանքները

Այս ժամանակաշրջանի սրբախոսական հերոսներից է նաև մուսուլմանությունից հեռացած Դավիթը, որը ըստ վկայաբանության, նախկինում ունեցել է Սուրհան անունը. «Սուրհան անուն կոչեցեալ»³: Համաձայն տեղեկությունների՝ Դավիթն ապրել և գործել է Հայաստանում Է դարի երկրորդ կեսին: Ցավոք տվյալներ չեն պահպանվել, թե ով է եղել վկայաբանության հեղինակը և որտեղ է այն գրվել: Ակնհայտ է, որ վկայաբանը, ինչպես նաև երկի պատվիրատուները փորձել են իրենց հակաիսլամական պայքարը հիմնավորել գաղափարական ու տեղեկատվական դաշտում:

Հեղինակի մասին որոշ հպանցիկ և անուղղակի տվյալներ պահպանվել են հենց վկայաբանության էջերում: Համաձայն այս տեղեկությունների՝ Դավիթ Դվնեցու գոհվելու լուրն իմանալով, Մուշեղ Մամիկոնյանը, նրա եղբայր Արտավազը, Ամատունյաց Սարգսակ եպիսկոպոսը, այլ հոգևորականներ շտապում են նահատակության վայր. «Եւ [յետ այսարիկ] փութով հասանէր [ի տեղին] Սարգսակ Ամա-

² Անդ, էջ 80–81:

³ Օգտվել ենք **Ի. Աբովաձեի** կազմած քննական բնագրից. Վկայաբանությունն սրբոյն Դավթի որ ի Դուին կատարեցաւ ճշմարիտ խոստովանութեամբ (այսուհետև՝ **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի** 1944), էջ 124–132:

տունեաց եպիսկոպոսն քահանայիք [և ուխտիւ եկեղեցւոյն], և Մուշեղ Մամիկոնեան սպարապետն Հայոց, և Արտաւազդ նորին եղբայր բազում [և այլ] ազատովք»⁴:

Ինչպէս տեսնում ենք, Դավիթ Դվնեցու աճյունի ամփոփման գործում գլխավոր դերը վերապահված է եղել Մամիկոնյան իշխաններ Մուշեղին և Արտավազդին, Ամատունյաց եպիսկոպոս Սարգսակին, որոնց անունները չեն հիշատակվում այլ աղբյուրներում: Կարելի է ենթադրել, որ հենց Սարգսակ եպիսկոպոսն էլ եղել է վկայաբանության պատվիրատուն: Հետևաբար, հարկ է պարզել, Ամատունյաց եպիսկոպոսության տեղն ու դերը վաղբրիստոնեական Հայաստանի հոգևոր կյանքում և նրա առնչությունը նահատակ Դավթի հետ:

Ամատունյաց եպիսկոպոսության մասին սկզբնաղբյուրներում պահպանվել են բազմաթիվ հիշատակություններ: Ուխտանեսի միանգամայն արժանահավատ⁵ տեղեկությունների համաձայն⁶՝ Դ-Է դարերում Հայաստանի եպիսկոպոսությունների թիվն հասել էր 30-ի: Վերջիններիս մեջ իր կարևոր տեղն ու դիրքն է ունեցել Ամատունյաց գորեղ նախարարության եպիսկոպոսությունը՝ գրավելով 10-րդ արեւոյն⁷:

Ամատունյաց եպիսկոպոսներին կարելի է հանդիպել վաղմիջ-նադարյան բոլոր կարևոր դավանաբանական ու կրոնական գործընթացների կիզակետում՝ Արտաշատի ժողովին (449 թ.)՝ Հազկերտ II-ին (439–457) ուղարկվող պատասխան թղթի գրությանը⁸, Դվինի Ա (506 թ.) և Բ (553–555) եկեղեցական ժողովների քննարկումներին և դավանաբանական թղթերի կազմություններին⁹: Ամատունյաց եպիսկոպոսներն աջակցել են հայոց կաթողիկոսներ Հովհաննես Բ Գաբրելենացու (557–574) և Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–613)՝

⁴ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 131:

⁵ Ադոնց 1987, էջ 363–369:

⁶ Ուխտանես 2010, էջ 503:

⁷ Անդ:

⁸ Եղիշէ 2003, էջ 550, Դազար Փարպեցի 2003, էջ 2242:

⁹ Բաբգէն կաթողիկոս Որմսեցի 2004, էջ 117, Ներսէս Բագրեւանդացի 2004, էջ 418:

Աղվանից հոգևոր տերերի հետ հարաբերությունների ամրապնդմանն ուղղված ծրագրերին¹⁰: Նրանք գործակցել են նաև Վրկանից մարզպան Սմբատ Բագրատունու հետ¹¹: Ըստ Մեբեոսի՝ Ամատունյաց եպիսկոպոս Մատթեոսը Կոմիտաս Ա Աղցեցի կաթողիկոսի (615–628) հետ մասնակցել է Իրանի արքա Խոսրով II Փարվեզի (590–628) կազմակերպած կրոնական բանավեճին (615 թ.) Տիգրոնում¹², որի արդյունքում հայոց եկեղեցու դավանանքը առաջնային տեղ է ստացել Իրանի մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների շարքում¹³: Ամատունյաց եպիսկոպոս Ասայելը ներկա է եղել Ներսես Գ Տայեցի կաթողիկոսի (641–661) հրավիրած Դվինի ժողովին (645թ.)¹⁴՝ մասնակցելով ներեկեղեցական հարցերի քննարկումներին¹⁵:

Ամատունյաց տոհմի և եպիսկոպոսության ազդեցիկության մասին պահպանվել են նաև այլ գրություններ: Վերջիններիս մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում Երուսաղեմի վանքերի վերաբերյալ Անաստասի փոքրածավալ ցուցակը՝ կազմված 570-ական թթ.¹⁶: Վերջինիս տվյալների համաձայն՝ Ամատունիները Ավետյաց երկրում ունեցել են երկու վանք, ինչը նրանց ազդեցիկության վկայությունն է. «*Ամատունեաց վանքն, ի կողմն սուրբ Սիոնի: Այլ վանք Ամատունեաց ուր յաւատաւոր կուսանք բնակէին, ի կողմն Սիոնի*»¹⁷:

Առավել էական է Ամատունյաց եպիսկոպոսության սահմանների ճշգրտումը: Հայտնի է, որ վաղ միջնադարում եպիսկոպոսությունները համապատասխանել են նախարարական տոհմերի սահ-

¹⁰ Յովհաննէս Գաբեղենացի 2004, էջ 445, Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005, էջ 21:

¹¹ Սմբատ Բագրատունի 2005, էջ 342:

¹² Մեբեոս 2005, էջ 541:

¹³ Դանիելյան 2018, էջ 265–266:

¹⁴ Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի 2005, էջ 578:

¹⁵ Մելիքյան 2018, էջ 477:

¹⁶ Զորանյան 2001, էջ 45:

¹⁷ Անաստաս 2005, էջ 1276:

մաններին¹⁸: Ուստի հարկ է նախևառաջ ճշտել նույնանուն տոհմի տիրույթները:

Ամատունիները նախապես տիրույթներ են ունեցել Վասպուրականի Արտազ գավառում, նրան հարակից տարածքներում՝ Ատրպատականի հարևանությամբ¹⁹: Թովմա Արծրունու ուղղակի վկայություններից պարզ է դառնում, որ Թ-Ժ դարերում հենց Արտազում է գտնվել Ամատունյաց եպիսկոպոսության կենտրոնը. «*եպիսկոպոսն Գրիգոր Ամատունեաց տանն, որ նստէր ի հանգստի Սրբոյն Թադէոսի առաքելոյ յԱրդոզական [Արտազական] գաւառի*»²⁰: Արդյոք եպիսկոպոսական աթոռը հետագայում է փոխադրվել Արտազ, ինչպես կարծում են հետազոտողները²¹, թե ի սկզբանե եղել է այնտեղ, դժվար է հստակ իմանալ:

Առհասարակ Արտազում եպիսկոպոսական աթոռի հաստատման մասին ուղղակի վկայություններ չկան, չնայած ուսումնասիրողները ենթադրում են, որ այնտեղ Թադէոս առաքյալի «*ձեռքով հիմնադրվել է առաջին եպիսկոպոսական աթոռը*»²²: Գրիգոր Լուսավորչի աթոռակալության ընթացքում եպիսկոպոսական աթոռներ հաստատվել են գլխավորապես խոշոր նախարարական տների տիրույթներում: Եվ, չնայած, Ամատունիների բարձրացումը սկսվել է ավելի ուշ՝ Խոսրով III Կոտակի օրոք (330–338), տեսնում ենք, որ եղել է Ամատունյաց եպիսկոպոսություն, որի տիրույթներն էլ ընդարձակվել են Ամատունիների իշխանական տան զորեղացմանը զուգահեռ:

Ամատունյաց տոհմական կենտրոնը, համաձայն վաղմիջնադարյան հեղինակների վկայությունների, երկար ժամանակ եղել է Արագածոտն գավառի Օշական գյուղը: Վերջինս Օտա Ամատունի ստացել էր Տրդատ III-ից՝ հյուսիսկովկասյան ցեղերի դեմ մղած մար-

¹⁸ Ղազար Փարպեցի, էջ 2242:

¹⁹ Ադոնց 1987, էջ 365, 466, Երեմյան 1963, էջ 40:

²⁰ Թովմայ Արծրունի 2010, էջ 261:

²¹ Խաչիկյան 2017, էջ 51:

²² Հակոբյան 1999, 57:

տերի շնորհիվ²³: Հետագայում հազարապետ Վահան Ամատունին այս գյուղում է ամփոփել Մեսրոպ Մաշտոցի անյունը (440 թ.)՝ կառուցելով նրան նվիրված մատուռ²⁴: Վերջինիս հարավային ավանդատան ներսի պատին եղել է վիմագիր արձանագրություն, որը կարևոր տեղեկություններ է պարունակել տոհմի տիրույթների վերաբերյալ. *«Ես իշխան Յոհան Ամատունի յազգէն Հայոց եղի սահման գաւառիս իմոյ յԱւշականայ հասանի մինչ ի բլուրն Էջմիածնի. և անտի վայր մինչև ի Բասախ գետ. հիւսիսոյ կուսէ գետն Փարսոյ մինչ ի Բոտսպն համակ պողոտայն և անտի վեր ի Կարբո դարերն [ստորոտք առապարացն]: Յարևելից կուսէ ճանապարհն Եղէվարդայ. աստի մինչ ի Էջմիածին: Ով որ այս ցանկս պատառէ, սկերես լինի առաջի Աստուծոյ, ամէն»*²⁵: Ղևոնդ Ալիշանը հիմնվելով արձանագրության անթվագիր լինելու և «Էջմիածին» հիշատակության վրա²⁶, կասկած է հայտնել, որ արձանագրությունը կարող էր գրված լինել նաև հետագայում²⁷: Բազմավաստակ հայագետի կարծիքով՝ այն կարող էին վերագրառել հին օրինակից և տեղադրել վերականգնողական աշխատանքների ժամանակ²⁸:

Ալիշանի այս կասկածները միանգամայն տեղին են²⁹, մանավանդ որ արձանագրությունը չի պահպանվել³⁰, իսկ նրա մասին հիշատակություններ չկան³¹:

²³ Մովսէս Խորենացի 2003, էջ 2017–2019:

²⁴ Կորիւն 2003, էջ 255, Մովսէս Խորենացի 2003, 2235:

²⁵ Յովհաննէս եպիսկոպոս Ծախարթունեանց 2014, էջ 257:

²⁶ Վաղարշապատ քաղաքին Էջմիածին կոչելու ավանդույթը արմատավորվել է Հայոց կաթողիկոսական աթոռը այստեղ վերահաստատվելուց (1441 թ.) հետո (Սուրբ Էջմիածինը հայ մատենագրությունում 2003, էջ 22):

²⁷ Ղևոնդ Ալիշան 1890, էջ 190:

²⁸ Անդ:

²⁹ Ըստ Ա. Մանուչարյանի՝ այս արձանագրությունը Ի դարի սկզբին վերականգնողական աշխատանքների ժամանակ փակվել է և այժմ անընթեռնելի է: Տե՛ս Մանուչարյան 2017, էջ 37:

³⁰ Չարմանալի է, որ այս արձանագրությունը աչքաթող է արել Սիմեոն Երևանցին՝ չներառելով «Ջամբո»-ի էջերում: Մանավանդ, որ Օշականը մեծ կարևորություն է ունեցել Սբ. Էջմիածնի համար, հատկապես, որ կաթողիկոսը հատուկ ուշադրություն է դարձրել արձանագրություններին (օրինակ՝ Հավուց թառի (բնագրում՝ Հայոց թառ) Սբ. Ամենափրկչի և Չագա-

Վաղմիջնադարյան վիմագրերում Ամատունյաց տոհմի մասին պահպանվել են նաև այլ տեղեկություններ: Առանձնահատուկ նշանակություն ունի Պտղնի գյուղի կենտրոնագմբեթ բազիլիկ եկեղեցու հարավային պատին պահպանված «ՄԱՆՈՒԷՂ ԱՄԱՏՈՒՆԵԱՅ ՏԷՐ» և «ՍԱՀԿ [Սահակ]» հիշատակությունները և դրանց ուղեկցող պատկերաքանդակները³²: Այս ամենը առիթ են հանդիսացել, որ Գ. Հովսեփյանը և նրա օրինակով բազմաթիվ այլ ուսումնասիրողներ տաճարը թվագրել են Չ դարի երկրորդ կեսով, իսկ Սահակին համարել են Մանվել Ամատունու որդին և Դվինի Բ ժողովի մասնակիցը³³:

Ուսումնասիրողների մեկ այլ խումբ Պտղնիի տաճարը դասել է Է դարի ճարտարապետական կառույցների շարքում³⁴: Մանվել Ամատունու մասին վիմագիր հիշատակությունը նույնպես այլ մեկնաբանություն է ստացել: Մանվելը համարվել է ոչ թե տաճարի կառուցողը,

վանքի դեպքում): Տե՛ս **Սիմեոն Երևանցի** 2022, էջ 313, 318, **Թորոսյան** 2007, էջ 102:

³¹ Գոյություն ունի Օշականի արձանագրության ուշ շրջանում գրված լինելը փաստող մեկ այլ հանգամանք ևս: Վերջինս կապված է իրենց Ամատունիների շառավիղներ համարող և ռուսական վերնախավում որոշ դիրքի հասած ազնվական ընտանիքների հետ: Այս նորահայտ Ամատունիները, որոնք 1784 թ. ազնվական էին ճանաչվել Վրաստանում, ռուսական օրենքների հաստատումից հետո, պետք է ապացուցեին իրենց կալվածատիրական իրավունքները, սեփական տոհմի հնությունն ու ազդեցիկությունը: Շատ հաճախ նրանք չեն խուսափել դիմել նաև կեղծ վկայագրերի, հորինված փաստաթղթերի օգնությանը (**Մարգարյան** 2023, էջ 211): Ի վերջո, 1821 թ. վրացական (թիֆլիսյան) ազնվականության հավաքը, ինչպես նաև 1826 թ. ռուսական կայսրության Բարձրագույն խորհուրդը Գերասիմ (Կարապետ) Ամատունուն և նրա որդիներին շնորհեց ազնվականական բարձր կոչումներ (**Думин, Гребельский** 1998, с. 104). Բնական է, որ այս Ամատունիներն իրենց ուշադրությունը առաջին հերթին սևեռվելու էին Ամատունիների կենտրոն հանդիսացած Օշականի և նրա պատմական հուշարձանների վրա: Բացառված չէ, որ Գերասիմն ու նրա որդիներն, որոնք անշուշտ շահագրգռված էին սեփական տոհմի հնությունը վկայող գրություններ ներկայացնելու հարցում, իրենց հատուկ դերն են ունեցել Օշականի արձանագրության գրառման գործում:

³² **Մնացականյան** 1961, էջ 232:

³³ **Հովսեփյան** 1944, էջ 13–18:

³⁴ **Токаровский** 1973, с. 82.

այլ Ամատունիների Դ դարում գոհված նախնին, որին եկեղեցին դասել էր նահատակների շարքը³⁵:

Ներկա ուսումնասիրությունների արդյունքում վերջնականապես հաստատվել է, որ Պտղնիի տաճարը մի շարք նմանություններ ունի Արուճի, Թալինի, Միսավանի եկեղեցիների հետ և կառուցվել է Է դարի վերջին տասնամյակներին³⁶: Այս փաստը իսկապես կարևոր նշանակություն է ձեռք բերում և ցույց տալիս, որ Կոտայք գավառի Պտղնի գյուղը, անշուշտ նաև նրա շրջակայքը, Չ–Է դարերում նույնապես պատկանել է Ամատունյաց տոհմին:

Այսպիսով, կարող ենք փաստել, որ Ե–Է դարերում Արագածոտն և Կոտայք գավառների որոշ մասեր իսկապես եղել են Ամատունյաց նախարարական տոհմի տիրույթները: Հետևաբար, Ամատունյաց եպիսկոպոսական աթոռն էլ իր ազդեցությունն է ունեցել այս տարածքներում: Ընդ որում, հիմնվելով Թովմա Արծրունու վկայության վրա, կարող ենք պնդել, որ Ամատունյաց եպիսկոպոսության կենտրոնը շարունակաբար գտնվել է Ամատունիների նախնական տիրույթներում՝ Արտագ գավառում:

Մնում է պարզաբանել, թե որն է եղել Ամատունյաց եպիսկոպոսություն-Մամիկոնյան իշխանական տոհմի համագործակցության հիմքը: Մերեոսի վկայություններից հայտնի է, որ Մամիկոնյան տոհմի ներկայացուցիչները Է դարի կեսերին, օգտվելով Թեոդորոս Ռըշտունու թուլացումից և Ախթամարում փակված լինելուց, ամրապնդում էին իրենց դիրքերը և նորանոր տարածքներ ձեռք բերում Հայաստանում. «Եւ բաժանեցին (*Համագասայ և Մուշեղ Մամիկոնյանները – Ծ.Ա.*) զերկիրն ըստ թուոյ իւրաքանչիւր հեծելոց, եւ կարգեցին հարկապահանջս ոսկոյ եւ արծաթոյ»³⁷: Հիմնվելով այս տեղեկության վրա, հետազոտողները պարզել են, որ Մամիկոնյանների ձեռքն էին անցել մի շարք տիրույթներ նաև Արագածոտնում³⁸: Համագասայ Մամիկոն-

³⁵ Մնացականյան 1961, էջ 232:

³⁶ Казарян 2002, с. 61.

³⁷ Մերեոս 2005, էջ 560–561:

³⁸ Тер-Гевондян 1977, с. 59.

յանի եղբայր Գրիգորի օրոք այս գավառի Արուն ավանում կառուցվում է իշխանական պալատ և Կաթողիկե տաճար. «Եւ շինեաց նա տուն աղայթից ի գաղտն Արագածայ ոտին ի յաւանն Արուն՝ տաճար փառաց անուան Տեսուն»³⁹:

Այն փաստը, որ իր նստավայրում, պալատի հետ միասին Գրիգորը կառուցում էր Կաթողիկե եկեղեցի, արդեն իսկ վկայում է, որ նա ցանկանում էր սերտ համագործակցության մեջ լինել հոգևոր իշխանությունների հետ: Բնականաբար, խոսքը ոչ միայն կաթողիկոսի հետ հարաբերություններին էր վերաբերում, այլ նաև Արագածոտնում հաստատված եպիսկոպոսական աթոռների: Իսկ Արագածոտնում հաստատված հնագույն և ազդեցիկ եպիսկոպոսություններից մեկը հենց Ամատունյաց աթոռն էր: Հետևաբար, Մամիկոնյան տոհմին և Ամատունյաց եպիսկոպոսությանը ձեռնադրել էր փոխգործակցությունը և միմյանց շահերի պաշտպանությունը՝ ընդհուպ մինչև Բդարի սկիզբը:

Վկայաբանության գրության հանգամանքերը պարզելու տեսանկյունից կարևոր նշանակություն ունեն Հայաստանում արաբական տիրապետության հաստատման ժամանակի հարցը: Համաձայն վկայաբանի հիշատակությունների՝ Աբդալլահը Հայաստանում հաստատված արաբական զորքերի հրամանատարն էր. «յորում Տանհկը տիրեալ ունէին զաշխարհս Հայոց, և առաջնորդ զարուն որ ի Հայս, Աբդլայ անուն դառն և չարաբարոյ որ միշտ հեղմամբ արեան անմեղաց զուարճանայր յագղմանէ չարին»⁴⁰:

Հայ պատմագիրների հիշատակությունների համաձայն⁴¹՝ 700/701 թթ. արաբական զորքերը Մուհամադ իբն Մրուանի գլխավորությամբ ներխուժել են Հայաստան և ավերածություններ կատարել այստեղ: Արաբները կարողացել են կոտրել հայերի դիմադրությունը և երկամյա համառ կռիվներից հետո նվաճել Հայաստանը (703 թ.)⁴²:

³⁹ Ղևոնդ 2007, էջ 743:

⁴⁰ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 127:

⁴¹ Տեր-Ղևոնդյան 2003d, էջ 519–520:

⁴² Անդ:

Պարզ է, որ միայն այդ տարում նրանք կարող էին նշանակել Հայաստանի կառավարիչ-նստիկան, ուստի սխալ է Աբդալլահի կառավարման սկիզբը համարել 701թ.⁴³: Ավելի հավանական է, որ նա արշավանքի սկզբում եղել է Մուհամադ իբն Մրուանի արշավանքին մասնակից զորահրամանատարներից մեկը:

Այս Աբդալլահի մասին հիշատակություններ պահպանել են նաև արաբ պատմիչները: Ըստ նրանց՝ հիջրայի 83 թվականին (702 թ. փետրվարի 4-ից մինչև 703 թ. հունվարի 23)⁴⁴, նա նշանակվել է Հայաստանի կառավարիչ և կարճ ժամանակ կառավարելուց հետո սպանվել. *«Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարուանը իր եղբորը՝ Մուհամադին ուղարկեց Հայաստան և նրանք (հայերը) հաշտության պայմանագիր ստացան: Նա կառավարիչ նշանակեց Աբու Շայխ իբն Աբդալլահ ալ-Ղանավիին և Ամր իբն ալ-Սադի (Սադա) ալ Ղանավիին, սակայն երկուսին էլ դավաճանեցին ու սպանեցին»*⁴⁵:

Ինչպես տեսնում ենք, վկայաբանության մեջ Աբդալլահը Հայաստան ներխուժած արաբական զորքերի հրամանատարն է (*«սուղ-նորդ զարուն որ ի Հայս»*), իսկ արաբ պատմիչի տեղեկությունների համաձայն՝ Հայաստանի կառավարիչը (նստիկան): Հայտնի է, որ հայ պատմագրության մեջ Հայաստանում իշխած արաբ կառավարիչներին ուստիկան անվանելու ավանդույթը սկիզբ է առել Հովհաննես Դրասխանակերտցուց⁴⁶: Մինչ այդ հայ պատմագիրները տարբեր անուններով են կոչել խալիֆայության նշյալ պաշտոնյային՝ «զորավար», «հրամանատար», «վերակացու», «կարծեցյալ մարզպան», «մեծ հազարապետ»⁴⁷:

Պետք է ասել, որ արաբական կառավարչի անվանման հետ կապված նման խառնաշփոթ առկա է նաև արաբ պատմագիրների երկերում, որտեղ ևս առկա է տերմինների բազմազանություն. «ա-

⁴³ Տեր-Ղևոնդյան 2003b, էջ 387:

⁴⁴ Արաբ մատենագիրներ Թ-Ժ դարեր 2005, էջ 147:

⁴⁵ Անդ:

⁴⁶ Տեր-Ղևոնդյան 2003a, էջ 87.

⁴⁷ Տեր-Ղևոնդյան 2003a, էջ 86–87:

միր», «ամիլ», «ուալի» բառերը, որոնք համապատասխանաբար նշանակել են հրամանատար, գործավար կամ պաշտոնյա, վերակացու-կառավարիչ⁴⁸: Կարծում ենք, որ Աբդալլահը Դավիթի նահատակության ժամանակ արդեն զբաղեցնում էր Հայաստանի կառավարչի պաշտոնը, ինչի մասին անուղղակի վկայում է նաև Ղևոնդ պատմիչը, նշելով, որ Մրուանը Հայաստանից հեռանալով «*եթող յաշխարհիս Հայոց իշխան փոխանակ իւր յիմայելացոցն*»⁴⁹, ամենայն հավանականությամբ նկատի ունենալով Աբդալլահին:

Ըստ Հովհաննես Դրասխանակերտցու և Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի՝ Դավիթի նահատակությունը տեղի է ունեցել Վարդանակերտի ճակատամարտի ժամանակ. «*զինի սպա կռիւն ի Վարդանակերտի եւ քնաջինջ կոտորումն իմայելեան բանակին*»⁵⁰: Համաձայն վկայաբանության՝ Դավիթը նահատակվել է արեգ ամսի քսաներեքին, երկուշաբթի օրը. «*Եւ կատարեցաւ սուրբ վկայն Քրիստոսի Դաւիթ որ աւր քսան և երեք էր արեգ ամսոյ, յաւուր երկշաբաթոց ի վեցերորդ ժամու*»⁵¹: Այս տեղեկություններին համապատասխան սահմանվել է նրա հիշատակության օրը Հայսմավուրքներում՝ արեգ ամսի քսաներեքին. «*Եւ կատարեցին տաւն Դաւթի ի յԱրեգ ամսոյ ԻԳ և Մարտի ԼԱ*»⁵²: Յավոք սրտի տարերթիվը նշված չէ: Համաձայն ուսումնասիրությունների Վարդանակերտի ճակատամարտը, որի ժամանակ, ամենայն հավանականությամբ Աբդալլահը սպանվել է, տեղի է ունեցել 703 թ. հունվար կամ փետրվար ամսին⁵³: Բնականաբար, Դավիթի մահապատիժն իրագործվել է դրանից առաջ: Հետաքրքրական է, որ վկայաբանության վրացերեն թարգմանության մեջ նահատակության ամսաթիվը՝ արեգ ամսի 23-ը փոխարինել է փետրվար 23-ով.

⁴⁸ Անդ, էջ 244:

⁴⁹ Ղևոնդ 2007, էջ 748:

⁵⁰ **Յովհաննես Դրասխանակերտցի**, էջ 416, **Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ**, էջ 703:

⁵¹ **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 132, **Սոփերք Հայկականք** 1854, էջ 95–96 :

⁵² **Համաբարբառ յայսամաւուրք**, 2010, էջ 344–351:

⁵³ **Տեր-Ղևոնդյան** 2003d, էջ 523:

«Քրիստոսի վկա Դավիթը վախճանվեց փետրվար ամսի քսաներեքին, երկուշաբթի օրը, վեցերորդ ժամին»⁵⁴: Հայտնի է, որ Ը դարի վերջին վրացիները վերջնականապես հրաժարվեցին հայկական տոմարական համակարգից, ստեղծելով սեփական գատկական «Քրոնիկոն»-ը, որն իր համապատասխանություններն է ունեցել հունական և հռոմեական տոմարների հետ⁵⁵: Հայտնի է, որ վկայաբանությունը վրացերեն է թարգմանվել այս փոփոխությունից հետո⁵⁶, հետևաբար վրացի թարգմանիչի փոխադրած փետրվարի 23-ը, հավանաբար համապատասխանել է հուլյան տոմարին, մանավանդ, որ համընկնում է Վարդանակերտի ճակատամարտի վերը հիշատակված թվագրման հետ:

Կարծում ենք, որ վկայաբանությունն էլ գրվել է Դավիթի նահատակությունից կարճ ժամանակ անց: Բացառված չէ, որ Խրամում և Նախիջևանում նահատակված Ամատունի իշխանների մահը⁵⁷ «կրակի տարում»՝ 705 թ., Սարգսակ եպիսկոպոսի համար հավելյալ շարժառիթ է դարձել ձեռնարկելու այս վկայաբանության ստեղծումը:

Վկայաբանության կառուցվածքը, սրբախոսական նոր ձևերի գործածումը

Վկայաբանությունն ունի փոքրիկ նախաբան, որտեղ առկա են Մուրհան-Դավիթի անձնական կյանքի մասին համառոտ տեղեկություններ: Դրան հաջորդում է բուն դեպքերի նկարագրությունը, իսկ վերջում վկայաբանը պատմում է սրբի նահատակության և թաղման մասին:

Վկայաբանության մեջ խորությամբ արտացոլվել է քրիստոնեության և իսլամի միջև ծավալվող պայքարը: Հակադրության կիզակետում հայտնվել են Դավիթի և Արդալլահի ընտանեկան բարքերը և կրոնական հայացքները: Այսպես, Դավիթն ունի օրինակելի ընտա-

⁵⁴ Մուրադյան 2008, էջ 106:

⁵⁵ Մուրադյան 1964, էջ 56–58, Բադալյան 1970, էջ 170–176:

⁵⁶ Ջ Ց ՊՇԸ Ժ Յ 1944, p. 202.

⁵⁷ Ղեւոնդ 2007, էջ 756:

նիք՝ քրիստոնյա կին և պարկեշտ զավակներ. «Յետ սակաւ ժամանակի տուսցաւ իւր կին և որդիս մաքրապէս վարուք, պարկեշտ [և պատուական ամուսնութեամբ ըստ առաքելոյն խրատու] և կեցեալ ժամանակս ինչ ի բարութեան, և հասեալ ի ծերութիւն, [և յապահովացեալ ընդ ամրածածուկ թեալքն *Քրիստոսի*], յաւրենս տեսառն խորիէր ի տուէ և ի գիշերի»⁵⁸: Մինչդեռ արար կառավարիչ Աբդալլահը ներկայացված է հարճի ընկերակցությամբ: Նույնիսկ հանցապարտներին հարցաքննում է սեփական սենյակում. «Ապա յերրորդում աւուրն ընդ այգն ընդ առաւտոն հրամայեաց ածել զերանելին առաջի իւր ի սենեակն՝ ուր էր ինքն և հարճ իւր»⁵⁹:

Վկայաբանը գովերգել է նաև Դավիթի կնոջ հավատարմությունը: Քրիստոնյա կինը նույնիսկ քաջալերում էր խաչի վրա գտնվող ամուսնուն. «Կայր մատ տա փայտին և կին նորա, քաջալերէր զնա և յորդորէր բանիւք բազմաք՝ անշարժ կալ ի հաւատսն *Քրիստոսի*»⁶⁰: Փոխարենը անհնազանդ և հանդուգն է ներկայացվել Աբդալլահից դժգոհ հարճը. «Իսկ հարճն ճիչ բարձեալ յափշտակեաց զտուրն ի ձեռանէ նորա (*Աբդալլահի* – Ծ.Ա.) և սաէ. «Ընդէ՛ր ի ներքս ի սենկիս տպանանես. Եթէ պարտապան ինչ մահու իցէ, արտաքս ելեալ մեռցի»»⁶¹:

Այսպիսով, քրիստոնյա սուրբն ու իր ընտանիքը ներկայացվել են բարձր ու վեհ հատկանիշներով: Նկարագրվել են տեսարաններ, որոնք շեշտում են քրիստոնեական կենցաղի մաքրությունը և առավելությունը: Վկայաբանը անկախ իր կամքից, կարևոր փաստեր է հաղորդել վաղմիջնադարյան քրիստոնեական ու իսլամական բարքերի մասին: Վերջիններս արտահայտել են նաև հայերի ու արաբների փոխադարձ պատկերացումները միմյանց մասին:

Վկայաբանության մեջ կիրառվել են նաև սրբախոսական նախորդ երկերում տեղ գտած սյուժեներ: Դավիթ Դվնեցու վկայաբանությունը մի շարք զուգահեռներ ունի պարսիկ Հիզուբուզիտի վկա-

⁵⁸ Վկայաբանությունը սրբոյն Դավթի 1944, էջ 126–127:

⁵⁹ Անդ, էջ 128:

⁶⁰ Անդ, էջ 130:

⁶¹ Անդ, էջ 129:

յարբանության հետ: Ինչպես Հիգուբուզիտի դեպքում, Դավիթի վկայարանության մեջ նույնպես, շեշտվել է մազերն ու մորուքը կտրելու հանգամանքը. «Իսկ բռնաւորն զարմանայր ընդ համարձակութիւն ծառային Քրիստոսի և հրամայէր կտայել և դնել ի բանտի զերիս աւուրս և խոշտանգել պէսպէս կոտանաւք և հարուածովք և քարշմամքք, **փետտել զհերսն և զմաւրուսն**»⁶²: Հավատափոխների մազերն ու մորուքը կտրելը, որպես անպատվության նշան, ընդունված էր զրադաշտական կրոնում⁶³: Դավիթ Դվնեցու վկայարանությունից հայտնի է դառնում, որ այս պատիժը կիրառվել է նաև իսլամը լքողների նկատմամբ:

Դենակորույս այլազգիներին նվիրված վկայարանություններում արտահայտվել են նաև մազերի մասին տարբեր հասարակություններում գոյություն ունեցած ընկալումները: Մազերն ու մորուքը տղամարդկանց սեռահասունության գլխավոր վկայությունն են եղել՝ համարվելով առնականության խորհրդանիշ⁶⁴: Համաձայն հին և միջնադարյան պատկերացումների՝ բարձր խավերին հատուկ է եղել երկար, իսկ ցածրերին՝ կտրած մազերը: Վաղմիջնադարյան ֆրանկական արքաները նույնիսկ զուրկ էին թագավորական պատվանշաններից և նրանց հեղինակության հիմնական տարբերակիչը համարվում էին երկար մազերը⁶⁵: Հաճախ, որևէ մեկին աստիճանագրելու կամ անարգելու նպատակով նրանց մազերը կտրել են⁶⁶: Եվրոպական այն երկրներում, որտեղ խառը բնակչություն է եղել (մասնավորապես Իսպանիայում), ընդունվում էին հատուկ օրենքներ, որոնց շնորհիվ քրիստոնյանները պետք է տարբերվեին մուսուլմաններից և հրեաներից: Վերջիններիս հաճախ ստիպում էին կարճ ու միանման կտրել մազերը, պահել երկար մորուքներ, հագնել տարբերվող հագուստներ⁶⁷: Դժվար չէ կռահել, որ արաբական տիրապետության ժամա-

⁶² Անդ, էջ 127–128:

⁶³ **Периханян** 1973, с. 353.

⁶⁴ **Фуко** 1998, с. 128.

⁶⁵ **Ле Гофф** 2005, с. 47.

⁶⁶ **Bartlett** 1994, p. 44–45.

⁶⁷ Անդ, էջ 46–47:

նակ էլ մուսուլմաններն են նման կանոններ պարտադրել քրիստոնյաներին:

Դավիթի մազերը կտրելը, ըստ երևույթին, ունեցել է նաև մեկ այլ նշանակություն: Վրաց սրբախոսական գրականությունից հայտնի արաբ նահատակ Աբո Ռֆիխեսցու վկայաբանության համաձայն՝ քրիստոնյա նահատակների ոսկորները, հագուստները, ինչպես նաև մազերը, որպես պաշտամունքի առարկաներ, լայն տարածում էին գտել իսալիֆայությունում՝ նպաստելով քրիստոնեության ծավալմանը⁶⁸: Արաբներին կրոնափոխության դրդող նման մասունքները, բնականաբար, ենթակա էին ոչնչացման: Փաստորեն, իսլամից հրաժարված քրիստոնյաների մազերը կտրելու օրենքը բխել է նաև նրանց մասունքները ոչնչացնելու նպատակադրումից:

Հակաիսլամական պայքարը դրսևորվել է նաև այլ սյուժեներում՝ հատկապես նահատակության տեսարանում: Այստեղ վկայաբանը գործադրել է սրբախոսական բոլոր հնարները և առավել ազդեցիկ դարձրել տեսարանը: Օգտագործվել է նաև անհատի և ամբոխի հակադրության սրբախոսական հայտնի սյուժեն. *«Իսկ ժողովք բազմությամբ որ շուրջ կային, ոմանք զքաջալերության բարբառս աւետարանէին նմա, և ոմանք զպարտության»*⁶⁹:

Կիրառվել են նաև ավետարանական⁷⁰ տեսարաններ՝ Դավիթի խաչելությունը զուգորդվել է Հիսուսի խաչելության հետ. *«Եւ ամենալիներ երանելին ի տեղի [քաջության յասպարեզ] կատարմանն: Եւ կացեալ յաղալթս գոհանայի ի վերայ անպատում շնորհացն, որ տուան նմա ի Քրիստոսէ, և եթէ վասն անուան նորա արժանի եղև [վկայության] մահու և դիմեալ կամաք [ի փայտն]՝ տարածեաց զինքն ի վերայ, և կանգնեցաւ փայտն ընդ հարաւ: Եւ առեալ սպանողին զգեղարդն [բերէր ի կողն, ահ արկանելով] թերևս հաւանեացի: Իսկ սուրբն Դավիթ աւագա-*

⁶⁸ Кекелидзе 1956, с. 55–56.

⁶⁹ Վկայաբանություն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 130:

⁷⁰ Տեր-Դավթյան 2001, էջ 113–114:

կին նմանեալ գոչէր առ Քրիստոս. «Յիշեա՛ զիս Տէր, յորժամ գաս արքայ-
յութեամբ քով»⁷¹:

Ճիշտ է Դավիթի խաչելությունը պատկերված է ավետարանա-
կան գույներով, սակայն բացառված չէ, որ արաբները իսկապես խա-
չել են նրան, քանի որ նրանց ամենևին խորթ չէր մահապարտների
նման պատժաձևը⁷²:

Սակայն Դավիթ Դվնեցու նահատակության կենտրոնական
սյուժեն նրա խաչի հետ կապված հրաշքն է. «Եւ անդէն եհար զգեղ-
արդն ի սիրտն, և ընդ բոխեալ արեանն աւանդեաց զհոգին ի ձեռս Աս-
տուծոյ, ըստ գրեցելումն, երթէ «հոգիք արդարոց ի ձեռս Աստուծոյ»: **Եւ
փայտն որ ընդ հարաւ էր, յարևելս դառնայր:** Այս [հրաշալի] նշան
ցուցաւ հաւատացելոց և անհաւատից, զի յայտնի լիցի զարդօթիւնն
Քրիստոսի և պարտութիւն թշնամւոյն: Աստանաւր ուրախութիւն հրեշ-
տակաց, զի զարացան աջակողմանքն և ամալթ եղեն ձախակող-
մանքն»⁷³:

Վկայաբանը այս հրաշքում դրսևորել է ոչ միայն իր կրոնական
գիտելիքներն, այլ նաև աշխարհի կողմերի մասին տարածական
պատկերացումները: Ըստ քրիստոնեական ընկալումների՝ արևելքը
աշխարհի լուսավոր կողմն է, որտեղ գտնվել է Աստված:

Սակայն Արևելքին հակադրվել է աշխարհի մեկ այ կողմ՝ հարա-
վը: Վերջինս, հայ առասպելական մտածողության մեջ բացասական
ընկալում է ունեցել դեռևս հնագույն ժամանակներից, ինչի մասին
վկայել է նաև Մովսես Խորենացին⁷⁴: Միևնույն ժամանակ, հարավը
խորհրդանշել է իսլամի գլխավոր սրբավայր Մեքքան⁷⁵, որն իսկապես
գտնվել է Հայաստանից հարավ: Փաստորեն վկայաբանը բացի քրի-
ստոնեական տարածաչափական պատկերացումների, կիրառել է նաև
իրական տեղորոշիչներ: Սա ցույց է տալիս, որ սրբախոսական երկե-

⁷¹ Վկայաբանություն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 130:

⁷² Sahner 2018, p. 181, 186.

⁷³ Վկայաբանություն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 130–131:

⁷⁴ Степанян 1991, с. 54, 55.

⁷⁵ Sahner 2018, p. 95.

րի հեղինակները հետևել են տարածության թե առասպելական ընկալումներին, թե հստակ չափումներին՝ գործելով սյուժեի տրամաբանությանը համապատասխան:

Տարածական պատկերացումներից զատ, վկայաբանը հրաշքի միջոցով գաղափարական ուղերձներ է հղել: Խաչի թեքվելը հարավից արևելք, խորհրդանշել է քրիստոնեության հաղթանակն ընդդեմ հակառակորդ իսլամի:

Վկայաբանության կարևոր դրվագներից է նաև սրբի մասունքներին բուժիչ հատկություններ վերագրելը. *«ցորոյ ի ձեռն բարեխաւսութեան ոչ սակաւ բժշկութիւնք լինէին հաւատացելոց, ի փառս [և ի գովութիւն ամենասուրբ երրորդութեանն], Հար և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ, այժմ և միշտ և յաւիտեան յաւիտենից, ամէն»*⁷⁶: Ինչպես հայտնի է, մասունքներին սուրբ գործություն վերագրելը քրիստոնեական եկեղեցիների ավանդույթներից էր, ուխտավորների հոսք ապահովող կարևոր պայմաններից մեկը⁷⁷:

Վկայաբանության ուշագրավ հատվածներից են Դավիթի անյունի ամփոփման և սրբազան իրերի մասին տեսարանները: Համաձայն հիշատակությունների՝ Դավիթի մարմինը Մամիկոնյան իշխանները տարել և թաղել են պարսիկ նահատակ Հիզուրուզիտի վկայաբանում. *«եւ բերեալ պատուական հանդերձս պատեցին գտուրբն հանդերձիւ իւրով (զգետտիւն), և կազմեցին խնկովք և իւղովք անուշիւք և տարան ի գերեզման սաղմոսիւք և արհնութեամբք, հանդերձ պայծառ լուծմամբք և եղին ի վկայարանի [սրբոյն] Յիզուրուզիտի»*⁷⁸:

Փաստորեն, Դավիթի անյունը թաղվել է Հիզուրուզիտի վկայաբանում, մինչդեռ ընդունված էր սրբերի համար առանձին մատուռներ կառուցել: Հարց է առաջանում, թե ինչու է Դավիթի համար նման վերապահում արվել:

Սկսած Չ դարի քրիստոնեական աշխարհում վկայաբանները ձեռք են բերել մեծ հեղինակություն՝ համարվելով դրախտի դռներ

⁷⁶ Անդ, էջ 132:

⁷⁷ Delehaye 1962, p. 132, Խաչիկյան 2012, էջ 138–139:

⁷⁸ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 131–132:

երկրի վրա⁷⁹: Արևմտաքրիստոնեական աշխարհում սրբերի նահատակության վայրերում կառուցված վկայարանները վերածվել էին քաղաքների առանցքային հատվածների⁸⁰:

Ի տարբերություն արևմտաքրիստոնեական աշխարհի, Հայաստանում Չ դարի երկրորդ կեսից սկսած, վկայարանները սկսել են կառուցվել ոչ թե սրբերի նահատակության վայրում (ինչպես Հռիփսիմյանների դեպքում)⁸¹, այլ կաթողիկոսարանների կամ գլխավոր եկեղեցիների մոտակայքում: Բացի այդ հայկական վկայարանները չեն ունեցել արարողակարգային նշանակություն՝ այնտեղ չեն իրականացվել բազմամարդ արարողություններ: Վաղմիջնադարյան հայկական մատուռների չափսերից էլ երևում է, որ այստեղ ծիսակատարություններ արվել են միայն սրբերի հիշատակությունների օրերին⁸²:

Ըստ քրիստոնեական եկեղեցու խորհրդաբանության՝ հավատացյալը եկեղեցում հաղորդակցվելու էր սրբերի ու հրեշտակների հետ⁸³: Հայ իրականության մեջ, ըստ երևույթին, սրբերին հաղորդակից լինելու պայմանը ապահովվելու էին եկեղեցիների հարևանությամբ կառուցված մատուռները: Վերջիններից էր նաև ազգությամբ պարսիկ Հիզորուզիտի վկայարանը, ուր ամփոփվել էր Դավիթ Դվնեցու աճյունը⁸⁴:

Սակայն եկեղեցական խորհրդաբանությունից բացի, Դավիթ Դվնեցու թաղվելը Հիզորուզիտի մատուռում կարող էր ունենալ նաև գաղափարական նշանակություն՝ հաշվի առնելով այս երկու սրբերի ազգությունը:

⁷⁹ **Brown** 1981, p. 3–5.

⁸⁰ Անդ:

⁸¹ **Մնացականյան** 1982, էջ 86–93:

⁸² Անդ, էջ 70:

⁸³ **Խաչատրյան** 1994, էջ 350:

⁸⁴ Ցավոք, Դվինի հնագիտական պեղումները վերջնականապես չեն պարզել Հիզորուզիտի վկայարանի տեղը և հնարավոր չի եղել հայտնաբերել նահատակների մասունքները: Տե՛ս **Ազատյան** 2019, էջ 19: Գոյություն ունի տեսակետ, որ Դավիթ Դվնեցու աճյունը Դվինի 893 թ. երկրաշարժից հետո տեղափոխվել է Բարձր Հայքի վանքերից մեկը: Տե՛ս **Յակոբեան** 2000, էջ 150, 179, ծանոթ. 45:

Համաձայն վկայաբանության տվյալների Դավիթը «*ազգաւ ի Տաճիկ տոհմէ, Սուրիան անուն կոչեցեալ, հռչակաւոր և ի մեծամեծ նախնեաց հայրենասեաց*»⁸⁵:

Ինչպես տեսնում ենք, Սուրիանի ազգությունը նշվել է «տաճիկ» ձևով: Վերջինս հայ մատենագրության մեջ արաբներին տրվող տարածված անվանումներից էր⁸⁶: Հետագա դարերի հայ մատենագիրները Սուրիանի ազգությունը փոխել են՝ ներկայացնելով ոչ թե տաճիկ, այլ պարսիկ:

Հովհաննես Դրասխանակերտցին առաջինն է, որը մեծապես օգտվել է սրբախոսական երկերից և դրանք ներառել իր Պատմության էջերում: Կաթողիկոս-պատմիչը մեջբերել է նաև Դավիթ Դվնեցու վկայաբանությունը: Սակայն նրա ավանդած տարբերակը կրել է նաև ժամանակի կնիքը՝ ենթարկվելով թե հավելումների, թե համառոտագրությունների:

Դրասխանակերտցին Սուրիանի վերաբերյալ կատարել է միանգամից երկու էական փոփոխություն: Նախ՝ տաճիկի փոխարեն ներկայացրել է պարսիկ և երկրորդը՝ ազնվականի փոխարեն ներկայացրել է թագավորական տոհմի ժառանգ. «*Բայց Դաւիթ, որ էր ի պարսիկ տոհմէ՝ յազգէ թագաւորաց*»⁸⁷: Կաթողիկոս-պատմիչի խմբագրումները լայն տարածում են գտել միջնադարյան հայ պատմագիրների շրջանում (Սամվել Անեցի, Վարդան Արևելցի, Կիրակոս Գանձակեցի):

Հարց է առաջանում, թե որն է նման փոփոխության հիմքը: Պատասխանը գտնելու համար հարկ է անդրադառնալ, թե կաթողիկոս-պատմիչը ինչ բովանդակություն է հաղորդել «տաճիկ» և «պարսիկ» բառերին և ինչ նպատակ է հետապնդել նրան թագավորագուն ներկայացնելով:

Նախքան բուն հարցերին անդրադառնալը, թեմայի համար խիստ անհրաժեշտ է պարզել, թե ինչ ձևով է կաթողիկոս-պատմիչը

⁸⁵ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի 1944, էջ 124:

⁸⁶ Աճառյան 1979, էջ 365–366:

⁸⁷ Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010, էջ 413:

առհասարակ կոչել արաբներին: Վերջիններիս Դրասխանակերտցու Պատմության էջերում տրվել են տարբեր անուններ, հատկապես տարածված էին «հագարացի», «արաբ», «խամայելացի» տարբերակները:

Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության էջերում տարածված չէ «տանհիկ» էթնիկական անվանումը: Նախ այս անվանումը օգտագործել է Վրաստանից վտարված Բառաբա գորավարի («Յաւուրս սորս գԲառաբայ ոմն զաւրագլուխ զաւրսան տանկաց») ⁸⁸, իսկ հետո Ոգրբա ոստիկանի կապակցությամբ («Ոգրայի զաւրաւարին Տանկաց, որ ոստիկան էր հայոց») ⁸⁹: Յավոք այս անձնավորությունների էթնիկական պատկանելության մասին ժամանակի մյուս աղբյուրները լռում են: Իսկ վերոնշյալ մեջբերումներից կարելի է եզրակացնել, որ կաթողիկոս-պատմիչը «տանհիկ» բառը կիրառել է երկիմաստ՝ թե էթնիկական, թե կրոնական պատկանելության առումով:

Պետք է ասել, որ «տանհիկ» բառի երկիմաստ գործածումը հատուկ է ոչ միայն Հովհաննես պատմիչին, այլ նաև միջնադարի մյուս հայ հեղինակներին: Ընդ որում, պատմության հոլովությամբ «տանհիկ» բառը ենթարկվել է բազմաթիվ իմաստափոխությունների ⁹⁰: Եթե վաղմիջնադարյան հեղինակները բառը գործածել են գլխավորապես արաբների մասին, ապա հետագայում այն վերաբերել է առհասարակ մուսուլմաններին՝ այդ թվում պարսիկներին, թուրքերին և այլն ⁹¹: Հետևաբար, դժվար է միանշանակ պնդել, թե ինչ իմաստ է հաղորդել Հովհաննես պատմիչն այս բառին:

Սուրհանի ազգության մասին կարևոր տվյալներ են հաղորդվում վկայաբանության վրացերեն խմբագրության մեջ: Այստեղ «տանկաց» բառին (ტანკოვცასი) զուգահեռ կիրառվել է նաև «սարակինոս» (სარკინოსი) տարբերակը. «Այս մարդը սարակինոսների տոհմից

⁸⁸ Անդ, էջ 414:

⁸⁹ **Հովհաննես Դրասխանակերտցի** 2010, էջ 607:

⁹⁰ **Pery**, <http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-i-the-ethnonym-origins-and-application>.

⁹¹ Անդ:

էր՝ Սուրիան անունով և անվանի այր էր: Տանկաց այլ գորաց հետ եկավ հասավ Հայոց երկիրը, Արարատյան աշխարհ, Կոտայից (Կոտայից) կողմերը»⁹²:

Ինչպես տեսնում ենք վրացերեն խմբագրության մեջ Սուրիանի ազգությունը ներկայացվել է փոփոխված «ՆԱՐՅՈՇՐՅՈ» ձևով: Հայտնի է, որ վրացերենում «ՆԱՐՅՈՇՐՅՈ» բառը գործածվել է գլխավորապես արաբներին մատնանշելու համար⁹³: Չարգացած միջնադարում այս բառը առհասարակ ցույց է տվել մուսուլմաններին⁹⁴, ինչը հատուկ էր նաև հայ մատենագիրներին⁹⁵: Սակայն վրացերեն խմբագրության մեջ հատակ է, որ «սարակինոս»-ը գործածվել է որպես էթնիկական անվանում: Հետևաբար, վրացի խմբագիրը Սուրիանին ընկալել է ազգությամբ արաբ: Մինչդեռ «տանկաց» բառն ավելի շատ կիրառվել է մուսուլմանությունը ցույց տալու նկատառումով:

Այս համատեքստում մեծ կարևորություն է ձեռք բերում այն հարցը, թե Հովհաննես Դրասխանակերտցին առհասարակ ինչ իմաստով է կիրառել «պարսիկ» էթնիկական անվանը: Իր պատմության առաջին գլուխներում, հետևելով նախընթաց պատմագիրներին (Մովսես Խորենացուն, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի և այլն), Հովհաննես Դրասխանակերտցին պարսիկ կոչել է Պարսից աշխարհի՝ Իրանում հայտնի Աքեմենյան և Սասանյան կայսրությունների բնակիչներին:

Այնուհետև պատմիչը սկսում է գործածել «Պարսս Ատրպատականի»⁹⁶ արտահայտությունը՝ այսինքն իրանական հյուսիսային մարզերից մեկը ստանում է Պարսից երկրի իմաստը: Այս մասին փաստում է նաև Ատրպատականում հաստատված Սաջյան ամիրաներին Պարսից իշխանության ոստիկան կոչելը «ոստիկան Պարսից, Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից»⁹⁷:

⁹² Մուրադյան 2008, էջ 103:

⁹³ Ճ Ն Յ Յ Տ Ր Շ Ր Յ Ո Տ Ո Լ Ջ Յ Ն Ո Յ Ր Յ Ո , <http://ena.ge/explanatory-online>.

⁹⁴ Tolan 2002, p. XV.

⁹⁵ Մալխասյանց 1944, էջ 191:

⁹⁶ Յովհաննես Դրասխանակերտցի 2010, էջ 488, 507, 537, 579:

⁹⁷ Անդ, էջ 558:

Պետք է ասել, որ նախքան Սաջյանների հաստատվելն Ատրպատականում Հովհաննես պատմիչն Ատրպատականի վերաբերյալ չի գործածել «Պարսից Ատրպատական» անվանումը: Ուստի հարց է առաջանում, թե որոնք են եղել Ատրպատականին նման անունով կոչելու պատճառները:

Պատճառների շարքում առաջինը պետք է նշել Սաջյանների էթնիկական ծագումը: Համաձայն ուսումնասիրությունների՝ Սաջյանները էթնիկ իրանցիներ էին, նախկինում ապրել են Սողդում⁹⁸՝ մեծապես ազդվելով իսլամական մշակույթից⁹⁹:

Սաջյան ամիրայությունն իր գոյության գրեթե ողջ ընթացքում (889–929) համառ պայքարի մեջ է գտնվել նորանկախ Բագրատունյաց թագավորության դեմ¹⁰⁰: Հովհաննես Դրասխանակերտցին իր Պատմության էջերում բազմիցս նշել է պարսից թագավորությունների և Հայաստանի անհաշտ հակամարտությունը: Ըստ ամենայնի, կաթողիկոս-պատմիչը տուրք տալով միջնադարյան հայ պատմագրության ավանդույթներին¹⁰¹, արդիականացրել է աշխարհագրական տերմինները և Բագրատունյաց թագավորության հակառակորդ, իրանական ծագում ունեցող Սաջյանների պետությունը նույնացրել է Պարսից երկրի հետ:

Այսպիսով, Հովհաննես Դրասխանակերտցին Ատրպատականը համարել է Պարսից երկիր՝ ելնելով հայ պատմագրության ավանդական ընկալումներից, ինչպես նաև տեղի Սաջյան ամիրաների էթնիկական ծագումից: Ուստի, հետաքրքրական շրջանում, պատմիչը «պարսիկ» է կոչել իրանական ծագում ունեցող էթնիկական խմբերին, որոնք գլխավորապես բնակվել են Իրանի նախկին Ատրպատական երկրամասում: Ըստ երևույթին, պատմիչը խտրականություն չի դրել նրանց կրոնական պատկանելության մեջ: Հետևաբար, Սուրհան-Դավիթին «պարսիկ» կոչելով Հովհաննես Դրասխանակերտցին

⁹⁸ **The Cambridge History of Iran** 1975, p. 228.

⁹⁹ **Bosworth** 1996, p. 252.

¹⁰⁰ **Տեր-Ղևոնդյան** 1965, էջ 112–139:

¹⁰¹ **Մարգարեան** 2014, էջ 285–286:

նկատի է ունեցել թե նրա իրանական ծագումը, թե Ատրպատական երկրամասից լինելը:

Սաջյանների նկատմամբ վերաբերմունքն արտացոլվել է նաև Սուրհանին թագավորական ծագում վերագրելու հարցում: Հովհաննես Դրասխանակերտցին Սուրհանին թագավորական ծագում վերագրելով ոչ միայն գաղափարական, այլ նաև քարոզչական լիցքեր է հաղորդել պատումին: Ակնհայտ է, որ քրիստոնյա պարսիկ Սուրհանի կերպարը ներկայացվել է ընդդեմ Ատրպատականի տիրակալներ Սաջյանների: Ըստ Հովհաննես Դրասխանակերտցու՝ նրանք ազգակից են, միևնույն ժամանակ տարբեր հավատք ունեն: Սաջյանները թագավորական տոհմ են: Մինչդեռ Սուրհանը սովորական ազնվական տոհմից: Սա անհավասարություն է ստեղծում՝ Սուրհանը պակաս դիրք է զբաղեցնում, ինչի հետ Հովհաննես Դրասխանակերտցին չի կարող հաշտվել: Նման պայմաններում, բնական է, որ Սուրհանը նույնպես ներկայացվելու էր թագավորական տոհմի ժառանգ:

Այսպիսով, կարծում ենք, որ Դավիթը Հիզուբուզիտի մատուռում թաղվել է էթնիկական պատկանելությունը հաշվի առնելով: Ըստ ամենայնի, այդպիսով հայոց սպարապետն ու Ամատունյաց եպիսկոպոսը նաև ապահովագրում էին իրենց՝ արաբական օրենքները խախտած նահատակի համար առանձին մատուռ չէին կառուցելու, միևնույն ժամանակ նրա դին փրկելու էին մուսուլմանների խոշտանգումներից¹⁰²:

Իսլամի դեմ պայքարն իր արտահայտությունն է գտել նաև Դավիթ Դվնեցու խաչափայտը սրբացնելու տեսարանում: Վկայաբանությունից պարզ է դառնում, որ այն սրբագործվել է՝ դրվելով նահատակի շիրիմին. «*և փայտ սրբոյ վկային յառինեալ խաչ կանգնեցին ի վերայ գերեզմանին*»¹⁰³:

Հայաստանում և հարևան երկրներում փայտե խաչեր հիմնականում դրվել են Դ դ. սկզբին՝ հեթանոսական տաճարների ավերման

¹⁰² Արաբական խալիֆայության տարածքում տարածված է եղել մահապարտ քրիստոնյանների անյունների այրումը (Sahner 2018, p. 181–185):

¹⁰³ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 131–132:

և քրիստոնեության պետական կրոն հաստատելու տարիներին¹⁰⁴: Խաչեր դրվել են նաև վկայարաններում՝ սրբերի գերեզմանների վրա, ինչպես Հռիփսիմյանների շիրիմներին¹⁰⁵: Փաստորեն խաչերը եղել են վաղ քրիստոնեական ամենակարևոր խորհրդանիշերը՝ ունենալով հաղթական ու փրկագործական նշանակություն¹⁰⁶: Խաչերը կանգնեցվել են բոլոր կարևոր ու մարդաշատ տեղերում, եղել են տարածքի քրիստոնեացման կարևոր հավատյանները¹⁰⁷:

Խաչի նման լայն կիրառությունը, բնականաբար, թշնամանք էր հարուցելու Հայաստանը նվաճած այլակրոնների, հատկապես իսլամի հետևորդ արաբների միջավայրում: Վերջիններիս համար խաչն անընդունելի էր նաև գաղափարաբանության առումով: Խաչը Հիսուսի հիմնադրած եկեղեցու, անգեն պայքարի խորհրդանիշն էր: Այն միանգամայն հակառակ էր Մուհամադի ուսմունքին՝ իսլամը տարածել գենքի ուժով և սրբազան պատերազմ մղել անհավատների դեմ¹⁰⁸:

Ամենայն հավանականությամբ, այս պատճառով է, որ Է դարի վերջում, հատկապես Եգիպտոսի խալիֆի կառավարման տարիներին (680–683), սաստկացել էր քրիստոնեական խաչերի նկատմամբ հալածանքը: Այս մասին հիշատակել է նաև Ը դարում ապրած Ղևոնդ պատմիչը¹⁰⁹: Խաչերի և քրիստոնեական այլ խորհրդանիշերի հալածանքները Հայաստանում շարունակվել են արաբների տիրապետության ողջ շրջանում¹¹⁰:

Նման անհանդուրժողականությունը, բնականաբար, առաջացնելու էր հայոց եկեղեցու ընդդիմությունը: Այս մասին փաստում են եկեղեցու հայրերի գրվածքները, որոնք նպատակ են ունեցել գովաբանել ու փառաբանել խաչը¹¹¹: Վերջինս փառաբանությանը նվիրված

¹⁰⁴ Պետրոսյան 2008, էջ 15:

¹⁰⁵ Անդ, էջ 15–16:

¹⁰⁶ Անդ, էջ 13:

¹⁰⁷ Անդ, էջ 16:

¹⁰⁸ Shenk 2003, p. 129–140.

¹⁰⁹ Ղևոնդ 2007, էջ 802–803:

¹¹⁰ Պետրոսյան անդ, էջ 88–89:

¹¹¹ Բյուսեյան 1995, էջ 244–249.

շարականներ է հեղինակել նաև Դավիթ Դվնեցու նահատակության ժամանակ արթոռակալած հայոց կաթողիկոս Սահակ Բ Չորափորեցին՝ խաչը համարելով հաղթության զենք ընդդեմ անհավատների. «Գաւազան զօրութեան ըզխաչ տուր մեզ Քրիստոս և տվաւ յաղթեսցուք անօրեն թշնամոյն»¹¹²: Բնականաբար, Հայոց կաթողիկոսը «անօրեն թշնամի» ասելով առաջին հերթին նկատի է ունեցել արաբ նվաճողներին: Սահակ Բ կաթողիկոսի շարականներում խաչը նաև համարվել է երկինք երկրի վրա, բարեխոս մարդու և Աստծո միջև. «Ի յերկրի երկինք և ի յերկինս մեզ անբարբառ բարեխօս»¹¹³:

Սակայն արաբական խալիֆայությունը խաչի նկատմամբ ատելության հարցում միայնակ չէր: Այս նույն ժամանակ Հայաստանում հիմնավորված պավլիկյանները նույնպես անընդունելի էին համարում խաչի սրբացումը («մերժում են պատվական և կենսարար խաչի պատկերը»)¹¹⁴ և նույնիսկ կռապաշտություն էին որակում նրա պաշտամունքը. «զմեզ հանդգնին պղծալիցն իւրեանց շրթամբք, կռապաշտս անուանելով տէրունեան աղագաւ նշանապաշտութեամբ»¹¹⁵: Պավլիկյանները խաչ ասելով հասկանում էին Քրիստոսին. «Նա (պավլիկյանների առաջնորդ Գեզնեսիոս-Տիմոթեոս-Ծ.Ա.) խաչ ասելով նկատի ուներ Քրիստոսին, որ պարզած ձեռքերով խաչի կերպարանք էր ստացել»¹¹⁶:

Խաչի պաշտամունքի մերժումը կապված էր պավլիկյանների կրոնական պատկերացումների հետ: Համաձայն նրանց ուսմունքի՝ Հիսուսին խորթ էին մարդկային հատկությունները, ուստի անհմաստ են նրա չարչարանքների հետ կապված խորհուրդներն ու ծեսերը: Չնայած որ Հիսուսի մահը տեղի ունեցավ խաչի վրա, սակայն Հիսուսն երբեք չի պատվիրել երկրպագել այն¹¹⁷: Բացի այդ Հիսուսի խաչը փայտից էր, մինչդեռ եկեղեցականները կիրառում էին թանկ-

¹¹² **Շարական հոգեւոր երգոց սուրբ եւ ուղղափառ եկեղեցւոյս Հայաստանեայց**, 1857, էջ 552:

¹¹³ Անդ, էջ 561:

¹¹⁴ **Պետրոս Սիկիլիացի** 2011, էջ 480:

¹¹⁵ **Յովհան Աւձնեցի** 2007, էջ 37:

¹¹⁶ **Պետրոս Սիկիլիացի**, էջ 486:

¹¹⁷ **Conybeare** 1898, p. LXXIX.

արժեք մետաղներից պատրաստված խաչեր, ինչը պավլիկյանների տեսանկյունից ընչաքաղցություն էր դիտարկվում և մերժվում էր¹¹⁸: Նման համատեքստում խաչին երկրպագելը անմտություն է, քանզի վերջինս անեծքի արժանի գործիք է¹¹⁹: Համաձայն Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի (717–728)՝ դեռ Ը դարի սկզբին, երբ արաբները Հայաստանում ավերում էին խաչերը, պավլիկյանները ակտիվ համագործակցում էին նրանց հետ՝ անշուշտ ստանալով նրանց հովանավորությունը և կրելով որոշակի գաղափարական ազդեցություն. *«դաշնակից լինելով բռնակալաց»¹²⁰ եւ ի հմտութիւն ածեսալ նոցուն ստուերագիր առասպելապատում մատենիցն զհամբակացն իւրեանց խմբավորութիւն»¹²¹*: Ընդհանուր առմամբ, ինչպես եզրակացնում են ուսումնասիրողները, պավլիկյանները խաչի պաշտամունքին հիմնականում դեմ էին՝ հարևան եկեղեցիներին ընդդիմանալու համար¹²²:

Այսպիսով, Դավիթ Դվնեցու գերեզմանին տեղադրված խաչափայտի պատմությունը մաս է կազմել վկայաբանության հակախամական, ինչպես նաև հակապավլիկյան գաղափարախոսությանը: Անկասկած, այս պայմաններում խաչի նշանը մեծ տեղ էր գրավելու հայոց եկեղեցու ծիսակարգում, դառնալու էր Հայոց եկեղեցու գլխավոր խորհրդանիշը, իսկ նրա պաշտամունքը Հովհան Օձնեցին հաստատագրելու էր եկեղեցական կանոններում. *«եւ մի նուագեցուցանել եւ նուագ գտանիլ ի շնորհաց խաչին Քրիստոսի»¹²³*:

Վկայաբանության մեջ խաչի հետ սրբացվել է նաև գեղարդը, որով խոցել են խաչի վրա գտնվող Դավիթ Դվնեցուն. *«Իսկ զգեղարդն,*

¹¹⁸ Անդ:

¹¹⁹ **Տեր-Մինասյան** 1968, էջ 122:

¹²⁰ Հովհան Օձնեցու երկերի վենետիկյան հրատարակության մեջ «բռնավոր» բառից հետո կախման կետեր են, որոնց փոխարեն, ըստ Հ. Բարթիկյանի, եղել է «կրտվածներ» բառը՝ նկատի ունենալով արաբներին: Տե՛ս **Յովհաննու Իմաստասիրի Ալձնեցոյ** մատենագրությունը 1833, էջ 34, **Бартикян** 1961, с. 34–35.

¹²¹ **Յովհան Ալձնեցի**, էջ 37:

¹²² **Dixon** 2022, p. 49.

¹²³ Կանոնք Տեառն **Հովհաննիսի Իմաստասիրի** Հայոց կաթողիկոսի 2007, էջ 694:

որով խոցեցին, ընդ քսան դենարի յինքն հայցեաց Մուշեղ սպարապետն՝ որդի Մամիկոնենի [և մարդպետի], զի խաչ ձևացուցեալ պատուեսցի ազգաց յազգս յիշատակ տոհմի իւրեանց ի փառս Աստուծոյ»¹²⁴:

Արևելյան քրիստոնեության մեջ մասունքների պաշտամունքը ներկայացված չի եղել առանձին սրբախոսական երկերով¹²⁵՝ եկեղեցականները այդ մասին հոգ չեն տարել: Սրբազան իրերն իրենք են «հարթել» իրենց ճանապարհը: Այս մոտեցումը դրսևորվել է նաև Դավիթի կողմ խոցած գեղարդի կապակցությամբ:

Դավիթ Դվնեցու վկայաբանության մեջ նրա մահվան գործիք հանդիսացող նիզակի սրբացումն ամենևին նոր երևույթ չէր: Հավանաբար, նահատակ սրբի չարչարանքի գործիքի նկատմամբ ակնածանքը սկիզբ է առել դեռևս վաղ քրիստոնեական շրջանում: Նման դրսևորում տեղ է գտել նաև Շուշանիկի վկայաբանության մեջ: Նահատակության ճանապարհ բռնած սրբուհուն տեսության էին գալիս բազմաթիվ հավատացյալներ Վրաստանի տարբեր մասերից և ցանկանում էին մի փոքրիկ մասունք ստանալ նրանից: Վկայաբանը առանձնահատուկ նշում է, որ հավատացյալները մեծ ցանկություն ունեին ստանալ սրբուհու կապանքները. «Եւ խնդրէին ամենեքեան զերկաթի կապանսն ի նշխարս առնուլ առ ի յիշատակ սրբոյն: Եւ նա ասէր. «Եւ ոչ եմ այդմ արժանի, քայց վասն աստուածասիրութեան ձերոյ եղիցի ձեզ որպէս եւ կամիք»»¹²⁶:

Բացի սրբազան մասունք լինելուց, գեղարդն ունեցել է նաև կարևոր խորհրդանշական իմաստ: Գեղարդների պատկերագրությունը հին պատմություն է ունեցել՝ սկիզբ առնելով դեռևս ուրարտական քանդակներում և որմնանկարներում¹²⁷: Վաղմիջնադարյան քանդակագործները գեղարդը համադրել են խաչերի հետ, ինչը խորհրդանշել է քրիստոնեության հաղթանակը հեթանոսության նկատմամբ¹²⁸:

¹²⁴ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 132:

¹²⁵ Brown 1981, p. 10.

¹²⁶ Անանուն 2004, էջ 46:

¹²⁷ Մնացականյան 1982, էջ 170–171:

¹²⁸ Ազարյան 1975, էջ 66:

Նման ընկալումը, փաստորեն, իր դրսևորումն է գտել նաև Դավիթ Դվնեցու վկայաբանության մեջ, որտեղ նույնպես խաչն ու նիզակը համատեղ են ներկայացվել:

Ամենայն հավանականությամբ, սրբերին տանջանքներ պատճառած գործիքների սրբացումը լծորդված է եղել խաչի պաշտամունքին: Ինչպես և խաչափայտը, դրանք ոչ թե ընկալվել են մահվան գործիքներ այլ սրբազան առարկաներ, որոնք հաստատել են Քրիստոսի կամ սրբի ներկայությունն երկրի վրա, դարձել բուժող ու հեղինակությունն ապահովող մասունքներ:

Վկայաբանության պատմականությունը

Դավիթ Դվնեցու վկայաբանությունն աչքի է ընկնում նաև պատմագիտական հարուստ տեղեկություններով: Հիշատակություններ են առկա պատմական մի շարք անձնավորությունների, իրադարձությունների, բնակավայրերի մասին: Վկայաբանության մեջ ներկայացվել է ժամանակի հասարակական ու քաղաքական կյանքը:

Վկայաբանության հիշատակությունների համաձայն՝ Սուրհանը Հայաստան է եկել Դավիթ կյուրոպաղատի որդի Համագասպ Մամիկոնյանի կառավարման շրջանում. *«Իսկ [սպա] ի ժամանակս իշխանութեանն մեծին Համագասպայ որդոյ Դավթայ կյուրապաղատի, երանելի նահատակն Քրիստոսի ընդ զարս Տանկաց յերկիրն Հայոց հասեալ»*¹²⁹:

Համագասպ Մամիկոնյանի հայր Դավիթ կյուրոպաղատի մասին հիշատակությունները խիստ սակավ են: Վկայաբանությունից բացի այս անձնավորության մասին տվյալներ ավանդել է նաև Սեբեոսը՝ չնշելով սակայն նրա կյուրոպաղատ լինելու հանգամանքը. *«Եւ ունէր զիշխանութիւն Հայոց աշխարհիս Համագասպ Մամիկոնէից տէրն, որդի Դավթի»*¹³⁰:

Հաշվի առնելով, որ Դավիթի որդիներ Համագասպն ու Գրիգորը մեծ տեղ են զբաղեցրել Է դարի երկրորդ կեսի Հայաստանի ռազմա-

¹²⁹ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 124:

¹³⁰ Սեբեոս 2005, էջ 563:

քաղաքական կյանքում, հարց է առաջանում թե որտեղից են բխել նրանց իշխանության ակունքները և ու՞մ ժառանգներն են եղել նրանք:

Դավիթ կյուրոպաղատ Մամիկոնյանի անձնավորության և քաղաքական կողմնորոշման մասին որոշակի դատողություններ կարելի է անել անուղղակի տվյալներից: Նախևառաջ «կյուրոպաղատ» տիտղոսը խոսում է, այն մասին, որ նա կապ է ունեցել Բյուզանդիայի հետ: Սերեոսի տեղեկություններից հայտնի է, որ Համագասպ Մամիկոնյանը ամուսնացած է եղել Թեոդորոս Ռշտունու դստեր հետ, ինչը վկայում է, որ Դավիթ Մամիկոնյանն ու Թեոդորոս Ռշտունին ինչ որ ժամանակ ունեցել են քաղաքական միևնույն կողմնորոշումը և խնամիական կապերով փորձել են ամրապնդել իրենց դիրքերը Հայաստանում: Դժվար է հստակ նշել, թե երբ են սկսել սերտանալ նրանց հարաբերությունները: Անկասկած ամուսնությունը տեղի է ունեցել 652 թ. առաջ, քանի որ կյուրոպաղատ Դավիթը հագիվ թե կողմ լիներ հայ-արաբական դաշինքի կնքմանը:

Հաշվի առնելով այն փաստը, որ Դավիթ Մամիկոնյանը ստացել էր բյուզանդական հովանավորություն, պետք է ենթադրել, որ նա Հայաստանում ունեցել է ոչ միայն ռազմաքաղաքական այլ նաև հողային խոշոր տիրույթների: Ինչպես հայտնի է Մամիկոնյանների տիրույթների զգալի մասը դեռևս Դ դարի սկզբներից եղել է Տարոնում¹³¹: Ամենայն հավանականությամբ, հենց Տարոնը և նրա շրջակայքն են եղել Դավիթ կյուրոպաղատի գլխավոր հենարանը: Տրամաբանական է, որ Դավիթ Մամիկոնյանն իր զորքերը և տիրույթները տրամադրել է Բյուզանդիային թշնամիների դեմ պայքարում: Բացառված չէ, որ Դավիթ Մամիկոնյանը իր զորքերի գլուխ անցած մասնակցել է նաև հակաարաբական գործողությունների՝ հենց իր տիրույթներին հարևան շրջաններում:

Չնայած հայկական սկզբնաղբյուրները լռում են Դավիթ կյուրոպաղատ Մամիկոնյանի հակաարաբական գործողությունների մա-

¹³¹ Ադոնց 1987, էջ 344–345, Գրիգորյան 1983, էջ 28–29:

սին, այնուամենայնիվ պահպանվել են հիշատակություններ, որոնք կարող են լրացնել այդ բացը: Խոսքը ԺԲ–ԺԳ դարերի ասորի պատմագիրներ Միքայել Ասորու և Անանուն Եդեսացու «Ժամանակագրություն»-ներում պահպանված Դավիթ Հայի (Հայկազն) մասին է¹³²: Վերջինս մասնակցել է բյուզանդացիների արշավանքին Միջագետքում հաստատված արարների դեմ, աչքի ընկել տեղացի ժողովուրդների նկատմամբ դաժան վերաբերմունքով:

Զնայած, Դավիթ Հայի անձը վաղուց գրավել է պատմագետների ուշադրությունն, այնուամենայնիվ նրա մասին վերջնական եզրահանգումներ չկան¹³³: Հաշվի առնելով, որ Հյուսիսային Միջագետքին առավել մոտ էր Տարոնը, պետք է կարծել, որ հենց տեղի հայ նախարարներն էլ մասնակցել են հակարաբական արշավանքին: Հավանական է, որ Տարոնում այդ ժամանակ իշխել է Մամիկոնյան տոհմի ներկայացուցիչ Դավիթը:

Նման փաստից կարելի է ենթադրել, որ ասորական պատմագրությունից հայտնի Դավիթ Հայը և վկայաբանության մեջ հիշատակվող Դավիթ կյուրոպաղատը կարող էին լինել միևնույն անձնավորությունը:

Անանուն Եդեսացու տեղեկություններից կարելի դատել, որ Դավիթը բազմամարդ զորք է ունեցել և չնայած բյուզանդական կողմնորոշմանը, չի փրկվել նրանց ուխտադրությունից: 640/641 թ.¹³⁴ Դավիթը զոհ է գնացել Իյադ գորավարի գլխավորած արշավանքին, որի ժամանակ Դավիթի հետ արշավանքի ելած բյուզանդական զորքերը միայնակ են թողել նրան¹³⁵: Բացառված չէ, որ հենց այս ուխտադրության պատճառով է հետագայում նրա որդի Համազասպ Մամիկոնյանն օժանդակել Թեոդորոս Ռշտունու հակաբյուզանդական

¹³² Անանուն Եդեսացի, 1982, էջ 198–199, Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի 1871, էջ 312–313:

¹³³ Тер-Гевондян 1977, с. 22–23, Տեր-Ղևոնդյան 1996, էջ 48–49, Իսկանյան 1991, էջ 454–455:

¹³⁴ Տեր-Ղևոնդյան 1996, էջ 49:

¹³⁵ Անանուն Եդեսացի 1982, էջ 199–200:

ծրագրերին և արարների հետ համագործակցելու քայլերին, ինչի մասին հաղորդում է Սերեոսը¹³⁶:

Հենց Համագասպ Մամիկոնյանի կառավարման տարիներին էլ Հայաստան է այցելել արաբական գորաջոկատն, որի կազմում գտնվել է Սուրիհանը: Ըստ հայ պատմագիրների տեղեկությունների՝ այդ տարիներին (մոտ 650-ական թթ. երկրորդ կես), խալիֆայությունում բռնկված գահակալական կռիվներից օգտվելով, Հայաստանը կարողացել էր ինքնուրույնություն ձեռք բերել¹³⁷: Երկրի փաստացի կառավարումը շուրջ յոթ տարի իրականացնում էր Մամիկոնյան իշխանը. «Յետ Թեոդորոսի եկաց մարզպան Հայոց Համագասպ ամս եօթն»¹³⁸: Ըստ Սերեոսի՝ Համագասպ Մամիկոնյանն ընդունել էր նաև բյուզանդական հովանավորությունը և ստացել էր կյուրոպաղատի աստիճան. «Եւ արար արքայ Կոնստանդին զՄամիկոնէից տէր զՀամագասպ՝ կիւրապաղատ, եւ ետ նմա գահոյս արծաթիս եւ զիշխանութիւնն աշխարհին Հայոց, եւ պատիւս այլոց իշխանացն, եւ զանձս զարացն»¹³⁹: Հովհաննէս Դրասխանակերտցու տեղեկությունների համաձայն՝ Համագասպը կյուրոպաղատությունը ստանալուց երեք տարի անց վախճանվել է. «Բայց Համագասպայ, յետ երից ամաց առնոյ զպատիւ կուրապաղատութեանն ի կայսերէ, հասանէ նմա կէտ վճարման ի կենացս, եւ վախճանեալ դնի ընդ հարս իւր»¹⁴⁰:

Ամենայն հավանականությամբ, Համագասպի կառավարման վերջին տարիներին, երբ նա վայելում էր նաև բյուզանդական աջակցությունն, արգասաբեր են եղել նաև հայոց եկեղեցու համար: Վկայաբանության տվյալներից կարելի է ենթադրել, որ Համագասպի կառավարման այս վերջին տարիներին են Հայաստան այցելել նաև Սուրիհանը և իր գորախումբը: Հաշվի առնելով, որ Համագասպի եղբայր Գրիգորը Հայաստանի կառավարիչ նշանակվել է Մուսավիայի

¹³⁶ Սերեոս 2005, էջ 558:

¹³⁷ Մելիք-Բախշյան 1968, էջ 85–86:

¹³⁸ Կիրակոս Գանձակեցի 1961, էջ 62:

¹³⁹ Սերեոս 2005, էջ 563:

¹⁴⁰ Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010, էջ 412:

կառավարման (661–680)¹⁴¹ երկրորդ տարում («Իսկ յերկրորդում ամի իշխանութեանն Մաւեսայ կոչէ գԳրիգոր եւ գՄմբատ, որ էին պատանդք ի դրանն արքունի եւ տայր Գրիգորի զպատիւ իշխանութեանս Հայոց»)¹⁴² 662/663 թ., պետք է կարծել, որ հենց այդ ժամանակ էլ մահացել էր Համազասպը: Հետևաբար Սուրհանի գալուստը պետք է մոտավոր տեղադրել 658-663թթ. միջակայքում:

Սակայն հարց է առաջանում, թե ինչ նպատակով է արաբական զորաջոկատը այցելել Հայաստան, շրջել նրա գավառներում. «հասեալ լինէր յԱյրարատ գաւառ ի կողմն Կոտայոց [նահանգին] և շրջէր ընդ գեղս և ընդ աւանս, և տեսանէր զկարգս քրիստոնէից և զպարկեշտ վարս սատուածապաշտութեանն»¹⁴³:

Միակ հավանական բացատրությունն այն է, որ արաբական զորախումբը Հայաստան էր եկել ոչ թե պատժիչ գործողություններ կատարելու, այլ օժանդակության ստանալու նպատակով:

Ամեն դեպքում, պետք է փաստել, որ խալիֆայության կենտրոնական հատվածներից հեռու գտնվող սահմանային Հայաստանում, հայտնվելով քրիստոնեական միջավայրում, մուսուլման զինվորը չի վարանել հրաժարվել իսլամից: Սա վկայում է, որ Հայաստանում արաբական ազդեցությունը թույլ էր, դեռևս առկա չէին դասալքությունն և կրոնափոխությունն կանխող¹⁴⁴ խալիֆայության ռազմական ամրոցները¹⁴⁵:

Վկայաբանության համաձայն՝ Սուրհանի մկրտությունը տեղի է ունեցել Գրիգոր Մամիկոնյանի կառավարման տարիներին: Վերջինիս մասին ուշագրավ տեղեկություններ են պահպանվել Անանունի «684 թուականի պատմութիւն» երկում: Այստեղ ներկայացվել է աղ-

¹⁴¹ Արդեն 659/660 թ. Մուավիան Ասորիքում իր կողմնակիցների կողմից խալիֆ էր հռչակվել, սակայն 661 թ.՝ քաղաքացիական պատերազմում հաղթելուց հետո, վերջնականապես հռչակվեց խալիֆ: **Hawting** 2000, p. 30–33.

¹⁴² **Ղևոնդ** 2007, էջ 743:

¹⁴³ **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի** 1944, էջ 124:

¹⁴⁴ **Sahner** 2018, p. 95–96:

¹⁴⁵ **Տեր-Ղևոնդյան** 1996, էջ 49:

վանից իշխան Ջևանշիրի հանդիպումը Գրիգոր Մամիկոնյանի և Անաստաս Ա կաթողիկոսի հետ¹⁴⁶: Պետք է ասել, որ անանուն հեղինակը Գրիգոր Մամիկոնյանին ներկայացրել է թե՛ որպես հայոց զորավար («անկեալ եպիսկոպոսն Իսրայելո առաջի կաթողիկոսին եւ զաւրավարին Հայոց (իմա՝ Գրիգոր Մամիկոնյանի-Շ. Ա.)»)¹⁴⁷, և թե՛ Հայոց իշխան. «Ի Սահակայ Հայոց կաթողիկոսէ եւ յամենայն քահանայական ուխտէ եւ («ի Գրիգորէ Հայոց իշխանէ»)¹⁴⁸:

Այս տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ Գրիգորը միաժամանակ զբաղեցրել է Հայոց զորավարի և Հայոց իշխանի պաշտոնները: Վերջինիս մասին վկայել են, ոչ միայն մատենագրական երկերի տվյալները, այլ նաև Արուճի Կաթողիկե եկեղեցու հիմնարկերի (662 թ. մարտի 25-ին)¹⁴⁹ արձանագրությունը.

Ի: ԵԻ: (Թ): ԱՄԻ ԿՈՍՏԱՆՏՆԻ ՄԱՐԵ-
ՐԻ ԱՄՍՈՅ, ՈՐ ԱԻ[Ր] Ժ ԵԻ Ե ՀԻՄՆ-
ԱՐԿԵՑԱԻ ՍՈՒՐԲ ԿԱԹՈՂԻԿԷՍ
Ի ՁԵՌՆ ԳՐԻԳՈՐԻ ՄԱՄԻԿՈՆԵՆԻ
ՀԱՅԻՌՑ ԻԾԽԱՆԻ ԵԻ ՀԵՂԻՆԷ-
Ի ՆՈՐԻՆ ՉՈՒԳԱԿԸՑԻ,
Ի ԲԱՐԵԽՈՍՈՒԹԻԻՆ ՇԻՆԱԻ-
ՂԱՑ ՉՍԱ¹⁵⁰

Կարծում ենք, որ Անանունը «զաւրավար Հայոց» հիշատակությունը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է հասկանալ հայոց ամբողջ զորքերի հրամանատար՝ «սպարապետ» իմաստով:

Հենց այս Գրիգոր Մամիկոնյանի հովանավորությամբ և Անաստաս կաթողիկոսի (661–667) ձեռնադրությամբ էլ տեղի է ունեցել Սուրհանի մկրտությունը. «Եւ եղև այս ի ժամանակս Անաստասայ Հայոց կաթողիկոսի և յիշխանութեան մեծանուն Գրիգորի Մամիկոնենի

¹⁴⁶ Անանուն 2005, էջ 831:

¹⁴⁷ Անդ, էջ 867:

¹⁴⁸ Անդ, էջ 893:

¹⁴⁹ Մաթևոսյան 1987, էջ 58:

¹⁵⁰ Անդ, էջ 54:

Հայոց պատրիկ»¹⁵¹: Սուրիանի մկրտության տեսարանից հայտնի է դառնում, որ նա անվանափոխվել է ի պատիվ Գրիգոր Մամիկոնյանի հայր Դավթի. «Եւ [քանզի] յոյժ ցանկալի էր այրն Սուրիան և բազմաց մեծարոյ, առեալ Գրիգորի [Հայոց] իշխանին մատուցանէր առ կաթողիկոսն Աթանաս (Անատոս-Շ.Ա.) զՍուրիան զի մկրտեացէ: Իսկ նա մեծաւ [ցանկութեամբ և ցնծալից] ուրախութեամբ զնա մկրտէր [սրբութեամբ աւագանին] յանուն Հար և Որդոյ և Հոգւոյն սրբոյ, որուն ցեղափոխէր Գրիգոր պատրիկ զիւր հայրենի անուն՝ զԴավիթ կոչելով ի ձեռն հայրապետին և մաքրութեան աւագանին»¹⁵²:

Ինչպես երևում է, վկայաբանը հիշատակություններ չի թողել Սուրիանի մկրտության տեղի և տարեթվի մասին: Բարեբախտաբար, այս մասին ավանդել է Սամվել Անեցին (ԺԲ դար): Վերջինիս տեղեկությունների համաձայն՝ Գրիգոր Մամիկոնյան իշխանը *փրկչական ՈՀԳ*, իսկ Հայոց Մեծ տոմարով ՃԻ թվականին¹⁵³ կառուցել է Արուճի նշանավոր Կաթողիկե տաճարը: Այստեղ էլ կատարվել է Սուրիանի մկրտությունը. «Շինուած կաթողիկէին յԱրուճ, յորում մկրտի նահատակն Բրիստոսի Դավիթ, որ յաշխատեն Պարսից եկն՝ Սուրիան անուն, եւ վասն վկայութեան Բրիստոսի, կախեցաւ ի փայտէ ի Դիին»¹⁵⁴:

Հայտնի իրողություն է, որ Սամվել Անեցին, ինչպես նաև իրեն ժամանակակից այլ տոմարագետներ և պատմագիրներ սկսել են առավել մեծ ուշադրություն դարձնել թվակիր ժամանակագրությանը՝ հաճախ համատեղելով հայկական և փրկչական տարեթվերը¹⁵⁵: Նրանք Բրիստոսի ծննդյան «ուրույն» թվական էին սահմանել, որի արդյունքում փրկչական տարեթիվը երկու տարի ավել էր ստացվում¹⁵⁶: Փաստորեն, ներկա թվականությամբ իրադարձությունները պարզելու համար նրանց հաղորդած տարեթվերից պետք է երկու

¹⁵¹ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 125:

¹⁵² Անդ:

¹⁵³ Սամուէլ Անեցի 2011, էջ 13:

¹⁵⁴ Անդ, էջ 102:

¹⁵⁵ Տեր-Ղևոնդյան 2003c, էջ 444–454:

¹⁵⁶ Աբրահամյան 1970, էջ 95:

տարի պակասեցնել: Հետևաբար, Սամվել Անեցու հիշատակած «փրկչական ՈՀԳ» տարին համապատասխանում է ոչ թե 673, այլ 671 թ.: Վերջին տարեթիվը համապատասխանում է նաև Անեցի պատմիչի հիշատակած Հայոց Մեծ տոմարի ՃԻ թվականին (120+551=671):

Ցավոք Սամվել Անեցին չի նշել, թե որն է եղել իր սկզբնաղբյուրը սույն տարեթիվը նշելիս: Բոլոր այն պատմագիրները, որոնցից նա տվյալներ է հավաքել¹⁵⁷, տեղեկություններ չեն հայտնել Սուրհանի մկրտության տեղի ու ժամանակի մասին: Մնում է ենթադրել, որ Սամվել Անեցին օգտվել է Շապուհ Բագրատունու կորած մատյանից, որը նույնպես հիշատակվել է նրա սկզբնաղբյուրների ցանկում¹⁵⁸:

Սակայն Սամվել Անեցու տեղեկությունները շփոթ են առաջացնում Անաստաս Ա կաթողիկոսի գահակալման տարիների վերաբերյալ: Վերջինս մահացել էր 667 թ.¹⁵⁹ և չէր կարող 671 թ. մկրտել Սուրհանին: Նման տարեթվի հիշատակումն Անեցու պատմագիտական հայացքների արդյունքն է: Անեցի պատմիչը հեռավոր անցյալի իրադարձությունները, արքաների և կաթողիկոսների գահակալման տարիները հակասության մեջ են այն աղբյուրների հետ, որոնցից նա օգտվել է¹⁶⁰: Արդյունքում Սամվել Անեցին նշել է տարեթվեր, որոնք չեն համապատասխանում իրականությանը: Ակնհայտ է, որ նման սխալներից է նաև Անաստաս կաթողիկոսի մահվան տարեթիվը:

Խնդրի լուծմանը նպաստում են Արուճի Կաթողիկեի կառուցման մասին Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունները¹⁶¹: Վերջիններիս համաձայն՝ Արուճի Կաթողիկեի կառուցումն ավարտվել է Անաստաս կաթողիկոսի աթոռակալության հինգերորդ տարում (*«Ի հնգերորդ ամի Անաստասայ եղև շինուած կաթողիկէին՝ որ յաւանն Ար-*

¹⁵⁷ Սամուէլ Անեցի, էջ 27:

¹⁵⁸ Անդ:

¹⁵⁹ Օրմանյան 2001, էջ 867:

¹⁶⁰ Բաբայան 1981, էջ 180:

¹⁶¹ Կիրակոս Գանձակեցի 1961, էջ 62–63:

ուն»)¹⁶² 666 թ.: Ինչպես հայտնի է Անաստաս կաթողիկոսը մահացել է 667 թ.: Հետևաբար, Սուրհանի մկրտությունը կարող էր տեղի ունենալ 666–667 թթ.:

Պատմագիտական արժեք են ներկայացնում վկայաբանության այն տվյալներն, որոնք առնչվում են Հայաստանի կառավարիչների պաշտոնական անվանումների հետ: Տարբեր ձևերով է ներկայացվել Գրիգոր Մամիկոնյանի պաշտոնը: Վերջինս մեկ հանդես է գալիս մեծանուն «Հայոց պատրիկ», մեկ՝ «հայոց իշխան»¹⁶³, մեկ՝ «մարդպետ/մարգպետ»¹⁶⁴: Ինչպես երևում է, վկայաբանը տարբերություն չի դրել այս երեք անվանումների միջև: Ըստ ամենայնի, այս երեք ձևերն էլ համապատասխանել են բյուզանդական կայսրության, արաբական իսլամի ֆայության և սասանյան իշխանության տարիներին Հայաստանում նշանակած կառավարիչների անվանումներին: «Հայոց պատրիկ» անվանումը Հայաստանի կառավարչին տրվող բյուզանդական ձևն էր, «Հայոց իշխան»-ը՝ արաբական, իսկ «մարգպետ/մարգպան»-ը՝ սասանյան: Վկայաբանի նման մոտեցումը ցույց է տալիս, որ այս բոլոր պաշտոնները նրա համար ունեցել են միևնույն բովանդակությունը և նա չի տարբերակել այս պաշտոնյանների գործառույթները:

Վկայաբանության հետագա հիշատակություններից պարզ է դառնում, որ Գրիգոր Մամիկոնյանի որդի Մուշեղ Մամիկոնյանը, որն ապրել է Դավիթի նահատակության ժամանակ՝ Ը դարի սկզբին, եղել է Հայաստանի սպարապետը¹⁶⁵:

Հարկ է նշել, որ Մուշեղ Մամիկոնյանի և նրա եղբայր Արտավազդի անունը դուրս է մնացել հայ պատմագիրների ուշադրությունից: Ժամանակամերձ Ղևոնդ պատմիչի ավանդած տեղեկություններից կարելի է ենթադրել, որ Մամիկոնյանները չեն մասնակցել Վարդանակերտի ճակատամարտի նախօրյակին Սմբատ Բագրատունու

¹⁶² Անդ:

¹⁶³ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 125:

¹⁶⁴ Վկայաբանության «Սոփերքյան» հրատարակությունում նա հիշատակվել է «որդի Մամիկոնենի և մարգպետի» ձևով: Տե՛ս Սոփերք Հայկական 1854, էջ 95: Տե՛ս Տեր-Ղևոնդյան 1996, էջ 124:

¹⁶⁵ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 131–132:

հրավիրված խորհրդաժողովին¹⁶⁶, իսկ ճակատամարտին հաջորդող ամիսներին նրանց տիրույթներում հակառաբական ընդվզումներ տեղի չեն ունեցել: Մամիկոնյան իշխանների անունները բացակայում են նաև Խրամի և Նախնավանի կոտորածների ժամանակ նահատակված նշանավոր նախարարների ցանկից¹⁶⁷: Ըստ ամենայնի, արարների նկատմամբ չեզոքությունն էլ հիմք է հանդիսացել, որ Մուշեղ և Արտավազդ Մամիկոնյանները կարողացել են արարներից ստանալ Դավիթի աճյունը և այն հողին հանձնել:

Այս ամենը ցույց են տալիս, որ հայոց զորավար Մուշեղ Մամիկոնյանը և նրա եղբայր Արտավազդը եղել են հայ նախարարների արարամետ հոսանքի մեջ: Ըստ ամենայնի, իրերի նման դրությունը պահպանվել է մինչև 732 թ., երբ արարները Մամիկոնյաններից խլեցին զորքերի հրամանատարությունը¹⁶⁸, ինչը նաև հիմք հանդիսացավ Բագրատունիների հետ երկարատև մրցակցությանը¹⁶⁹: Հետաքրքրական է, որ մինչև այս իրադարձությունը, շուրջ կես դար՝ 685–732 թթ., Գրիգոր Մամիկոնյանի նահատակությունից հետո մինչև մյուս Գրիգոր Մամիկոնյան, որին Բագրատունիների հորդորով արքայություն են Դամասկոս, Ղևոնդը Մամիկոնյանների մասին ոչինչ չի հայտնում: Ամենայն հավանականությամբ, նրանք այդ ընթացքում առավելապես եղել են արարների հետ համագործակցող հոսանքի առաջնորդներն, ինչի պատճառով պատմիչը նրանց մասին չի հիշատակել: Ղևոնդ պատմիչն, ով հայտնի է Բագրատունիների նկատմամբ դրական վերաբերմունքով և բազմիցս գովերգում է նրանց չեզոքության քաղաքականությունն ի տարբերություն Մամիկոնյանների¹⁷⁰, այս անգամ «մոռացել» է հիշատակել Մուշեղին և նրա եղբորն, ինչի արդյունքում միայն վկայաբանության հարևանցի տեղեկութ-

¹⁶⁶ Ղևոնդ 2007, էջ 748–749:

¹⁶⁷ Ղևոնդ 2007, էջ 756:

¹⁶⁸ Տեր-Ղևոնդյան 2018, էջ 310–311:

¹⁶⁹ Ադոնց 2006, էջ 234:

¹⁷⁰ Բաբայան 1977, էջ 351–353:

յուններն են օգնում վերականգնել Ը դարի սկզբի կարևոր անձնավորությունների ինքությունը:

Վկայաբանության մեջ արտացոլվել են նաև վաղիսլամական օրենքները: Դվինում հաստատված Աբդալլահը և արաբական զորքերը տեղի բնակչության դիմադրությունը կոտրելու, ապստամբությունները կանխելու համար դիմել են ամենադաժան և ծայրահեղ օրենքների կիրառությանը: Դրանցից էր նաև կրոնափոխ արաբների մասին օրենքը, ինչպես նաև հուղուղը:

Այս օրենքների համաձայն՝ մահապատժի էին ենթարկվում իսլամից հրաժարված բոլոր արաբները¹⁷¹: Ընդ որում, Դավիթ Դվնեցու վկայաբանության մեջ պահպանվել է այս օրենքի կիրառության մասին ամենավաղ հիշատակությունը¹⁷²: Պետք է ենթադրել, որ օրենքի ընդունումը կապված է եղել այդ ժամանակ արաբական պետության ղեկավար Աբդ ալ-Մալիք խալիֆի (685–705) հակաքրիստոնեական դաժան քաղաքականության հետ:

Հետագա դարերում ապրած արաբ հեղինակների հիշատակությունների համաձայն՝ մահապատժի ենթարկված կրոնափոխների ընտանիքները տարվել են գերության. «... *բացի մահմեդական հավատափոխներից ու արաբ կռապաշտներից, որոնց պետք է առաջարկվի մահմեդականություն և եթե ընդունեն լավ, ապա թե ոչ, նրանց տղամարդիկ կկոտորվեն, իսկ կանայք ու երեխաները կգերևարվեն*»¹⁷³: Այս վկայությունից կարելի է եզրակացնել, որ Դավիթի մահից հետո գերության են տարվել նրա ընտանիքի անդամները:

Միևնույն ժամանակ, Դավթի մահապատիժը համապատասխանում էր հուղուղին (Hudūd Allāh (Աստծո սահմաններ)), ինչը նախատեսված էր Դուրանի կանոնները խախտողների համար: Հարկ է ընդգծել, որ Դուրանում հավատուրացների մահապատժի մասին ուղղակի ցուցումներ չկան, ընդհակառակը, որոշ դեպքերում անգամ պատիժ չի կիրառվում: Ամենայն հավանականությամբ, մահվան դա-

¹⁷¹ Sahner 2018, p. 81.

¹⁷² Անդ, էջ 95:

¹⁷³ Արաբ մատենագիրներ Թ-Ժ դարեր 2005, էջ 107:

տապարտում էին ոչ թե կրոնափոխության, այլ իսլամական համայնքին ընդդիմանալու համար¹⁷⁴, քանի որ Դավիթը կրոնափոխությունից հետո *«հրաժարվել պնդումների յուրաքանչյուր ամենայն»*¹⁷⁵: Բացի այդ, հուդուդի համաձայն, հավատափոխին երեք օր ժամանակ էր տրվում դարձի գալու համար. *«և հրամայվել կապել եւ դնել ի քանոնի գերիսաւութա»*¹⁷⁶: Այդ ընթացքում իսլամական կրոնագետները պետք է նրա վրա ներագդեին, իսկ եթե չէր հաջողվում կայացվում էր մահավճիռ¹⁷⁷: Վկայաբանության տվյալները հուշում են, որ Դավիթի մահապատիժը համապատասխանում էր հուդուդի կանոններին և արարները նպատակ են ունեցել կանխել արաբական համայնքերի փլուզումը՝ մանավանդ հեռավոր սահմանային վայրերում:

Վկայաբանությունը տեղեկություններ է ավանդել նաև վաղմիջնադարյան որոշ բնակավայրերի մասին: Տվյալներ են պահպանվել Էդարի երկրորդ կեսի Այրարատի, նրա գավառ Կոտայքի մասին. *«Երանելի նահատակն Քրիստոսի ընդ զարս Տանկաց յերկիրն Հայոց հասեալ լինելը յԱյրարատ գաւառ ի կողմն Կոտայոց [նահանգին] և շրջելը ընդ գեղս և ընդ աւանս, և տեսանելը զկարգս քրիստոնէից և զպարկեշտ վարս սատուածապաշտութեանն»*¹⁷⁸:

Կոտայքի մասին հիշատակություններ պահպանվել են նաև վկայաբանության հետագա շարադրանքում: Համաձայն այս հիշատակությունների՝ նորադարձ Դավիթը բնակվել է Չագ գյուղում. *«Եւ ի սոյն հաստատեալ ընակէ յաշխարհին Հայոց ի դաշտակողմանն ի գեղ մի որում Չագ անուն կոչելը»*¹⁷⁹:

Պարզ է, որ Դավիթին այս գյուղում բնակեցրել է նրա հովանավոր Գրիգոր Մամիկոնյանը: Ավելին, ըստ Հովհաննես Դրասխանակերտցու՝ Գրիգոր Մամիկոնյանն այս գյուղը պարգևել էր Դավիթին. *«եւ տայ (Գրիգոր Մամիկոնյան իշխանը-Ծ.Ա.) բնակութիւն նմա գգիւղն*

¹⁷⁴ Okon 2014, pp. 229–230, Kamali 2019, pp. 142–145.

¹⁷⁵ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 125:

¹⁷⁶ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 128:

¹⁷⁷ Okon 2014, p. 229–230, Kamali 2019, p. 142–144.

¹⁷⁸ Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944, էջ 124:

¹⁷⁹ Անդ, էջ 126:

Չագ ՚ի նսահանգին Կոտայից»¹⁸⁰: Նման հիշատակությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Չագն ընդգրկված է եղել Մամիկոնյանների տիրություններում: Չի բացառվում, որ այդ ժամանակ ոչ միայն այդ գյուղն, այլ նաև Կոտայքի ուրիշ բնակավայրեր պատկանել են նրանց¹⁸¹:

Հետագա դարերում գրված Հայսամավուրքների հիշատակությունների համաձայն՝ Դավիթ Դվնեցու խաչափայտը նույնպես տարվել է Չագ և դրվել տեղի եկեղեցում. «Եւ տաւն մեծ կատարեցին ամ յամէ և զհասչն տարաւն ի գեղաքաղաքն Չագ և կանկնեցին յեղեցւոջն»¹⁸²: Բացի այս, 1481 թ. գրված Ավետարանի հիշատակարանից հայտնի է, որ Չագում իսկապես եղել է Դավիթ Դվնեցու անունը կրող եկեղեցի. «ովի Աւետարանս զայս Չագս եկեղեցուն, ի դուռն սրբոյ Դավթի քաջ նսահատակին»¹⁸³:

Իհարկե դժվար է հստակ իմանալ, թե երբ է մասունքը տեղափոխվել Չագ գյուղ: Ամենայն հավանականությամբ, խաչափայտը Դվինից տարվել է 893 թ. երկրաշարժից հետո: Չագ գյուղը, գտնվելով նպաստավոր աշխարհագրական դիրքում, Թ-Ժ դարերում Հայաստանում սկսված սոցիալ-տնտեսական վերելքի արդյունքում մեծացել էր և վերածվել գյուղաքաղաքի¹⁸⁴: Անհրաժեշտություն էր առաջացել բնակավայրի հեղինակությունը բարձրացնել՝ այն կապել որևէ սրբի անվան հետ: Պետք է նշել, որ Թ դարի նշանավոր գործիչ, հայոց կաթողիկոս Չաքարիա Ա (855–877)¹⁸⁵ ծննդավայրը նույնպես այս գյուղն էր: Ըստ ամենայնի, այս նշանավոր կաթողիկոսի ծննդավայր լինելը հավելյալ նպաստել է գյուղի հեղինակության բարձրացմանը, մասունքների տեղափոխությանը:

Այսպիսով, հավանական է, որ Դավիթ Դվնեցու խաչափայտի մասունքը Չագ է տեղափոխվել Դվինի երկրաշարժից հետո: Հարկ է նշել, որ Չագում դեռևս Է դարում կառուցված է եղել Սբ. Նշան անու-

¹⁸⁰ Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010, էջ 414:

¹⁸¹ Վարդանյան 2019, էջ 31:

¹⁸² Համարաբբառ յայսամավուրք 2010, էջ 347:

¹⁸³ ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ 1967, էջ 14:

¹⁸⁴ Առաքելյան 1958, էջ 58–70:

¹⁸⁵ Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010, էջ 436, 608:

նով եկեղեցի, որտեղ էլ, ըստ հայամավուրքային հիշատակությունների, դրվել է Դավիթի խաչափայտը¹⁸⁶: Ամենայն հավանականությամբ, եկեղեցին հետագայում անվանափոխվել է Դավիթ Դվնեցու պատվին, որի մասին բացի վերոնշյալ հիշատակարանի տեղեկությունից այլ փաստեր չկան:

Ամփոփում. Այսպիսով, պարսկա-արաբական երկարատև տիրապետությունը խորն ազդեցություն է թողել նաև հայ սրբախոսական գրականության վրա: Նվաճողների հալածանքները և գաղափարական ճնշումները հարկադրել են հայ հոգևորականությանը համապատասխան լուծումներ գտնել:

Այս պայմաններում առանձին սրբախոսական երկեր են ստեղծվել հենց նվաճած ժողովուրդների ներկայացուցիչների դարձի մասին: Նման հերոսներից էր նաև Սուրհանը, որը մկրտվելուց հետո ստացել էր Դավիթ անունը:

Կարող ենք արձանագրել, որ վկայաբանության հեղինակը կատարել է Ամատունյաց եպիսկոպոսի և Մամիկոնյան իշխանների պատվերը: Այս մասին փաստում են վկայաբանության մեջ տեղ գտած մասունք-խորհրդանշանները՝ խաչը, նիզակը և այլն:

Դավիթի վկայաբանությունն ունենալով ընդգծված սրբախոսական կառույց և սյուժե, այնուամենայնիվ ճշմարիտ փաստեր է հայտնել արաբական արշավանքների և տիրապետության ժամանակաշրջանի վերաբերյալ: Իսլամական մարտահրավերը վկայաբանին հարկադրել է առավել համոզիչ ներկայացնել Դավիթի նահատակությունը, ի ցույց դնել սրբախոսական թարմ սյուժեներ, տարածաչափական նոր ընկալումներ:

Վկայաբանության մեջ պահպանվել են բազմաթիվ հիշատակություններ, որոնք ուշագրավ փաստեր են տրամադրում Է դ. երկրորդ կեսի և Ը դ. սկզբի Հայաստանի տնտեսական, քաղաքական կյանքն ուսումնասիրելու համար: Տպավորիչ են նաև վաղիսլամական իրավակարգի՝ հատկապես հուղուղի կանոնի մասին տվյալները:

¹⁸⁶ **Փաստարկ** 2007, էջ 203:

THE MARTYRDOM OF DAVIT DVNETSI AND ITS HISTORIOGRAPHICAL VALUE

Shavarsh Azatyan

Summary

The long-term Persian-Arabic rule had a profound impact on Armenian hagiographical literature. The persecutions and ideological pressures of the conquerors compelled the Armenian clergy to devise suitable solutions.

In these circumstances, separate martyrdoms were created concerning the conversion of representatives of the conquered peoples. Surhan was also one of the Armenian heroes who was named David after being baptised. It can be recorded that the author of the Martyrdom fulfilled the order of the bishop of Amatunyats' and the Mamikonian princes. This is confirmed by the relic symbols found in the Martyrdom, including the cross and the spear.

David's Martyrdom, with its distinctive allegorical structure and plot, nevertheless conveys authentic information about the period of Arab invasions and dominions. The Islamic challenge compelled the author to present David's Martyrdom in a more convincing manner, showcasing novel religious plots and spatial perceptions.

The Martyrdom contains numerous references that provide invaluable insights into the economic and political life of Armenia in the second half of the 7th century. The data on the pre-Islamic legal system, in particular the rule of Hudud (Ḥudūd Allāh [God's boundaries]), are also noteworthy.

Մատենագիտություն

Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005 – Աբրահամ Աղբաթանեցի, Պատասխան ի Հայոց թղթոյն Մխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Աբրահամյան 1970 – Ա. Աբրահամյան, Ներկա թվականության սկզբնավորումը ըստ հայ տոմարագետների հաշվումների, Պատմա-բանասիրական հանդես, թիվ 3,

Ադոնց 1987 – Ն. Ադոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան,

Ադոնց 2006 – Ն. Ադոնց, Քաղաքական հոսանքները հին Հայաստանում, Երկեր, հտ. Ա, Երևան,

Ազատյան 2019 – Շ. Ազատյան, Հիգտրոլզիտի վկայաբանությունը վաղմիջնադարյան սրբախոսական գրականության համատեքստում, Հայագիտության հարցեր, թիվ 3(18),

Ազարյան 1975 – Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան,

Աճառյան 1979 – Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. Դ, Երևան,

Անանուն 2004 – Անանուն, Վկայութիւն սրբոյն Շուշանկան, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Անանուն 2005 – Անանուն, 684 թուականի պատմությունը, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ե., Անթիլիաս-Լիբանան,

Անանուն Եղեսացի 1982 – Անանուն Եղեսացի Ժամանակագրություն, Ասորական աղբյուրներ, հտ. Բ, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Լ. Տեր-Պետրոսյանի, Երևան,

Անաստաս 2005 – Անաստաս, Վասն վանորէից, որ ի սուրբ քաղաքն Յերուսաղէմ, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ե, Անթիլիաս-Լիբանան,

Առաքելյան 1958 – Բ. Առաքելյան, Քաղաքները, արհեստները Հայաստանում IX–XIII դդ., Երևան,

Արաբ մատենագիրներ ԹԺ դարեր 2005 – Արաբ մատենագիրներ ԹԺ դարեր, Արաբական աղբյուրներ, հտ. Գ, Երևան,

Բաբայան 1977 – Լ. Բաբայան, Դրվագներ Հայաստանի վաղ ֆեոդալիզմի դարաշրջանի պատմագրության, Երևան,

Բաբայան 1981 – Լ. Բաբայան, Դրվագներ Հայաստանի զարգացած ֆեոդալիզմի դարաշրջանի պատմագրության, Երևան,

Բաբգէն կաթողիկոս Ոթմսեցի 2004 – Բաբգէն կաթողիկոս Ոթմսեցի, [Ա] թուղթ ի պարսս, առ ուղղափառս, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Բադալյան 1970 – Հ. Բադալյան, Օրացույցի պատմություն, Երևան,

Գասպարյան 2007 – Ռ. Գասպարյան, Ձագավանքի համալիրը և նրա արձանագրությունները, Պատմա-բանասիրական հանդես, թիվ 1,

Գրիգորյան 1983 – Գ. Գրիգորյան, Տարոնի Բագրատունիների ֆեոդալական իշխանությունը IX–X դդ., Երևան,

Դանիելյան 2018 – Է. Դանիելյան, Հայաստանը VII դ. առաջին քսանամյակում, Հայոց պատմություն, հտ. II, գիրք I, ԳԱԱ հրատ., Երևան,

Եղիշե 2003 – Եղիշե, Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ա, Անթիլիաս-Լիբանան,

Երեմյան 1963 – Ս. Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան,

Թովմայ Արծրունի 2010 – Թովմայ Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԱ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Թորոսյան 2007 – Հ. Թորոսյան, Էջմիածնի վանական տնտեսությունը XVII–XVIII դարերում, Երևան,

Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի 1871 – Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի, Յերուսաղէմ,

ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ 1967 – ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս III, կազմեց՝ Լ. Խաչիկյան, Երևան,

Իսկանյան 1991 – Վ. Իսկանյան, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV–VII դդ., Երևան,

Խաչատրյան 1994 – Տ. Խաչատրյան, Քրիստոնէական տաճարի խորհրդարանությունը, Գանձասար աստուածաբանական հանդես, թիւ Ե,

Խաչիկյան 2012 – Լ. Խաչիկյան, Հայ միջնադարյան «Վանից պատմութեանց» գնահատման հարցի շուրջ, Աշխատություններ, հտ. Ա, Երևան,

Խաչիկյան 2017 – Լ. Խաչիկյան, Արտագի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը, Աշխատություններ, հտ. Բ, Երևան,

Կանոնք Տեառն Հովհաննիսի Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի 2007 – Կանոնք Տեառն Հովհաննիսի Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Է, Անթիլիաս-Լիբանան,

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

Կորիւն 2003 – Կորիւն, Պատմութիւն վարուց եւ մահուան առն երանելոյ սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Հակոբյան 1999 – Պ. Հակոբյան, Եպիսկոպոսական արթոռները Գրիգոր Լուսավորչի օրերին, Էջմիածին, թիւ Բ,

Համաբարբառ յայսամաւորք 2010 – Համաբարբառ յայսամաւորք, հտ. Գ, Ս. Էջմիածին,

Հովսեփյան 1944 – Գ. Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, պրակ Գ, Նյու Յորք,

Ղևոնդ Ալիշան 1890 – Ղևոնդ Ալիշան, Այրարատ բնաշխարհի Հայաստան-եայց, Վենետիկ,

Ղազար Փարպեցի 2003 – Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ղեւոնդ 2007 – Ղեւոնդ, Պատմաբանութիւն Ղեւոնդեայ Մեծի վարդապետի Հայոց, որ յաղագս երեւելոյն Մահմետի եւ զկնի նորին, թե որպես եւ կամ որով արինակաւ տիրեցին տիեզերաց, եւս առաւել թե Հայոց ազգիս, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Զ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Օրմանյան 2001 – Մ.Օրմանյան, Ազգապատում, հտ. Ա., Սբ. Էջմիածին,

Մաթևոսյան 1987 – Կ. Մաթևոսյան, Արուն, Երևան ,

Մալխասյանց 2002 – Ս. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան, հտ. IV, Երևան, 1944,

Մանուչարյան 2017 – Ա. Մանուչարյան, Արագածոտնի նախարարական տները IV–VII դդ., Բանբեր Երևանի համալսարանի, թիվ 3,

Մարգարեան 2014 – Հ. Մարգարեան, Միջնադարեան հայ պատմագրութեան բնութագրական գծերը եւ պարբերացումը, Հանդէս ամսօրեայ, թիւ 1–12,

Մարգարյան 2023 – Հ. Մարգարյան, Նշանավոր իշխանական տները Հայաստանում. ԺԲ դարից – ԺԴ դարի առաջին կես, Երևան,

Մելիք-Բախշյան 1968 – Ս. Մելիք-Բախշյան, Հայաստանը VII–IX դարերում, Երևան,

Մելիքյան 2018 – Կ. Մելիքյան, Հայոց եկեղեցին IV–VII դդ., Հայոց պատմություն, հտ. II, գիրք I, Երևան,

Մնացականյան 1961 – Ս. Մնացականյան, Պտղնիի տաճարը, Պատմաբանասիրական հանդես, թիվ 3–4,

Մնացականյան 1982 – Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երևան,

Մովսէս Խորենացի 2003 – Մովսէս Խորենացի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Մուրադյան 1964 – Պ. Մուրադյան, Հայ-վրացական գրական-մշակութային փոխհարաբերությունների պատմությունից (սկզբից մինչև Ս. Գրոց թարգմանությունը), ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, 1964, № 10,

Մուրադյան 2008 – Պ. Մուրադյան, Հայոց «Վարք Սրբոց»-ի վրացերեն խմբագրությունը, Ս. Էջմիածին,

Յակոբեան 2000 – Ա. Յակոբեան, Ծիծեռնավանքի եկեղեցու անուանումը, Հանդես ամսօրեայ, թիվ 1–12,

Յովհան Ալձնեցի 2007 – Յովհան Ալձնեցի, Նորին ընդդեմ Պաւղիկեանց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Է, Անթիլիաս-Լիբանան,

Յովհաննէս Գաբեղենացի 2004 – Յովհաննէս Գաբեղենացի, Թուղթ Հովհաննիսի՝ Հայոց կաթողիկոսի առ տէր Աբաս Աղուանից կաթողիկոս, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Յովհաննէս Դրասխանակերտցի 2010 – Յովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԱ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Յովհաննէս Եպիսկոպոս Շահխաթունեանց 2014 – Յովհաննէս Եպիսկոպոս Շահխաթունեանց, Ստորագրութիւն կաթուղիկէ Էջմիածնի եւ հինգ զաւառացն Արարատայ, Ս. Էջմիածին,

Յովհաննու Իմաստասիրի Ալձնեցոյ մատենագրութիւնք 1833 – Յովհաննու Իմաստասիրի Ալձնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ,

Ներսէս Բագրեւանդացի 2004 – Ներսէս Բագրեւանդացի, Տեառն Ներսէսի Հայոց կաթուղիկոսի թուղթ մեղադրութեան առ Եպիսկոպոսունան, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի 2005 – Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի, Կանոն Դևայ սուրբ ժողովոյն, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Շարական հոգեւոր երգոց սուրբ եւ ուղղափառ եկեղեցւոյս Հայաստանեայց 1857 – Շարական հոգեւոր երգոց սուրբ եւ ուղղափառ եկեղեցւոյս Հայաստանեայց Կոստանդնուպօլիս,

Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ 2010 – Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ, Պատմութիւն Տիեզերական, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԵ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Ուխտանէս 2010 – Ուխտանէս Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԵ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Զորանյան 2001 – Պ. Զորանյան, Անաստաս վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակի ժամանակի հարցի շուրջ, Պատմաբանասիրական հանդես, թիվ 1,

Պետրոս Սիկիլիացի 2011 - Պետրոս Սիկիլիացի, Պիտանի պատմություն, Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, հտ. 2, Երևան,

Պետրոսյան 2008 – Հ. Պետրոսյան, Խաչքար: Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան,

Սամուել Անեցի 2011 – Սամուել Անեցի, Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, Երևան,

Սեբեոս 2005 – Սեբեոս, Պատմութիւն, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Սիմեոն Երևանցի 2022 – Սիմեոն Երևանցի, Ջամբո, աշխատասիրությամբ Հ. Օհանյանի, Երևան,

Սմբատ Բագրատունի 2005 – Սմբատ Բագրատունի, ձեռնարկ՝ գոր խնդրեաց Սմբատ Վրկան մարզպան, յայն եպիսկոպոսունս, որք դարձեալ ժողովեցան նորին հրամանաւ ի Դուին՝ կարգել կաթողիկոս Հայոց, յետ մահուանն Մովսէսի. Եւ զայս ձեռնարկ յետ նոսա, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Սոփերք Հայկականք 1854 – Սոփերք Հայկականք, հտ. ԺԹ, Վենետիկ,

Սուրբ Էջմիածինը հայ մատենագրությունում 2003 – Սուրբ Էջմիածինը հայ մատենագրությունում (V–XIX դդ.), աշխատասիրությամբ՝ Հ. Քյոսեյանի և Վ. Դևրիկյանի, Ս. Էջմիածին,

Վարդանյան 2019 – Ա. Վարդանյան, Մամիկոնյան տոհմի տիրույթները, Հայագիտության հարցեր, թիվ 1,

Վկայաբանութիւն սրբոյն Դավթի 1944 – օ. ձեռագր., լատինական տպագրություն, Երևան, Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան,

Տեր-Դավթյան 2001 – Բ. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն, Երևան,

Տեր-Ղևոնդյան 1965 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արարական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում, Երևան,

Տեր-Ղևոնդյան 2003a – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, *Դիտողություններ «Ոստիկան» քառյակի մասին*, Հոգվածների ժողովածու, Երևան,

Տեր-Ղևոնդյան 2003b – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արմինիայի ոստիկանների ժամանակագրությունը, Հոգվածների ժողովածու, Երևան,

- Տեր-Ղևոնդյան** 2003c – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Թվականությամբ ժամանակագրությունը հայ պատմագրության մեջ, Հոդվածների ժողովածու, Երևան,
- Տեր-Ղևոնդյան** 2003d – Ա. Տեր Ղևոնդյան, 703 թ. ապստամբությունը Հայաստանում խալիֆայության դեմ, Հոդվածների ժողովածու, Երևան,
- Տեր-Ղևոնդյան** 1996 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանը VI–VIII դարերում, Երևան,
- Տեր-Ղևոնդյան** 2018 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանը VIII դ. առաջին կեսին, Հայոց պատմություն, հտ. II, գիրք առաջին, Երևան,
- Տեր-Մինասյան** 1968 – Ե. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան,
- Քյոսեյան** 1995 – Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին,
- Bartlett** 1994 – R. Bartlett, Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages, Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series, Vol. 4,
- Bosworth** 1996 – C. Bosworth, The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual, Edinburgh University Press,
- Brown** 1981 – P. Brown, The Cult of the Saints, Chicago,
- Conybeare** 1898 – M. Conybeare, The key of True, Oxford,
- Delehay** 1962 – H. Delehay, The Legends of the Saints, New York,
- Dixon** 2022 – C. Dixon, The Paulicians, Leiden-Boston,
- Kamali** 2019 – M. Kamali, Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation, Oxford,
- Okon** 2014 – E. Okon, Hudud punishment in Islamic Criminal Law, European Scientific Journal, vol. 10,
- Pery** – J. Pery, Tajik i. The ethnonym: Origins and Application, <http://www.Iranicaonline.org/articles/tajik-i-the-ethnonym-origins-and-application>,
- Sahner** 2018 – Ch. Sahner, Christian Martyrs under Islam, Princeton,
- Shenk** 2003 – D. Shenk, Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of two communities, Waterloo,
- The Cambridge History of Iran** 1975 – The Cambridge History of Iran, vol. IV, Editor: R. Frye, Cambridge University Press,
- Tolan** 2002 – J. Tolan, Saracens, New York,
- Бартикян** 1961 – Р. Бартикян, Источники для изучения истории павликианского движения, Ереван,

- Думин, Гребельский** 1998 – С. Думин, П. Гребельский, Дворянские роды Российской империи, том IV, Москва,
- Казарян** 2002 – А. Казарян, Собор в Аруче и купольные залы Армении VII в. К вопросу о византийском влиянии // Древнерусское искусство. Византия, Русь, Западная Европа: искусство и культура. Посвящается 100-летию со дня рождения В.Н. Лазарева, СПб.,
- Кекелидзе** 1956 – К. Кекелидзе, Памятники древнегрузинской агиографической литературы, Тбилиси,
- Ле Гофф** 2005 – Ж. Ле Гофф, Цивилизация средневекового Запада, Екатеринбург,
- Периханян** 1973 – А. Периханян, Сасандский Судебник, Ереван, **Степанян** 1991 – А. Степанян, Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф. Рационализм. Историописание, Ереван,
- Тер-Гевондян** 1977 – А. Тер-Гевондян, Армения и Арабский халифат, Ереван,
- Токарский** 1973 – Н. Токарский, По страницам истории армянской архитектуры, Ереван,
- Фуко** 1998 – М. Фуко, Забота о себе: История сексуальности, том III, Москва,
- აბულაძე** 1944 – ი. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX–X სს., თბილისი, განმარტებითი ლექსიკონი, <http://ena.ge/explanatory-online> .