НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ВОСТОЧНОЕ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

5

ЕРЕВАН 2024

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE RA
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

STUDIES IN ORIENTAL SOURCES

5

YEREVAN 2024

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

5

ԵՐԵՎԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2024

ISSN 2953-7819

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական կազմ
Հիմնադիր՝ **Արամ Տեր-Ղևոնդյան** (†)
Ա.Ա. Բոզոյան (հատորի խմբագիր), **Ա. Տէրեան** (ֆրեզնո, ԱՄՆ)
Ք.Պ. Կոստիկյան, **Գ.Գ. Դանիելյան, Գ. Միրզաբեկյան**

Ժողովածոյի ներկա հատորում իրենց հոդվածներն են հրապարակել Հայաստանի և արտասահմանի մի շարք արևելագետներ: Ընդգրկված հոդվածները հրապարակված են պարունակած նյութերի ժամանակագրական հերթականությամբ և հեղինակների նախընտրած լեզվով (հայերեն, անգլերեն, գերմաներեն, ռուսերեն): Մի շարք հեղինակների հոդվածների ելակետը միջնադարյան պատկերամարտությունն է: Ընթերցողն այստեղ կգտնի հրապարակումներ, որոնք վերաբերում են հայագիտության, արաբագիտության, բյուզանդագիտության, կովկասագիտության, իրանագիտության և թյուրքագիտության բնագավառներին:

Հրատարակվում է արևելագետների, հայագետների և ընթերցող լայն շրջանների համար:

© ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, 2024

ARMENIAN WRITERS IN MEDIEVAL JERUSALEM (6TH–16TH CENTURIES; REVISED AND EXPANDED)*

Abraham Terian
St. Nersess Armenian Seminary

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-5

Keywords: *Medieval Jerusalem, Armenian authors, St. James Monastery, Byzantine period, Cilician-Crusader period, Armenian manuscripts, colophons, pilgrim clerics, devotional literature.*

The earliest of the Armenian diaspora communities is that of Jerusalem, with its beginning in early Byzantine monasticism. However, the documentary history of Armenian presence in the Holy City could be traced to earlier times, especially when a delegation of Armenian clergy attended the dedication of the Church of the Holy Sepulcher in 335.[1] By the sixth century there were spacious Armenian monasteries around the

---

* Earlier versions of this revised and expanded article appeared in the *Journal of the Society for Armenian Studies* 6 (1992–1993) 11–31, reprinted in *Sion* 70 (1996): 82–102, and with some additions in *Patterns of the Past, Prospects for the Future: The Christian Heritage in the Holy Land,* ed. Thomas Hummel et al. (London: Melisende, 1999), 135–56. A preliminary version was read at the annual meeting of the Society for Armenian Studies (SAS) in conjunction with that of the Middle East Studies Association (MESA), 11–14 November 1993, Research Triangle Park, NC. As before, so also now, I dedicate this study to the memory of my mentor, Archbishop Norayr Bogharian (1904–1996), who was quite gratified when he read the first version on his ninetieth birthday. This article could not have been written without his overwhelming contribution to Armenian studies. Also as before, I follow the Library of Congress transliteration system. For sigla of cited manuscripts, I follow the system introduced by Bernard Coulie, *Armenian Manuscripts: Catalogues, Collections, Libraries,* 2nd rev. ed., Corpus Christianorum (Turnhout: Brepols, 2021), mainly: J=Jerusalem, M=Matenadaran, V=Venice, W=Vienna.

1 Abraham Terian, *Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians, A.D. 335,* AVANT: Treasures of the Armenian Christian Tradition 4 (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2008), 13–63.

city, as the ruins with several inscriptions in mosaic floors found on the Mount of Olives to the east and in the vicinity of Damascus Gate to the north indicate.[2] These monasteries must have suffered the fate of nearly all such buildings and churches in the Holy Land during the devastating invasion in 614 by Khosrow II of Persia (590–628). The boundaries of

[2] For an illustrated description of these floors, see Bezalel Narkiss, "The Armenian Treasures of Jerusalem," in *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, ed. Bezalel Narkiss et al. (New Rochelle, NY: Caratzas Brothers, 1979), 21–28. Jerome Murphy-O'Connor, *The Holy Land: An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 106, has this to say about the one in the Damascus Gate vicinity: "this mosaic floor is perhaps the most beautiful in the whole country." For a fine study on the dominant motif of birds, see Helen Evans, "Nonclassical Sources for the Armenian Mosaic Near the Damascus Gate in Jerusalem," in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, ed. Nina G. Garsoïan et al. (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1982), 217–22. Additional discoveries in more recent years have revealed the extensiveness of the site north of the Damascus Gate; see Michael E. Stone and David Amit, "New Armenian Inscriptions from Jerusalem," *Cathedra* (April 1997) 27–44 (in Hebrew). For other documentary sources, see further below, n. 17. Armenian legend has it that St. Gregory and King Trdat came to Jerusalem and there they met with Pope Sylvester and Emperor Constantine, at which time the holy places were divided by lot among their custodians, thus explaining how Armenians in the Holy Land came to possess their places (see, e.g., the thirteenth-century sage and hymnographer Vardan Arewelts'i, *Nerboghean i Surb Grigor Lusaworich'*, in *Hovhannu Sarkawagay, Vardanay Bardzrberdts'woy, Hovhannu Yerznkats'woy Nerbogheank' i S. Grigor Lusaworich'* [Panegyrics on St. Gregory the Illuminator by...], [ed. Ghewond Alishan], *Sop'erk' haykakank'* [Armenian Booklets] [Venice: S. Ghazar, 1853] 5:77–78; he lists: the Manger, Golgotha, and the convents of St. John the Forerunner and St. James). For a far more dramatic description of an alleged meeting of these four leaders in Rome, see ibid., 66–68; cf. Agat'angeghos (Aa) 873–80; Arm. text, *Agat'angeghay Patmut'iwn Hayots'* (Agat'angeghos' History of the Armenians), ed. Galust Tēr-Mkrtch'ean and Step'an Kanayeants' (Tiflis: Martiroseants', 1909), 485–89, also in the ongoing series Matenagirk' Hayots' (Armenian Classical Authors, hereinafter abbr. MH), gen. ed. Zaven Yegavian, Armenian Library of the Calouste Gulbenkian Foundation (Antelias: Armenian Catholicosate of Cilicia; Yerevan: Matenadaran, 2003ff.) 2:1722–26 (ed. Iwzbashian and Muradian); Eng. trans., Robert W. Thomson, *Agathangelos: History of the Armenians* (Albany: State University of New York Press, 1976), 407–15.

the present-day Armenian Quarter, covering nearly a sixth of the Old City at the southwestern corner and around the monastery of St. James, were fairly well established by the end of the eleventh century. And the community thrived under the Crusaders.[3] Unlike other communities in the Armenian diaspora, and those in Armenia as well, the Jerusalem community was seldom disturbed and hardly ever displaced from its present Quarter.[4] Its continuity enabled it to flourish as a religious and learning center and to become territorially the largest monastic establishment in the medieval city.

Part of this historic legacy today is the collection of nearly four thousand medieval manuscripts at St. James, catalogued by Archbishop

---

[3] Joshua Prawer, "The Armenians in Jerusalem under the Crusaders," in *Armenian and Biblical Studies*, ed. Michael E. Stone (Jerusalem: St. James Press, 1976), 222–35. Unfortunately, there is but one passing reference, and that only to the location of the Armenian Quarter, in Mustafa A. Hiyari, "Crusader Jerusalem 1099–1187 A.D.," in *Jerusalem in History*, ed. Kamil J. Asali (New York: Olive Branch Press, 1990), 130–71, note esp. 144; cf. Andrew Jotischky, *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995), 55–57, 65–100.

[4] Armenian clergy in Jerusalem were persecuted during upheavals instigated by the Mamluks (1365–1369), heightened because of a Frankish attack on Alexandria in 1366. Three centuries later, the St. James Monastery was temporarily seized by the Greek Orthodox Church (1657–1659). Information obtained from colophons: MSS J122, pp. 975–78, and J16, pp. 1310–14. The first of these colophons is comparable with that of MS M7091, on which see Levon S. Khach'ikyan, *ZhD dari hayeren dzeṙagreri hishatakaranner* (Colophons of Fourteenth-Century Armenian Manuscripts) (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1950), 473; for an Eng. trans., see Avedis K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301–1480* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), 94–95. On conditions leading to the later event during the Patriarchate of Astuatsatur Tarōnets'i (in office 1645–1670), see Maghak'ia Ormanian, *Azgapatum* (National History), 3 vols. (Constantinople: V. and H. Ter-Nersesian, 1912–1914; Jerusalem: St. James Press, 1927; repr. Beirut: Sevan, 1960) 2/2:2512–29 (§§ 1729–1739). A history of later conflicts over sacred sites, including the St. James Monastery, is found in MS J3825); cf. Ormanian, *Azgapatum*, 2/3:3073–74 (§ 2106), on the Patriarchate of Karapet Gandzakets'i (in office 1762–1768).

N. Bogharian.[5] These include scores of texts identified by him as recensions with some unique content.[6] Nearly half of these were penned locally, and a few of them were written by local chronographers, liturgists, lexicographers, and poets. The rest are copies of broadly spread religious works, yet with occasional colophons vividly recounting contemporary and near-contemporary events and encounters with other Christian as well as non-Christian entities. Unfortunately, however, these special manuscripts and others in the larger collection that were penned locally have not attracted the scholarly attention they deserve, in spite of the fact that the careful cataloguer has provided the full colophons of nearly all manuscripts. To these may be added the scores of other codices copied in Jerusalem and now kept elsewhere among other collections of ancient Armenian manuscripts.[7]

---

[5] Norayr Bogharian [Pogharian], ed., *Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, 11 vols. (Jerusalem: St. James Press, 1966–1991); all in Armenian.

[6] Note especially the following pages for lists enumerating some 380 particular texts provided by the cataloguer: 1:651; 2:647; 3:621; 4:667–68; 5:xiv–xv; 6:xiv–xv; 7:xxvii; 8:xiv–xv; 9:xiv; 10:xii; 11:471. For a history of the collection, see Michael E. Stone, "The Manuscript Library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem," *Israel Exploration Journal* 19 (1969) 20–43, also publicshed separately, same title (Jerusalem: St. James Press, 1969).

[7] The other major repositories are the Mashtots' Matenadaran in Yerevan, the Mekhitarist Libraries in Venice and Vienna, and the All-Savior Cathedral in New Julfa. The respective catalogues are: *Ts'uts'ak dzeŕagrats' Mashtots'i anvan matenadarani* (Catalogue of the Manuscripts in the Library Named for Mashtots'), ed. O[nik] Eganyan, A[ndranik] Zeyt'unyan, and P'[aylak] Ant'abyan, 2 vols. (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1965–1970, revised with expanded descriptions in an ongoing multivolume series as of 1984); *Mayr ts'uts'ak hayerēn dzeŕagrats' matenadaranin Mkhit'areants' i Venetik* (Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Library of the Mekhitarists in Venice), ed. Barsegh Sargisian, Grigor Sargsian, and Sahak Chemchemian, 8 vols. (Venice: S. Ghazar, 1914–1998); *Haupt-Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien*, ed. Jakovbos Dashian (Tashian), Hamazasp Oskian, and Augustin Szekulian (Ōgostinos Sek'ulian), 3 vols. (Vienna: Mechitaristenbuchdr., 1895, 1964, 1983); all vols. provide German summaries of the descriptions); and *Ts'uts'ak hayerēn dzeŕagrats' Nor Jughayi Amenap'rkich' Vank'i* (Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Monastery of All-Savior

With an effort to contextualize these medieval resources at St. James, I shall explore briefly the Armenian literary activity in Jerusalem from Byzantine times to the late Middle Ages, through the wider gateway the Crusades and the Cilician Kingdom opened to the Holy City. In this short survey I shall account for the learned ecclesiasts who resided there for some time during these centuries–whether as members of the monastic brotherhood or as pilgrims–and on whose writings the time spent in Jerusalem appears to have had an indubitable impact.

I.

The earliest surviving Armenian document written in Jerusalem is a letter by Grigor Bishop of the Artsrunis (c.500–570).[8] This letter, written in c.560 and sent to followers in Armenia, stresses the necessity of celebrating Candlemas or Penthesis, a festival in honor of the purification of the Virgin Mary and the presentation of the infant Christ in the Temple forty days after His birth *(Teaṙnĕndaṙaj),* on the traditional day, the fourteenth of February. Grigor begins by referring to an imperial letter sent by Justinian I (527–565), in the thirty-third year of his reign, to the Patriarch Eustochius (or Eutychius, 552–563) and the rest of the clergy in Jerusalem ordering them to reckon the feast day from the birth of Christ on the twenty-fifth of December. Grigor, following the residents of Jerusalem, encourages his followers in the home country not to yield to revisionist Byzantine pressures under Justinian. To underscore the

---

in New Julfa), ed. S[mbat] Tēr-Awetisian, L[evon] G. Minasian, and O[nik] S. Eganian, 2 vols. (Vienna: Mkhit‘arean Tparan, 1970–1972). All catalogues are in Armenian.

[8] A critical text of the document, based on MSS J3152 (A), J71 (B), J1A (C), J154A (D), J764 (E), has been edited by Norayr Bogharian, “T‘ught‘ yErusaghemē i Hays vasn Teaṙnĕndaṙajin” (An Epistle from Jerusalem to the Armenians Regarding the Penthesis), *Sion* 38 (1964) 33–36; trans. by Abraham Terian in *Macarius of Jerusalem,* 155–62. The earliest reference to this document is in a letter to an unnamed bishop of Antioch by Step‘annos Bishop of Siwnik‘ (c.680–735); see *Girk‘ T‘ght‘ots‘* (Book of Letters), ed. Norayr Bogharian (Jerusalem: St. James Press, 1994), 500.

veracity of the traditional date, he speaks of a great miracle at Hagia Sion that day, water streaming from a pillar, while the Patriarch led the services at St. Procopius in defiance of the imperial order (apparently before proceeding to the Martyrium or the Basilica of the Holy Sepulcher, the *Anastasis*). Grigor goes on to describe the defiant celebrations led by the Patriarch Macarius II (563–574) in the following year at the Martyrium. While offering the Eucharist, the celebrant Patriarch had a vision which he recounted after the trance: an angel flew from Golgotha and struck one of the pillars of the Martyrium with his right hand. This left an imprint of the nailed right hand of Christ, which the people could see; even more, an image of the Blessed Virgin with the Child holding a crimson cross in His right hand, and the same crimson cross appearing on every pillar. Many of those who witnessed the miracle were healed that day. Grigor cites the dramatic experience of a crippled Armenian woman from Mokk‘ (Moxoene, today in Van province) named Soghovmē who was healed after she crawled toward the pillar on which were revealed the images of the right hand of the Lord and of the Virgin with the Child. Soghovmē stood straight as with faith she embraced that pillar, whereupon she and all those present began to praise God in unison.

Miracles aside, the historicity of this document is verifiable in the development of the Jerusalem liturgy as well as in the history of Imperial meddling in church affairs under Justinian I; for indeed, in the fifteenth year of his reign (542) Justinian ordered the observance of the feast of Penthesis at Constantinople as a thanksgiving for the cessation of a plague at Christmas time.[9] Apparently, it took another fifteen years for the new feast day to become a controversial issue in Jerusalem and perhaps also in other parts of the Empire. Moreover, the document

[9] See “Candlemas” in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F(rank) L. Cross and Elizabeth A. Livingstone, 2nd ed. (Oxford and New York: Oxford University Press, 1974), 229. At a later time the feast was observed there on the second of February (see Édouard de Moreau, “L’Orient et Rome dans la fête du 2 février,” *Nouvelle revue théologique* 62 [1935] 5–20).

clearly indicates that in Jerusalem these festal services were being held on the traditional date, at the Martyrium, as indicated in the Armenian Lectionary *(Chashots')* of mid-fifth-century Jerusalem (preferred text in MS J121; cf. J71)[10] and as described by the fourth-century pilgrim Egeria in her 381–384 travel account *(Peregrinatio,* 26).[11] With rare exceptions, the close harmony between Egeria's memoirs and the services in the old Armenian Lectionary–the foremost of the early Jerusalem Lectionaries extant, have long been noted in "Egeriana" scholarship[12] The old Armenian Lectionary was translated from Greek in the 460s and most likely in Jerusalem: it follows the early Jerusalem tradition for the services there, its injunctions are for use in Jerusalem primarily, and the last saint it commemorates is Bishop John of Jerusalem who died in 417 (before the episcopal see of Jerusalem became one of the initial five patriarchates). Although the translation from Greek

[10] According to Athanase Renoux, between 417 and 438: "Un manuscrit du vieux lectionnaire arménien de Jérusalem (Cod. Jerus. arm. 121)," *Le Muséon* 74 (1961) 361–385; 75 (1962) 385–398; idem, *Le Codex arménien Jerusalem 121,* Patrologia Orientalis 35.3, 36.2 (Turnhout: Brepols, 1969, 1971); idem, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc',* Patrologia Orientalis 44.4 (Turnhout: Brepols, 1989). Cf. Hugo Méndez, "Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem," *Journal of Early Christian Studies* 29 (2021) 61–92, dating it "to a point after 439"; or, "the years intervening between c. 456 and 479," adding, "'c. 460s' is appropriate" (76, 91 and n. 134).

[11] For an English translation of Egeria's memoirs, with a substantial chapter on the old Armenian Lectionary followed by an annotated outline of its contents comparing them with Egeria's descriptions, see John Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land,* 2nd ed. (Jerusalem: Ariel; Warminster: Aris and Phillips, 1981), esp. 253–77. The celebration at Sion could be attributed to liturgical changes made a century earlier, in the time of Juvenal (422–458) and Anastasius I (458–478).

[12] For a brief, comparative survey, see Wilkinson, *Egeria's Travels,* 253–277. The striking harmony between Egeria's account and the old Armenian Lectionary is to be seen at the outset, in the vigils of Epiphany and Easter: Armenians in Byzantine Jerusalem held each of the eight-day services after Epiphany at various churches in and around the city, the last being held in the Holy Anastasis; so were also the services of the Holy Week, culminating at the Anastasis.

does not require that it was done in Jerusalem, there is no good reason to reject the possibility since it was structured for stational use, at prescribed locations there; its use elsewhere in the Greek-speaking church was limited to the lections or Bible readings, and that is how it was transmitted after the fifth century.[13] The translation time and place of this complete Lectionary have broad implications not only for the Byzantine liturgical tradition in Jerusalem but also for the religious life and literary activities of Armenians there at the time.[14]

Also worth mentioning here, as we proceed chronologically, are the three eyewitness accounts by seventh-century Armenian pilgrims to various sites in the Holy Land–even though they do not account for any

---

[13] See Robert F. Taft, "Lectionary," in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan et al., 3 vols. (New York and Oxford: Oxford University Press, 1991) 2:1201.

[14] Avedis K. Sanjian heightens the possibility for an Armenian scriptorium there in the fifth century, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965), 4 and 314 n. 16; idem, "The Armenian Communities of Jerusalem," in Narkiss, *Armenian Art Treasures*, 11–12. Contributing to this conclusion is a questionable colophon (published by Garegin Zarphanalian, *Matenadaran haykakan t'argmanut'eants' nakhneats' [Dar D-ZhG]*, [Library of Ancient Armenian Translations [IV–XIII Cent.] [Venice: S. Ghazar, 1889], 286) purporting to be from the middle of the fifth century and the year in which Mashtots' died (450 *[sic]*), found in a manuscript of the year 1403 containing a translation of Athanasius' *Vita Antonii* "translated in the holy city Jerusalem." But see the more cautious assessments of the evidence by (Catholicos) Garegin I Hovsep'ian (of Cilicia, in office 1943–1952), *Hishatakarank' dzeṙagrats'* (Colophons of Manuscripts) (Antélias: Kat'oghikosut'iwn Hayots' Kilikioy, 1951), addendum no. 1 (cols. 1019–1020). Cf. A[rtashes] S. Mat'evosyan, *Hayeren dzeṙagreri hishatakaranner, E–ZhB dd.* (Colophons of Armenian Manuscripts, V–XII Centuries), Nyut'er hay zhoghovrdi patmut'ean (Themes in the History of the Armenian People) 21 (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1988), 3 (no. 6). See also Stone, "The Manuscript Library," 26–27; Robert W. Thomson, "Jerusalem and Armenia," in *Proceedings of the 1983 Oxford Patristic Conference*, ed. Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters, 1986), 77–91, esp. 80 (repr. in idem, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Collected Studies Series 451 [Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994], ch. V).

scholarly activity in Jerusalem during this early period. A vivid description of Mount Tabor by an anonymous pilgrim, found at the end of *Haytnut‘iwn Teaṙn i T‘ap‘ōr Leṙin* (The Epiphany of the Lord on Mount Tabor), has been wrongly attributed to Eghishē in *Srboy hōrn meroy Eghishēi Vardapeti Matenagrut‘iwnk‘* (Writings of Our Holy Father Eghishē Vardapet).[15] A description of churches in Jerusalem and its vicinity, Bethlehem, and the Jordan Valley by the hermit Hovsep‘ of Arts‘akh, preserved in *Patmut‘iwn Aghuanits‘ Ashkharhi* (History of the [Caucasian] Albanians, 2.50–51) by Movsēs Kaghankat‘uats‘i or Daskhurants‘i, has been known in Holy-Land studies for more than a century.[16] So is also the earlier, mid-sixth-century report to Vahan Mamikonian by a certain Anastas Vardapet, recounting his visit to some seventy monasteries in and around Jerusalem where monks from Armenia, Caucasian Albania, and some from Georgia resided;[17] preserved in part by Kaghankat‘uats‘i *(History,* 2.52).

---

[15] Robert W. Thomson, “A Seventh-Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor,” *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 27–33, with translation of the text found in the 1859 Venice edition of the works attributed to Eghishē (by the given title), 236–39. It is likely that such a description is in keeping with the requirements set in the *Progymnasmata,* the popular textbooks of rhetorical exercises in Late Antiquity, which included a section on descriptive writing.

[16] E(rnest) W. Brooks, “An Armenian Visitor to Jerusalem in the Seventh Century,” *The English Historical Review* 11 (1896) 93–97, and R. Nisbet Bain, “An Armenian Description of the Holy Places in the Seventh Century,” *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1896) 346–49, both with translation of the text found in Movsēs Kaghankat‘uats‘i, critical ed. by Varag Aṙak‘elyan, *Patmut‘iwn Aghuanits‘ Ashkharhi* (History of the [Caucasian] Albanians) (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1983), 280–85; cf. the subsequent critical text ed. by Petros H. Hovhannisian, MH 15:350–53; C. J. F. Dowsett, *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc‘i* (London: Oxford University Press, 1961), 181–84.

[17] “Vasn Vanorēits‘, or i Surb K‘aghak‘n yErusaghēm” (On the Monasteries in the Holy City Jerusalem), in MH 5:1275–79 (ed. Pawēl Ch‘obanian). See also below, n. 45, and the secondary sources in Hakob S. Anasyan, *Haykakan matenagitut‘yun* (Armenian Bibliology), 3 vols. (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1959, 1976; Matenadaran and Yerevan State University, 2004) 1:825–

Among seventh-century Armenian monks in Jerusalem and known by name are the five pupils of the sage and prolific author Anania Shirakats‘i, who wrote some twenty treatises covering every aspect of the sciences known in the early Middle Ages (corresponding to the second division or the *Quadrivium* of the classical curriculum).[18] Although the testimony about them dates from the twelfth century, it derives from a

---

29, and Avedis K. Sanjian, “Anastas Vardapet’s List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination,” *Le Muséon* 82 (1968) 265–92. For more on this much redacted text (wrongly attributed to Catholicos Anastas Akoṙets‘i, in office 661–667), originally written in the period of Justinian and before the Chalcedonian turmoil in sixth-century Jerusalem, redacted following the separation of the Armenian and Georgian churches and again, following the Arab conquest, see Abraham Terian, “Rereading the Sixth-Century List of Jerusalem Monasteries by Anastas Vardapet,” in *Sion, Mère des Églises. Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux,* ed. Michael Daniel Findikyan, Daniel Galadza, and André Lossky, Semaines d’ Études Liturgiques Saint-Serge, S1 (Münster: Aschendorff Verlag, 2016), 273–88. For the part utilized by Kaghankat‘uats‘i, see Aṙak‘elyan, *Patmut‘iwn,* 285–86; cf. Dowsett, *The History of the Caucasian Albanians,* 184–85.

[18] His autobiography survives in two recensions, one shorter than the other. The shorter recension was first published by K[erovbē] P[atkanean], *Ananiayi Shirakunwoy mnats‘ordk‘ banits‘* (The Rest of the Works of Anania Shirakats‘i) (St. Petersburg: Kayserakan Chemaran Gitut‘eants‘, 1877), 1–4, then by Ghewond Alishan, *Hayapatum* (Armenian History), 2 vols. (Venice: S. Ghazar, 1901–2) 1:232–33, and is available in an English translation by Frederick C. Conybeare, “Ananias of Shirak: I. His Autobiography,” *Byzantinische Zeitschrift* 6 (1897) 572–74. The longer version was first published by Dashian, *Haupt-Katalog der armenischen Handschriften,* 174–76, then by Ashot G. Abrahamyan, *Anania Shirakats‘u matenagrut‘yunĕ* (Writings of Anania Shirakats‘i), (Yerevan: Matenadaran, 1944), 206–9, and is available in a French translation by Haïg Berbérian, “Autobiographie d’Anania Širakac‘i,” *Revue des études arméniennes,* n.s. 1 (1964) 189–94; cf. Paul Lemerle, “Note sur les données historiques de l’Autobiographie d’Anania de Shirak,” ibid., 195–202. The longer version is generally preferred. Further bibliography in Anasyan, *Haykakan matenagitut‘yun,* 1:731–74. For a comprehensive study, see Alessandro Orengo, “Un *selfie* alla cultura armena del settimo secolo: l’“Autobiografia” di Anania Širakac‘i,” *LEA - Lingue e letterature d’Oriente e d’Occidente* 5 (2016) 81–102; cf. idem, “L’*Autobiographie* d’Anania Širakac‘i,” *Orientalia Christiana Periodica* 86 (2020) 9–18.

highly reliable source: the chronographer Samuēl Anetsʻi (c. 1100–1180). He mentions the five pupils by name: Hermon, Trdat, Azaria, Ezekiēl, and Kirakos. They had left their renowned teacher, embraced Dyophysite Christology, and resided in Jerusalem as ascetics or monks. Although there are five centuries between Anetsʻi and the reported event, he probably had at his disposal some documentary evidence for this somewhat specific piece of information–possibly obtained at Haghbat where he studied with great masters (Hovhannēs Sarkawag Vardapet and Gēorg Vardapet Uṙchetsʻi, later Bishop of Haghbat). Moreover, as a careful chronographer, Anetsʻi had thoroughly studied the chronological works of Shirakatsʻi, which he utilizes, and had researched the authorities behind the latter's primary sources, carefully identifying them all.[19] However late his testimony may be, his credentials and the naming of the five should lend it some credibility. Shirakatsʻi complains in his "Autobiography" about students who were eager to leave his circle in order to teach prior to completing their course of study.

Much later documentary evidence for translational activity in Jerusalem has been drawn from an often copied colophon (with minor variants) from the year 869 or 879/880. The colophon in question pertains to the anonymous hagiography on the mythical life of St. Dionysius the Areopagite. One version has: "This history of St. Dionysius was translated from ancient Greek in the city Jerusalem, and the physician Hovhannēs translated [it] into ours; 318 by the Armenian reckoning [=869]." Another version has: "This history of St. Dionysius was translated in the holy city Jerusalem from lofty Greek, and the physician Hovhannēs

[19] Arshak Tēr Mikʻelian, ed., *Samuēli Kʻahanayi Antsʻewoy [sic] Hawakʻmunkʻ i grotsʻ patmagratsʻ* (Compilation from the Books of Historians by the Priest Samuēl Anetsʻi) (Vagharshapat: Mother See Press of Ējmiatsin, 1893), 84–85; Ashot G. Abrahamyan, "Samvel Anetsʻu tomarakan ew tiezerakan ashkhatutʻyunĕ" (The Chronological and Cosmological Works of Samuel Anetsʻi), *Ējmiatsin* 9.1 (1952) 30–34.

translated [it] into ours; 329 of the Armenian era [=880]."[20] Still another has: "This history of St. Dionysius was translated in the holy city Jerusalem from Greek, and the physician Hohannēs translated [it] into ours; 328 of the Armenian era [=879], to the glory of Christ our God, to whom be glory always." On earlier translational work there, I agree with the following assessment by Stone: "it can be safely assumed that in fact such activity antedates these ninth-century references."[21]

Further evidence for such translational activity during this period may be derived from a colophon of the year 1271, referring to the activities of Vardan Vardapet Arewelts'i (one of the most renowned theologians of the Armenian Church, c.1200–1271) while he was on a pilgrimage to Jerusalem in 1239/40.[22] While at St. James, Arewelts'i became

---

[20] The first two texts are quoted by Mkrtich' (Episkopos) Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk' Hay Erusaghēmi* (Members of the Brotherhood and Visitors of Armenian Jerusalem) (Jerusalem: St. James Press, 1929), 354, following Zarphanalian, *Matenadaran haykakan t'argmanut'eants' nakhneats'*, 382. The preferred text, however, is the third: that of MS J282, as in Hovsep'ian, *Hishatakarank' dzeŕagrats'*, no. 30 (cols. 81–82); also in Bogharian, *Grand Catalogue,* 2:99, where it reads as follows: *"Ays patmut'iwn srboyn Dionēsiosi i Sb. K'aghak'n E[rusaghē]mi t'argmaneal ēr i yunakanēn, isk i mers t'argmaneats' Hovhannēs Bzhishk, YIĔ [879], i t'uakanut'eans hayots' i p'aŕs K'[ristos]i A[stutso]y meroy o(w)rum p'aŕk' yaw[iteans]"*; cf. 1:30, 303, 458; 2:276 for the texts in MSS 1C, 97, 154D, 368. All these Jerusalem manuscripts have the year 879 in the often copied colophon. On the history of the Greek version, see Alexander Kazhdan and Barry Baldwin, "Dionysios the Areopagite, Pseudo-" in *The Oxford Dictionary of Byzantium,* 1:629–30.

[21] Stone, "The Manuscript Library," 27.

[22] Given the significance of this short colophon, we furnish the text as found in the collection by Artashes S. Mat'ēvosyan, *Hayeren dzeŕagreri hishatakaranner, ZhG dar* (Colophons of Armenian Manuscripts, Thirteenth Century) (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1984), no. 320 (MS M4086): *"T'argmanets'aw chaŕs ays erkuts' k'ahanayits', i Dawt'ē ew i Hovhannisē. Ew aŕajin[n] t'argmanch'ats' zk'aroz vardapetut'ean aŕak'eloyn Hakovbay ew zglkhatumn i Hrēits'n hramanawn Herovdēi. Isk erkrordn zgnaln i Spania i dzeŕn hreshtakats', orpēs ew chaŕs patmē kargaw. Isk eraneli vardapetn Hayots' Vardan greal zerkuts'n t'argmaneals, ew ĕst iwrum imastut'eann miaworeats' i mi, zt'erin elits' ew oghorkeats' yErusaghēm, ew aŕak'eats' i teghis teghis."* "This

aware of two apocryphal writings previously unknown to him that narrate the martyrdom of St. James the brother of St. John: one on his being beheaded, an account usually found following the text of his teaching, and the other on his headless body being washed away miraculously to Spain.[23] The first, with the teaching, was translated by a certain Dawit‘ K‘ahanay, and the second by a certain Hohannēs K‘ahanay. Arewelts‘i copied the works translated by the two, combining them into a single document, and dispatched copies to several places–conceivably in Armenia and Cilicia. From the likelihood that Arewelts‘i was not familiar with these ancient translations prior to his pilgrimage, and from his subsequent role in spreading these writings around, it may be concluded that they were unknown in Armenian circles outside Jerusalem. Intriguing as the recurring name Hohannēs may be, it would be difficult to identify either of these early translators with others named above, given the popularity of such biblical names in medieval Armenia.

To this Byzantine period belongs a little-known author from Jerusalem: the hermit archdeacon Grigor Sarkawagapet Erusaghēmats‘i, whose

---

treatise was translated by the two priests Dawit‘ and Hohannēs. The first translator rendered *The Proclaimed Teaching of the Apostle James* and his decapitation by the Jews on Herod’s command, and the second, his transportation to Spain at the hands of angels—as the treatise recounts in sequence. However, the blessed doctor of the Armenians, Vardan, copied the two translations, and by virtue of his wisdom, combined into one. He filled in the incomplete and refined it in Jerusalem and dispatched (copies) to various places.” Cf. idem, *Hayeren dzeŕagreri hishatakaranner, E–ZhB dd.* (Colophons of Armenian Manuscripts, V–XII Centuries), Nyut‘er hay zhoghovrdi patmut‘ean (Themes in the History of the Armenian People) 21 (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1988), no. 38.

[23] On these apocryphal writings known as the Oriental Acts, see Aurelio de Santos Otero, “Later Acts of Apostles,” in *The New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, rev. ed.; trans. and rev. by R. McL. Wilson; 2 vols. (Cambridge: James Clarke, and Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991–1992) 2:476–78 (13.1: *Acta Iacobi Zebedaei* and 13.2: *Passio Iacobi Zebedaei*); the martyrdom of James is ultimately from Hegesippus, the second-century historian of the Jerusalem Church, of whose works fragments are preserved in Eusebius (see, e.g., *Hist. Eccl.* 2.9).

name we first encounter among the panegyrical compositions in medieval Armenian literature dedicated to St. Gregory the Illuminator.[24] His panegyric is among the earliest laudations of considerable length on the Illuminator by an Armenian author,[25] and unlike all other medieval panegyrists on St. Gregory, the Jerusalemite archdeacon shows no dependence on similar compositions traditionally attributed to St. John Chrysostom (c.350–407, or to his circle) that were translated into Armenian in the eleventh-twelfth centuries upon the request of Catholicos Grigor II Vkayasēr (in office 1065–1105).[26] His general familiarity with the life of

---

[24] These works have been collected in the small yet celebrated series *Sop‘erk‘ haykakank‘* (Armenian Booklets) edited anonymously by Ghewond Alishan; vol. 4: *Hovhannu Oskeberani ew Grigori Sarkawagapeti Nerbogheank‘ i S. Grigor Lusaworich‘* (esp. 129–57), and vol. 5: *Hovhannu Sarkawagay, Vardanay Bardzrberdts‘woy [read Arewelts‘woy], Hovhannu Erznkats‘woy nerbogheank‘ i S. Grigor Lusaworich‘* (Panegyrics on St. Gregory the Illuminator by…), (Venice: S. Ghazar, 1853). Translated selections in Abraham Terian, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity: The Early Panegyrics on St. Gregory,* AVANT: Treasures of the Armenian Christian Tradition 2 (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2005).

[25] Another early Armenian composition worthy of note is the *sharakan* on the release of St. Gregory from the pit, “Ov erjanik tēr surb Grigor...” (O you blessed St. Gregory...) attributed to Movsēs Bishop of Siwnik‘ (in office 725–731); *Sharakan Hogewor Ergots‘ Surb ew Ughghap‘aṙ Ekeghets‘woys Hayastaneayts‘* (Hymnal of Spiritual Songs of the Holy Orthodox Armenian Church) (Jerusalem: St. James Press, 1936; repr. New York: St. Vartan Press, 1986), 554–64; cf. Norayr Bogharian, *Hay groghner, E-ZhĒ dar* (Armenian Authors, V–XVII Centuries) (Jerusalem: St. James Press, 1971), 109.

[26] The translation by a certain Abraham Ghṙamatikos was revised by Catholicos Nersēs Shnorhali (in office 1166–1173) upon the request of his brother, Catholicos Grigor III Pahlawuni (in office 1113–1166), according to a colophon by Nersēs at the end of the first of these two panegyrics *(Sop‘erk‘*, 4:5–87, last two pages especially). The full title of the first panegyric *(... i Kokison Hayots‘ minch‘ yak‘sorans ēr, i khndroy hayazin orumn episkoposi ew vardapeti hamazgwoy norin Deoskoros anun koch‘ets‘eloy...)* (... at Cucusa in [Cilician] Armenia, while he was in exile, upon the request of a certain bishop and vardapet, his Armenian-born compatriot named Dioscoros...) suggests that it was written between 404 and 407, the year of Chrysostom’s deportation to Pityus or Colchis on the Black Sea (he died en route at Comona in Pontus). However, there

St. Gregory the Illuminator owes to the fifth-century *History of the Armenians* by Agathangelos.[27] He shows familiarity with the *Yachakhapatum* discourses and the *History* of Khorenatsʻi, thus indicating that he could not have written before the eighth century; however, based on the traditional dates of these works, some have wrongly dated him to the sixth century,[28] yet the place of his activity remains certain. The full title

---

is reason, and that more than the geographical anachronism in the word "Armenia" in the title, to suspect both works as spurious (the popularity of Chrysostom as preacher and writer gave rise to several such works in Greek, some attributed to Theophilos I, Patriarch of Alexandria [d. 412)], who moved to Constantinople and joined the opposition to Chrysostom only to regret—so it seems). Vkayasēr himself is the translator of the *Life of St. John Chrysostom* from Greek *(Patmutʻiwn Varutsʻ ... Surb Hovhannēs Oskeberan Hayrapetin Kostandnupolsoy: Tʻargm. i Hunakanē i Hays, i Grigorē Katʻughikosē Vkayasēr kochʻetsʻeloy* [History of the life... of St. John Chrysostom, Patriarch of Constantinople, translated from Greek into Armenian by Catholicos Grigor, called Vkayasēr] [Venice: S. Ghazar, 1751]).

[27] On the date of the extant Armenian version of Agathangelos and its dependence on early-fifth-century sources, Koriwn's *Life of Mashtotsʻ* in particular, see Thomson's introduction in *Agathangelos*, lxxv–xciii; cf. Abraham Terian, *The Life of Mashtotsʻ by His Disciple Koriwn: Translated from the Classical Armenian with Introduction and Commentary,* Oxford Early Christian Texts (Oxford: Oxford University Press, 2022), 21–23, 211.

[28] Mikʻayēl (Vrd.) Chʻamchʻiantsʻ places him in the sixth century, *Patmutiwn Hayotsʻ* (History of the Armenians), 3 vols. (Venice: S. Ghazar, 1786) 1:778; so too Barsegh Sargisian, "Grigor Sargawakapet grichʻ Z daru ew Khorenatsʻwoy het unetsʻats anor aghersnerĕ" (G. S., a Sixth-Century Writer and His Queries Addressed to Khorenatsʻi), *Bazmavēp* 62 (1904) 119–26, 157–65. Manuk Abeghyan, *Hayotsʻ hin grakanutʻyan patmutʻyun* (History of Ancient Armenian Literature), 2 vols. (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1944–1946) and Bogharian, *Hay groghner,* are silent about this virtually unknown author. His "Khawskʻ i S. Grigor Lusaworichʻ" (Discourse on St. G. L.) is included as an addendum in MH 9:1058–65 (ed. H[akob] Kʻēosēian, who uncritically affirms the sixth-seventh century date, p. 1055). On the late-sixth-century date of the *Yachakhapatum*, see Abraham Terian, *Moralia et Ascetica Armeniaca: The "Oft-Repeated Discourses" (Yačaxapatum Čaṙkʻ),* The Fathers of the Church 143 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2021), 41–51; for a brief history of scholarship on the date of Khorenatsʻi, see Robert W. Thomson, *Moses Khorenatsʻi, History of the Armenians: Translation and Commen-*

of his work bears this clearly: *"Grigori Sarkawagapeti ew chgnawori khosk' i S. Grigor Lusaworich' asats'eal i surb k'aghak'n Erusaghēm"* (A Discourse on St. Gregory the Illuminator by Grigor the Archdeacon and Hermit, Composed in the Holy City Jerusalem). He could well be the same person mentioned in the title of another work: *"S. Grigori Sarkawagi Erusaghimats'oy Govest i S[ur]b Khach'n K'[ristos]i A[stutso]y meroy"* (A Panegyric on the Holy Cross of Christ our God by St. Grigor Sarkawag of Jerusalem). This work, however, belongs to St. Cyril of Alexandria (d. 444),[29] yet it may have been translated by Grigor Sarkawag(apet) in Jerusalem, hence the erroneous ascription to him. The attribute "Saint" in this title is commensurate with the word "Hermit" in the previous title, befitting a holy man.[30] More importantly, to the same archdeacon *(sarkawargapet)* Grigor Erusaghēmats'i is attributed the earliest Armenian glossary of philosophical terms and concepts: *Sahmank' zanazank', artoroshealk' ĕst srbots' ew tsayragoyn vardapetats'* (Various Definitions Drawn upon [Works of] Saints and Supreme Doctors).[31] There is little alphabetic arrangement in this crude compilation of philo-

---

tary on the Literary Sources, Harvard Armenian Texts and Studies 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 1–8.

[29] Bogharian, *Grand Catalogue,* 1:13 (MS J1B); cf. 1:449 (MS J154C); 2:441 (MS J461).

[30] Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk',* 93–94, wrongly lists the latter separately and without any date.

[31] See, e.g., MS J656 (early eighteenth century) and the ten, mostly older Matenadaran MSS cited in the index of Eganyan et al., *Ts'uts'ak dzeŕagrats',* 1:1473; 2:1288: M464 (seventeenth century), M1980 (1391), M2041 (seventeenth century), M2269 (eighteenth century), M2771 (1703), M3082 (the oldest, dated 1267 [fols. 431r-451v]), M4166 (thirteenth-fourteenth century), M5254 (1281), M5443 (thirteenth century), and M8132 (fourteenth century); seven of these ten manuscripts (excluding M2041, M2771, and M5443) are cited with their dates in the anonymously published *"Ts'uts'ak Matenadarani p'ilisop'ayakan nyut'er parunakogh dzeŕagreri"* (Catalogue of Matenadaran Manuscripts Containing Philosophical Subjects], *Banber Matenadarani* 3 [1956] 406–7, which adds another, MS M7151, dated to the fourteenth century). Unfortunately, Grigor of Jerusalem has attracted little attention in Armenian scholarship; cf. Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk',* 74–75. See also the references in n. 33, below.

sophical definitions gleaned from works translated into Armenian in an interlinear fashion from Greek by the so-called *Hunaban Dbrots‘* (the Hellenizing School, active c. 570 – c. 730).[32] Subsequent anonymous expansion (in two recensions) is attested in another such glossary titled *Sahmank‘ imastasirakank‘* (Philological Definitions), which is at times wrongly attributed to the Neoplatonist philosopher Dawit‘ Anyaght‘ because of the semblance of this title to the *Sahmank‘ p‘ilisop‘ayakank‘* (Definitions of Philosophy) by Dawit‘, on which–*inter alia*–the expanded glossary depends.[33] Three other works are also attributed to our Grigor. In the manuscript tradition his glossary is often followed either by another reference work titled *Harts‘munk‘ karchaṙotabar* (Questions in Brief) or by a treatise titled *Haghags bnut‘ean mardoy, i ch‘orits‘ goya-*

[32] See Abraham Terian, “The Hellenizing School: Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered,” in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980),* ed. Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1982), 175–86.

[33] For more on this glossary and its sources, see Hayk M. Amalyan, *Mijnadaryan Hayastani baṙaranagrakan hushardzannerĕ* (The Lexicographical Masterpieces of Medieval Armenia), 2 vols. (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1966–1971) 1:166–79, note esp. 170, on the antiquity of MS 6897 (dated 1317 [fols. 397v–410r] and representing recension *[a]);* cf. 2:308 for other manuscripts at the Matenadaran. See also Abraham Terian, “A Medieval Armenian Glossary of Philosophical Terms and Concepts,” in *International Symposium on Armenian Linguistics, Yerevan, September 21–25, 1982: Reports,* ed. Gevorg B. Djahukyan et al. (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1984), 557–83, inviting attention to MS J1213 (dated 1635/6 [155–81] and representing recension *[b]).* In recension *[a]* the arrangement of the entries does not go beyond the initial letter; whereas in recension *[b]* the arrangement progresses to the second consecutive letter of the entry. The wrong attribution of this glossary to the philosopher Dawit‘ appears also in Bogharian’s comprehensive list: *Grand Catalogue,* 4:xx, where MS J1213 is cited under the name of Dawit‘; cf. also 3:xv, where Bogharian omits listing MS J656, which bears Grigor’s name with the full title of his glossary (although the author is cited in the index of proper names, p. 630).

ts‘eal (On the Nature of Man, Composed of Four [Elements]).[34] This fourth work bearing our author’s name is titled *Zgisbn imastasirut‘ean* (The Beginning of Philosophy), of which only a fragment survives.[35] We shall thus date the Jerusalemite archdeacon to the general period between the Byzantine dominance in the Holy Land and the coming of the Crusaders; conceivably, to the eighth century, as suggested by the sources utilized by him.

II.

A noticeable period of Armenian literary activity in the Holy Land began immediately following the First Crusade (1099). Even the local hierarch (*hogewor tērn*) Simēon (1090–1109) is credited as translator of the apocryphal *Book of Adam*.[36] Much of this revival is to be attributed to the newly established Armenian nobility in Jerusalem. Queen Arda, wife of Baldwin I, the first Latin King of Jerusalem (r. 1100–1118), was the daughter of T‘oros Ṙubinean, the Armenian Prince of Edessa (Urfa). Several privileges were bestowed upon the local community through her

---

[34] In addition to the manuscripts cited above (n. 31), see MSS M453, M546, M549, M550, M552, M715, M1424, M1979, M2490, M3672, M3697, M3710, M3838, M4076, M5077, M5373, M5443, M5611, M5622, M5728, M5919, M5975, M6017, M6146, M6233, M6870, M6989, M7049, M7262, M7749, M8132, M8397, M8487, M8811, M8995, M9018, M9098, M10200 (from the indices of Eganyan et al., *Ts‘uts‘ak dzeṙagrats‘*, 1:1473; 2:1288, who are inclined to attribute the latter work to our author; Amalyan, with his focus on medieval glossaries and their sources, mentions only the former as a work of our author, *Baṙaranagrakan hushardzannerĕ*, 1:174).

[35] In a thirteenth-century philosophical and theological miscellany at the Bibliothèque Nationale in Paris (MS BnF303). See Frédéric Macler, ed., *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale* (Paris: Imprimerie Nationale, 1908), 155–56.

[36] Aghawnuni, *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘*, 472. Unfortunately, he does not cite the manuscript of the colophon to which he refers. The Armenian by this title is a translation of the Greek *Adam and Eve*, also known as the *Apocalypse of Moses*. On its edition and comparative studies, see Michael E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*, SBL Early Judaism and Its Literature 3 (Atlanta: Scholars Press, 1992), 12–13.

beneficence. This state of affairs continued as another Armenian queen succeeded her: Morfia, wife of Baldwin II (r. 1118–1131), and their daughter, reigning queen Melisende (r. 1131–1153). This royal patronage, together with the relative proximity of Cilicia to Palestine, helped pave the way for a constant flow of learned clerics both from Armenia and Cilicia.[37] There were also occasional royal visits from Cilicia.[38] The

[37] For the many clerics whose visits are documented in dedicatory colophons, inscriptions, and various registries at St. James, see Aghawnuni, *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘, passim,* giving their brief vitae, alphabetically arranged by their first names, down to the turn of the twentieth century. It should be stated that not all persons mentioned in the present study are accounted for by Aghawnuni.

[38] That of King T‘oros II (r. 1145–1169) is recorded by Guillaume of Tyre, in *Guillaume de Tyre et ses continuateurs, texte français du 13e siècle*, ed. M. Pauline Paris, 2 vols. (Paris: Firmin Didot, 1879) 2:289–91; that of King Het‘um II (r. intermittently, 1289–1301) is recorded by Minas Hamdets‘i (Patriarch of Jerusalem, 1697–1704), in *Minas Vardapeti Hamdets‘woy Azgabanut‘iwn Hayots‘* (‘*Genealogia Armeniaca*’ by Minas Vardapet Hamdets‘i) (Vagharshapat: Mother See Press of Ējmiatsin, 1870), 45; and that of Queen Mariun, the widow of King Constantine (Guy or Gyd Lusignan) III (r. 1343–1345), recorded in a colophon described further below. It is important to note that several of the most prized biblical manuscripts in Jerusalem are those which once belonged to members of the Cilician royal families (a much older manuscript, a Gospel of c.1029–1064 [MS J2556], belonged to Gagik-Abas, Bagratuni “Shahanshah” and King of Kars till he ceded his kingdom to the Byzantine Empire in 1064, d. 1081). The colophons of these manuscripts are invaluable for the dynastic histories they contain. The exemplar of the personal Gospel of Queen Mariun (MS J1973) contained a colophon by the earlier scribe, Bishop Nersēs Lambronats‘i, in which he claims to have copied it “from an original by the translators” *(i stoyg awrinakē t‘argmanch‘ats‘n),* thus making the document particularly attractive for text-criticism. Just as importantly—from a historian’s perspective—Nersēs spells out the close ties between Church and State and names every member of the royal family, both living and dead. The manuscript also contains illuminations with representtations of the Queen within the various scenes from the life of Christ, including a named identification of her within the scene of the deposition of Christ from the cross (see the four reproductions in Narkiss, *Armenian Art Treasures*, 85–88, nos. 108–111; Bogharian thinks the young princess represented in the scene of the Nativity is possibly Mariun’s daughter Pheme, *Hay grich‘ner [T‘-ZhĒ dar]* [Armenian Scribes (IX–XVII Centuries)] [Jerusalem: St. James Press, 1992], 137). These illumina-

hundreds of guestrooms at St. James enabled many of these visitors to stay there for some time–some even for years.[39]

Foremost among these visitors are two of the six princely Pahlawuni heads of the Armenian Church: Catholicos Grigor II Vkayasēr (in office 1065–1105) and a grandson of his sister Mariam, Catholicos Grigor III Pahlawuni (in office 1113–1166). The first came to Jerusalem in 1099, on the wake of the Crusaders' capture of the city, and the second in 1142 to attend an ecumenical council convened by the Roman Catholic Church (in the previous year he attended a similar council held in Antioch). A nephew of the latter, Catholicos Grigor IV Tghay (in office 1173–1193), in 1189 wrote a lengthy *Lament over Jerusalem (Oghb*

---

tions on parchment, inserted within the Gospel on paper, are by the famed Sargis Pitsak and resemble other such royal representations in other royal manuscripts at St. James (cf. the Gospel manuscript of Queen Keran and others in Narkiss, *Armenian Art Treasures,* 65–69). The widowed Queen Mariun came to Jerusalem following a brief captivity in Egypt after the fall of Sis in 1375 to the Mamluk viceroy of Aleppo and the imprisonment of the last king of the Armenians, Levon V Lusignan (r. 1363–1364, 1374–1375), in Cairo. The death and burial of the Queen after three years' residence in Jerusalem is the subject of another, later colophon found in a Gospel manuscript of the year 1280 and once owned by her husband, King Constantine III (r. 1344–1362), and then given by the widowed Queen to a certain Vahram, the author of the colophon (the text of this colophon is published by Bogharian, *Hay grich'ner,* 144–46, from a notebook by Catholicos Sahak II Khapayian of Cilicia [in office 1902–1939]; Bogharian does not indicate the whereabouts of this Gospel manuscript). A poorly preserved ancient tombstone inscription once marked her grave in the southwestern corner of the courtyard of the St. James Cathedral. For more on Mariun, see Gohar Grigoryan Savary, "Mariun: An Exiled Queen's Pilgrimage and Death in Jerusalem," *Al-'Uṣūr al-Wusṭā* 29 (2021) 217–55.

[39] A register in MS J1776 names the subdivisions of the monastery and enumerates more than three hundred guestrooms (pp. 68–101). Moreover, there were several Armenian monasteries not far from the Old City; for their history see Mkrtich' (Episkopos) Aghawnuni, *Haykakan hin vank'er ew ekeghets'iner Surb Erkrin mēj* (Ancient Armenian Monasteries and Churches in the Holy Land) (Jerusalem: St. James Press, 1931).

Erusaghēmi) upon the city's fall to Salaḥ ad-Dīn in 1187.[40] Although there is no mention of his visit to Jerusalem, there is no good reason to rule out the possibility of him having been there. His sentiments for the city reflected in the *Lament* would almost certainly require that he had been there previously.[41] Another such lament over Jerusalem was written by Nersēs Vardapet Mokats'i during his stay at Jerusalem in 1609.[42]

These prelates paved the way for countless clerics to follow in their footsteps. Among them was Vardan Vardapet Aygekts'i (c. 1170–1235), a noted homilist who also composed a prayer book while in Jerusalem

---

[40] For the complete text of over four-thousand lines, titled *Asats'eal ban oġhbergakan vasn aṙmann Erusaghēmi* (Recitative Lamentation over the Capture of Jerusalem), see A[satur] Š. Mnatsʿakanyan, ed., *Grigor Tġha: Banasteġhtsut'yunner ev poemner* (Grigor Tghay: Compositions in Verse and Poems) (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1972), 244–333, and notes, 431–34. Cf. the incomplete French trans. by Édouard Dulaurier, "Élégie sur la prise de Jérusalem," in *Recueil des historiens des croisades: Documents arméniens*, 2 vols., Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris: Imprimerie Impériale / Nationale, 1869–1906) 1:269–307; on the genre and the Armenian reception, see Valentina Calzolari, "Les villes en deuil. La Lamentation sur la prise de Jérusalem de Grigor Tłay mise en regard avec la Lamantation sur la prise d' Edesse de Nersēs Šnorhali," *Journal of the Society for Armenian Studies* 21 (2012) 53–97; Theo Maarten van Lint, "The Poem of Lamentation over the Capture of Jerusalem Written in 1189 by Grigor Tłay Catholicos of All Armenians," in *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, ed. Michael E. Stone, Roberta R. Ervine, and Nira Stone, Hebrew University Armenian Studies 4 (Leuven: Peeters, 2002), 121–42; and Tamar M. Boyadjian, *The City Lament: Jerusalem Across the Medieval Mediterranean* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 2018), 105–37.

[41] One of Grigor IV's close associates and a relative (a first cousin once removed), the prolific writer, theologian, and ecumenist, Nersēs Lambronats'i (1153–1198, Archbishop of Tarsus since age twenty-three (1175/6–1198), is said to have been in Jerusalem during the city's siege (based on partial and conflated use of colophons bearing his name; Alishan, *Hayapatum*, 2:437–40; Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk'*, 396–397). On the impossibility of this, see Abraham Terian, "The Colophons of Nersēs of Lambron Bearing on the Third Crusade," *Crusades* 22 (2023) 191–209.

[42] MS V1624.

(MS J1130; cf. J939, J1576, J1690).[43] The prayers, written to be read at various sacred sites, anticipate many such compositions in subsequent centuries and in various languages–most immediately by Catholicos Grigor VII Anawarzetsʻi (in office 1293–1307), who wrote meditations on the sacred sites in Jerusalem;[44] Bishop Nikoghayos Akhkʻermantsʻi, who in 1483 prepared a detailed list of the sacred sites to be visited;[45] and Eremia Chʻēlēpi Kʻēōmiwrcheantsʻ (1637–1695), the prolific chronicler of life in his native Constantinople, who also wrote meditations on the sacred sites during his visit in 1665.[46] While in Jerusalem, Aygektsʻi ap-

---

[43] *Aghōtʻagirkʻ surb tegheatsʻ* (Prayer Book for the Holy Sites); for manuscripts with varying contents and early editions, see Bogharian, *Hay groghner*, 279; cf. Aghawnuni, *Miabankʻ ew aytsʻelukʻ*, 502–3, on the authorship and date of MS 939, composed in 1321 and ascribed to another Vardan Vardapet.

[44] An incomplete work, MS V742, pp. 100–109; see Bogharian, *Hay groghner*, 335.

[45] Published with an English translation by Ghewond Alishan, along with the earlier list of Armenian monasteries in the Holy Land by Anastas Vardapet, *Anastasay Vardapeti vasn vanorēitsʻ Hayotsʻ yErusaghēm* (Anastas Vardapet on the Armenian Monasteries in Jerusalem) (Venice: S. Ghazar, 1896); Aghawnuni, *Miabankʻ ew aytsʻelukʻ*, 401. See also above, n. 17.

[46] *Govabanutʻiwn Tnōrinakan tegheatsʻ yErusaghēm* (Praise to the Dominical Sites in Jerusalem) (according to Vrej Nersessian, *Catalogue of Early Armenian Books: 1512–1850* [London: The British Library, 1980], 19, no copy of this privately published book survives; printed in Chʻēlēpi's own press in Constantinople, 1677). On his visit Chʻēlēpi must have donated to the local library several copies of his works, including his celebrated diary for the years 1648–1662; the history of the fires in 1660 that swept Constantinople, illustrated with illuminations; and his *Stampōlay Patmutʻiwn* (History of Istanbul) in verse, ed. Vahram Y. Tʻorgomian, 3 vols., Azgayin Matenadaran 71, 130, 144 (Vienna: Mkhitʻarean Tparan, 1913–1938), and possibly his *Patmutʻiwn Osmanean Tʻagaworatsʻ* (History of the Ottoman Sultans), several late copies of which are found: e.g., MSS J464, J1176. Cf. Simēon Dpir Lehatsʻi (1584–1637), who wrote on his travels through the Holy Land, including a descripttion of the St. James brotherhood, the first of such travel accounts in Armenian literature (George Bournoutian, trans., *The Travel Accounts of Simēon of Poland [Simēon Dpri Lehatsʻwoy Ughegrutʻiwn]*, [Costa Mesa, CA: Mazda Publ., 2007]); excerpt in Bogharian, *Hay groghner*, 512–14. A century after Chʻēlēpi, a certain Archbishop Martiros wrote *Hṙchʻak Erusaghēmi (Laudation of Jeru-salem)* in

parently drew his inspiration for yet another work: an encomium dedicated to St. James and John, the sons of Zebedee, and the rest of the Apostles (MSS J1, J154). It should be noted that the St. James Cathedral marks the traditional site of the Apostolic Council held in Jerusalem in A.D. 49 under the leadership of St. James "the brother of the Lord" and the likely author of the Epistle of James in the New Testament (Galatians 2:1–10; cf. Acts 15:1–30), whose remains are believed to have been interred beneath the main altar. There too, in a side chapel within the Cathedral, is the traditional burial spot of the head of St. James "the son of Zebedee" and brother of St. John the Evangelist, beheaded by Herod Agrippa I in A.D. 44 (Acts 12:1–2). Such an edifice with its twin apostolic traditions must have had a great impact upon the author.

A rather unusual pilgrim was the cleric Hovhannēs Gaṙnetsʻi (c. 1180 – c. 1245), a missionary and writer on moral maxims, who was known also as a healer and miracle-worker. He must have claimed to have witnessed several miracles During his short stay at St. James (1222/3), such as the one reported on his authority in the thirteenth-cen-

---

verse, while at St. James, in 1773 (Nicosia MS 62). Besides, there are a number of scattered poems on various sacred sites in several manuscripts; e.g., by Karapet Hamtʻetsʻi in 1746 (MS J3681), and by Hovhannēs Kaṙnetsʻi (Nodar) who in a miscellany of the year 1812 has a collection of 27 odes on such sites written in 1805 (MS J1844, pp. 93–129). Certain of the latter and earlier others have been variously anthologized in booklets for pilgrims, *Tetrak govasanatsʻ i veray hamōrēn tnōrinakan surb ukhtategheatsʻ* (A Booklet of Praises to All Dominical Sacred Sites of Pilgrimage) (Jerusalem: St. James Press, 1914; earlier versions: 1833, 1835[2], 1839, 1847, 1859, 1860, 1862, 1867, 1893, 1906). A later and better representative of this tradition or genre of meditations in the Holy Land is Catholicos Mkrtichʻ I Khrimian (Hayrik, in office 1893–1907) who on his visit to Jerusalem in 1850 wrote *Hrawirak Erkrin Aweteatsʻ* (Inviter to the Promised Land) (Constantinople: Hovhannēs Miwhēntisian Press, 1851; repr. with a new preface, Jerusalem: St. James Press, 1892); and in this century, writing in prose, Harutʻiwn G. Mrmrian, *Aleluia yErusaghēm* (Alleluia to Jerusalem) (Constantinople: Zardarian Gratun, 1903).

tury *Armenian History* of Kirakos Gandzakets‘i.[47] He covered nearly every site on a pilgrim’s itinerary, in conformity with a favorite prayer he wrote for the safety of fellow travelers.[48] When at the River Jordan, his prayer was interrupted by three Iranian Moslems wanting to be baptized by him. Doubtful of their sincerity at first, he yielded to their request when the eldest among them recounted visions with familiar sites and identified our pilgrim priest as the baptizer in one of the visions. Gaṙnets‘i also reports a pilgrimage to Mount Sinai by a group of forty Armenians, of whom he was one, and miracles accompanying them at the monastery of St. Catherine.[49]

The ultimate authority behind these and other stories about Gaṙnets‘i is Vardan Vardapet Arewelts‘i, the renowned theologian and editor of the ancient translations of the apocryphal writings on St. James, of which we spoke earlier. He visited Jerusalem in 1239/40, and on his return to Armenia he was urged by Catholicos Kostandin I Bardzerberdts‘i (in office 1221–1267) to stay in Hṙomklay, where he spent five years (1241–1246). There he became the most entrusted friend of the Catholicos and was commissioned by King Het‘um I (r. 1226–1269) to write a commentary on the Armenian version of the *Ars Grammatica* by Dionysius Thrax.[50] At Hṙomklay, Arewelts‘i became acquainted with Gaṙ-

---

[47] Kirakos Gandzakets‘i, *Patmut‘iwn Hayots‘*, ed. Karapet A. Melik‘-Ohanjanyan (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1961), 348–55; note especially the miracle of the talking murals representing the Annunciation to the Blessed Virgin by the Archangel Gabriel.

[48] “Aghot‘k‘ eraneloyn Hovhannu Gaṙnets‘woy vasn chanaparhi” (A Prayer of Hovhannēs Gaṙnets‘i for Travel), anthologized in *Aghot‘agirk‘* (Prayer Book), ed. Mesrop Aramian et al. (Yerevan: Gandzasar Handēs, 1992), 270–73; cf. *Aghot‘amatoyts‘ Hovhannu Vardapeti Gaṙnets‘woy* (Prayers of Hovhannēs Vardapet Gaṙnets‘i) (Venice: S. Ghazar, 1911).

[49] For a history of Armenian pilgrimages to the Sinai, see Michael E. Stone, *The Armenian Inscriptions from the Sinai,* Harvard Armenian Texts and Studies 6 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), 25–52.

[50] MSS J657, pp. 13–120; J857, pp. 243–316; text published by Levon G. Khach‘eryan, *Vardan Arewelts‘i, Meknut‘iwn k‘erakani* (Vardan Arewelts‘i: Commentary on the Grammar [of Thrax]) (Yerevan: Arm. Academy of Sciences,

nets‘i, whose fame had compelled the Catholicos to invite him there earlier. The two guests had a close relationship at Hṙomklay, till Gaṙnets‘i’s death and burial there in 1245. Arewelts‘i returned to Armenia, where he was a highly sought teacher for years and at various monasteries (especially the monastery of Khor Virap, where he died in 1271). He went on to translate and to write several treatises on diverse subjects, as well as prayers and hymns; but it is in his biblical commentaries where we are apt to discern some influence of the Jerusalem pilgrimage.

To be sure, very few of the numerous learned pilgrim-clerics in Jerusalem are known to have authored a work while there. Most are like Gaṙnets‘i and Arewelts‘i’s pupil, Hovhannēs Erznkats‘i (c.1240–1293). The latter refers to his pilgrimage to the Holy City in the “Preface” to his *Hawak‘umn meknut‘ean k‘erakani* (Compilation of Commentary on Grammar).[51] Like his teacher, Erznkats‘i had been to Jerusalem in the year 1281 and, like him, upon his return through Cilicia, he was persuaded by Catholicos Hakob I Klayets‘i (in office 1267–1286), nicknamed *Gitnakan* (Scholar) and known for his command of the Scriptures and patronage of learning, to teach grammar to fellow ecclesiastics; and this led to the production of the book. It would be wrong, however, to disregard the likely influence Jerusalem must have had on the later homilies by Erznkats‘i.

The most eminent of these pilgrim scholars is perhaps Grigor Tat‘ewats‘i (c. 1344–1409), the renowned dean of the monastic school at Ta-

---

1972). Arewelts‘i also wrote a short grammar upon the request of T‘oros K‘ahanay, the nephew of the Catholicos (cited by Bogharian, *Hay groghner,* 296).

[51] Bogharian, *Grand Catalogue,* 4:552–55. For the full text of the work, see the edition by Levon G. Khach‘eryan, *Hovhannēs Erznkats‘i (1230–1293 t‘t‘), Hawak‘umn meknut‘ean k‘erakani* (Los Angeles: Alco Printing, 1983), and Roberta R. Ervine, “Yovhannēs Erznkac‘i Pluz’s *Compilation of Commentary on Grammar*” (Ph.D. diss., Columbia University, 1988); and Abraham Terian, “A History of Armenian Grammatical Activity: An Account by Hovhannes Yerznkats‘i,” in *Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics, Anatolian and Caucasian Studies,* ed. John A. C. Greppin (Delmar, NY: Caravan Books, 1992), 213–19.

t‘ew, who was ordained as a priest in Jerusalem in 1371 by his mentor and fellow pilgrim, the equally voluminous Hovhannēs Orotnets‘i-Orbēlean (1315–1387). Tat‘ewats‘i seems to have left behind a legacy of interest in his works. His major work, *Girk‘ Harts‘mants‘* (Book of Questions), completed in 1397, was copied several times in Jerusalem, even during the author’s lifetime; e.g., the scribe Karapet copied it from a local manuscript in the year 1407 at the Church of the Holy Sepulcher (MS M918).[52] An early copy of his commentary on the biblical “Wisdom Literature” was owned by a certain Awetik‘ Vardapet, who allowed a local scribe named Step‘annos to copy it in the year 1411, only six years after the completion of the original work by the author (MS J1128). Another of Orotnets‘i’s pupils, Grigor Vardapet Khlat‘ets‘i or Tserents‘ (c. 1350–1425) spent three years in Jerusalem (1403–1405), where, upon his arrival, he completed his very contemporary *Patmut‘iwn arshawanats‘ Lank t‘emuri* (History of the Conquests of Tamerlane) in verse.[53] The inspiration these and other writers drew from Jerusalem for their subsequent works could be demonstrated; such an exposition of their writings, however, is beyond the limits of this article. Suffice it to say that some of these pilgrim scholars seem to have left copies of their works in the local library, and subsequent copies were made there from these originals or near-originals; others must have left behind one or another of their most cherished manuscripts.[54]

---

[52] Altogether, there are 19 manuscripts of this work at St. James; note especially MS J1155, penned at the Convent of Apahuneats‘ in 1413, not long after Tat‘ewats‘i’s death in 1409.

[53] See Levon S. Khach‘ikyan, *ZhE dari hayeren dzeŕagreri hishatakaranner* (Colophons of Fifteenth-Century Armenian Manuscripts), part 1 (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1955), 286–88.

[54] A scholar who fits this profile is Grigor Vardapet Archishets‘i, who likewise spent three years in Jerusalem (1480–1483), teaching the Gospel of Luke; this according to a colophon in the textbook used by him: *Commentary on the Gospel of Luke* by Bishop Ignatius, a vardapet at the monastery of Shap‘ir in Sev Leŕ, c.1130 (MS J352, dated 1272; Bogharian, *Grand Catalogue,* 2:249); cf. Aghawnuni, *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘*, 94–95.

A near-contemporary of Tat‘ewats‘i is the much less-known persona of Grigoris Vardapet P‘ilisop‘ay, a member of the Jerusalem brotherhood and grand sacristan of St. James Cathedral, named in a colophon of a local manuscript (J67, *Meknut‘iwn Kat‘ughikeayts‘* [Commentary on the Catholic Epistles] by Sargis Vardapet), dated 1424.[55] Nothing has reached us from his pen.

Other writers could be mentioned: from the sixteenth and early-seventeenth centuries, T‘adēos T‘okhat‘ets‘i (c.1540–1602), the author of *Tagh i Tnōrēnut‘iwnn Teaṙn* (Ode on the Passion of the Lord), describing the Easter celebrations at Jerusalem and dwelling on the festival of the Holy-Light;[56] Nersēs Vardapet Mokats‘i (c.1575–1625) who on a visit in 1609 wrote his *Oghb vasn aṙman Erusaghēmi* (Lament over the Fall of Jerusalem),[57] *Nerboghean i P‘okhumn Astuatsatsnin* (Panegyric on the Assumption of the Bearer of God; later expanded by his pupil Step‘anos Shatakhets‘i), and possibly also his *Tagh G. Awur Paytsaṙakerput‘ean* (Ode for the Third Day of Transfiguration);[58] and Catholicos Movsēs III Tat‘ewats‘i (in office 1629–1633) who previously had spent five years in Jerusalem (1605–1611) and who is known for his hortatory pastorals and encyclicals.[59]

III.

Prominent scribes, who likewise came as pilgrims to Jerusalem, also stayed there for a while and contributed the fruit of their penmanship to the local churches besides doing so for their respective patrons. Some seventy scribes and/or illuminators are known by name during the most productive years of 1300–1600. To my knowledge, the earliest extant

---

[55] See Aghawnuni, *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘*, 103.
[56] Partial text in Bogharian, *Hay groghner*, 480–81.
[57] Cf. the earlier *Lament over Jerusalem (Oghb Erusaghēmi)* by Catholicos Grigor IV Tghay (in office 1173–1193), upon the city’s fall to Salaḥ ad-Dīn in 1187 (see above, n. 40).
[58] Bogharian, *Hay groghner*, 489–90.
[59] Ibid., 508–11.

manuscript copied in Jerusalem, at St. James, is a collection of homilies *(Charǝentir)* of the year 1215, penned by the scribe and binder Hovhan (MS V204). In the colophon he refers to the Theotokos Church *(Surb Astuatsatsin)* built by Gēorg K'ahanay between Jerusalem and Bethlehem and the solitary life there of Gēorg's nephew, the recipient of the manuscript, the hermit Hovhannēs.[60] In the early-fourteenth century codices were copied at a number of places in and around St. James, such as at the monastery (later convent) by the Church of the Holy Archangels, located within the walls near Zion Gate, and at the monastery by the Church of the Holy Savior, on the traditional Mount Zion outside Zion Gate and immediately south of the St. James compound. Sufficient data may be gathered from the published colophons of fourteenth-century manuscripts. In one such publication there are sixteen colophons from as many manuscripts penned in Jerusalem by fourteen different scribes.[61]

Foremost among them is Step'anos Erkayn (active 1295–1327) who seems to have spent two terms in the Holy City–judging from the colophons of the seven surviving manuscripts by him. The first of these manuscripts was penned at the Monastery of the Illuminator on Mount Sepuh, today's Kara Daghi (1295); the next two at the Holy Archangels in Jerusalem (1314, 1316); the following two at Drazark monastery, in Adana province of modern Turkey (1318, 1321); the next one again at Jerusalem, at St. James (1321/2); and the last again at Drazark (1327).[62]

---

[60] Colophon in Hovsep'ian, *Hishatakarank'dzeŕagrats'*, no. 346; Mat'ēvosyan, *Hayeren dzeŕagreri hishatakaranner, ZhG dar,* no. 54; Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk'*, 347–48 and the references there, cf. 357, on the work of the scribe Hovhannēs Sanahnets'i in 1311. These manuscripts are not accounted for by Stone in his history of scribal activity in Jerusalem ("The Manuscript Library," 27–28).

[61] Khach'ikyan, *ZhD dari ... hishatakaranner,* 168–69, 178–79, 244, 273–76, 291, 322, 395–97, 410, 431, 437, 447, 462, 473, 503–4, 542, 620.

[62] Bogharian, *Hay grich'ner,* 115–24, gives present-day locations of the seven manuscripts. Those of the years 1314 and 1316 have long been assumed to be the earliest dated manuscripts penned in Jerusalem (the first, a hymnal, is MS 121 of the Lewis Collection in the Free Library of Philadelphia; the second, a

His near-contemporary, the scribe Nersēs Krakts‘i, writing in Jerusalem in 1335, describes the recent Mamluk invasion of Cilicia and the massacre and the exile of Armenians. He repeatedly expresses fear that the same might soon happen in Jerusalem, where local reprisals were already beginning, and he hopes that there would be a Frankish intervention.[63] His worst fears came true, as the colophons by the scribe Vardan Baberts‘i or Ghrimets‘i (c.1310–1380) indicate. The latter was determined to return to Jerusalem after a pilgrimage from the Crimea, and following his return he spent twelve years at St. James and became Bishop (1363–1374). His colophons describe the hardships under the Mamluks (1365–1369), when the Frankish remnants were expelled from Jerusalem and their churches shut–including the Church of the Holy Sepulcher (the gate of which was walled for some time). The Armenian clergy were also persecuted and some were “martyred” in 1367 (the colophons of MSS M7091 and J122 are noteworthy).[64] A Scribe named Manuēl praises the virtues of the Patriarch Basilios (in office 1341–1356) in a colophon of the year 1352, at the end of MS M2233, *K‘arozgirk‘ Bart‘oghimēosi* (The Preaching of Bartholomew).[65]

Lectionary for the patriarch of the day, Dawit‘ [in office 1316–1321], is MS J271). Cf. Aghawnuni, *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘*, 479–80.

[63] For the text of the colophon(s), see Khach‘ikyan, *ZhD dari ... hishatakaranner*, 273–75; for an English translation, see Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts,* 74–75; cf. MS J282 for an earlier colophon (1331) by Krakts‘i, naming fellow monastics at the scriptorium of Holy Archangels (Bogharian, *Grand Catalogue,* 2:99–100). There were efforts in 1311 by Patriarch Sargis I (in office 1281–1313), to distance his community from the Cilician hierarchy and kingship; see Sergio La Porta, “The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307) and in the Wake of Ilkhan Ghazan’s Last Invasion of Syria (1303),” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 17.2 (2007) 99–114.

[64] Bogharian, *Hay grich‘ner,* 163–74 (see also above, n. 4); cf. Vardan’s colophons in MSS J30 and M5557.

[65] Khach‘ikyan, *ZhD dari ... hishatakaranner*, 396; see also idem, *ZhE dari ... hishatakaranner*, part 1, 233, coloph. no. 255a [Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts,* 144], where in 1419 another local scribe by the same name

Step‘anos K‘ahanay, a little-known scribe from the early-fifteenth century, wrote an inspiring poem titled *Govest Grk‘oys* (In Praise of This Book) at the end of a local compilation of Biblical interpretations by Grigor Tat‘ewats‘i, in the year 1411 (MS J1128).[66] Ghazar Ghrimets‘i, a more prominent cleric and scribe (active 1419–1437), resided in Jerusalem for a while. One of the nine extant, massive codices by this attested teacher of calligraphy was copied at the scriptorium of the Holy Savior monastery in 1426 (MS J1988). The colophon of this Psalmody mentions a number of local persons who were in one way or another helpful in the production of the codex, beginning with the Bishop Melk‘iset‘ who provided the material.[67] Another contemporary cleric and scribe who stayed in Jerusalem for at least a couple of years is Grigor Ēlmēlik‘ents‘ (active 1427–1441). Of the eight extant manuscripts by him, the last three were copied in Jerusalem during the years 1439–1441 (MS V974; Ancyra MS 312; Antilias MS 84).[68] Grigor was also an illuminator and binder of manuscripts. Three more scribes from the fifteenth century may be mentioned: T‘adēos Kronawor or Sarkawag, the copyist of MS J2149, *A Book of Anthems (Gandzgirk‘)* of the year 1449 penned at Holy Savior,[69] and Aleppo MS 23, a Gospel

---

copied a collection of homilies *(Charŕentir)* upon the request of Catholicos Pōghos II Garŕnets‘i (in office 1418–1430). Other scribes during this period seem to have copied Gospel manuscripts for sale to pilgrims, to help alleviate the economically dire situation that necessitated the mortgaging of religious items treasured at St. James and which were redeemed in 1469 by Catholicos Karapet II Ewdokiats‘i (of Cilicia, in office 1446–1477); ibid., 256, coloph. no. 283a; 529, coloph. no. 598; idem, *ZhE dari ... hishatakaranner B,* 285, coloph. no, 368; cf. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts*, 148, 196, 297).

[66] Published by Bogharian, *Grand Catalogue,* 4:197–98. The date of this manuscript is significant, given the fact that Tat‘ewats‘i died in 1409.

[67] Ibid., 195–96; Levon S. Khach‘ikyan, *ZhE dari hayeren dzeragreri hishatakaranner* (Colophons of Fifteenth-Century Armenian Manuscripts), part 3 (Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1967), 367.

[68] Bogharian, *Hay grich‘ner,* 222–23.

[69] The end-gatherings of this manuscript contain a portion of the *Mystagogical Catecheses* attributed to Cyril of Jerusalem (bishop 349–386) and/or to his suc-

copied partly in Jerusalem and partly at the hermitage of Mar Saba in the Judean desert;[70] Soghomon, a pilgrim scribe and a newly ordained priest at Holy Savior, is the copyist of a much prized Gospel of the year 1475 (MS J1943, with illuminations by a certain Hovhannēs) and the author of a colophon narrating the Armenians' loss of Golgotha to the Georgians in 1476 and the immediate appeal to the Sultan who permitted the Armenians to build a new stairway to the sacred place;[71] and Martiros Pursatsʻi, Patriarch of Jerusalem (in office 1491–1501). On an earlier visit to the Holy City (1463–64) Martiros completed the copy and illumination of an equally prized Gospel (MS J2567) as well as the illumination of a Synaxarion (MS J27), both at Holy Savior.[72]

The scribes of the sixteenth and seventeenth centuries are numerous, as are also the restorers of manuscripts during these centuries. The colophons by these restorers are no less significant than those by the original scribes, for they also recount contemporary events. Suffice it to mention five scribes and/or restorers from this period. Mikʻayēl Kʻahanay was a talented poet besides being a scribe. Two of his poems, one in onomastic acrostics, appear at the end of a Prayer Book copied by him locally in 1583 (MS J1915).[73] Bishop Astuatsatur Tarontsʻi was active in

---

cessor, John of Jerusalem (bishop 386–417). The text in three columns on four folia is in uncials *(erkatʻagir)* and has been described briefly by Bogharian, *Grand Catalogue,* 7:201.

[70] Colophon provided by Aghawnuni, who also equates the identity of the scribe with that of the Jerusalem manuscript *(Miabankʻ ew aytsʻelukʻ,* 148–49).

[71] Narkiss, *Armenian Art Treasures,* 89, 94–95, 152; Bogharian, *Grand Catalogue,* 6:488–91; colophon also in Aghawnuni, *Miabankʻ ew aytsʻelukʻ,* 475. Apparently, the alternate stairway to Golgotha is the winding one, on the south side. The fact that Golgotha was an Armenian chapel is attested in other colophons, e.g., MS J1973 with its colophon of the year 1396, by Oshin Khanutʻpan, donating the Gospel "to the sacred site of Golgotha" (ibid., 514).

[72] Bogharian, *Hay grichʻner,* 237.

[73] Cf. "Otanawor i veray eōtʻantsʻ khorhrdotsʻ" (A Poem on the Seven Sacraments) in onomastic acrostics by another local scribe, Esayi Kʻahanay, in MS J58, p. 914b (at the end of a treatise titled *Haghags eōtʻn khorhrdotsʻ ekeghetsʻwoy* [On the Seven Sacraments of the Church] by Patriarch Hakob Nalian of

Jerusalem during the years 1581–1594. Several colophons attribute to him the restoration of a number of manuscripts (chronologically: MSS J1784, J27, J1272, J1924, J265, J331, J1987, J332, J1339, J503, J345) and the penmanship of some others (MSS J1974 and J1597, both containing Psalms; cf. MS M2578, a miscellany compiled, in part, in Jerusalem).[74] And from the seventeenth century three more bear mentioning: Melk‘iset‘ K‘ahanay Mokats‘i, active in Jerusalem from 1628–1635 (MSS J1567, J1576, and J2672); his compatriot, Step‘anos Erets‘ Mokats‘i, active there from 1625–1639 (MSS J1483, J2381, J1567, J2352, J1733 [in Bethlehem], and Isfahan MS 514; thereafter, in 1641, we find Step‘anos in Van: MS J1980); and Hovhannēs K‘ahanay Khizants‘i, a prolific scribe and illuminator, active in Jerusalem from 1625 until his death sometime after 1663 (MSS J2515, J1829, J1945, J2659, J1919, J2175, J2639, J2668, J1438, J984, J2651, J1549, J2103, J2608, J2613, J355, J2665, J15, J2596, J1403, J2652 [the latter four were penned in Bethlehem], and M1256).[75]

Later restorers have often used the blank folia of earlier manuscripts to chronicle contemporary events, such as in MS J1920 (a Lec-

---

Constantinople [in office 1741–1746, 1752–1764] and of Jerusalem [in office 1749–1751], copied in 1772); text in Bogharian, *Grand Catalogue,* 1:190.

[74] Bogharian, *Hay grich‘ner,* 249–53. A lesser contemporary was Martiros (mistakenly called Matt‘ēos by Bogharian, 253) K‘ahanay Khizants‘i, the primary copyist of MS 1920, a Synaxarion of the year 1591.

[75] Five other manuscripts have reached us from his two visits to his native Khizan, in 1644 and 1649–1650 (MSS J2631, J1969, J2203, J2286, J3904); Bogharian, *Hay grich‘ner,* 336–41. Khizants‘i seems to have followed in the footsteps of two earlier–though less prolific–scribes and illuminators from Khizan who preceded him to Jerusalem: Sargis K‘ahanay Khizants‘i (c.1500–1572), who left behind a colorful calendar of feasts or “Lesser Synaxarion” *(Tonats‘oyts‘)* penned and illumined at St. James (MS J2494); and Khach‘atur K‘ahanay Khizants‘i (c. 1552–1608) known for two codices completed at St. James: a miscellany (Aleppo MS 117) and a Synaxarion (MS J1920). For details, see N(orayr) Tsovakan (Archbishop N. Bogharian) *Hay nkaroghner (ZhA-ZhĒ dar)* (Armenian Illuminators [XI–XVII Centuries]) (Jerusalem: St. James Press, 1989), 145, 169; repr. from *Sion* 59–63 (1985–1989), *passim.*

tionary of the year 1591, written locally). The restorer recounts a night-time robbery in the Holy Savior Monastery–just south of the Old City's Zion Gate, carried out by nomadic Bedouins (p. 1208, dated 1692). In another, MS J251 (a Gospel of the year 1260, written in Hṙomklay and illuminated by T'oros Roslin), a chronicler recounts on the final folio the manifold activities of the Patriarch Gregory VI, the Chain-bearer (in office 1715–1749; an obituary by the Patriarch's hand laments the loss of his assistant and historian of the city, Bishop Hovhannēs [Hannē] Erusaghēmats'i, d. 1733; see MS J303; cf. MS J598 for another obituary of this distinguished cleric).[76] In yet another, MS J16 (a local Lectionary of c.1600), a lengthy colophon details down to the year 1838 the tension between the Armenian and the Greek Churches and the aftermath of the fire that devastated the Church of the Holy Sepulcher in 1808 (pp. 1310–13).[77] The same colophon covers the 1831 political uprising that spread from Palestine to Transjordan and the efforts of Ibrahim Pasha in putting it down. Moreover, MS J83 (1821) gives a biographical history of the Ottoman Vezirs from the fourteenth century through much of the eighteenth (1785), leaving the reader curious about the earlier sources of this constantly updated history.[78] Another, MS J3694 (1743–45), provides a local, monastic chronicle for the years to which it is dated.[79]

---

[76] *Patmutiwn S. Erusaghēmi* (History of Holy Jerusalem), (Constantinople: Astuatsatur Kostandnupolsets'i, 1731; repr. 1734). For more on its various editions, see Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk'*, 358–59. Several of the paintings in the St. James Cathedral are the work of this much loved bishop.

[77] Bogharian, *Grand Catalogue*, 1:101–3; cf. T'adēos M. Tēr Astuatsaturian, *Nkaragir aghetits' Erusaghēmi* (Description of the Calamities of Jerusalem) (Constantinople: Hovhannēs Miwhēntisian Press, 1860); for other, unpublicshed works by this author, including a description of the sacred sites in Jerusalem, see Aghawnuni, *Miabank' ew ayts'eluk'*, 148.

[78] Of special interest is the biography of the seventy-fourth Vezir, Ermēni Siwlēyman P'asha (in office 1654–1655; thereafter twice mayor of Constantinople). Text provided in the *Grand Catalogue*, 1:272–73. Of no less interest are those on the history of the Ottoman Sultans: MSS 14, 1329.

[79] Kevork Hintlian, *History of the Armenians in the Holy Land*, 2nd ed. (Jerusalem: Armenian Patriarchate, 1989), 61–62, invites attention to the several

IV.

The purpose of this study is not simply to provide information, but to stimulate further interest in the resources at St. James in Jerusalem. Because the brevity of the original paper was a major consideration when surveying the relevant writers, I was compelled to relegate considerable information to the notes. These notes, replete with references to secondary sources, were expanded to better acquaint readers with the primary sources.

Beginning with the first Armenian document written in Jerusalem, we have seen that liturgical matters were the primary concern of the earliest writers, followed by monastic affairs and pilgrimages in the Byzantine period. The survey reveals a narrow range and limited variety of their contributions. The opposite is true, however, for the later writers who were not quite apart in time but whose interests were somewhat diverse. In my coverage of the latter centuries I have by no means exhausted the parade of learned clerics with some writing to their credit. Amidst the many pilgrim clerics, we have encountered a few local writers who with their works are seldom mentioned or anthologized.

The Cilician Kingdom provided the Armenians a wider entry to the Holy Land, a gateway through which many more learned clerics came bearing their gifts of various sorts–both material and non-material. Unfortunately, however, there never developed a particular school of thought peculiar to Jerusalem except perhaps one to be noted for meditations on sacred sites, an appreciable literature in praise of Jerusalem.

---

tombstone inscriptions at the Armenian cemetery on Mount Zion, by the old scriptorium at Holy Savior. Two of them are worth quoting: “Here rests / Ghevond of Van, the lover of letters, / The scribe / Who copied so many manuscripts / Both old and new; / Copied so many colophons. / And now, I left all these behind. / My love – manuscripts / I leave all these, O Father, / As my testament”; another has: “This is the refuge of the just. / Sing Alleluia / For the binder / Of holy books, / For the monk Mĕkhit‘ar.”

As indicated, the earliest extant manuscript copied in Jerusalem is a collection of homilies *(Charŕentir)* of the year 1215 (MS V204), and it may well be the only surviving Armenian manuscript copied in thirteenth-century Jerusalem. Consequently, the literary environment that may have existed there before the fourteenth century cannot be reconstructed from an inventory of the kind of manuscripts copied locally. Moreover, most manuscripts include several works by different authors and writings that are often centuries apart; they could not always be an adequate representation of the intellectual environment that produced them. Nor could the relation between these writers be established in such a way as to show contact and continuity of thought. Most of the local writing was done because certain scribes or recipients preferred this or that work, mostly of limited scope and use.

Published colophons, wherein Jerusalem is named as the place of copying a given manuscript, are but starting loci of quarrying historical information pertaining to the medieval city in general and the Armenian community in particular. Moreover, the *Grand Catalogue* of the St. James manuscripts provides considerable information through secondary colophons of donated manuscripts from elsewhere. Still, there remain abundant resources, so long treasured at St. James, that have not as yet been fully considered when writing the history of the Armenian community in medieval Jerusalem.[80] These resources are apt to contribute to the history of the medieval city of which the Armenian community had always been a substantial part; for indeed, there is no history of Christian Jerusalem without Armenian presence there.

---

[80] For brief studies, see Maghak‘ia Ormanian (Patriarch of Constantinople, in office 1896–1908), *Haykakan Erusaghēm: Nkaragir At‘oŕoy Srbots‘ Hakobeants‘* (Armenian Jerusalem: Description of the See of St. James) (Jerusalem: St. James Press, 1931), written while at St. James, 1914–1917; and N(orayr) Tsovakan (Archbishop N. Bogharian), *Srbots‘ Hakobeants‘ Vank‘ (ZhD-ZhĒ dar)* (St James Monastery [XIV–XVIII Centuries]) (Jerusalem: St. James Press, 1985); repr. from *Sion* 58 (1984) 40–43, 86–90,153–156, 219–222; and 59 (1985) 45–48, 176–180.

ՀԱՅ ԳՐՈՂՆԵՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄՈՒՄ

Արթահամ Տէրեան

Ամփոփում

Հայ հեղինակները միջնադարյան Երուսաղեմում գրեթե շարունակական ներկայություն են ունեցել Զ–ԺՋ դարերի հազարամյակի ընթացքում: Մինչդեռ բյուզանդական ժամանակաշրջանի ամենավաղ աղբյուրները վերաբերում են ծիսական թեմաներին, հետագա գրությունները խորանում են ավելի ստեղծագործական ջանքերի մեջ և ավարտվում են սուրբ վայրերին նվիրված հոգեւոր գրություններով: Հիմնականում հանրագիտարանային այս հոդվածում նշվում են մի քանի հեղինակների անուններ՝ ինչպես բնիկ, այնպես էլ ուխտավոր, ինչպես նաև թարգմանիչներ և գրիչներ (ծանոթագրություններում ներկայացված է ավելի ընդարձակ տեղեկատվություն՝ երկրորդական աղբյուրներով): Երուսաղեմում ընդօրինակված ձեռագրերի և ավելին՝ Սրբոց Յակոբեանց Վանքին նվիրաբերված ձեռագրերին ավելացված հիշատակարանները կարող են նպաստել հայկական Երուսաղեմի դարավոր պատմությանը, հատկապես խաչակիրների ժամանակաշրջանից ի վեր:

BIBLIOGRAPHY

Unpublished manuscripts cited in the article are not included in the bibliography. Ancient texts are cited under their respective editors and/or translators. The transliteration follows the Library of Congress system.

ABEGHYAN, Manuk. *Hayots‘ hin grakanut‘yan patmut‘yun* (History of Ancient Armenian Literature). 2 vols. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1944–1946.

ABRAHAMYAN, Ashot G. “Samvel Anets‘u tomarakan ew tiezerakan ashkhatut‘yunĕ” (The Chronological and Cosmological Works of Samuel Anets‘i). *Ejmiatsin* 9.1 (1952) 30–34.

ABRAHAMYAN, Ashot G., ed. *Anania Shirakats‘u matenagrut‘yunĕ* (Writings of Anania Shirakats‘i). Yerevan: Matenadaran, 1944.

AGHAWNUNI, Mkrtich‘ (Episkopos). *Miabank‘ ew ayts‘eluk‘ Hay Erusaghēmi* (Members of the Brotherhood and Visitors of Armenian Jerusalem). Jerusalem: St. James Press, 1929.

AGHAWNUNI, Mkrtich‘ (Episkopos). *Haykakan hin vank‘er ew ekeghets‘iner Surb Erkrin mēj* (Ancient Armenian Monasteries and Churches in the Holy Land). Jerusalem: St. James Press, 1931.

(**ALISHAN**, Ghewond, ed.). *Hovhannu Oskeberani ew Grigori Sarkawagapeti Nerbogheank‘ i S. Grigor Lusaworich‘* (Panegyrics on St. Gregory the Illuminator by **John Chrysostom**, [His Disciple Theophilos], and Grigor Sarkawagapet). *Sop‘erk‘ haykakank‘* (Armenian Booklets) 4. Venice: S. Ghazar, 1853.

(**ALISHAN**, Ghewond, ed.). *Hovhannu Sarkawagay, Vardanay Bardzrberdts‘woy, Hovhannu Erznkats‘woy nerbogheank‘ i S. Grigor Lusaworich‘* (Panegyrics on St. Gregory the Illuminator by Hovhannēs Sarkawag, Vardan Bardzrberdts‘i [read Arewelts‘i], and Hovhannēs Erznkats‘i). *Sop‘erk‘ haykakank‘* (Armenian Booklets) 5. Venice: S. Ghazar, 1853.

ALISHAN, Ghewond. *Anastasay Vardapeti vasn vanorēits‘ Hayots‘ yErusaghēm* (Anastas Vardapet on the Armenian Monasteries in Jerusalem). Venice: S. Ghazar, 1896.

ALISHAN, Ghewond. *Hayapatum* (Armenian History). 2 vols. Venice: S. Ghazar, 1901–2.

AMALYAN, Hayk M. *Mijnadaryan Hayastani baŕaranagrakan hushardzannerĕ* (The Lexicographical Masterpieces of Medieval Armenia). 2 vols. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1966–1971.

ANASYAN, Hakob S. *Haykakan matenagitut‘yun* (Armenian Bibliology). 3 vols. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1959, 1976; Matenadaran and Yerevan State University, 2004.

Anonym., ed.. *Patmut‘iwn Varuts‘ ... Surb Hovhannēs Oskeberan Hayrapetin Kostandnupolsoy: T‘argm. i Hunakanē i Hays, i Grigorē Kat‘ughikosē Vkayasēr koch‘ets‘eloy* (History of the life... of St. John Chrysostom, Patriarch of Constantinople, translated from Greek into Armenian by Catholicos Grigor, called Vkayasēr). Venice: S. Ghazar, 1751.

Anonym., ed. *Aghot‘amatoyts‘ Hovhannu Vardapeti Gaŕnets‘woy* (Prayers of Hovhannēs Vardapet Gaŕnets‘i). Venice: S. Ghazar, 1911.

Anonym., ed. *Sharakan Hogewor Ergots‘ Surb ew Ughghap‘aŕ Ekeghets‘woys Hayastaneayts‘* (Hymnal of Spiritual Songs of the Holy Orthodox Armenian Church). Jerusalem: St. James Press, 1936; repr. New York: St. Vartan Press, 1986.

Anonym., ed. *"Ts'uts'ak Matenadarani p'ilisop'ayakan nyut'er parunakogh dzeŕagreri"* (Catalogue of Matenadaran Manuscripts Containing Philosophical Subjects). *Banber Matenadarani* 3 (1956) 387–457.

Anonym., ed(s). *Tetrak govasanats' i veray hamōrēn tnōrinakan surb ukhtategheats'* (A Booklet of Praises to All Dominical Sacred Sites of Pilgrimage). Jerusalem: St. James Press, 1914; earlier versions: 1833, 1835[2], 1839, 1847, 1859, 1860, 1862, 1867, 1893, 1906.

AŕAK'ELYAN, Varag, ed. *Movsēs Kaghankat'uats'i. Patmut'iwn Aghuanits' Ashkharhi* (Movsēs Kaghankat'uats'i: History of the [Caucasian] Albanians). Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1983.

ARAMIAN, Mesrop et al., eds. "Aghot'k' eraneloyn Hovhannu Gaŕnets'woy vasn chanaparhi" (A prayer of the Blessed Hovhannēs Gaŕnets'i for Travel). Pages 270–73 in *Aghot'agirk'* (Prayer Book). Edited by Mesrop Aramian et al. Yerevan: Gandzasar Handēs, 1992.

BAIN, R. Nisbet. "An Armenian Description of the Holy Places in the Seventh Century." *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* (1896) 346–49.

BERBERIAN, Haïg. "Autobiographie d'Anania Širakac'i." *Revue des études arméniennes*, n.s. 1 (1964) 189–94.

BOGHARIAN [Pogharian], Norayr. "T'ught' yErusaghemē i Hays vasn Teaŕnĕndaŕajin" (An Epistle from Jerusalem to the Armenians Regarding the Penthesis). *Sion* 38 (1964) 33–36; trans. by Abraham Terian in *Macarius of Jerusalem*, 155–62.

BOGHARIAN, Norayr, ed. *Grand Catalogue of St. James Manuscripts.* 11 vols. Jerusalem: St. James Press, 1966–1991.

BOGHARIAN, Norayr. *Hay groghner, E-ZhĒ dar* (Armenian Authors, V–XVII Centuries). Jerusalem: St. James Press, 1971.

(**BOGHARIAN**), N(orayr) Tsovakan. *Srbots' Hakobeants' Vank' (ZhD-ZhĔ dar)* (St. James Monastery [XIV–XVIII Centuries]). Jerusalem: St. James Press, 1985; repr. from *Sion* 58 (1984) 40–43, 86–90,153–156, 219–222; and 59 (1985) 45–48, 176–180.

(**BOGHARIAN**), N(orayr) Tsovakan. *Hay nkaroghner (ZhA-ZhĒ dar).* (Armenian Illuminators [XI–XVII Centuries]). Jerusalem: St. James Press, 1989.

BOGHARIAN, Norayr. *Hay grich'ner (T'-ZhĒ dar).* (Armenian Scribes [IX–XVII Centuries]). Jerusalem: St. James Press, 1992.

BOGHARIAN, Norayr, ed. *Girk‘ T‘ght‘ots‘* (Book of Letters). Jerusalem: St. James Press, 1994.

BOURNOUTIAN, George, trans. *The Travel Accounts of Simēon of Poland [Simēon Dpri Lehats‘woy Ughegrut‘iwn].* Costa Mesa, CA: Mazda Publ., 2007.

BOYADJIAN, Tamar M. *The City Lament: Jerusalem Across the Medieval Mediterranean*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2018.

BROOKS, E(rnest) W. “An Armenian Visitor to Jerusalem in the Seventh Century.” *The English Historical Review* 11 (1896) 93–97.

CALZOLARI, Valentina. “Les villes en deuil. La Lamentation sur la prise de Jérusalem de Grigor Tłay mise en regard avec la Lamantation sur la prise d’ Edesse de Nersēs Šnorhali.” *Journal of the Society for Armenian Studies* 21 (2012) 53–97.

CH‘AMCH‘IANTS‘, Mik‘ayēl (Vrd.). *Patmutiwn Hayots‘* (History of the Armenians). 3 vols. Venice: S. Ghazar, 1786.

CH‘OBANIAN, Pawēl, ed. “Anastas Vardapet. ‘Vasn Vanorēits‘, or i Surb K‘aghak‘n yErusaghēm’” (Anastas Vartapet: On the Monasteries in the Holy City Jerusalem). MH 5:1275–79.

COULIE, Bernard. *Armenian Manuscripts: Catalogues, Collections, Libraries,* 2nd rev. ed. Corpus Christianorum. Turnhout: Brepols, 2021.

CONYBEARE, Frederick C. “Ananias of Shirak: I. His Autobiography.” *Byzantinische Zeitschrift* 6 (1897) 572–74.

CROSS, F(rank) L. and Elizabeth A. Livingstone, eds. *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* 2nd ed. Oxford and New York: Oxford University Press, 1974.

DASHIAN (Tashian), Jakovbos, Hamazasp Oskian, and Augustin Szekulian (Ōgostinos Sek‘ulian), eds., *Haupt-Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien.* 3 vols. Vienna: Mechitaristenbuchdr., 1895, 1964, 1983.

DOWSETT, C. J. F. *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc‘i.* London: Oxford University Press, 1961.

DULAURIER, Édouard, ed. and trans. *Recueil des historiens des croisades: Documents arméniens.* 2 vols. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris: Imprimerie Impériale / Nationale, 1869–1906.

EGANYAN, O[nik], A[ndranik] ZEYT‘UNYAN, and P‘[aylak] ANT‘ABYAN, eds. *Ts‘uts‘ak dzeṙagrats‘ Mashtots‘i anvan matenadarani* (Catalogue of the Manu-

scripts in the Library Named for Mashtots‘). 2 vols. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1965–1970; rev. and enl. in an ongoing multivolume series as of 1984.

ERVINE, Roberta R. “Yovhannēs Erznkac‘i Pluz’s *Compilation of Commentary on Grammar*.” Ph.D. diss., Columbia University, 1988.

EVANS, Helen. “Nonclassical Sources for the Armenian Mosaic Near the Damascus Gate in Jerusalem.” Pages 217–22 in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980).* Edited by Nina G. Garsoïan et al. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1982.

GRIGORYAN SAVARY, Gohar. “Mariun: An Exiled Queen’s Pilgrimage and Death in Jerusalem.” *Al-‘Uṣūr al-Wusṭā* 29 (2021) 217–55.

HINTLIAN, Kevork. *History of the Armenians in the Holy Land,* 2nd ed. Jerusalem: Armenian Patriarchate, 1989.

HIYARI, Mustafa A. “Crusader Jerusalem 1099–1187 A.D.” Pages 130–71 in *Jerusalem in History*. Edited by Kamil J. Asali. New York: Olive Branch Press, 1990.

HOVHANNĒS ERUSAGHĒMATS‘I (Bishop Hannē). *Patmutiwn S. Erusaghēmi* (History of Holy Jerusalem). Constantinople: Astuatsatur Kostandnupolsets‘i, 1731; repr. 1734.

HOVHANNISIAN, Petros H., ed. *Movsēs Kaghankat‘uats‘i. Patmut‘iwn Aghuanits‘ Ashkharhi* (Movsēs Kaghankat‘uats‘i: History of the [Caucasian] Albanians). Matenagirk‘ Hayots‘, 15:27–437.

HOVSEP‘IAN, Garegin I. *Hishatakarank‘ dzeŕagrats‘* (Colophons of Manuscripts). Antélias: Kat‘oghikosut‘iwn Hayots‘ Kilikioy, 1951.

IWZBASHIAN (Yuzbashyan), Karēn and Paroyr MURADIAN (Parouyr Mouradyan), eds. *Agat‘angeghay Patmut‘iwn Hayots‘* (Agat‘angeghos’ History of the Armenians). MH 2:1289–1424, 1647–1735.

JOTISCHKY, Andrew. *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995.

KAZHDAN, Alexander P. et al., eds. *The Oxford Dictionary of Byzantium.* 3 vols. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

KAZHDAN, Alexander [P.] and Barry Baldwin. “Dionysios the Areopagite, Pseudo.” Pages 1:629–30 in *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Edited by Alexander P. Kazhdan et al. 3 vols. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

K‘ēōmiwrcheants‘, Eremia Ch‘ēlēpi. *Stampōlay Patmut‘iwn* (History of Istanbul). Edited by Vahram Y. T‘orgomian. 3 vols. Azgayin Matenadaran 71, 130, 144. Vienna: Mkhit‘arean Tparan, 1913–1938.

K‘ēosēian, H[akob], ed. “Grigor Sarkawagapet Erusaghemats‘i. ‘Khawsk‘ i S. Grigor Lusaworich‘” (Archdeacon Grigor Erusaghemats‘i: A Discourse on St. Gregory the Illuminator). MH 9:1058–65.

Khach‘eryan, Levon G. *Vardan Arewelts‘i, Meknut‘iwn k‘erakani* (V.A.: Commentary on the Grammar [of Thrax]). Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1972.

Khach‘eryan, Levon G. *Hovhannēs Erznkats‘i (1230–1293 t‘t‘), Hawak‘umn meknut‘ean k‘erakani.* Los Angeles: Alco Printing, 1983.

Khach‘ikyan, Levon S. *ZhD dari hayeren dzeŕagreri hishatakaranner* (Colophons of Fourteenth-Century Armenian Manuscripts). Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1950.

Khach‘ikyan, Levon S. *ZhE dari hayeren dzeŕagreri hishatakaranner* (Colophons of Fifteenth-Century Armenian Manuscripts). Parts 1–3. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1955–1967.

Khrimian, Mkrtich‘ (Hayrik). *Hrawirak Erkrin Aweteats‘* (Inviter to the Promised Land). Constantinople: Hovhannēs Miwhēntisian Press, 1851; repr. with a new preface, Jerusalem: St. James Press, 1892.

La Porta, Sergio. “The Armenian Episcopacy in Mamluk Jerusalem in the Aftermath of the Council of Sis (1307) and in the Wake of Ilkhan Ghazan’s Last Invasion of Syria (1303).” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 17.2 (2007) 99–114.

Lemerle, Paul. “Note sur les données historiques de l’Autobiographie d’ Anania de Shirak.” *Revue des études arméniennes,* n.s. 1 (1964) 195–202.

Lint, Theo Maarten van. “The Poem of Lamentation over the Capture of Jerusalem Written in 1189 by Grigor Tłay Catholicos of All Armenians.” Pages 121–42 in *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land.* Edited by Michael E. Stone, Roberta R. Ervine, and Nira Stone. Hebrew University Armenian Studies 4. Leuven: Peeters, 2002.

Macler, Frédéric, ed. *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale.* Paris: Imprimerie Nationale, 1908.

MAT‘ĒVOSYAN, A[rtashes] S. *Hayeren dzeŕagreri hishatakaranner. ZhG dar* (Colophons of Armenian Manuscripts, Thirteenth Century). Yerevan: Armenian Academy of Sciences, 1984.

MAT‘EVOSYAN, A[rtashes] S. *Hayeren dzeŕagreri hishatakaranner, E–ZhB dd.* (Colophons of Armenian Manuscripts, V–XII Centuries). Nyut‘er hay zhoghovrdi patmut‘ean (Themes in the History of the Armenian People) 21. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1988.

MELIK‘-OHANJANYAN, Karapet A., ed. *Kirakos Gandzakets‘i, Patmut‘iwn Hayots‘* (K.G.: Armenian History). Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1961.

MÉNDEZ, Hugo. “Revising the Date of the Armenian Lectionary of Jerusalem.” *Journal of Early Christian Studies* 29 (2021) 61–92.

MH = Matenagirk‘ Hayots‘ (Armenian Classical Authors). Gen. ed. Zaven Yegavian. Armenian Library of the Calouste Gulbenkian Foundation. Antelias: Armenian Catholicosate of Cilicia; Yerevan: Matenadaran, 2003ff.

MINAS HAMDETS‘I. *Minas Vardapeti Hamdets‘woy Azgabanut‘iwn Hayots‘* (*Genealogia Armeniaca* by Minas Vardapet Hamtets‘i).Vagharshapat: Mother See Press of Ējmiatsin, 1870.

MNATSʿAKANYAN, A[satur] Š., ed. *Grigor Tgha. Banasteghtsut‘yunner ev poemner* (Grigor Tghay: Compositions in Verse and Poems). Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1972.

MOREAU, Édouard de. “L’Orient et Rome dans la fête du 2 février.” *Nouvelle revue théologique* 62 (1935) 5–20.

MRMRIAN, Harut‘iwn G. *Aleluia yErusaghēm* (Alleluia to Jerusalem). Constantinople: Zardarian Gratun, 1903.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. *The Holy Land: An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

NARKISS, Bezalel. “The Armenian Treasures of Jerusalem.” Pages 21–28 in *Armenian Art Treasures of Jerusalem.* Edited by Bezalel Narkiss et al. New Rochelle, NY: Caratzas Brothers, 1979.

NERSESSIAN, Vrej, ed. *Catalogue of Early Armenian Books: 1512–1850.* London: The British Library, 1980.

OREGO, Alessandro. “Un *selfie* alla cultura armena del settimo secolo: l’“Autobiografia” di Anania Širakac‘i.” *LEA - Lingue e letterature d’Oriente e d’Occidente* 5 (2016) 81–102.

Orego, Alessandro. "L'*Autobiographie* d'Anania Širakac'i." *Orientalia Christiana Periodica* 86 (2020) 9–18.

Ormanian, Maghak'ia. *Azgapatum* (National History). 3 vols. Constantinople: V. and H. Ter-Nersesian, 1912–1914 (vols. 1–2); Jerusalem: St. James Press, 1927 (vol. 3); repr. (in 9 vols.) Beirut: Sevan, 1960.

Ormanian, Maghak'ia. *Haykakan Erusaghēm: Nkaragir At'oṙoy Srbots' Hakobeants'* (Armenian Jerusalem: Description of the See of St. James. Jerusalem: St. James Press, 1931.

Otero, Aurelio de Santos. "Later Acts of Apostles." Pages 2:476–78 in *The New Testament Apocrypha.* Edited and Translated by R. McL. Wilson, rev. ed. 2 vols. Cambridge: James Clarke, and Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991–1992.

Paris, M. Pauline, ed. *Guillaume de Tyre et ses continuateurs, texte français du 13e siècle*. 2 vols. Paris: Firmin Didot, 1879.

P[atkanean], K[erovbē]. *Ananiayi Shirakunwoy mnats'ordk' banits'* (The Rest of the Works of Anania Shirakats'i). St. Petersburg: Kayserakan Chemaran Gitut'eants', 1877.

Prawer, Joshua. "The Armenians in Jerusalem under the Crusaders." Pages 222–35 in *Armenian and Biblical Studies.* Edited by Michael E. Stone. Jerusalem: St. James Press, 1976.

Renoux, Athanase. "Un manuscrit du vieux lectionnaire arménien de Jérusalem (Cod. Jerus. arm. 121)." *Le Muséon* 74 (1961) 361–385; 75 (1962) 385–398.

Renoux, Athanase. *Le Codex arménien Jerusalem 121*, Patrologia Orientalis 35.3, 36.2. Turnhout: Brepols, 1969, 1971.

Renoux, Athanase. *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc',* Patrologia Orientalis 44.4. Turnhout: Brepols, 1989.

Sanjian, Avedis K. *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Sanjian, Avedis K. "Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination." *Le Muséon* 82 (1968) 265–92.

Sanjian, Avedis K. *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301–1480.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Sanjian, "The Armenian Communities of Jerusalem." Pages 11–20 in *Armenian Art Treasures of Jerusalem.* Edited by Bezalel Narkiss et al. New Rochelle, NY: Caratzas Brothers, 1979.

SARGISIAN, Barsegh. "Grigor Sargawakapet grich' Z daru ew Khorenats'woy het unets'ats anor aghersnerě" (G. S., a Sixth-Century Writer and His Queries Addressed to Khorenats'i). *Bazmavēp* 62 (1904) 119–26, 157–65.

SARGISIAN, Barsegh, Grigor Sargsian, and Sahak Chemchemian, eds. *Mayr ts'uts'ak hayerēn dzeŕagrats' matenadaranin Mkhit'areants' i Venetik* (Grand Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Library of the Mekhitarists in Venice). 8 vols. Venice: S. Ghazar, 1914–1998.

STONE, Michael E. "The Manuscript Library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem." *Israel Exploration Journal* 19 (1969) 20–43; repr. *The Manuscript Library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem.* Jerusalem: St. James Press, 1969.

STONE, Michael E. *The Armenian Inscriptions from the Sinai.* Harvard Armenian Texts and Studies 6. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

STONE, Michael E. *A History of the Literature of Adam and Eve.* SBL Early Judaism and Its Literature 3. Atlanta: Scholars Press, 1992.

STONE, Michael E. and David AMIT. "New Armenian Inscriptions from Jerusalem." *Cathedra* (April 1997) 27–44 (in Hebrew).

STONE, Michael E., Roberta R. ERVINE, and Nira STONE, eds. *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land.* Hebrew University Armenian Studies 4. Leuven: Peeters, 2002.

TAFT, Robert F. "Lectionary." Pages 2:1201 in *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Edited by Alexander P. Kazhdan et al. 3 vols. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

TĒR ASTUATSATURIAN, T'adēos M. *Nkaragir aghetits' Erusaghēmi* (Description of the Calamities of Jerusalem). Constantinople: Hovhannēs Miwhēntisian Press, 1860.

TĒR MIK'ELIAN, Arshak, ed. *Samuēli K'ahanayi Ants'ewoy Hawak'munk' i grots' patmagrats'* (Compilation from the Books of Historians by the Priest Samuēl Anets'i). Vagharshapat: Mother See Press of Ējmiatsin, 1893.

TĒR-AWETISIAN, S[mbat] L[evon] G. Minasian, and O[nik] S. Ekanian, eds. *Ts'uts'ak hayerēn dzeŕagrats' Nor Jughayi Amenap'rkich' Vank'i* (Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Monastery of All-Savior in New Julfa). 2 vols. Vienna: Mkhit'arean Tparan, 1970–1972.

Tēr-Mkrtch'ean, Galust and Step'an Kanayeants', eds. *Agat'angeghay Patmut'iwn Hayots'* (Agat'angeghos' History of the Armenians). Tiflis: Martiroseants', 1909.

Terian, Abraham. "The Hellenizing School: Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered." Pages 175–86 in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980).* Edited by Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, and Robert W. Thomson. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1982.

Terian, Abraham. "A Medieval Armenian Glossary of Philosophical Terms and Concepts." Pages 557–83 in *International Symposium on Armenian Linguistics, Yerevan, September 21–25, 1982: Reports.* Edited by Gevorg B. Djahukyan et al. Yerevan: Arm. Academy of Sciences, 1984.

Terian, Abraham. "A History of Armenian Grammatical Activity: An Account by Hovhannes Yerznkats'i." Pages 213–19 in *Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics, Anatolian and Caucasian Studies.* Edited by John A. C. Greppin. Delmar, NY: Caravan Books, 1992.

Terian, Abraham. *Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians, A.D. 335,* AVANT: Treasures of the Armenian Christian Tradition 4. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.

Terian, Abraham. "Rereading the Sixth-Century List of Jerusalem Monasteries by Anastas Vardapet." Pages 273–88 in *Sion, Mère des Églises. Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux.* Edited by Michael Daniel Findikyan, Daniel Galadza, and André Lossky. Semaines d'Études Liturgiques Saint-Serge, S1. Münster: Aschendorff Verlag, 2016.

Terian, Abraham. *Moralia et Ascetica Armeniaca: The "Oft-Repeated Discourses" (Yačaxapatum Čaṙk').* The Fathers of the Church 143. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2021.

Terian, Abraham. *The Life of Mashtots' by His Disciple Koriwn: Translated from the Classical Armenian with Introduction and Commentary.* Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Terian, Abraham. "The Colophons of Nersēs of Lambron Bearing on the Third Crusade." *Crusades* 22 (2023) 191–209.

Thomson, Robert W. "A Seventh-Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor." *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 27–33.

THOMSON, Robert W. *Agathangelos: History of the Armenians.* Albany: State University of New York Press, 1976.

THOMSON, Robert W. *Moses Khorenats‘i, History of the Armenians: Translation and Commentary on the Literary Sources.* Harvard Armenian Texts and Studies 4. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978; rev. ed. Ann Arbor: Caravan Books, 2006.

THOMSON, Robert W. “Jerusalem and Armenia.” Pages 77–99 in *Proceedings of the 1983 Oxford Patristic Conference.* Edited by Elizabeth A. Livingstone. Leuven: Peeters, 1986; repr. in idem, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Collected Studies Series 451. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994, ch. V.

WILKINSON, John. *Egeria’s Travels to the Holy Land.* 2nd ed. Jerusalem: Ariel; Warminster: Aris and Phillips, 1981.

ZARPHANALIAN, Garegin. *Matenadaran haykakan t‘argmanut‘eants‘ nakhneats‘ (Dar D-ZhG)* (Library of Ancient Armenian Translations [IV–XIII Cent.]). Venice: S. Ghazar, 1889.

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱՅԻ ԵՒ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐԻ ՀԵՏ

Ազատ Բոզոյան

ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-51

Բանալի բառեր. *Քրիստոնյա Արևելք, Հայոց եկեղեցի, Կ. Պոլսի և Անտիոքի պատրիարքություններ, Հռոմի պապություն, Վրաց եկեղեցի:*

Հայաստանում քրիստոնեությունը պաշտոնական կրոն է հռչակվել Դ դարի սկզբին[1]: Հայոց եկեղեցու առաջին հայրապետները, մինչև Պապ թագավորի կառավարման շրջանը (մոտ. 370–374) ձեռնա-

[1] Պատմաբանները ցայսօր միասնական ընդհանուր տեսակետ չունեն Հայաստանում քրիստոնեությունը պաշտոնական ճանաչելու թվականի շուրջ: Ընդունվածների մեջ ամենատարածվածը՝ հայոց եկեղեցու կողմից պաշտոնական ճանաչում ստացած ավանդական 301 թ. է, որը լայն շրջանառվել է Մ. Օրմանյանի «Ազգապատում» աշխատության հրապարակումից հետո: Բավական լայն տարածում է գտել նաև Վենետիկի Միխթարյան հ. Պողոս Անանեանի տեսակետը, ըստ որի Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայում ձեռնադրվել և Հայաստանում նոր կրոնը տարածել է 314 թ. (տե՛ս **Ananean** 1961, p. 43–73, 317–360): Բոլոր հետազոտողների մեծագույն մասը, ով անդրադարձել է այնուհետև այդ թվականի ճշգրտմանը, ընդունել են Պ. Անանյանի փաստարկների հիմնական կորիզը՝ ըստ որի Հայաստանն առանց Հռոմեական կայսրության թույլատրության չէր կարող պաշտոնական կրոն հայտարարել քրիստոնեությունը: Այդ տարեթվին անդրադարձած հետազոտողներին կարելի է բաժանել մի քանի խմբի: Ոմանք այդ իրադարձության թվական են համարում 294–296 թ. (**Evadian 2008,** p. 365–370), թեպետ որոշ հետազոտողներ մատնացուցում են 305/6 թ. (**Մանասերյան 1997,** էջ 197–201, **Հարությունյան 2006,** սիւն 133–227): Շրջանառության մեջ է մնում նաև 311 թ. (**Chaumont 1969,** p.147–164 ; հմմտ. **Հակոբյան 2020,** էջ 78–81): Քրիստոնեության ընդունման առաջարկված այլ թվականներ, որոնք հայտնվել են հայագիտական մամուլում, տարածում չեն գտել:

դրվել են Կեսարիայի արքեպիսկոպոսների կողմից: Դրանից հետո Հայոց եկեղեցին հետզհետե ձևավորել է ինքնուրույն նվիրապետական համակարգ Այսրկովկասի Վրաց և Աղուանից եկեղեցիների հետ միասին: Այս նվիրապետական աթոռները մասն են կազմել Տիեզերական եկեղեցու, և ընդունել են առաջին երեք ժողովների (Նիկիա, Կ. Պոլիս, Եփեսոս) բոլոր որոշումները և դավանաբանական ձևակերպումները: Այսրկովկասի հիշատակված հոգևոր նվիրապետությունները, ինչպես նաև Հայոց եկեղեցու թեմական աթոռների մեծ մասը 387 թ. Հետո գործել են հիմնականում Սասանյան Պարսկաստանի քաղաքական սահմանների մեջ, իսկ Պարսից ժողովից (615/6) հետո[2], ամենայն հավանականությամբ, այդ երկրում պաշտոնական եկեղեցիներ են ճանաչվել շահ Խոսրով Բ Պարվեզի (570–628) կողմից, ի հակաշիռ նեստորական եկեղեցու, որը լեգիտիմ էր հռչակվել Իրանում դեռևս Ե դարի ընթացքում: Քրիստոնեության տարբեր ուղղությունների նվիրապետական կառույցների նկատմամբ Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի կայսերական իշխանությունը տարածելու անվերապահ քաղաքականությունն իր տարբեր դրսևորումներով դարեդար ավանդվելով, հասել է մինչև մեր օրերը, թեպետ հիշատակված պետություններից շատերը վաղուց ի վեր գոյություն չունեն այսօր: Մեր խնդիրն է, ներկայացնել հայ-բյուզանդական եկեղեցական փոխհարաբերությունների պատկերը մինչև ԺԴ դարի անցուդարձերը, երբ կործանվեց Կիլիկիայի հայկական պետությունը, իսկ Բյուզանդական կայսրությունը հետզհետե դադարեց որոշակի դեր կատարել Մերձավոր Արևելքի քաղաքական կյանքում:

Քաղկեդոնի Տիեզերական ժողովից հետո (451 թ.), շուրջ երեք հարյուրամյակ բյուզանդական և Հայոց եկեղեցիները փորձում էին ընդհանուր լեզու գտնել դավանաբանական հակամարտությունը և տիեզերական եկեղեցու մասնատվածությունը վերացնելու նպատակով: Տեսնում ենք, որ խնդիրը բարձրացվում էր թե՛ բյուզանդական

[2] Տե՛ս **van Esbroeck** 2001, p. 162–175.

(Զենոնի հենետիկոն[3], Ե և Զ Տիեզերական ժողովներ[4], Մորիկ կայսր[5], Հերակլ կայսեր միակամության դավանաբանություն[6], պատկերամարտություն[7] և ն.), այնպե՛ս էլ հայկական (կաթողիկոսներ Հովհան Մանդակունի[8], Բաբկեն Ա[9], Ներսես Բ-ի[10], Աբրահամ Աղբաթանեցի[11], Եզր[12], Ներսես Գ Տայեցի[13] և այլոք)[14] կողմի նախաձեռնությամբ: Սկզբնաղբյուրները տեղեկություններ են հաղորդում Ե - Ը դարերի Տիեզերական ժողովներին հայ եպիսկոպոսների մասնակցության մասին[15]: Զ դ. և Է դարի սկզբի քրիստոսաբանական բանավեճերում նկատելի է նաև կյուրեղյան կամ նոր քաղկեդոնական դավանաբանական ձևակերպումների օգտագործումը, որն հնարավորություն էր տալիս քաղկեդոնականներին և ոչ-քաղկեդոնականներին հաղթահարել Քրիստոսի մարդեղության ընկալման որոշակի ջրբաժաններ[16]: Տրուլի կամ հինգվեցյան եկեղեցական ժողովն առաջիններից մեկն էր, ուր 32, 33, 56, 81, 95, 99-րդ կանոններում հակադարձում է Հայոց եկեղեցու մի շարք ծիսադավանական պատկերացումներին և ավանդությանը[17]: Պիտի նկատի ունենալ նաև, որ մինչև Է դարը Հայոց եկեղեցին նույն նվիրապետական համակարգի մեջ

[3] Տե՛ս **Salaville** 1918**,** pp. 255–265; **Townsend** 1936, pp. 78–86.
[4] Տե՛ս **Mejendorf** 2013**; Draguet** 1924; **Alpi** 2009; **Grazianskij** 2021; **Schäferdick** 1990**,** p. 527–529; **Ohme** 1990; **Kazaryan** 2022**,** c. 46–73.
[5] **Dagron** 1993**,** p. 7–371.
[6] **Մելքոնյան** 2018**, Մելքոնյան** 2022**,** էջ 173–232:
[7] Տե՛ս **Bilderstreit** 1980, **Brubaker & J. Haldon** 2011, **Brubaker** 2012:
[8] Տե՛ս **Եզեկյան** 2018, էջ 30–48:
[9] Տե՛ս **Ա՛նանեան** 1991:
[10] Տե՛ս Նույն տեղում:
[11] Տե՛ս **Garsoïan** 1999:
[12] Տե՛ս **Մելքոնյան** 2024:
[13] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 707–746:
[14] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 288–818, **Garsoïan** 2012:
[15] Տե՛ս **Garsoïan** 1988, p. 249–285; **Ղազարյան** 2016, էջ 21–27:
[16] Տե՛ս **Մելքոնյան** 2024, գլուխ Ա, 1.6 ; Գլուխ Բ, 2.3.2.2 և այլուր:
[17] Տե՛ս **Kazaryan** 2022, c. 46–73:

էր Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների հետ[18]: Վրաց եկեղեցու հետ դավանաբանական բանակցություններն ընդհատվեցին Աբրահամ Աղբաթանեցի և Կյուրոն կաթողիկոսների դավանաբանական թղթակցությամբ (607/8), որից հետո այս երկու եկեղեցիների միջև այլևս պաշտոնական դավանական երկխոսություններ տեղի չունեցան, իսկ Աղվանից կաթողիկոսարանն իր ճակատագիրը կապելով Արցախի և Աղվանքի հայազգի բնակչության հետ, հետզհետե դարձավ Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգի անքակտելի մասը[19]: Պատմական այս իրադարձություններից հետո, Է դարի սկզբին Այսրկովկասի քրիստոնեական կաևորագույն երեք եկեղեցիներից մեկը՝ վրացականը պոկվեց եկեղեցիների այսրկովկասյան խմբից և միացավ բյուզանդական եկեղեցուն (ժամանակի ընթացքում անցնելով Անտիոքի մելկիտ պատրիաքի իրավասության ներքո), իհարկե պահպանելով բյուզանդական եկեղեցու հովանու ներքո իր ամբողջական նվիրապետական համակարգն ու կաթողիկոսական իշխանությունը[20]: Այս ժամանակից ի վեր Բյուզանդիայի տարածքում (Կ. Պոլիս, Տրապիզոն, Փոքր Հայք, Կապադովկիա, Հյուսիսային Ասորիք և այլուր), Մեծ Հայքի արևմտյան և հյուսիսային գավառներում (Եկեղեաց, Տայք, Բարձր Հայք, Գուգարք և այլուր) նկատելի հոգևոր-եկեղեցական գործունեություն են ծավալել նաև բյուզանդական եկեղեցուն որդեգրված հայազգի ներկայացուցիչները, որոնք սկզբնաղբյուրներին հայտնի են ՛հոռոմ՛, ՛վրացի՛, ՛արքաուն՛ կամ ՛ծաթ՛ անուններով: Հայոց եկեղեցուց Է դարից հետո բաժանված այս համայնքներն էլ հսկայական հոգևոր-մշակութային ժառանգություն են թողել, թեպետ եկեղեցական նվիրապետության առումով ենթարկվել են Տիեզերական օրթոդոքս, կամ երբեմն էլ՝ վրաց եկեղեցու թեմական կառույցներին:

[18] Հատկանշական է, որ ասորի պատմիչ Զաքարիա Մելիտենացու (Հռետոր) «Ժամանակագրության» մեջ Դվինում նստող Հայոց կաթողիկոսին է վերապահվում Այսրկովկասի և Անդրկովկասի քրիստոնեական եկեղեցիների նկատմամբ առաջնությունը. տե՛ս **Զաքարիա**, էջ 313–314:

[19] Տե՛ս **Հակոբյան** 2022, c. 112–128, հատկապես էջ 127:

[20] **Djavaxov** 1908, c. 433–446, т. 39, 511–536 , **Ակինեան** 1910, **Zekiyan** 1982, p. 155–174:

Դրա վառ ապացույցն են հիշատակված գավառներում մինչև Ի դարի սկիզբը պահպանված եկեղեցադավանական համայնքները[21], հաճախ հայկական արձանագրություններով զարդարված եկեղեցիները և հայերենով պահպանված մատենագրական հուշարձաններն ու ձեռագրերը[22]:

Հայոց եկեղեցու և Բյուզանդական կայսրության եկեղեցական հակամարտությունը դավանաբանական անջատման վերջնական փուլին հասավ Ը դարի առաջին կեսի Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Օձնեցու (717–728) գահակալության տարիներին, երբ Արաբական խալիֆայութնունը նվաճելով Հայաստանը, հնարավորություն տվեց Հայոց եկեղեցուն ամրապնդել սեփական նվիրապետական համակարգի ամբողջականությունն ու ինքնուրույնությունը Մեծ Հայքի տարածքում: Հայոց եկեղեցու և Բյուզանդական կայսերական եկեղեցու հետ փոխհարաբերությունների սառեցումը համընկավ Լևոն Գ Իսավրացի (717–741) կայսեր իշխանության տարիներին որդեգրված պատկերամարտության պետական քաղաքականության հետ, թեպետ այդ շարժումն իր ուղղվածությամբ բնավ չազդեց Հայոց եկեղեցու ծիսադավանական պատկերացումների վրա: Հովհաննես Օձնեցին, Մանազկերտում ժողով հրավիրելով, կարողացավ դավանական հաշտության գալ Եփեսոսի դավանությանը հանգրվանած արևմտյան ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչների հետ, մերժելով հուլիանականությունն ու սեվերականությունը[23]: Այս ժողովում Հովհաննես Օձնեցին «անխախտ» է հռչակում նախնիներից ավանդած հունվարի 6-ի Ծննդյան և Յայտնութեան տոնի օրը, Պատարագի ժամանակ անխմոր հացի և անապական գինու օգտագործման ծեսը, արգելում է սննդակարգում ձկան և ձեթի հավելմամբ՝ «ապականել»

[21] **Ղազարյան** 2024:

[22] Տե՛ս **Marr** 1905, c. 1–68; **Muradyan** 1964, c. 29–39; **Bartikian** 1978, c. 97–101, **Bartikian** 1996, p. 19–30, **Arutunova-Fidanean** 2013, c. 9–20, **Muradyan** 2012b, c. 84–105, **Muradyan** 2012a, c. 38–47; **Բոզոյան** 2023, էջ 16–27:

[23] Տե՛ս **Տեր-Մինասեան** 1908, էջ 203–231, **Օրմանեան** 1912, սյուն 837– 843, հմմտ. **Մելքոնյան** 2022, էջ 173–232:

պահքը[24]: Կարելի է ընդգծել, որ Հայոց եկեղեցու հիշատակված որոշ ծիսական ավանդույթներ խորթ և անընդունելի էին նաև ասորի հակաքաղկեդոնականներին, թեպետ այդ հողի վրա լուրջ եկեղեցաքաղաքական առճակատումներ տեղի չեն ունեցել, իսկ խնդիրները լուսաբանվել են հակաճառական գրականության մեջ[25]: Տիեզերական եկեղեցու առաջին երեք ժողովների կանոնների հիմքի վրա Հովհաննես Օձնեցին ստեղծեց «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն, որով Հայոց եկեղեցին առաջնորդվում է ցայսօր[26]: Այնուամենայնիվ, դավանաբանական երկխոսությունը բյուզանդական եկեղեցու հետ շարունակվեց նաև հետագայում: Հիշարժան է, որ հենց այս կաթողիկոսին է ուղղված թարգմանիչ Ստեփաննոս Սյունեցու թարգմանությամբ պահպանված Կ. Պոլսի պատրիարք Գերմանոս Ա-ի (715–730) նամակը[27]:

Թ դարում Բաղդադի խալիֆայության սահմաններում ձևավորված Բագրատունիների պետությունը սկզբից ի վեր դաշնակցային փոխհարաբերություններ հաստատեց Մակեդոնական հարստության կայսրերի հետ: Բյուզանդական և Հայոց եկեղեցիների միջև երկխոսություն սկսվեց Կ. Պոլսի Փոտ պատրիարքի (858–867, 877–886) և Զաքարիա Ա Զագեցի (855–877) կաթողիկոսի իշխանության տարիներին[28]: Պահպանվել են Ծահապիվանի եկեղեցական ժողովի (862 թ.) կանոնները, ուր առաջին և վերջին անգամ Հայոց եկեղեցու դավանաբանության հետ միասին, ուղղափառ է հռչակվում նաև Քաղ-

---

[24] Տե՛ս **Ասողիկ** 1885, էջ 102–103, **Կիրակոս** 1961, էջ 69, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 841–843: Հայագիտության մեջ բանավեճ կա Հովհան Օձնեցու դավանական պատկանելության խնդրի վերաբերյալ տե՛ս **Գալստյան** 1977, էջ 245–253, **Եզեկյան** 2018a, էջ 47–54:

[25] Տե՛ս **Տեր-Մինասեան** 1908, էջ 136–270, **Դիոնիսիոս** 1938:

[26] Տե՛ս **Martirossian** 2004: Այս գրքի գրախոսությունը տե՛ս **Բոզոյան** 2006, էջ 101–117:

[27] Այս նամակագրության մասին տե՛ս **Dorfmann-Lazarev** 2013, p. 271–291:

[28] **Ակինեան** 1968, թիւ 1–3, սյուն 65–100, թիւ 4–6, սյուն 129–156, **Ակինեան** 1968b, սյուն 257–280, **Ակինեան** 1968c, թիւ 10–12, սյուն 439–450, **Ակինեան** 1968d, թիւ 10–12, սյուն 451–472: Այդ շրջանի համար տե՛ս նաև **Անանեան** 1988/1989:

կեդոնի հավատո բանաձևը[29]: Բանակցությունների այս փուլին մանրամասնաբար անդրադարձել է Իգոր Դորֆման-Լազարևը՝ վերջերս լույս տեսած իր մենագրության մեջ, ուր նորովի վերաքննվում են բազմաթիվ նոր պատմաբանասիրական և աստվածաբանական խնդիրներ[30]: Աշոտ Մսակեր պատրիկի (806–826) և Աշոտ Ա-ի (885–890) կառավարման տարիներին, հակադիր օրակարգերով Հայաստան են ուղարկվում երկու Հյուսիսատրիքյան վարդապետներ. 810/20-ական թթ. առաքվել է Խառանի քաղկեդոնական եպիսկոպոս Թեոդորոս Աբիկուռայի նամակը (վկայություն կա նաև նրա անձամբ ժամանման մասին)[31], իսկ տարիներ անց այցելել է Նանա Ասորի հակաքաղկեդոնական վարդապետը[32]: Նրանցից երկրորդը հիշատակվում է նաև Փոտի հետ Զաքարիա կաթողիկոսի նամակագրության մեջ, իրրև 862 թ. Ծիրակավանի ժողովի մասնակից[33]: Կ. Պոլսի եկեղեցու հետ Հայոց կաթողիկոսության պաշտոնական փոխհարաբերությունների մասին է խոսում Ժ դարի առաջին կեսից պահպանված Կոստանդին Է Ծիրանածին կայսեր (913–959), Նիկողայոս Ա Միստիկոս պատրիարքի (901–907, 912–925), Սմբատ Ա Բագրատունի (890–914) թագավորի ու Հովհաննես Ե Դրասխանակերտցի կաթողիկոսի (898–929) նամակագրությունը, ուր բյուզանդական կողմը շարունակում էր պնդել բյուզանդական պատրիարքարքի ձեռքով կաթողիկոսին ձեռնադրելու, Հայոց եկեղեցու համար անընդունելի թեզը[34]: Փաստաթղթերի «Գիրք Թղթոց» ժողովածոյում պահպանվել է նաև Ռոմանոս Ա Լեկապենոս (920–944) կայսերն ուղղված Վասպուրա-

[29] **Maksudian** 1988/9, p. 333–344; **Ալեքսանյան** 2021, էջ 45–49:

[30] **Dorfmann-Lazarev** 2004 ; գրախոսությունը տե՛ս **Բոզոյան** & **Անանեան** 2009, էջ 116–126:

[31] Վկայություններ են պահպանվել, որ Թեոդորոս Աբիկուռան և Նանա Ասորին Հայաստանում վիճաբանել են, տե՛ս **Ակինեան** 1922, էջ 123–128:

[32] Հայտնի է հայ մատենագրությանը նաև Հովհաննես Աւետարանչի Յայտնութեան թարգմանությամբ, տե՛ս **Ակինեան** 1922, էջ 139–163:

[33] Տե՛ս **Ակինեան** 1922, էջ 115–147, հմմտ. **Dorfmann-Lazarev** 2004, p. 68–81:

[34] Տե՛ս **Nikolas** 1973, p. 370–371, 447–451, 579, 566–567; **Դրասխանակերտցի** 2010, էջ 521–524, 525–532, **Bartikian** 1966, p. 251–256; հմմտ. **Քարթիկյան** 2002, էջ153–158, ինչպես նաև **Օրմանեան** 1912, սյուն 1045–1052:

կանի թագավոր Գագիկ Արծրունու նամակը, որը Հայաստան է հասել Թեոդորոս Ա Ռշտունու (մոտ. 930–941) կաթողիկոսության տարիներին[35]:

Հաջորդ կաթողիկոս, Եղիշե Ա Ռշտունու (941–946) հայրապետական իշխանության տարիներից հայտնի է, որ մեծ քանակի հակաքաղկեդոնական (ենթադրելի է նաև քաղկեդոնական) վանականներ են Բյուզանդական կայսրության արևելյան սահմաններից գաղթել Բագրատունյաց Հայաստանի տարածք, հալածվելով Բյուզանդական տերության և եկեղեցու կողմից[36]: Հալածանքների պատճառները սկզբնաղբյուրները չեն ներկայացնում: Այդ հոգևորականները Անանիա Մոկացու գահակալման շրջանում (946–968) հաստատվում են Մեծ Հայքի բազմաթիվ գավառներում և հիմնում նոր վանքեր (Արշարունիքում՝ Կամրջաձոր և Կապուտքար, Շիրակում՝ Հոռոմոս և Դպրեվանք, Ռշտունիքում՝ Նարեկավանք, Դերջանում՝ Խլաձոր, Լիկանտոնում՝ Նահրնեար, Խարբերդում՝ Մովսեսի վանք, Կարինում՝ Հնձուց վանք, Վայոց Ձորում՝ Ցախաց քար և ուրիշներ)[37]: Այս վանքերի հիմնադրումից հետո, թեպետ սպասելի էր հակառակ ռեակցիան, Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումն ավելի է ամրապնդվում: Դրան նպաստում էին նաև հիշատակված վանքերի վանական գործիչներն ու վանահայրերը: Միաժամանակ, Հայոց եկեղեցում մինչ այդ գերակշռող անհատ անապատականությանն ի գերակշիռ, ստեղծվում են վանական եղբայրությունների բազմաթիվ կենտրոններ, որոնք առաջնորդվում էին բյուզանդական վանական հաստատությունների կանոնադրություններով. ամենայն հավանականությամբ դրանք են մատենագրության և գիտական գրականութ-

[35] Տե՛ս **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 295–301; հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1078–1080: Գագիկի թղթի մասին տե՛ս **Gouillard** 1979, p. 399–418, **Յուզբաշյան** 1974, p. 35–44:

[36] Այս մասին տե՛ս **Վարդան** 1862, էջ 88 :

[37] Տե՛ս **Ասողիկ** 1885, էջ 173–178, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1084, 1100–1106, 1146–1148:

յան մեջ հիշատակվել իբրև «Բարսեղ Մեծի կանոնների» վրա հիմնված վանական հաստատություններ[38]:

Անանիա Մոկացի կաթողիկոսն իր գահակալության շրջանում, ի հակակշիռ Բյուզանդական կայսրության և հզորացող Աբխազաց թագավորության՝ հանձինս օրթոքս Բեր իշխանի ասպատակությունների[39], և Հայաստանի մի շարք տարածքներում հակաքաղկեդոնականների դեմ սանձազերծված հալածանքների, հրամայում է. «… զքաղկեդոնական մկրտեալսն կրկին անգամ… մկրտել»[40]: Այս քայլով նա հակադարձում էր Բյուզանդական կայսրության մեջ, հետզհետե նորմատիվ դարձող՝ այլ դավանության քրիստոնյաներին մկրտելու կանոնական արարողակարգին[41]: Հոգևոր-քաղաքական այս որոշումը կապված էր նաև Հայաստանի տարբեր գավառներում (Աղուանք, Սիւնիք, Վասպուրական և այլուր) կենտրոնախույս քաղաքական միտումների ուժեղացման հետ, որոնք ժամանակ առ ժամանակ դավանաբանական բնույթ էին ստանում[42]: Հավանաբար հիմքեր ունի Ասողիկ պատմագրի հավաստիացումը, որ նորընտիր Վահան Ա. Սյունեցի (966-970) կաթողիկոսը մեղադրվել է, վերևում հիշատակված վանքերի հոգևորականների կողմից Հայաստանում քաղկեդոնականությունը հովանավորելու մեջ, որի համար գահընկեց է ար-

[38] Տե՛ս **Vogüé** 2003, pp. 5–17; **Silvas** 2005; Հայոց եկեղեցու վանական հաստատություններում բարսեղյան կանոնադրության կամ «Գիրք Հարցողաց»ի ձեռագրերի մասին, տե՛ս **Անասեան** 1976, սյուն 1361–1363: Բարսեղ Կեսարացու վանական կանոնները պահպանվել են նաև հայ քաղկեդոնականների կողմից ընդօրինակված Երուսաղեմի Ս. Յակոբեանց վանքում պահպանվող (N 339) մի եզակի ձեռագրում, տե՛ս **Bartikian** 1988, c. 163:

[39] Պատմաբան Ա. Եղիազարյանն այս իրադրությունն ենթադրաբար թվագրում է 942 թ., տե՛ս **Եղիազարյան** 2018, էջ 77–79:

[40] **Ասողիկ** 1885, էջ 178, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1105–1106, **Բոզոյան** 2004, էջ 79: Քաղաքական իրադարձությունների շարադրանքը տե՛ս **Եղիազարյան** 2017, էջ 60–73:

[41] **Kazaryan** 2022, c. 66.

[42] **Օրմանեան** 1912, սյուն 1090–1100:

վել[43]: Ըստ Մատթեոս Ուռհայեցու, Վահան Ա կաթողիկոսը նամակ է ուղարկել Հովհաննես Չմշկիկին (969–976), որին իբրև պատասխան՝ կայսրը Ղևոնդ վարդապետի ձեռքով իր ուղերձն է առաքել Հայոց եպիսկոպոսներին, իշխաններին և Աշոտ Գ Ողորմած (953–978) թագավորին[44]: Անանիա Մոկացու քեռորդի[45] Խաչիկ Ա Արշարունի (972–991) կաթողիկոսն ի վիճակի եղավ խաղաղեցնել հոգևոր կյանքը և դավանական պայքարը Բագրատունյաց թագավորության ներսում[46]: Այս կաթողիկոսի գահակալության տարիներին Բյուզանդիայի հետ ունեցած մշակութային կապերի մասին է խոսում Անիի Տրդատ ճարտարապետի կողմից Կ. Պոլսի Ս. Սոփիայի տաճարի վերանորոգման մասին տեղեկությունը[47], ինչպես նաև վկայությունը, թե իբր Վասիլ Բ կայսրը մերժելով Քաղկեդոնի դավանաբանությունը, մկրտվել է Պաղակձիակի Հայոց վանքում[48]: Սկզբնաղբյուրներում պահպանվել է նաև հակառակ տենդենցը. օրինակ՝ Մուշեղ Բագրատունին Սմբատի դեմ գործելով՝ արաբ Աբլհաճ ոստիկանին դրդում է ավերել Տայքի հոռոմոց (այն է՝ բյուզանդական դավանության պատկանող) վանքերը, ինչպես նաև, միևնույն ժամանակ Սեբաստիայի և Մելիտենեի եպիսկոպոսները փորձում են հայերին քաղ-

[43] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, պյուն 1112–1114: **Ալեքսանյան** 2019, էջ 38–54, **Եղիազարյան** 2020, էջ 91–97:

[44] Տե՛ս **Օրմանեան 1912**, պյուն 1028, հմմտ. **Եղիազարյան 2020**; **Dédéyan 2014**, p. 225–230:

[45] Արժե հիշատակել, որ Հայոց կաթողիկոսական գահի վրա Խաչիկ Ա-ից մինչև Խաչիկ Բ կաթողիկոսները Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի արյունակից հարազատներն են: Նույն տոհմից էր նաև Փիլարտոս Վարաժնունու իշխանության տարածքում կաթողիկոսական իշխանություն ընդունած Սարգիսը և Թեոդորոս Ալախոսիկը, տե՛ս **Օրմանեան 1912**, պյուն 1297–1299, 1315:

[46] Տե՛ս **Տեր-Վարդանյան & Սահակյան 2012**, էջ 92–103, **Եղիազարյան 2020**, էջ 98:

[47] **Օրմանեան 1912**, պյուն 1130, Maranci 2003:

[48] Վանքի և հիշյալ իրադարձության վկայությունը Հովհաննես Կոզեռնի ու Մատթեոս Ուռհայեցու մոտ է, տե՛ս **Կոզեռն 2012**, էջ 80, **Մատթեոս 1898**, էջ 50, **Օրմանեան**, պյուն 1132:

կեդրոնական դարձնել[49]: Հայոց եկեղեցու որոշ վանքերում Խաչիկ Արշարունին շարունակում էր հետևել օձնեցիական դավանանքի անաղարտ պահպանմանը. դրա մասին ապացույց է Ապարանից Ս. Խաչ եկեղեցու սրբացման պատմությունը[50]: Սարգիս Ա Սևանցու (992–1019) գահակալության տարիներին հայ-բյուզանդ-վրացական հակամարտությունն էլ ավելի է սրվում, երբ Գագ բերդի իշխան Դեմետրը՝ կրկնամկրտությամբ 998 թ. վրաց-քաղկեդոնական է դառնում[51], իսկ Տայքի կառավարիչ Դավիթ կյուրոպաղատը՝ գրավելով Խլաթը, ապականում է տեղի հայոց եկեղեցին, քանի որ մահմեդական սրբավայրի հետ նույն հարթության մեջ է դիտում այն՝ չցանկանալով տարբերակել մզկիթից[52]: Դավիթ Կյուրոպաղատի մահից հետո՝ 1101 թ., չնայած դավանական նույնությանը՝ Տայքը կտակով անցնում է Բյուզանդական կայսրությանը[53], իսկ 1007 թ. քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների միջև սկսվում են նոր խժդժություններ Ծոռազատկի տոմարական խնդրի շուրջ, որն ավարտվում է հավատացյալների արյունալի բախումներով[54]: Հայոց եկեղեցու դավանանքի և ծիսակարգի դեմ բյուզանդական մատենագրության մեջ աշխատանքներ են գրում Նիկոն Մետանոետեսը (մոտ † 998) և Նիկոն Սևլեռնեցին (մոտ. 1027–1097)[55]:

Կաթողիկոս Պետրոս Ա-ը (1019–1058) բյուզանդական կրթությանը տուրք տված կաթողիկոսական գահակալներից էր, թեպետ նրա եկեղեցական քաղաքականության մեջ չի նկատվում քաղկեդոնակա-

---

[49] Տե՛ս **Գիրք Թղթոց** 1901, էջ 302–322, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1132–1138:

[50] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1147–1148, 1183:

[51] Տե՛ս **Ասողիկ** 1885, էջ 257:

[52] Տե՛ս **Ասողիկ** 1885, էջ 268: Դավիթ Կյուրոպաղատի իշխանության տարիներին Տայքի հայախոս ազգաբնակչության մասին տե՛ս **Abuladze** 1944, p. 03–018: **Մուրադյան** 2008, **Մուրադյան** 2009, էջ 96–105:

[53] **Օրմանեան 1912**, սյուն 1173–1177:

[54] Այս խնդրի շուրջ բախումները հետագայում շարունակվում են յուրաքանչյուր 95 տարին մեկ անգամ, տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1166–1167:

[55] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1185–1187, հմմտ. **Beck** 1959, S. 137, 589–590, 600; **Nikon** 2014:

նությանը սատարելու փաստեր: Այնուամենայնիվ, նրա աջակցությամբ Վասիլ Բ Բուլղարասպան կայսրը ձեռք բերեց Անիի Յովհաննես (Սմբատ) Բ թագավորի կտակը, որով վերջինիս մահից հետո Անիի թագավորությունը պետք է միանար Բյուզանդական կայսրությանը: Նման քաղաքականություն կայսրությունը վարում էր թե՛ Այսրկովկասյան, և թե՛ Բալկանյան քաղաքական կազմավորումների և եկեղեցիների նկատմամբ[56]: Այդ փաստաթուղթը Պետրոս կաթողիկոսը Վասիլ Բ-ին հանձնեց վերջինիս Այսրկովկաս՝ Ափխազաց Գեորգի և վրաց Գուրգեն թագավորների դեմ ձեռնարկած ռազմարշավի վերջում, երբ կայսրը 1023 թ. հանգրվանել էր Տրապիզոնում և հանդիսավորապես հունվարի 6-ին տոնում էր Աստվածահայտնության տոնը[57]: Պետրոսին թույլ էր տրվել Տրապիզոնով անցնող գետի՝ իրենից ավելի վեր գտնվող հոսանքում, բյուզանդական հոգևորականներից առաջ, կատարել ջրօրհնեք, քանի որ բյուզանդական հոգևորականները թերակատար էին համարում Հայոց եկեղեցու ծեսը. «…ներքոյ կալով զօրհնեալն Հայոց կրկին օրհնեսցեն»[58]: Ի հակակշիռ բյուզանդական եկեղեցականների «հնարամտության», հայկական միջավայրում ծնվում է հրաշքի մասին ավանդությունը, որով իբրև թե Պետրոս կաթողիկոսը կանգնեցրել է գետի ընթացքը և հնարավորություն չի տվել, որ գետի ջրերը հասնեն Տրապիզոնի օրթոդոքս մետրոպոլիտին, այդ իսկ պատճառով էլ կաթողիկոսը վաստակել է Գետադարձ պատվանունը[59]: Հիշարժան է, որ կայսեր հետ կնքված Հովհաննես թագավորի կտակի հետ կապված վերոհիշատակյալ գործարքից հետո, կաթողիկոսը Անի չի վերադառնում և մի քանի տարի անցկացնում է Սեբաստիա քաղաքում, իր հայրենի թագավորությունը բյուզանդացիներին հանձնած և այստեղ տեղափոխված Վասպու-

[56] Նման քաղաքականության արդյունքում է կայսրը վաստակել Բուլղարասպան մականունը, տե՛ս **Holmes** 2005:

[57] **Օրմանեան** 1912, յուն 1200–120:

[58] **Մատթեոս** 1898, էջ 50, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, յուն 1202:

[59] Հետաքրքիր է, որ հրաշքի մասին ավանդությունը չկա ժամանակակից Արիստակես Լաստերտցու երկում և հասել է հետագայի պատմիչների (Սամուել, Կիրակոս, Սմբատ և այլք) երկերում:

րականի թագավոր Սենեքերիմ Արծրունու ընկերակցությամբ, որը բյուզանդական արքունիքում դավեր էր նյութում կայսեր դեմ[60]: Պետրոսը Սեբաստիայում մնաց հավանաբար մինչև Վասիլ Բ Բուլղարասպանի մահը և նոր կայսեր՝ Կոստանդին Ը-ի (1026–1028) իշխանության սկզբին արդեն վերադարձել էր Անի: Նոր կայսրը ըստ Արիստակես Լաստիվերտցու փորձում է հրաժարվել Հովհաննես-Սմբատի կտակից, և կաթողիկոսարանի հյուրատես Կիրակոսին է հանձնում այդ փաստաթուղթը[61], որն էլ հետագայում խաղարկվում է բյուզանդացիների սկսած մերձավորարևելյան քաղաքական պասիանսում: Այնուամենայնիվ, այդ ամենից հետո, Պետրոս Ա կաթողիկոսը չկարողանալով իր տեղը գտնել Անիում, ուր ներքին պայքար էր գնում արքունական երկու խմբավորումների ղեկավարների՝ Սարգիս Հայկազնի և Գրիգոր Պահլավունու միջև, 1028 թ. տեղափոխվում է Վասպուրականի Զորավանք: Նկատի ունենալով 1033 թ. օգոստոսի 10-ի արևի խավարումը՝ Հովհաննես Կոզեռնը կանխատեսում է իբրև Քրիստոսի խաչի վրա բարձրացումից հետո եկած հազարամյակի վերջ, իսկ Հովհաննես-Սմբատ թագավորը մեղադրում է Պետրոս կաթողիկոսին առաջնորդարանը թափուր թողնելու և Բյուզանդիայի տարածքում[62] պատսպարվելու մեջ: Թագավորի, իշխանների և Վասպուրականի դուքսի պահանջով, 1037 թ. հետո Անի վերադարձած Պետրոս Գետադարձին ձերբակալում են և գահընկեց հայտարարում, նրա փոխարեն կաթողիկոսական գահ են բարձրացնում Սանահնի վանական Դէոսկորոսին, որի կառավարման շուրջ մեկ տարվա ընթացքում ավելի է վատթարանում երկրի ներքին կացությունը[63]: Գրիգոր Պահլավունու (որին պատկանող Բջնի ամրոցում փակել էին Պետրոս կաթողիկոսին) և իր հորեղբայր՝ արքունական մարզպան Տիգրան Ապլղարիպի խորհրդով, 1038 թ. վերջին Անի է հրավի-

[60] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1204–1206, **Վարդանեան** 1969, էջ 219–221:
[61] Տե՛ս **Արիստակես** 1963, էջ 57:
[62] Թեպետ այդ վանքը Գէորգ Բ Գառնեցու, Հովհաննես Ե Դրասխանակերտցու, Ստեփանոս Բ, Թեոդորոս Ա և Եղիշե Ա Ռշտունիների ժամանակ էլ եղել էր կաթողիկոսական աթոռանիստ:
[63] **Օրմանենա** 1912, սյուն 1213–1213:

րվում Աղուանից կաթողիկոս Յովսեփը, որն էլ հրավիրելով եկեղեցական ժողով, հունվարի 6-ին Պետրոս կաթողիկոսին վերականգնում է կաթողիկոսական գահի վրա[64]: Այնուհետև, ըստ Մ. Օրմանյանի, ներքին համաձայնություն է կայանում Սարգիս Հայկազնի, Գրիգոր Պահլավունու և Պետրոս կաթողիկոսի միջև, որի նպատակն էր իրականացնել Հովհաննես-Սմբատ թագավորի՝ Վասիլ Բ-ին տված, կտակի դրույթները[65]: Երեք տարի անց (1041/2 թ.) մահանում են Հովհաննես-Սմբատ և Աշոտ աթոռակից-եղբայր թագավորները: Միքայել Գ Պափլագոնացի (1034–1041) և Միքայել Դ Կալափատես (1041–1042) կայսրերի արքունիքում կրկին շրջանառվում է Հովհաննես (Սմբատ) Բ-ի կտակը, որն էլ հաջորդ՝ Կոստանդին Թ Մոնոմախոս (1042–1055) կայսրը փորձեց օգտագործել Բագրատունյաց թագավորության տարածքին տեր դառնալու համար, օգտվելով Անիի իշխանությունը վերցրած եռապետների հակամարտությունից[66] և Սելջուկյան ռազմարշավների դաժանություններից: Թույլ չտալով կտակի կատարումը, Գրիգոր և Վահրամ Պահլավունիների հովանավորությամբ Հովհաննես-Սմբատի եղբայր Աշոտի որդին օծվում է Հայոց թագավոր և ձերբակալում Անիի միջնաբերդում ամրացած Վեստ Սարգսին, որի հետ թագավորը շուտով հաշտվում է, քանի որ բյուզանդական բանակները պատերազմի էին ելել Վահրամ Պահլավունու հրամանատարությամբ կռվող հայկական զորաջոկատի դեմ[67]: Բագրատունյաց Անիի վերջին թագավորը փորձում է թույլ չտալ Անի քաղաքի ներսում քաղաքի պաշտպանների միջև ծայր առած ներքին հակամարտությունը: Կոստանդին Մոնոմախին խորհուրդ է տրվում սիրով Կ.Պոլիս՝ Բյուզանդիայի մայրաքաղաք հրավիրել Գագիկ Բ-ին: Հայոց թագավորը հավատալով կաթողիկոսի և Վեստ Սարգսի երդմանը, վերջապես գնում է կայսեր մոտ և առժամանակ արժանանում է իր դիրքին վայել ընդունելության: Այդ ժամա-

[64] **Օրմանեան** 1912, յուն 1216:
[65] **Օրմանեան** 1912, յուն 1218:
[66] **Օրմանեան** 1912, յուն 1220–1224:
[67] **Օրմանեան** 1912, յուն 1224:

նակ, ըստ Արիստակես Լաստիվերտցու, Պետրոս կաթողիկոսը անմիջապես դիմում է Արևելաց կողմանց Սամուսատում նստող կուսակալին և դրժում Գագիկին տված երդումը, որից հետո կայսրը Կ.Պոլսում գտնվող Գագիկից պահանջում է կատարել Հովհաննես-Սմբատի կտակի պայմանները և դրա փոխարեն կայսրությունից տարածք ստանալ Կապադովկիայում[68]: Երդմնազանց կաթողիկոսն ու Վեստ Սարգիսն իրենց նյութական բարեկեցությունը նախընտրելով, Անիի բանալիները հանձնում են կայսեր պաշտոնյաներին, իսկ կայսրը Գագիկին տալիս է Կալոնպաղատ և Պիզու բնակավայրերը[69]: Անիի պաշտպանները 1145 թ. տեղեկանալով Կ. Պոլսում Գագիկի կայացրած որոշմանը, քաղաքի դռները բացում են բյուզանդական զորահրամանատար պարակոմանոս Միքայել Իասիտի առջև[70]: Բյուզանդական հաջորդ կուսակալ Կամենասը Կոստանին Մոնոմախ կայսեր հրամանով ստիպում է այս անգամ Պետրոս Գետադարձին՝ հեռանալ Արծն, որից հետո բանտարկելով ուղարկում է Կ.Պոլիս, իսկ քիչ անց՝ փոխադրում Սեբաստիա[71]: Այդ նույն ժամանակ իր պաշտպան զորաջոկատներից զրկված Անի է ներխուժում սելջուկյան սուլթան Ալփ Արսլանը: Պետրոս Գետադարձի քաղաքական իրադարձություններով հարուստ գահակալության վերջին տարիներին գահակից կաթողիկոս է օծվում նրա քեռորդի Խաչիկ Ա Անեցին (1058–1065), որը Պետրոսի մահից հետո հաստատվում է Սեբաստիայում, ապա՝ Կոկիսոնի սահմաններում գտնվող Թավբլուր բնակավայրում: Նրա գահակալության առաջին տարիներին գահ բարձրացած Կոստանդին ԺԱ Դուկիծ (1059–1068) կայսրը փորձում է բռնությամբ վերացնել Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, ենթարկելով կաթողիկոսարանը բյուզանդական եկեղեցուն[72]: Հիշատակված կայսեր իշխանության վերջին տարիներին (1065 թ. հետո), կաթողիկոսին Սե-

[68] **Արիստակես** 1963, էջ 62–63:
[69] **Օրմանենա** 1912, սյուն 1226–1228:
[70] **Օրմանեան** 1912, սյուն 1128–1130, հմմտ. **Yuzbashyan** 1988, c. 162–170:
[71] **Օրմանենան** 1912, սյուն 1130–1133:
[72] Տե՛ս **Մատթեոս** 1898, էջ 159–161, **Սմբատ** 1859, էջ 75, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1256–1258:

բաստիայից Կ.Պոլիս են հրավիրում Վասպուրականի թագավորներ Ատոմն ու Աբուսահլը, որոնք Հակոբ Քարափնեցի (կամ Սանահնեցի) վարդապետի և Գագիկ Բ Անեցի[73] թագավորի հետ փորձում էին բյուզանդական կայսրության և եկեղեցու ոտնձգություններից պաշտպանել Հայոց եկեղեցու իրավունքներն ու դավանանքը, ամեն գնով պահպանելով նոր կաթողիկոս ձեռնադրելու դարերի ընթացքում հայրենիքում մշակված կանոնակարգը[74]:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանի պատմության մեջ նոր էջ է բացվում, երբ բյուզանդական կայսր Միքայել ԺԱ Դուկասի համաձայնությամբ կրկին թույլ է տրվում Բյուզանդիայի տարածքում ձեռնադրել հաջորդ կաթողիկոսին, քանի որ մինչ այդ Բյուզանդիային պատկանող տարածքներում Հայոց եկեղեցուն պատկան թեմեր չէր թույլատրվում բացվել: Այդ կաթողիկոսը դարձավ բյուզանդական պաշտոնյա՝ Գրիգոր մագիստրոս Պահլավունու որդի Վահրամը, որը ստանալով եկեղեցական աստիճանակարգի բոլոր նախորդ աստիճանները, մի քանի օրում, կաթողիկոս է ձեռնադրվում Գրիգոր Բ (1066–1105) անունով[75]: Նա առաջին հայրապետն էր, որը ձեռնադրվել և օծվել էր Մեծ Հայքի տարածքից դուրս, թագավորական իշխանության կորստի պայմաններում, մի տարածաշրջանում ուր բյուզանդական կայսրության քաղաքականության հետևանքով հավաքվել էին իրենց ժառանգական տարածքներից զրկված գրեթե բոլոր Հայոց թագավորները և իշխանական վերնախավը, իրենց զորաջոկատներով: Գրիգոր Բ-ը նաև պաշտոնապես առաջինն էր ԺԲ դ. Պահլավունի տոհմի կաթողիկոսներից, որոնք հայրապետական գահը ժառանգելով մեկը մյուսից՝ իշխեցին մինչև ԺԳ դարի սկիզբը[76]:

---

[73] Ըստ Վարդանի Գագիկ Աբասյանն է Կ. Պոլիս մեկնել տե՛ս **Վարդան** 1862, էջ 102, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1271–1272:

[74] Տե՛ս դավանության գիրը՝ **Մատթեոս** 1898, էջ 160–179, հմմտ. **Օրմանեան** 1912, սյուն 1269–1272:

[75] Տե՛ս **Թորոսյան** 2018, էջ 23–44:

[76] Այս տոհմի վերջին կաթողիկոսը 1195/6–1203 թ. գահակալած Գրիգոր Ձ Ապիրատն է: Պահլավունիների ժառանգական կաթողիկոսական իշխանության համար տե՛ս **Թորոսյան** 2018, էջ 89–104:

Գրիգոր Վկայասերի ժամանակներից ի վեր նկատելի է Հայոց եկեղեցու նվիրապետական կառույցի աշխարհագրական ընդարձակում, որը կապված էր Բագրատունյաց թագավորության կործանումից հետո Մերձավոր Արևելքում հայ ազգաբնակչության և զինվորական ջոկատների աննախադեպ տարածման, ինչպես նաև բյուզանդական կայսրության թուլացման պրոցեսների հետ: Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսական նոր աթոռներ են հաստատվում Կիլիկիայում, Հյուսիսային Ասորիքում, Եգիպտոսում, ուր վաղուց ի վեր գործում էին նաև բյուզանդական եկեղեցու նվիրապետությանը պատկանող թեմական առաջնորդներ:

Խաչակրաց առաջին արշավանքի բանակների մուտքով, բարձրանում է Հայոց եկեղեցու կարևորությունը տարածաշրջանում: Այդ իրադարձությունների նախօրէին նկատվում է հայ-ասորական եկեղեցադավանաբանական փոխհարաբերությունների սրում, որի արտահայտությունն է հակոբիկ Հովհաննես բար Շուշանի կաթողիկոսի (1064–1073) Հայոց հայրապետին գրած նամակը, որին հավանաբար պատասխանել է Գրիգոր Վկայասերի աթոռակից-կաթողիկոս Գեորգ Լոռեցին[77]: Պիտի ենթադրել, որ Հայոց կաթողիկոսարանը փոխհարաբերությունների մեջ է մտել նաև Խաչակրաց արշավանքների պատրաստվող Հռոմի պապական եկեղեցու հետ[78]: Գրիգոր Բ-ը փորձում էր նաև փոխհարաբերություններ հաստատել քաղկեդոնականության հետևորդ հայ իշխանական ընտանիքների հետ, դրա վառ օրինակը Փիլարտոս Վարաժնունու և Թոռնիկ Մամիկոնյանի հետ փոխհարաբերություններն են և Հոնիում՝ Փիլարտոսի իշխանության տարածքում, Սարգսին կաթողիկոս ձեռնադրելու թույլտվությունն է[79]: Միաժամանակ նկատելի է Հայոց եկեղեցու ներսում կենտրոնախույս ուժերի կենտրոնացում մի շարք աշխարհագրական տարածքներում: Հայոց կաթողիկոսի կողքին հայտնվում են Ծամնդավի, Հո-

[77] Այդ նամակագրության մասին տե՛ս **Տեր-Մինասեան** 1908, էջ 238–259, հմմտ. **Բոզոյան** 2016, էջ 663–693:
[78] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1305–1306, 1320–1323, 1333–1334:
[79] **Օրմանեան** 1912, էջ 1294–1299, 1309–1312:

նիի, եգիպտական Աղեքսանդրիայի, Անիի, Մարաշի, Աղթամարի առանձին, երբեմն միմեանց հակադրվող կաթողիկոսական աթոռներ, թեպետ նրանց կողմից Հայոց եկեղեցու ավանդներից դավանածիսական մեղանչումներ չեն նկատվում[80]: Կարելի է ընդգծել, որ հիշատակվածների մեջ Գրիգոր Բ-ը սատարում էր իր կողմից օրհնված և ձեռնադրված Հռոնիի, եգիպտական Աղեքսանդրիայի և Անիի եպիսկոպոս-տեղապահ-կաթողիկոսներին, որոնցից երրորդը՝ Անիի եպիսկոպոս Բարսեղն էր, որն արդեն Գրիգոր Բ հայրապետի գահակալության վերջին տարիներին աթոռակից կաթողիկոսի (1081–1105) կարգավիճակ էր ստացել: Հայոց կաթողիկոսական իշխանության ամրապնդման փորձ էր Սելջուկ տիրակալ Մելիք Ծահի (1072–1092) իշխանության տարիներին Բարսեղ Ա կաթողիկոսի կողմից Հռոնիում Փիլարտոս Վարաժնունու «հրամանաւ» կաթողիկոս ձեռնադրված Թեոդորոս Ալախոսիկին գահընկեց անելու որոշումը[81]: Գրիգոր Բ և Բարսեղ Ա կաթողիկոսների համատեղ պաշտոնավարության շրջանում է տեղի ունենում հաջորդ 1101/2 թ.[82] Ծռազատիկը, որի ժամանակ Հայոց եկեղեցու տոմարական հաշվարկն առանձնանալով բյուզանդական, կաթոլիկ և Մերձավոր Արևելքի քրիստոնյա մի շարք ժողովուրդների հաշվարկից[83]: Գրիգոր Բ-ը ստիպված էր առանձին նամա-

[80] **Օրմանեան** 1912, սյուն 1311–1312:

[81] **Մատթեոս** 1898, էջ 241:

[82] Այս թվականին է գրվել Պողոս Տարոնեցու առ Թեոփիստե թուղթը, տե՛ս **Քեօսէեան & Ալավերդեան** 2016, էջ 291–659:

[83] Այս հաշվարկին, ինչպես տեղեկացնում է Մատթեոսը, հետևում էին միայն հայերն, ասորիներն ու եբրայեցիները, որոնք զատիկը տոնում էին. «զոր սերմանեաց պիղծ հերետիկոսն Իռիոն, որ արկանէր զտօմարն ի յապրիլի հինգն և զլրումն լուսնին հանդիպեցուցանէր ի տօնն Ղազարու և յաւուր շաբաթու, զոր Հայք և Ասորիք և Եբրայեցիք արկանէին ի վեց յապրիլի, որ հանդիպեցուցանէր ի տօնի Ծաղկազարդին» (**Մատթեոս** 1898, էջ 286–187): Նման շեղում առաջին անգամ տեղի էր ունեցել 95 տարի առաջ, Վասիլ Բ Մակեդոնացու իշխանության տարիներին, որն ավարտվել էր վերջինիս կազմակերպած ջարդով: Այս անգամ, ասորիները ևս ընկրկում են բյուզանդական կողմի ճնշմանը և հեռանում հին սովորույթից: Այս առիթով Գրիգոր Գ կաթողիկոսը գրում է իր հայտնի թուղթը ուղղված Եղես-

կով դիմել իր եկեղեցու բոլոր թեմերին, պաշտպանելու համար օգտագործվող տոմարական ավանդության ճշմարտացիությունը: Գրիգոր Բ-ը և նրա մի շարք աշակերտներ հայտնի են նաև հունարենից և ասորերենից կատարված թարգմանություններով, որի համար կաթողիկոսը ստացել է Վկայասեր մականունը:

Կիլիկիայում նկատվում են նաև հայ և բյուզանդական իշխանների բախումներ միմեանց և հոգևոր իշխանությունների հետ, որի հիմքում միմեանց եկեղեցիների և ազգաբնակչության նկատմամբ մեծապետական մոտեցումներն էին: Այդպիսի օրինակ է Գագիկ Ա-շոտյանի կողմից Կեսարիայի Մարկոս եպիսկոպոսի սպանությունը, որին հաջորդել է բյուզանդական Մանտալե իշխանների կողմից Բագրատունի թագավորազնի սպանությունը[84]: Բարսեղ Ա (1105–1113) կաթողիկոսի իշխանության տարիներից հիշատակվում է Թորոս իշխանի կողմից վրեժի հողի վրա քաղկեդոնադավան Մանտալե եղբայրների սպանությունը: Թեպետ Կիլիկիայում և Հյուսիսային Ասորիքում Հայոց եկեղեցու և նրա նվիրապետական համակարգի ամրապնդման դարաշրջանը սկսվում է Գրիգոր Գ Պահլավունի կաթողիկոսի (1113–1166) գահակալմամ շրջանից, այնուամենայնիվ նրա գահակալման սկզբում ևս մեկ հակաթոռ կաթողիկոսություն է հաստատում Աղթամարում Դավիթ Թոռնիկյանը: Գրիգոր Գ-ի գահակալման շրջանում ուժեղանում է գրական-մշակութային կապերը ասորական եկեղեցու հետ. Բար Սաումա վանքի հոգևորականների հետ համագործակցությամբ հայերեն են թարգմանվում Բար Սաումայի, Ս. Սարգիս զորավարի և Ս. Գէորգ Լիդիացու վարքերը[85]: Կաթողիկոսը սկսում է ակտիվ դեր կատարել խաչակրաց պետությունների միջնորդությամբ կաթոլիկ եկեղեցու հետ փոխհարաբերություններում[86]: Փոքրասիական տարածքները կորցրած բյուզանդական կայսրերի

հա-Ուռհայի քահանայից դասին, որի բնագիրը բերում է Մատթեոս Ուռհայեցին (**Մատթեոս** 1898, էջ 287–292): Տե՛ս նաև **Augé** 2007, p. 87–94:

[84] **Օրմանեան** 1912, սյուն 1293–1294:

[85] Տե՛ս **Schmidt & Bozoyan** 2022, էջ 141–156:

[86] Տե՛ս **Օրմանեան** 1912, սյուն 1365–1372, **Augé** 2007, p. 78–86:

կողմից Կիլիկիայի նվաճումից հետո, բյուզանդական եկեղեցու հետ փոխհարաբերությունների ակտիվացում է նկատվում, երբ Կիլիկիայի հայկական իշխանությունը նվաճվում է Հովհաննես Բ Կոմնենոսի զորաբանակների կողմից[87]: Երկրորդ խաչակրաց ռազմարշավից հետո, կաթողիկոսական աթոռն հաստատվում է Հյուսիսային Ասորիքի Հռոմկլա ամրոցում, մեծանում է եկեղեցու բարձրագույն իշխանության հեղինակությունը տարածաշրջանում: Հայոց կաթողիկոսները հաշտարար դատավորի դեր են ստանձնում Կիլիկիայի և Հյուսիսային Ասորիքի հայկական իշխանությունների միջև: Մուսուլմանական տերությունները սկսում են Հռոմկլայի կաթողիկոսին նույնիսկ անվանել Հայոց խալիֆ[88]: Այս հողի վրա սկսվում է Բյուզանդական պետության և եկեղեցու հետ՝ հանձինս Մանուել Ա Կոմնենոսի (1143–1180) և Միքայել Գ Անքիալոս (1170–1178) Կ. Պոլսի պատրիարքի հետ էկումենիկ փոխհարաբերությունների մի ժամանակաշրջան (1165–1178), որը շարունակվում է կաթողիկոսի եղբայր Ներսես Դ Շնորհալու (1166–1173) և Գրիգոր Դ Տղա (1173–1193) կաթողիկոսների գահակալման տարիներին: 1178 թ.Հռոմկլայում տեղի ունեցած ժողովը դարձավ այդ բանակցությունների բարձրակետը: Տարսոնի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին ի մի է բերում այդ ժամանակ փոխանակված վավերագրերը «Պատճառ Խնդրոյ Միաբանութեան» ժողովածոյի մեջ, իսկ բյուզանդական աստվածաբան Թեորիանոսը՝ իր երկու Տրամախոսություններում (Διάλεξις)[89]: Եկեղեցական այդ բանակցություններին հայ և հույն հոգևորականների հետ միասին հաճախ մասնակցում էին նաև հակոբիկ ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչները: Մանուել Ա Կոմենոս կայսեր մահից հետո, հայ-բյուզանդական եկեղեցական փոխհարաբերությունները կրկին տեղատվության փուլ են ապրում, կայսրության մեջ սկսված խժդժությունների արդյունքում հալածանքի են ենթարկվում նաև հայոց եկե-

[87] Տե՛ս **Darrouzès** 1990**,** էջ 133–145; **Augé** 2007, p. 85; **Augé** 2011, p. 10:
[88] Տե՛ս **Բոզոյան** 2000, էջ 84, **Դանիելյան** 2016, էջ 199–287:
[89] Այդ ժողովածուների մասին տե՛ս **Բոզոյան** 1995, էջ 142–161, **Augé** 2011, p. 11–21:

ղեցու հավատացյալները, հատկապես Բալկաններում: Իսահակ Բ Անգելոս (1185–1195) կայսեր իշխանության տարիներին կողմերը կրկին փորձում են կարգավորել երկու եկեղեցիների միջև փոխհարաբերությունները[90], իսկ Տարսոնի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին կաթողիկոս Գրիգոր Զ Անավարզեցու և Ռուբինյան Լևոն Բ իշխանի հանձնարարությամբ 1196/7 թ. այցելում է Կ.Պոլիս և բանակցությունների ժամանակ ներկայացնում Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումները[91]: Բարեկամական փոխհարաբերությունները այս տարիներին շարունակվում էին հակոբիկ-ասորական եկեղեցու, իսկ խաչակրաց Գ արշավանքին մասնակցելու, իսկ ապա, թագ ստանալու համար՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետ[92]: 1198/9 թ. Լևոն Ա Ռուբինյանին թագադրելուց հետո, եկեղեցական փոխհարաբերությունները ավելի սերտացան լատին եկեղեցու հետ: Վրացական թագավորության ուժեղացման հետ միասին նկատելի է Հայոց եկեղեցու դերը այդ պետության ներքին կյանքում, թեպետ վրաց եկեղեցին չէր դադարեցնում Հայոց եկեղեցու դեմ ուղղված քայլերը, որի համար օգտագործում էր նաև իր տարածքում ապրող քաղկեդոնական հայ ազգաբնակչությանը[93]:

1204 թ. Դ խաչակրաց բանակների կողմից Կ. Պոլսի գրավումից հետո, տարածաշրջանում խիստ թուլացավ բյուզանդական եկեղեցին: Այնուամենայնիվ երկկողմ փոխհարաբերությունները շարունակվում են ժամանակ առ ժամանակ կողմերից որևէ մեկի, ավելի հաճախ՝ բյուզանդական կողմի նախաձեռնությամբ: Պահպանվել է 1213/4 թ. Կ.Պոլսի սինոդի անդամների և պատրիարք Միքայել Դ Ավտորեանոսի (1208–1214) ստորագրած վավերագիրը, որն ուղղված է Կիլիկիայի և Իսավրիայի թագավոր (ῥήξ) Լևոն Ա-ին: Այդ վավերագիրը գրվել է Լևոնի եղբայր Ռուբենի դուստր Փիլիպեին Թեոդորոս Ա

[90] Այդ մասին է վկայում Իսահակ Բ-ի մեզ հասած նամակը Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Դ Տղային, տե՛ս **Bartikian** 1958, էջ 285–290: Տե՛ս նաև **Բոզոյան &** 2016, էջ 56–58:

[91] Տե՛ս **Augé** 2011, p. 257–267:

[92] Տե՛ս **Ter-Petrossian** 1989; **Բոզոյան &** 2023:

[93] **Բոզոյան &** 2023**:**

Լասկարիս (1208–1222) կայսեր հետ ամուսնացնելու ծրագրի հետ և պարտադրում է հայկական կողմին, ամուսնական ծեսը կատարել բյուզանդական կարգով, Փիլիպպեին կրկնամկրտելու միջոցով[94]: Բյուզանդական հաջորդ կայսր Հովհաննես Գ Վատացիսը (1222–1254) ևս նպատակ ունենալով Հայոց թագավորությանը դաշնակից ունենալ Իկոնիայի սուլթանության հետ պայքարում, Գերմանոս Բ-ի (1222–1244) նախաձեռնությամբ ընդառաջ է գնում հայոց առաջարկին և եկեղեցական միություն հաստատելու կոչով նամակ է ուղարկում Կոստանդին Ա Բարձրաբերդցի (1221–1267) կաթողիկոսին: Հաջորդ պատրիարք Մանուել Բ (1244–1245) պատրիարքը ևս փորձեց շարունակել բանակցությունները[95]: Կոստանդին Բարձրաբերդցու գահակալության շրջանում Հայոց եկեղեցին բավական գործուն փոխհարաբերություններ էր պահպանում նաև Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետ, որի շրջանակներում էլ ավելի են արժևորվում նկարագրված վավերագրերը: Քույր եկեղեցիների հետ փոխհարաբերություններում, Հայոց եկեղեցին փորձում էր պահպանել Հռոմի կաթոլիկ և Կ.Պոլսի եկեղեցիների նկատմամբ հավասարակշիռ վերաբերմունք: Կոստանդին Ա Բարձրաբերդցու Գերմանոս Բ և Մանուլ Ա պատրիարքներին ուղարկած նույն «Հաւատոյ խոստովանութիւն»-ը 1239 թ. Պապական նվիրակ Տիմանչի ձեռքով ուղարկվել է նաև Հռոմ, Իննոկենտիոս Դ պապին (1243–1254): Այս վավերագրի հայերեն բնօրինակը պահպանվել է Վատիկանի առաքելական արխիվում (Archivum secretum Vaticanum, A.A.Arm. I – XVIII. 1804), իսկ բյուզանդացիներին ուղարկված վավերագրի ընդօրինակությունը հունարեն և լատիներեն թարգմանություններով՝ Ս. Պետերբուրգում պահպանվող Դուբրովսկիների արխիվում, իբրև Լեհաստանի թագավոր Հենրի Գ-ին (1573–1575) ժամանակի Հայոց կաթողիկոսի կողմից առաքված գրություն՝ ուր ներկայացված է Հայոց ուղղափառ հավատամքը[96]: Հիշատակված վերջին վավերագրերի հիմքում ընկած է Ներսես

[94] Տե՛ս **Բոզոյան &** 2016, էջ 62–65:
[95] Տե՛ս **Բարթիկյան** 1995, էջ 119–123, հմմտ. **Բոզոյան &** 2016, էջ 70–75:
[96] **Բոզոյան &** 2016, էջ 74–75:

Շնորհալու (1166–1173) «Հաւատոյ Խոստովանութիւն»-ը, որը ժամանակի ընթացքում դարձել է Հայոց եկեղեցու նվիրապետության կողմից ընդունված և միութենական բանակցությունների ժամանակ մյուս եկեղեցիներին ներկայացված ուղղափառության հանգանակը:

Կիլիկիայի Հայոց թագավորության վերջին տարիներից պահպանվել է Կ.Պոլսի պատրիարք Եսայասի (1323–1334) նամակները ուղղված Կիլիկիայի Հայոց կաթողիկոս Հակոբ Բ Անավարզեցուն (1327–1341) և Լևոն Դ Լուսինյան թագավորին (1320–1342)[97]: Այս նամակները գրվել են այն ժամանակ, երբ դեռ կենդանի էր Միքայել Թ Պալեոլոգոսի (1295–1320) հետ ամուսնացած, Լևոն Բ թագավորի դուստր Ռիթա (Մարգարիտա)-Մարիա-Քսենիան, որն ամենայն հավանականությամբ մահացել է 1333 թ. կամ դրանից հետո: Այդ նամակները սկսած Ֆ. Դյոլգերից՝ թվագրվում են 1330/1331 թվականով[98]: Մինչև Բյուզանդական կայսրության կործանումը հայտնի է ևս մեկ մերձեցում: Ֆլորենցիայի ժողովում Հայոց եկեղեցու նվիրապետության ներկայացուցիչ-հոգևորականը բյուզանդական եկեղեցու և Հռոմի ներկայացուցիչների հետ քննարկել է եկեղեցիների միության խնդիրը և ստորագրել փաստաթղթեր[99]: Չնայած թափված ջանքերին, բոլոր բանակցություններն էլ էկումենիկ միության տեսանկյունից ավարտվեցին անարդյունք: Կ. Պոլսի բյուզանդական եկեղեցին չհրաժարվեց կայսերական պատվախնդրությունից, իսկ հայոց եկեղեցին փորձեց պաշտպանել սեփական նվիրապետական համակարգի ամբողջականությունն ու ինքնավարությունը:

Ավելի ուշ ժամանակներից հայտնի են Հայոց և բյուզանդական եկեղեցիների միջև բազմաթիվ բախումներ և դավանական վեճեր: Ուշ միջնադարում այդպիսի մի երկարատև բախման մասին է պատ-

[97] **Bartikian** 1954, էջ 290–295:
[98] **Բոզոյան &** 2016, էջ 76–82:
[99] Ֆլորենցիայի ժողովին իր մասնակցությունը բերած հոգևորականների և ժողովում հայ պատգամավորների մասին տե՛ս **Պալճեան** 1878, էջ 80–147, 299–301, ավելի մանրամասն՝ **Մանուկեան** 2020, էջ 68-79 :

մում Պաղեստինյան Կեսարիայի հույն եկեղեցու մետրոպոլիտ Պարթենիոս Աթենացին[100]:

Հայոց եկեղեցու և հայ հոռոմների մատենագրական առընչությունները

Հայտնի է, որ Հայոց գիրն ու գրականությունը ստեղծվել են 405/6 թ. Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից: Հայ հոռոմներն իրենց ողջ պատմության ընթացքում հիմնականում օգտվել են այդ գրականությունից, նրանք նաև իրենց ներդրումն ունեն այդ մատենագրության հարստացման մեջ: Հայ հոռոմները և վրացադավան հայերը իրենց ծեսում օգտագործել են գրեթե առանց փոփոխությունների դեռևս Ե դարում Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից թարգմանված Նոր և Հին Կտակարանները (տե՛ս Անթիլիաս, ձեռ. թ. 223[101]): ԺԲ–ԺԳ դարերից պահպանվել են նրանց կողմից օգտագործված Ավետարանի ընդօրինակությունները: Պահպանվել են նաև մի շարք թարգմանություններ, որոնք կատարել են հայ հոռոմները հույն և վրաց մատենագրությունից[102]: ԺԲ–ԺԳ դդ. վրացերենից հայերեն և հայերենից վրացերեն թարգմանված որոշ երկեր պահպանվել են մի շարք հայերեն[103] և վրացերեն[104] ձեռագրերում: Վրացական դավանանքի Պոլնձահանք վանքի վանական Սիմեոն Պոլնձահանեցին իր թարգմանած երկերի հիշատակարանում գրում է, որ մատենագրական գործունեությամբ նպատակ է ունեցել հարստացնել հայ՝ իր ազգային մատենագրությունը[105]: Աթոնում պահպանված վավերագրերում ֆիքսված է հայ վանահոր՝ մայրենի լեզվով արված ստորագրությունը[106]: Գրիգոր Բա-

---

[100] Տե՛ս **Պարթենիոս** 2008:

[101] Շնորհակալությունս եմ հայտնում Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսարանին և անձամբ՝ մատենադարանապետ Տեր Շահան արքեպիսկոպոս Սարգիսեանին այդ ձեռագրի լուսապատճենը տրամադրելու համար:

[102] Տե՛ս **Ակինեան** 1951, p. 225–266, **Ղազարյան** 2024, p. 62–65.

[103] Տե՛ս **Ակինեան** 1951, p. 21–22, 87–88, 90–91 և այլուր:

[104] **Մուրադյան** 2008:

[105] **Բոզոյան** 2023.

[106] **Bartikian** 1973**.**

կուրյանի Պետրիծիոնի վանքի «Տիպիկոնի» հունարեն խմբագրությունից հայտնի է, որ այդ փաստաթուղթն ունեցել է նաև հայերեն տարբերակ[107], քանի որ վանքի հիմնադիրներից են եղել քաղկեդոնական հայերը: Հայ մատենագրության մեջ, ինչպես վերևում տեսանք, բազմիցս հիշատակվում են նաև հունադավան հայկական եկեղեցիներ, որոնք գտնվել են Անտիոքի Սև լեռներում, Աթոնում, Փոքր Հայքում, Տայքում, Գուգարքում և այլուր: Բյուզանդական և վրաց մատենագրություններին հայտնի են բազմաթիվ երկեր ընդդեմ Հայոց եկեղեցու:

Եզրակացություն. Դ դարի սկզբին քրիստոնեություն ընդունած Հայաստանում եկեղեցական կազմակերպությունը Տիեզերական եկեղեցու անմիջական ենթակայության ներքո էր, Հայաստանի գլխավոր եպիսկոպոսապետին ձեռնադրում էին Կեսարիայի եպիսկոպոսները: Պապ թագավորի իշխանության տարիներին Հայոց եկեղեցու գլխավոր եպիսկոպոսապետը սկսում է ձեռնադրվել տեղի եպիսկոպոսների և քաղաքական իշխանությունների ընդհանուր համաձայնությամբ: Ե դարի երկրորդ կեսից նկատելի է Սասանյան պարսից արքաների կողմից կաթողիկոսական թեկնածուների հաստատումը: Հայոց եկեղեցական ժողովներում քննարկվում և քննադատվում է Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական բանաձևը, սկզբում իբրև արձագանք Զենոնի հենետիկոնի, իսկ հետագայում տեղի է ունենում Մերձավոր Արևելքի հակաքաղկեդոնական եկեղեցու հետ դիրքորոշումների համաձայնեցում, որը խրախուսվում էր Սասանյան Պարսկաստանի արքունիքի կողմից: Է դարում Այսրկովկասյան երեք եկեղեցիների խմբից բաժանվում է Վրաց եկեղեցին և միանում է քաղկեդոնականների ճամբարին: Արաբական տիրապետության ժամանակ ավելի է մեծանում Հայոց եկեղեցու հեռացվածությունը Բյուզանդական եկեղեցական կառույցներից: Վերջապես, Հովհաննես Օձնեցին Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը, դավանաբանական պատկերացումները և ծիսական ավանդությունը հայտա-

[107] **Tipicon** 1978, p. 120.

րարում է առաքելական ժամանակներից ավանդված: Եկեղեցին Հայաստանում դառնում է ազգային ինքնության կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը: Հետայսու դավանածիսական յուրաքանչյուր զիջում նշանակում էր նահանջ ազգային գաղափարներից, ինչպես նաև ինքնությունից: Բագրատունյաց շրջանում պետական կառույցների վերականգնման հետ միասին, թագավորական իշխանությունը լայն արտոնություններով է օժտում եկեղեցուն, որը դառնում է պետության ներքին և արտաքին քաղաքականության իրագործման կարևորագույն լծակներից մեկը: Բյուզանդական կայսրությունը Բագրատունյաց թագավորությունը մասնատելու համար օգտագործում է քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների միջև պայքարը: Փորձելով իրեն ենթարկել Հայաստանը, բյուզանդական կայսրերը ամեն գնով թուլացնում են Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը: Սելջուկյան ռազմարշավները ցույց տվեցին, որ Բյուզանդիայի նման քաղաքականությունը հանգեցրեց կայսրության Փոքրասիական տարածքների օտարմանը, որոնց վրա ստեղծվեցին Իկոնիայի սուլթանությունը և Դանիշմանյան ամիրայությունը: Այդ քաղաքականության շարունակությունը հանգեցրեց նաև ԺԴ դարի վերջին կայսրության ողջ փոքրասիական մասի հետզհետե կորստյանը և Բյուզանդիայի տարածքի վրա Օսմանյան կայսրության առաջացմանը:

THE ARMENIAN CHURCH'S RELATIONS WITH THE ECCLESIASTICAL CENTRES OF BYZANTIUM AND THE MIDDLE EAST

Azat Bozoyan

Summary

In his time John (Hovhannes) of Odzun (d. 728) proclaimmed that the hierarchical structure, theological conceptions and the rite of the Armenian

Church were inherited from the time of the apostles. Along with the restoration of the public institutions in the Bagratid period (880s-1045), the Armenian authorities granted vast privileges to the Church, which turned into the most influential leverage for maintaining the inner and foreign policy of the state. In order to shatter the Bagratid Kingdom, the Byzantine Empire resorted to inciting conflicts between the Chalcedonian and anti-Chalcedonian Churches. Trying to subjugate Armenians and their territories at any cost, the Byzantine emperors weakened the religious structure of the Armenian Church. With the Seljuq raids of the 11th century we see that policy of Byzantium led to the Byzantine secession of the Minor Asian provinces where the Iconian Sultanate (or Sultanate of Rum, 1077-1308) and the Danishmandid State (1104-1178) were created by the Seljuq Turks. This continued with the gradual loss of the entire Minor Asian holdings of the Byzantine Empire and the emergence of the Ottoman Empire over the Byzantine territory.

Finally the capital Constantinople was taken in 1453. The history of Armenian-Byzantine church relations shows that the mentioned churches had multifaceted religious and cultural relations. Over the centuries, they have made attempts to settle religious differences. In the process, each of them created a unique culture and civil system, the study of which allows us to understand their role in the modern world. To understand the characteristics of these cultures, detailed studies of ecclesiastical and literary monuments are assumed.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ակինեան 1910 - հ. Ն. Ակինեան, Կիւրիոն կաթողիկոս վրաց. պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց Եօթներորդ դարու մէջ (Քառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն. 574–610). Պատմական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան,

Ակինեան 1922 - հ.Ն. Ակինեան, Թէոդորոս Ապիկուռա եւ Նանա Ասորի Հայաստանի մէջ. եւ Նանայի Յովհաննու մեկնութեան հայերէն թարգմանութիւնը. – Նույնի, Մատենագրական հետազոտություններ. Քննութիւն եւ բնագիր, հտ. Ա, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան [Ազգային մատենադարան, ՂԴ],

Ակինեան 1951 – հ.Ն. Ակինեան, Սիմէոն Պոլնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերենէ, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան [Ազգային մատենադարան, ՃԿԴ],

Ակինեան 1968 – հ.Ն. Ակինեան, Թուղթ Փոտայ պատրիարքի առ Զաքարիա կաթողիկոս Հայոց Մեծաց. – ՀԱ (ՁԲ տարի), թիւ 1–3, յուն 65–100, թիւ 4–6, յուն 129–156,
Ակինեան 1968b – հ.Ն. Ակինեան, Վահանայ Նիկիայ եպիսկոպոսի Բանք. – ՀԱ, թիւ 7–9, յուն 257–280,
Ակինեան 1968c – հ.Ն. Ակինեան, Պատճեն թղթոյն Մեծի Հայրապետին Կոստանդինուպոլսի Փոտայ առ Աշոտ իշխանաց իշխան. – ՀԱ, թիւ 10–12, յուն 439–450,
Ակինեան 1968d – հ.Ն. Ակինեան, Պատասխանի թղթոյնՓոտայ գրեալ Սահակայ Հայոց վարդապետի, հրամանաւ Աշոտայ իշխանաց իշխանի Հայոց. – ՀԱ, թիւ 10–12, յուն 451–472,
Ալեքսանյան 2019 – Վ. Ալեքսանյան, Վահան Ա Սյունեցի կաթուղիկոս Հայոց. – Բանբեր Երևանի համալսարանի. հայագիտություն, N 2(29), էջ 38–54,
Ալեքսանյան 2021 – Վ. Ալեքսանյան, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական հակամարտությունը 9-րդ դարի երկրորդ կեսին. – Վէմ համահայկական հանդես, ԺԳ (ԺԹ), տարի, թիւ 2 (74), ապրիլ-հունիս, էջ 45–49,
Անանեան 1988/1989 – հ. Պ. Անանեան, Փոտ պատրիարքի թղթակցութիւնը Հայոց հետ. – Բազմավէպ, 1–4 (1988), էջ 7–41 ; 1–4 (1989), էջ 38–63,
Անանեան 1991 – հ.Պ. Անանեան, Քննութիւն հայ եկեղեցւոյ պատմութեան Ե. եւ Զ. դարերու շրջանին, Վենետիկ, Ս. Ղազար [Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ» , թիւ 34],
Անասեան 1976 – Հ.Ս. Անասեան, Հայկական մատենագիտություն, հտ. Բ, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն,
Արիստակես 1963 – Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ / Աշխատասիրությամբ **Կ.Ն. Յուզբաշյանի**, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն,
Ասողիկ 1885 – Ստեփանոս Տարոնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ,
Բարթիկյան 1954 – Հր. Բարթիկյան, Նոր նյութեր Կիլիկիայի հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոխհարաբերությունների մասին. – Բանբեր Մատենադարանի, N 4, էջ 290–295 (վերահրատարակված՝ նույնի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Երևան 2002, էջ 35–39),
Բարթիկյան 1958 - Հ. Բարթիկյան, Նոր նյութեր Կիլիկիայի հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոխհարաբերությունների մասին. – Բան-

բեր Մատենադարանի, N 4, էջ 285–290 (վերահրատարակված՝ նույնի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Երևան 2002, էջ 29–34),
Բարթիկյան 1966 – Հ. Բարթիկյան, Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նիկողայոս Միստիկոսի 101-րդ և 139-րդ թղթերը՝ ուղղված Հովհաննես Դրասխանակերտցուն և Սմբատ Ա թագավորին. – ՊԲՀ, թ. 4 (35), 251–256,
Բարթիկյան 1973 – Հ. Բարթիկյան, Մեծ Լավրայի առաջնորդ (պռոտոս) Թեոկտիստոսի հայերեն ստորագրությունը. – Բանբեր Մատենադարանի, N 11, էջ 68–72,
Բարթիկյան 1995 – Հր. Բարթիկյան, Կիլիկյան Հայաստանի և Բյուզանդական կայսրության եկեղեցական փոխհարաբերությունները և դրանց քաղաքական ծալքերը. - Աշտանակ՛ տարեգիրք, հտ. Ա, Երևան, էջ 119–123,
Բարթիկյան 2002 – Հր. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, Երևան, ԵՊՀ Ասդտուածաբանության ֆակուլտետ, 2002,
Բոզոյան 1995 – Ա. Բոզոյան, Հայ-բյուզանդկան եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165–1178), Երևան, «Գիտություն» հրատարակչություն,
Բոզոյան 2004 – Ա. Բոզոյան, Հայ կանոնական մտքի մի վառ դրսևորում Գրիգոր Նարեկացու միջավայրում (Հակոբ Ծպատեցու կանոնամեկնողական թուղթը). – Էջմիածին, Բ–Գ, էջ 77–100,
Բոզոյան 2006 – Ա. Բոզոյան, Գիրք՝ նվիրված հայ կանոնագիտական մտքի զարգացման առաջին երեք դարերին. – Էջմիածին, Զ, էջ 101–117,
Բոզոյան & Անանյան 2009 – Ա. Բոզոյան, Ճ. Անանյան, գրախ. **I. Dorfmann-Lazarev**, Arméniens et Byzantins à l’époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l’Orthodoxie, Lovanii, in aedibus Peeters, 2004 [CSCO, vol. 609, Subsidia tomus 117]. – Էջմիածին, Զ, էջ 116–126,
Բոզոյան 2016 – Ա. Բոզոյան, Գէորգ Հայոց վերադիտողի թուղթը Յովհաննէս Ասորւոց պատրիարգին. – ՄՀ, ԺԷ հատոր: ԺԱ դար, Երևան, էջ 663–693,
Բոզոյան & 2016 – Ա. Բոզոյան, Ռ. Շուքուրով, Վ. Տեր-Ղեվոնդյան, Գ. Դանիելյան, Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն,
Բոզոյան & 2023 – Ա.Ա. Բոզոյան, ԳԳ. Դանելյան, Մ.-Ա. Շեվալիե, Կիլիկյան Հայաստանը Մերձավոր Արևելքի եկեղեցաքաղաքական փոխհարաբերությունների փաստաթղթերում. վավերագիտության խնդիրներ, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն,

Բոզոյան 2023 – Ա. Բոզոյան, Ազգային ինքնության արտացոլումը Սիմեոն Պոլնձահանեցու մատենագրական ժառանգության մեջ. – Բանբեր հայագիտության, 1, էջ 16–27,
Գալստյան 1977 – Ե.Ա. Գալստյան, Հովհաննես Օձնեցուն վերագրված մի գրության հեղինակի հարցի շուրջ. – ՊԲՀ, 3 (78), էջ 245–253,
Գիրք Թղթոց 1901 – Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց, Թիֆլիս, Տպարան Տ. Ռօտինեանց եւ Մ. Շարաձէ, [Սահակ Մեսրոպեան մատենադարան, Ե],
Դանիելյան 2016 – Գ.Գ. Դանիելյան, «Հայոց խալիֆան». – Ա. Բոզոյան (հրատ.), Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից միավորումների ընկալումներում, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», հրատարակչություն, էջ 199–287,
Դիոնիսիոս 1938 – Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի հակաճառությունը Հայոց դեմ / թարգմանեց ասորի բնագրէ հ. **Պօղոս Էսապալեան**, Վիեննա,
Դրասխանակերտցի 2010 – Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց. – ՄՀ, ԺԱ հտ., Ժ դար. Պատմագրութիւն, գիրք Ա, Անթիլիաս-Լիբանան,
Եղիազարյան 2017 – Ա. Եղիազարյան, Աբաս Բագրատունի. Հայոց թագավոր, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն,
Եղիազարյան 2018 – Ա. Եղիազարյան, Վրաց Բագրատունիների թագավորության ձեվավորման գործընթացը, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն,
Եղիազարյան 2020 – Ա. Եղիազարյան, Աշոտ Գ Ողորմած. թագավոր Հայոց, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն,
Եզեկյան 2018 – Ա. աբդ. Եզեկյան, Հովհան Մայրագոմեցու կյանքի եւ գործունեության շուրջ. – Էջմիածին, Զ, էջ 30–48,
Եզեկյան 2018a – հ. Ա. Եզեկյան, Դվինի 719 թ. եկեղեցական ժողովի պատմականության խնդիրը. – Էջմիածին, Է, էջ 47–54**,**
Զաքարիա – Զաքարիա Մելիտենացու (Հռետոր) «Ժամանակագրությունը». – Ասորական ազբյուրներ, Ա / թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ.Գ. Մելքոնյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1976 [Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 8],
Հակոբյան 2020 – Ա. Յակոբեան, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում եւ Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (պատմա-բանասիրական քննութիւն), Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտութիւն» հրատարակչութիւն,

Հակոբյան 2022 – А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, Издательство “Гитутюн” НАН РА, 2022[2],
Հարությունյան 2006 – Բ. Յարութիւնեան, Ե՞րբ է քրիստոնէութիւնը Հայաստանում հռչակուել պետական կրօն, – Հանդէս Ամսօրեայ, ՃԻ տարի, Վիեննա, սիւն 133–227,
Ղազարյան 2016 – Գ. Ղազարյան, Հայոց մասնակցությունը չորրորդ Տիեզերաժողովին. – Բանբեր Երևանի համալսարանի (հայագիտություն, հասարակական գիտություններ), թ. 2 (20), էջ 21–27,
Ղազարյան 2024 – Գ. Ղազարյան, Ուղղափառ Հայք, Երևան-Աթենք, հեղինակային հրատարակություն,
Քեօսէեան & Ալավերդեան 2016 – Յ. Քեօսէեան/Գ. Ալավերդեան, Պօղոս Տարոնացու մատենագրական ժառանգութիւնը. – Մատենագիրք Հայոց, ԺԷ հտ.: ԺԱ դար, էջ 291–659,
Կիրակոս 1961 – Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց / Աշխատասիրությամբ **Կ.Ա. Մելիք-Օհանջանյանի**, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն,
Կոզեռն 2012 – Պատմութիւն նշանաց, որ եղեն ի գուշակս առաջիկա աւուրցն, որ կատարեցաւ, ասացեալ Սուրբ վարդապետին Յոհաննիսի Կոզռան՝ Հայոց վարդապետի. - ՄՀ, ԺՉ հատոր: ԺԱ դար, Երևան,
Մանասերյան 1997 – Ռ. Մանասերյան, Հայաստանը Արտավազդից մինչև Տրդատ Մեծ; Արտաքին քաղաքականություն, պետական գաղափարաբանության պրոբլեմներ և քրիստոնեության ընդունում, Երևան, Արեգ,
Մանուկեան 2020 – Ա. Մանուկեան, Հայ եւ հռոմէական կաթոլիկ եկեղեցիներու միութեան վերջին փորձը Փլորենտիոյ մէջ եւ «decretum pro armenis» կամ «հրահանգ առ հայս» կոնդակը. - Սեն Արեվշատյան 90 / Ակադեմիկոս Սեն Արևշատյանի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութեր (22-23 մայիս, 2019 թ.), Երևան, էջ 58-94,
Մատթեոս 1898 – Մատթէոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, տպարան Մայր աթոռոյ սրբոյ Էջմիածնի,
Մելքոնյան 2018 – Ս. Մելքոնյան, Միակամության վարդապետությունը միջեկեղեցական համատեքստում (7-րդ դարի առաջին կես). Թեկնածուական ատենախոսություն, Երևան,

Մելքոնյան 2022 – Ս. Մելքոնեան, Թէոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովում (632) ընդունուած դաւանագրի հարցը. – Բազմավէպ (ՃՁ տարի), թիւ 3–4, էջ 173–232,
Մելքոնյան 2024 – Ս. Մելքոնյան, Միակամության վարդապետությունը միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում (630–633), Երևան (գիրքը հանձնված է հրատարակության) ,
Մուրադյան 2008 – Հայոց «Վարք սրբոց»-ի վրացական խմբագրությունը / Թարգմանությունը հին վրացերենից եւ ուսումնասիրությունը Պարույր Մուրադյանի, Ս. էջմիածին,
Մուրադյան 2009 – Պ. Մուրադյան, Նշխարներ Դավիթ Կյուրոպաղատի և Տայքի Հայոց բարբառի մասին. – Էջմիածին, Ե, էջ 96–105,
Օրմանեան 1912 – Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը, յարակից պարագաներով պատմուած, Կ.Պոլիս, հրատ. Վ. Եւ Տէր-Ներսէսեան, հտ. Ա,
Պալճեան 1878 – Ա. Պալճեան, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս և միութեան նոցա ընդ հռոմէական եկեղեցւոյ ի Փլորենտեան սիւնհոդոսի, Վիեննա, ի Մխիթարեան տպարանի,
Պարթենիոս 2008 – Պարթենիոս Աթենացու Պաղեստինի Կեսարիայի մետրոպոլտի Պատմություն Հունաց և Հայոց տարաձայնության (Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի և տարածաշրջանի քրիստոնյա համայնքների ենթակայությանը վերաբերող) / հունարեն բնագիրը՝ **Ա. Պապադուպուլոս-Կերամեվսի**, առաջաբանը, թարգմանությունն ու ծանոթագրությունները՝ Հր. Բարթիկյանի, Երևան [Մեսրոպ արք. Աշճեան մատենաշար, 39],
Սմբատ 1859 – Տարեգիրք արարեալ Սմբատայ սպարապետի Հայոց որդւոյ Կոստանդեայ կոմսին Կոռիկոսոյ / ի լոյս ընծայեաց հանդերձ ծանօթութեամբք Կարապետ վարդապետ Շահնազարեանց՝ միաբան սրբոյ Էջմիածնի, Փարիզ, ի գործատան Կ.վ. Շահնազարեանց,
Տեր-Մինասեան 1908 – Ե. Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին,
Տեր-Պետրոսեան 1989 – Լ. Տեր-Պետրոսեան, Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում, ԺԲ–ԺԳ դարերում, Վենետիկ – Ս. Ղազար,
Տեր-Վարդանեան & Սահակեան 2012 – Գ. Տէր-Վարդանեան, Ջ. Սահակեան, Խաչիկ Ա. Արշարունի կաթողիկոսի 976 թուականի կոնդակը՝

տրուած Դարաշամբի Սուրբ Ստեփանոս Նախավկայի վանքին. – Էջմիածին, Է, էջ 92–103,
Թորոսյան 2018 – Վ. Թորոսյան, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը (ԺԱ Դարի կեսեր – ԺԲ դարի սկիզբ), Երևան, «Նաիրի»,
Վարդան 1862 – Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ, Վենետիկ, Ս. Ղազար,
Վարդանյան 1969 – Վ. Վարդանյան, Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորությունը 908–1021 թթ., Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն,
Յուզբաշյան 1974 – Կ.Ն. Յուզբաշյան, Ռոմանոս Լակապենոս կայսեր անհայտ հասցեատերը. – Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N1, էջ 35–44,
Abuladze 1944 **– ი. აბულაძე**, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX–X სს-ში : გამოკვლევა და ტექსტები (E.Abuladze, Georgian and Armenian Literary Relations of the ninth and tenth Centuries : Study and Texts), თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა,
Alpi 2009 – F. Alpi, La route royal (ὁδὸς βασιλική) Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518), t. I–II, Beyrouth,
Ananian 1961 – p. P. Ananian, La date e le circostanze della consecracionedis. Gregorio Illuminatore. – Le Muséon, LXXIV, p. 43–73, 317–360,
Arutunova-Fidanean 2013 – В.А. Арутюнова-Фиданян, Армяне-халкедониты. Терминология. – Вестник ПСТГУ ИИИ: Филология, Вып. 5(35), с. 9–20,
Augé 2007 – I. Augé, Byzantins, Arméniens & Francs au temps de la croisade. Politique religieuse et reconqête en Orient sous la dynastie des Comnènes 1081–1185, Paris, Geuthner,
Augé 2011 – I. Augé, Église en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^{e} siècle, Lovanii, in aedibus Peeters [CSCO, vol. 633, Subsidia, t. 124];
Bartikian 1978 – Р. Бартикян, Об армянской памятной записи в грузинской рукописи, содержащей типик Григория Пакуриана. – Вестник общественных наук АН Арм. ССР, № 7, с. 97–101;

Bartikian 1988 – Р.М. Бартикян, О византийской аристократической семье Гаврас (ΓΑΥΡΑΣ - ΓΑΒΡΑΣ). – Историко-филологический журнал, № 1, 164–178;
Bartikian 1996 – R. Bartikian, Les Daurades à travers les sources Arméniennes. – in: "L'Arménie et Byzance. Histoire et Culture", Paris, Publications de la Sorbonne, p. 19–30 [Byzantina Sorbonesia, 12];
Beck 1959 – H.-G. Beck, Kirche und theologische Litteratur im byzantinischen Reich, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung,
Bilderstreit 1980 – Der byzantinische Bilderstreit: sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichte Wirkungen, Leipzig, Koehler & Amelang,
Brubaker & J. Haldon 2011 - L. Brubaker and J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: a history, Cambridge, University Press],
Brubaker 2012 – L. Brubaker, Inventing Byzantine Iconoclasm, London, Bristol Classical Press,
Chaumont 1969 – M.-L. Chaumont, Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avénement des Sassanides à la conversaion du royaume, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner,
Dagron 1993 – G. Dagron, Le christianisme byzantin du VIIe au milieu du XIe siècle. – in: Histoire du Christianisme. t. 4: Evêques, moines et empereurs (610–1054). Paris,
Darrouzès 1990 – J. Darrouzès, Trois documents de la controverse gréco-arménenne. – REB 48, 89–153,
Dédéyan 2014 – G. Dédéyan, Autour d'Ašot II le Miséracordieux (952/953–977). – Mélanges Jean-Pierre Mahé, Paris, p. 225–230 [Travaux et mémoires 18],
Djavaxov 1908 – И.А. Джавахов, История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века. – Известия Императорского АН, т. 34, с. 433–446, т. 39, 511–536;
Dorfmann-Lazarev 2004 – I. Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'Orthodoxie, Lovanii, in aedibus Peeters [CSCO, vol. 609, Subsidia tomus 117];
Dorfmann-Lazarev 2013 – I. Dorfmann-Lazarev, Travels und Studies of Stephen of Siwnik' (c. 685–735). – in: Journal of Eastern Christian Studies, 68(3–4), p. 271–291,

Draguet 1924 – R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivre des Fragments dogmatiques de Julien (Texte syriaque et traduction qreque), Louvain [Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri la Facultate Theologica consequendum conscriptes, Series II, romus 12],

Evadian 2008 – M.K. Evadian, Christination de l'Arménie, Retour aux sources, vol. II, L'œuvre de saint Grégoire l'Illuminateur, Lion,

Garsoïan 1988 – N.G. Garsoïan, Some Preliminary Precisions on the separatetion of the Armenian and imperial Churches: I. at the first five Oecumenical Councils / Offprint from ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ Essays presented to Joan Hussey, Porphyrogenitus, 249–285,

Garsoïan 1999 – N. Garsoïan, L'Église Arménienne et le Grand Schisme d'Orient, Lovanii, p. 283–398 [Corpus scriptorium christianorum orientalium, vol. 574, Subsidia tomus 100],

Garsoïan 2012 – N. Garsoïan, Interregium. Intoduction to a Dtudy on the Formation of Armenian Identity (ca. 600–750), Lovanii, in aedibus Peeters [CSCO, vol.640, subsidia, tomus 127],

Gouillard 1979 – J. Gouillard, Gagik II défenseur de la foi Arménienne. – Travaux et mémoires, 7 (Paris), p. 399–418,

Grazianskij 2021 – M. Grazianskij, Kaisert und Erbe des Konzils von Chalkedon, Stuttgart, Franz Steiner Verlag [Altertumswissenschaftliches Kolloquium, 30] ,

Holmes 2005 – C. Holmes, Basil II and the Governance of Empire (976–1025), Oxford University Press (գիրքը չեմ տեսել),

Kazaryan 2022 – Г.С. Казарян, «Армянские» правила Трулльского собора. – Метафраст, № 1 (7), с. 46–73;

Maksudian 1988/9 – K. Maksudian, The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids. The Council of Širakawan. – REArm NS 21, p. 333–344;

Maranci 2003 – Ch. Maranci, The Architect Trdat: Building Practices and Cross-Cultural Exchange in Byzantium and Armenia. – Journal of the Society of Architectural Historians, Vol. 62, No. 3 (Sep.), pp. 294–305 /https://www.jstor.org/stable/3592516/,

Marr 1905 – Н. Марр, Арк'аун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах. – Приложение к Византийский Временник, т. XII, № 1–2 (1905), приложение,
Martirossian 2004 – A. Martirossian, Le livre des canons Arméniens (Kanonagirk' Hayotc') de yovhannés Awjnec'i: Église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle, Lovanii, in aedibus Peeters,
Mejendorf 2013 – И. Мейендорф, Халкедониты и монофизиты после халкедонского собора. – https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/25,
Muradyan 1964 – П.М. Мурадян, Неопубликованная статья Н.Я. Марра об "Арк'ауне" (К столетию со дня рождения академика Н.Я. Марра). – Известия АН Арм.ССР, Общ. науки, № 12, с. 29–39,
Muradyan 2012a - П.М. Мурадян, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI–XIII веках. – Его же, Кавказский культурный мир и Армения, вып. II, Ереван, изд. "Гитутюн" НАН РА, с. 38–47,
Muradyan 2012b – П.М. Мурадян, Строительство и конфессия церкви Тиграна Оненца по памятникам эпиграфики. – Его же, Павказский культурный мир и Армения, вып. II, Ереван, изд. "Гитутюн" НАН РА, с. 84–105,
Nikolas 1973 – Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters / Greek text and English translation by R.J.H. Jenkins and L.W. Westerink, Washington, Dumbarton Oaks [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. VI],
Nikon 2014 – Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge. Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jh. ediert von Christian Hannick in Zusammenarbeit mit Peter Plank – Carolina Lutzka – Tat'jana I. Afanas'eva. 1–2. Freiburg i. Br.: Weiher. LXXIV, 1276 S. (MLSDV 62);
Ohme 1990 – H. Ohme, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin [Arbeiten zur Kirchengeschichte, volume 56],
Salaville 1918 – S. Salaville, L'affaire de l'Hénotique ou le premier schism byzantine au V^{e} siècle. – in: *Échos d'Orient*, t. 18, n° 114, pp. 255–265,
Schäferdick 1990 – K. Schäferdick, Konstantinopel. Ökumenische Synoden. III: Ökumenische Synode von 680/681 // TRE. Bd. 19,

Schmidt & Bozoyan 2022 – A. Schmidt, A. Bozoyan, Kolophone armenischer Übersetzer syrischer Literatur (12.–13. Jahrhundert). – Արևելյան աղբյուրագիտություն – 3, էջ 141–156,
Silvas 2005 – Anna M. Silvas, The Asketikon of St. Basil the Great, Oxford,
Tipicon 1978 – Типик Григория Пакуриана / *Введ., пер.* и *коммент.* В.А. Арутюновой-Фиданян, Ереван,
Townsend 1936 – W.T. Townsend, "The Henotikon Schism and the Roman Church." – *The Journal of Religion*, vol. 16, no. 1, pp. 78–86. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/1196890. Accessed 16 Feb. 2024,
Van Esbroeck 2001 – M. van Esbroeck, L'*encyclique de Komitas et la réponse de* Mar *Maroutha /617/*, – "*Oriens Christianus*", *85*, p. 162–175,
Vogüé 2003 – Adalbert de Vogüé, 'L'influence de saint Basile sur le monachisme d'Occident', in: *Revue Bénédictine* 113:1, pp. 5–17,
Yuzbashyan 1988 – К.Н. Юзбашян, Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв., Москва, издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы,
Zekiyan 1982 – R.P. Boghos Levon Zekiyan, La rupture entre les Églises Géorgienne et Arménienne au début du VIIe siècle. -in: Revue des Études Arméniennes, n.s. t. XVI,

ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄՆ ՈՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ. ՎՐԹԱՆԵՍ ՔԵՐԹՈՂ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՑԻ

Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումյան
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-88

Բանալի բառեր. *Հայոց Եկեղեցի, Վրթանես Քերթող, Հովհան Մայրագոմեցի, Դավիթ եպիսկոպոս, Գարդմանք, սրբապատկեր, պատկերամարտություն, պատկերապաշտություն, կռապաշտություն, քրիստոնեական արվեստ:*

Ներածական. Ընդհանրական Եկեղեցու գործնական ծիսական կյանքի անբաժանելի երևույթներից է սրբապատկերների պաշտամունքը, որը դարերի ընթացքում ստացել է նաև սուրբգրային, աստվածաբանական, հայրաբանական, արվեստաբանական հիմնավորումներ և բացատրություններ: Ժամանակակից մարդու համար դժվար է պատկերացնել եկեղեցին առանց սրբապատկերների, որոնք ոչ միայն գեղագիտական հաճույք են պատճառում հավատացյալին, այլև օգնում կենտրոնանալ և զրուցել Աստծու հետ: Սրբապատկերի հանդեպ հարգանքի վկայություն են նաև շատերի տներում առանձնացված հատուկ անկյունները, որոնց առաջ մարդիկ աղոթում են՝ հայցելով Տիրոջ պահպանությունը կամ պատկերված սրբի բարեխոսությունը: Սրբապատկերն օգնում է կապ ստեղծել պատկերվածի և աղոթողի միջև, հասկանալ խորհուրդներն ու տեսանելի կերպով ընկալել աստվածաշնչյան պատմությունները, Հիսուս Քրիստոսի տնօրինությունները, հետևել սրբերի վարքին՝ մարդուն մխիթարելով, ամրացնելով հավատի մեջ և հեռու պահելով մեղանչելուց: Այն աստվածային թաքնված խորհուրդները բացահայտող ինքնատիպ «դուռ» է, որի *«արդյունավետությունը պայմանա-*

վորված է ոչ թե նրա իրապաշտությամբ, այլ ըստ Հայ Եկեղեցու աստվածաբանության՝ պատկերվածի խորհրդով»[1]:

Մատենագրական սկզբնաղբյուրների և մեզ հասած հոգևոր-մշակութային ժառանգության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հայկական իրականության մեջ սրբապատկերները լայն կիրառվել են որմնանկարչության, խճանկարչության, քանդակագործության և մանրանկարչության մեջ՝ արտահայտելով ոչ միայն Հայոց Եկեղեցու չափավոր դիրքորոշումը պատկերների վերաբերյալ, այլև արտացոլել եկեղեցապատմական իրադարձությունները, հայ մարդու հոգեկերտվածքը, արվեստագիտական ճաշակն ու մտածողությունը: Չպետք է մոռանալ, որ հայ հայրաբանական գրականության մեջ առավելապես շեշտվել է խաչի պաշտամունքը՝ զանազան դրսևորումներով դառնալով ազգային-քրիստոնեական մտածողության գլխավոր խորհրդանիշը, իսկ կենցաղում՝ ժողովրդական քրիստոնեության արտահայտչամիջոցներից: Պատկերամարտների և պատկերապաշտների միջև բուռն պայքարում Հայոց Եկեղեցին խուսափել է խնդրի վերաբերյալ ծայրահեղ դրսևորումներից, քննադատել կռապաշտությունն ու հեթանոսության վերարթնացման փորձերը, պատկերների անարգումը կամ ոչնչացումը՝ այս ամենի մեջ տեսնելով նաև քաղկեդոնականության մեջ ընկնելու վտանգ և ճշմարիտ աստվածպաշտությունից հեռանալու պատճառ: Ի տարբերություն Բյուզանդական Եկեղեցիների և մշակութային մտածողության՝ մեր եկեղեցիները տարբերվել են քիչ սրբապատկերներով և ոչ առատ ու ճոխ որմնանկարներով: Ընդդիմանալով պատկերների հարցում չափազանցված դիրքորոշումներին, դրանց աներկբա երկրպագությանը՝ Հայոց Եկեղեցին ընտրել է միջին ուղին, որը հաճախ անվանում են «պատկերահարգություն»՝ հիմնվելով պատմական տվյալների և հայ աստվածաբանական ժառանգության հետազոտության վրա[2]:

---

[1] **Ներսեսյան** 2001, էջ 67:

[2] Թեմայի վերաբերյալ տե՛ս **Մուշեղ վարդապետ** 1901, էջ 76–124, **Սեդրակեան** 1904, էջ 52–152, **Պետրոսյան** 1987, էջ 13–254, **Ադոնց** 2003, էջ 15–69, **Քյոսեյան** 2021, էջ 51–86, **Սալխանեան** 2022, էջ 3–217:

Մեր վարդապետական մտքի անդաստանում ստեղծված երկերը ցույց են տալիս, որ Հայոց Եկեղեցու վարդապետներն ու եկեղեցական մատենագիրները մի կողմից հիմնավորում են եկեղեցիներում նկարների, պատկերների անհրաժեշտությունը և մերժում կռապաշտությունը, իսկ մյուս կողմից քննադատում պատկերամարտական, պատկերապաշտական ծայրահեղ հայացքները: Չմերժելով նկարների առկայությունը եկեղեցում՝ մեզ մոտ սրբապատկերները երբեք չեն դարձել պաշտամունքի, երկրպագության առարկա և մեծ տարածում չեն ունեցել, ինչպես որ Բյուզանդական Եկեղեցիներում է մինչև այսօր՝ իր տեղը զիջելով խաչապաշտությանն ու խաչի մասին օձնեցիական աստվածաբանական հայեցակարգին: Այս տեսանկյունից է եկեղեցական ավանդությունների և ծիսակարգերի զանազանությունը մեկնաբանում նաև միջնադարի խոշոր մտածող, կանոնագետ Մխիթար Գոշը († 1213)՝ արձանագրելով. *«Յոյնք և Վիրք զպատկերագրութիւն առաւել պատուեն, և Հայք՝ զխաչ»*[3]: Հայոց մեջ սրբապատկերների հանդեպ չափավոր մոտեցումը պայմանավորված է նաև հայոց տառերի, խնդրակատար, հրաշագործ ձեռագրերի հանդեպ մեր ազգի յուրօրինակ պաշտամունքով, որը ժամանակի ընթացքում դարձել է ազգային ինքնության կարևոր բաղադրիչներից, ինչպես նաև անցյալն ու ներկան միավորող և ապագան կանխորոշող արժեք: Նույն ձևով պատկերները ոչ թե պաշտամունքի և երկրպագության առարկա են մեզ համար, այլ աստվածճանաչողությանը հասնելու, Տիրոջը մոտենալու միջոց:

Հայոց պատմության հոլովույթում պատկերապաշտությունը և պատկերամարտական հոսանքների դեմ պայքարը չի ունեցել նույն շեշտադրությունն ու ուժգնությունը, ինչն ակնհայտ էր Ը-Թ դարերում Բյուզանդական Եկեղեցին ալեկոծած բուռն վեճերի ու պատերազմների դեպքում: Ուշագրավ է, որ Արևելաքրիստոնեական Եկեղեցու պատմության մեջ պատկերապաշտության թեմայի վերաբերյալ հնագույն սկզբնաղբյուրները պահպանվել են հենց հայ եկեղե-

[3] **Մուրադյան** 2011, էջ 217:

ցական մատենագրության մեջ՝ գրեթե մեկ դար նախորդելով բյուզանդականին: Խնդիրն արծարծվում է Հայոց Եկեղեցու մի քանի վարդապետների, հայրապետների և պատմիչների երկերում, որոնց ամբողջական ուսումնասիրությունը բացահայտում է ընդհանրապես սրբապատկերների «պաշտամունքի» հարցում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը՝ նկատի ունենալով նաև տվյալ ժամանակաշրջանի եկեղեցաքաղաքական իրավիճակն ու աստվածաբանական միտքը հուզող դավանաբանական, ծիսական և այլ հիմնախնդիրները: Չնայած Զ-Է դարերում Հայոց Եկեղեցում արդեն իսկ ձևավորվել էր հստակ վերաբերմունք պատկերապաշտության հարցում, այնուամենայնիվ, հետագայում այս հարցը քննարկման նյութ է դարձել նաև հայ-բյուզանդական միջեկեղեցական երկխոսությունների ժամանակ: Եթե մենք բյուզանդածես Եկեղեցիներին մեղադրել ենք ծայրահեղ պատկերապաշտության մեջ, ապա նրանք էլ մեզ՝ պատկերամարտության՝ չհասկանալով հայկական «պատկերապաշտությունը»: Պատկերների հարցում Հայոց Եկեղեցու դրական վերաբերմունքը վերջնականապես ձևավորվել է ԺԲ դարում, երբ մեր վարդապետական ժառանգության մեջ հստակվում և զանազանվում են երկրպագելի, պատվելի և մեծարելի պատկերները: Այս դիրքորոշմանը նպաստել են նաև Հայոց Եկեղեցում պատկերների՝ արդեն տարբերակված օրհնության և օծման ծիսական կանոնների շրջանառությունը:

Պատկերամարտության դեմ Հայոց Եկեղեցու պայքարը պայմանավորված է եղել նաև զանազան ժամանակներում Հայաստանում գործող աղանդավորական մի շարք հոսանքների տարածվածությամբ և գաղափարաբանությամբ, ինչպես նաև հակաքաղկեդոնական պայքարով: Հայրաբանական սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Հայոց Եկեղեցում այս հիմնախնդրի քննարկումները հիմնականում ընթացել են չորս փուլով՝

- ✓ Զ-Է դարեր (Վրթանես Քերթող, Հովհան Մայրագոմեցի),
- ✓ Ը դար (Սահակ Ա Ձորափորեցի, Հովհան Գ Օձնեցի),
- ✓ Ժ դար (Վահան Ա Սյունեցի, Խաչիկ Ա Արշարունի),

✓ ԺԱ–ԺԲ դարեր (Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավագ, Ս. Ներսես Շնորհալի, Մխիթար Գոշ)։

Մեր ուսումնասիրության նպատակն է Հայոց Եկեղեցու վարդապետների, հայրապետների աշխատությունների վերլուծության և պատմական սկզբնաղբյուրների հիման վրա ցույց տալ հայկական միջավայրում պատկերապաշտության խնդրի դրդապատճառները և զարգացման ընթացքը, սուրբգրային, աստվածաբանական հիմնավորումներն ու հակափաստարկները, եկեղեցում պատկերների գործածության, օրհնության և օծման կանոնների ծիսաաստվածաբանական նշանակությունը։

Վրթանես Քերթող և Հովհան Մայրագոմեցի. Զ-Է դարերում Հայոց և Աղվանից աշխարհներում պատկերամարտական շարժման մասին հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ պահպանվել է երկու կարևոր սկզբնաղբյուր՝ Վրթանես Քերթողի «Ընդդէմ պատկերամարտից»[4] երկն ու Հովհան Մայրագոմեցու՝ Մեծ Կողմանց

[4] Առաջին անգամ այս սկզբնաղբյուրը գիտական շրջանառության մեջ է դրել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Հ. Գարեգին Զարբհանալյանը (1827–1901)՝ մեկ ձեռագրի հիման վրա հրատարակելով իր գրքի հավելվածում. **Սահակեան Գարեգին Զ.** 1852, էջ 325–342: Համեմատելով նախորդ հրատարակության հետ՝ երկրորդ անգամ կրկին մեկ ձեռագրի հիման վրա այն տպագրվել է Երուսաղեմում 1927 թ. Եղիշե Դուրյան պատրիարքի (1860–1930) աշխատասիրությամբ. «Սիոն», 1927 (1–2), էջ 23–25, 61–63: 1970 թ. բանասեր Երվանդ Մելքոնյանը հրատարակել է երկի համեմատական բնագիրը չորս ձեռագրերի հիման վրա և վերածել աշխարհաբարի. **Մելքոնյան** 1970, էջ 86–97: Չորրորդ հրատարակությունն ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով կատարել է Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը՝ հիմնվելով հիմնականում վենետիկյան տպագրության վրա. **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 7–15: Բազմավաստակ հայագետն այն թարգմանել է նաև ֆրանսերեն՝ օտարների ուշադրությունը հրավիրելով կարևոր այս սկզբնաղբյուրի վրա. **Der Nersessian** 1944–1945, pp. 58–87, վերահրատարակությունը՝ **Der Nersessian** 1973, pp. 379–403: Ուսումնասիրության մեջ օգտագործել ենք Երվանդ Մելքոնյանի կազմած բնագրի վերահրատարակությունը. **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 493–500: Վրթանեսի աշխատությունը թարգմանվել է նաև գերմաներեն, անգլերեն և ռուսերեն. **Jurczyk** 2018, pp. 135–137, 139–153; **Вртанес Кертог** 2015, с. 408–419, **Խաչատրեան** 2016, էջ 519–522:

Դավիթ եպիսկոպոսին գրված թուղթը, որ զետեղված է Ժ դարի պատմիչ Մովսես Դասխուրանցու «Աղվանից աշխարհի պատմության» երկրորդ գրքի ԽԶ գլխում[5]: Փոխլրացնող այս երկու վավերագրերն ուրվագծում են հայկական իրականության մեջ պատկերամարտական շարժման սկզբնավորումը, առաջացման դրդապատճառները, տարածման աշխարհագրական տարածքը, հանվանե մատնանշում շարժման հեղինակներին և ամփոփում Հայոց Եկեղեցու կրոնաաստվածաբանական մտածողությունը խնդրի վերաբերյալ: Դրանք նաև ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդում ժամանակաշրջանի եկեղեցաքաղաքական կացության վերաբերյալ, որը լի էր պատմամշակութային բուռն իրադարձություններով, ուղղադավանության ամրապնդմանն ուղղված ջանքերով, քրիստոնեական ինքնության պահպանման ու Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնության համար մղված պայքարով: Պատկերամարտների դեմ գրված Վրթանես Քերթողի թուղթն[6] արժեքավոր է ոչ միայն պատմաաստվածաբանական, բանասիրական և արվեստագիտական տեսանկյուններից, այլև համաքրիստոնեական նշանակություն ունի, քանզի նշանավոր բյուզանդագետ-արվեստաբան Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանի (1896–1989) բնորոշմամբ *«պետք է լինի պատկերամարտների դեմ որևէ լեզվով գրված ամենահին գրությունը»*[7]: Այս սկզբնաղբյուրն առաջին անգամ անդրադառնում է Հայոց Եկեղեցում գործածվող

---

[5] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355–357, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335–338:

[6] Թուղթս առաջին անգամ գիտական տեսանկյունից արժևորել է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամ Հ. Ներսես Ակինյանը (1883–1963)՝ շեշտելով. *«Հոյակապ և սքանչելի գրուածք մը, որուն մրցակից մը հնութեամբ և հմտութեամբ դժուարին է գտնել նոյն իսկ յոյն և լատին գրականութեան մէջ այսչափ կանուխ ժամանակէն: Վրթանէս տողած է զայն ժամանակակից հայ պատկերամարտից դէմ, ուր ջերմ եռանդով, մեծ յաջողութեամբ, զօրեղ փաստերով կը հերքէ հակառակորդ կողման բոլոր առարկութիւնները, կը պարզէ քրիստոնէական ողջամիտ վարդապետութիւնը պատկերապարգութեան վրայ, կը ջատագովէ ազգային դպրաւոր աւանդութիւնը և համոզումը այս նկատմամբ, բերելով ի մէջ ըն[դ]հանուր եկեղեցական և ազգային գրականութենէ և պատմութենէ շահագրգիռ վկայութիւններ և դէպքեր»*. **Ակինեան** 1910, էջ 37:

[7] **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 7–15:

սրբապատկերներին, սուրբգրային, հայրախոսական աղբյուրների հիման վրա ապացուցում դրանց անհրաժեշտությունն ու կարևորությունը, հետաքրքիր տեղեկություններ հաղորդում հայկական եկեղեցիների պատկերազարդման, որմնանկարչության, եկեղեցիներում պատկերված սրբերի մասին: Հեղինակը խոսում է նաև մեհենական նկարչության, քանդակագործության, պատկերազարդ Ավետարանների, նկարչական տեխնիկայի ու գործածվող «դեղերի»՝ ներկերի բաղադրության մասին, որոնք դիմացել են ժամանակի, բնության փորձություններին և որոշ դեպքերում անգամ ցայսօր պահպանել իրենց գեղեցկությունն ու պայծառությունը: Ձեռագրերում այս աշխատությունը կոչվում է նաև «Յաղագս ընդդիմամարտաց» կամ «Ընդդէմ ընդդիմամարտից» (ՄՄ ձեռ. Հ^{մր} 2966, ԺԷ դ., էջ 112բ–115բ[8], Հ^{մր} 3062, 1765–1767, էջ 192բ–194բ[9] ևն)՝ նկատի ունենալով ընդհանրապես պատկերների դեմ մարտնչողներին: Մեզ հասած երկի հնագույն, բայց թերի ընդօրինակությունը պահպանվել է Մաշտոցյան Մատենադարանի 2679 թվահամարի ձեռագրում (981 թ., էջ 258բ–260ա) *«Վրթանիսի Քերդողի Յաղագս պատկերամարտաց»* խորագրով[10]: Վրթանես Քերթողի այս թղթի խորագրային տարբերությունները վկայում են երկի ընկալման շեշտադրությունների մասին՝ անդրադառնալով միևնույն շարժմանն ու երևույթին: Ամեն դեպքում հստակ է, որ Ժ դարի ձեռագրական ավանդույթը, որը, բնականաբար, հիմնազուրկ չէ, այն ճանաչում է որպես հենց պատկերամարտների դեմ գրված աշխատություն: Եթե Վրթանեսն իր երկում չի գործածում «պատկերամարտ» բառը, ապա նույն դարաշրջանի մյուս սկզբնաղբյուրում՝ Հովհան Մայրագոմեցու թղթում,

[8] Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Թ, էջ 2002:

[9] Ցուցակ ձեռագրաց մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա, էջ 930:

[10] Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը, էջ 1128:

մեկ անգամ գործածվում են և՛ «պատկերամարտութիւն», և՛ «պատկերամարտք» հասկացությունները[11]:

Վրթանես Քերթողի աշխատությունը միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության կարևոր սկզբնաղբյուրներից է, որ շուրջ մեկ դար կանխում է բյուզանդական մատենագրության մեջ ստեղծված համաբնույթ երկերին և լույս սփռում հայկական «պատկերապաշտության» մոտեցումներին: Սրբապատկերների հարգության և պատկերամարտության հանդեպ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշման վրթանեսյան փաստարկներն ու հակափաստարկները, մեջբերված սուրբգրային, հայրաբանական, պատմական օրինակները հզոր կռվան են դարձել հետագա մատենագիրների և վարդապետների համար՝ ջատագովելու և զարգացնելու հիմնախնդրի աստվածաբանական-գեղագիտական հայացքները՝ նույնիսկ առանց անվանապես մատնանշելու Վրթանեսին: Այս թղթի կառուցվածքի, հեղինակի մտածողության, սկզբնաղբյուրների և հակափաստարկների ուսումնասիրությունը բացահայտում է նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ նմանատիպ աշխատությունների հետ նմանություններն ու տարբերությունները: Պետք է հաշվի առնել, որ թղթի հեղինակը շարքային եկեղեցական չէ, այլ Դվինի կաթողիկոսարանի դպրատանն ուսանած հմուտ գիտնական վարդապետ, Հայոց Եկեղեցու դավանությանը քաջգիտակ մատենագիր և պերճաբան հռետոր[12]: Վրթանես վարդապետի մատենագրական ժառանգության

---

[11] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, 357, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335, 337:

[12] Ժ դարի պատմիչ Ուխտանեսը գովեստով է արտահայտվում Վրթանես Քերթողի մասին.*«Այր հեզ և իմաստուն, հոգևոր և հանճարեղ, երկիւղած և ուղղափառ հաւատոյ հիմն: Լի գիտութեամբ և ամենայն շնորհաւք զարդարեալ… վարժեալ ամենայն հոգևոր և մարմնաւոր իմաստութեամբ, և զարդարեալ ամենայն առաքինու(թեամբ), հու և հպատակ ի վարդապետութեանն իւրում, հաճոյ Աստուծոյ և ընտիր մարդկան, և հաւատարիմ երկնահաճոյ և առաքելական սուրբ Այթոռոյն Սրբոյն Գրիգորի»*. **Ուխտանէս** 2010, էջ 550: Որպես Մովսես Բ Եղիվարդեցի կաթողիկոսի (574–604) պատվիրակ՝ նա Գրիգոր վարդապետի հետ մասնակցել է Կ. Պոլսի 591 թ. եկեղեցաժողովին, որտեղ քննարկվում էր Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետութ-

քննությունը ցույց է տալիս, որ նրան հուզել են ժամանակի եկեղեցաքաղաքական կարևոր խնդիրները՝ քաղկեդոնականություն, նեստորականություն, պատկերամարտություն, հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերություններ և այլն: Ի դեմս Վրթանես վարդապետի՝ մեր աչքի առաջ հառնում է Հայոց Եկեղեցու ուղղադավանության ջատագովն ու պաշտպանը, աստվածաբան-գեղագետը, որի համար կարևոր են Ազգային Եկեղեցու շահն ու անկախությունը: Ամենայն հավանականությամբ, եկեղեցական և դավանաբանական պայքարի այս մթնոլորտում էլ՝ Զ դարավերջին կամ Է դարասկզբին, ստեղծվել է «Ընդդէմ պատկերամարտից» աշխատությունը՝ պաշտպանելով Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների հարցում: Հարկ է նշել, որ տարբեր ուսումնասիրողներ վիճարկել են այս երկի հեղինակային պատկանելությունը և ստեղծման ժամանակը:

ԺԹ դարավերջին ավստրիացի հայագետ Յ. Ստրժիգովսկին (1862–1941) Էջմիածնի Ավետարանին նվիրված ուսումնասիրության մեջ կարծիք է հայտնում, որ նման մատյան հնարավոր չէ պատկերացնել նախքան Ը դարի կեսերը՝ նկատի ունենալով Բյուզանդական կայսրությունն ալեկոծած պատկերամարտական վեճերը[13]:

յունը: Չնայած հայ վարդապետների ջանքերին՝ *«ոչինչ աւգտեցուցեալ զՅոյնս՝ դարձան նզովելով»*. տե՛ս **Սամուէլ Անեցի** 2011, էջ 95, **Կիրակոս Գանձակեցի** 1961, էջ 49: Հայոց հայրապետի մահից հետո երեք տարի վարել է կաթողիկոսական տեղապահի պաշտոնը մինչև Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–615) ընտրությունը: Այս ընթացքում մասնակցել է հայ-վրացական եկեղեցական վեճերին: Մեծ է նաև Վրթանես Քերթողի դերը «Գիրք թղթոց» ժողովածուի կազմման գործում, որի թղթերից մեկում պահպանվել է նաև նրա «Քչկանորդի» մականունը. տե՛ս «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 90: Ինչպես ժամանակին նկատել է Մաղաքիա արք. Օրմանյանը (1841–1918), Վրթանեսին տրված *քերթող* մակդիրը հուշում է, որ նա եղել է միջնադարյան Սյունյաց նշանավոր դպրոցի սան: **Օրմանեան** 1912, էջ 594: Վրթանես Քերթողի թուղթն ընկալվել է *«որպես երկիր ծարաւի՝ ի բազում երաշտութենէ պապաքեալ, ընդունելով անձրև շահեկան՝ զուարճացեալ յինքեան ցուցանէ զսովորութիւն, զանուշահոտ ծաղիկսն երևեցուցանելով տեսաւղացն»*. «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 132:

[13] **Strzygowski** 1891, S. 77. Վերջերս «Պատկերամարտական վեճերը Հայաստանում VI դարավերջից մինչև XIII դարասկիզբը» թեմայով Մոսկվայի

Բայց այսօր արդեն ապացուցված է, որ Ընդհանրական Եկեղեցում պատկերամարտական վիճաբանությունները ծագել են ավելի վաղ՝ դեռևս Դ դարում: Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը, քննելով Վրթանեսի օգտագործած սուրբգրային, հայրաբանական մեջբերումները, և դրանք համեմատելով բյուզանդական մատենագրության մեջ խնդրին նվիրված աշխատությունների հետ՝ եզրակացնում է, որ թղթի հեղինակն իսկապես կարող է լինել Վրթանես Քերթողը, հայ և բյուզանդացի մատենագիրների մեջբերումների նույնությունը բացատրում ընդհանուր սկզբնաղբյուրներից օգտվելու հանգամանքով, իսկ գրվածքի ժամանակը սահմանում 668 թ. առաջ[14]: Այս թուղթն ու հայկական իրականության մեջ պատկերամարտական շարժումն ուսումնասիրած մյուսը հեղինակները *(Ներսես վրդ. Ակինյան, Մանուկ Աբեղյան, Երվանդ Մելքոնյան, Եզնիկ քհն. Պետրոսյան, Հակոբ Քյոսեյան և այլք)* նույնպես այն համարում են Վրթանես Քերթողի գրչի արդյունք՝ շեշտելով երկի կարևորությունն ընդհանուր քրիստոնեական մատենագրության մեջ: Պատմաբանասիրական այս թնջուկում ուշադրություն պետք է դարձնել նաև մի քանի հիմնավոր փաստերի վրա՝ հաշվի առնելով Հայոց աշխարհում և Աղվանքում պատկերամարտական շարժման առաջնորդների մասին Վրթանես Քերթողի և Հովհան Մայրագոմեցու հայտնած տեղեկությունների նույնությունը, պավլիկյանների գաղափարախոսության նախաօձնեցիական մոտեցումները, սրբապատկերների համար գոր-

---

հոգևոր ակադեմիայում թեկնածուական ատենախոսություն է պաշտպանել Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու անդամ Արկադի Ռամազյանը՝ հրատարակելով խնդրին նվիրված մի քանի հոդված: Եթե հոդվածներից մեկում նա Վրթանեսի թղթի գրության ժամանակի համար նշում է շուրջ 591–604 թթ., ապա վերջին հոդվածում, տուրք տալով կարծրատիպային մոտեցումներին և դավանանքային իր պատկանելությանը, ավելի առաջ է շարժվում՝ այս երկի գրության ժամանակահատվածը սահմանելով 787–981 թթ. միջև, իսկ թղթի հավանական հեղինակ համարում հունարենից հայերեն թարգմանություններ կատարած հայ քաղկեդոնականի կամ Վահան Ա Սյունեցու (968–969) մտերիմներից մեկին. **Рамазян** 2013, с. 77; **Вртанес Кертог** 2015, с. 405–406.

[14] **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 15–16, 19:

ծածված ներկերի պարսկական ծագումը, կարմիր գույնի մազաղաթով գրված ձեռագրերի մասին Վրթանեսի տեղեկությունը և այլն: Վերջինս թղթում գործածում է «պատկեր» և «նկար» բառերը՝ նկատի ունենալով այս եզրույթների իմաստային ավելի լայն ընդգրկումը: Հետաքրքիր է, որ «իկոնա» (հին հուն. εἰκών «պատկեր», «կերպար») բառը նույնպես իմաստային տարբերություններ ունի[15]: Քրիստոնեական արվեստում այս բառը գործածվում էր Փրկչի, Տիրամոր, հրեշտակների կամ սուրբգրային պատկերաշարի համար: Այն կարող էր լինել մետաղի, փայտի, մազաղաթի, թղթի, քարի, խճանկարի, կտորեղեղենի և այլնի վրա, քանզի *«այդ բոլոր դեպքերում կարևորվել է ոչ թե նյութը (թե պատկերն ինչի վրա է), այլ կերպարի գաղափարական էությունը, աղոթողի համար նրա գործնական դերը՝ փրկչական առաքելությունը»*[16]: Հենց այս դիտանկյունից էլ պետք է ուսումնասիրել և կարդալ Վրթանեսի թուղթը՝ չկենտրոնանալով այսօրվա ընկալմամբ սրբապատկեր հասկացության վրա:

Ինչպես արդեն նշել ենք, պատկերամարտական շարժման առաջին փուլի մասին պահպանված երկրորդ սկզբնաղբյուրն Արցախի Մեծ Կողմանց (Մեծկվենք) Դավիթ եպիսկոպոսին ուղղված Զ-Է դարերի նշանավոր աստվածաբան, ազգային-եկեղեցական գործիչ Հովհան Մայրագոմեցու՝ *«Դաւթայ Մեծ Կողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց և նկարագրութեանց հայցուած ի Յոհաննէ Մայրագոմեցւոյ»* խորագրով թուղթն է, որը ոչ միայն անդրադառնում է պատկերամարտական շարժմանը, այլև կարևոր և հավելյալ լուսաբանություններ տալիս ժամանակի եկեղեցականքաղաքական կյանքի մասին[17]: Թուղթը բովանդակային տեսանկյունից կարելի է բաժանել չորս մասի՝ առաջինում շարադրված է նամակի գրության շարժառիթը, երկրորդում՝ ընդհանրապես պատկերամարտության ծագ-

[15] **Успенский** 1997, с. 11–12, **Озолин** 2009, с. 8–13, **Немыченков**, **Mathews** 2008–2009, p. 102, **Քիւրտեան** 1978, էջ 135–137:

[16] **Հակոբյան** 2003, էջ 60:

[17] Թղթի մասին տե՛ս **Ակինեան** 1970, էջ 283, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 17–19, **Schmidt** 1997, S. 947–964, **Յակոբեան** 2005, էջ 346–347, **Մանուչարյան** 2011, էջ 117–121, **Եզեկյան** 2019, էջ 119–219:

ման պատճառը[18], երրորդում՝ հայ պատկերամարտների գործունեությունը և նրանց փախուստները, իսկ չորրորդում՝ նրանց դարձը: Ըստ այս սկզբնաղբյուրի՝ Դավիթ եպիսկոպոսը նշում է, որ Աղվանքի Ուխտանես († 652) և Եղիազար († 669) կաթողիկոսների գահակալության տարիներին հայերի և հույների միջև խռովություն, բաժանություններ են առաջացել, որոնց արդյունքում Արցախում հայտնվել են մարդիկ, որոնք «*զպատկերս ո՛չ ընդունին… մկրտութիւն ո՛չ առնեն, ո՛չ աղ աւրհնեն, ո՛չ պսակ դնեն հարսանեաց՝ յայս պատճառս, եթէ քահանայութիւն բարձեալ է յերկրէս*»[19], այսինքն՝ մերժում են Քրիստոսի խորհրդական մարմնի՝ Եկեղեցու շնորհաբաշխությունը: Ուստի Դավիթ սրբազանը դիմում է Հովհան վարդապետին՝ պարզաբանելու «*զպատճառ իրացն*»: Հետաքրքիր է, որ Մայրագոմեցին թվարկված հարցերից անդրադառնում է միայն պատկերների խնդրին, ինչն էլ որոշ ուսումնասիրողների ենթադրել է տվել, որ թուղթը մեզ է հասել կրճատված կամ խմբագրված տեսքով: Այն վերագրվել է Վրթանես Քերթողին, Ս. Հովհան Օձնեցուն, տարբեր հասցեատերերի, իսկ գրության ժամանակը տարուբերվել Է դարում: Պատմական փաստ է, որ Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսը 684 թ. արդեն վախճանված էր, հետևաբար թուղթը գրված պետք է լինի 682–683 թթ. կամ դրանից առաջ[20]: Այս թղթի հեղինակային պատկանելության թնջուկի հիմնական պատճառը թերևս հայագի-

[18] Ըստ Հովհան Մայրագոմեցու՝ հպարտացած նկարիչները պատկերագրությունը մյուս եկեղեցական արվեստներից ավելի բարձր էին համարում՝ պնդելով. «*Մեր արուեստս յոյս է, զի ծերք և տղայք առ հասարակ վերծանեն, և զԳիրս Սուրբս սակաւք ընթեռնուն*». **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335: Այստեղ շեշտվում է հայրաբանական գրականության մեջ լայնորեն կիրառված այն միտքը, որ սուրբգրային պատկերագրության միջոցով անուսները, ոչ տառաճանաչները կարողանում են հասկանալ Աստվածաշունչը. տե՛ս **Քյոսեյան** 1995, էջ 118–119, **Քյոսեյան** 2021, էջ 55–56, **Ներսեսյան** 2001, էջ 70:

[19] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 355, **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2010, էջ 335: Մայրագոմեցու նկարագրած աղանդավորները գաղափարական տեսանկյունից շատ նման են պավլիկյաններին. հմմտ. **Տեր-Մինասյան** 1968, էջ 123:

[20] **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 18:

տության մեջ Հովհան Մայրագոմեցու ծննդյան և մահվան թվականների անհստակություն է: Հայտնի այս աստվածաբանի կյանքի, մատենագրական վաստակի մասին մանրամասնում են հայկական և քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները՝ երբեմն միմյանցից հակառակ տեղեկություններ հայտնելով: Վերլուծելով առկա սկզբնաղբյուրները և պատմագիտական տվյալները՝ պատմաբան Կարինե Մելիքյանը, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբան Անդրեաս աբդ. Եզեկյանը հանգել են այն եզրակացության, որ այս հարցում առավել արժանահավատ են քաղկեդոնական աղբյուրները: Մասնավորապես վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու (Ռ դ.) վկայության համաձայն՝ Հովհանը մահացել է 684 թ., իսկ նրա ծննդյան մոտավոր թվականը կարելի է համարել 590-ականները[21]: Շուրջ 700 թ. հայ քաղկեդոնական անհայտ հեղինակի՝ «Narratio de rebus Armeniae» աշխատության մեջ, որը ժամանակագրական առումով ամենամոտն է Մայրագոմեցուն, նշվում է, որ նա *«վախճանվեց խոր ծերության մեջ»*[22]: Վերլուծելով և համադրելով փաստական տվյալները՝ Հ. Անդրեասը եզրակացնում է. *«Աբրահամ Ա. կաթողիկոսի գահակալության վերջին տարիներին Հովհանը պետք է մոտ 21–22 տարեկան լիներ, որը եկեղեցական ասպարեզ մուտք գործելու համար բավարար տարիք էր, իսկ Կոմիտաս Ա կաթողիկոսի վախճանի ժամանակ մոտ 38 տարեկան էր՝ հասուն և փորձառու մի եկեղեցական՝ հայրապետական գահին հավակնելու համար: Հովհան Մայրագոմեցու երկարակեցության ապացույց է նաև նրա՝ Արցախի Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսի հետ ունեցած նամակագրությունը»*[23]: Պատկերամարտների դեմ պայքարում Հովհան Մայրագոմեցու դերակատարության մասին է վկայում նաև ԺԳ դարի մատենագիր Մխիթար Այրիվանեցին. *«Պատերազմ վասն նկարեալ եկեղեցւոյ, զոր եղոյծ Յովհան Մայրավանե-*

[21] **Մելիքսեթ-Բեկ** 1934, էջ 47, հմմտ. **Քենդերյան** 1973, էջ 45:
[22] **Բարթիկյան** 1962, էջ 469, տե՛ս նաև **Մելիքյան** 2011**,** էջ 40, **Եզեկյան** 2018, էջ 39–40:
[23] Նույն տեղում:

ցին»[24]: Մայրագոմեցու թղթից պարզվում է, որ Գարդմանքի տերը պատկերամարտներին ուղարկել է նրա մոտ՝ դարձի բերելու և ճշմարտությունն ուսուցանելու համար: Իրականում այստեղ որևէ զարմանալի բան չկա: Չպետք է մոռանալ, որ Մայրագոմեցին կյանքի վերջին տարիներն անցկացրել է Գարդմանքում, որտեղ նրա մասին նույնիսկ ավանդազրույցներ են հյուսվել[25]: Ուրեմն, Հովհան Մայրագոմեցին, անկախ բոլոր հանգամանքների, ջերմ հարաբերություններ է պահպանել Գարդմանքի, նրա անանուն իշխանի, ժողովրդի հետ և հեղինակություն վայելել: Ուստի շատ բնական է, որ այս հարցում հենց նրան էլ պետք է դիմեին:

Վրթանես վարդապետի «Ընդդէմ պատկերամարտից» աշխատությունը և Հովհան Մայրագոմեցու թուղթը, անդրադառնալով նույն պատկերամարտական շարժմանը, բովանդակային առումով տարբեր շեշտադրություններ ունեն: Եթե Վրթանեսի երկն աչքի է ընկնում Ս. Գրքի, հայրախոսական, պատմական սկզբնաղբյուրների և տվյալների վրա հիմնված տեսական բացատրություններով, ապա Մայրագոմեցու թուղթը կարևոր է նույն երևույթի պատմական շարժառիթները հասկանալու տեսանկյունից՝ հաստատելով Վրթանեսի թղթի ստուգությունն ու հավելյալ տեղեկություններ հաղորդելով: Երկու սկզբնաղբյուրն էլ քննադատում են պատկերամարտներին, որոնք մերժում են պատկերների և նկարների առկայությունը եկեղեցում՝ այն կռապաշտություն համարելով: Վրթանեսը պատճառաբանում է, որ նրանց ընդդիմանալու է *«ոչ եթէ ի բանից ճշմարտութենէ, այլ Գրոց վկայութեամբ»*[26], ուղղափառ տեսանկյունից մեկնաբանելով սուրբգրային տեղիներն ու հիմնավորելով Եկեղեցու դիրքորոշումը խնդրի վերաբերյալ:

---

[24] **Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ պատմութիւն ժամանակագրական** 1867, էջ 65, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 18:

[25] **Ստեփանոսի Տարաւնեցւոյ պատմութիւն բանի ի պատմագրական տառից**, էջ 694, հմմտ. **Չամչեանց** 1785, էջ 541–542, **Քենդերյան** 1973, էջ 34:

[26] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 493:

Բարեբախտաբար, երկու հեղինակներն էլ իրենց երկերում հանվանե հիշատակում են նաև պատկերամարտական շարժման մասնակիցներին: Ըստ Վրթանեսի՝ մարդկանց ճշմարիտ ճանապարհից շեղում էին *Շմուելը, Թադեոսը, Եսային* և նրանց ընկերները[27]: Հեղինակը նաև հավելում է, որ նրանցից առաջ մեր վարդապետներն ու հայրապետները չեն ընդդիմացել պատկերների և նկարների առկայությանը եկեղեցում՝ որպես հեղինակություն վկայակոչելով Ս. Թարգմանիչ վարդապետներին[28]: Այս փաստը հաստատվում է նաև Հովհան Մայրագոմեցու թղթով, որը հավելյալ տեղեկություններ է տալիս՝ նշելով պատկերամարտ *Հեսու քահանայի, Թադեոսի և Գրիգոր* մասին: Ինչպես նկատել է Սիրարփի Տեր-Ներսիս-

---

[27] Նույն տեղում, էջ 499:

[28] Նույն տեղում: Վրթանես Քերթողը հակառակվում է նաև պատկերամարտների մոտ շրջանառվող կարծիքին, թե մեր եկեղեցիներում պատկերները Պապ թագավորն (369-374) է ներմուծել: Ըստ Ս. Տեր-Ներսիսյանի՝ Պապին նման բան վերագրելը կապված էր այդ ժամանակաշրջանում դիվապաշտության և հեթանոսության ծաղկման հետ, որի մասին արձանագրել է Ե դարի պատմիչ Փավստոս Բուզանդը: Այս իրավիճակն ընդդիմամարտների ձեռքում ևս մեկ փաստարկ էր՝ պատկերապաշտությունը կապելու կռապաշտության հետ. **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 14: Խնդրի մասին տե՛ս նաև **Մելքոնյան** 1970, էջ 89, **Ղուկասեան** 1980, էջ 117, **Սահակյան** 1987, էջ 152: Անդրադառնալով Վրթանեսի երկի «*… զպատկերս յեկեղեցիս Պապ տարաւ, … ի Հայս պատկերս ոչ ոք գիտէր առնել մինչև ցայժմ, բայց ի Հռոմոց բերէին, և մեր ուսմունք անտի էին, եթէ նոքա չէին կորուսեալ*» (50) երկու հատվածներին՝ կարևոր դիտարկումներ է կատարել պատմաբան-արվեստաբան Կարեն Մաթևոսյանը՝ համաձայնելով Երվանդ Մելքոնյանի՝ բնագրի ընկալման հետ, առաջարկելով վերոգրյալ հատվածների նոր ընթերցում և մեկնաբանություն: Ըստ նրա՝ Վրթանեսի երկը կասկած չի թողնում, որ ունեցել ենք հայկական կերպարվեստի դպրոց և որմնանկարներ՝ իրավամբ եզրակացնելով. «*Ցանկալի է, որ Վրթանես Քերթողի «Յաղագս պատկերամարտից» երկի քննված հատվածը այսուհետև ներկայացվի ճիշտ մեկնաբանությամբ, մանավանդ, որ նման կարգի վրիպումները նպաստում են ընդհանրապես հայկական որմնանկարչության գոյությունը ժխտող տեսակետների առաջացմանը (Ն. Թիերի և ուրիշներ), որոնք ակնհայտորեն չեն համապատասխանում պատմական իրողությանը: Եվ վերջապես հարկ է, որ Վրթանես վարդապետը ազատվի իր իսկ ընդդիմախոսների թյուր պնդումների հեղինակ համարվելուց*». **Մաթևոսյան** 1989, էջ 244:

յանը, երկու թղթում էլ հիշատակվում է Թադեոսը, իսկ Եսայուն կարելի է նույնացնել Հեսուի հետ՝ հաշվի առնելով հայկական սկզբնաղբյուրներում այս երկու անունների շփոթը[29]: Այլ խոսքով՝ մենք գործ ունենք պատկերամարտական միևնույն շարժման հետ, երբ երկու տարբեր սկզբնաղբյուրներ լրացնում են միմյանց՝ հնարավորություն տալով ավելի ամբողջական պատկերացում կազմել ոչ միայն քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների պայքարի, այլև պատկերամարտության առաջացմանն ու տարածմանը նպաստած աղանդավորական որոշ հոսանքների *(մանիքեականներ, մծղնեականներ, մարկիոնականներ, պավլիկյաններ)* գաղափարական դրդապատճառների մասին: Վրթանեսի հիշատակած պատկերամարտերը երկրպագում էին խաչին, բայց խաչյալի դեմ մարտնչում. *«Այսպէս Մանիքեցիքն և Մարկիոնացիքն առ աչաւք համարին զճշմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին, և յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ զժղմնին զայրագնեալք և մատուցեալք թշնամանեն»* (30–31)[30]: Մեջբերված հատվածը ցույց է տալիս, որ պատկերամարտների դավանած սկզբունքների հիմքում նաև վերոգրյալ աղանդավորական ճյուղերի երևութական գաղափարներն էին[31]:

591 թ. Մորիկ կայսեր ջանքերով Հայաստանի բյուզանդական մասում ստեղծվում է Ավանի հակաթոռ կաթողիկոսությունը՝ ի հակակշիռ պարսկական տիրապետության ներքո գտնվող Դվինի Հայոց Հայրապետական աթոռի: Ըստ Հովհան Մայրագոմեցու՝ պառակտման նախաձեռնողը Կարինի Թեոդորոս եպիսկոպոսն էր, որը Մովսես Եղիվարդեցու հակառակորդներից էր[32]: Նրանք քաղկեդոնականությանը հարած մի քանի եպիսկոպոսների հետ Հովհաննես Բագարանցուն կաթողիկոս են ձեռնադրում, որը, բնականաբար, չի

[29] **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 18:
[30] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 495:
[31] Տե՛ս **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 18, **Ղուկասեան** 1980, էջ 115–116, **Քյոսեյան** 1995, էջ 119–120, **Лурье** 2006, с. 427; **Вртанес Кертог** 2015, с. 402–403.
[32] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 356, հմմտ. Հայոց պատմություն 2018, էջ 470–471:

ընդունվում Դվինի կաթողիկոսարանի հոգևորականության կողմից: Այս պառակտումն էլ ավելի է սրում քաղկեդոնականության դեմ պայքարը և բացահայտվում են հակաթոռության կողմնակիցները: Մովսես կաթողիկոսը վարդապետաց ժողով է գումարում և *«հրամայէր ամենևին չհաղորդել ընդ Հոռոմն՝ հնազանդեալսն Քաղկեդոնական ժողովոյն չարի, զի գործք նոցա ստութեամբ են. մի՛ գիրք, մի՛ պատկերս, մի՛ նշխարս ի նոցանէ ընդունել»*[33]: Պայքարի այս թեժ մթնոլորտում պատկերամարտներ Հեսու քահանան, Թադեոսն ու Գրիգորը հեռանում են Դվինից և ապաստանում Սյունիքի Սողք գավառում՝ քարոզելով *«ի բաց ջնջել»* պատկերները եկեղեցուց[34]: Չանսալով Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսի վերադարձի պահանջին՝ նրանք անցնում են Արցախ, Ուտիք՝ նույն խռովությունն ու մոլորությունները տարածելով նաև այնտեղ: Բայց նրանց գործունեությունը երկար չի տևում, որովհետև Գարդմանքի իշխանը նրանց հետ ևս 30 հոգու ձերբակալում է և Հայաստան ուղարկում, որտեղ շեղվածներին Մայրագոմեցին դարձի է բերում: Մայրագոմեցու հարցմանը, թե ինչո՛ւ չեն ընդունում մարմնացյալ Աստծու պատկերը, պատկերամարտներն ավանդական պատասխանն են տալիս. *«Արուաքոյ է պատուիրանաց և եթէ կռապաշտից է գործդ այդ… մեք ոչ պագանեմք երկիր պատկերաց, զի չունիմք հրաման ի Գրոց»*[35]: Հետա-

---

[33] Նույն տեղում, էջ 356: Քաղկեդոնականների հանդեպ խիստ վերաբերմունքը չի փոխվել նաև Մովսեսի հաջորդ Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–615) օրոք, որի շրջաբերականներից մեկում կարդում ենք. *«Ամենևին մի՛ հաղորդել ընդ նոսա, մի՛ յաղաւթս և մի՛ ի կերակուրս, և մի՛ յրմպելիս, մի՛ ի բարեկամութիւն, մի՛ ի դաեկութիւն… բայց զնել ինչ և կամ գնոյ տալ որպէս Հրէից»*. «Գիրք թղթոց» 1901, էջ 194: Ավելին՝ Հայոց Հայրապետը հորդորում է նաև վրացիների հետ չաղոթել, նրանց մեր եկեղեցին չընդունել և չամուսնանալ նրանց հետ՝ պահպանելով ուղղափառ հավատքը: Նման խիստ մոտեցումը, բնականաբար, պայմանավորված էր ազգային-քրիստոնեական ինքնության պահպանմամբ:

[34] Նույն տեղում: Քրիստոնյա Արևելքի մատենագրության մասնագետ, հայագետ Միշել վան Էսբրուկի (1934–2003) կարծիքով հայ առաջին պատկերամարտներին զարմացրել է հակաթոռ կաթողիկոսության Ավանի տաճարի բյուզանդական պատկերագրությունը. **Esbroeck** 2003, S. 147.

[35] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 357:

քրքիր է, որ Մայրագոմեցին հարցնում է Աստծու պատկերը չընդունելու մասին, իսկ ընդդիմախոսների պատասխանն ընդհանուր պատկերներին է վերաբերում: Ապա թղթի հեղինակը, որպես հակափաստարկ, բերում է Մովսեսի խորանի և Սողոմոնի տաճարի քանդակների օրինակները: Անհերքելի փաստ է, որ առաջին անգամ այս հիմնավորումները տալիս է Վրթանես Քերթողն իր թղթում: Արդյոք Մայրագոմեցին տեղյա՞կ է եղել Վրթանեսի աշխատությանը, թե՞ այլ սկզբնաղբյուրներից է օգտվել, դժվար է ստուգությամբ հաստատել կամ մերժել: Նկատի ունենալով, որ թե՛ Վրթանես Քերթողը և թե՛ Հովհան Մայրագոմեցին նույն ժամանակաշրջանի հակաքաղկեդոնական պայքարի առաջամարտիկներ էին, Հայոց Եկեղեցու ուղղափառության պաշտպաններ, հանգամանք և կշիռ ունեցող եկեղեցականներ, ավելի տրամաբանական և հավանական է, որ Մայրագոմեցին կարդացել և օգտվել է Վրթանեսի թղթից: Բացառված է, որ նրանք իրար անձնապես չճանաչեին, երբ պաշտոնավարում և գործում էին նույն միջավայրում:

Պատմական կարևոր այս վավերագիրն արժեքավոր է հատկապես կրոնաաստվածաբանական տեսանկյունից՝ հասկանալու համար Հայոց Եկեղեցու կեցվածքն ընդհանրապես պատկերների հարցում, ինչպես նաև հեղինակի աստվածաբանական մտածողությունն ու փաստարկների տրամաբանությունը, որոնք հիմնված են առավելապես մեր Եկեղեցու ծիսագործնական կյանքի վրա: Հայկական իրականության մեջ առաջին պատկերամարտների հիմնավորումներն ու դրանց դեմ հեղինակի հակափաստարկները գրեթե նույնական են բյուզանդական պատկերամարտների տեսակետների հետ *(պատկերների հինկտակարանյան արգելք, պատկերապաշտությունը որպես երկրպագություն նյութին ևն)*, բայց ունեն նաև որոշակի առանձնահատկություններ: Վրթանես Քերթողը հիմնվում է Ս. Գրքի, Եկեղեցու վարդապետների, եկեղեցական մատենագիրների *(Ս. Հովհան Ոսկեբերան, Սևերիանոս Գաբաղացի, Եվսեբիոս Կեսարացի)* հեղինակության վրա, ինչպես նաև հղում կատարում մեր հավատքի հորը՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին և պատմական սկզբնաղբյուրներին:

Հեղինակը խնդիրը քննում է ոչ միայն աստվածաբանական տեսանկյունից, այլև այն դիտարկում ավելի լայն համապատկերում՝ հակադրությունների, համեմատությունների և պատկերի հոգևոր-հուզական ընկալումների միջոցով ամբողջացնում խնդրի էությունը:

Վրթանես Քերթողը նամակի սկզբում ընդդիմանում է նրանց, ովքեր պնդում են, թե՝ *«Ոչ է արժան, ասեն, նկարս և պատկերս յեկեղեցիս առնել. և բերեն վկայութիւն ի Հնոց կտակարանաց, զոր վասն հեթանոսաց կռապաշտութեան էր ասացեալ»* (3)[36]: Աստծուն պատկերելու հինկտակարանյան արգելքը որպես փաստարկ բերված է նաև Հովհան Մայրագոմեցու թղթում[37]: Վրթանեսը Եկեղեցին և քրիստոնյաներին կռապաշտության մեջ մեղադրողներին պատասխանում է նույն ոճով՝ Հին Կտակարանից մեջբերելով Մովսեսի պատրաստած խորանի (Ելից ԻԶ 31, ԼԶ 8, 35), Սողոմոնի տաճարի (Գ Թագ. Զ 23-35) և Եզեկիել մարգարեի տեսիլքի (Եզեկ. Խ 2-4, ԽԱ 18-20) օրինակները (6-13), ինչպես նաև հղելով Ս. Պողոսի թղթերից մեկին (Եբր. Թ 5)[38]: Սուրբգրային հատվածների քննությունը ցույց է տալիս, որ նա դրանք մեջբերում է անուղղակի՝ հիշողությամբ վերապատմելով: Վերոգրյալ վկայությունների նպատակն է ապացուցել վաղուց անտի պատկերների և արձանների առկայությունը տաճարներում[39]: Ըստ բանասեր-փիլիսոփա Հակոբ Քյոսեյանի՝ Վրթանես Քերթողի երկում հիշատակված Եզեկիելի տեսիլքի մարդա-

---

[36] Տե՛ս **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 493:

[37] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 357:

[38] Սուրբգրային այս հիմնավորումները լայնորեն վկայակոչվում են նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ՝ դառնալով պատկերների աստվածաբանության պաշտպանության հիմքերից: Վրթանեսի թղթի որոշ հատվածներ և մտքեր առկա են նաև Ղևոնդիոս Կիպրացու (585–662) «Ընդդեմ Հրեաների» ջատագովական աշխատության մեջ, որը մեզ է հասել հատվածաբար: Չնայած ընդհանրություններին՝ այս երկու երկերը տարբերվում են նաև իրենց շեշտադրություններով. տե՛ս **Mathews** 2008–2009, pp. 105–109, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 21:

[39] Հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 116, հմմտ. **Ազարյան** 1975, էջ 42–44: Այս եկեղեցու մասին տե՛ս **Մանուչարյան** 2020Ա, էջ 3–51, **Մանուչարյան** 2020Բ, էջ 220–228:

կերպ քերովբեի և արմավենու հեռավոր արձագանքը «մեծ վերապահումներով» նշմարվում է Գառնահովտի Ս. Գևորգ եկեղեցու (Դ–Ե դդ.) պատկերաքանդակներում՝ լինելով աստվածաշնչյան համաբնույթ պատկերների ազգային մեկնաբանությունը[40]: Նույն երևույթին է անդրադառնում նաև Հովհան Մայրագոմեցին իր թղթի վերջում. *«Ապա մեր յայտ արարեալ զՄովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՍողոմոնեան տաճարին զանազան քանդակագործութիւնս, **զնոյն կերպագրեալ և ի մեր եկեղեցիս**»*[41]: Հայոց Եկեղեցու վարդապետների այս տեղեկությունները հաստատվում են նաև տվյալ ժամանակաշրջանից մեզ հասած ճարտարապետական կառույցներով: Մասնավորապես աստվածաշնչյան այս թեմաներն արտացոլված են Զովունու Ս. Վարդան մատուռ դամբարանի (Ե դ.), Ամարասի Ս. Գրիգորիսի դամբարանի (Ե դ.), Փարպիի Ծիրանավորի (Ե դ.), Երերույքի տաճարի (Ե դ.), Քասաղի բազիլիկայի (Դ–Ե դդ.) պատկերաքանդակներում[42], հավելյալ վկայելով հայկական եկեղեցական ճարտարապետության և սուրբգրային տեղիների մեկնաբանման համադրության մասին: Վրթանես Քերթողն այս հատվածում հռետորական ոճով պատասխանում է առհասարակ բոլոր ժամանակների պատկերամարտներին հատուկ քննադատությանը, որ պատկերները ձեռագործ են՝ մարդու կողմից ստեղծված. *«Ահա յայտ եղև, զի որ առաջնոցն պատկերք էին ի պատիւ և ի սպասաւորութիւն երկրպագութեան փառաց Աստուածութեան»* (15)[43]: Այստեղ առաջին անգամ հեղինակը հստակ խոսում է քրիստոնեական տեսանկյունից պատկերների դերի և նշանակության մասին՝ ընդգծելով

[40] Նույն տեղում, էջ 117–118:

[41] **Յովհան Մայրագոմեցի** 2005, էջ 357:

[42] Տե՛ս Հայկական վաղմիջնադարյան քանդակը (4–7-րդ դարեր) 2016, էջ 18, 30, **Ավետիսյան** 2019, էջ 301, **Մանուկյան** 2019, էջ 19–27:

[43] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 494: Մեզ հասած հնագույն Մաշտոցի «Կանոն զնկարել եկեղեցի աւրհնել» կանոնի աղոթքում ասվում է. «Դու, Տէ՛ր, սրբեա՛ և աւրհնեա՛ զկերպագրութիւնս զայս՝ *ի պատիւ և ի վայելչութիւն եկեղեցւոյ քո*». Մայր Մաշտոց 2012, էջ 160:

դրանց հիմնական գործառույթը[44]: Նա Հին Կտակարանից անմիջապես անցում է կատարում Նոր Կտակարանին՝ անդրադառնալով Ս. Պողոս առաքյալի ճառախոսությանն Արիսպագոսում (17–18), որտեղ առաքյալը նույնացնում է աթենացիների պաշտած «անծանոթ աստծուն» ճշմարիտ Աստծու հետ (Գործք ԺԷ 23)[45]:

Վրթանես Քերթողն սկսում է թվարկել Տիրոջ մասին հինկտակարանյան մարգարեությունները. «*Եսայի ասէ զծնանելն, Երեմիա՝ զընդ մարդկան շրջելն, և Դաւիթ՝ զչարչարանացն և զթաղման, և Եզեկիէլ և Ովսէէ՝ զյարութենէն, Դանիէլ և Զաքարիա՝ զերկրորդ գալստենէն, Նաւում և Մաղաքիա՝ զդաստանէն*» (18)[46]: Արդյոք մարգարեությունների այս թվարկումը պատահակա՞ն է, թե՞ ինչ-որ նպատակ և իմաստ ունի: Խնդրի լուսաբանմանն օգնում է Վրթանեսի թղթի մեկ այլ կարևոր հատված, որում հեղինակն անդրադառնում է մեր եկեղեցիների պատկերագրության թեմատիկային: Ըստ նրա՝ Աստծո եկեղեցիներում պատկերված են Տիրոջ հրաշքները և տնօրինությունները՝ սկսած Նրա մարդեղությունից մինչև համբարձում (44)[47]: Հետևաբար մարգարեությունների հիշատակումը պարզ թվարկություն չէ, այլ ակնարկում է նաև հայկական եկեղեցիներում այդ ժամանակ եղած պատկերագրության թեմաների մասին, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, հեղինակն անձնապես տեսել է նաև մեր եկեղեցիներում կամ գիտե այդ մասին: Անդրադառնալով հեթանոսական և քրիստոնեական պատկերների տարբերությանը՝ Վրթանես Քերթողն անգնահատելի տեղեկություններ է տալիս երբեմնի մեհենական նկարչության մասին: Քննադատելով հեթանոսական կռապաշտությունը և չաստվածների անբարո վարքագիծը՝ հեղինակը նշում է, որ Աստծու եկեղեցիներում նկարված ենք տեսնում «***զսուրբ Կոյս Աստուածածին և ի գիրկս իւր ունելով զՔրիստոս***…

[44] Տե՛ս **Jurczyk** 2018, pp. 105–108.
[45] Հմմտ. **Mathews** 2008–2009, p. 112.
[46] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 497, հմմտ. **Вртанес Кертог** 2015, с. 410.
[47] Նույն տեղում, էջ 497, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 12, հմմտ. **Mathews** 2008–2009, p. 112.

զսուրբն Գրիգոր և աստուածահաճոյ չարչարանք իւր և սուրբ առաքինութիւնք, *և* ***զսուրբն Ստեփաննոս Նախավկայն ի մէջ քարկոծողացն***, *զերանելի և զսուրբ կանայսն* ***զԳայիանէ և զՀռիփսիմէ՝ հանդերձ ամենայն ընկերաւք և նահատակութեամբ*** *նոյնպէս, և զայլ առաքինիս և զպատուականս և* ***զիրեշտակակրաւնս***, *զորս ոչ բաւեմք ընդ համար արկանել»* (40–42)[48]: Ի տարբերություն մեհյանների՝ եկեղեցիներում տեսնում ենք նաև տերունական խաչը, առաքյալներին և մարգարեներին, որոնց քարոզչական առաքելության շնորհիվ վերացավ կռապաշտությունը և թագավորեց աստվածպաշտությունը: Թղթի մեջբերված հատվածից պարզվում է, որ բացի Քրիստոսի և Տիրամոր պատկերագրությունից, արդեն կանոնիկ բնույթ ունեն նաև Ս. Գրիգորի չարչարանքների և Ս. Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատկերաշարերը[49]: Մեջբերված հատվածը նաև հերքում է մասնագիտական գրականության մեջ երբեմն շրջանառվող սխալ այն կարծիքը, որ որմնանկարչությունն օտար է եկեղեցական մեր ավանդությանը և ավելի բյուզանդական երևույթ է[50]: Պարզապես պետք է հիշել, որ Հայոց Եկեղեցու ծիսաաստվածաբանական մտածողության մեջ այն պարտադիր պայման չէ[51]: Այս օ-

---

[48] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 497: Այս ժամանակաշրջանում հայկական եկեղեցիներում սրբատկերների առկայության մասին է վկայում նաև Ղևոնդ պատմիչը՝ անդրադառնալով Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունու (685–689) կառուցած եկեղեցուն. *«Եւ շինէր զեկեղեցին Դարիւնից յիւրում ստանին, և* ***զկենդանագրեալ զպատկեր մարդեղութեանն Քրիստոսի*** *ածեալ ի մոհցն արևու մեծապանչ գործութեամբ՝ հանգուցանէր ի նմա, և նորա անուամբ զեկեղեցին անուանեաց»*. **Պատմութիւն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց**, էջ 16:

[49] Հայազգի սրբերի պատկերագրության մասին տե՛ս **Տեր-Ներսեսյան** 1975Ա, էջ 64–69, **Մանուկյան, Ղազարյան** 2016, էջ 5–25, **Մանուկյան, Հարությունյան** 2017, էջ 101–124:

[50] **Հակոբյան** 2003, էջ 42–43, **Առաքելյան** 1949, էջ 18:

[51] Պետք է փաստել, որ 1991 թ. ՀՀ անկախացումից հետո եկեղեցաշինության ծաղկմանը զուգահեռ բուռն զարգացում է ապրում նաև որմնանկարչությունը հատկապես ուղղափառ երկրներում կառուցված հայկական նոր եկեղեցիներում: Իսկ Հայաստանում դրա թագն ու պսակն Աբովյանի

րինակների վկայակոչման նպատակն է վերստին ցույց տալ, որ «պատկերապաշտությունը» խորթ չէ Ս. Գրքին՝ զուգահեռներ անցկացնելով նույն նյութով գրվածքի և պատկերվածի միջև: Եթե ընդունում ենք Աստծու ներկայությունը «ղեղով» գրված Աստվածաշնչում, ապա նմանապես չենք կարող մերժել եկեղեցիներում նույն նյութերով արված պատկերների առկայությունը. *«Ի Գրոցն ականջք միայն լսեն, իսկ զնկարսն աչաւք տեսանեն և ականջաւք լսեն և սրտիւք հաւատան»* (44)[52]: Վրթանեսի այս խոսքը համահունչ է բյուզանդական մատենագրության մեջ շրջանառված այն մտքին, որ տեսողությունն ավելի գերադաս է, քան լսողությունը[53], իսկ *«ականջաւք լսեն և սրտիւք հաւատան»* արտահայտությունն ակնարկում է սրբապատկերի ոչ միայն գեղագիտական, այլև հուզահոգեբնախոսական ընկալման անհրաժեշտության մասին[54]:

Վրթանեսը պատասխանում է նաև քրիստոնյաների դեմ պատկերամարտների և հրեաների՝ նյութը պաշտելու ամբաստանությանը: Այս տրամաբանությամբ պատկերները նույնպես մերժելի են, քանի որ կրկին նյութից են պատրաստված: Չնայած նրանք ընդդիմանում էին նյութին, բայց նաև երկրպագում և համբուրում էին

Ս. Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցին է, որի որմնանկարիչներն Աբրահամ և Հայկ Ազարյաններն են:

[52] Նույն տեղում:

[53] Ս. Հովհան Ոսկեբերանի աշակերտ Նեղոս Անկյուրացին († 430) նշում է, որ տերունական պատկերները կլինեն *«գրքեր անուանների համար, կսովորեցնեն սուրբգրային պատմությունը՝ նրանց հայտնելով Աստծու ողորմությունների մասին»*, իսկ Գրիգոր Մեծ պապը հավելում է. *«Պատկերապաշտությունը միջոց է պատկերների շնորհիվ սուրբ պատմության խորհուրդն իմանալու: Այն, ինչ ընթերցողին ներկայացնում է գրվածքը, անուսին մատուցում է պատկերը, որովհետև նկարում նա տեսնում է այն, ինչին պարտավոր է հետևել մտքով: Այսպես, ոչ տառաճանաչները զգում են, որ կարողանում են որոշ չափով կարդալ: Ուստի մանավորապես հասարակ ժողովրդի համար պատկերները հավասարազոր են ընթերցանությանը»*. մեջբերումները ըստ հետևյալ հրատարակության. **Ներսեսյան** 2001, էջ 70, տե՛ս նաև **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 12: Հովհան Դամասկացին խնդրի վերաբերյալ նույնպես նշում է, որ պատկերն անգրագետի համար նույնն է, ինչ գիրքը՝ գրագետի համար (I, 17). **St. John of Damascus** 2003, p. 31.

[54] Մանրամասն տե՛ս **Քյոսեյան** 1995, էջ 129–131:

նույն այդ նյութից պատրաստված Ավետարանը: Խոսելով ձեռագրերի կազմերի ձևավորման մեջ ոսկու, արծաթի, փղոսկրի և կարմիր կաշու գործածությանը՝ հեղինակը կարևոր շեշտադրություն է անում. *«Մեք յորժամ երկիրպագանեմք Սրբոյ Աւետարանին կամ համբուրեմք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանեմք գերկրպագութիւն կամ յայքային…, այլ Բանի Փրկչին, որ ի մազաղաթին գրեալ է»* (49)[55]: Ինչպես նկատել են նախորդ ուսումնասիրողները, այս վկայակոչումը գրեթե բառացի համապատասխանում է Ղևոնդիոս Կիպրացու աշխատության մեկ հատվածին[56]: Մեջբերվածի մասին Հակոբ Քյոսեյանը հավելում է, որ այն թերևս առնչություն ունի հելլենիստական շրջանի գեղագիտական այն մտայնությանը՝ ըստ որի *«տաճար այցելողները կարծում են, որ իրենք տեսնում են ոչ թե փղոսկրը՝ հնդկաստանից կամ ոսկին… այլ հենց իրեն՝ Քրոնոսի և Հռեայի որդուն»*[57]: Այս հատվածը կարևոր է նաև Հայոց Եկեղեցու սրբազան ծեսի ուսումնասիրման տեսանկյունից, որում պահպանվել է, ամենայն հավանականությամբ, Ավետարանը համբուրելու ծիսական սովորության մասին վաղագույն վկայությունը: Իսկ փղոսկրյա կազմերի մասին հեղինակի հիշատակությունը ոչ միայն վկայում է հայկական իրականության մեջ նմանատիպ Ավետարանների առկայության մասին (օր.՝ Էջմիածնի Ավետարանը, ՄՄ ձեռ. Հ[մր] 2374, 989 թ., փղոսկրյա կազմը՝ Զ դարից), այլև հաստատվում բյուզանդական արվեստի պահպանված նմուշներով[58]:

Վրթանես Քերթողը միայն վերոբերյալ օրինակներով չի բավարարվում, այլ իր պնդումն ապացուցում է նաև աստվածաշնչյան մի շարք դրվագներով՝ որպես ապացույց բերելով Ուխտի տապանակի և Քրիստոսի խաչի օրինակները: Անդրադառնալով ավանակի վրա նստած Տիրոջ մուտքին Երուսաղեմ՝ հեղինակը հստակ նշում է, որ

[55] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 498:
[56] Տե՛ս **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 21, **Քյոսեյան** 1995, էջ 121–122, **Вртанес Кертог** 2015, с. 416.
[57] Նույն տեղում, էջ 122:
[58] Հմմտ. **Mathews** 2008–2009, pp. 117–118.

նրան ընդառաջ եկած մարդիկ ոչ թե էշին էին երկրպագում, այլ Աստծու Որդի Քրիստոսին: Ընդհանրացնելով իր փաստարկները՝ Վրթանեսը հստակ ձևակերպում է Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը պատկերների հարցում. *«Այսպես և պատկերաց երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցաւն»* (51)[59]: Վրթանես Քերթողին չի հետաքրքրում միայն եկեղեցիներում պատկերների գործածությունը կամ դրանց սուրբգրային, պատմաաստվածաբանական հիմնավորումները: Նա անդրադառնում է նաև կերպարվեստի միջնադարյան գեղագիտության կարևոր դրույթներից մեկին՝ դիտարկելով պատկերը որպես հիշողություն (58, 66): Պատկերների միջոցով մենք *«յայտնեալք զաներևոյթն ճանաչեմք, և դեղքն և նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ և ծառայից նորա»*[60]: Այս փաստարկը շրջանառվել է նաև բյուզանդական մատենագիրների երկերում պատկերամարտական վեճերի բոլոր փուլերում[61]:

Սուրբգրային հիմնավորումներից հետո Վրթանես Քերթողը մեջբերումներ է կատարում Եկեղեցու հայրերից և աստվածաբաններից՝ հանվանե հիշատակելով Ս. Հովհան Ոսկեբերանին (347–407), նրա հակառակորդ Սևերիանոս Գաբաղացուն (Դ–Ե դդ.), եկեղեցական պատմիչ Եվսեբիոս Կեսարացուն (Գ–Դ դդ.) և մեր հավատքի հայր Ս. Գրիգոր Լուսավորչին (Գ–Դ դդ.): Նա աչքի առաջ է ունեցել նաև Ագաթանգեղոսի և Փավստոս Բուզանդի աշխատությունները: Եկեղեցու վարդապետներից Վրթանեսի կատարած մեջբերումները բացակայում են Ղևոնդիոս Կիպրացու աշխատության պահպանված հատվածներում, բայց միևնույն ժամանակ հետաքրքիր զուգահեռներ կան պատկերամարտների դեմ գրված Հովհան Դամասկացու (Զ–Է դդ.) ճառերում[62]: Ե՛վ Վրթանես Քերթողը, և՛ Հովհան Դամասկացին պատկերների գործածությունը եկեղեցում համարում են հնագույն ավանդություն, իրենց խոսքը հիմնավորում

[59] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 498:
[60] Նույն տեղում, էջ 499, **Քյոսեյան** 1995, էջ 126–128:
[61] Տե՛ս **Вртанес Кертог** 2015, с. 417.
[62] **Mathews** 2008–2009, p. 113, 120–122.

Ս. Գրքով, հայրախոսական սկզբնաղբյուրներով և Եկեղեցու գործնական-ծիսական կյանքով՝ նմանվելով կառուցվածքով, բայց տարբերվելով ծավալով: Դամասկացին նույնպես հղում է Սևերիանոսին, Եվսեբիոսին և Ոսկեբերանին, բայց վերջինից այլ մեջբերումներ կատարելով: Ի տարբերություն Ղևոնդիոս Կիպրացու, Դամասկացին ճառերում Վրթանեսից մեջբերում է երեք հակափաստարկներ՝ պաշտպանելով պատկերների գործածությունը եկեղեցում: Վրթանեսն առաջին հեղինակն է համաքրիստոնեական մատենագրության մեջ, որ հօգուտ պատկերների մեջբերել է Փրկչի կենդանագիր պատկերի պատմությունը: Նույնը տեսնում ենք նաև Դամասկացու ճառերում (I, 33)[63]: Վրթանես Քերթողի *«այսպես և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է,* ***այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցաւն****»* (51) աստվածաբանական մտածումը բյուզանդական գրականության մեջ հստակորեն ձևակերպված է Դամասկացու մոտ (II, 14, III, 34)[64]: Այսինքն՝ պաշտամունքի առարկան ոչ թե նյութն է, այլ Քրիստոսի անունը, որ տարբեր «առարկաներում» ապահովում է Աստծու ներկայությունն ու շնորհաբաշխությունը: Վրթանեսի վերոգրյալ ձևակերպումն իսկապես նորություն է աստվածաբանական ժառանգության մեջ՝ կանխելով անգամ բյուզանդական նշանավոր աստվածաբաններին[65]: Բյուզանդագետ և քրիստո-

---

[63] **St. John of Damascus** 2003, p. 41.

[64] Նույն տեղում, էջ 71, 108: Այս մասին տե՛ս նաև **Лурье** 2006, с. 431, 438–444, հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 122–125:

[65] Քաղկեդոնական Արկադի Ռամազյանը Վրթանեսի թղթի ռուսերեն թարգմանության առաջաբանում այս մասին գրում է. *«Եթե ընդունենք, որ այս միտքը պատկանում է թղթի հեղինակին, ապա այդ դեպքում գործ ունենք տվյալ հասկացության պատմության և աստվածաբանության մեջ նոր հայտնագործության հետ, այսինքն՝ Ս. Հովհան Դամասկացուց առավել քան հարյուր տարի առաջ այդ գաղափարն արդեն զարգացրել է Վրթանես Քերթողը»*: Չկարողանալով հաղթահարել դավանական տարբերության խոչընդոտը՝ նա տողատակում նշում է, որ սա քիչ հավանական է, քանզի բյուզանդական հեղինակները նույնպես մատնանշում են Եկեղեցու հայրերի՝ երբեք չհղելով Վրթանես Քերթողին: Ուստի նա ստիպված թղթի գրության ժամանակը դնում է Դամասկացուց հետո. **Вртанес Кертог** 2015, с. 396.

նեական արվեստի մասնագետ Թոմաս Մեթյուսը, ուսումնասիրելով ու զուգահեռներ անցկացնելով Վրթանեսի թղթի և Դամասկացու ճառերի միջև, մեկ այլ կարևոր փաստ է արձանագրում: Ըստ նրա՝ Դամասկացու զարգացրած «նախապատկերների» տեսությունն արդեն իսկ առկա է Վրթանեսի թղթում[66]: Նա փորձել է նաև բացատրել այս երկու կարևոր գործերի նմանությունը և Վրթանեսի թղթից Դամասկացու օգտվելու հավանականությունը՝ ուշադրության արժանի տեսակետ հայտնելով: Հովհան Դամասկացին դժվար թե հայերեն իմանար և բնագրով ընթերցեր Վրթանեսի թուղթը: Բայց նա աստվածաբանական իր աշխատությունները գրել է Սուրբ Երկրում, որտեղ վաղուց ձևավորված հայ համայնք կար: Հաշվի առնելով Դամասկացու մեծ հետաքրքրվածությունը պատկերների թեմայի վերաբերյալ և նրա նախանձախնդրությունը՝ հենց հայերի միջոցով էլ նա բանավոր կարող էր տեղեկանալ Վրթանեսի թղթի հակափաստարկների մասին[67]:

Հօգուտ պատկերների Վրթանես Քերթողը երկու անգամ վկայակոչում է Եկեղեցու նշանավոր հայրապետներից Ս. Հովհան Ոսկեբերանին՝ բերելով թագավորական արձանների և պատկերի օրինակները[68]: Այդ արձանները կամ նյութից պատրաստված լինելը չէ, որ փրկում են մարդկանց, այլ որովհետև դրանք թագավորինն են: Մեջբերված երկրորդ վկայակոչումը խնդրին անդրադառնում է մեկ այլ տեսանկյունից՝ զուգահեռներ անցկացնելով թագավորի արձանների, պատկերների և գրի միջև: Հաճախ այդ արձանների ներքևում արձանագրված են տվյալ թագավորի հաղթանակները, պատերազմ-

---

[66] **Mathews** 2008–2009, p. 121.

[67] Նույն տեղում, էջ 121–122:

[68] Ինչպես իրավամբ նկատել է Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը, թեմային առնչվող ջատագովական երկերում Եկեղեցու հայրերից հաճախ վկայակոչվում է նաև Ս. Բարսեղ Կեսարացին (330–379), ինչպես նաև մեջբերումներ են կատարվում Ս. Պողոս առաքյալի թղթերից: Մինչդեռ Վրթանեսը Նոր Կտակարանից հղում է Գործքին, երբ Պողոսը դիմում է աթենացիներին: Այս հատվածը հեղինակը քաղել է Ոսկեբերանի նույն ճառից. **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 23:

ներն ու նրա կյանքի հիշարժան դեպքերը: Նույնն ենք տեսնում նաև գրքերի դեպքում՝ վրան թագավորի պատկերը, իսկ ներքևում՝ նրա քաջագործությունները: Թե՛ պատկերը և թե՛ գիրը հաճախ գործածվում են միևնույն նպատակի համար՝ միասին կամ առանձին, բայց դրանք իմաստավորվում են պատկերվածի խորհրդով: Վրթանեսն այս տեսակետները զարգացնում է նաև թղթի մեկ այլ հատվածում (62–64), երբ խոսում է պատկերների «դեղերի»՝ նյութերի մասին և պաշտպանում դրանց գործածությունը: Սիրարփի Տեր-Ներսիսյանը, անդրադառնալով թղթի հայրախոսական սկզբնաղբյուրներին, տողատակում նշել է Ոսկեբերանի երկրորդ մեջբերման աղբյուրը՝ չհայտնաբերելով առաջինը[69]: Հետագա ուսումնասիրողները հայրաբանական այս վկայակոչման համար հղում են նրան: Պրպտումների արդյունքում մեզ հաջողվեց հայտնաբերել նաև առաջին մեջբերման սկզբնաղբյուրը: Վրթանեսը բառացի մեջբերում է կատարել Ոսկեբերանի մեկ ճառից[70]:

Այս համատեքստում Վրթանես Քերթողը մեջբերում է կատարում նաև Սևերիանոս եպս. Գաբաղացու «Խաչի մասին» ճառից, որը Կ. Պոլսի հայտնի քարոզիչներից էր (25): Նույն հատվածն է մեջբերել նաև Հովհան Դամասկացին պատկերներին նվիրված վերջին ճառում (III, 123)[71]: Սևերիանոսի երկերից շատերը հայերեն են թարգմանվել դեռևս Ոսկեդարում Ս. Թարգմանիչ վարդապետների կողմից, որոնց մեջ բացակայում է մեզ հետաքրքրող ճառը[72]: Վերջին հանգամանքը նկատի ունենալով՝ որոշ հետազոտողներ կարծ-

---

[69] Տե՛ս **Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի ճառք** 1861, էջ 287, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 8, հմմտ. **Вртанес Кертог** 2015, с. 411.

[70] **Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն թղթոյն Պաւղոսի** 1862, էջ 844–845:

[71] **St. John of Damascus** 2003, p. 150.

[72] Տե՛ս **Սեբերիանոսի Եմեսացւոյ Գաբաղացւոյ եպիսկոպոսի ճառք ԺԵ** 1830, էջ 1–221: Հ. Մկրտիչ Ավգերյանը դրանք թարգմանել է նաև լատիներեն. **Սեբերիանոսի կամ Սևերիանոսի Եմեսացւոյ Գաբաղացւոյ Եպիսկոպոսի ճառք** 1827, էջ 3–447: Թարգմանությունների մասին տե՛ս **Զարբհանալեան** 1889, էջ 679–688:

ում են, որ Վրթանեսի թղթի հեղինակն օգտվել է հենց Դամասկացուց՝ նույն տրամաբանությամբ գրության ժամանակը դնելով ավելի ուշ ժամանակաշրջանում[73]: Քանի որ Վրթանես Քերթողի «Ընդդէմ պատկերամարտից» երկի պատմաբանասիրական և աստվածաբանական քննությունն ապացուցում է, որ երկը գրվել է Դամասկացու ճառերից շատ առաջ և այլ պատմաքաղաքական իրականության մեջ, ուրեմն սրա համար այլ հիմնավորում պետք է փնտրել: Այդ դեպքում իսկապես հարց է ծագում. ինչպե՞ս կարող էր Վրթանես Քերթողը տեղյակ լիներ Սևերիանոս Գաբաղացու այս ճառին:

Նախ՝ լինելով իր ժամանակի բանիմաց հոգևորականներից՝ նա քաջ տիրապետում էր հունարենին, Կ. Պոլսում մասնակցել էր աստվածաբանական երկխոսություններին, ուստի նաև լայն կապեր ուներ բյուզանդական աշխարհի հետ: Բացառված չէ, որ Վրթանեսը Սևերիանոսի գործն ընթերցել է բնագրով կամ այդ աշխատանքին ծանոթ է եկեղեցական այլ հայրերի աշխատությունների միջոցով: Այլ խոսքով՝ և՛ Վրթանես Քերթողը, և՛ Հովհան Դամասկացին օգտվել են միևնույն հայրաբանական սկզբնաղբյուրներից: Երկրորդ՝ հայտնի է, որ Հայոց Եկեղեցու մի քանի հայրեր (Ս. Հովհան Օձնեցի, Ս. Անանիա Նարեկացի, Ս. Ներսես Շնորհալի և այլք)[74] նույնպես մեջբերումներ են կատարել Գաբաղացու տարբեր երկերից, որոնց հայերեն թարգմանությունները հայտնի չեն: Եվ քանի դեռ չկա Սևերիանոս Գաբաղացու երկերի հայերեն թարգմանության ամբողջական նոր հրատարակություն, որում հաշվի առնված կլինեն նաև մեր մատենագիրների տարբեր երկերում նրանից բանաքաղումները, դժվար է ստուգությամբ պնդել, որ այս ճառը հայերեն չի թարգմանվել: Գաբաղացուց մեջբերումը նույնպես պետք է ընկալել թղթի այս հատվածի իմաստային շարադրանքի մեջ, որտեղ կրկին անդրադարձ է կատարվում թագավորի (կայսրի) պատկերին: Մարդիկ թագավորին երկրպագում են անգամ նրա բացակայության ժամանակ՝ ոչ թե պատկերին՝ նյութին նայելով, այլ պատկերվածին

[73] Հմմտ. **Вртанес Кертог** 2015, с. 396–397.
[74] **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 9:

(գրովն տպաւորեալ)։ Հետևաբար եկեղեցական մատենագրի եզրակացությունը մեկն է. *«Եթէ մահկանացու թագաւորի պատկեր այնքան զարմանայ, որչափ ևս առաւել անմահ Թագաւորին կերպարան և պատկերն»* (25)[75]։

Այս երկու հայրաբանական մեջբերումների մեջտեղում Վրթանես Քերթողը մեկ նախադասությամբ խոսում է նաև Քրիստոսի անձեռակերտ դաստառակի կամ պատկերի մասին. *«Կամ զի՞նչ արդեաւք ասիցես զպատկերն Տեառն, զոր Անան՝ հաւատարիմ թագաւորին Աբգարու, նկարեաց յանդիման Քրիստոսի, տեսութեամբ իսկ, **զոր և այժմ ասեն գոլ ի մեծ եկեղեցւոջն Ուռհայի**»* (24)[76]։ Ընդգծված հատվածը կարևոր է երկու տեսանկյունից. նախ՝ Վրթանեսն առաջին հեղինակն է, որ համաքրիստոնեական այս սրբապատկերի օրինակով պաշտպանում է եկեղեցում պատկերների կիրառությունն ու պատկերահարգությունը, երկրորդ՝ նշում է Քրիստոսի պատկերի գտնվելու ճշգրիտ տեղը, մինչդեռ ժամանակակից բյուզանդական սկզբնաղբյուրները պարզապես հիշատակում են Եդեսիան[77]։ Կենդանագիր պատկերը հիշատակվում է նաև հայ-բյուզանդական եկեղեցական վեճերի և դավանական պայքարի համատեքստում, որում անձեռագործ պատկերը հակադրվում է մարդու կողմից ստեղծվող պատկերին։ Խաչիկ Ա Արշարունին (973–992) Սեբաստիայի միտրոպոլիտին ուղղած պատասխան թղթում այս մասին ասում է. *«Եւ եթէ ասիցես զանձեռագործ պատկերն, զոր Փրկիչն Աբգարու շնորհեաց, մեզ ո՛չ մարթի ձեռագործ անձեռագործին աւրինակ առնուլ, որպէս և ո՛չ փոխանակ անեղին Աստուծոյ՝ եղական Աստուած։ Այլ փառաւորեմք և*

[75] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 495։

[76] Նույն տեղում, էջ 495, **Տեր-Ներսիսյան** 1975Բ, էջ 22–23, **Mathews** 2008–2009, p. 114–115; հմմտ. **Պետրոսյան** 1987, էջ 106–108։ Այս պատկերի մասին տե՛ս նաև **Դևրիկյան** 2017, էջ 109–120։

[77] Օր.՝ Զ դարի մատենագիր Եվագրիոս Սքոլաստիկոսը եզակի հեղինակներից է, որ նշում է Եդեսիայում Քրիստոսի կենդանագիր պատկերի պահվելու մասին՝ առանց այլ մանրամասների։ Ըստ նրա՝ 554 թ. հենց այս պատկերի զորությամբ քաղաքը փրկվեց պարսիկների պաշարումից. տե՛ս **Евагрий Схоластик** 2010, с. 313–314.

երկրպագեմք զանեղն Աստուած և զանձեռագործ պատկեր Փրկչին»[78]: Նույն այս օրինակն է մեջբերել նաև Ժ–ԺԱ դարերի Հայոց Եկեղեցու նշանավոր վարդապետներից Հովհաննես Սարկավագը՝ անդրադառնալով հայկական աստվածաբանական մտածողության մեջ Քրիստոսի և Ս. Աստվածածնի պատկերների երկրպագությանը[79]:

Ընդդիմանալով կռապաշտության մեղադրանքին՝ Վրթանեսը Եվսեբիոս Կեսարացու (Գ–Դ դդ.) «Եկեղեցական պատմությունից» մեջբերում է նաև Պեննադա (կամ Պաննեաս) քաղաքում ավետարանական տեռատես կնոջ և Քրիստոսի պղնձաձույլ արձանախմբի մասին պատմող զրույցը (33–35)՝ օգտվելով այս երկի հայերեն ոսկեդարյան թարգմանությունից (VII, 18[80])[81]: Այս օրինակը լայնորեն կիրառվել է հայ և բյուզանդական մատենագրությունների մեջ պատկերամարտական վեճերի ընթացքում[82]:

Վրթանես Քերթողը չի բավարարվում միայն Ընդհանրական Եկեղեցու վարդապետներին, մատենագրին վկայակոչելուց, այլև օգտվում է մեր ազգային-եկեղեցական ավանդությունից՝ հղելով առաքելաշավիղ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին, որը բացարձակ հեղինակություն էր հատկապես Հայոց Եկեղեցում, իսկ նրա հաստատած ծիսակարգերից, ավանդույթներից հեռացումն ընկալվում էր որպես ուղղադավանությունից շեղում: Բնականաբար, հայ պատկերամարտները քաջատեղյակ էին Ս. Գրիգորի մատենագրական ժառանգությանը և նրա վարդապետությանը: Տեսականորեն նաև բացառված չէ, որ նրանք գաղափարական որոշ հարցերում նույնպես վկայակոչում էին Լուսավորչին: Ուստի Վրթանեսի հակափաստարկները հիմնված են և՛ Ընդհանրական հայրերի, և՛ այս դեպքում՝ Հայոց Եկեղեցու հավատքի հոր վրա: Ս. Գրիգոր Լուսավորչից մեջբերված հատվածը Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» երկու պարբե-

---

[78] **Ստեփանոսի Տարաւնեցւոյ պատմութիւն բանի ի պատմագրական տառից**, էջ 795:
[79] **Յովհաննէս Սարկաւագ** 2016, էջ 342, հմմտ. **Քյոսեյան** 1995, էջ 153:
[80] Վրթանեսի թղթում՝ 17. **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 496:
[81] **Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ եկեղեցական պատմութիւն** 1877, էջ 557–558:
[82] **Քյոսեյան** 2021, էջ 78:

րությունների համադրությունն է (I, 82, 80)[83]: Անդրադառնալով խաչի խորհրդաբանությանը և դատապարտելով կռապաշտության տարբեր դրսևորումները՝ Լուսավորիչը նշում է, որ Աստված *«փոխանակ դրաւշեղոցն փայտից գԽաչն Իւր կանգնեաց ի մէջ տիեզերաց, և զի սովոր էին մարդիկ երկրպագանել պատկերացն մեռելոց, եղաւ Ինքն մեռեալ պատկեր ի վերայ Խաչին, մեռաւ և անշնչացաւ, զի հաստատեսցեն խաչին փայտի երկիրպագանել և որ ի վերայ նորա պատկերն և մարդադէմն իցէ, զի զպատկերագործն և զպատկերասէրն և զպատկերապաշտոն յԻւր պատկեր աստուածութեանն հնազանդեցուցէ»* (27)[84]: Փաստորեն այս մեջբերման մեջ խոսվում է խաչի և քրիստոսապատկեր խաչի երկրպագության մասին, որով Վրթանես Քերթողը հանդիմանում է ընդդիմախոսներին՝ ասելով. *«Նշանին երկիրպագանէք … զխաչն պատուէք և զԽաչելեալն թշնամանէք»* (30)[85]: Այս մեջբերումը կարևոր է նաև քրիստոնեական արվեստի պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից, քանզի Քրիստոսով խաչելության պատկերները սկզբնապես հայտնվել են Եգիպտոսում, Պաղեստինում և Ասորիքում արդեն Զ դարավերջին, ինչպես նաև նույն ժամանակաշրջանում գրված Ռաբբուլայի նշանավոր Ավետարանի մանրանկարներում: Հավանաբար նման պատկերագրությունը տարածված է եղել նաև Հայաստանում, որի մասին այս մեջբերմամբ ակնարկում է նաև Վրթանես Քերթողը[86]:

Վերլուծելով և ուսումնասիրելով պատկերամարտական շարժման առաջին փուլի հայկական սկզբնաղբյուրները՝ հանգում ենք հետևյալին.

1. պատկերների առկայությունը եկեղեցում չի հակասում Ս. Գրքին և Եկեղեցու վարդապետների ուսմունքին:

2. Քրիստոնեության մեջ պատկերների պաշտամունքը որևէ աղերս չունի կռապաշտությանը վերաբերող հինկտակարանյան

[83] **Ագաթանգեղոս** 1983, էջ 54–55:
[84] **Վրթանէս Քերթող** 2004, էջ 495:
[85] Նույն տեղում:
[86] Տե՛ս **Mathews** 2008–2009, p. 115–116.

արգելքի հետ, քանզի սրբապատկերները եղել են նաև Սրբություն Սրբոցում և Սողոմոնի տաճարում:

3. խնդրի վերաբերյալ Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշումը և աստվածաբանական մտածողությունն ամփոփված են Վրթանես Քերթողի «Ընդդէմ պատկերամարտից» թղթի ներքոգրյալ երեք մեջբերումներում.

- «Մեք յորժամ երկիրպագանեմք Սրբոյ Աւետարանին կամ համբուրեմք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանեմք զերկրպագութիւն կամ լայքային…, այլ Բանի Փրկչին, որ ի մազաղաթին գրեալ է» (49):
- «Այսպես և պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն է, այլ վասն Քրիստոսի, յորոյ անուն նկարեցաւն» (51):
- «…յայտնեաւք զաներևոյթն ճանաչեմք, և դեղքն և նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ և ծառայից նորա» (66):

THE BEGINNING OF ICONOCLASM AND DOCTRINAL REACTION: VRTʿANES KʿERTʿOŁ AND HOVHAN MAYRAGOMECʿI

Protoarchimandrite Zacharia Baghumyan

Summary

The iconoclastic movement in Armenia is an interesting phenomenon, which precedes the Byzantine controversies in the 8th century. Two important testimonies have been preserved in the Armenian ecclesiastical literature about the iconoclastic groups and movements in Armenia and Aghvank’ in the 6th–7th centuries: Vrtʿanes KʿertʿoŁ’s treatise “Against the Iconoclasts” and the letter written by Hovhan Mayragomecʿi to Bishop David, which is included in the “History of Aghvank” by Movses Dasxowrancʿi, 10th century historian.

These two complementary documents outline the origins of the iconoclastic movements in Armenia and Aghvank’, the reasons for its emergence, the geographical span and name of the movement’s authors showing the religious and

theological attitude of the Armenian Church regarding the issue. The treatise of Vrt῾anes is the earliest datable defense of images in any language. The author proves necessity and importance of the icons in the churches on the basis of biblical and patristic sources, provides insightful information about the iconography and frescos of the Armenian churches in general. He cites St. John Chrysostom, Bishop Severian of Gabala, Eusebius of Caesarea and St. Gregory the Illuminator, the patron saint of the Armenian nation. Vrt῾anes is the first author to use the story of Abgar's icon of Christ in Edessa in defense of icon use.

Analyzing and studying the Armenian sources of the first stage of the iconographic movement, we come to the following conclusion: the presence of images in the church doesn't contradict to the Holy Scriptures and the teaching of Church Fathers. We have to remember that the worship of images in Christianity has nothing to do with the idolatry described in the Old Testament, because icons were also in the Holy of Holies and in the Temple of Solomon.

Մատենագիտություն

Ագաթանգեղոս 1983 – Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան,

Ադոնց Նիկողայոս 2003 – Նիկողայոս Ադոնց, Պատկերների խնդիրը, աշխատասիրել, ծանոթագրել և ներածությունը գրել է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, խմբագրությամբ՝ Շահե արք. Աճեմյանի, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան,

Ազարյան Լևոն 1975 – Լևոն Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն,

Ակինեան Ներսէս 1910 – Հ. Ներսէս Ակինեան, Վրթանէս վարդապետ Քերդող և իւր երկասիրութիւնները - «ՀԱ» (ԻԴ),

Ակինեան Ներսէս 1970 – Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) և իր Պատմութիւն Աղուանից, Վիեննա,

Առաքելյան Բաբկեն 1949 – Բաբկեն Առաքելյան, Հայկական պատկերաքանդակները IV–VII դարերում, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,

Ավետիսյան Թագուհի 2019 – Թագուհի Ավետիսյան, Բուսական տարրերը հայկական միջնադարյան եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում. – ԲՄ 27, Երևան,

Բարթիկյան Հրաչ 1962 – Հրաչ Բարթիկյան, „Narratio de rebus Armeniae “հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր. – ԲՄ (6),
«Գիրք թղթոց» 1901 – «Գիրք թղթոց», Մատենագրութիւն նախնեաց, Թիֆլիս,
Դևրիկյան Վարդան 2017 – Վարդան Դևրիկյան, Քրիստոսի անձեռակերտ պատկերի հայկական ավանդությունը. Արշալույս քրիստոնեության հայոց, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, Երևան,
Եզեկյան Անդրեաս աբղ. 2008 – Անդրեաս աբղ. Եզեկյան, Հովհան Մայրագոմեցու կյանքի և գործունեության շուրջ. – «Էջմիածին», (Զ),
Եզեկյան Անդրեաս վրդ. 2019 – Անդրեաս վրդ. Եզեկյան, Հովհան Մայրագոմեցու «Վասն պատկերաց և նկարագրութեանց» գրվածքի շուրջ. – «Էջմիածին», (Ը),
Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ եկեղեցական պատմութիւն 1877 – յեղեալ յասորւոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու / պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վ. Ճարեան ի Մխիթարեանց, Վենետիկ,
Զարբհանալեան Գ. 1889 – Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Դար Դ-ԺԳ), Վենետիկ,
Խաչատրեան Պօղոս 2016 – Պօղոս Խաչատրեան, Հայ հին գրականութեան մատենագիտութիւն / լրացրեց և խմբագրեց Արշակ Բանուչեանը, «Տիգրան Մէծ» հրատարակչութիւն, Երևան,
Կիրակոս Գանձակեցի 1961 – Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ.Ա. Մելիք Օհանջանյանի, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,
Հակոբյան 2003 – Հրավարդ Հակոբյան, Հայոց տերունական սրբապատկերները, «Զանգակ-97», Երևան,
Հայկական վաղմիջնադարյան քանդակը (4–7-րդ դարեր) 2016 – ԵՊՀ հրատարակչություն, Երևան,
Հայոց պատմություն 2018 – Հայոց պատմություն, հ. Բ, Միջին դարեր (IV դար-XVII դարի առաջին կես), Գիրք Ա (IV դարի սկիզբ – IX դարի կես), Զանգակ հրատարակչություն, Երևան,
Պատմութիւն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց – Բ տպագրութիւն, Ս. Պետերբուրգ, 1887,

Ղուկասեան 1980 – Վազգէն Ս. Ղուկասեան**,** Վրթանէս Քերթող և իր Ընդդէմ պատկերամարտից ճառին պատմական արժէքը.- «Հասկ» հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Ա տարի, Անթիլիաս-Լիբանան,
Մաթևոսյան 1989 – Կ. Ա. Մաթևոսյան, Վրթանես Քերթողի հայտնած մի տեղեկության շուրջ. - ՊԲՀ (1),
Մայր Մաշտոց 2012 – Մայր Մաշտոց, հ. Ա, գիրք Ա՝ ըստ հնագոյն երկաթագիր ձեռագրերի և համեմատութեամբ Աստուածաշունչ մատեանի, բնագրական և կանոնացանկային յաւելուածովք / աշխատասիրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը / խմբագրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, ցանկերը կազմեց՝ Վարդան Դևրիկեան, «Նայիրի» հրատարակչութիւն, Երևան, 2013,
Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Թ / խմբագրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, «Նայիրի» հրատարակչութիւն, Երևան, 2017,
Մանուկյան, Հարությունյան 2017 – Սեդա Մանուկյան, Գառնիկ Հարությունյան, Ս. Հովհաննես Օձնեցու կերպարը հայ ձեռագրական արվեստում. – «Էջմիածին», (ԺԲ),
Մանուկյան 2019 – Սեյրանուշ Մանուկյան, Միջնադարյան հայաստանի կոթողային գեղանկարչությունը. – Հայկական որմնանկարչություն (գիտական հոդվածների և նյութերի ժողովածու) / կազմող և խմբագիր՝ Կարեն Մաթևոսյան, Երևան,
Մանուկյան, Ղազարյան 2016 – Սեյրանուշ Մանուկյան, Դավիթ Ղազարյան, Գրիգոր Նարեկացին հայ ձեռագրական արվեստում, «Նաիրի»-Երևան,
Մանուչարյան 2020Ա – Աշոտ Մանուչարյան, Գառնահովիտ. Սբ. Գևորգ եկեղեցի, «Լուսաբաց հրատարակչություն», Երևան,
Մանուչարյան 2020Բ – Աշոտ Մանուչարյան, Գառնահովտի վաղ միջնադարյան կոթողը. Նոր մեկնաբանություններ. – «Հայագիտության հարցեր», 2(20),
Մանուչարյան 2011 – Աշոտ Մանուչարյան, Ո՞վ է, իրականում Հայոց Հովհան վարդապետը. – ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք (Զ), Երևան,
Մաշտոցի անուան Մատենադարան, ձեռ. Հ^{մր} 2374, Աւետարան Էջմիածնի, 989 թ., վայր՝ Նորավանք, գրիչ՝ Յովհաննէս, ստացող՝ Ստեփաննոս քհյ.,

Մաշտոցի անուան Մատենադարան, ձեռ. Հ^{մր} 2679, Ժողովածոյ, 981 թ., գրիչ՝ Ղուկաս, Անանուն, ստացող՝ Դաւիթ քհյ.,
Մաշտոցի անուան Մատենադարան, ձեռ. Հ^{մր} 2966, Ժողովածոյ (Գիրք թղթոց), ԺԷ դ., վայր՝ Կոստանդնուպոլիս, գրիչ՝ Ղուկաս երէց,
Մաշտոցի անուան Մատենադարան, ձեռ. Հ^{մր} 3062, Ժողովածոյ, 1765–1767 թթ., վայր՝ Էջմիածին, գրիչ՝ Խաչատուր Կ. Պոլսեցի, ստացող՝ Աբրահամ Աստապատցի,
Մելքոնյան 1970 – Երվանդ Մելքոնյան, Վրթանես Քերթողը և պատկերամարտությունը, – «Էջմիածին», Զ–Է,
Մելիքյան 2011 – Կարինե Մելիքյան, Պատկերամարտական շարժման էությունն ու պատկերամարտության հայկական դրսևորումները. Հայոց պատմության հարցեր (գիտական հոդվածների ժողովածու), հ. 12, Երևան, Պատմության ինստիտուտ,
Մելիքսեթ-Բեկ 1934 – Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի յեվ հայերի մասին, հ. Ա (Ե–ԺԲ դար), յԵրևան,
Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ պատմութիւն ժամանակագրական 1867 – Ս. Պետերբուրգ,
Մովսէս Կաղանկատուացի 2010 – Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի / բնագիրը՝ Գուրգէն Գասպարեանի – ՄՀ, հ. ԺԵ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,
Մուշեղ վարդապետ 1901 – Մուշեղ վարդապետ, Պատկերները, Կ. Պոլիս,
Մուրադյան 2011 – Պարույր Մուրադյան, ԺԱ-ԺԳ. դարերի հայ-վրացական դավանական խնդիրները և Մխիթար Գոշի «Առ Վրացիսն» թուղթը (աղբյուրագիտական քննություն և բնագրեր), Ս. Էջմիածին,
Յակոբեան 2005 – Յովհան Մայրագոմեցին և իր երկերը / կազմ.Ալեքսան Յակոբեան – ՄՀ, հ. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան,
Յովհան Մայրագոմեցի 2005 – Յովհան Մայրագոմեցի, Վասն պատկերաց և նկարագրութեանց – ՄՀ, հ. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան,
Յովհաննէս Սարկաւագ 2016 – Յովհաննէս Սարկաւագ, Վասն պատկերաց, Նորին վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց դարձեալ. Մեսրոպ քահանայ Արամեան, Աշխատութիւններ, հ. Ա, ԱՅԲ կրթական հիմնադրամ, Երևան,
Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի ճառք 1861 – Վենետիկ,

Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն թղթոցն Պաւղոսի 1862 – հ. Բ, Վենետիկ,
Ներսեսյան 2001 – Ներսես ավ. քհն. Ներսեսյան, Աստվածաշունչը և հայ մշակույթը, Հայաստանի աստվածաշնչային ընկերություն,
Չամչեանց 1785, – հ. Միքայէլ վ.Չամչեանց, Պատմութիւն հայոց, հ. Բ, Վենետիկ,
Սալխանեան 2022 – Ռուզան Սալխանեան**,** Սրբապատկեր. լռութիւնդ խօսեցաւ սրտիս, Ստանպուլ,
Սահակեան 1852 – հ. Գարեգին Զ. Սահակեան, Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց և զնշխարս նոցա և զպատկերս մեծարելոյ, Վենետիկ,
Սահակյան 1987 – Ա.Ս. Սահակյան, Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը. – ՊԲՀ, Հ^{մր} 2,
Սամուէլ Անեցի 2011 – Սամուէլ Անեցի, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, բնագիրը կազմեց Անահիտ Հայրապետեանը, առաջաբանը՝ Կարեն Մաթևոսեանի, խմբագրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, «Նաիրի», Երևան,
Սեբերիանոսի կամ Սևերիանոսի Եմեսացւոյ Գաբաղացւոյ Եպիսկոպոսի ճառք 1827 – ի հին թարգմանութենէ եղելոյ ի Յոյն բնագրէ ի ձեռն Սրբոց Թարգմանչաց մերոց յեղեալ ի Լատին բարբառ ի ձեռն Հ. Մկրտիչ աթոռակալ վարդապետի Աւգերեանց, Վենետիկ,
Սեբերիանոսի կամ Սևերիանոսի Եմեսացւոյ Գաբաղացւոյ Եպիսկոպոսի ճառք ԺԵ 1830 – Վենետիկ,
Սեդրակեան 1904 – Արիստակէս եպիսկոպոս Սեդրակեան, Հայաստանեայց Եկեղեցու պատկերյարգութիւնը, մասն Ա, Ս.-Պետերբուրգ,
Ստեփանոսի Տարաւնեցւոյ պատմութիւն բանի ի պատմագրական տառից – բնագիրը՝ Գուրգէն Մանուկեանի. – ՄՀ, հ. ԺԵ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010;
Վրթանէս Քերթող 2004 – Վրթանէս Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից – ՄՀ, հ. Գ, Զ դ., Անթիլիաս-Լիբանան,
Տեր-Մինասյան 1968 – Ե.Գ. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգմացման պատմությունից, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,

Տեր-Ներսիսյան 1975Ա – Տեր-Ներսեսյան Սիրարփի, Գրիգոր Լուսավորչի դիմանկարները բյուզանդական արվեստում – Հայ արվեստը միջնադարում, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,
Տեր-Ներսիսյան 1975Բ – Սիրարփի Տեր-Ներսիսյան, VII դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, – Հայ արվեստը միջնադարում, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,
Յուցակ ձեռագրաց մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա / կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան, ներածությունը՝ Օ. Եգանյանի, խմբագրությամբ՝ Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Երևան, 1965,
Ուխտանէս 2010 – Ուխտանէս, Պատմութիւն հայոց / բնագիրը՝ Պետրոս Յովհաննիսեանի, Գէորգ Մադոյեանի. – ՄՀ, հ. ԺԵ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան,
Քենդերյան 1973 – Հ.Մ. Քենդերյան, Հովհան Մայրագոմեցի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան,
Քիւրտեան 1978 – Յ. Քիւրտեան, Ակնարկ մը հայ մանրանկարչության – «Բազմավէպ» (1–2),
Քյոսեյան 1995 – Հակոբ Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի պատմության, Ս. Էջմիածին,
Քյոսեյան 2021 – Հակոբ Քյոսեյան, Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Երևան,
Օրմանեան 1912 – Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հ. Ա, Կոստանդնուպոլիս,
Der Nersessian 1944–1945 – Sirarpie Der Nersessian, Une Apologie des images du Septième siècle. – Byzantion, 17,
Der Nersessian 1973 – Sirarpie Der Nersessian, Une apologie des images du Septième siècle. – Études byzantines et arméniennes 1, Louvain,
Esbroeck 2003 – Michel van Esbroeck, Der armenishe Ikonoklasmus (Oriens Christianus. Bd. 87),
Jurczyk 2018 – Thomas Jurczyk, Representation of Transcendence. The Armenian Letter “On the Image-Fighters” from the Seventh Century CE – Entangled Religions 5,
Mathews 2008–2009 – Thomas F. Mathews, “Vrt’anēs Kert’oł and the Early Theology of Images”. – Revue des Études Arméniennes 31,

Schmidt 1997 - Schmidt Andrea B. “Gab es einen armenischen Ikonoklasmus? Rekonstruktion eines Dokuments der kaukasisch-albanischen Theologiegeschichte”. – Das Frankfurter Konzil von 794: Kristallisationspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main, II / edited by Rainer Berndt, Mainz,

St. John of Damascus 2003, *Three treatises on the divine images* - Translation and Introduction by Andrew Louth, 1st ed, St. Vladimir’s Seminary Press,

Strzygowski 1891 – Josef Strzygowski, ,,Das Etschmiadzin-evangeliar”: Beiträge Zur Geschichte Der Armenischen, Ravennatischen Und Syro-Ägyptischen Kunst, Byzantinische Denkmäler, Band 1, Wien,

Вртанес Кертог 2015 – Вртанес Кертог, Об иконоборцах – Предисловие, перевод с древнеармянского и комментарии А.С. Рамазяна – Богословский вестник (18–19),

Евагрий Схоластик 2010 – Евагрий Схоластик Церковная история. Книги I–VI, вступительная *статья*, *комментарии* и указатели И.В. Кривушина, Изд. 2-е, СПб.: «Издательство Олега Абышко» ,

Лурье 2006 – В.М. Лурье, История Византийской философии. Формативный период, СПб.: Axiôma,

Немыченков Владимир – Владимир Немыченков, Святоотеческое богословие иконы. https://pravoslavie.ru/153915.html ,

Озолин 2009 - Прот. Николай Озолин, Икона. – Православная энциклопедия, Т. 22, Москва,

Рамазян 2013 – А.С. Рамазян, К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении. – Вестник ПСТГУ III: Филология, Вып. 5 (35),

Успенский 1997 – Леонид Александрович Успенский, Богословие иконы Православной Церкви, Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, Переславль,

Πετροσιαν 1987 – Π. Γιεζνικ Πετροσιαν, Η θέση της Αρμενικής Εκκλησίας έναντι των ιερών εικόνων, Αθήναι,

ԴԱՎԻԹ ԴՎՆԵՑՈՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ

Շավարշ Ազատյան
ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-129

Բանալի բառեր. *արքախոսություն, Սուրհան-Դավիթ, Մամիկոնյան տոհմ, Ամատունյաց եպիսկոպոսություն, տաճիկ, պարսիկ, խաչ, նիզակ, մատուռ, պավիլիկյաններ, հայոց իշխան, հայոց զորավար, Դավիթ և Արտավազդ Մամիկոնյաններ, հուդուդ, Ջագավան*

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 երկրներում[1]: Այս երկերում փառաբանվել է օ-

[1] **Sahner** 2018, p. 7–8.

տարազգի հերոսների կամքը, հանուն քրիստոնեության գիտակցված նահատակությունը:

Պարզ է, որ իսլամից հրաժարվելու դեպքերը բացասաբար էին անդրադառնալու մուսուլմանների վրա, ուստի արաբ հեղինակները մեծամասամբ լռության են մատնել դրանք[2]: 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 խալիֆայության պատմության ուսումնասիրության համար:

Վկայաբանության պատվիրատուներն ու գրության հանգամաքները

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 զոհվելու լուրն իմանալով, Մուշեղ Մամիկոնյանը, նրա եղբայր Արտավազդը, Ամատունյաց Սարգսակ եպիսկոպոսը, այլ հոգևորականներ շտապում են նահատակության վայր. «*Եւ [յետ այսպէսիկ] փութով հասանէր [ի տեղին] Սարգսակ Ամս-*

[2] Անդ, էջ 80–81:

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

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

Ինչպես 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 վաղքրիստոնեական Հայաստանի հոգևոր կյանքում և նրա առնչությունը նահատակ Դավթի հետ:

Ամատունյաց եպիսկոպոսության մասին սկզբնաղբյուրներում պահպանվել են բազմաթիվ հիշատակություններ: Ուխտանեսի միանգամայն արժանահավատ[5] տեղեկությունների համաձայն[6]՝ 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 աթոռը[7]:

Ամատունյաց եպիսկոպոսներին կարելի է հանդիպել վաղմիջնադարյան բոլոր կարևոր դավանաբանական ու կրոնական գործընթացների կիզակետում՝ Արտաշատի ժողովին (449 թ.)՝ Հազկերտ II-ին (439–457) ուղարկվող պատասխան թղթի գրությանը[8], Դվինի Ա (506 թ.) և Բ (553–555) եկեղեցական ժողովների քննարկումներին և դավանաբանական թղթերի կազմություններին[9]: Ամատունյաց եպիսկոպոսներն աջակցել են հայոց կաթողիկոսներ Հովհաննես Բ Գաբեղենացու (557–574) և Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607–613)՝

[4] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 131:
[5] **Ադոնց** 1987, էջ 363–369:
[6] **Ուխտանէս** 2010, էջ 503:
[7] Անդ:
[8] **Եղիշէ** 2003, էջ 550, **Ղազար Փարպեցի** 2003, էջ 2242:
[9] **Բաբգէն կաթողիկոս Ոթմսեցի** 2004, էջ 117, **Ներսէս Բագրեւանդացի** 2004, էջ 418:

Աղվանից հոգևոր տերերի հետ հարաբերությունների ամրապնդմանն ուղղված ծրագրերին[10]: Նրանք գործակցել են նաև Վրկանից մարզպան Սմբատ Բագրատունու հետ[11]: Ըստ Սեբեոսի՝ Ամատունյաց եպիսկոպոս Մատթեոսը Կոմիտաս Ա Աղցեցի կաթողիկոսի (615–628) հետ մասնակցել է Իրանի արքա Խոսրով II Փարվեզի (590–628) կազմակերպած կրոնական բանավեճին (615 թ.) Տիզբոնում[12], որի արդյունքում հայոց եկեղեցու դավանանքը առաջնային տեղ է ստացել Իրանի մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների շարքում[13]: Ամատունյաց եպիսկոպոս Ասայելը ներկա է եղել Ներսես Գ Տայեցի կաթողիկոսի (641–661) հրավիրած Դվինի ժողովին (645թ.)[14]՝ մասնակցելով ներեկեղեցական հարցերի քննարկումներին[15]:

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 Բագրաստունի** 2005, էջ 342:
[12] **Սեբէոս** 2005, էջ 541:
[13] **Դանիելյան** 2018, էջ 265–266:
[14] **Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի** 2005, էջ 578:
[15] **Մելիքյան** 2018, էջ 477:
[16] **Չոբանյան** 2001, էջ 45:
[17] **Անաստաս** 2005, էջ 1276:

մաններին[18]: Ուստի հարկ է նախևառաջ ճշտել նույնանուն տոհմի տիրույթները:

Ամատունիները նախապես տիրույթներ են ունեցել Վասպուրականի Արտազ գավառում, նրան հարակից տարածքներում՝ Ատրպատականի հարևանությամբ[19]: 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 հետազոտողները[21], 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 Թադեոս 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 Ամատունին 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 շնորհիվ[23]: Հետագայում հազարապետ Վահան Ամատունին այս գյուղում է ամփոփել Մեսրոպ Մաշտոցի աճյունը (440 թ.)՝ կառուցելով նրան նվիրված մատուռ[24]: Վերջինիս հարավային ավանդատան ներսի պատին եղել է վիմագիր արձանագրություն, որը կարևոր տեղեկություններ է պարունակել տոհմի տիրույթների վերաբերյալ. «*Ես իշխան Յօհան Ամատունի յազգէն Հայոց եղի սահման գաւառիս իմոյ յԱլշականայ հասանի մինչ ի բլուրն Էջմիածնի. և անտի վայր մինչև ի Քասախ գետ. հիւսիսոյ կուսէ գետն Փարպու մինչ ի Քսոսպն համակ պողոտայն և անտի վեր ի Կարբու դարերն [ստորոտք առապարացն]: Յարևելից կուսէ ճանապարհն Եղէվարդայ. աստի մինչ ի Էջմիածին: Ով ոք այս ցանկս պատառէ, սևերես լինի առաջի Աստուծոյ, ամէն*»[25]: Ղևոնդ Ալիշանը հիմնվելով արձանագրության անթվագիր լինելու և «Էջմիածին» հիշատակության վրա[26], կասկած է հայտնել, որ արձանագրությունը կարող էր գրված լինել նաև հետագայում[27]: Բազմավաստակ հայագետի կարծիքով՝ այն կարող էին վերագրառել հին օրինակից և տեղադրել վերականգնողական աշխատանքների ժամանակ[28]:

Ալիշանի այս կասկածները միանգամայն տեղին են[29], մանավանդ որ արձանագրությունը չի պահպանվել[30], իսկ նրա մասին հիշատակություններ չկան[31]:

---

[23] **Մովսէս Խորենացի** 2003, էջ 2017–2019:

[24] **Կորիւն** 2003, էջ 255, **Մովսէս Խորենացի** 2003, 2235:

[25] **Յովհաննէս եպիսկոպոս Ծահխաթունեանց** 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] Զարմանալի է, որ այս արձանագրությունը աչքաթող է արել Սիմեոն Երևանցին՝ չներառելով «Ջամբռ»-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 Զագա-

Վաղմիջնադարյան վիմագրերում Ամատունյաց տոհմի մասին պահպանվել են նաև այլ տեղեկություններ: Առանձնահատուկ նշանակություն ունի Պտղնի գյուղի կենտրոնագմբեթ բազիլիկ եկեղեցու հարավային պատին պահպանված «ՄԱՆՈՒԷՂ ԱՄԱՏՈՒՆԵԱՑ ՏԷՐ» և «ՍԱՀԿ [Սահակ]» հիշատակությունները և դրանց ուղեկցող պատկերաքանդակները[32]: Այս ամենը առիթ են հանդիսացել, որ Գ. Հովսեփյանը և նրա օրինակով բազմաթիվ այլ ուսումնասիրողներ տաճարը թվագրել են Զ դարի երկրորդ կեսով, իսկ Սահակին համարել են Մանվել Ամատունու որդին և Դվինի Բ ժողովի մասնակիցը[33]:

Ուսումնասիրողների մեկ այլ խումբ Պտղնիի տաճարը դասել է Է դարի ճարտարապետական կառույցների շարքում[34]: 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] **Токарский** 1973, с. 82.

այլ Ամատունիների Դ դարում զոհված նախնին, որին եկեղեցին դասել էր նահատակների շարքը[35]:

Ներկա ուսումնասիրությունների արդյունքում վերջնականապես հաստատվել է, որ Պտղնիի տաճարը մի շարք նմանություններ ունի Արուճի, Թալինի, Սիսավանի եկեղեցիների հետ և կառուցվել է Է դարի վերջին տասնամյակներին[36]: Այս փաստը իսկապես կարևոր նշանակություն է ձեռք բերում և ցույց տալիս, որ Կոտայք գավառի Պտղնի գյուղը, անշուշտ նաև նրա շրջակայքը, Զ–Է դարերում նույնպես 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՝ Արտազ գավառում:

Մնում է պարզաբանել, թե որն է եղել Ամատունյաց եպիսկոպոսություն-Մամիկոնյան իշխանական տոհմի համագործակցության հիմքը: Սեբեոսի վկայություններից հայտնի է, որ Մամիկոնյան տոհմի ներկայացուցիչները Է դարի կեսերին, օգտվելով Թեոդորոս Ռշտունու թուլացումից և Ախթամարում փակված լինելուց, ամրապընդում էին իրենց դիրքերը և նորանոր տարածքներ ձեռք բերում Հայաստանում. «*Եւ բաժանեցին (Համազասպ և Մուշեղ Մամիկոնյանները – Շ.Ա.) զերկիրն ըստ թուոյ իւրաքանչիւր հեծելոց, եւ կարգեցին հարկապահանջս ոսկւոյ եւ արծաթոյ*»[37]: Հիմնվելով այս տեղեկության վրա, հետազոտողները պարզել են, որ Մամիկոնյանների ձեռքն էին անցել մի շարք տիրույթներ նաև Արագածոտնում[38]: Համազասպ Մամիկոն-

[35] **Մնացականյան** 1961, էջ 232:
[36] **Казарян** 2002, с. 61.
[37] **Սեբէոս** 2005, էջ 560–561:
[38] **Тер-Гевондян** 1977, с. 59.

յանի եղբայր Գրիգորի օրոք այս գավառի Արուճ ավանում կառուցվում է իշխանական պալատ և Կաթողիկե տաճար. «*Եւ շինեաց նա տուն աղաւթից ի գաւառն Արագածայ ոտին ի յաւանն Արուճ՝ տաճար փառաց անուան Տեառն*»[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 ձեռնտու էր փոխգործակցությունը և միմյանց շահերի պաշտպանությունը՝ ընդհուպ մինչև Ը դարի 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 Տաճիկք տիրեալ ունէին զաշխարհս Հայոց, և առաջնորդ զաւրուն որ ի Հայս, Աբդլայ անուն դառն և չարաբարոյ որ միշտ հեղմամբ արեան անմեղաց զուարճանայր յազդմանէ չարին*»[40]:

Հայ պատմագիրների հիշատակությունների համաձայն[41]՝ 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 Դաւթի** 1944, էջ 127:
[41] **Տեր-Ղևոնդյան** 2003d, էջ 519–520:
[42] Անդ:

Պարզ է, որ միայն այդ տարում նրանք կարող էին նշանակել Հայաստանի կառավարիչ-ոստիկան, 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 («*առաջնորդ զաւրուն որ ի Հայս*»), իսկ արաբ պատմիչի տեղեկությունների համաձայն՝ Հայաստանի կառավարիչը (ոստիկան): Հայտնի է, որ հայ պատմագրության մեջ Հայաստանում իշխած արաբ կառավարիչներին ոստիկան անվանելու ավանդույթը սկիզբ է առել Հովհաննես Դրասխանակերտցուց[46]: 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-կառավարիչ[48]: 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 յիսմայելացւոցն*»[49], ամենայն հավանականությամբ նկատի ունենալով Աբդալլահին:

Ըստ Հովհաննես Դրասխանակերտցու և Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի՝ Դավիթի նահատակությունը տեղի է ունեցել Վարդանակերտի ճակատամարտի ժամանակ. «*յինի ապա կռիւն ի Վարդանակերտի եւ բնաջինջ կոտորումն իսմայելեան 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 երկշաբաթւոջ 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]: Ցավոք սրտի տարեթիվը նշված չէ: Համաձայն ուսումնասիրությունների Վարդանակերտի ճակատամարտը, որի ժամանակ, ամենայն հավանականությամբ Աբդալլահը սպանվել է, տեղի է ունեցել 703 թ. հունվար կամ փետրվար ամսին[53]: 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] **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի**, էջ 416, **Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ** , էջ 703:
[51] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 132, **Սոփերք Հայկականք** 1854, էջ 95–96 :
[52] **Համաբարբառ յայսմաւուրք**, 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 զատկական «Քրոնիկոն»-ը, որն իր համապատասխանություններն է ունեցել հունական և հռոմեական տոմարների հետ[55]: Հայտնի է, որ վկայաբանությունը վրացերեն է թարգմանվել այս փոփոխությունից հետո[56], հետևաբար վրացի թարգմանիչի փոխադրած փետրվարի 23-ը, հավանաբար համապատասխանել է հույյան 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 մահը[57] «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 Սուրհան-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 Աբդալլահի ընտանեկան բարքերը և կրոնական հայացքները: Այսպես, Դավիթն ունի օրինակելի ընտա-

[54] **Մուրադյան** 2008, էջ 106:
[55] **Մուրադյան** 1964, էջ 56–58, **Քադալյան** 1970, էջ 170–176:
[56] **ა ბ უ ლ ა ძ ე** 1944, p. 202.
[57] **Ղեւոնդ** 2007, էջ 756:

նիք՝ քրիստոնյա կին և պարկեշտ զավակներ. «*Յետ սակաւ ժամանակի ստացաւ 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 թեւաքն Քրիստոսի], յաւրենս տեառն խորհէր ի տուէ և ի գիշերի*»[58]: Մինչդեռ արաբ կառավարիչ Աբդալլահը ներկայացված է հարճի ընկերակցությամբ: Նույնիսկ հանցապարտներին հարցաքննում է սեփական սենյակում. «*Ապա յերրորդում աւուրն ընդ այգն ընդ առաւոտն 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 մաւտ առ փայտին և կին նորա, քաջալերէր զնա և յորդորէր բանիւք բազմաւք՝ անշարժ կալ ի հաւատոն Քրիստոսի*»[60]: Փոխարենը անհնազանդ և հանդուգն է ներկայացվել Աբդալլահից դրժգոհ հարճը. «*Իսկ հարճն ճիչ բարձեալ յափշտակեաց զսուրն ի ձեռանէ նորա (Աբդլահի – Շ.Ա.) և ասէ. «Ընդէ՞ր ի ներքս ի սենեկիս սպանանես. 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 Հիզտբուզիտի վկա-

[58] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 126–127:
[59] Անդ, էջ 128:
[60] Անդ, էջ 130:
[61] Անդ, էջ 129:

յաբանության հետ: Ինչպես Հիզտբուզիտի դեպքում, Դավիթի վկայաբանության մեջ նույնպես, շեշտվել է մազերն ու մորուքը կտրելու հանգամանքը. «*Իսկ բռնաւորն զարմանայր ընդ համարձակութիւն ծառային Քրիստոսի և հրամայէր կապել և դնել ի բանտի զերիս աւուրս և խոշտանգել պէսպէս կտտանաւք և հարուածովք և քարշմամբք, **փետուել զհերան և զմաւրուան***»[62]: Հավատափոխների մազերն ու մորուքը կտրելը, որպես անպատվության նշան, ընդունված էր զրադաշտական կրոնում[63]: Դավիթ Դվնեցու վկայաբանությունից հայտնի է դառնում, որ այս պատիժը կիրառվել է նաև իսլամը լքողների նկատմամբ:

Դենակորույս այլազգիներին նվիրված վկայաբանություններում արտահայտվել են նաև մազերի մասին տարբեր հասարակություններում գոյություն ունեցած ընկալումները: Մազերն ու մորուքը տղամարդկանց սեռահասունության գլխավոր վկայությունն են եղել՝ համարվելով առնականության խորհրդանիշ[64]: 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 մազերը[65]: Հաճախ, որևէ մեկին աստիճանազրկելու կամ անարգելու նպատակով նրանց մազերը կտրել են[66]: Եվրոպական այն երկրներում, որտեղ խառը բնակչություն է եղել (մասնավորապես Իսպանիայում), ընդունվում էին հատուկ օրենքներ, որոնց շնորհիվ քրիստոնյաները պետք է տարբերվեին մուսուլմաններից և հրեաներից: Վերջիններիս հաճախ ստիպում էին կարճ ու միանման կտրել մազերը, պահել երկար մորուքներ, հագնել տարբերվող հագուստներ[67]: 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 Թբիլիսեցու վկայաբանության համաձայն՝ քրիստոնյա նահատակների ոսկորները, հագուստները, ինչպես նաև մազերը, որպես պաշտամունքի առարկաներ, լայն տարածում էին գտել խալիֆայությունում՝ նպաստելով քրիստոնեության ծավալմանը[68]: 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 բազմութեանն որ շուրջ կային, ոմանք զքաջալերութեան բարբառս աւետարանէին նմա, և ոմանք զպարտութեան*»[69]:

Կիրառվել են նաև ավետարանական[70] տեսարաններ՝ Դավիթի խաչելությունը զուգորդվել է Հիսուսի խաչելության հետ. «*Եւ ածեալ լինէր երանելին ի տեղի [քաջութեան յասպարեզ] կատարմանն: Եւ կացեալ յաղաւթս գոհանայի ի վերայ անպատում շնորհացն, որ տուան նմա ի Քրիստոսէ, և եթէ վասն անուան նորա արժանի եղև [վկայութեան] մահու և դիմեալ կամաւք [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 աւազա-*

[68] **Кекелидзе** 1956, с. 55–56.
[69] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 130:
[70] **Տեր-Դավթյան** 2001, էջ 113–114:

կին նմանեալ գոչէր առ Քրիստոս. «Յիշեա՛ զիս Տէր, յորժամ գաս արքայութեամբ քով»»[71]:

Ճիշտ է Դավիթի խաչելությունը պատկերված է ավետարանական գույներով, սակայն բացառված չէ, որ արաբները իսկապես խաչել են նրան, քանի որ նրանց ամենևին խորթ չէր մահապարտների նման պատժաձևը[72]:

Սակայն Դավիթ Դվնեցու նահատակության կենտրոնական սյուժեն նրա խաչի հետ կապված հրաշքն է. «*Եւ անդէն եհար զգեղարդն ի սիրտն, և ընդ բղխեալ արեանն աւանդեաց զհոգին ի ձեռս Աստուծոյ, ըստ գրեցելումն, եթէ «հոգիք արդարոց ի ձեռս Աստուծոյ»: **Եւ փայտն որ ընդ հարաւ էր, յարևելս դառնայր**: Այս [հրաշալի] նշան ցուցաւ հաւատացելոց և անհաւատից, զի յայտնի լիցի զաւրութիւնն Քրիստոսի և պարտութիւն թշնամւոյն: Աստանաւր ուրախութիւն հրեշտակաց, զի զաւրացան աջակողմանքն և ամաւթ եղեն ձախակողմանքն*»[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՝ հարավը: Վերջինս, հայ առասպելական մտածողության մեջ բացասական ընկալում է ունեցել դեռևս հնագույն ժամանակներից, ինչի մասին վկայել է նաև Մովսես Խորենացին[74]: Միևնույն ժամանակ, հարավը խորհրդանշել է իսլամի գլխավոր սրբավայր Մեքքան[75], որն իսկապես գտնվել է Հայաստանից հարավ: Փաստորեն վկայաբանը բացի քրիստոնեական տարածաչափական պատկերացումների, կիրառել է նաև իրական տեղորոշիչներ: Սա ցույց է տալիս, որ սրբախոսական երկե-

[71] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 130:
[72] **Sahner** 2018, p. 181, 186.
[73] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 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. «*յորոյ ի ձեռն բարեխաւսութեան ոչ սակաւ բժշկութիւնք լինէին հաւատացելոց, ի փառս [և ի գովութիւն ամենասուրբ երրորդութեանն], Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ, այժմ և միշտ և յաւիտեան յաւիտենից, ամէն*»[76]: Ինչպես հայտնի է, մասունքներին սուրբ զորություն վերագրելը քրիստոնեական եկեղեցիների ավանդույթներից էր, ուխտավորների հոսք ապահովող կարևոր պայմաններից մեկը[77]:

Վկայաբանության ուշագրավ հատվածներից են Դավիթի աճյունի ամփոփման և սրբազան իրերի մասին տեսարանները: Համաձայն հիշատակությունների՝ Դավիթի մարմինը Մամիկոնյան իշխանները տարել և թաղել են պարսիկ նահատակ Հիզտբուզիտի վկայարանում. «*եւ բերեալ պատուական հանդերձս պատեցին զսուրբն հանդերձիւ իւրով (զգեստիւն), և կազմեցին խնկովք և իղովք անուշիւք և տարան ի գերեզման սաղմոսիւք և աւրհնութեամբք, հանդերձ պայծառ լուծմամբք և եղին ի վկայարանի [սրբոյն] Յիզտբուզիտի*»[78]:

Փաստորեն, Դավիթի աճյունը թաղվել է Հիզտբուզիտի վկայարանում, մինչդեռ ընդունված էր սրբերի համար առանձին մատուռներ կառուցել: Հարց է առաջանում, թե ինչու է Դավիթի համար նման վերապահում արվել:

Սկսած Զ դարի քրիստոնեական աշխարհում վկայարանները 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 Դաւթի** 1944, էջ 131–132:

երկրի վրա[79]: Արևմտաքրիստոնեական աշխարհում սրբերի նահատակության վայրերում կառուցված վկայարանները վերածվել էին քաղաքների առանցքային հատվածների[80]:

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 օրերին[82]:

Ըստ քրիստոնեական եկեղեցու խորհրդաբանության՝ հավատացյալը եկեղեցում հաղորդակցվելու էր սրբերի ու հրեշտակների հետ[83]: Հայ իրականության մեջ, ըստ երևույթին, սրբերին հաղորդակից լինելու պայմանը ապահովվելու էին եկեղեցիների հարևանությամբ կառուցված մատուռները: Վերջիններից էր նաև ազգությամբ պարսիկ Հիզտբուզիտի վկայարանը, ուր ամփոփվել էր Դավիթ Դվնեցու աճյունը[84]:

Սակայն եկեղեցական խորհրդաբանությունից բացի, Դավիթ Դվնեցու թաղվելը Հիզտբուզիտի 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 Հիզտբուզիտի 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 հայրենաւեաց*»[85]:

Ինչպես տեսնում ենք, Սուրիանի ազգությունը նշվել է «տաճիկ» ձևով: Վերջինս հայ մատենագրության մեջ արաբներին տրվող տարածված անվանումներից էր[86]: 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 թագավորազուն 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», «իսմայէլացի» տարբերակները:

Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության էջերում տարածված չէ «տաճիկ» էթնիկական անվանումը: Նախ այս անվանումը օգտագործել է Վրաստանից վտարված Բառաբա զորավարի («*Յաւուրս սորա զԲառաբայ ոմն զաւրագլուխ զաւրաւն տաճկաց*»)[88], իսկ հետո Ոգբա ոստիկանի կապակցությամբ («*Ոգբայի զաւրաւարին Տաճկաց, որ ոստիկան էր հայոց*»)[89]: Ցավոք այս անձնավորությունների էթնիկական պատկանելության մասին ժամանակի մյուս աղբյուրները լռում են: Իսկ վերոնշյալ մեջբերումներից կարելի է եզրակացնել, որ կաթողիկոս-պատմիչը «տաճիկ» բառը կիրառել է երկիմաստ՝ թե էթնիկական, թե կրոնական պատկանելության առումով:

Պետք է ասել, որ «տաճիկ» բառի երկիմաստ գործածումը հատուկ է ոչ միայն Հովհաննես պատմիչին, այլ նաև միջնադարի մյուս հայ հեղինակներին: Ընդ որում, պատմության հոլովույթում «տաճիկ» 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 «տաճկաց» բառին (ტაოჭოკთასი) զուգահեռ կիրառվել է նաև «սարակինոս» (სარკინოზი) տարբերակը. «*Այս մարդը սարակինոսների տոհմից*

[88] **Անդ,** էջ 414:
[89] **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի** 2010, էջ 607:
[90] **Pery**, http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-i-the-ethnonym-origins-and-application.
[91] Անդ:

էր՝ Սորհան անունով և անվանի այր էր: Տաճկաց այլ զորաց հետ եկավ հասավ Հայոց երկիրը, Արարատյան աշխարհի, Կոստայից (Կոտայից) կողմերը»[92]:

Ինչպես տեսնում ենք վրացերեն խմբագրության մեջ Սուրհանի ազգությունը ներկայացվել է փոփոխված "*სარკაზოზი*" ձևով: Հայտնի է, որ վրացերենում "სარკაზოზი" բառը գործածվել է գլխավորապես արաբներին մատնանշելու համար[93]: Զարգացած միջնադարում այս բառը առհասարակ ցույց է տվել մուսուլմաններին[94], ինչը հատուկ էր նաև հայ մատենագիրներին[95]: Սակայն վրացերեն խմբագրության մեջ հստակ է, որ «սարակինոս»-ը գործածվել է որպես էթնիկական անվանում: Հետևաբար, վրացի խմբագիրը Սուրհանին ընկալել է ազգությամբ արաբ: Մինչդեռ «տաճկաց» 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] **განმარტებითი ლექსიკონი**, http://ena.ge/explanatory-online.
[94] **Tolan** 2002, p. XV.
[95] **Մալխասյանց** 1944, էջ 191:
[96] **Յովհաննէս 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 Սողդում[98], մեծապես ազդվելով իսլամական մշակույթից[99]:

Սաջյան ամիրայությունն իր գոյության գրեթե ողջ ընթացքում (889–929) համառ պայքարի մեջ է գտնվել նորանկախ Բագրատունյաց թագավորության դեմ[100]: Հովհաննես Դրասխանակերտցին իր Պատմության էջերում բազմիցս նշել է պարսից թագավորությունների և Հայաստանի անհաշտ հակամարտությունը: Ըստ ամենայնի, կաթողիկոս-պատմիչը տուրք տալով միջնադարյան հայ պատմագրության ավանդույթներին[101], 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, հետարաբական 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 Հիզտբուզիտի 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 խոշտանգումներից[102]:

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 յաւրինեալ 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 քրիստոնյաների աճյունների այրումը (**Sahner** 2018, p. 181–185):

[103] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 131–132:

և քրիստոնեության պետական կրոն հաստատելու տարիներին[104]: Խաչեր դրվել են նաև վկայարաններում՝ սրբերի գերեզմանների վրա, ինչպես Հռիփսիմյանների շիրիմներին[105]: Փաստորեն խաչերը եղել են վաղ քրիստոնեական ամենակարևոր խորհրդանիշերը՝ ունենալով հաղթական ու փրկագործական նշանակություն[106]: Խաչերը կանգնեցվել են բոլոր կարևոր ու մարդաշատ տեղերում, եղել են տարածքի քրիստոնեացման կարևոր հավատչյաները[107]:

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, անզեն պայքարի խորհրդանիշն էր: Այն միանգամայն հակառակ էր Մուհամադի ուսմունքին՝ իսլամը տարածել զենքի ուժով և սրբազան պատերազմ մղել անհավատների դեմ[108]:

Ամենայն հավանականությամբ, այս պատճառով է, որ Է դարի վերջում, հատկապես Եզիդ խալիֆի կառավարման տարիներին (680–683), սաստկացել էր քրիստոնեական խաչերի նկատմամբ հալածանքը: Այս մասին հիշատակել է նաև Ը դարում ապրած Ղևոնդ պատմիչը[109]: Խաչերի և քրիստոնեական այլ խորհրդանիշերի հալածանքները Հայաստանում շարունակվել են արաբների տիրապետության ողջ շրջանում[110]:

Նման անհանդուրժողականությունը, բնականաբար, առաջացնելու էր հայոց եկեղեցու ընդդիմությունը: Այս մասին փաստում են եկեղեցու հայրերի գրվածքները, որոնք նպատակ են ունեցել գովաբանել ու փառաբանել խաչը[111]: 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] **Քյոսեյան** 1995, էջ 244–249.

շարականներ է հեղինակել նաև Դավիթ Դվնեցու նահատակության ժամանակ աթոռակալած հայոց կաթողիկոս Սահակ Բ Ձորափորեցին՝ խաչը համարելով հաղթության զենք ընդդեմ անհավատների. «*Գաւազան զօրութեան ըզխաչ տուր մեզ Քրիստոս և սովաւ յաղթեացուք անօրեն թշնամւոյն*»[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 պատուական և կենարար խաչի պատկերը*»)[114] և նույնիսկ կռապաշտություն էին որակում նրա պաշտամունքը. «*զմեզ հանդգնին պղծալից իւրեանց շրթամբք, կռապաշտս անուանելով տէրունեան աղագաւ նշանապաշտութեամբ*»[115]: Պավլիկյանները խաչ ասելով հասկանում էին Քրիստոսին. «*Նա (պավլիկյանների առաջնորդ Գեղնեսիոս-Տիմոթեոս-Շ.Ա.) խաչ ասելով նկատի ուներ Քրիստոսին, որ պարզած ձեռքերով խաչի կերպարանք էր առացել*»[116]:

Խաչի պաշտամունքի մերժումը կապված էր պավլիկյանների կրոնական պատկերացումների հետ: Համաձայն նրանց ուսմունքի՝ Հիսուսին խորթ էին մարդկային հատկությունները, ուստի անիմաստ են նրա չարչարանքների հետ կապված խորհուրդներն ու ծեսերը: Չնայած որ Հիսուսի մահը տեղի ունեցավ խաչի վրա, սակայն Հիսուսն երբեք չի պատվիրել երկրպագել այն[117]: 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 էր[118]: Նման համատեքստում խաչին երկրպագելը անմտություն է, քանզի վերջինս անեծքի արժանի գործիք է[119]: 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 ածեալ նոցուն ստուերագիր առասպելապատում մատենիցն զհամբակացն իւրեանց խմբավորութիւն*»[121]: Ընդհանուր առմամբ, ինչպես եզրակացնում են ուսումնասիրողները, պավլիկյանները խաչի պաշտամունքին հիմնականում դեմ էին՝ հարևան եկեղեցիներին ընդդիմանալու համար[122]:

Այսպիսով, Դավիթ Դվնեցու գերեզմանին տեղադրված խաչափայտի պատմությունը մաս է կազմել վկայաբանության հակախալամական, 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 կանոներում. «*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 զգեղարդնն,*

---

[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 Աւձնեցւոյ** մատենագրութիւնք 1833, էջ 34, **Бартикян** 1961, с. 34–35.

[121] **Յովհան Աւձնեցի**, 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 իսկ ձևացուցեալ պատուեացի ազգաց յազգս յիշատակ տոհմի իւրեանց ի փառս Աստուծոյ»[124]:

Արևելյան քրիստոնեության մեջ մասունքների պաշտամունքը ներկայացված չի եղել առանձին սրբախոսական երկերով[125]՝ եկեղեցականները այդ մասին հոգ չեն տարել: Սրբազան իրերն իրենք են «հարթել» իրենց ճանապարհը: Այս մոտեցումը դրսևորվել է նաև Դավիթի կողը 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 Ծուշանիկի 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 կապանն ի նշխարս առնուլ առ ի յիշատակ սրբոյն: Եւ նա ասէր. «Եւ ոչ եմ այդմ արժանի, բայց վասն աստուածասիրութեան ձերոյ եղիցի ձեզ որպես 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 որմնանկարներում[127]: Վաղմիջնադարյան քանդակագործները գեղարդը համադրել են խաչերի հետ, ինչը խորհրդանշել է քրիստոնեության հաղթանակը հեթանոսության նկատմամբ[128]:

---

[124] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 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 հեղինակություն 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 Համազասպ Մամիկոնյանի կառավարման շրջանում. «*Իսկ [ապա] ի ժամանակս իշխանութեանն մեծին Համազասպայ որդւոյ Դաւթայ կուրապաղատի, երանելի նահատակն Քրիստոսի ընդ զարս Տաճկաց յերկիրն Հայոց հասեալ*»[129]:

Համազասպ 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 Համազասպ Մամիկոնէից տէրն, **որդի Դաւթի***»[130]:

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

[129] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 124:
[130] **Սեբէոս** 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: Սեբեոսի տեղեկություններից հայտնի է, որ Համազասպ 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 հազիվ 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 Տարոնում[131]: Ամենայն հավանականությամբ, հենց Տարոնը և նրա շրջակայքն են եղել Դավիթ կուրոպաղատի 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 հակարաբական 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 Եղեսացու «Ժամանակագրություն»-ներում պահպանված Դավիթ Հայի (Հայկազն) մասին է[132]: Վերջինս մասնակցել է բյուզանդացիների արշավանքին Միջագետքում հաստատված արաբների դեմ, աչքի ընկել տեղացի ժողովուրդների նկատմամբ դաժան վերաբերմունքով:

Չնայած, Դավիթ Հայի անձը վաղուց գրավել է պատմագետների ուշադրությունն, այնուամենայնիվ նրա մասին վերջնական եզրահանգումներ չկան[133]: 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 Եղեսացու տեղեկություններից կարելի դատել, որ Դավիթը բազմամարդ զորք է ունեցել և չնայած բյուզանդական կողմնորոշմանը, չի փրկվել նրանց ուխտադրժությունից: 640/641 թ.[134] Դավիթը զոհ է գնացել Իյադ զորավարի գլխավորած արշավանքին, որի ժամանակ Դավիթի հետ արշավանքի ելած բյուզանդական զորքերը միայնակ են թողել նրան[135]: Բացառված չէ, որ հենց այս ուխտադրժության պատճառով է հետագայում նրա որդի Համազասպ Մամիկոնյանն օժանդակել Թեոդորոս Ռշտունու հակաբյուզանդական

---

[132] **Անանուն Եղեսացի**, 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 Եղեսացի** 1982, էջ 199–200:

ծրագրերին և արաբների հետ համագործակցելու քայլերին, ինչի մասին հաղորդում է Սեբեոսը[136]:

Հենց Համազասպ Մամիկոնյանի կառավարման տարիներին էլ Հայաստան է այցելել արաբական զորաջոկատն, որի կազմում գտնվել է Սուրհանը: Ըստ հայ պատմագիրների տեղեկությունների՝ այդ տարիներին (մոտ 650-ական թթ. երկրորդ կես), խալիֆայությունում բռնկված գահակալական կռիվներից օգտվելով, Հայաստանը կարողացել էր ինքնուրույնություն ձեռք բերել[137]: Երկրի փաստացի կառավարումը շուրջ յոթ տարի իրականացնում էր Մամիկոնյան իշխանը. «*Յետ Թեոդորոսի եկաց մարզպան Հայոց Համազասպ ամս եօթն*»[138]: Ըստ Սեբեոսի՝ Համազասպ Մամիկոնյանն ընդունել էր նաև բյուզանդական հովանավորությունը և ստացել էր կյուրոպաղատի աստիճան. «*Եւ արար արքայ Կոնստանդին զՄամիկոնէից տէր զՀամազասպ՝ կիւրապաղատ, եւ ետ նմա գահոյս արծաթիս եւ զիշխանութիւնն աշխարհին Հայոց, եւ պատիւս այլոց իշխանացն, եւ զանձս զարդացն*»[139]: Հովհաննես Դրասխանակերտցու տեղեկությունների համաձայն՝ Համազասպը կյուրոպաղատությունը ստանալուց երեք տարի անց վախճանվել է. «*Բայց Համազասպայ, յետ երից ամաց առնլոյ զպատիւ կուրապաղատութեանն ի կայսերէ, հասանէ նմա կէտ վճարման ի կենացս, եւ վախճանեալ ղնի ընդ հարս իւր*»[140]:

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

[136] **Սեբէոս** 2005, էջ 558:
[137] **Մելիք-Բախշյան** 1968, էջ 85–86:
[138] **Կիրակոս Գանձակեցի** 1961, էջ 62:
[139] **Սեբէոս** 2005, էջ 563:
[140] **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի** 2010, էջ 412:

կառավարման (661–680)[141] երկրորդ տարում («*Իսկ յերկրորդում ամի իշխանութեանն Մաւեայ կոչէ զԳրիգոր եւ զՍմբատ, որ էին պատանեք 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 գևղս և ընդ աւանս, և տեսանէր զկարգս քրիստոնէից և զպարկեշտ վարս աստուածապաշտութեանն*»[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 կանխող[144] խալիֆայության ռազմական ամրոցները[145]:

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 Դաւթի** 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 հետ[146]: Պետք է ասել, որ անանուն հեղինակը Գրիգոր Մամիկոնյանին ներկայացրել է թե՛ որպես հայոց զորավար («*անկեալ եպիսկոպոսն Իսրայեղ 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 հիմնարկեքի (662 թ. մարտի 25-ին)[149] արձանագրությունը.

Ի: ԵՒ: (Թ): ԱՄԻ ԿՈՍՏԱՆՏՆԻ ՄԱՐԵ-
ՐԻ ԱՄՍՈՅ, ՈՐ ԱՒ[Ր] Ժ ԵՒ Ե ՀԻՄՆ-
ԱՐԿԵՑԱՒ ՍՈՒՐԲ ԿԱԹՈՂԻԿԷՍ
Ի ՁԵՌՆ **ԳՐԻԳՈՐԻ ՄԱՄԻԿՈՆԵՆԻ**
ՀԱՅՈՑ ԻՇԽԱՆԻ ԵՒ ՀԵՂԻՆԷ-
Ի ՆՈՐԻՆ ՁՈՒԳԱԿՑՅԻ,
Ի ԲԱՐԵԽՈՍՈՒԹԻԻՆ ՇԻՆԱՒ-
ՂԱՑ ՁՍԱ[150]

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 պատրկի»[151]: Սուրհանի մկրտության տեսարանից հայտնի է դառնում, որ նա անվանափոխվել է ի պատիվ Գրիգոր Մամիկոնյանի հայր Դավթի. «*Եւ [քանզի] յոյժ ցանկալի էր այրն Սուրհան և բազմաց մեծարոյ, առեալ Գրիգորի [Հայոց] իշխանին մատուցանէր առ կաթողիկոսն Աթանաս (Անաստաս-Շ.Ա.) զՍուրհան զի մկրտեսցէ: Իսկ նա մեծաւ [ցանկութեամբ և ցնծալից] ուրախութեամբ զնա մկրտէր [սրբութեամբ աւազանին] յանուն Հաւր և Որդւոյ և Հոգւոյն սրբոյ, որում ցեղափոխէր Գրիգոր պատրիկ զիւր հայրենի անուն՝ զԴաւիթ կոչելով ի ձեռն հայրապետին և մաքրութեան աւազանին*»[152]:

Ինչպես երևում է, վկայաբանը հիշատակություններ չի թողել Սուրհանի 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* թվականին[153] կառուցել է Արուճի նշանավոր Կաթողիկե տաճարը: Այստեղ էլ կատարվել է Սուրհանի մկրտությունը. «*Շինուած կաթողիկէին յԱրուճ, յորում մկրտի նահատակն Քրիստոսի Դաւիթ, որ յաշխահեն Պարսից եկն՝ Սուրհան անուն, եւ վասն վկայութեան Քրիստոսի, կախեցաւ ի փայտէ ի Դւին*»[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 տարեթվերը[155]: Նրանք Քրիստոսի ծննդյան «ուրույն» թվական էին սահմանել, որի արդյունքում փրկչական տարեթիվը երկու տարի ավել էր ստացվում[156]: Փաստորեն, ներկա թվականությամբ իրադարձությունները պարզելու համար նրանց հաղորդած տարեթվերից պետք է երկու

---

[151] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 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 հավաքել[157], տեղեկություններ չեն հայտնել Սուրհանի մկրտության տեղի ու ժամանակի մասին: Մնում է ենթադրել, որ Սամվել Անեցին օգտվել է Ծապուհ Բագրատունու կորած մատյանից, որը նույնպես հիշատակվել է նրա սկզբնաղբյուրների ցանկում[158]:

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 է[160]: 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 վկայությունները[161]: 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/մարզպետ*»[164]: Ինչպես երևում է, վկայաբանը տարբերություն չի դրել այս երեք անվանումների միջև: Ըստ ամենայնի, այս երեք ձևերն էլ համապատասխանել են բյուզանդական կայսրության, արաբական խալիֆայության և սասանյան իշխանության տարիներին Հայաստանում նշանակած կառավարիչների անվանումներին: «Հայոց պատրիկ» անվանումը Հայաստանի կառավարչին տրվող բյուզանդական ձևն էր, «Հայոց իշխան»-ը՝ արաբական, իսկ «մարզպետ/մարզպան»-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 սպարապետը[165]:

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, որՄամիկոնյանները չեն մասնակցել Վարդանակերտի ճակատամարտի նախօրյակին Սմբատ Բագրատունու

---

[162] Անդ:

[163] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 125:

[164] Վկայաբանության «Սոփերքյան» հրատարակությունում նա հիշատակվել է «*որդի Մամիկոնենի և մարզպետի*» ձևով: Տե՛ս **Սոփերք Հայկականք** 1854, էջ 95: Տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան** 1996, էջ 124:

[165] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 131–132:

հրավիրված խորհրդաժողովին[166], իսկ ճակատամարտին հաջորդող ամիսներին նրանց տիրույթներում հակարաբական ընդվզումներ տեղի չեն ունեցել: Մամիկոնյան իշխանների անունները բացակայում են նաև Խրամի և Նախճավանի կոտորածների ժամանակ նահատակված նշանավոր նախարարների ցանկից[167]: Ըստ ամենայնի, արաբների նկատմամբ չեզոքությունն էլ հիմք է հանդիսացել, որ Մուշեղ և Արտավազդ Մամիկոնյանները կարողացել են արաբներից 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 արաբամետ հոսանքի մեջ: Ըստ ամենայի, իրերի նման դրությունը պահպանվել է մինչև 732 թ., երբ արաբները Մամիկոնյաններից խլեցին զորքերի հրամանատարությունը[168], ինչը նաև հիմք հանդիսացավ Բագրատունիների հետ երկարատև մրցակցությանը[169]: Հետաքրքրական է, որ մինչև այս իրադարձությունը, շուրջ կես դար՝ 685–732 թթ., Գրիգոր Մամիկոնյանի նահատակությունից հետո մինչև մյուս Գրիգոր Մամիկոնյան, որին Բագրատունիների հորդորով աքսորում են Դամասկոս, Ղևոնդը Մամիկոնյանների մասին ոչինչ չի հայտնում: Ամենայն հավանականությամբ, նրանք այդ ընթացքում առավելապես եղել են արաբների 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 Մամիկոնյանների[170], 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 հուդուդը:

Այս օրենքների համաձայն՝ մահապատժի էին ենթարկվում իսլամից հրաժարված բոլոր արաբները[171]: Ընդ որում, Դավիթ Դվնեցու վկայաբանության մեջ պահպանվել է այս օրենքի կիրառության մասին ամենավաղ հիշատակությունը[172]: 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 հուդուդին (Ḥudūd Allāh (Աստծո սահմաններ)), ինչը նախատեսված էր Ղուրանի կանոնները խախտողների համար: Հարկ է ընդգծել, որ Ղուրանում 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 համար[174], քանի որ Դավիթը կրոնափոխությունից հետո «*հրաժարէր այնուհետև յիւրայոցն ամենայնէ*»[175]: Բացի այդ, հուդուդի համաձայն, հավատափոխին երեք օր ժամանակ էր տրվում դարձի գալու համար. «*և հրամայէր կապել եւ դնել ի բանտի զերիս աւուրս*»[176]: Այդ ընթացքում իսլամական կրոնագետները պետք է նրա վրա ներազդեին, իսկ եթե չէր հաջողվում կայացվում էր մահավճիռ[177]: Վկայաբանության տվյալները հուշում են, որ Դավիթի մահապատիժը համապատասխանում էր հուդուդի կանոններին և արաբները նպատակ են ունեցել կանխել արաբական համայնքերի փլուզումը՝ մանավանդ հեռավոր սահմանային վայրերում:

Վկայաբանությունը տեղեկություններ է ավանդել նաև վաղմիջնադարյան որոշ բնակավայրերի մասին: Տվյալներ են պահպանվել Է դարի երկրորդ կեսի Այրարատի, նրա գավառ Կոտայքի մասին. «*եւ յանելի նահատակն Քրիստոսի ընդ գաւրս Տաճկաց յերկիրն Հայոց հասեալ լինէր յԱյրարատ գաւառ ի կողմն Կոտայոց [նահանգին] և շրջէր ընդ գևղս և ընդ աւանս, և տեսանէր զկարգս քրիստոնէից և զպարկեշտ վարս աստուածապաշտութեանն*»[178]:

Կոտայքի մասին հիշատակություններ պահպանվել են նաև վկայաբանության հետագա շարադրանքում: Համաձայն այս հիշատակությունների՝ նորադարձ Դավիթը բնակվել է Ձագ գյուղում. «*Եւ [ի սոյն հաստատեալ] բնակէ յաշխարհին Հայոց [ի դաշտակողմանն] ի գևղ մի որում Ձագ անուն կոչէր*»[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-Շ.Ա.) բնակութիւն նմա զգիւղն*

---

[174] **Okon** 2014, pp. 229–230, **Kamali** 2019, pp. 142–145.
[175] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 125:
[176] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 128:
[177] **Okon** 2014, p. 229–230, **Kamali** 2019, p. 142–144.
[178] **Վկայաբանութիւն սրբոյն Դաւթի** 1944, էջ 124:
[179] Անդ, էջ 126:

Զագ՝ի նահանգին Կոտայից»[180]: Նման հիշատակությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Զագն ընդգրկված է եղել Մամիկոնյանների տիրույթներում: Չի բացառվում, որ այդ ժամանակ ոչ միայն այդ գյուղն, այլ նաև Կոտայքի ուրիշ բնակավայրեր պատկանել են նրանց[181]:

Հետագա դարերում գրված Հայսմավուրքների հիշատակություններ համաձայն՝ Դավիթ Դվնեցու խաչափայտը նույնպես տարվել է Զագ և դրվել տեղի եկեղեցում. «*Եւ տաւն մեծ կատարեցին ամ յամէ և զիաչն տարան ի գեղաքաղաքն Զագ և կանկնեցին յեղեցւոջն*»[182]: Բացի այս, 1481 թ. գրված Ավետարանի հիշատակարանից հայտնի է, որ Զագում իսկապես եղել է Դավիթ Դվնեցու անունը կրող եկեղեցի. «*տվի Աւետարանս զայս Զագա եկեղեցուն, ի դուռն սրբոյ Դաւթի քաջ նահատակին*»[183]:

Իհարկե դժվար է հստակ իմանալ, թե երբ է մասունքը տեղափոխվել Զագ գյուղ: Ամենայն հավանականությամբ, խաչափայտը Դվինից տարվել է 893 թ. երկրաշարժից հետո: Զագ գյուղը, գտնվելով նպաստավոր աշխարհագրական դիրքում, Թ-Ժ դարերում Հայաստանում սկսված սոցիալ-տնտեսական վերելքի արդյունքում մեծացել էր և վերածվել գյուղաքաղաքի[184]: Անհրաժեշտություն էր առաջացել բնակավայրի հեղինակությունը բարձրացնել՝ այն կապել որևէ սրբի անվան հետ: Պետք է նշել, որ Թ դարի նշանավոր գործիչ, հայոց կաթողիկոս Զաքարիա 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 Զագ է տեղափոխվել Դվինի երկրաշարժից հետո: Հարկ է նշել, որ Զագում դեռևս Է դարում կառուցված է եղել Սբ. Նշան անու-

---

[180] **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի** 2010, էջ 414:
[181] **Վարդանյան** 2019, էջ 31:
[182] **Համաբարբառ յայսմաւուրք** 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 հայսմավուրքային հիշատակությունների, դրվել է Դավիթի խաչափայտը[186]: 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 հուդուդի կանոնի մասին տվյալները:

---

[186] **Գասպարյան** 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 Միխիթարայ 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 – Ծ. Ազատյան, Հիզտբուզիտի 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 պատմութիւնը, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ե., Անթիլիաս-Լիբանան,
Անանուն Եդեսացի 1982 – Անանուն Եդեսացի 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 Թ–Ժ դարեր 2005 – Արաբ մատենագիրներ Թ–Ժ 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,
Եղիշէ 2003 – Եղիշէ, 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 խորհրդաբանությունը, Գանձասար աստուածաբանական հանդէս, թիւ Ե,
Խաչիկյան 2012 – Լ. Խաչիկյան, Հայ միջնադարյան «Վանից պատմութեանց» գնահատման հարցի շուրջ, Աշխատություններ, հտ. Ա, Երևան,
Խաչիկյան 2017 – Լ. Խաչիկյան, Արտազի 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 երանելւոյ սրբոյն Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ թարգմանչի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ, Անթիլիաս-Լիբանան,

Հակոբյան 1999 – Պ. Հակոբյան, Եպիսկոպոսական աթոռները Գրիգոր Լուսավորչի օրերին, Էջմիածին, թիւ Բ,
Համաբարբառ յայսմաւուրք 2010 – Համաբարբառ յայսմաւուրք, 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 բնաշխարհ Հայաստանեայց, 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 աւրինակաւ 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, Արուճ, 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, Պատմա–բանասիրական 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, Հանդէս ամսօրեայ, թիվ 1–12,

Յովհան Աւձնեցի 2007 – Յովհան Աւձնեցի, 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 գաւառացն Արարատայ, Ս. Էջմիածին,

Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք 1833 – Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ,

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

Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի 2005 – Ներսէս Կաթողիկոս Տայեցի, Կանոն Դւնայ 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,

Չոբանյան 2001 – Պ. Չոբանյան, 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,
Սամուէլ Անեցի 2011 – Սամուէլ Անեցի, Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, Երևան,
Սեբէոս 2005 – Սեբէոս, Պատմութիւն, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս-Լիբանան,
Սիմեոն Երևանցի 2022 – Սիմեոն Երևանցի, Ջամբռ, աշխատասիրությամբ Հ. Օհանյանի, Երևան,
Սմբատ Բագրատունի 2005 – Սմբատ Բագրատունի, ձեռնարկ՝ զոր 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 Դաւթի 1944 – ი. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX–X სს., თბილისი,
Տեր-Դավթյան 2001 – Ք. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն, Երևան,
Տեր-Ղևոնդյան 1965 – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում, Երևան,
Տեր-Ղևոնդյան 2003a – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, *Դիտողություններ «Ոստիկան» բառի մասին,* Հոդվածների ժողովածու, Երևան,
Տեր-Ղևոնդյան 2003b – Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արմինիայի ոստիկանների ժամանակագրությունը, Հոդվածների 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,
Delehaye 1962 – H. Delehaye, 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 сексуалности, том III, Москва,
აბულაძე 1944 – ი. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX–X სს., თბილისი, განმარტებითი ლექსიკონი, http://ena.ge/explanatory-online .

ՍՅՈՒՆԻՔՈՒՄ ԵՎ ԱՂՎԱՆՔՈՒՄ ՍԵՎԵՐԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ԿՐՈՂՆԵՐԸ (Է ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍ)[1]

Գաբրիել Նահապետյան
ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-178

Բանալի բառեր. *Հայոց եկեղեցի, սեվերականություն, հուլիանականություն, Աղվանք, դավանական պայքար:*

Նախաբան

Հայոց եկեղեցու վարդապետության բյուրեղացման առումով վճռորոշ նշանակություն է ունեցել Զ դարի առաջին կեսից մինչև Ը դարի սկիզբը ընկած ժամանակահատվածը: Մանազկերտի 726 թ. եկեղեցաժողովի վերջնարդյունքում Հայոց եկեղեցու բյուրեղացված վարդապետական կերպն իր ուրույն տեսքն է ստացել շնորհիվ նաև այն երկարատև պայքարի, որը մղել են հոգևոր այրերն ինչպես եկեղեցու ներսում, այնպես էլ եկեղեցուց դուրս: Եկեղեցուց դուրս մղվելիք պայքարում հոգևոր այրերը ստիպված էին դիմագրավել այն դավանական ուղղություններից եկող սպառնալիքներին, որոնք, որոշ դեպքերում ներթափանցելով ներեկեղեցական միջավայր, խաթարելու էին Հայոց եկեղեցու ընտրած վարդապետության անաղարտությունը: Թեև հիշատակված ժամանակահատվածում Հայոց եկեղեցուն անհանգստացնող դավանական ուղղություններից նեստորականությունն և հատկապես քաղկեդոնականությունը հայագետների կողմից արժանացել է բավականին մեծ ուշադրության, սակայն կարծում ենք, ոչ այնքան էլ բավարար ուշադրության է արժա-

[1] Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 21T-6A286 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակում:

նացել Դվինի Բ եկեղեցաժողովից սկսյալ Հայոց եկեղեցուն մտահոգող սեւերիանոսականությունը:

Ստորեւ հետազոտության նյութ ենք դարձնելու հայ մատենագրության մեջ պահպանված մի սկզբնաղբյուր, որն, ըստ մեր ենթադրության, Սեւերոս Անտիոքացու վարդապետությունը քննադատող հատվածներ է պարունակում: Ինչպես նաև կփորձենք ցույց տալ Աբրահամ Ա Աղբաթանեցի կաթողիկոսի և նամակի հասցեատերերի մոտ առկա ընկալման այն տարբերությունները, որոնք վերաբերում էին «**Մարմնացյալ Բան**»-ին:

Հայոց եկեղեցին ու Սեւերոս Անտիոքացու եւ Հուլիանոս Հալիկառնասցու հետևորդները (Զ դարի երկրորդ կեսից մինչ Է դարի սկիզբ)

Մինչ Հուլիանոս եպիսկոպոսի և Սեւերոս պատրիարքի միջև ծագած աստվածաբանական բանավեճին անդրադառնալը, անհրաժեշտ ենք համարում նաև շատ համառոտ կերպով խոսել Բյուզանդական կայսրությունում իրականացված կրոնական այն քաղաքականության մասին, որն իրականացվել էր Զենոն (474–475 և 476–491), Անաստաս Ա (491–518) և Հուստինոս Ա (518–527) կայսրերի[2] օրոք:

Քաղկեդոնի եկեղեցաժողովից հետո Բյուզանդական եկեղեցում սկսվել էր մի անհաշտ պայքար այդ եկեղեցաժողովի որոշումները մերժող և ընդունող երկու հակադիր կողմերի միջև, ինչը սպառնում էր ոչ միայն եկեղեցու, այլև երկրի ներքին կյանքի կայունությանը: Ներեկեղեցական հարաբերությունները կարգավորելու համար քայլեր են ձեռնարկվում Զենոն կայսեր և Կ. Պոլսի Ակակիոս պատրիարքի կողմից: Եկեղեցու ներսում անդորրի վերականգնելուն էլ միտված է եղել 482 թվականին հրապարակված Զենոն

[2] Հիշատակված կայսրերի օրոք իրականացված կրոնական քաղաքականության մասին առավել մանրամասն տե՛ս, օր. **Schwartz** 1934, **Townsend** 1936, p. 78–86, **Grillmeier** 1986, S. 279–380, **Kötter** 2013, **Грацианский** 2015, с. 188–200, **Грацианский** 2016, с. 44–63:

կայսեր դավանաբանական բնույթի այն հրովարտակը, որը պատմության մեջ հայտնի է Զենոնի «Հենոտիկոն»՝ «Միության գիր» անվամբ: Եկեղեցական-դավանաբանական պառակտման հաղթահարմանը միտված հրովարտակի որոշումն ուժի մեջ է մնում նաև Զենոնին հաջորդած Անաստաս կայսեր օրոք:

Քանի որ Հռոմի աթոռը մերժել էր ուղղադավան համարել Զենոն կայսեր հրովարտակը, լարվում են հարաբերությունները Բյուզանդական կայսրության և Հռոմի պատրիարքության միջև: Հռոմի պատրիարքության հետ հարաբերությունների կարգավորումը սկսվում է 518 թվականից, երբ գահ է բարձրանում Հուստինոս Ա կայսրը: Հուստինոսի օրոք տեղի է ունենում կրոնական քաղաքականության փոփոխություն և սկիզբ է առնում բռնության և հարկադրանքի այնպիսի ալիք, որի վերջնարդյունքում քաղկեդոնականությունը պետության կողմից հովանավորվող և ընդունելի դավանական ուղղություն է դառնում: Հուստինոսի կառավարման հենց առաջին տարուց սկսյալ հալածանքներ են սկիզբ առնում հակաքաղկեդոնականների հանդեպ. բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, այդ թվում Հալիկառնաս քաղաքի եպիսկոպոս Հուլիանոսն և Անտիոք քաղաքի պատրիարք Սեւերոսն աքսորվում են իրենց թեմերից՝ հայտնվելով Եգիպտոսում: Այս երկու անձնանց միջև Ալեքսանդրիայում վեճ է ծագում այն հարցի շուրջ, թե Հիսուս Քրիստոսի մարմինը պետք է համարել անապական՞, թե՞ ապականացու: Հուլիանոսն եւ Սեւերոսը տարբեր կերպ են պատասխանում իրենց ուղղված նույն հարցին, ինչի արդյունքում բուռն դավանական վեճեր են ծավալվում հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ներսում: Մեսրոպ քահանա Արամյանի բնութագրմամբ հետևյալ կերպ էին օգտագործվում հիշատակված հասակացությունները.«Ապականութիւն (φθορά) կամ անապականութիւն (ἀφθαρσία) եզրերը սոյն վիճաբանութեան մէջ բնորոշում էին ոչ թէ Տիրոջ մարմնի քայքայելի կամ ոչ քայքայելի լինելը (այս առումով բոլորն էլ համաձայն էին, որ Տիրոջ մարմինը ենթակայ չէ մեղքի եւ քայքայման պրոցեսների), այլ Փրկչի մարդկային

կիրընդունակութեան (կրքերը կրելու հանձնառութիւն[3]) ակամայ կամ կամաւոր լինելը: Հարցն այն մասին էր, թէ որքանով են Քրիստոսին բնորոշ մարդկային կրքերը (ἀνθρώπινα πάθη), աւելի ստոյգ՝ այսպէս կոչուած անմեղ կամ անանգոսնելի կամ անպարսաւ կրքերը (ἀδίαβλητα πάθη)՝ տխրութիւնը, երկիւղը, սովը, ծարաւը եւ այլն, որոնք դիտարկւում են որպէս մեղքի հետեւանքային վիճակներ»[4]:

Սեւերոս Անտիոքացու եւ Հուլիանոս Հալիկառնասցու կենդանության օրոք եւ նրանց մահից հետո ծավալված դավանական բանավեճերն իրենց արձագանքն են գտել ողջ քրիստոնյա Արեւելքում՝ անմասն չթողնելով նաեւ Հայոց եկեղեցին[5]: Երկու աստվածաբանների հետեւորդներն ասորիների միջավայրում բուռն քարոզչական գործունեություն ծավալելուց բացի ձգտել են նաեւ իրենց գաղափարակիցները գտնել հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների շրջանակներում: Քանի որ Հայոց եկեղեցին իր կազմավորման սկզբնական ժամանակից իսկ շփման մեջ էր քրիստոնեություն դավանող ասորի համայնքների հետ[6], բնականաբար, և՛ Սեւերոսի և՛ Հուլիանոսի հետեւորդները փորձել են համախոհներ գտնել նաև Հայաստանում:

Հուլիանոս Հալիկառնասցու մահից հետո նրա հետեւորդները բաժանվում են բյուզանդական եւ պարսկական տիրույթում գտնվող թեւերի[7], որոնց առաջնորդներն են դառնում Պրոկոպիոս Եդեսացին եւ Աբդիշոն:

---

[3] Բացատրությունը ավելացվել է մեր կողմից՝ կիրրնդունակության տերմինը առավել րնկալելի դարձնելու համար: Բառի բացատրությունը առավել մանրամասն տե՛ս **Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի** 1836, Հատոր 1, Յուցակ 1, էջ 1100:

[4] **Արամեան** 1992, էջ 106–107, **Արամեան** 2016, էջ 43:

[5] Սեւերոս Անտիոքացու եւ սեւերիանոսականության մասին մանրամասն տե՛ս, օր.՝ **Pauline and Hayward** 2004, Torrance 2011, D'Alton, Youssef 2016: Հուլիանոս Հալիկառնասցու եւ հուլիանականների մասին տե՛ս օր.՝ **Draguet** 1924, Kofsky 2013, p. 251–294, **Possekel** 2013, p. 437-458:

[6] Հայ-ասորական եկեղեցական եւ մշակութային շփումների մասին առավել մանրամասն տե՛ս. **Տէր-Մինասեանց** 1908, **Арутюнова-Фиданян** 2007, с. 7–25, **Թարվերդեան** 2014, **Тер-Петросян** 2022:

[7] **Possekel** 2013, p. 450–451.

Պրոկոպիոս Եդեսացու և նրա հաջորդների մասին տեղեկություններ է հաղորդում Սեւերոս Անտիոքացու հայտնի հետևորդ եպիսկոպոսը՝ Հովհաննես Եփեսացին (մոտ 507–589), ում հաղորդած տեղեկությունները հետագայում ընդգրկվել են «Զուքնինի տարեգրություն»-ում: Այս տարեգրությունում խոսվում է այն մասին, որ 548/49 թ. մահամերձ վիճակում գտնվող Պրոկոպիոս Եդեսացուն հետևորդները հորդորում են իրավահաջորդ նշանակել, սակայն Պրոկոպիոսը հակականոնական համարելով հորդորը՝ մերժում է և նրա հետևորդները «ստիպված» են լինում յուրօրինակ լուծում գտնել. նրանք հավաքվում են Պրոկոպիոս Եդեսացու դիակի շուրջ, բարձրացնում մահացածի ձեռքը և դրանով Եվտրոպոս վարդապետին եպիսկոպոս ձեռնադրում, իսկ Եվտրոպոսն էլ իր հերթին ձեռնադրում է ևս տաս եպիսկոպոսների, որոնց ուղարկում է տարբեր վայրեր՝ Կ.Պոլիս, Ալեքսանդրիա, Հայաստան, Ասորիք և Պարսկաստանի Բեթ-Նումանի Հիրթա շրջանը՝ հովվելու հուլիանական հավատացյալներին[8]:

Պրոկոպիոս Եդեսացու մահվան, Եվտրոպոսի ձեռնադրության և ինչպես նաև Եվտրոպոսի համախոհների Հայաստանում հայտնվելու մասի վկայություն է թողել նաև Միքայել Ասորին իր «Ժամանակագրություն»-ում, որտեղ նա ասում է, որ Հայաստանում նրանց չընդունեցին[9]:

---

[8] **John of Ephesus** 1927–1933, **The Chronicle of Zugnin** 1999, p 121–123.

[9] **Chronique de Michel le Syrien** 1901, p. 263–264 : Կարծում ենք հետաքրքիր կլինի մեջբերել Միքայել Ասորու երկի հայերեն թարգմանության երկու տարբերակների համապատասխան հատվածները.

1. «Մի ոմն ի նոցանէ չոգաւ զհիւսիսիւ և յարեւելս և եկն յԱզրունն և ել ի Հայս.և ոչ ընկալան զնա.այլ առաքեցին թուղթ առ Թէոդորոս պատրիարքն Անտիոքու. եթէ դուք զինչ ասէք այսմ աղանդոյ, տա՞յք ողջոյն՝ թէ ոչ. և նա կատարեալ էր զկեանս իւր: Բայց յաշակերտաց նորա լուան զճշմարիտն և հալածեցին զնոսա: Բայց ի Կապպադովկիայ բազումք խաբեցան ի նոցանէ: Ասեն ոմանք թէ և ի մասնէ ի Հայոց սակաւք հաւանեցան առ ժամանակ ինչ մինչեւ ի կատարելոցն իւրեանց սաստեալք եղեն և ի բաց կացին» (**Միխայէլ** 1870, էջ 272) ,
2. «…և ոմն ի նոցանէ գնաց զհիւսիսիւ և խաբեաց զբազումս, և եկն յԱզրուն և ի Հայս, և ոչ ընկալան Հայք. այլ առաքեցին յերկուց կողմանցն

Միքայել Ասորի պատմիչն արժեքավոր հիշատակում[10] է թողել նաև այն մասին, որ հուլիանական Դադան ևս քարոզչական գործունեությամբ հայտնվել էր Հայաստանում:

Բացի Եվտրոպոսի ձեռնադրած եպիսկոպոսի Հայաստան գալու հիշատակությունից, մեզ տեղեկություններ են թողել հայկական սկզբնաղբյուրները[11] այն մասին, որ հուլիանական հոգևորական Աբդիշոն ևս հայտնվել է Հայաստանում: Հայկական սկզբնաղբյուրներից իմանում ենք, որ Աբդիշոն եպիսկոպոսական ձեռնադրություն է ստացել Հայոց կաթողիկոս Ներսես Բ Բագրեվանդցու կողմից:

Մեզ համար շատ հավանական է թվում այն վարկածը, ըստ որի Աբդիշոն պետք է լիներ այն հոգևորականներից մեկը, ով կասկածի տակ էր առել Եվտրոպոսի ձեռնադրության վավերականությունը: Ենթադրաբար հենց այդ պատճառով էլ Աբդիշոն Հայաստան էր եկել, որպեսզի վավերական կերպով եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանար:

Հայոց մատենագրությունում Աբդիշո եպիսկոպոսի անվան բազմակի հիշատակությունը դավանական տարբեր խնդիրների ժամանակ, հիմք է տալիս մեզ ենթադրելու, որ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները հուլիանականների հետ եղել են ոչ միայն կազմակերպչական, այլ նաև վարդապետական մակարդակի[12]: Մենք կար-

---

թուղթ առ պատրիարքն Թէոդորոս ուղղափառացն, և նա կատարեալ էր զկենաս: Եւ ապա գրեցին թուղթ մի Քաղկեդոնիտքն և թուղթ մի ուղղափառքն, և միմիանց չէին վկայ գրեալքն և հալածեցին զնոցա: Եւ ի Կապադովկիա յոլովք խաբեցան և ասեն, թէ առ ժամանակ մի զտեղի կալաւ ի մասն ինչ Հայոց, մինչեւ ի կատարելոցն սրբեցաւ չարութիւնն» (**Միխայէլ** 1871, էջ 255):

[10] **Chronique de Michel le Syrien** 1901, p. 266.

[11] Աբդիշոյի գործունեության եւ նրա մասին գրող հայկական աղբյուրների վերլուծությունը տե՛ս **Hainthaler** 2014, Band 46, S. 81–91.

[12] Այս հարցում համակարծիք չենք Վիադա Հարությունովա-Ֆիդանյանի հետ, ով, բերելով «Narratio de rebus Armeniae»-ի քաղկեդոնադավան հեղինակի տեղեկությունները հուլիանականների մասին, կարծում է.«Текст «Повествования» позволяет предположить, что единение армян и сирийских юлианитов было не столько доктринальным, сколько организационным, поскольку армянские иерархи рукоположили во епископы не только

ծում ենք, որ հուլիանականների հետ սերտ հարաբերությունները շարունակական ընթացք են ունեցել ոչ միայն Ներսես Բագրեւանդեցու, այլեւ նրան հաջորդած կաթողիկոսների օրոք[13]: Թեեւ Հայոց եկեղեցու վարդապետության ամբողջականացման համար առանցքային նշանակություն են ունեցել Զ դարի ընթացքում հրավիրված Դվինի եկեղեցաժողովների ընդունած որոշումները և Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետության հետ առնչակցությունները, սակայն մեզ անծանոթ է որեւէ խորքային հետազոտություն[14], որը համընդգրկուն կերպով կբացահայտեր Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը Հուլիանոս Հալիկառնասցու եւ նրա գաղափաների հանդեպ Զ դ. երկրորդ կեսից մինչեւ 726 թ. Մանազկերտի ժողովը ընկած ժամանակահատվածում: Իսկ Մանազկերտում Մարմնացյալ Բանի անապականության հարցում Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունվել էին այնպիսի ընկալումներ, որոնք, ունենալով նմանություններ, այնուամենայնիվ տարբերվում էին Հուլիանոս եպիսկոպոսի վարդապետությունից:

Абдишо и его соотечественника-юлианита, но и яковита Евтихия и некоего приверженца «другой ереси» (§ 75–76).» (**Арутюнова-Фиданян** 2002, с. 66–67.

[13] Ե. Տեր-Մինասյանը վերլուծելով Միքայել Ասորու և Բարհեբրէոսի տեղեկությունները Նինվեի, Աթորի և Մար-Մաթայի մետրոպոլիտների ձեռնադրության մասին, կարծում է, որ այդ մետրոպոլիտներն իրենց ձեռնադրությունը մինչև Է դարի 30-ական թվականները ստացել են Հայոց կաթողիկոսի ձեռքից: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Տէր-Մինասեանց** 1908, էջ 121–132:

[14] Մինչ օրս արդիական է Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Բ Սարգիսյանի արած դիտարկումը Հուլիանոս Հալիկառնասցու եւ նրա գաղափաների հանդեպ Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքի ուսումնասիրության հետ կապված. «Ե. Տէր-Մինասեանցը եւ Կ. Տէր-Մկրտչեանը բաւականին արժէքաւոր ծառայութիւն են մատուցել այս ոլորտում, ուսումնասիրութեան նոր ուղիներ բանալով, սակայն նրանց գործը ձեռք առնող չեղաւ եւ չշարունակուեց գիտական նոյն ուղղութիւններով» (**Sarkissian** 1975, p. 215): Ե. Տէր-Մինասեանցի եւ Կ. Տէր-Մկրտչեանի հետազոտությունները մեզ հետաքրքրող նյութի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս. **Տէր-Մինասեանց** 1908, էջ 87–135, **Տեր-Մկրտչեան** 1908, էջ 200–205, **Կնիք հաւատոյ** 1914, LVII–CVII, **Տեր-Մինասյան** 1971, էջ 105–118:

Ի տարբերություն հուլիանականների հետ ունեցած բավականին սերտ հարաբերությունների՝ ոչ այնքան «ջերմ» էին դասավորվել Հայոց եկեղեցու եւ Սեւերոսի հետևորդների հարաբերությունները: Եւ չնայած այն հանգամանքին, որ Սեւերոսի գաղափարակիցները քարոզչական նպատակով հայտնվել էին Հայաստանում, սակայն նրանց չի հաջողվում հասնել նույն արդյունքին, ինչ արձանագրել էին հուլիանականները: Սեւերոս Անտիոքացու մահից (538 թ.) հետո սեւերիանոսական գաղափարների տարածման ուղղությամբ բուռն գործունեություն է ծավալում 542 թ. եպիսկոպոս օծված Հակոբ Բարադեոսը կամ Ծանծաղոսը, ով համագործակցության մեջ գտնվելով կայսեր եւ Կ. Պոլսի պատրիարքի հետ քաղկեդոնական եկեղեցու հետ միություն կնքելու հարցում[15], հետեւողական քարոզչական ու կազմակերպչական աշխատանքի շնորհիվ կարողանում է իր հոգեւոր իշխանության տակ համախմբել Բյուզանդական կայսրության սահմաններում գտնվող հակաքաղկեդոնական քրիստոնյաների մեծ մասին՝ կազմավորելով Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցին, որն երբեմն կոչվում է Հակոբիկյան եկեղեցի: Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու կազմավորման համար կարևոր նշանակություն է ունենում 553 թվականից հետո Հակոբ Բարադեոսի կողմից կատարված եպիսկոպոսական ձեռնադրությունները: Նոր եպիսկոպոսների ձեռնադրությունը կարծես թե տեղի էր ունեցել այն նպատակադրմամբ, որ հետագայում նրանք իրենց թեմերի հետ միասին միություն կնքեն կայսերական եկեղեցու հետ[16]: Կարծում ենք, որ կայսերական իշխանության հետ համագործակցող Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու ներկայացուցիչներից էր զգուշանալու կոչ անում Աբդիշո եպիսկոպոսը, ով, դիմելով Հայոց Ներսես կաթողիկոսին, հայտնում էր, որ «հերձուածողք, որ ունին զՍեւերոսի չար ուսումն» մտադրություն են հայտնել գնալ Հայաստան[17]:

[15] **Grazianskij** 2021, S. 244.
[16] Նույն տեղում, էջ 270–278:
[17] **«Գիրք Թղթոց»**, էջ 60:

Հակոբ Բարադեոսի կազմավորած եկեղեցու ներկայացուցիչ Եւտիքեսի Հայաստանում հայտնվելու և նույնիսկ հայերի կողմից եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու մասին է պատմում «Narratio de rebus Armeniae»-ի հայ քաղկեդոնադավան հեղինակը[18]: Թեև Եւտիքեսի Հայաստան գալու և եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու փաստը չենք կարող այլ սկզբնաղբյուրներով հիմնավորել, սակայն Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու առաջնորդ Հակոբ Բարադեոսի Հայաստանում հայտնվելու տեղեկությունը հաստատվում է ասորական ևս մեկ սկզբնաղբյուրի միջոցով:

Հակոբ Բարադեոսի Հայաստանում հայտնվելու մասին տեղեկություն ենք քաղում Հովհաննես Եփեսացու աշխատանքի Հակոբ Բարադեոսի կենսագրությանը անդրադարձող հատվածից, որտեղ գրված է. «Ապա զինավորվեց երանելի Հակոբը Աստծո երկյուղով և հազավ արդարության զրահը և իր ընթացքն ուղղեց ոչ միայն դեպի Ասորիքի երկրները, այլ նաև դեպի ամբողջ Հայաստանն և Կապադովկիան»[19]: Ինչպես կարծում է Ե. Տեր-Մինասյանը՝ ամենայն հավանականությամբ Հակոբը այցելել է Հայաստանի հարավում գտնված Սեւերյան համայնքներին և գուցե աշխատել է նաև հայոց եկեղեցու հետ հաղորդակցություն պահպանել[20]:

Ընդհանրացնելով Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու ներկայացուցիչների մասին այս վերլուծությունը, կարծում ենք, որ փաստ է Սևերոս Անտիոքացու հետևորդների Հայաստանում հայտնվելու իրողությունը:

Սեւերոս Անտիոքացու գաղափարների դատապարտումը Աբրահամ Ա Աղբաթանեցի կաթողիկոսի կողմից

Չնայած Հակոբ Բարադեոսի հետևորդների հետ Հայոց եկեղեցու որևէ ներկայացուցչի համագործակցության մասին խոսելը խնդրառու է, սակայն ստորեւ կփորձենք ցույց տալ, որ հնարավոր է

[18] **La Narratio de rebus Armeniae**1952, p. 36.
[19] **Anecdota syriaca t.II** 1868, p. 369
[20] **Տէր-Մինասեանց** 1908, էջ 134:

սևերիանոսական գաղափարները ընդունելություն էին գտել Սյունիքի եւ Աղվանքի հոգեւոր ու աշխարհիկ որոշ այրերի մոտ: Եւ դա՝ նույնիսկ այն պարագայում, որ Սեւերոս Անտիոքացու անունը 554/555[21]թ. Դվինի եկեղեցաժողովից սկսյալ նզովքի ենթակա անձանց ցուցակում էր ընդգրկել ինչպե՛ս Ներսես Բ Բագրեւանդեցի կաթողիկոսը[22], այնպե՛ս էլ իրեն հաջորդած Հովհաննես Բ Գաբեղենացին[23], Աբրահամ Աղբաթանեցին[24] եւ Կոմիտաս Ա Աղցեցին[25]:

Մեզ թվում է, որ Սյունիքում և Աղվանքում Է դարի սկզբին հոգևոր և աշխարհիկ անձանց շրջանակում եղել են այնպիսիք, որոնք համակրել են Սեւերոս Անտիոքացու գաղափարներին, իսկ մեր այդ ենթադրության հիմնավորման համար, կարծում ենք, փաստարկ է պարունակում Գիրք Թղթոցում պահպանված է մի արժեքավոր սկզբնաղբյուր, որը կրում է «Պատասխանի ի հայոց թղթոյն Աղուանից Վրթանիսի Քերդողի» խորագիրը[26]:

---

[21] Վ. Վարդանյանը ժողովի թվականը համարում է 554 թ. (տե՛ս **Վարդանյան** 2005, էջ 242): Հ.Պ. Անանեան նշում է, որ ժողովը եղել է 555 մարտի 21 (**Անանեան** 1957, էջ 117–121): Կ. Մելիքյանն ևս ընդունում է 555 թ. (տե՛ս **Մելիքյան** 2016, էջ 205):

[22] **«Գիրք Թղթոց»** էջ 57:

[23] **«Գիրք Թղթոց»** էջ 83:

[24] **Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն** 2005, էջ 42:

[25] **«Գիրք Թղթոց»**, 1901, էջ 216:

[26] **«Գիրք Թղթոց»**, էջ 196–211: Թղթի համառոտ տարբերակը պահպանվել է նաեւ Մովսես Դասխուրանցու աշխատանքում հետեւյալ վերնագրով. «Պատասխանի թղթոյն Միխիթարայ՝ Ամարասայ եպիսկոպոսի Հայոց, զոր հայհոյականս էր վերաբերեալ ի գրեանսն» (տե՛ս **Մովսէս Կաղանկատուացի** 2011, էջ 346–349): Թղթի ամբողջական բնագիրը հրատարակվել է նաեւ էջմիածնական Գիրք Թղթոցի երկու ձեռագրերի հիման վրա «Արարատ» հանդեսի 1896 թ. Ժ համարի հավելվածում: Պարույր Մուրադյանը եւ Ալեքսան Հակոբյանը, հաշվի առնելով Թղթի հրատարակված տարբերակները, կազմել են քննական բնագիրը, հաշվի առնելով Վրթանես Քերթողի հեղինակած գրվածքների համեմատությունը բնագրի հետ: Նրանք կարծում են, որ Թղթի հեղինակը ոչ թե Վրթանեսն է, այլ Աբրահամ Աղբաթանեցի կաթողիկոսը (**Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Միխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի** 2005, էջ 21–37): Ըստ մեզ, հեղինակի մասին հետազոտողների այդ դիտարկման ճշմարտացիությունը

Ի դեպ, զարմանալի է, որ այս սկզբնաղբյուրի բովանդակած տեղեկությունը վրիպել է անվանի հայագետ Երվանդ Տեր-Մինասյանի ուշադրությունից: Իր հիմնարար «Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ» աշխատանքում նա թեեւ ծավալուն կերպով խոսել է Հայոց եւ Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցիների փոխհարաբերությունների մասին, սակայն չի հիշատակել այն փաստը, որ Սեւերոս Անտիոքացու գաղափարների քննադատություն կա Աբրահամ կաթողիկոսի նամակում: Վերջինից իմանում ենք, որ այն ուղղված է Ամարասի Միխիթար եւ Մեծիրանքի Սիմոն եպիսկոպոսներին՝ ի պատասխան նրանց կողմից արված հարցումների: Նամակը պետք է գրված լիներ Աբրահամ կաթողիկոսի ձեռնադրությունից հետո ընկած ժամանակահատվածում, քանի որ հիշատակվող կաթողիկոսի անվան հետ միաժամանակ եպիսկոպոսների շարքում առկա է Սյունյաց Դավիթ եպիսկոպոսի անունը, ով հաջորդել էր Հայոց կաթողիկոսի ընտրությանը մասնակցած Քրիստափոր եպիսկոպոսին: Կաթողիկոսը հանդիմանում է Աղվանից եպիսկոպոսներին այն պատճառով, որ իրենք չեն հակառակվել Սյունյաց Գրիգոր իշխանի[27] կողմից առաջ քաշած դավանական տեսակետներին. «...Քանզի գրով ի ձէնջ պատմեցէք մեզ զձեր զորպէս պաշտութիւն եւ զկամս թէ անհակառակ արդեւք զգործեալ հակառակութիւն զոր ընկալաք ի նախարարէ միոյ Սիւնոյ Գրիգոր անուն»[28]:

գալիս է ամրապնդելու Գիրք Թղթոցի Անտոնյան ձեռագրի գրիչ Թումաս քահանայի թողած հիշատակությունը Թղթի վերջնամասում՝ «Թուղթ երկուք անկեալ գոլով յօրինակին, պակասին աստէն աւարտն թղթոյն Աբրահամու առ Աղուանս եւ սկիզբն թղթոյ ի Միջագետս» (**«Գիրք Թղթոց»** 1901, էջ 211):

[27] Կարծում ենք, որ խոսքը գնում է Սյունյաց գահերեց Սահակ իշխանին հաջորդած Գրիգորի մասին, ով, ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի, «քաջ նուիրակ» կոչվելով, իր մատուցած ծառայությունների համար նույնիսկ արժանացել էր Խոսրով Բ Փարվեզի փեսան դառնալու պատվին: Գրիգորի մասին առավել մանրամասն տե՛ս. **Ստեփաննոս Օրբէլեան** 1910, էջ 52–53:

[28] **«Գիրք Թղթոց»**, էջ 196:

Բնագիրն ուշադիր կարդալով՝ կարելի է տեսնել, որ առանցքային թեման, որի շուրջ ծավալվում է քննարկումը, դա **«Մարմնացեալ Բան»**-ի ընկալման հարցն է[29]: Աբրահամ կաթողիկոսի կողմից քննադատության է ենթարկվում «Բան»-ի մարդեղացման կերպի վերաբերյալ տարածված բոլոր այն ընկալումները, որոնք տարբերվում էին Հայոց եկեղեցու դավանանքից: Նամակագիրը կոչ է անում Աղվանից եպիսկոպոսներին Աստծո եկեղեցուց հեռացնել **Բանին մարմնացելոյ** «զհայհոյողս», «զթիւր միտս խորամանկեալս զպէսպէս ուսուցանողս», «զաւտարաձայնութիւնս յառաքելոցն»: Իսկ թե ո՞ր դավանական ուղղություններից զգուշանալու կոչ էր անում Աբրահամ կաթողիկոսը, փորձել է պարզել Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանը՝ այդ խնդրին նվիրված իր հոդվածում[30]: Նա կարծում է, որ Թղթում Երրորդաբանության մասին խոսվող հատվածում պելագյանների եւ նեստորականների աղանդների կապակցության մի աղոտ հետք է նշմարվում[31], իսկ ընդհանուր առմամբ Աղվանից մոլորությունն ավելի նեստորական բնավորություն ուներ, որն էլ իր հերթին, անշուշտ, քաղկեդոնական վեճերից էր առաջ եկել[32]: Մասամբ համամիտ լինելով Կարապետ եպիսկոպոսի տեսակետի հետ՝ ես եւս կարծում եմ, որ նամակում քաղկեդոնական վարդապետությունը քննադատության ենթարկվող դավանական ուղղություններից մեկն է, սակայն ոչ միակը: Թվում է, թե քաղկեդոնականության

[29] **Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Մխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի** 2005, էջ 22:

[30] **Տէր-Մկրտչեան** 1896, Թիւ Ժ, էջ 443–447: Նեստորականության և քաղկեդոնականության հայ միջնադարյան ընկալումը պատկերացնելու համար, կարծում ենք, տեղին է մեջբերել այս առթիվ գրված Ե. Տեր-Մինասյանի պարզաբանումը. «Հարկավոր է, վերջապես, հասկանալ, որ ինչպես առհասարակ արևելյան քրիստոնյաներն ընդհանրապես, այնպես էլ հայերը մասնավորապես, նեստորականության մեջ տեսել են քաղկեդոնականության արմատները և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները համարել են նեստորականության վերածնունդ, ուստի և հաճախ իբրև հոմանիշ գաղափարներ են գործածել նեստորականություն և քաղկեդոնականություն բառերը» (**Տեր-Մինասյան** 1946, հտ. 1, էջ 238):

[31] **Նույն տեղում**, էջ 445:

[32] **Նույն տեղում**:

հետ միաժամանակ քննադատության թիրախում է եւս մեկ դավանական ուղղություն, որը Հայոց եկեղեցու դավանանքից տարբերվող մոտեցում ուներ Քրիստոսի սբ. Մարդեղության վերաբերյալ, եւ այդ ուղղությունն է սեւերիանոսականությունը: Նման կարծիքի համար հիմք եմ համարում իմ համեմատությունը Աբրահամ կաթողիկոսի հիշյալ թղթի եւ մեկ այլ սկզբնաղբյուրի՝ «Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն» երկի[33] միջեւ: Աբրահամու Աղբաթանեցու այս վերջին երկում կաթողիկոսը թվարկում է նզովքի ենթակա բոլոր այն հերետիկոսներին, որոնց ուսմունքը նա համարում է շեղված Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի եւ Եփեսոսի եկեղեցաժողովներում ընդունված վարդապետություններից: Այդ շարքում որպես վերջին հերետիկոսական ուսմունքի հեղինակ է հիշատակվում Սեւերոս Անտիոքացին, ում մասին հեղինակը հետեւյալն է գրում. «Նզովեմք զՍեւեռէ եւ զգիր նորա զապականիչ, վասնզի արար հերձումն ընդ Աստուած եւ ընդ մարմին իւր զկնի միաւորութեան եւ ասաց, թէ ապականացու էր մարմինն Աստուծոյ իբրեւ զմարդոյ»: Նզովքում հիշատակված կետերի՝ ապականության/ անապականության[34] եւ միավորության[35], ինչպես նաեւ նզովքում չհիշատակված Մարմնացյալ Բանի չարչարելիության/ անչարչարելության[36] մասին է խոսվում նաեւ առաջին թղթի տարբեր հատվածներում:

Թվում է, թե ամենեւին էլ պատահական չէր Աբրահամ կաթողիկոսի՝ քաղկեդոնականության հետ միաժամանակ սեւերիանոսականության քննադատությունը, քանզի այս երկու վարդապետություններն, ինչպես կարծում ենք, ընդհանուր մոտեցում ունեին մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում Մարմնացեալ Բանի անապականության/ապականության հարցում: Երբ Հուստինիանոս Ա կայսեր

---

[33] **Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն** 2005, էջ 42:

[34] **Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Միխթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի** 2005, էջ 27, 31, 33:

[35] **Նույն տեղում**, էջ 25–27, 30:

[36] **Նույն տեղում**, էջ 28–31, 33–35:

նախաձեռնությամբ Բյուզանդական կայսրությունում տեղ էին գտել աֆթարտոդոկետական բանավեճերը, հայտնի է այն փաստը, որ Ասորիքում քաղկեդոնականները և, Հուլիանոս Հալիկառնացու վարդապետության դեմ պայքարի ժամանակ փաստարկներ բերելիս, օգտագործել են Սեւերոս Անտիոքացու գաղափարները[37]: Քանի որ «Մարմնացեալ Բան»-ի ապականության/անապականությանը կամ չարչարելության/անչարաչարելիությանը վերաբերող հարցերում Հայոց եկեղեցու մոտեցումը նմանություններ ուներ Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետության հետ, ստացվում էր այնպես, որ Սեւերոս Անտիոքացու գաղափարների կրողները վերոհիշյալ հարցում դառնում էին գաղափարական հակառակորդներ: Ենթադրաբար՝ Հայոց կաթողիկոսին քաջ ծանոթ պետք է լիներ այն իրողությունը, որ Հուլիանոս Հալիկառնասցու ուսմունքի դեմ պայքարում երկու դավանական ուղղության ներկայացուցիչներն օգտվում էին ընդհանուր «զինանոցից» և դա պետք է լիներ այն պատճառը, որի հետևանքով քաղկեդոնականության հետ միաժամանակ քննադատվում էր նաև սեւերիանոսականությունը:

Եթե Աբրահամ կաթողիկոսի մոտեցումն անապականության հարցում քաղկեդոնականության և սեւերիանոսականության նույնականացման հարցում կարող է մեր կողմից լոկ ենթադրություն լինել, ապա հայ մատենագրությունում պահպանվել է մեզ հետաքրքրող հարցում Ներսես Շնորհալու գնահատականը՝ տրված քաղկեդոնականներին և Սեւերոս Անտիոքացու հետեւորդներին: Ներսես Շնորհալի հայրապետը ևս, խոսելով[38] քննարկվող հարցում հույների եւ ասորիների ընդհանուր մոտեցման մասին, զարմանք է հայտնում, որ ասորիները, շեշտելով իրենց համաձայնությունը հայերի հետ «մի բնության» դավանության նկատմամբ, այս խնդիրներում հույների հետ են գնում, որոնց համար անհրաժեշտ է Քրիստոսի

[37] **Grazianskij** 2021, S. 279–287.
[38] **Ներսես Շնորհալի** 2022, էջ 180–181:

մարմինը ապականացու խոստովանել, «երկու բնության» ուսմունքը «մեր դեմ» ապացուցանելու համար[39]:

TRÄGER SEVERIANISCHER IDEEN IN SYUNIK UND ALBANIEN (ERSTE HÄLFTE DES 7. JAHRHUNDERTS)

G. Nahapetyan

Die Zusammenfassung

Den theologischen Disput zwischen Julian von Halikarnassos und Severus von Antiochien, die aus dogmatischer Sicht von großer Bedeutung war, erregte seit dem 6. Jahrhundert die Aufmerksamkeit sowohl der anti-chalkedonischen als auch der chalkedonischen Kirchenvertreter und erforderte eine Antwort auf die Frage, wie Unverderblichkeit/Verderblichkeit aus dem Fleisch Christi zu verstehen sei. Auch der armenische Klerus widmete sich ebenfalls der Beantwortung dieser dogmatisch bedeutsamen Fragen, wobei er Severus von Antiochiens doktrinäres Konzept kritisch beurteilte und ablehnte. Neben der Bewertung einer Reihe anderer wichtiger theologischer Fragen trug auch die gefundene Antwort auf diese diskutierte Frage wesentlich zur Kristallisierung der Lehre der Armenischen Kirche bei.

Մատենագիտություն

Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005 – Պատասխանի ի Հայոց թղթոյն Միխիթարայ Ամարասա եպիսկոպոսի (կազմ. Մուրադեան Պ.և Յակոբեան Ա.), «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս – Լիբանան, էջ 21–37,
Աբրահամ Աղբաթանեցի 2005 – Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն (կազմ.Մուրադեան Պ.և Յակոբեան Ա.), «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս – Լիբանան էջ 42,
Անանեան 1957 – Անանեան Հ.Պ., Պատմական հիշատակարան մը Դուինի Բ. ժողովքի մասին. «Բազմավէպ» հմր. 5–6 (Վենետիկ),

[39] **Տէր-Մինասեանց** 1908, էջ 305:

Արամեան 1992 – Արամեան Մեսրոպ քահանայ Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական մտքի ուրուագծեր (Դ–Ը դդ.), Գանձասար հանդես Բ, Երևան,
Արամեան 2016 – Արամեան Մեսրոպ քահանա, Աշխատութիւններ, Ա հտ., Երևան,
Գիրք թղթոց 1901 – Գիրք թղթոց: մատենագրութիւն նախնեաց: Սահակ Մեսրոպեան Մատենադարան, Ե: Թիֆլիս,
Թարվերդեան 2014 – Թարվերդեան քհ. Տ.Հ., Հայ-ասորական եկեղեցական առնչութիւնները Զ դարի երկրորդ կէսից մինչեւ Է դարի սկիզբը, Բուխարեստ,
Մելիքյան 2011 – Մելիքյան Կ., Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV–VI դարի I կեսին, Երևան,
Միխայէլ 1870 – Տեառն Միխայէլի պատրիարքի Ասորւոց ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870,
Միխայէլ 1871 – Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի Ասորւոց պատրիարքի , Յերուսաղէմ, 1871,
Մովսէս Կաղանկատուացի 2011 – Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Գիրք Բ, Երեւան,
Ներսես Շնորհալի 2022 – Նորին Տեառն Ներսիսի կաթողիկոսի, պատասխանի թղթոյն Յակովբայ ուրումն վարդապետի ասորւոյ ի մայրաքաղաքին Մելիտինոյ հայոց (կազմ. Բոզոյեան Ա.), «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԻԲ, ԺԲ դար,Գիրք Բ, Երեւան,
Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի 1836 – Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (հրատ. Հ.Գ. Ավետիքեան, Հ.Խ. Սիւրմէլեան, Հ.Մ. Աւգերեան), Վենետիկ: տպ. Սրբոյն Ղազարու,
Ստեփաննոս Օրբէլեան 1910 – Ստեփաննոս Օրբէլեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս,
Վարդանյան 2005 – Վարդանյան Վ., Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ,
Տեր-Մինասյան 1946 – Տեր-Մինասյան Ե., Նեստորականությունը Հայաստանում, Գրական բանասիրական հետախուզումներ, Երևան,
Տէր-Մինասեանց 1908 – Տէր-Մինասեանց Ե. Վրդ., Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Սբ. Էջմիածին,

Տեր-Մինասյան 1971 – Տեր-Մինասյան Ե., Կնիք Հաւատոյ ժողովածուն եւ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Զ եւ Է դարերում, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, Երևան, էջ 105–118,
Տէր-Մկրտչեան 1896 – Տէր-Մկրտչեան վրդ.Կ., Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնը Աղուանից հետ ըստ Վրթանէս Քերթողի գրութեան, – «Արարատ», Լ տարի,
Տէր-Մկրտչեան 1908 – Տէր-Մկրտչեան ծ. վարդապետ Կ., Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, Մասն Ա, Վաղարշապատ,
Allen and Hayward 2004 – Allen P. and Hayward C.T.R., Severus of Antioch (The Early Church Fathers), London – New York: Routledge,
Anecdota syriaca t.II 1868 – Joannis episcopi Ephesi, monophysitae scripta historica, Lugduni Batavorum apud E.J Brill / edt. by Land, Jan Pieter Nicolaas,
Chronique 1901 – Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199 / ed. by J. – B. Chabot, vol. II Paris: E. Leroux,
D'Alton, Youssef 2016 – D'Alton J., Youssef Y., Severus of Antioch: his life and times, Leiden,
Draguet 1924 – Draguet R., Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain: Imprimerie P. Smeesters,
Grazianskij 2021 – Grazianskij M., Kaiser Justinian und das Erbe des Konzils von Chalkedon, Stuttgart,
Grillmeier 1986 – Grillmeier A., Jesus der Christus ım Glauben der Kirche, Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg; Basel ; Wien : Herder, S. 279–380,
Hainthaler 2014 – Hainthaler T., Wer ist Abdisho? Einige Bemerkungen zum Einfluss syrischer Theologen in Armenien im 6. Jahrhundert (2014), Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums, Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011, Band 46,
John of Ephesus 1927 – John of Ephesus, Apud the Chronicle of Zuqnin / ed. J.-B. Chabot, Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum, CSCO 91, 104 (Syr. 43, 53, Paris, 1927–1933, here: CSCO 104; Syr. 53, 121.21-26 / transl. Amir Harrak,
Kötter 2013 – Kötter J.-M., Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (485–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike. Stuttgart,

Kofsky 2013 – Kofsky A., Julianism after Julian of Halicarnassus, – In: Between Personal and Institutional Religion Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity / Edited by Brouria Button-Ashkelon and Lorenzo Perrone, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium,
La Narratio de rebus Armeniae 1952 – La Narratio de rebus Armeniae / by Gerard Garitte, Louvain,
Possekel 2013 – Possekel U., Julianism in Syriac Christianity. – in: Orientalia Christiana (Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag), Herausgegeben von Peter Bruns und Heinz Otto Luthe,
Sarkissian 1975 – Sarkissian K., The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York,
Schwartz 1934 – Schwartz E. Publizistische Sammlungen zum akazianischen Schisma, Münich,
The Chronicle of Zugnin 1999 – The Chronicle of Zugnin Parts III and IV, A.D. 488-775. Translated from Syriac with Notes and Introduction, Mediaeval Sources in Translation 36, Toronto,
Torrance 2011 – Torrance Iain R., The Correspondence of Severus and Sergius, Published by Gorgias Press, 2011,
Townsend 1936 – Townsend W.T., The Henotikon Schism and the Roman Churche, "Journal of Religion", 16, p. 78–86,
Арутюнова-Фиданян 2002 – Арутюнова-Фиданян В.А., Юлианитство и Армянская Церковь (VI–VII вв.), – Ежегодняя богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Материалы, Москва,
Арутюнова-Фиданян 2007 – Арутюнова-Фиданян В.А., Сирийцы в Тароне (по данным «Истории Тарона»), – Вестник ПСТГУ, Серия III: Филология, Вып. 1 (7),
Грацианский 2015 – Грацианский М.В., Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы (484 г.) // Иресиона. Античный мир и его наследие. Вып. 4. – Белгород,
Грацианский 2016 – Грацианский М.В., «Акакианская» или всё же «феликианская» схизма? Проблема обоснованности одного историографического клише. Византийский временник, Т. 100 (75),
Тер-Петросян 2022 – Тер-Петросян Л., Армения и Христианская Сирия. Культурные связи IV–V вв., Ереван,

ОСНОВОПОЛОЖНИКИ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (IX–НАЧАЛА X ВЕКА)

Арсен Шагинян
Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-196

Ключевые слова: *«Золотой век ислама», Арабский халифат, основоположники арабо-мусульманской историографии, ал-Кӯфӣ, Ḫалīфа бин Ḫайййāṭ, ад-Дīнаварӣ, ал-Балāẕурӣ, Йа‘ḳӯбӣ, аṭ-Ṭабарӣ*

1. Историко-литературная характеристика арабо-мусульманских памятников историографии IX в.

Рожденная в IX столетии плеяда мусульманских историков арабского и иранского происхождения была представлена писателями, которые, как и их предшественники, при строгом выдерживании иснада подробно излагали походы с 630-х гг. против главных врагов ислама – христианской Византии, зороастрийского Ирана и языческой Хазарии. Но кроме специализированных сводок сведений о завоевательных и карательных походах большинство авторов IX в. взялись за исторические хроники с тематическим, погодным (по хиджре) изложением событий, а также по хронологии правления арабских халифов.

В распоряжении арабистов в настоящее время имеются пять литературных памятника IX столетия историографического жанра, которые дошли до наших дней целиком. И ни один из них пока не переведен целиком ни на русский язык, ни на западноевропейские языки, за исключением английского перевода одного из них (под № 4). Речь идет о следующих произведениях: 1. «Книга завоеваний»

(كتاب الفتوح [Китāб ал-футӯ̣х]) Ибн А‘тсама ал-Куфи; 2. «История Халифы ибн Хаййата» (تاريخ خليفة بن خيّاط [Та’рӣх Х̣алӣфа бин Х̣аййạ̄т]); 3. «Книга длинных преданий» (كتاب الأخبار الطّوال [Китāб ал-’ах̣бạ̄р ат-тивāл]) ад-Динавари; 4. «Книга завоеваний стран» (كتاب فتوح البلدان [Китāб футӯ̣х ал-булдāн]) ал-Баладзури; 5. «История ал-Йа‘куби» (تاريخ اليعقوبيّ [Та’рӣх̣ ал-Йа‘кӯбӣ])[1].

«Книга завоеваний». Автор – *’Абӯ Муҳаммад ’Аҳмад бин ’А‘с̣ам ал-Кӯфӣ-л-Киндӣ*, этнический араб, уроженец иракского города Куфы; отец которого А‘тсам являлся учеником шестого шиитского имама Джа‘фара ас-Садика (702–765).

В распоряжении востоковедов две версии «Книги завоеваний» - арабская и персидская. Полная версия первой из них, состоящая из трех томов в восьми частях, охватывает период истории ислама от первого «праведного» халифа Абу Бакра (632–634) до Ахмада ал-Муста‘ина Биллаха (862–866). Поэтому арабисты со времен академика Санкт-Петербургской АН Х.Д. Френа (1782–1851) были введены в заблуждение (в том числе и мы), датируя смерть автора, Ибн А‘тсама ал-Куфи 314 г. х. (926/7 г.)[2].

Однако, современным специалистам в области ранней арабской и персидской литературы (Л.И. Конраду, Э.Л. Дэниелу) удалось доказать, что арабскую версию «Книги завоеваний» следует датировать началом IX века. Как отмечают эти ученые в своих выводах, подготовка автором «Книги завоеваний» было прервано в 204 г. х. (819/20 г.) в связи с «Четвертой гражданской войной», охватившей халифат со смертью Харуна ар-Рашида (786–809). К тому времени Ибн А‘тсам успел на базе ранних мусульманских авторов описать историю завоеваний до убийства под Кербелой 10-го числа месяца

[1] В санкт-петербургском издательстве «Дмитрий Буланин» мы опубликовали монографию, включив туда собственные комментированные переводы с арабского языка избранных отрывков с последних четырех сочинений: **Шагинян А.К.,** 2018, 416 с.

[2] **Fraehn C.M.,** 1845, p. 16.

ал-Мухаррам 61 г. х. (=10 октября 680 г.) третьего имама шиитов Хусейна ибн ‘Али[3]. В результате в 596 г. х. (1199/1200 г.) появилась персидская версия «Книги завоеваний», автор которой Мухаммад ибн Ахмад ал-Мустауфи ал-Харави сохранил датировку арабского подлинника – 204 г.х. И верхним рубежом данной версии, завершенной в связи со смертью переводчика, другим Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Абу Бакром ал-Катибом ал-Мабаранабади, является как раз убийство имама Хусейна[4].

Установлено, что Ибн А‘тсам ал-Куфи после завершения гражданской войны вернулся к своему труду, продолжив изложение истории в нем до эпохи Харуна ар-Рашида. Что касается материалов, охватывающих период со времен ар-Рашида до ал-Муста‘ина, то есть до середины 860-х гг., то они настолько не соответствуют характеру всех остальных частей, что, по убеждению исследователей, не могут принадлежать перу Ибн А‘тсама ал-Куфи; скорее всего, они принадлежат автору или авторам суннитского толка[5].

Из данного приложения с подложной атрибуцией, возможно, родилось ныне утерянное «по сути продолжение», которое охватывало историю со времен ал-Мамуна до «последних дней» ал-Муктадира Биллаха (908–929 и 929–932) и в пользу наличия которого говорит краткая статья № 61 из биографически-энциклопедического «Словаря литераторов» (معجم الأدباء [Му‘джам ал-’удабā’]) Йакута ал-Хамави ар-Руми (1179–1229). Данное продолжение, которое было, как утверждает мусульманский энциклопедист и путешественник ромейского происхождения, озаглавлено «Книгой истории» (كتاب التّأريخ [Китāб ат-та’рīх̣]), так же, как и «Книгу завоеваний», сочинил, якобы, Ахмад ибн А‘тсам ал-Куфи. При этом Йакут не предложил своему читателю ни дату рождения, ни дату смерти Ибн А‘тсама, хотя обе

---

[3] **Conrad L.I.,** 2015, p. 87–125; **Daniel E.L.,** 2012, https://www.iranicaonline.org/articles/ketab-al-fotuh.

[4] Первое издание: Mustawfī 1305 / 1887,

[5] **Conrad L.I.,** 2015, p. 87–125; **Daniel E.L.,** 2012, https://www.iranicaonline.org/articles/ketab-al-fotuh; ср. также: **Shaban M.A.,** 1971, p. 723.

книги он видел собственными глазами. Наконец, он приписывает ему еще одну книгу, которую, очевидно, уже не видел, под названием «Китāб ал-ма’лӯф» (كتاب المألوف), выдвинув ее на первое место[6].

Итак, «Книга завоеваний» – первое дожившее до наших дней целиком сочинение на арабском языке историографического жанра, но, несмотря на это, арабистами она мало использовалась. Между тем «Книгу завоеваний» следует отнести к важнейшим первоисточникам по завоеванию мусульманами на Иранском нагорье Атропатены (*ср.-перс.* Ādurbādagān), преобразованной в вилайет *’Āӡарбайджāн*, Хорасана (*араб.* Ḫурāсāн), а также покорению Армении, Кавказской Иберии и Албании, составивших единый вилайет *’Армīнийа*. Кроме того, Ибн А‘тсам ал-Куфи включил в свой труд подробные сведения касательно войн халифата с Византией в Малой Азии и Хазарией на Кавказе, которые полностью или частично отсутствуют в сочинениях сравнительно более поздних арабоязычных летописцев IX – начала X вв.[7]

«Книга завоеваний» выстроена по тематическому принципу. Автор ссылается на сведениях авторитетных современников, как, например, ’Абу ал-Хасана ал-Мадаини (752–843?)[8] или ал-Вакиди, а также на данных более ранних передатчиков, как, например, аз-Зухри или Абу Михнафа. Целиком «Книга завоеваний» Ибн А‘тсама ал-Куфи в восьми томах издавалась в подлиннике в Хайдарабаде (Индия) с 1968/9 по 1975/6 гг.[9]

---

[6] Йāḳӯт ал-Ḫамавī, 1993, с. 202.

[7] В турецком переводе были опубликованы извлечения из «Книги завоеваний» Ибн А‘тсама ал-Куфи касательно похода наместника Севера ал-Джарраха ибн ‘Абд Аллаха ал-Хаками (722–725 и 729–730) против хазар и о карательных походах мусульман в Арминийу и Азербайджан в эпоху халифа Абу Джа‘фара ал-Мансура (754–775) (Kurat A. N., 1948, vol. VI, s. 385–425, 1949, vol. VII, s. 255–282).

[8] О нем см.: **Sezgin U.,** 1986, p. 946–948.

[9] Al-Kufi, 1389–1395 / 1968/9–1975/6 : в 8 т. Избранные отрывки, посвященные истории стран Закавказья (в составе вилайета Арминийа) и (Иранского) Азербайджана (в составе смежного Адзарбайджана), переведены на

«История Халифы ибн Хаййата». Автор - *ʾАбӯ ʿАмр Ḫалīфа бин Ḫаййāṭ ал-Лайс̱ī ал-ʿУṣфурī*, этнический араб из семьи авторитетных знатоков хадисов, уроженец иракского города Басры около 160 г. х. (776/7 г.); скончался в 240 г. х. (854/5 г.)[10].

Халифа ибн Хаййат свою летопись впервые в истории исламской историографии выстроил по принципу погодного изложения исторических событий, следуя хиджре. По крайней мере, на сегодняшний день мы не располагаем более ранними произведениями на арабском языке с подобным принципом. Датировка по хиджре служит Халифе ибн Хаййату названием глав, которые в ряде случаях по тематическому принципу подразделяются автором на параграфы с собственными заглавиями.

Халифа ибн Хаййат начинает свое повествование с рождения пророка Мухаммада и его переселения (хиджры) в Йасриб (Медину), а завершает он его 232 г. х. (846/7 г.). «История Халифы ибн Хаййата» – второй литературный памятник по историографии на арабском языке, дошедший до нас целиком, и при всей своей лаконичности она является первоисточником по раннему исламу, военно-политической истории Арабского халифата и его административно-территориальному делению.

Автор строго соблюдает иснад, зачастую предлагая несколько версий со ссылкой на разных авторитетных передатчиков для одного и того же исторического события. Халифа ибн Хаййат подробно изложил войны мусульман с ромеями (византийцами) и хазарами, военные действия с которыми затрагивали составившие арабские вилайеты Арминийа, Азербайджан и *ал-Джазīра*, еще одну область в Верхней Месопотамии, пограничную с Византией *ас̱-Сӯгӯр ал-Джазарийя*. Ценность данного первоисточника заключается еще и

русский академиком Азербайджанской ССР З. М. Буниятовым (1923–1997) и снабжены краткими комментариями (ал-Куфи, 1981, 84 с.).

[10] Zakkar S., 1971, p. 838–839.

в том, что его автор прилагает полные списки наместников по всем вилайетам в эпоху каждого халифа.

До 60-х гг. XX столетия Халифа ибн Хаййат в ориенталистике был известен в основном в качестве автора житийного сочинения под названием «Книга о классах» (كتاب الطّبقات [Китāб аṭ-Ṭабақāт]), состоящего из 3375 статьей, посвященных авторитетным информаторам за 236 лет ислама[11]. Копия же рукописи «Истории Халифы ибн Хаййата» в редакции Баки ибн Махлада - ученика автора, была обнаружена в 1963 г. в Рабате (Марокко) профессором истории ислама из Багдадского университета Акрамом Дийа' ал-'Умари. По возвращении в Ирак тот и издал впервые в Неджефе в 1386–1387 гг. х. (1967 г.) настоящую копию[12] в редакции Ахмада ибн Мухаммада ал-Аша'ари 477 г. х. (1084/5 г.). Мы осуществляли переводы интересующих нас извлечений из «Истории Халифы ибн Хаййата» с этого издания, опубликовав их с комментариями в 2018 г.[13] Спустя десятилетие после первого издания рукописи «Истории Халифы ибн Хаййата» в Ираке было осуществлено новое, но уже в Ливане и Сирии[14].

«Книга длинных преданий». Автор - *'Абӯ Ḥанīфа 'Аḥмад бин Дāуд ад-Дīнаварī*, этнический перс, уроженец города Динавар примерно второй декады IX в.; скончался в 282 г. х. (895/6 г.).

Биографическими данными из жизни ад-Динавари мы не располагаем. Зато нам известны многочисленные его сочинения по астрономии («Книга о метеорологических условиях» – كتاب الأنواء [Китāб ал-'анвā']), ботанике («Книга о растениях» – كتاب النّبات [Китāб ан-набāт]), географии («Книга стран» – كتاب البلدان [Китāб ал-булдāн])

---

[11] **Khalifah ibn Khayyat,** 1387 / 1967, 495 p.
[12] **Khalifah ibn Khayyat,** 1386–1387 / 1967, 660 p.
[13] **Шагинян А.К.,** 2018, с. 54–142.
[14] **Khalifah ibn Khayyat,** 1977, 630 p. С последнего издания А.Н. Тер-Гевондян подготовил армянские переводы тех глав, где описываются события, связанные с историей Армении и армян: **Խալիֆա իբն Խայյաթ,** 2005, էջ 133–199.

и другим отраслям науки[15]. Так что мы имеем дело с еще одним наряду с Ибн Кутайбой ученым-энциклопедистом на заре «Золотого века» исламской культуры иранского происхождения[16].

Что касается «Книги длинных преданий», то она выстроена по тематическому принципу. При этом автор отказался от разделения обширного текста на главы и подглавы. Свое повествование ад-Динавари начинает с рассказа о всемирном потопе и Ное. Он выделил большой объем текста под изложение истории доисламской эры – больше даже, чем под описание жизни и деятельности Мухаммада; в частности, в деталях у него изложена история Иранской державы (Ērānšahr), войны Сасанидов с ромеями (византийцами) и восстание Бахрама Чобина (590–591).

Таким образом, впервые в истории ислама доисламский период представлен через призму персидской истории, когда в центре внимания – Эраншахр в качестве важнейшего субъекта мировой цивилизации.

Исламскую эру своего повествования ад-Динавари довел до 227 г.х. (841/2 г.), до конца правления халифа Мухаммада ибн Харуна ал-Му‘тасима Биллаха (833–842). В завершающей части «Книги длинных преданий» подробно изложена история неомаздакитского движения хуррамитов в Азербайджане, возглавляемого персом Папаком, и его разгром 837 г. со стороны халифского наместника ал-Афшина Хайдзара ибн Кавуса ал-Усрушани (835–840). Большой объем, выделенный современником ад-Динавари данному мятежу, можем объяснить не только тем, что он стал свидетелем событий, но и той идеологией движения Папака, которая основывалась на маздакизме — зороастрийской секте V–VI вв.[17]

Эта «Книга длинных преданий» впервые была издана в Лейдене (Нидерланды) по редакции, подготовленной к печати В.Ф. Гир-

---

[15] **Pellat Ch.,** 1995, p. 415.
[16] Об Ибн Кутайбе и его творчестве см.: **Шагинян А. К.,** 2023, с. 14-15.
[17] **Eichenberger L.,** 2020, p. 237–258.

гасом (1835–1887), но после смерти выдающегося русского арабиста[18]. С данного издания мы осуществляли собственные комментированные переводы интересующих нас извлечений, опубликовав их в 2018 г.[19]

В 1912 г. в Лейдене «Книгу длинных преданий» переиздал будущий академик И.Ю. Крачковский (1883–1951), снабдив предисловием и примечаниями[20]. Нам доступно еще одно (бейрутское) издание данного памятника[21].

«Книга завоеваний стран». Автор – *’Абӯ ал-Ḥасан ’Аḥмад бин Йаḥйā бин Джāбир бин Дāуд ал-Балāẕурī*, этнический араб, уроженец Багдада первой трети IX в.; скончался в 279 г. х. (892/3 г.). Нисба связана с названием плода орехового дерева بلاذر [балāẕур] (*лат.* Semecarpus anacardium), от чрезмерного употребления которого, в качестве стимулятора для развития памяти, дед его Джабир, служащий в администрации египетского вилайета *Миṣр*, отравился и скончался[22].

Ал-Баладзури так же, как и ал-Куфи, или ад-Динавари, выстроил свою летопись по принципу тематического изложения исторических событий. Однако концепция настоящего арабского летописца строго отличается от персидского предшественника ад-Динавари тем, что «Книга завоеваний стран» подразделена на многочисленные главы, в которых в качестве заглавий служат как раз топонимы покоренных мусульманами стран или областей, составляющих при ал-Баладзури вилайеты халифата ‘Аббасидов, как, например, Арми-

[18] **Ad-Dinaweri,** 1888, 404 p.
[19] **Шагинян А.К.,** 2018, с. 143–186.
[20] **Ad-Dinaweri,** 1912, 82, 94 p.
[21] Ad-Dinawari, [S.a.]. С этого издания, у которого отсутствует год публикации, А.Н. Тер-Гевондян подготовил армянские переводы тех глав, где описываются события, связанные с историей Армении и армян: **Դինավարի,** 2005, էջ 205–221.
[22] **Becker C.H.-[Rosenthal F.], 1960**, p. 971–972.

нийа, Азербайджан, Джазира или пограничная с Византией область Тсугур (ас̱-Сӯг̣ӯр).

Повествование по каждой стране или области открывается с краткого обзора этнополитической истории и политической географии в доисламскую эпоху, затем следуют рассказы о первых набегах туда мусульман и их покорении, наконец, излагается дальнейший ход развития военно-политической истории той или иной административно-территориальной единицы Арабского халифата. Вкратце затрагиваются также вопросы культурной, социальной и хозяйственной географии этих вилайетов.

Ал-Баладзури первым среди мусульманских писателей цитирует полностью тексты договоров, которые при завоевании византийских провинций и сасанидских марзпанств заключали мусульмане с жителями столиц и других крупнейших городов, начиная с Дамаска. Особое место в своем сочинении летописец уделяет войнам халифата с ромеями (византийцами) и хазарами.

Автор «Книги завоеваний стран» собрал и обработал многочисленные документальные и исторические материалы как от своих предшественников из числа исламских ученых, так и арабских шейхов из числа переселенцев в покоренные страны. При этом наблюдается критический подход у ал-Баладзури к сведениям своих передатчиков. Не редко он предлагает своему читателю несколько версий одного и того же исторического события, анализируя их и выделяя достоверный, на его взгляд, вариант.

Ал-Баладзури доводит повествование по каждой стране или области до эпохи халифа Зубайра ибн Джа‘фара ал-Му‘тазза Биллаха (866–869), по заказу которого, предположительно, он и взялся за этот капитальный труд. Кстати, ал-Баладзури был вхож в халифский двор в Самарре и при предшественниках этого ‘Аббасида – Джа‘фаре ал-Мутаваккиле ‘Ала Аллахе (847–861) и Ахмаде ал-Муста‘ине Биллахе (862–866).

В то же время, в «Книге завоеваний стран» встречаются специализированные главы, не имеющие ничего общего с завоеваниями отдельных стран и областей. К примеру, можно обнаружить главы, в которых освещаются вопросы налогово-финансовой системы халифата, арабского письма или утверждению арабского в качестве официального языка.

Несмотря на наличие обширного историко-географического и этнографического материалов, в научной ориенталистике считается, что в распоряжении современных специалистов имеется неполная редакция «Книги завоеваний стран», которая является частью более масштабного замысла автора[23].

Впервые капитальный труд ал-Баладзури был издан авторитетным представителем европейской школы арабистики, М.Я. де Гуэ в 1866 г. в Лейдене[24], с которого мы осуществили русские переводы интересующих нас извлечений, снабдили их примечаниями и комментариями, опубликовав в 2018 г.[25]

«Книга завоеваний стран» - тот единственный литературный памятник IX столетия, который полностью был переведен на английский язык. Данный перевод осуществили столетие назад известные американские востоковеды Ф.Х. Хитти и Ф.К. Мурготтен как раз с лейденского издания[26]. Дело в том, что нам известно другое критическое издание сочинения ал-Баладзури, осуществленное в Каире[27]. Восточные издания на этом не исчерпываются.

Будет не лишним отметить, что перу выдающегося ал-Баладзури принадлежит еще один труд – историко-биографического содер-

---

[23] Ibid.

[24] **Al-Beladsori,** 1866, 539 p. Главы же, касающиеся истории завоевания Армении и Азербайджана, были переведены на русский язык П. Жузе (**Баладзори,** 1927, 42, 28 с.) и на армянский язык А.Н. Тер-Гевондяном (**Քաղաքական,** 2005, էջ 223–328).

[25] **Шагинян А.К.,** 2018, с. 187–297.

[26] **Al-Balâdhuri,** 1916–1924, 530 p.

[27] **Ал-Баладзури,** 1959a, 460 p.

жания под названием «Родословия знатных» (أنساب الأشراف [’Ансāб ал-’ашрāф]), который точно дошел до нас в сокращенной редакции[28].

«История ал-Йа‘куби». Автор – *’Абӯ ал-‘Аббāс ’Аḥмад бин ’Абӣ Йа‘ḳӯб бин Джа‘фар бин Вахб бин Вāḍиḥ* - писатель ал-‘Аббāсӣ, известный под псевдонимом ал-Йа‘ḳӯбӣ - этнический араб, как принято считать, уроженец Багдада первой половины IX в.; скончался в 284 г. х. (897/8 г.), но, по мнению М.К. Замана, не раньше 905 г.[29] В то же время, персидский географ Ибн ал-Факих ал-Хамадани в «Краткой книге стран» (مختصر كتاب البلدان [Муḫтаṣар китāб ал-булдāн]) в 290 г.х. (902/3 г.) утверждал, что ал-Йа‘куби обладал нисбой *ал-’Иṣбахāнӣ* (الإصبهانيّ)[30]. Получается, что мы имеем дело с этническим персом, уроженцем города Исфахан, что в Центрально-западном Иране.

Прадед ал-Йа‘куби, Вадих ал-‘Аббаси – вольноотпущенник (*араб.* مَوْلًى [маулан], идафа مَوْلَى[маулā]) халифа Абу Джа‘фара ал-Мансура (754–775), откуда и его нисба – в 775 г. занимал пост вали Арминийи и Азербайджана[31]. Дед ал-Йа‘куби, Вахб, затем и отец Джа‘фар возглавляли наиважнейшее почтовое ведомство в вилайете Арминийа. В результате свои юные годы ал-Йа‘куби, как утверждает его современник Ибн ал-Факих со ссылкой на него же, провел в Армении, находясь на службе у местных правителей[32]. Затем он пребывал на службе у персо-суннитской династии Тахиридов (821–873) в Хорасане, после падения которых переехал в Египет под покровительство тюрко-суннитской династии Тулунидов (868–905). Известно также, что ал-Йа‘куби, как и его предки, подавался пропаганде шиитов. Даже прадед Вадих, будучи вали Мис-

[28] **Ал-Баладзури,** 1959б, 53, 722 р.
[29] **Zaman M.Q.,** 2002, p. 257–258.
[30] **Ibn al-Fakih,** 1885, p. 290.
[31] **Шагинян А.К.,** 2018, с. 339.
[32] **Ibn al-Fakih,** 1885, p. 290–291.

ра, приютил у себя Идриса ибн ‘Абд Аллаха после поражения последнего в восстании зейдитов[33] в Мекке (786)[34], и за это он поплатился жизнью[35].

«История ал-Йа‘куби», подготовленная, по всей видимости, в годы службы автора в Хорасане, состоит из двух томов. Первый из них ал-Йа‘куби целиком посвятил доисламской эре, выстроив его исключительно по принципу тематического изложения исторических событий, начиная от Сотворения мира и великого потопа. В первом томе центральное место занимает история иудаизма и христианства с цитатами из Ветхого и Нового Заветов, а также историко-географическое описание Античного Ирана в эпоху как парфянских Аршакидов (ок. 247–224), так и персидских Сасанидов (224–651). И данный факт, на наш взгляд, еще раз говорит в пользу персидского происхождения ал-Йа‘куби. Ведь подобный принцип, как показали выше, применяли только авторы из числа этнических иранцев. В первом томе «Истории ал-Йа‘куби» нашлось место также сведениям по древней Ассирии, Египту, Греции и Риму.

Второй том целиком посвящен исламскому периоду. Автор открывает его с подробного жития пророка Мухаммада. Затем изложение исторических событий строится у него исключительно по хронологии правления арабских халифов. Повествование доведено до 259 г. х. (872/3 г.), когда в последний раз в Самарре короновался халиф - Ахмад ибн Джа‘фар ал-Му‘тамид ‘Ала Аллах (870–892), а персо-суннитская династия Тахиридов в Хорасане была разгромлена незнатными Саффаридами (861–1003) из смежного вилайета *Сиджистāн*.

---

[33] Умеренная шиитская секта, не признающая учения о «сокрытом» имаме. Эпоним – Зайд ибн ‘Али (ум. в 742 г.) – сын 4-ого шиитского имама ‘Али ибн Хусайна (680–713/4), внук ‘Али ибн Абу Талиба (см.: **Петрушевский И.П.,** 2007, с. 255–292).

[34] **Eustache D.,** 1971, p. 1035–1037.

[35] **Zaman M.Q.,** 2002, p. 257–258.

«История ал-Йа‘куби» была издана еще одним знаменитым представителем западноевропейской школы арабистики М. Хутсмой (1851–1943) в 1883 г. в Лейдене[36], с которого мы и осуществили переводы интересующих нас пассажей, снабдив их научными комментариями и текстологическими примечаниями[37]. Наличествует также бейрутское издание этого литературного памятника[38].

Ал-Йа‘куби, как и ал-Баладзури, применяет критический метод рассуждения сведений своих первоисточников и не только при подготовке данного произведения. Дело в том, что перу этого выдающегося писателя, путешественника и энциклопедиста принадлежало еще несколько трудов, большая часть которых ныне утеряна. Сохранился лишь неполный трактат ал-Йа‘куби географического жанра, который озаглавлен «Книга стран» (كتاب البلدان [Китāб ал-булдāн]) и завершен 278 г. х. (891/2 г.)[39]. Таким образом, ал-Йа‘куби по праву можем считать еще и одним из основоположников наряду с персом Ибн Хурдадзбихом[40] арабо-мусульманской школы описательной географии - так называемого жанра «ал-масалик ва-л-мамалик» («пути и царства»).

2. Краткая историко-литературная характеристика «Истории пророков и царей» (تأريخ الرّسل والملوك [Та’рīх ар-русул ва-л-мулӯк]) ат-Табари

Кульминацией «Золотого века» исламской литературной культуры стали труды *аṭ-Ṭабарī*, который скончался в Багдаде, где и

---

[36] **Al-Ja‘qubi,** 1883, pars 1, 318 p., pars 2, 629 p. Главы же, касающиеся истории Армении и Азербайджана в условиях власти Арабского халифата, были переведены на русский язык П. Жузе (**Я‘куби,** 1927, 21, 15 с.) и на армянский язык А.Н. Тер-Гевондяном (**Յակոբի,** 2005, էջ 332–406).

[37] **Шагинян А.К.,** 2018, с. 298–376.

[38] **Al-Yaqubi,** 1960, t. 1, 363 p., t. 2, 516 p.

[39] Этому трактату ал-Йа‘куби место нашлось в восьми томной «Библиотеке арабской географии» (المكتبة الجغرافيّة العربيّة – Bibliotheca Geographorum Arabicorum) (**al-Jaqubi,** 1892, p. 231–373).

[40] О нем см.: **Шагинян А. К.,** 2023, с. 12.

был погребен, за четыре дня до окончания (26-го числа) месяца *Шаввāл* 310 г. х. (=16 февраля 923 г.). Этот *’Абӯ Джа‘фар Муḥаммад ибн Джарӣр ибн Йазӣд ибн Каҫӣр ибн Ḡāлиб* являлся этническим иранцем, уроженцем Амола — центрального города североиранской области Табаристан, откуда и его нисба; родился в 224 или же в начале 225 г. х.[41], который наступил 12 ноября 839 г.

В семь лет ат-Табари выучил наизусть Коран, к восьми годам считался уже имамом, а в девять – начал изучать хадисы. В 12 лет он покинул отчий дом в поисках образования. Сначала он отправился в город Рей, в вилайете *ал-Джибāл*[42], где в течении пяти лет изучал мусульманское право ханафитского мазхаба у местного авторитетного теолога Абу ‘Абд Аллаха Мухаммада ибн Хумайда ар-Рази (ум. в 248 г. х., 862/3 г.); ознакомился также с трудами Ибн Исхака, в частности с его «Кратким житием Пророка».

Затем ат-Табари продолжил образование в Багдаде у Ахмада ибн Ханбала (780–855) – эпоним ханбалитского мазхаба, еще одной из четырех канонических школ современного суннитского права[43]. Но после смерти учителя ат-Табари, путешествуя по городам Ирака, ознакомился с прочими суннитскими мазхабами (маликитов и шафи‘итов)[44]; получил также знания у Дауда ибн ‘Али аз-Зихри (815–883) – основателя ныне распущенной суннитской правовой школы[45]. Ат-Табари путешествовал также по вилайетам аш-Шам и Миср. В результате острой полемики с последователями Ибн Хан-

---

[41] **Йāḳӯт ал-Ḥамавӣ,** 1993, с. 2441. По неверным расчетам Ф. Розенталя, смерть ат-Табари наступила 27-го числа месяца *Шаввāл* 310 г. х . (=17 февраля 923 г.) (**Rozenthal F.,** 1989, p. 78–80).

[42] **Bosworth C.E.,** 2008, p. 617–618. Подобным арабским словом, что в переводе означает «горы» (в ед. ч. джабал), завоеватели обозначали ветхозаветную Великую Мидию (Μείζων Μηδία), к югу от Атропатены (Ατροπάτιος Μηδία).

[43] **Ермаков Д.В.,** 1991, с. 30–31.

[44] Об этих двух мазхабах, действующих поныне см.: **Петрушевский И.П.,** 2007, с. 149–151.

[45] **Schacht J.,** 1965, p. 182–183.

бала по возвращении в 256 г. х. (869/70 г.) в Багдад ат-Табари учредил собственную правовую школу в ортодоксальном исламе, которая в честь него получила наименование Джариритский мазхаб[46]. Она получила распространение в восточных вилайетах халифата, расположенных на Иранском нагорье, однако долгую жизнь не имела. Эта школа ат-Табари базировалась на авторской книге «Прекрасные речи о положениях исламского шариата» (كتاب لطيف القول في أحكام شرآئع الإسلام [Китāб лаṭīф ал-ḳаул фī ’аḥкāм шарā’и‘ ал-’ислāм])[47].

Ат-Табари был широко известен в исламской науке «Золотого века», как автор обширных богословских комментарий к Корану, озаглавленных «Сборником заявлений о толковании стихов Корана» (جامع البيان عن تأويل آي القرآن [Джāми‘ ал-байāн ‘ан та’вīл ’āй ал-Ḳур’āн]), иначе «Толкование ат-Табари» (تفسير الطّبريّ [Тафсīр аṭ-Ṭабарī]). Эта классика исламского богословия, изданная впервые полностью в Каире с 1323–1329 гг. х. (1902/3–1908/9 гг.) в 30 томах[48], насчитывала по свидетельству очевидцев, изначально аж 30 тысяч листов, но позднее автор по просьбе собственных учеников сократил ее по одним данным до трех тысяч, по другим – до четырех[49].

Перу ат-Табари Йакут ал-Хамави приписывал еще как минимум тринадцать трудов, посвященных в основном исламскому законоведению[50]. Не случайно красивое исламское предание гласило о том, что «Мухаммад ибн Джарир продолжал писать сорок лет - по сорок листов каждый день»[51].

---

[46] Подробно см.: **Rozenthal F.,** 1989, p. 10–78; **Bosworth C.E.,** 2000, p. 11–15; **Daniel E.L.,** 2000, https://www.iranicaonline.org/articles/tabari-abu-jafar.

[47] См.: **Йāḳӯт ал-Ḥамавī,** 1993, с. 2458–2459.

[48] **Ат-Табари,** 1323–1329, в 30 т.

[49] См.: **Йāḳӯт ал-Ḥамавī,** 1993, с. 2442, 2452–2454.

[50] Полный список его трудов с подробной историко-литературной характеристикой см. в статье № 1010 «Словаря литераторов»: там же. С. 2441–2469.

[51] Там же, с. 2442.

В историю ислама ат-Табари по праву вошел еще и как «отец мусульманской историографии», завершив в 302 г. х. (914/5 г.) капитальный труд над обширной «Историей пророков и царей», иначе «История имамов и царей» (تأريخ الإمام والملوك [Та’рӣх ал-’имӑм вал-мулӯк]) или просто «История ат-Табари» (تأريخ الطّبريّ [Та’рӣх ат-Ṭабарӣ]). Полное заглавие звучит так: «История пророков и царей и известия о них, и о том, что случилось в эпоху каждого из них» (تأريخ الرّسل والملوك وأخبارهم ومن كان في زمن كلّ واحد منهم [Та’рӣх ар-русул ва-л-мулӯк ва-’ахбӑри-хим ва-ман кӑна фӣ заман кулли вӑḥид минхум])[52].

Эта была первая в исламе книга, которая по настоящему охватывала всеобщую историю от Сотворения мира и великого потопа, о житии ветхозаветных патриархов, пророков и царей, где события не представлены исключительно через призму древнеиранской истории, хотя она свое достойное место там занимает.

«История ат-Табари» является одним из наиважнейших первоисточников в деле изучения истории всех стран Ближнего и Среднего Востока, как в эпоху поздней Античности, так и раннего ислама. Следовательно, читатели продолжающегося издания «Восточное источниковедение» могут в ней обнаружить огромную массу историко-географических и этнографических материалов, которые касаются народов стран Армянского нагорья (Великой Армении и Малой Армении), Южного Кавказа (Абхазии, Албании-Алуанка, Иберии-Картли и Лазики-Эгриси), этнополитических образований Северо-восточного Кавказа, Малой Азии и Северо-западного Ирана (Атропатены-Азербайджана), а также смежных регионов Месопотамии, Мидии и Сирии[53].

---

[52] Там же, с. 2456.

[53] Речь идет о землях, которые по итогам великих завоеваний мусульман в странах Передней Азии в основном составили вилайеты Арабского халифата Арминийу, Азербайджан и Джазиру, а также обширную пограничную с Византией область Тсугур (ас̣-Сӯг̣ӯр). Речь идет еще и о землях, ко-

Для исследователя ценность «Истории пророков и царей» заключается в том, что ее автор систематически ссылается на своих информаторов, строго выдерживая требуемый иснад. Поэтому в подлинности повествований ат-Табари не сложно удостовериться, сличив их с данными синхронных или более ранних писателей исламского мира, привлекая вдобавок свидетельства авторов поздней Античности или же из числа носителей языков христианского Востока – сирийцев, армян и византийцев.

Для изложения длинной истории доисламской эры «отец мусульманской историографии» так же, как и многие перечисленные выше летописцы IX в., широко привлек арабскую версию «Жизнеописания царей Персидских» - переработанную Ибн ал-Мукаффа‘ сасанидскую «*Книгу владык»* далеких предшественников из числа земляков, творивших на пехлеви. В результате древняя история Ирана представлена по хронологии правления сначала легендарных царей Кеянидов[54], которые правили, якобы, до воцарения первой в истории персидской династии дома Ахемена (ок. 700–330). Эти Ахемениды и парфянские Аршакиды проходят у ат-Табари как бледные тени. Зато позднеантичная история Передней Азии представлена по хронологии правления сасанидских шахиншахов, хотя автор не забывает уделять должное внимание и Ромейской державе, и арабским племенам.

Для подробного изложения жития Мухаммада ат-Табари привлек в качестве источников труды упомянутых в нашей предыдущей

торые по итогам длительных византийских и хазарских войн Арабского халифата так и не достались мусульманам. В северо-западном направлении (в Малой Азии) они составили первую в истории Византийской империи обширную фему Армениак, Абхазское автономное княжество, а в северном - сохранились известные еще со времен сасанидского сюзеренитета многочисленные полузависимые «царства гор».

[54] От *авест.* Kauui (букв.: «царь, поэт-жертвоприношение или поэт-священник») - персонажи священной Авесты, и знаменитой поэмы «Шах-наме».

статье[55] авторитетных хадисоведов VIII столетия. С момента переселения Пророка ислама из Мекки в Йасриб, объявленного при ‘Усмане (644–656) началом мусульманского летоисчисления, ат-Табари выстроил свой труд по принципу анналов, где каждый год хиджры послужил заглавием, при этом в качестве заглавий у него выделены также эпохи халифов. Большая часть глав подразделена на параграфы по принципу тематического изложения исторических событий. Анналы подобным образом доведены до 302 г.х. Особое внимание ат-Табари уделил, как и все его предшественники, не прекращавшимся войнам халифата с ромеями (византийцами) – ежегодным летним вторжениям мусульман в малоазиатские владения Константинополя.

«Отец мусульманской историографии» подкрепляет использованные им сведения первоисточников бесконечными историческими отчетами, которым нашлось место в трудах исламских авторов по генеалогии, а также цитатами из арабской поэзии, в которой фигурирует множество данных историко-географического и этнографического характера.

В результате в нашем распоряжении сегодня имеются оригинальные материалы из утерянных целиком или частично трудов многочисленных мусульманских предшественников ат-Табари. Так что мы имеем дело с достойным первоисточником, имевшим первостепенное, в ряде случаев уникальное значение, более того, с крупнейшим литературным произведением «Золотого века» исламской культуры – «Великой книгой по истории», по выражению Йакута ал-Хамави[56]. Поэтому спустя полвека с момента его завершения, в 963 г. визирь «таджикского» эмирата Саманидов (819–999) Абу ‘Али Мухаммад Бал‘ами подготовил обработанную на фарси версию с сокращениями «Истории пророков и царей» ат-Табари, кото-

[55] **Шагинян А.К.,** 2023.
[56] **Йāқӯт ал-Ḥамавӣ,** 1993, с. 2456.

рая стала древнейшим дошедшим до нас памятником на новоперсидском языке историографического жанра[57].

Арабская версия ат-Табари, изданная в оригинале с 1879–1901 гг. группой ведущих арабистов Европы под общей редакцией М.Я. де Гуэ в Лейдене (E.J. Brill), насчитывает три серии из 15 томов (включая том с указателями). Общий объем достигает примерно восемь тысяч страниц[58]. Существует еще одно критическое издание текста, осуществленное в Каире в 11 томах под редакцией М. Абу ал-Фадла Ибрахима (1905–1981)[59].

В 2007 г. был завершен двадцатилетний труд группы из 29 ведущих западных арабистов над полным английским переводом «Истории ат-Табари», снабженным подробными подстрочными примечаниями. Он был осуществлен с классического издания М.Я. де Гуэ и опубликован в «Bibliotheca Persica» в 40 томах (включая том с индексами)[60].

В свою очередь мы в 2022 г. завершили реализацию трехлетнего труда в рамках научного гранта РФФИ (№ 20-09-00010). В результате из критического издания ат-Табари, подготовленного в Лейдене, нами были извлечены все историко-географические и этнографические материалы, которые касаются стран и народов Армянского нагорья, Кавказа, Малой Азии и Северо-западного Ирана (Атропатены-Азербайджана), а также смежных областей Месопота-

---

[57] Bel‘ami, 1867–1874, en 4 tomes. – Впоследствии ‘Изз ад-Дин Абу ал-Хасан ‘Али ибн Мухаммад ибн ал-Асир (1160–1233), араб из Джазиры – автор фундаментального труда «Полного свода истории» (الكامل في التّأريخ [ал-Кāмил фӣ-т-та’рӣх]), подготовленного в 627 г.х. (1229/30 г.), при изложении событий до 302 г.х. (914/5 г.) почти целиком компилировал их у ат-Табари. Критический текст Ибн ал-Асира в 14 томах был подготовлен к изданию членом-корреспондентом Петербургской АН С.И. Торнбергом (1807–1877) в течение 1851–1876 гг., затем неоднократно издавался в Каире: **Ibn al-Athir,** 1353 / 1934/5, in 9 vols.

[58] **At-Tabari,** 1879–1901, in 3 ser.

[59] **Aṭ-Ṭabarī,** 1960–1969, in 11 vols.

[60] **Al-Ṭabarī,** 1989–2007, in 40 vols.

мии, Мидии и Сирии с древнейших времен до момента завершения «отцом мусульманской историографии» своего труда. Эти материалы впервые в мировой востоковедной науке были переведены нами с классического арабского языка на русский язык, снабжены обширной вступительной статьей, подробными научными комментариями и текстологическими примечаниями. Они базируются как на ранних памятниках историографии и географии на арабском и персидском языках, так и на сведениях античных, византийских, древнеармянских, древнегрузинских, сасанидских и сирийских авторов. Мы учли также достижения научных школ арабистики, арменистики, ассириологии, византиноведения, кавказоведения и иранистики, которые отражены в ведущих научных, справочных (энциклопедических) и учебных изданиях мира. Наше исследование в объеме 48, 72 а.л. готовится к печати в издательстве Петербургское Востоковедение.

THE FOUNDERS OF ISLAMIC HISTORIOGRAPHY (9th – EARLY 10th CENTURIES)

Arsen K. Shahinyan

Summary

The culmination of the “Golden Age” of Islamic literary culture was the multivolume “History of the Prophets and Kings” (Ta’rīẖ ar-Rusul wa-l-Mulūk) by the “father of Muslim historiography”, an Arabic spoken Iranian Muḥammad b. Ǧarīr (Djarir) aṭ-Ṭabarī (839–923), which outlines the general history since the Creation, as well as the works of other founders of the Islamic historiography in Classical Arabic – al-Kūfī, Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ (Khalifah b. Khayyat), ad-Dīnawarī, al-Balāḏurī (al-Beladsori), al-Ya‘qūbī (al-Ja‘qubi). The breakthrough works by these authors contain a lot of data concerning the countries and peoples of the Armenian Highlands, Caucasus, Asia Minor, and North-Western Iran (Atropatene-Azerbaijan), as well as adjacent areas of the Mesopotamia,

Media, and Syria from Ancient times to the early of the 10th c. These materials may well be of interest to readers of the periodical "Studies in oriental sources" (Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia).

Источники и литература

Баладзори 1927 – Из сочинения Баладзори. Книга завоевания стран, араб. текст и пер. П. Жузе. Баку, изд. Общества Обследования и Изучения Азербайджана.

Ал-Баладзури 1959а – فتوح البلدان إمام أبو الحسن البلاذريّ، عني بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمّد رضوان. القاهرة، مصر المكتبة التجاريّة الكبرى، ١٩٥٩ – Завоевания стран Имама Абу ал-Хасана ал-Баладзури, изд. и коммент. Ридван Мухаммад Ридван. Каир, Миср ал-мактаба-т ат-тиджāрийа-т ал-кубрā.

Ал-Баладзури 1959б – أنساب الأشراف تصنيف أحمد بن يحيى المعروف بالبلاذريّ. الجزء الأوّل، تحقيق محمّد حامد الله. القاهرة، مصر دار المعارف، ١٩٥٩ – Родословие знатных, сочиненное Ахмадом ибн Йахйой, известным как ал-Баладзури. Ч. 1, изд. Мухаммад Хамид Аллах. Каир, Дāр ал-ма'āриф.

Ермаков Д.В. 1991, Аḥмад б. Ḥанбал. – «Ислам: ЭС», с. 30–31.

Йāḳӯт ал-Ḥамавӣ 1993 – معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب تأليف ياقوت الحمويّ الرّوميّ، تحقيق الدّكتور إحسان عبّاس. الجزء الأوّل. بيروت-لبنان، دار الغرب الإسلاميّ — Словарь литераторов, экспертный справочник по литературе, составленный Йакутом ал-Хамави ар-Руми, изд. д-р Ихсан 'Аббас. Т. 1. Бейрут-Ливан, Дāр ал-Ḡариб ал-'Ислāмӣ.

Ал-Куфи 1981 – Абу Мухаммед Ахмад ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний (Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.), пер. З.М. Буниятова. Баку, Элм.

Петрушевский И. П. 2007, Ислам в Иране в VII–XV вв.: курс лекций. 2-е изд. Санкт-Петербург, Изд-во С.-Петерб. ун-та.

Ат-Табари 1323–1329 – كتاب جامع البيان عن تأويل آي القرآن تأليف أبي جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ. في ٣٠ مجلدًا. بولاق، ١٣٢٣–١٣٢٩ – Книга собрания заявлений о толковании стихов Корана, сочиненная Абу Джа'фаром Мухаммадом б. Джариром ат-Табари: в 30 т. Булак, ал-Маṭба'а ал-'Амӣрийа.

Шагинян А. К. 2018, Арабо-мусульманская историография IX в. о странах и народах Кавказа, Армянского нагорья и смежных областей. Санкт-Петербург, Дмитрий Буланин.
Шагинян А. К. 2023, Генезис «золотого века» исламской литературы – «Արեվելյան աղբյուրագիտություն», հտր. Դ., խմբագիր՝ Ա. Բոզոյան, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, էջ 4–21:
Я‘куби 1927 – Из сочинения Я‘куби. История, араб. текст и пер. П. Жузе. Баку, изд. Общества Обследования и Изучения Азербайджана.
Բալազուրի 2005 – Բալազուրի. Երկրների նվաճումը (Ֆուտուհ ալ-Բուլդան) – «Արաբ Մատենագիրներ Թ–Ժ դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Հտր. 16 (արաբական աղբյուրներ. Գ.)». Երևանի համալսարանի հրատ.
Դինավարի 2005 – Մատյան երկարապատում ավանդությունների (Քիտաբ ալ-Ախբար ալ-Թիվալ) – «Արաբ Մատենագիրներ Թ.–Ժ. դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Հտր. 16 (արաբական աղբյուրներ. Գ.)». Երևանի համալսարանի հրատ.
Խալիֆա իբն Խայյաթ 2005 – Պատմություն (Տարիխ) – «Արաբ Մատենագիրներ Թ–Ժ դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հտր. 16 (արաբական աղբյուրներ. Գ.)». Երևանի համալսարանի հրատ.
Յակուբի 2005 – Յակուբի. Պատմություն (Տարիխ), «Արաբ Մատենագիրներ Թ–Ժ դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հտր. 16 (արաբական աղբյուրներ. Գ.)». Երևանի համալսարանի հրատ.
Becker C. H.-[Rosenthal F.] 1960, Balādhurī. – «EI, vol. 1: A–B», p. 971–972.
Al-Balâdhuri 1916–1924 – The origins of the Islamic state: being a translation from the Arabic accompanied with annotations geographic and historic notes of the Kitâb Futûh al-Buldân of al-Imâm abu-l ‘Abbâs Aḥmad ibn-Jâbir al-Balâdhuri by Ph. Kh. Hitti & F. C. Murgotten. P. 1–2. New York, Columbia University.

Al-Beladsori 1866 – Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori (كتاب فتوح البلدان تأليف الإمام أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ), ed. M.-J. De Goeje. Lugduni Batavorum, Brill.

Bel‘ami 1867–1874 – Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben-Djarir-ben-Jazid Tabari, trad. Sur la version persane d’Abou-‘Ali Mo‘hammed Bel‘ami par H.M. Zotenberg. I–IV. Paris, Imprimerie impériale.

Bosworth C. E. 2000, Al-Ṭabarī. – «EI, vol. 10: Tā'–U[..]», p. 11–15.

Bosworth C. E. 2008, Jebāl. – «Iranica, vol. XIV, fasc. 6», p. 617–618.

Conrad L. I. 2015, Ibn A‘tham and His History. – «Al-‘Uṣūr al-Wusṭā», N 23, p. 87–125.

Daniel E.L. 2012, Ketāb al-Fotuḥ. – «Iranica https://www.iranicaonline.org/articles/ketab-al-fotuh» (Retrieved 01 December 2022).

Daniel E.L. 2000, Ṭabari, Abu Ja‘far Moḥammad b. Jarir. – «Iranica https://www.iranicaonline.org/articles/tabari-abu-jafar (Retrieved 08 May 2022).

Ad-Dinaweri 1888 – كتاب الأخبار الطّوال تأليف أبو حنيفة أحمد بن داود الدّينوريّ، تصحيح ف. جرجاس. ليدن، بريل (Abu Hanifa ad-Dinaweri. Kitab al-Ahbar at-tiwal, publié par V. Guirgass. Leiden, E. J. Brill).

Ad-Dinaweri 1912 – Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī. Kitāb al-Aḫbār aṭ-Ṭiwāl (كتاب الأخبار الطّوال تاليف أبي حنيفة أحمد بن داود الدّينوريّ), reface, variants et index publiés par I. Krachkovsky. Leiden, E. J. Brill.

Ad-Dinawari [S.a.] – أبو حنيفة الدّينوريّ. الأخبار الطّوال. بيروت — Abu Hanifa ad-Dinawari. Al-Akhbar al-Tiwal. Beyrouth [S.l.].

Eichenberger L. 2020, Communist, Heretic, Rebell. Mazdak and the History of Religion. – «Zeitschrift für Religionswissenschaft», N 28, p. 237–258.

Eustache D. 1971, Idrīsids. – «EI, vol. 3: H–Iram», p. 1035–1037.

Fraehn C. M. 1845, *Indications bibliographiques relatives pour la plupart à la littérature historico-géographique des Arabes, des Persans et des Turcs : spécialement destinées à nos employés et voyageurs en Asie.* St. Pétersbourg, Impr. De l’Académie impériale des sciences.

Ibn al-Athir 1353 / 1934/5 – إبن الأثير. الكامل في التّأريخ — Ibn al-Athir. Al-Kamil fi-l-Tarikh: in 9 vols. Al-Qahira, [S.l.].

Ibn al-Fakih 1885 – BGA, pars V: Compendium libri Kitab al-boldan auctore Ibn al-Fakih al-Hamadani.

Al-Jaqubi 1892 – BGA, pars VII: Kitab al-Boldan auctore Ahmed ibn Abi Jakub ibn Wadhih al-Kitab al-Jaqubi.

Khalifah ibn Khayyat 1386–1387 / 1967 – تأريخ خليفة بن خيّاط، حقّقه وقدّم له اكرم ضياء العمريّ. لنّجف، ١٣٨٦–١٣٨٧ه \ ١٩٦٧م. — The History of Khalifah ibn Khayyat, ed. By Akram Diya' al-'Umari. Nagav, [S.l.].

Khalifah ibn Khayyat 1387 / 1967 – كتاب الطّبقات لأبي عمر خليفة بن خيّاط شباب العصفريّ... رواية إبن عمران موسى بن زكريا، حققه وقدّم له أكرم ضياء العمري، جامعة. بغداد، ١٣٨٧ \ ١٩٦٧ — Kitab al-Tabakat by Abu 'Amr Khalifah ibn Khayyat Shabab al-'Usfuri… ed. By Akram Diya' al-'Umari. University of Baghdad.

Khalifah ibn Khayyat 1977 – تأريخ خليفة بن خيّاط. بيروت–دمشق، دار القلم، ١٩٧٧ — Tarikh Khalifah ibn Khayyat. Beyrouth–Damas, Dār al-Qalam.

Al-Kufi 1389–1395 / 1968/9–1975/6 – Kitabu'l Futuh by Abu-Muhammad Ahmad ibn A'tham al-Kufi (كتاب الفتوح بأبي محمّد أحمد بن أعثم الكوفيّ): in 8 vols., ed. By 'Abdu'l Mu'id Khan, Sayid 'Abdu'l Wahhab Bukhari. Hyderabad : Dar'irat al-Ma'arif al-'Usmaniya.

Kurat A. N. 1948–1949, Abū Muḥammad Aḥmad b. A'tham al-Kūfī's Kitāb al-Futūḥ, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.

Mustawfī 1305 / 1887 – Tarjuma-yi Kitāb al-futūḥ, ed. Mīrzā Muḥammad Shīrāzī Malik al-Kuttāb as Tarjuma-yi Kitāb al-futūḥ az Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī al-maʿrūf bi-A'tham al-Kūfī, wa mutarjim-I ān Aḥmad b. Muḥammad al-Harawī. Bombay, Mīrzā Muḥammad Shīrāzī Malik al-Kuttāb.

Pellat Ch. 1995, Dīnavarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad. – «Iranica, vol. VII, fasc. 4», p. 415.

Rozenthal F. 1989, General Introduction and from the Creation to the Flood. In: The History of al-Ṭabarī. An Annotated translation: in 40 vols. (Bibliotheca Persica, ed. by E. Yar-Shater). Vol. 1. New York, SUNY Press.

Schacht J. 1965, Dāwūd b. 'Alī b. Khalaf. – «EI, vol. 2: C–G», p. 182–183.

Sezgin U. 1986, al-Madā'inī. – «EI, vol. V: Khe–Mahi», p. 946–948.

Shaban M. A. 1971, Ibn A'tham al-Kūfī. – «EI, vol. 3: H–Iram», p. 723.

At-Tabari 1879–1901 – Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari (تأريخ الرّسل والملوك لأبي جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ), cum aliis ed. M.-J. De Goeje. Series I–III. Lugduni Batavorum, E.J. Brill.

Aṭ-Ṭabarī 1960–1969 – الطّبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير. تأريخ الرّسل والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم: في أحد عشر مجلدًا. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠–١٩٦٩ — Aṭ-Ṭabarī,

Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. Ta’rīkh ar-Rusul wa-l-Mulūk, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm: in 11 vols. Cairo, Dār al-Ma‘ārif.

Aṭ-Ṭabarī 1989–2007 – The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa’l-mulūk). An Annotated translation: in 40 vols. (includes index) (Bibliotheca Persica, ed. by E. Yar-Shater). New York, SUNY Press.

Al-Yaqubi 1960 – تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب إبن واضح الكاتب العابسيّ المعروف باليعقوبيّ. الجزء ١–٢. بيروت، دار بيروت للطباعة والنّشر، ١٩٦٠ — Ibn Wadih al-Yaqubi. Tarikh. T. 1–2. Beyrouth, Dār Bayrūt lilṭibā‘a-t wa-n-našr.

Zakkar S. 1971, Ibn Khayyāṭ al-‘Uṣfuri. – «EI, vol. 3: H–Iram», p. 838–839.

Zaman M. Q. 2002, Al-Ya‘ḳūbī. – «EI, vol. 11: W–Z», p. 257–258.

Список сокращений

Ислам: ЭС – Ислам: Энциклопедический словарь. Москва, Наука. Гл. Ред. Вост. Лит.

BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum: In 8 pars / ed. M.-J. De Goeje. Lugduni Batavorum : E. J. Brill, 1870–1894.

Iranica – Encyclopædia Iranica : in 45 vols. Bibliotheca Persica Press, 1985-present.

EI – The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. : in 12 vols. With indexes, etc., ed. By P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs et al. Leiden, E.J. Brill, 1960–200.

ISHOʿ, THE ARMENIAN TRANSLATOR OF THE SYRIAC WORLD CHRONICLE OF PATRIARCH MICHAEL "RABBO"

Andrea B. Schmidt
The Catholic University of Louvain

DOI:10.56549/29537819-2024.5-221

Keywords: *Cilicia, Syriac world, Ecclesiastical History, Michael, Syrian, Hramkla, Ishoʿ, Vardan Arewelc'i.*

In 695 of the Armenian calendar (1246 AD) the learned Vardapet Vardan Arewelc'i translated the World Chronicle of the Syrian Patriarch Michael into Armenian. The colophon of the translation also commemorates King Hethum I and his wife Zabel, who, like the Catholicos, had a great interest in making the Patriarch's voluminous chronicle available in Armenian language:

> *"Արդ ի յամի ութերորդի քառասներորդի. երկերիւրերորդի հազարերորդի թուահամարութեան անժամանակ որդւոյն Աստուծոյ գալստեանն. և ի .ող ¯ե. թուականութեանս Հայոց՝ թարգմանեցաւ գիրքս այս յասորւոց ի հայս ի հայրապետութեան Հայոց տեառն Կոստանդեայ և ի թագաւորութեան Հայոց Հեթմոյ քրիստոսապսակի և զգուշակենցաղ թագուհւոյն իւրոյ Զապելի՝ դստեր Լեւոնի արքայի"*.[1]

[1] Ms Nor Djulfa 525 (written ante 1302 AD), fol. 240r. In this article, I quote from the text according to the oldest manuscript of the Armenian translation, which will be critically edited by me. Tigran Sawalaneanc' (1821–1901), a native of Smyrna, was responsible for the chancellery and printing office in the Patriarchate of Jerusalem from 1849–1850 and 1863–1872, see Ակրտիչ եպս. Աղաւնունի, *Միաբանք եւ այցելուք Հայ Երուսաղէմի*, Jerusalem 1929, p. 507–509. In 1870, he published an eclectic edition of the Armenian translation of the Chronicle. His edition is based on several Jerusalem manuscripts from the 17th century: *Տեառն Միխայէլի պատրիարքի Ասորւոց ժամանակագրութիւն*, Jerusalem 1870.

Between 1243–1246 and 1247–1251, Vardan lived intermittently in Hromkla, the seat of the Armenian Catholicos, and in Cilicia at the court of King Hethum in Sis. He was a close confidant, advisor and emissary on matters of theology and church policy to both the king and the Catholicos. But he also pursued his literary interests alongside his ecclesiastical and political duties at the church and royal court. In fact, Vardan's own literary activities in Cilicia and in Eastern Armenia were so prolific that he has been compared to the first "holy" translators of the 5th century and praised as a «new and second translator»:

> "*Բազմերջանիկ եւ երանաշնորհ սուրբ հօրն անյաղթ հռետորի եւ լուսաւոր վարդապետի Վարդանայ նորոգ թարգմանչի եւ կրկին լուսաւորչի Հայոց*".[2]

After the Byzantine reconquest in the 10th century, a wave of immigrants from Syria and Mesopotamia came to Cilicia, making the Syrians the second largest population in the Armenian kingdom. The influx of Western (Syriac-Orthodox) Syrians into Cilicia necessitated a special place of worship for them. A church was built in the centre of Sis, next to the Armenian cathedral. It is likely that the Syrians enjoyed this special privylege due to the influence of a Syrian physician named ʿIsa, who had excellent relations with the Armenian king and promoted the building. Bar Hebraeus writes in his Ecclesiastical History:

> "*The* [Syrian] *Patriarch started building the church of the Mother of God in Sis beside the great church of the Armenians, and a very high church was erected. When the Egyptians burned down in Sis in 1550* [1248 AD], *the great church of the Armenians was damaged and it collapsed. This church of ours was not damaged, nor our other church of Mor Barsoum which 'Isa, a Edessene physician* [ܥܝܣܐ ܐܕܡܝ ܚܟܝܡ], *had built*".

In his chronography, Bar Hebraeus gives us more information about this Syrian physician, who seems to have been influential and wealthy,

[2] Ms Matenadaran 1482, fol. 442r, see Ակինեան, *Վարդան Արեվելցի*, I p. 309.

since in 1245 he built another Syrian church in Melitene. His reputation as a physician was brought to the attention of King Hethum, who appointed him to serve at his court and at the new hospital founded by queen Zabel in 1241:

> "*'Isa, the physician of Edessa, who was the disciple of Ḥasnon the physician, was famous in Melitene. This man went from Melitene to Cilicia, and lived in the service of the king. And he built the foundations of a wonderful church in the name of Saint Mor Barsoum*".[3]

During this period, there was also a significant presence of Syrian Christians in Hromkla, the seat of the Armenian Catholicos on the left bank of the Euphrates. They were « noble and wealthy », so much so that the Syrian Patriarch Ignatius III (II) David (1222–1252) built a church for them in 1245:

> "*At that time, the Patriarch started to build the catholic church in Hromkla, because the priest Isho' told him that there were many faithful there, noble and wealthy, and since there was not a church that suited us among the Armenians, we were in sorrow. The Patriarch sent some superintendents from his disciples with enough gold to complete a glorious church for the pride of the Orthodox in little time*".[4]

The patriarch, too, was a wealthy man. He became known for his sacred and secular buildings in Cilicia, Antiochia, and Melitene. On the Cilician plain he built two bridges, one of which was over the dangerous Gadid River in an area east of Sis and the other over the Ceyhan River near Mopsuestia.[5] King Hethum provided financial and moral support for the major Syrian building projects.

---

[3] Budge, *The Chronography of Gregory Abûˆl-Faraj*, p. 409–410; Mazzolla, *Bar 'Ebroyo. Ecclesiastical History*, p. 344/45.

[4] Mazzola, *Bar 'Ebroyo. Ecclesiastical History*, p. 342/43.

[5] Mazzola, *Bar 'Ebroyo*. *Ecclesiastical History*, p. 344/45, 346/47; see Honigmann, *Le Couvent de Barṣaumā*, p. 68.

The Syrian hierarchs had long been familiar with Hromkla from various theological discussions. Patriarch Ignatius lived in the citadel since 1247. He had moved there because of disputes within the Church. He was on friendly terms with Catholicos Constantine Bardzrberc'i (1221–1267). When Ignatius, who suffered from severe gout, fell ill, the Catholicos took him in and let him live in a house near the Armenian Cathedral, which became his usual residence:

> "*He* [the Syria Patriarch] *went to stay in a diocese on the bank of the Euphrates and when the Catholicos of the Armenians heard of this, he came to take him away from there and brought him to one of his gardens. There, he fell sick and entered in affliction. The Catholicos sent to bring him up to the citadel and lodged him in the guest house close to the great Church of the Armenians ... Mor Constantine, Catholicos of the Armenians, much honoured him, always going to meet him*".[6]

Ignatius had brought part of the library from the Barsoum Monastery to Hromkla, including a codex containing the World Chronicle of his predecessor Michael, that was completed in 1196. Constantine realised that this historical work, with its many extracts from earlier historical writings, could be a valuable addition to Armenian historiographical writings. During this period, the increasing intellectual interests of the royal family and the Church encouraged literary and scholarly patronage. As most of the works of Armenian literature were written at the request of a higher cleric or a member of the aristocracy, Catholicos Constantine also acted as a patron. During his long reign of more than forty years, he made Hromkla one of the most important scriptoria and artistic centres in Cilician Armenia.[7] It was in the 25th year of his reign (1246 AD) that he commissioned the translation of the Chronicle of Michael:

---

[6] Mazzola, *Bar 'Ebroyo. Ecclesiastical History*, p. 336/37, 354/55, 358/59.

[7] See S. Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Forteenth Century*, Washington 1993, tom. I, p. 45–46.

“Եւ է այժմ .ի ¯ե. ամ հայրապետութեան նորայ. ի դրեակս աստուածծապահ Հռոմկլայ կոչեցեալ. խաղաղասէր բարուք և անարատ վարուք առ ամենեսեան խաղաղութիւն կալեալ. վկայութիւն բարի. և դրուատնիս յարտաքնոցն առեալ. այցելու որբոց՝ և այրեաց խնամածու. և գերելոց անխնայ ծախիւք դարձուցիչ և զարդարիչ. հայրենի գթովք զամենեքումք փարելով. և եղեալ առատաձեռն առ ամենայն կարաւտեալս ողորմածութեամբ. և եկեղեցեաց բազմաց պիտոյից լցաւղ յաւել և ի յայլ բարիսնև զայս մատեանս ի զանձս եկեղեցւոյ. և եւս բաղձանաւք թարգմանել զսայ յաստրոց ի հայս. պիտանի և շահաւէտ բուրաստան. լայն և երկայն իմաստիւք լցեալ. և կարճառաւտ բանիւք բովանդակեալ. որ ի սուղ ժամանակս կարող է զպատահեալսն ի վերայ կացուցանել հին և նոր դիպուածոց: այլ և հիմն հաստ և անշարժ աշտարակ իսկ է հայադաւան հաւատոյ և ուղղափառ խոստովանութեանս. վկայս բազումս ցուցանելով յազգաց ճշմարիտ ուղղեգնացութեանս՝ հիմամբ առաքելական աստուածաղիր և կայիւք ամրացեալ. այլ և յոլով տարակոյսք և հանգոյցք լուծանին ի սմայ և չէ ինչ զարմանալ ընդ նորպուր և ընդ անծանաւթ բանսն որ գտանուին ի սմայ. քանզի Ասորիք բնակութեամբ գաւառաց և բառիւ լեզուաց՝ մատուռորք են միշտ հրէիցն լեալ քան զամենայն ազգերսո. և ի դէպ է նոցայ՝ մանաւանդ ծանաւթս գոլ հնոյ կտակին քան այլոց: նաեւ որ զայս մատեանն շարայարեալ է. ի Յունաց և յԵգիպտացոց և ի Քաղդէացւոց դիւանաց և ի դպրոցաց է հաւաքեալ: վասն որոյ առաւել սիրելի և պիտանի և հաւատալի է. և վարձն բազումս կալցի առաջի Աստուծոյ և երախտիս յեկեղեցիս ուղղափառաց՝ վաստակասէր այրն բարեփառ տէր Միխայէլ. զի յոլով սէր և գութ երեւի նայ ունել առ ազգս մեր ի գրոց աստի”.[8]

The Catholicos also saw the Chronicle as a confirmation of the apostolicity of the Armenian Church, an issue that played an important role in the ongoing Armenian negotiations for union with the Greeks and Latins. In the eyes of the Catholicos, the Chronicle of Michael was a source of national self-confidence:

[8] Ms Nor Djulfa 525, fol. 239r–240r.

> "*It is a firm foundation and an immovable defence fortress of the Armenian faith and Orthodox confession, because it contains many testimonies from nations about our true faith, which is founded on divine and apostolic foundations*".

He entrusted the translation to Vardan Arewelc'i, who was staying in Hromkla in 1246. It is not certain whether Vardan received Michel's original manuscript. The Armenian text speaks of an copy (օրինակ) given to Constantine by the Patriarch Ignatius. It could be Michael's original manuscript or a manuscript copy of his autograph. Ignatius died seven years after the translation of the Chronicle (1252), leaving bequests to both Catholicos Constantine and King Hethum. Most of his books and precious liturgical objects were returned to the monastery of Barsoum. Bar Hebraeus reports that, among other things, a book entitled "Description of the Times" [ܟܬܒ ܫܘܬܦܐ ܕܙܒܢܐ] was returned, undoubtedly the codex containing Michael's historical work. Later, Bar Hebraeus was able to use Michael's text as a source for his own chronography. He made extensive use of it.

The long-standing relationship between the Armenian and Syrian hierarchs was also reflected in the fact that the Catholicos received a share of Ignatius' inheritance. Constantine organised a sumptuous funeral and buried the Patriarch in the Armenian church:

> "*He* [Ignatius] *departed to the Lord on 14 June 1563. He was carried out by the Catholicos and many bishops and was buried in the eastern outer side of the church of the Armenians … The Catholicos inherited his possessions except for (some) specified objects, which he had written in his testament and which were destined to the monastery of Mor Barsoum: a great golden cross, a pair of silver fans, a complete set of canonicals, a book of Chronicle and a book of pandect. For his successor in the patriarchal seat, a silver jar for the myron, three complete sets of canonicals, satin priestly vestments, fine stoles, and a solemn mitre, the sons of Isho' received the great book of episcopal consecration written by Mor Michael, two hundred dinars and a mule were sent*

to the king of Cilicia while the Catholicos received hundred (dinars) and a mule".[9]

It was a time when the religious and intellectual Armenian community wanted access to a variety of literature available in the languages of their neighbours. Unlike in Eastern Armenia, the multicultural and linguistic diversity of the population in Cilicia and the presence of scholars and writers from East and West provided access to the works of international authors. Many scholars were able to communicate in Syriac, Armenian and other languages. Close coexistence and bilingualism encouraged the Armenians to turn to the written heritage of the neighbouring Christian and Muslim peoples. The Cilician period in the 12th and 13th centuries saw a renewal and intensification of literary translation activities. In particular, it was a flourishing period for natural philosophical, medical and pharmacological works. They were translated from Arabic, Greek and Syriac and compiled into unique Armenian texts.[10] King Hethum, who supported the translation of Michael's Chronicle, requested the translation of a work on hippiatry and another on astronomy. Thanks to their knowledge, Syrian and Armenian physicians had a considerable influence not only on Armenian but also on Islamic and Mongol rulers. Cultural and literary cooperation between the Armenians and the Syrians became quite active.

It was in this intellectually vibrant environment that Vardan sought a partner to translate Michael's Chronicle. Although Vardan was fluent in several languages, including Syriac, his language skills were not sufficient to translate the complex historical work alone. He therefore enlisted the help of a native speaker to produce a basic translation of the text. This basic translation was then thoroughly revised in a second editing process in order to produce a linguistically and thematically homo-

[9] Mazzola, *Bar 'Ebroyo. Ecclesiastical History*, p. 358/59.

[10] A general overview is given by Տէր-Պետրոսեան, «Ասորիների դերը», p. 136–142; Տեր-Պետրոսյան, *Հայ հին թարգմանական գրականություն*, p. 15–16.

geneous work. For a first draft of the translation, Vardan sought the co-operation of a certain Ishoʿ. At the same time, Vardan translated other Syriac texts. We know that he collaborated with a certain Simeon, a Syrian scholar from Cilicia, on the translation of two sermons by Jacob of Sarug.[11]

Ishoʿ was a renowned person in Hromkla. He was a confidant of Ignatius and an active member of the Syrian community in Hromkla. It was he who advised the Patriarch to build a church for the Syrian Orthodox believers. Like many priests of his time, he also worked as a physician in Hromkla. Vardan presents him in his colophon as a "*godly priest, skilful in the art of medicine*".[12] His name is rendered in Armenian as Išōḫ.[13] The translation took place in two stages, which was a common process in this era of bilingual collaboration. First there was a literal rendering by the Syrian native speaker, followed by a stylistic and content revision by the Armenian colleague. Ishoʿ and Vardan have been working together in the same way. Unfortunately, Ishoʿ's original

---

[11] See A. Hilkens, "The Armenian Reception of the Homilies of Jacob of Serugh: New Findings", in: M. Toca – D. Batovici (ed.), *Caught in Translation. Studies on Versions of Late Antique Christian Literature*, (Texts and Studies in Eastern Christianity, 17), Leiden –Boston 2020, p. 64-84.

[12] *Եւ էր պատրաստգ Ասորոց ուղղափառաց Մար Իգնատիէ Անտիոքու. որ զաւրինակս շնորհեաց և փոխեցաւ ի ձեռն Իշաւխայ սրբասնեալ քահանայի վարժեալ ի հանճար բժշկական արհեստի* (Ms Nor Djulfa 525, fol. 240v).

[13] Իշաւխ or Իշաւխան is the Armenian rendering of his Syriac name Yešūʿ or Īšōʿ. The Syriac name was also rendered in Armenian sources as Sahak or Isahak, see Վ. Թորգոմեան, Մարդակազմութիւն, p. 597; Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, IV, Erevan 1948, p. 365; Langlois, *Chronique*, p. 10; F. Haase, "Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen", Oriens Christianus 13 (1915), p. 61. In the name Išōḫ, the Syriac laryngal ʿayn (ܥ) was rendered by the guttural spirans ḫ (խ). This final sound is sometimes pronounced in Armenian as a voiceless tenuis. This may have led to the erroneous equation of the Syriac name into the more common Armenian name Isahak or Sahak. The name or part of the name իշխան "prince" appears in Armenian forenames in the 13th century (see Ա.Ս. Մաթեվոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ժզ դար, Erevan 1984, Index) and was probably also equated with the Syrian name.

translation or draft has not survived. Only the revised and very modified version by Vardan exists.[14]

What do we know about this Ishoʿ, whose family obviously played an important role in the cultural life of the West Syrian church in Hromkla? Ishoʿ had several sons, of whom these are known by name: Jacob, born in Hromkla and abbot of the monastery of Mor Barsoum. Then the physician Simeon, also born in Hromkla, and then the monk Ishoʿ called Shankit.[15] The brothers were rich and held an estate in the village of Farzman, near Hromkla. A dispute arose with Patriarch Ignatius, who wanted to buy the land to build a monastery. But the brothers refused to give it up.[16] Later he made peace with them and even mentioned them in his will. When he died in 1252, he left a legacy not only to the Armenian royal court and the Catholicos, but also to the sons of Ishoʿ. They inherited a manuscript of the episcopal consecration written by Michael.[17] Isho' their father, who is not mentioned in the will, was no longer alive in 1252. He died in 1247, as we will see below.

Ishoʿ's son Simeon (d. 1289) was particularly famous. He was the uncle of the future Patriarch Philoxenus (aliter Ignatius V Nemrod, 1283–92), the son of his brother Jacob. A powerful and wealthy man, he served as physician to the Ilkhanid court of Hulagu at Alataq (Ala-Dag), north of Lake Van,[18] and was deeply involved in the ecclesiastical affairs

---

[14] This translation, made by Ishoʿ and Vardan, is *Version I* of the Armenian tradition of Michael's Chronicle. *Version II* of the Armenian tradition is not made by Vardan. For the author of *Version II* see Schmidt, "Die armenische Weltchronik des Michael Syrus", p. 10-13.

[15] Mazzola, *Bar ʿEbroyo. Ecclesiastical History*, p. 352/53, 384/85., 404/05.

[16] Mazzola, *Bar ʿEbroyo. Ecclesiastical History*, p. 358/59.

[17] Mazzola, *Bar ʿEbroyo. Ecclesiastical History*, p. 358/89: "*The [Armenian] Catholicos inherited his [the Syriac patriarch's] possessions except for (some) specified objects, which he had written in his testament and which were destined to the monastery of Mor Barsoum … the sons of Ishoʿ received the great book of episcopal consecration written by Mor Michael ...*".

[18] Mazzola, *Bar ʿEbroyo. Ecclesiastical History*, p. 358/89 and 382/83: "… *the priest and physician Simeon, son of Ishoʿ, the priest of Hromkla* [ܥܡܘܪ̈ܟܠ ܫܡܥܘܢ

of his time. He used his connections at the Mongol court to place his nephew, the future Ignatius IV, in the highest ecclesiastical office.[19] He also played a leading role in the endless conflict with Patriarch Ignatius IV (III, 1264–83) over the family-controlled monastery of Mor Barsoum.[20] He represented the interests of the Syrian Church at the Ilkhanid court and used his wealth for the ecclesiastical and social benefit of his community. Bar Hebraeus writes of him:

> "*In those days* [i.e. ca. 1260] *Rabban Simeon, the priest and physician, the son of the late Isho', the priest, of Hromkla, entered the service of the King of Kings, Hulagu. He flourished and prospered greatly, and he was beloved by all the sons of kings and by the queens. He possessed dwelling like those of kings, and gardens, plantations, and towers in Maragha and his annual income was five thousands dinars, from Babel* [Bagdad], *Athor* [Assyria], *Cappadocia and Maragha itself. The rest of our people obtained through him help, a great 'lifting of head', and honour. And our church acquired stability and protection in every place*".[21]

In addition to his political ambitions, Simeon is known to have been a patron of the literary arts. Several of Bar Hebraeus' works on medicine, astronomy, history and philosophy were written at Simeon's request. Because of his father's role in the translation of the Chronicle of Michael, he also took a keen interest in Bar Hebraeus' writings on the chronography and ecclesiastical history of the Syrian Church.[22]

Simeon owed his medical reputation to his father and, like him, he may have studied at Melitene before becoming chief physician at Hula-

---

ܪܒܝܢ ܡܠܦܢ ܪܒܥܐ ܕܥܕ ܬ ܪܗܛ] *who had been summoned at the presence of the king of kings".*

[19] See Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 54–57, 63–66.

[20] See Honigmann, *Le couvent de Barṣaumā*, p. 73; Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 50.

[21] Budge, *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj*, p. 437; see Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 49.

[22] Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 68-72.

gu's court. Isho' himself was born in Ḥesna d-Kepha (Hasankeyf). He originated from the family of Beth Tuma Madnḥoyo in Hasankeyf. His full name was Ishoʿ bar Jacob d-Beth Tuma Madnḥoyo "whose origin is in the East". It was Patriarch Ignatius Ephrem I Barsaum who was the first to identify the origin of Ishoʿ in the 1950s, based on a colophon of a manuscript in Sharfeh containing, among other texts, the Anaphora of Patriarch Michael. A second colophon in the same states that Patriarch Michael had blessed Ishoʿ in his childhood.[23] This suggests that Ishoʿ's date of birth predates Michael's death in 1199 and that he had some connection with Michael himself in hihs youth. The copy of Michael's liturgical text in Isho's own hand illustrates his close relationship with the Patriarch's library in the monastery of Mor Barsoum. Ishoʿ's son Jacob became the abbot of the monastery. Ishoʿ studied in Melitene under the Bishop Iwannis of Raʿban [Araban], and around 1235, Patriarch Ignatius appointed him priest of the newly built Syrian church in Hromkla.[24] It is also said that he has learnt the Armenian language in Hromkla. A year after he and Vardan had completed the translation of Michael's Chronicle, Ishoʿ, physician and priest from Hasankeyf, died in Hromkla and was buried in the Syrian Church of Our Lady, which he had helped to finance. We know the date of his death from a Syriac

---

[23] Barsaum, ܟܬܒ ܫܒܩ, p. 438, Barsaum, *Geschichte der Syrischen Wissenschaften*, p. 363.

Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 52 n. 17 quotes B. Sony, *Fihris al-mahtutat al-batriyarkiya fi Dair al-Sharfa-Lubnan*, Beirut 1993, Ms 22, colophons on fol. 1 and 6 [non vidi]. A copy of the colophon with the date of the Anaphora of Patriarch Michael (1511 [=1199 AD]) can be found in the manuscript Raḥmani 116, fol. 0^2r, see Binggeli, A. et al., *Catalogue des manuscrits Syriaques et garshuni de Charfet*, p. 431. This colophon is followed by another colophon from the time of Patriarch Ignatius which dates to 1546 [=1234–1235 AD].

Barsaum, ܟܬܒ ܫܒܩ, p. 438 gives the date of birth around the year 1185, but does not provide any proof.

[24] Barsaum, ܟܬܒ ܫܒܩ, p. 438 gives the date 1230. However, in his *Geschichte der Syrischen Wissenschaften*, p. 363, he gives the date 1235.

manuscript in the Vatican library. The colophon of the liturgical manuscript, which contains, among other texts, the Anaphora of Michael, reads as follows:

> "*The priest Rabban Ishoʿ, who copied this book, died on 14 Ilul 1558* [= 14. September 1247 AD]. *And he was buried in the church he had built in Hromkla*".[25]

Patriarch Barsaum's identification of Ishoʿ's origin in Hasankeyf was rather unknown until Hidemi Takhashi, in his 2001 article on Ishoʿ's son Simeon at the Mongol court, revisited the issue and consulted Barsaum's source.[26] Until then it had been thought that the Edessene physician ʿIsa at the court of King Hethum, who, in 1243, promoted the building of the Syrian church in Sis, was the same person.[27] However, several physicians of this period bore the common name of Ishoʿ or ʿIsa. Some other scholars have identified a certain Ishoʿ, the author of a natural-philosophical treatise entitled *On Nature*, with Ishoʿ our "translator". Some even identified the author of the treatise with both figures, ʿIsa in Sis and Ishoʿ in Hromkla.[28] The treatise *On Nature* is written in a Middle

---

[25] Vatican Borg. Sir. 159, fol. 7v, see A. Scher, *Notice sur les manuscrits Syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, Journal Asiatique 13, ser. 10 (1909), p. 283; Schmidt, „Die zweifache armenische Rezension", p. 306.

Barsaum, ܟܬܒ ܚܘܢ, p. 438 mentions the year 1252 of his death.

[26] Takahashi, "Simeon of Qal'a Rumaita", p. 51f.

[27] Տեր-Պետրոսյան, "Ասորիների դերը", p. 140; Enézian, *Les connaissances médio-pharmaceutiques*, p. 88; Schmidt, "Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels", p. 303; Cowe, "Study of a 13th Century Cosmographical Treatise", p. 105. Սաւալանեանց, *Ժամանակագրութիւն Տէառն Միխայէլի Ասորւոցյ աւոիսրքի*, p. XII, also makes this identification and even considers Simeon, the translator of the Sarug homilies, to be identical with Ishoʿ. He also thinks that Ishoʿ was the nephew of Patriarch Michael, the future rival patriarch Ishoʿ Seftana, but he had already died in 1215. For Ishoʿ Seftana see Mazolla, *Bar Hebraeus, Ecclesiastical History*, p. 297, 313f, 583).

[28] See Վ. Թորգոմեան, *Մատենագրութիւն Իշոխան քահանայի*, p. 59; Վարդանյան, *Իշոխ. Գիրք ի վերայ բնութեան*, p. 56-57, 106; Thomson, "Vardans Historical Compilation and its Sources", Le Muséon 100 (1987), p. 347.

Armenian idiom. It discusses problems of natural sciences such as astronomy, geography, meteorology, botany, medicine and others and has been in circulation since the middle of the 13th century. It is true that the treatise was known to Vardan Arewelc'i, who used some of its ideas in his *Hawakumn* of 1267.[29] However, unlike the widespread Armenian transmission, no Syriac text of the treatise has yet survived. Despite the connection of this text with Vardan, it is very unlikely that his collaborator Ishoʿ "the translator" could be the author of the treatise. As far as we know, Ishoʿ was never active in Sis and Cilicia, nor did he write any works in the Armenian language. After his stay in Melitene, he lived in Hromkla, where he worked as a priest-physician and, together with Vardan, he accepted the request of Catholicos Constantine to translate the Chronicle of Michael from the Syriac.

ԻԾՈՆ, ՄԻՔԱՅԵԼ ՊԱՏՐԻԱՐՔ «ՌԱԲԲՈ»-Ի ԱՍՈՐԵՐԵՆ ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ՏԱՐԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԲՆԱԳՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ

Անդրեա Բարբարա Շմիդտ

Ամփոփում

ԺԲ դարի հակոբիկ ասորի պատրիարք Միքայել Ասորու Համաշխարհային ժամանակագրությունը պահպանվել է հայերեն ԺԳ դարի թարգմանությամբ: Այն Ասորի պատմիչի երկի, թարգմանիչների կողմից խմբագրված վաղագույն բնագիրն է: Նմանատիկ ասորեն բնագիր դեռևս չի հայտ-

[29] Cowe, "Study of a 13th Century Cosmographical Treatise", p. 127, 129. Could the treatise be based on a Syriac original? Cowe suggests that the name Ishoʿ, which is unusual in Armenian, indicates, that the author belonged to the West Syrian church. He points to several Syriacisms in the Armenian text, that give the impression that the work could have been originally written in Syriac and that it was intended for a Syrian readership.

նաբերվել: Չնայած այս բնագիրը կազմվել է Վարդան Արևելցու հետ, շատ քիչ հավանական է, որ վերջինիս գործակից Իշո «թարգմանիչը» կարող է լինել երկի հեղինակը: Որքան գիտենք, Իշո'ն երբեք մատենագրական գործունեությամբ չի զբաղվել Սիսում և Կիլիկիայում: Մելիտենեում մնալուց հետո նա բնակվել է Հռոմկլայում, որտեղ աշխատել է որպես քահանա-բժիշկ և Վարդանի հետ ընդունել է Կոստանդին կաթողիկոսի խնդրանքը՝ Միքայել Ասորու տարեգրությունը հայերեն թարգմանելու վերաբերյալ: Ենթադրելի է, որ Վարդան պատմիչն է Իշոյի կողմից կատարված հայերեն թարգմանության խմբագիրը և հավելումների հեղինակը:[30]

Bibliographie

ԱՆԹԱՊՅԱՆ**, Փայլակ,** *Վարդան Արևելցի. Կյանքն ու գործունեությունը*, 2 vols., Erevan 1987, 1989 .

BARSAUM, Ephrem, ܟܬܒ ܣܝܪܐ ܟܠܐ ܚܝܬ ܠܒ ܟܬܒ ܐܝܟ, Qamishli 1967 (Reprint Hengelo 1991).

BARSAUM, Ephrem, *Geschichte der syrischen Wissenschaften und Literatur*. Aus dem Arabischen übersetzt von Georg Toro und Amill Gorgis, Wiesbaden 2012.

BINGGELI, André & BRIQUEL-CHATONNET, F. & DEBIÉ, M. & DERGHAM, Y. & DESREUMAUX, A. & DIB, J., *Catalogue des manuscrits syriaques et garshuni de Charfet.* I : *Fonds Rahmani 1-125*, Dar'un-Harissa, Liban 2021.

BUDGE, Earnest A. Wallis, *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj, the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus*, I, *English Translation*, London 1932 (Reprint: Amsterdam 1976).

COWE, Peter, "*On Nature* by Išōx/Išō': Study of a 13th Century Cosmographical Treatise in its Linguistic and Cultural Milieu", in: S. Vanséveren (ed.), *Calliope. Mélanges de linguistique indo-européenne offerts à Francine Mawet*, Leuven 2010, p. 99-136.

Enézian, Garabed, M., *Les connaissances médico-pharmaceutiques de l'Antiquité de du Moyen-Age à travers les manuscrits arméniens*, Rheinfelden 1982.

HONIGMANN, Ernest, *Le couvent de Barṣaumā et le Patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie*, (CSCO 146, Subsidia 7), Louvain, 1954.

[30] Ամփոփման հայերեն բնագրի կազմող՝ Ա. Բոզոյան:

LANGLOIS, Victor, *Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobites. Traduite pour la première fois sur la version arménienne du prêtre Ischôk*, Venise 1868.
MAZZOLA, Marianna (ed.), *Gregory Bar ʿEbroyo. Ecclesiastical History*, (CSCO 692; Script. Syr. 267), Leuven 2024 [in print].
Սաւալանեանց, Տիգրան, *Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի Ասորւոց պատրիարքի*, Jerusalem 1871.
SCHER, Addai, "Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane", Journal Asiatique 10e sér. 13 (1909), p. 249–287.
SCHMIDT, Andrea, "Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen", *Le Muséon* 109 (1996), p. 299–319.
SCHMIDT, Andrea "Die armenische Weltchronik des Michael Syrus. Identifikation der zwei Hauptversionen", in: R.B. Finazzi - F. Forte - C. Milani - M. Moriggi (eds.), *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nella tradizioni orientali*, (Orientalia Ambrosiana, 7), Milano 2022, p. 3-20.
SCHMIDT, Andrea – BOZOYAN, Azat, "Kolophone armenischer Übersetzer syrischer Literatur (12.-13. Jahrhundert)", Studies in Oriental Sources/Արեվելյան աղբյուրագիտություն, Yerevan 2022, p. 135-171.
TAKAHASHI, Hidemi, "Simeon of Qal'a Rumaita, Patriarch Philoxenus Nemrod and Bar ʿEbroyo", Hugoye 4,1 (2001), p. 45-91.
ՏԷՐ-ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ, Լեւոն, "Ասորիներէ դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ժբ-ժգ դարերում", Բազմավէպ 145 (1987), p. 122-161.
ՏԷՐ-ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ, Լեւոն, *Հայ հին թարգմանական գրականութիւն*, Erevan 1984.
ԹՈՐԳՈՄԵԱՆ, Վահրամ, "Մարդակազմութիւն Իշոխան քահանայի", Handes Amsoray 11-12 (1925), p. 595-598.
ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Ստեփա (ed.), *Իշոխ. Գիրք ի վերայ քնութեան*, Erevan 1979.

ՄԱԿԱԲՈՆԻԿ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ՁԵՎԸ ՀԱՅ ՎԱՂ ՆՈՐ ՇՐՋԱՆԻ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ՝ ԺԷ ԴԱՐԻ ՀԵՂԻՆԱԿ ԱՎԵՏԻՔ ԴԱՇՏԵՅՈՒ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ[1]

Հասմիկ Կիրակոսյան
Մատենադարան, ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-236

Բանալի բառեր. *միջնադարյան բանաստեղծություն, երկլեզու բանաստեղծություն, եռալեզու բանաստեղծություն, պարսկերեն, թուրքերեն, ձեռագիր, բանաստեղծական ձև:*

Վաղ արդի շրջանի հայկական բանաստեղծության զարգացման ընթացքի, արևելյան գրական ավանդույթների հետ դրա կապերի ու զուգահեռների համատեքստում քննության առարկա է երկլեզվության և բազմալեզության արտացոլումը այդ շրջանի հայ չափածո գրական ժառանգության մեջ: Վաղ արդի շրջանի հայ բանաստեղծության մեջ պարսկերենի և թուրքերենի (բառամթերքի և նախադասությունների, տողերի, չափածո հատվածների տեսքով) օգտագործումը հայ հետազոտողների հիմնական խումբը բացատրել է հայ միջնադարյան բանաստեղծության մեջ «ժողովրդական լեզվի, գրաբարախառն ռամկահայերենի» մուտքով և պարսկերենի ու թուրքերենի լայն տարածվածությամբ հայերի շրջանում: Մասնավորապես՝ Հասմիկ Սահակյանը ԺՋ-ԺԷ դարերի հայ գեղարվեստական բանաստեղծությունը համարում է լեզվով, արտահայտչական ձևերով և հնարքներով ոչ միատարր, գրված «տաղերգության և ժողովրդական քնարերգության լեզվով»[2]: Թուրքերեն տողերի ա-

[1] Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 21T-6B125 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

[2] **Սահակյան** 1975, էջ 326:

ռատությունը բանաստեղծական խոսքում նա բացատրում է այն հանգամանքով, որ «Թուրքիայի տիրապետության տակ գտնվող շատ գավառների հայերն արդեն թուրքախոս էին»[3]: Ըստ գիտնականի կարծիքի, ԺՉ-ԺԷ դարերի հայ բանաստեղծության լեզվի առանձնահատկությունները պայմանավորված էր «այդ ժամանակի լեզվի և ձևի ընդհանրություններով»[4], իսկ օտար բառերով համեմված խառը լեզուն բնորոշ համարելով աշուղական արվեստին:[5] Վարագ Ներսիսյանը ԺԳ-ԺԷ դարերի քննարերգության լեզուն բնորոշում է «ժողովրդի խոսակցական լեզու՝ աշխարհաբար կամ միջին հայերեն»[6], որի հետ պարսկերենը կամ թուրքերենը մուծվել էր գեղարվեստական գրականության մեջ:

ԺՉ դարից սկսած հայ բանաստեղծության մեջ միահյուսվում են երկու՝ ավանդական գրավոր բանաստեղծության և աշուղական մշակույթի ուղղությունները: ԺԷ դարի բանաստեղծության մեջ գրաբարալեզու, միջին հայերենով ստեղծված և նոր գրական հայերենին մոտեցող լեզվով շարադրված ստեղծագործություններ էին[7], որոնց մեջ առանձնանում էին նաև գուսանական և բարբառային հայերենով գրված գործերը[8]: Միջին հայերենը և բարբառային հայերենն ունեին պարսկերեն և թուրքերեն օտարաբանությունների մի լայն բառաշերտը, որն էլ իր արտացոլումն էր գտնում բանաստեղծության մեջ, ինչպես նաև՝ այդ լեզուներով գրված տողեր, քառյակներ և առանձին հատվածներ: Պարսկերեն, թուրքերեն, նաև՝ արաբերեն բառապաշարի ընդգրկվածությունը հայ բանաստեղծների ստեղծագործություններում այլ կերպ է բացատրել Ի դարի ֆրանսահայ գիտնական Արշակ Չոպանեանը: Ըստ նրա, հայ տաղերգուները բանաստեղծությանը երաժշտականություն հաղորդելու համար, շատ դեպքերում խուսափել են հայերեն բաղաձայնաշատ բա-

[3] **Սահակյան** 1975, էջ 29:
[4] **Սահակյան** 1975, էջ 308:
[5] **Սահակյան** 1975, էջ 317:
[6] **Ներսիսյան** 2004, էջ 15:
[7] **Ավետիսյան** 2002, էջ 23:
[8] **Պողոսյան** 2013, էջ 168:

ռերից և դրանց փոխարեն օգտագործել ավելի երաժշտական արտասանվող պարսկերեն բառերով[9]: Սակայն հայերեն չափածո խոսքում բազմալեզվության առկայությունը միայն պարզապես լեզվական ձևերի օգտագործման արդյունք կամ բանաստեղծությանը երաժշտականություն հաղորդելու միտում չպետք է համարել, այն նաև գրական երևույթ էր և կապված էր արևելյան գրական ավանդույթների և հակումների հետ հայ գրականության շփմամբ և դրանց մասին հայ բանաստեղծների իրազեկվածությամբ, ստեղծագործելու կարողությամբ:

Սույն հոդվածում փորձելու ենք ԺԷ դարում ստեղծագործած հեղինակ Ավետիք Դաշտեցու եռալեզու - *մուսալլասատ*՝ հայերեն-պարսկերեն-թուրքերեն ստեղծագործությունը՝ վերնագրված «Զատկին վրէն ասացեալ, Աբդին[10]» ներկայացնել ժամանակի գրական ավանդույթներից օգտվելու համատեքստում: Ուղղակի վկայություններ այն մասին, որ Ավետիք Դաշտեցին ԺԷ դարի հեղինակ է, ցավոք, չի արձանագրվել և, ըստ այդմ, ենթադրվում է, որ նա ապրել և ստեղծագործել է այս դարաշրջանում: Ըստ Հ. Անասյանի «ապրել է Նոր Ջուղայում և հավանաբար Շահ-Աբբասի Ա-ի բռնագաղթի ժամանակ Արարատյան դաշտից դեպի Պարսկաստան տարված հայերից էր»[11]: Նա առավելապես գուսանական-աշուղական բանարվեստով է ստեղծագործել, գրել հայերեն, թուրքերեն և «խառը» տաղեր: Նրա վերոնշված եռալեզու ստեղծագործությունը վկայված է Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող ի^{մր} 3692 ձեռագրում[12]: Հայ բանաստեղծ-գուսանը ստեղծագործել է բազմալեզու միջավայրում, օգտվել է պարսկերենից և թուրքերենից ազատորեն, գրական ընդհանուր դաշտից՝ պատկերներ, էպիտետներ, կայուն բառակապակցություններ, հայ

[9] **Չոպանյան** 1910, էջ16:
[10] Հմմտ. պրսկ. *ʿabd* “Աստծո ծառա, պաշտող”: Ավետիք Դաշտեցին ոտանավորներում երբեմն ինքն իրեն կոչել է Աբդի, **Սահակյան** 1987, էջ 769:
[11] **Անասյան** 1976, էջ 978, **Սահակյան** 1987, էջ 769:
[12] ***Յուցակ ձեռագրաց*** 1965, սյ.1065:

միջնադարյան արվեստի հնարքներից, բանաստեղծական տաղաչափությունից և ձևերից: Իսկ եթե հայ բանաստեղծությունը դիտարկում ենք ժամանակի ընդհանուր արևելյան գրականության շրջանակում, ապա, ակնհայտ է դառնում, որ այն օգտվում էր նաև ժամանակի համբավ ունեցող արևելյան բանաստեղծական ձևերից ու սյուժեներից[13]: Այդ ձևերից էր լեզուների հերթագայությամբ գրվող բանաստեղծական ձևը, որն իրանական գրականության մեջ ուներ արդեն պատմություն, համբավ և հայտնի էր *մուլամմա*[14] անունով: Մուլամմա ձևին ավելացավ նաև եռալեզու միասնությամբ գրվող բանաստեղծությունը, որի համար օգտագործվում է *մուսալլասաթ* եզրույթը:[15] Այս երկուսն էլ, որպես բազմալեզու ստեղծագործության

---

[13] Սյուժետային դրվագներից հիշատակենք, օրինակ, հնդկական ծագմամբ իրանական, այնուհետև թարգմանության միջոցով թուրքական գրականություն մտած «Թութիինամե» հայտնի ստեղծագործության բովանդակությունը, առ այն, որ թութակը իր տիրոջ բացակայության ժամանակ իր խրատական պատմություններով հետ է պահում տանտիրուհուն ամուսնուն դավաճանելու քայլերից: «Թութիինամե» ստեղծագործությունը 1329 /30 թվականներին պարսկերեն գրի է առել Զիյա աղ-դին Նախշաբին, որը գաղթել էր Կենտրոնական Ասիայից Բաղաուն՝ Դելլիի մոտակայքում գտնվող կարևոր սուֆիական կենտրոններից մեկը: «Թութիինամե»-ի հայերեն թարգմանություններ հայտնի չեն, սակայն սյուժետային վկայություն ենք գտնում «Վասն թռչնոց» ոտանավորի մեջ, որը հայ միջնադարյան լավագույն երկերից է: Հասմիկ Սահակյանը գտնում է, որ այս տաղը պետք է ստեղծված լինի ԺԵ դարում՝ հեղինակն է Կիրակոսը և հնագույն օրինակը առկա է Մատենադարանի h^{մր} 3595 ձեռագրում, տե՛ս **Սահակյան** 1975, էջ 224, հղ.93: Մինչդեռ այս ոտանավորը այլ ձեռագրերում վերագրվում է Հովհաննես եպիսկոպոսին, ինչը տեսնում ենք նաև h^{մր} 7717 ձեռագրում (էջ 109ա-111ա): «Վասն թռչնոց» ստեղծագործության մեջ վկայվել է «Թութիինամե»-ի սյուժեն՝ «Թութակ պարնոց տանըն կենայր, չթողոյր խաթումն որ բոզանայր, զինչ որ տեսնոյր կու թոնթորայր, պարոնն որ գայր նա տայր խապար» (էջ 110ա):

[14] Եզրույթը ծագում է արաբերեն *mulamma*ʿ բառից, որը նշանակում է «բազմագույն, խառը» և օգտագործվում է գրականության մեջ բնութագրելու համար այն բանաստեղծությունը, որն ունի բառեր, կապակցություններ, նախադասություններ գրված ոչ այդ ստեղծագործության լեզվով, **Harb** 2019, էջ 3-6; **Gibb** 1900, էջ 124:

[15] **Āsyābādī** 2099, էջ 82:

ձևեր, գրականագիտության մեջ մտնում են «*մակարոնիկ*» բանաստեղծական ձևի մեջ[16]:

Իրանական գրականության մեջ առաջին երկլեզու *մուլամմա* գազելը՝ պարսկերեն-արաբերեն, պատկանում է ԺԱ դարի հեղինակ Շահիդ Բալխիին[17], որից հետո պարսկալեզու բազմաթիվ պոետների ստեղծագործություններում բանաստեղծական այդ ձևը մեծ տարածում գտավ՝ հեղինակներից նշենք Վաթվաթ[18], Սանայի, Նեզամի, Սաʿադի[19], Հաֆեզ[20], Ջամի[21] և այլն: Եռալեզու բանաստեղծությունը՝ *մուսալլասաթ* ևս իր կայուն տեղը գտավ իրանական գրականության մեջ՝ առաջին հեղինակողներից Սաʿադիի միջոցով: Նրա եռալեզու բանաստեղծությունների մեջ պարսկերեն-արաբերեն-Շիրազի բարբառ լեզվահաջորդականությունն էր[22]: *Մուլամմա* բանաստեղծության մեջ արաբերեն ընդմիջարկումները մի քանի ձևով էին տեղի ունենում՝ արաբերեն տողը հանդիպում էր պարսկերեն մի քանի տողի արանքում, մեկ բեյթի մեկ տողը պարսկերեն էր, մեկը տողը՝ արաբերեն, մեկ բեյթը պարսկերեն էր, մեկ՝ բեյթը արաբերեն: Բանաստեղծական այս ձևը շարունակաբար լայն գործածություն գտավ արևելյան, նաև՝ հայկական բանաստեղծության մեջ վաղ արդի շրջանում, իսկ իրանական գրականության մեջ *մակարոնիկ* բանաստեղծությունը շարունակվեց նաև ԺԹ - Ի դարերում՝ *ʿԱբդուլվահաբ Նիսհաթ* (մահ. 1828), *Հաջ Միրզա Հաբիբ Խորասանի* (մահ. 1909) և այլն: Գրականության մեջ այս ձևի հայտնիության և համբավով պայմանավորված հայ ստեղծագործողները ևս հետևելով ժամանակի գրականության հակումներին, ստեղծում էին երկլեզու կամ եռալեզու բանաստեղծություններ: Նշենք, որ ԺԷ դարում իրանական գրականությունն ուներ ժամանակի իսլամա-

[16] **Burke** 2004, էջ 133-134:
[17] **Daneshpazhūh** 2003, էջ 32-48, **Kirakosyan** 2023, էջ 103-104.
[18] **Yalme** 2009, էջ 117-128:
[19] **Browne** 1895, էջ 773-825; **Huart** 1899, էջ 81-92. **Sadeghī** 2012, էջ 5-37:
[20] ʿ**Azīzī** 2020, էջ 208-223 :
[21] **Khabāzhā** 2013, էջ 149-169:
[22] **Daneshpazhūh** 2003, էջ 46-48:

կան գրականության մեջ «պրեստիժային» դիրք, դրա ավանդույթները դարձել էին գրականության չափանիշներ և այդ գրականության հնարքներն օգտագործելը ցանկացած գրականության արժեք բարձրացնում էր:

Ավետիք Դաշտեցու ստորև ներկայացվող ստեղծագործությունը[23] *մակարոնիկ* բանաստեղծական ձևով հայերեն ոտանավորի օրինակ է.

1. Հ. Հաւքերն կու կարդան խանտան[24],
Պ. Նալայի ղումրի սադ չանդան,
Թ. Բլբուլ չրշար բիր յանդան,
Հ. Յորժամ Հայոց զատիկն գայ:
Թարգմ.
Հավքերը կերգեն խինդով,[25]
Տատրակի ձայնն է հարյուրապատիկ,
Բլբուլն էլ կերգի մի կողմից,
Այդ ժամանակ Հայոց զատիկն է գալիս:
2.Հ. Հարաւային հողմն կու գայ,
Պ. Լաթիֆ զուլ համիշայ ֆաթվայ,
Թ. Գորք խոռամ ոլուր, եր ըզբայ,
Հ. Յորժամ Հայոց զատիկն գայ:
Թարգմ.
Հարավային հողմը կգա,
Նուրբ վարդը միշտ վճիռ (թող լինի),
Երկինքն ուրախ է լինում,
Այդ ժամանակ Հայոց զատիկն է գալիս:
3. Հ. Ծաղիկանցէ բուրէ հոտ անուշ ,
Պ. Ամպար սովզայ գոլ քունաթ ջուշ,
Թ.Քբայքբ շարզլար խռուշ,

[23] Տե՛ս **Սահակյան 1987**, էջ 650:
[24] Տե՛ս համառատոտագրությունները՝ Հ. - հայերեն, Պ.- պարսկերեն, Թ.- թուրքերեն:
[25] Պրսկ. khāndīdan «ծիծաղել» բայի դերբայական ձևն է:

Հ. Յորժամ Հայոց զատիկն գայ:

Թարգմ.

Ծաղիկներն են անուշաբույր,
Վարդը համպար է բուրում,
Աստղերը հանում են շշունջ,
Այդ ժամանակ Հայոց զատիկն է գալիս:

4. Հ. Նոր տարի լինի, նոր գարուն,
Պ. Աբրէ յասման բարաթ բարուն,
Թ. Չայլար ոլուր յարուն ղարուն,
Հ. Յորժամ Հայոց զատիկն գայ:

Թարգմ.

Նոր տարի լինի, նոր գարուն,
Երկնքից ամպը անձրև է տեղում,
Գետերը դառնում են ելման գարուն,
Այդ ժամանակ Հայոց զատիկն է գալիս:

5.Հ. Դաշտիցի Աւետիքն է ու՞ր,
Պ.Բեղուրս[26] մրովամ փէի նուր,
Թ.Ալամ քուշ յաշիլ գէինուր,
Հ. Յորժամ Հայոց զատիկն գայ:

Թարգմ.

Դաշտեցի Ավետիքն է ու՞ր,
Վճռական գնում եմ լույսի ետևից,
Ողջ աշխարհը կանաչ է հագնում,
Այդ ժամանակ Հայոց զատիկն է գալիս:

Ավետիք Դաշտեցու այս բանաստեղծության մեջ երևում է աշուղական բանարվեստին բնորոշ առանձնահատկություններ: Վերջին քառատողում հիշատակվում է հեղինակի անունը, չնայած հայերեն նախադասությունների սահմանափակ քանակին, այնումենայնիվ նկատելի է աշուղական և միջնադարյան բանաստեղծական արտահայտությունների գործածությունը, համապատասխանաբար՝

[26] Պրսկ. be qurs – «ամուր»

«կու կարդան խանտան» և «հարաւային հողմն»: Բանաստեղծութեան մեջ հանդիպում ենք «ճոխ հանգերի»[27]. առաջին և չորրորդ քառատողերում առաջին երեք տողերը հանգավորված են 5 հնչյունով: Չորրորդ տողը *կրկնակը* կամ *դարձը*՝ ամբողջական մեկ տող, կրկնվում է բոլոր քառատողերում և կազմում է ութվանկանի դուբեյթի: Այստեղ գործ ունենք միջնադարյան բանաստեղծական ձևերի մասնակի և աշուղական-ժողովրդական ստեղծագործությունների ձևերի լայն օգտագործման հետ:

Մակարոնիկ բանաստեղծական ձևի գոյությունը և տարածվածությունը վաղ արդի շրջանի արևելյան գրականության մեջ խոսում է տարածաշրջանում տեղի ունեցող շարժերի, մշակութային սերտ հարաբերությունների ու փոխազդեցությունների մասին: Բանաստեղծական այս ձևը իր դրսևորումները գտավ հայ միջնադարյան բանաստեղծության մեջ: Հայ-իրանական գրական կապերի դասակարգման մեջ Ավետիք Դաշտեցու քննարկված ստեղծագործության հիման վրա, որը հաջող կերպով կարելի է տեսնել նաև Նահապետ Քուչակի, Գրիգորիս Աղթամարցու, Դավիթ Սալաձորցու և հայ այլ ստեղծագործողների երկլեզու և եռալեզու բանաստեղծություններում, կարելի է արձանագրել հետևյալ առանձնահատկությունը. իրանական գրականության մեջ արմատավորված բանաստեղծական ձևը՝ *մուլամմա* և *մուսալլասաթ* լայն գործածություն էր գտել հայ բանաստեղծության մեջ: Այս ձևի գործածությամբ էր պայմանավորված երկլեզու, եռալեզու բանաստեղծությունների ստեղծումը և հայ բանաստեղծների կողմից այդ ձևով ստեղծագործելը միտված էր հետևել ժամանակի գրական միտումներին, ցույց տալ հայ բանաստեղծի հմտությունը այդ միտումներով ստեղծագործելու և ժամանակի ընդհանուր գրական դաշտին և մշակութային աշխարհին ինտեգրվելուն:

[27] **Աբեղյան** 1971, էջ 363–364:

THE MACARONIC POETIC FORM IN EARLY MODERN ARMENIAN POETRY: A CASE STUDY OF A POEM BY AVETIK DASHTETSI, A 17TH CENTURY POET

Hasmik Kirakosyan

Summary

The presence and diffusion of the macaronic poetic form within Eastern literature during the early modern period are indicative of the dynamic exchanges occurring in the region, characterized by close cross-cultural relations and interactions. This poetic form found expression in medieval Armenian poetry and holds significance in the classification of Armenian-Iranian literary relations, as evidenced by the works of Avetik Dashtetsi. Notably, bilingual and trilingual poems by figures such as Nahapet Kuchak, Grigoris Aghtamartsi, and Davit Saladzortsi exemplify this phenomenon. These authors adeptly incorporated poetic forms rooted in Iranian literature, such as *mulammaʿ* and *musallasatʿ*, demonstrating both their literary versatility and their engagement with contemporary literary trends. This integration underscores the Armenian poets' ability to navigate and contribute to the broader literary and cultural landscape of their time.

Մատենագիտություն

Աբեղյան 1971 – Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Ե, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն,

Անապյան 1976 – Հ. Անապյան, Հայկական մատենագիտություն ,

Ավետիսյան 2002 – Յ. Ավետիսյան, *Արևմտահայ բանաստեղծության լեզուն*, Երևան, ԵՊՀ հրատ.,

Ներսիսյան 2004 – Վ. Ներսիսյան, «Հայ միջնադարյան քնարերգության բնույթը զարգացման տարբեր շրջափուլերում», *Գրականագիտական հանդես* 1, էջ 1–21,

Չոպանյան 1910 – Ա. Չոպանեան, *Նաղաշ Յովնաթան աշուղը եւ Յովնաթան Յովնաթանեան նկարիչը,* Փարիզ, Տիգրան խան Քելեկեան,

Պողոսյան 2013 – Ն. Բ. Պողոսյան, «XVII–XVIII դդ. հայերեն գրավոր աղբյուրների լեզվական որոշ առանձնահատկություններ», Բանբեր հայագիտության 2–3 էջ 165–176,
Սահակյան 1975 – Հ. Սահակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI–XVII դդ.) Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն,
Սահակյան 1987 – Հ. Սահակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI–XVII դդ.), հ. 2, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն,
Ցուցակ ձեռագրաց 1965 – Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա., կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան, ներածությունը՝ Օ. Եգանյանի, խմբագրությամբ՝ Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.,
Āsyābādī 2099 – ʿAli Mohammadi Āsyābādī, “Zībāshenāsī ramzgardānī”, *Fonūn-e adabī*, 1/1, էջ 82,
ʿ**Azīzī** 2020 – Muhammad Rezā ʿAzīzī, “Barrasī-yi tāsir-I vizhigīhā-yi sarfī-yi ism-I fārsī va ʿarabī dar adabiyat-I sheʿer bā takiye bar mulammaʿāt-I Hāfiz”, *Majale-yi zabān va adabiyāt-e farsī-yi dāneshgāh-e Khwārazmī* 89, pp. 208–223,
Browne 1895 – Edward G. Browne, “Some Notes on the Poetry of the Persian Dialects”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge University Press, pp. 773–825,
Burke 2004 – P. Burke, *Languages and communities in early modern Europe*, Cambridge; New York: Cambridge University Press,
Daneshpazhūh 2003 – M. Daneshpazhūh, “Mulammaʿāt va musallasāt yā ashʿār-I du zibāne va se zibāne” , *Matn-i pazhūhī-yi adabī* N 17, 1382, pp. 32–48,
Gibb 1900 – E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. 1. London: Luzac & Co.,
Harb 2019 – L. Harb, “Persian in Arabic Poetry: Identity Politics and Abbasid Macaronics”, Journal of the American Oriental Society, 139(1), 1–21. https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.139.1.0001,
Huart 1899 – Cl. Huart, « Le dialecte de Chirâz dans Sa‘dî », *Actes du onzième congrès international des orientalistes*, III, Paris, pp. 81–92,

Khabāzhā 2013 – Rezā Khabāzhā, “Barrasī-yi tatbīqī-ye ghazalhā-yi mulammaʿyi Jāmī bā ghazalhā-yi mulammaʿyi Saʿadī va Hāfiz”, *Sabkshenāsī-ye nazm va nasr-e fārsī* 19, pp. 149–169,
Kirakosyan 2023 – H. Kirakosyan, “Affinities Between Armenian and Persian Linguistic and Literary Forms in the Early Modern Period A Case Study of Two Poems by Grigoris Ałt‘amarc‘I”, *Armeniaca, International Journal of Armenian Studies*, 2, pp. 99–118,
Sadeghī 2012 – Ali Ashraf, Sadeghī, “Abyāt-i Shīrāzī-yi Saʿadī dar musallasāt”, *Nāme-yi Farhagestān* 1, pp. 5–37,
Yalme 2009 – Ahmad Rezā Yalme, “Tashīh-e chand beyt-I ʿarabī az qasāyid-e mulammaʿ Rashīddīn Vatvāt bar pāye-yi kohantarīn nuskhe-yi mowjūd”, *Matn-i Pazhūhī-ye adabī* 40, pp. 117–128:

THE DEMOGRAPHIC CHARACTERISTICS OF BYLANIK PROVINCE

Vera Sahakyan
"Matenadaran" Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts, Erevan

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-247

Keywords: *Mkrtich Khrimian Catholicos, Bulanik, Blejan, Hamid massacres, emigration, deportation, handwritten letters in Western Armenian.*

Introduction

This study focused on analyzing the demographic landscape of the Bulanik province in Mush. The study was mainly done on the archive of the Mkrtich Khrimian Catholicos kept in "Matenadaran" Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts.[1] This archive contains around 8,000 letters, written by Armenians. That's quite an extensive dataset to explore for insights into the region's demographic patterns refering to its Armenian population.

In the initial stage of deciphering these challenging and exceptionnal sources within the framework of these studies, we discovered the villages in Bulanik where Armenians lived. Continuing our study, we find out how Armenians called their village, how were their living conditions, literacy level, and challenges. We tried to count the number of letter writers in each village to get an idea of how many people lived there, the gender-age composition of the Armenian population, and so on.

Primary sources like letters from villagers can provide valuable insights into the motivations, methods, and actors involved in mass movements, such as the migrations of the Armenian population. By studying these letters, historians can gain a deeper understanding of why these

[1] MM, Kh.CF, file 101-117.

movements occurred, who played a role in organizing them, and what problems they were attempting to solve.

What information do we have about the province of Bulanik in the late medieval sources?

In the scant bibliographic records of the 15th-17th centuries about Armenian history, Ottoman history, and the history of the East, there are no explicit references to the formation of the Bulanik province.

Detailed information about the formation of this province is provided by the bulletins (Tahrîr Defteri) compiled during the Ottoman period. In this regard, the detailed registers of 1537 and 1556[2] are particularly important. According to records, two subdistricts (nahiye) named Bulanik and Blejan were situated the Bitlis governorate. This source allows one to specify the province's topography, the names of the settlements included in it, the people living there, their estates, taxes paid, and other important information. Subsequent studies have revealed that these two subdistrict (Bulanık and Blejan) were later included in the Inner and Upper Bulanik administrative-territorial units.

Before and after the Treaty of Amasya (1555), the Taron region faced repeated invasions by both Safavid Iran and the Ottoman Empire. These conflicts involved the strategy of depopulating settlements to hinder the enemy's advancement. Consequently, the predominantly Armenian population of the Bulanik and Blejan sub-regions endured continuous deportations, leading to significant demographic shifts in the area.

In 1639, another treaty was signed between the Ottoman Empire and Safavid Iran. Subsequently, in 1642, the Head Tax Register (Avariz Defteri) was compiled. Interestingly, this register does not mention a village named Blejan. Instead, it refers to a single administrative-territorial unit known as Bulanik, which encompasses 14 named villages in Upper Bulanik. It is worth noting that the Bulanik sub-district mentioned here is situated within Khnus, in the province of Erzurum.

[2] 294 Numaralı Hınıs Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri (963/1556), (BOA. TD 294).

By 1714, a significant change occurred, as documented in the 'İcmal Defteri.' This compilation included the settlements of Bulanik and Blejan districts within the jurisdiction of Manazkert. In the records of 1864, the village of Bulanik, alongside Manazkert and Vardo, became part of Mush, a sub-district under the Erzurum province.

In the annals after 1871, Bulanik was recorded as part of the Mush sanjak within the borders of Bitlis Province (Vilayet). In one of these yearbooks (salname), Manazkert was also listed as part of the Bulanik composition. In 1881, Bulanik province turned into a separate kaza.[3]

These repeated redistributions resulted in the same settlements sometimes being included in Manazkert and sometimes in Bulanik province.

Demographic changes in 1850-1900

The implemented reforms and the policy of weakening the Kurdish principalities[4] inspired great hope among the Armenian population of Bulanik province. They began to think that they were freed from the Kurdish tyranny. A great wave of enthusiasm emerged among *Armenians,* and even they are imbued with the idea of having a national constitution.

However, as G. Aghaniants very prominently noted, from 1850 until 1878, despite the declarations of the Tanzimat reforms, the most striking episode was the deprivation of Armenians.[5] Kurdish beys were replaced by Turkish pashas, prompting Armenians to migrate from one province to another in hopes of attaining freedom.

During this period, approximately 865 young people from the Vardenis region were forced to emigrate from their homeland due to adverse

[3] **Cuinet** 1891, 588.

[4] These were the descendants of Kasim Agaoglu Alaaddin Bey, who had established Kurdish rule in the Mush region. For more information see **Gencer 2019.**

[5] For more details about the deprivations see **Ղանեանց** 1915, pp. 231-237, **Տևկանց** 2018, pp. 231-237.

conditions.[6]

As mentioned earlier, despite the Ottoman government's actions against Kurdish pashas in the 1850s, a significant wave of emigration began in the following decade. In 1858, the first groups of Caucasian mountaineers relocated to the Ottoman Empire. Negotiations led by Lobanov-Rostovsky eventually resulted in Field Marshal A. I. Baryatinsky's (Алекса́ндр Ива́нович Баря́тинский) plan to send approximately 3,000 families to the Ottoman Empire in the spring of 1860. The process of their resettlement continued successively from 1860 to 1862. It was only in 1863 that a staggering 80,000 mountaineers moved to the Ottoman Empire.[7]

The second phase of the demographic turning point was associated with the Russo-Turkish War, which occurred in 1877-1878. Following this war, the Muslim population of the Balkan countries began migrating to Ottoman Turkey on a large scale.

In 1878, Armenians faced challenges. The Treaty of Berlin, which was agreed upon after the Berlin Congress, was a turning point. It officially put the "Armenian issue" on the international agenda.

This led to Sultan Abdul Hamid dissolving of the parliament established in 1876 and assuming unilateral rule of the country in 1878. He earned the nickname "Zulum" or "Red Sultan" from his contemporaries. His reign marked the onset of severe persecutions against the Armenian people. He aimed to suppress the Armenian issue by targeting Armenians, believing that without Armenians, there would be no Armenian issue to attract European intervention.

Alongside deprivation, deportations, massacres, and the resettlement of mountaineers, the 1880s witnessed the Bulanik plain remaining one of the provinces with the densest Armenian population in Mush.[8]

---

[6] **Սասունի** 2013, p. 182.

[7] **Авакян** 2001, pp. 94-145.

[8] **Lynch** 1901, pp. 424-425. **Маевский** 1904, pp. 29, 126, 233, 243; **Филиппов** 1881, pp. 21, 93. **Բենսէ** 1972, p. 79. **Բղէեան** 1962, p. 22.

The majority of the population of the Mush and Bitlis plains were Armenians, the Kurdish population was in second place, and there were almost no Turks.[9]

The Role of the Archive of Mkrtich I Khrimian Catholicos for the Demographic Study of Bulanik Province

As in other Armenian settlements of the Ottoman Empire also in Bulanik of Mush province after the Armenian Genocide that happened in 1915-1916, the historical connection of indigenous peoples and particularly Armenians was severed. The trace of the Armenianness of this province has been put together like a puzzle over the past hundred years. When we try to open the studies dedicated to Bulanik (caza) and try to understand how many Armenian villages there were in the same period (1893-1907), we may encounter discrepancies.

One of the sources compiled by major general of the Russian army Mayevsky (***Vladimir May-Mayevsky, 1867-1920***) mentions 29 Armenian-inhabited villages[10], another – 30[11], another - 26 villages[12], another - 27 villages[13], another - 28 village[14], another - 22 villages[15] and so on.

In order to present the demographic picture of Bulanik province, let's try to find out in which villages of the said province Armenians lived. There are three main sources for doing that work.

1) Bulletins compiled in the Ottoman period (***Tahrir defterleri***) ;

2) Press publications of the time, archival and other documents, memoirs ;

3) Letters written by Armenian residents of the province.

---

[9] **Филиппов** 1881, p. 22.
[10] **Маевский** 1904, pp. 119-121.
[11] **Թէոդիկ** 1985, pp. 99-101.
[12] Հայոց Ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում 2012, p. 214.
[13] **Ազատպետ** 1915, No. 213, 214:
[14] **Մարտիրոսեան** 1916.
[15] **Պետոեան** 2005, pp. 94-95.

After presenting details about the first and second points, it is important to examine the significance of the letters addressed to Khrimian, particularly regarding their importance in presenting the demographic characteristics of Bulanik province. These letters contain valuable information about the population, settlements, family sizes, and other demographic aspects, which can provide insights into the composition and dynamics of the Armenian community in the province.

As part of my research endeavors, I had the privilege to explore an extensive archive housed at the Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, commonly known as Matenadaran. This archive is known as the "Personal Archive[16] of Mkrtich I Khrimian Catholicos.

Relying on these main sources, it is possible to pinpoint the Armenian-inhabited villages in the Ottoman Empire generally. The letters addressed to Khrimian are exceptional in the sense that, in fact, they remind of GPS coordinate locations, on the basis of which it is possible to clearly restore both the ethnic picture of the population of the provinces existing in the Ottoman period, as well as the areas inhabited by them, to compile a dictionary of many variant names given to the settlements.

Mkrtich I Khrimian Catholicos's personal archive is an archive collection consisting of 17 folders, including folders from 101 to 117, containing about 8000 documents. My research endeavors are fundamentally anchored in the exploration and analysis of this rich archival resource.

Because of the largest number of documents (700) were written by Armenian residents of Bulanik, I started from this province. In 2021, my

[16] Archives of this nature are typically categorized into two main divisions: the personal archive and the "Divan" archive (Դիվան). The Divan archive primarily contains official correspondences, formal documents, and administrative records, reflecting official engagements and communications. Conversely, personal archives preserve the writings, correspondences, and materials of ordinary individuals, providing invaluable insights into the daily lives, perspectives, and interactions of historical figures and common citizens alike.

first study was published[17]. In this study, I deciphered around 200 letters. Based on this, I mapped 28[18] Armenian-populated villages in the Bulanik district.

Bulanık, Harput (Kharberd), and Mush have been historically recognized as among the most densely populated regions with Armenian communities within the Ottoman Empire[19].

The correspondence within the archive dates to the years spanning from 1893 to 1907, a period characterized by significant geopolitical up-

---

[17] **Սահակեան** 2021:

[18] These villages are Abri/Աբրի (**Սահակեան** 2021, 71-76), Alageaz/ Ալագյազ/Ալագեազ (**Սահակեան** 2021,76-78), Atkon/Ատկոն/Յատկոն (**Սահակեան** 2021, 78-84), Blur/Բլուր/Պլուր **Սահակեան** 2021, 85-86), Bostakeand/ Բոստաքեանդ (**Սահակեան** 2021, 87-90), Yonjalu/ Եօնջալու/ Եօնճալու/ Օնճալու/ Եօնճալը/ Եօնճալի (**Սահակեան** 2021, 91-117), Yotnjur/Եօթնջուր/ Յոտնջուր/ Յօտնչոր/ Օտնչոր (**Սահակեան** 2021, 118-122), Texghut/ Թէղուտ / Թղութ/ Թեղուդ (**Սահակեան** 2021, 123-133), Latar/ Լաթր/ Դալար/ Դալարիկ/ Թալարիս/ (**Սահակեան** 2021, 134-138), Liz/ (**Սահակեան** 2021, 139-153), Kharabashehir /Խարաբաշհար/Խարաբայ-Շհար/ (**Սահակեան** 2021, 154-156), Khoshgyaldi /Խօշգեալդի/ Խօշկալտի/ Խօշկելտի/ Խօշգալդի/ (**Սահակեան** 2021, 157-161), Kaghanj/ Կաղանջ (**Սահակեան** 2021, 162), Koghak/ Կողակ (**Սահակեան** 2021, 163-166), Kop/ Կոփ/Բուլանըխ/ Կոպ/ (**Սահակեան** 2021, 167-177), Hamzasheyck/ Համզաշեյխ/ Համզաշեխ (**Սահակեան** 2021, 178-183), Mejitu/ Մեջիթլու/ Մաջիթլու/ Մաճտլու (**Սահակեան** 2021, 184-188), Merpar/ Մերպար/ (**Սահակեան** 2021,189-191), Malakyand/ Մալաքեանդ/ Մոլահքանդ/ Մալաքանդ (**Սահակեան** 2021, 192-196), Noradi/ Նորադի/ Նորատին (**Սահակեան** 2021, 197-199), Sheychyaghub/ Շեխ Յաղուբ/ Շէյխյաղուբ/ Շէխաղուբ/ Շեխ-Յաղուպ (**Սահակեան** 2021, 200-206), Shirvansheyck/ Շիրվանշեխ/ Շերվանշեխ/ Շիրվանշէյխ/ Շէրվան-Շէխ (**Սահակեան** 2021, 207-212), Pagran/ Պագրան/ (**Սահակեան** 2021, 213-214), Rostam Getik/ Ռոստամ-Գետիկ/ Ռստամ-Կիրուկ/ Խրիստամ Քատուկ (**Սահակեան** 2021, 215-217), Pionk/ Փիոնք/ Փիոնիկ/ Փիոնկայ/ Փիոնգ (**Սահակեան** 2021, 218-221. For additional details about this village see **Սահակեան** 2024, 475-491), Prkashen/ Փրկաշէն/ Փրքաշէն/ Բրգաշէն/ (**Սահակեան** 2021, 222-226), Karaaghil/ Քարաաղըլ/ Ղարաղլ/ Ղարաուլ/ Ղարաղլու/ Խարախլոյ/ Կարա/Աղըլ/ Խարաղլ/ Խարաղըլ/ (**Սահակեան** 2021, 227-239), Kakarlu/ Քաքաուլու/ Քեաքաուլու/ Քակալլու/ Գագաուլու/ Գաքաուլու/ Թաքեարլու/ Թաքիաուլու/ (**Սահակեան** 2021, 240-259).

[19] **Lynch** 1901, 425.

heavals and shifting global dynamics. Concurrently, the Ottoman Empire grappled with internal turmoil, particularly in the eastern regions, while endeavoring to address the Armenian question through various means, including the suppression and displacement of Armenian populations.

People who were subjected to various persecutions wrote letters to Khrimian Hayrik (Father). They could not direct their problem to any other person, because there was no state, Armenia did not exist as such, there was no minister or prime minister. Only the Armenian Apostolic Church leader, Patriarch of All Armenians, who earned the title of Father (Khrimian Hayrik), embodying and consolidating the role of the protector and "Father" of an ancient people left orphaned, alone and without an owner during geopolitical interests and conflicts.

The letter writers turn to Khrimian Hayrik with the hope of receiving help. Traditionally, these letters include detailed personal information such as addresses, full names, and family member counts. By meticulously analyzing the addresses in these letters, I compiled a comprehensive database of 8,000 unique entries. Within the scope of this research endeavor, I uncovered previously unrecorded place names and identified variant forms of existing ones (for example, the same place name Kekeli[20] is mentioned in different letters in different ways: Kak'arlu[21], Takarlu[22], Gagarlu[23], Taqiarlu[24], Gakarlu[25]).

This is not only a new source being put into circulation, but also a new, exclusive source stimulating interdisciplinary studies. Every researcher studying the history of the Middle East in the late 19th and early 20th centuries can discover valuable new sources within these letters. For instance, the collection includes discussions on topics such as the Mush-

[20] **Lynch** 1901, p. 343.
[21] MM, Kh.CF, file 104, doc. 105.
[22] MM, Kh.CF, file 104, doc. 073.
[23] MM, Kh.CF, file 101, doc. 254.
[24] (MM, Kh.CF, file 102, doc. 592.
[25] MM, Kh.CF, file 104, doc. 2.

Bulanik dialect, the forced Islamization policies, letters concerning conversions to Christianity, accounts of the Hamidian massacres, land confiscations, violations of women's rights, and testimonies regarding the abduction of children for specific purposes.

With this approach, our study is primarily centered on categoryzing the addresses referenced in the letters and utilizing them to conduct a comprehensive survey of the Ottoman Empire province by province. In essence, our goal is to map out Armenian settlements and present a detailed demographic overview of each region within the Ottoman Empire.

Here we represent two letters of the archive collection in order to give an idea of its contents.

***

To Your Holiness, Lord Mkrtich', Holy Catholicos [26]
From five new refugee families from Yeonchalu village of Pulanykh

Murat Hoveian: five people
Ghazar Shareian: three people
Poghos Khachoian: seven people
Hakob Margarian: four people
Minas Hovhannesian: three people
From Pulanykh's K'ak'rrlu village:
Avetis Minasian: seven people
From Shirvansheykh village:
Armo Markosian: six people
From Kharo village of Mush valley
Kirakos Karapetian: four people
From Alashkert's Ch'lkan village
Khlghat' Mosesian: five people Total: 44 people

Venerable Father,

Our **nine families**, 44 people in all, have been here for four days. I am expressing my endless gratitude to Your Holiness, particularly for

[26] MM, Kh.CF, file 102, doc. 712.

accepting us as a nation and providing us with two loaves of bread per head, as well as, sometimes, not always, with a warm dish.

But reverend Patriarch, we lack in something greatly that we can't stand any longer. Indeed, you are already aware that we, the miserable, don't have anything with us–neither money nor clothes nor blanket–nothing, as the authorities wrenched everything from us.

I beseech you prostrating myself before you, esteemed Father. The winter is coming and the exiles will get cold without clothes, lying down on the stones in the churchyard–those exiles that look like wilted and yellowed flowers cut off their stems. They once used to freely breathe and sing in their fluorescent fields. If you look at these young creatures' faces now, you'll see they have become corpse-like figures.

Please don't open the heart wounds of our parents. Take these run-down people under your wing and give them life and breath–clothing, shelter, and bread. If not, the winter is near and the sound of storms is already heard from afar.

Giving a son's kiss with a most humble reverence–
a villager from **Yeonchalu**, **nine families**, **and more.**
1894, October 27,
Vagharshapat

***

To Your Holiness, Holy Catholicos, Lord Mkrtich', Adored Father [27], From Serop Sargisian, an inhabitant from Koghak village, Liz-Bulanik h Province

A humble plea

Indeed your sagacious and keen eagle eye hasn't neglected the fact that the rascal snakes insinuate themselves into the nest of your featherless nestlings in Central Turkey. Koghag village belongs to an unlawful

[27] MM, Kh.CF file, 101, doc. 18.

oppressor Sheikh Maiso from Seyidan. He lives in Alo-Zarig village, which is located near Mount Ablbuhar in Mush. He has imposed terribly heavy taxes on me. On top of that, now he demands a tenfold increase in money.

Consequently, we live like slaves in that bloodthirsty beast's hands—we are weeping, as we are famished; we work toughly; we make a living with difficulty in the hands of that pitiless and harsh oppressor. Everything rests on his will. And not only are we being harassed by him but also by his servants–the adherers of Muhamed's sons. They have been deliberating and exercising all kinds of malice towards us. Once they set fire to my wheat granary and hayloft and then made a circle around it and started dancing and making up savage songs.

So when oppressor Maiso saw that there is no blood left in our veins to satiate [the hunger of] his loathsome body,[28] he kidnapped my two children—twelve-years-old Fidan and nine-years-old Almast. Being terrified of that barbarism, I left everything behind and fled here barely escaping from his oppression.

Now as you are a refuge for all of Armenia, I shiveringly appeal to you, Your Holiness, and plead for your help to bring my daughters back. Please bestow shelter upon me, where I will be able to make a living for my other children; even though I am a forsaken, grieving vagabond.

As an earthly creature, I am praying to God for your longevity and asking for blessings for the esteemed, adored Father of the Aramyan nation.

Serob Sarkisian

The year 1893, December 27, Vagharshapat.

***

The main characteristic features of Mkrtich I Khrimian Catholicos's personal archive and the demographic data based on it

[28] As he looted everything and there wasn't anything left.

Studying 700 similar handwritten letters, we found out the following demographic characteristics of Bulanik province.

- Based on the addresses mentioned in these letters, it is plausible to conclude that 1893-1907, there were approximately 30/31[29] Armenian villages in Bulanik provinces. The analysis of the data provided in the letters from these villages revealed that 546 individuals sent letters to Khrimian. In other words, these letters represent requests from 546 families[30] in the Bulanik province. We know the name and surname of the authors of the letters, and we have information about how many people were included in their 546 families ;

- All statistical information is extracted from documents. Each given number, name, movement, etc., is based on a document, all of which are kept in the Matenadaran named after Mesrop Mashtots. We have missed many letters because the name of the province or the name of the village that is part of it is not mentioned in them. We have not included such unspecified information. On the other hand, some letters can be somewhere other than where they came from. Although there are names and surnames, names of priests, etc., we have yet to determine their location in these letters. Therefore, we also omitted those letters of that kind and did not include the information contained in them. Thus, we avoided all those cases if the information conveyed by the document needed to be substantiated. We aimed to assemble new, solid work that is complete, accurate, reliable, and based on sources ;

[29] The emphasis on 30 or 31 settlements is due to the fact that, within this collection, only one letter has been identified from a village named Karanj in the Bulanik district. No further information about this village has been uncovered. At present, no additional bibliographic sources are known or accessible. Consequently, this limited evidence necessitates a cautious approach to the toponym, suggesting the possibility that Karanj may have been a newly established or temporary settlement.

[30] For a detailed study of the Armenian population of the Bitlis see **Ծ-ապոյան** 2022:

- For several reasons, all the information we acquire from the letters is genuinely exceptional and valuable. Firstly, there is no political speculation here. Unlike documents influenced by political interests or imperialistic manoeuvres, these letters were penned without direction from any particular politician or organization. These letters are spontaneous appeals to the spiritual leader, the Catholicos of the Armenians, who, as we know, for centuries, when the Armenian people were deprived of statehood, the church itself shepherded the people, guided and protected them. Thanks to the Armenian Apostolic Church, the Armenians were able to face the heavy historical challenges, did not assimilate, and preserved their language and cultural identity. Studying these letters allows historians to understand better daily life, social dynamics, and even political events within Ottoman Armenia ;

- We should also highlight that most emigrants' letters were written in 1893-1896. In the letters of 1897-1898, they already ask for travel expenses to return to the homeland. People thought that the bad times had already passed and that order had been established in the country. All misery is left behind, and authorities and times have changed. They rush to return to their everyday lives, find their lost relatives, repair graves, etc. Since 1893, letters have been sent to Khrimian, in which they speak out about the fact that when they returned to the Motherland, they found neither their house nor their land, all of them were usurped by the Turkish and Kurdish population.

- The first group of letter writers are men ;

- The second group consists of women whose husbands are either in prison or killed ;

- The third group of letters is particularly remarkable, as they were written by adolescents aged 12 to 18, petitioning Father Khrimian to intercede on their behalf for admission into a spiritual seminary. These letters are especially compelling in their demonstration of the children's awareness, their aspirations for education, and their recognition of the importance of knowledge in overcoming challenges. This underscores

not only the significant role of the family but also the broader national commitment to education ;

- We have letters where people of other faiths want to accept Christianity. We also found out from these letters that they not only want to accept Christianity, but in fact, they sincerely want to become Armenians. The basis for that opinion was that they signed the letters with the surname Mahmedian. In other words, this shows, on the one hand, reverence for the Prophet Muhammad, preservation and sanctification of his name, and, on the other hand, a person's faith in Christianity. We think that by taking the -yan- suffix, they also wanted to eliminate the alienation that could prevent these people from establishing relationships. What made them become Christians, we cannot say based on these letters because we do not have additional explanatory letters. In any case, we see this as a manifestation of freedom of thought and religion, not excluding that there may be many variations ;

- As for the names, we should note that those who accepted Christianity named themselves after the saints of the Armenian Apostolic Church; for example, they accepted Sargis and Grigor ;

- We have the following observations about the degree of literacy or language proficiency. For example, Jnto Mahmedian has three letters. He wrote one of those letters, and another person wrote the other two. The first letter, which he composed himself, has thousands of typos, which not only shows that he just started learning to write, but also, from this letter, we understand that he could speak Armenian and mainly used the Bulanik dialect. The other two, written by different people, are written by a new believer, as he calls himself Sargis, who speaks very beautifully and expresses his mind full of hope and faith ;

- Thus, let's record that among those who accepted Christianity, Jndo was from Hamzasheikh, and Sargis was from Rustam Ketik village. According to the various statistical data we have gathered, Hamzasheikh village appears to be purely Armenian ;

- The letters also give an idea about marriage laws and rules of conduct. For example, we have one letter where a woman named Nigyar married a certain Rasho Also 11 years ago, who left his wife, and her whereabouts are unknown. The woman asks that Hayrik/Hayrig (Khrimian) either help find and bring back her husband or allow her to remarry since she doesn't even have children. We have yet to record a person named Rasho Also on our lists. This may also apply to mixed marriages;

- These letters also uncover essential information from an earlier period. For example, from document 324 of folder 107, we learn that Muradov Sargis emigrated from the village of Maskert in Bulanik in 1827 and settled in an Armenian settlement. In other words, we find out from this letter that in 1827, the town of Maskert, inhabited by Armenians, was also part of Bulanik province ;

- Thus, within the framework of this study, letters written by the Armenian population of 30/31 villages were found. The mapping of settlement 30/31 has been completed. For the first time, the names and surnames of the Armenian population of these villages were listed, and the paths of their migration, how they reached Vagharshapat, and what challenges they faced were presented. According to this list of names and surnames, the local Armenians used Armenian names indiscriminately and bore the surname –yan/ian- or -yants/iants- unique to Armenians. For example, Simonian or Simoniants, Grigorian or Grigoriants. According to these letters, 99 per cent of the applicants were robbed, subjected to violence, and fled, hoping that Hayrik could support them ;

- The following diseases were common in this period. Hiccup, gangrene, syphilis ;

- We found that in 1906, the village of Adgon had one pilot: Yeghiazarian Khachik ;

- The birth rate was high, and men became fathers even at 72, and that was a common phenomenon ;

- No cases of polygamy have been recorded. There is no application containing any household complaints ;

We can bring our point of view to the question of what was the reason for addressing so many letters to Khrimian. Father's personality, charities, and dedication to the people also played a significant role here. We have facts that when the Catholicos died (1907, on October 29), he had no wealth, and his coffers were empty. It was not by chance that he was given the nickname of Father. He was a spiritual, great world figure, a human being, a clergyman whose need the whole world feels day by day.

ԲՈՒԼԱՆԸՔ ԳԱՎԱՌԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Վերա Սահակյան

Ամփոփում

Հոդվածը շարադրվել է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող Մկրտիչ Ա. Խրիմյան կաթողիկոսի արխիվի ուսումնասիրության հիման վրա: Այս արխիվը ներառում է շուրջ 8000 նամակ, որոնք 1893–1907 թվականներին ուղարկվել են Խրիմյան Հայրիկին՝ ամենատարբեր խնդրանքներով: Նամակների հեղինակները նշում են իրենց անուն-ազգանունները, հասցեները, ընտանիքի անդամների քանակը, իրենց կացությունը և դրա պատճառները: Այս տվյալների հիման վրա առաջին փուլում քարտեզագրել ենք տարբեր նահանգների հայաբնակ բնակավայրերը՝ առանձնացնելով Բուլանըք գավառակը, ճշգրտել ենք գավառակի հայաբնակ գյուղերը, իսկ նամակների բովանդակության հիման վրա փորձել ենք ներկայացնել նաև գավառակի ժողովրդագրական առանձնահատկությունները:

BIBLIOGRAPHIE

Աղանեանց 1915 – Աղանեանց Գիւտ քհնյ., Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք ԺԳ., «Հարստահարութիւններ Տաճկահայաստանում» (Վաւերագրեր 1801–1888), Թիֆլիս,

Ատրպետ – Ատրպետ, Բուլանըկ, Մշակ, Թիֆլիս, 1915 թ., հմր. 213, 214,

Բդէեան 1962 – Բդէեան Սարգիս, Միսաք Բդէեան, Հարազատ պատմութիւն Տարօնոյ, Գահիրէ, տպ. Նոր Աստղ,
Բենսէ 1972 – Բենսէ (Սահակ Մովսիսեան), «Հարք (Մշոյ Բուլանըխ)», Հայ ազգագրութիւն եւ բանահիւսութիւն, նիւթեր եւ ուսումնասիրութիւններ, հտ. 3, Երեւան,
Թաթոյան 2022 – Թաթոյան Ռ., Արեւմտեան Հայաստանի Պիթլիսի նահանգի հայ բնակչութեան թիւը Մեծ եղեռնի նախօրեակին, Lebanon,
Թէոդիկ 1985 – Թէոդիկ, Գողգոթա Հայ Հոգեւորականութեան եւ իր Հօտին աղէտալի 1915 տարին, Նիւ Եորք,
Հայոց Ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում, Վերապրածների Վկայություններ. Փաստաթղթերի Ժողովածու, հտ. II, կազմ.՝ **Վիրաբյան Ա., Ավագյան Գ.,** Երեւան, 2012,
Մարտիրոսեան 1916 – Մարտիրոսեան Ն., Համաեւրոպական պատերազմի ընթացքում ամայացած Արեւելեան Հայաստանի գաւառների վիճակագրութիւնը, «Վան-Տոսպ», հմր. 14,
Պետոեան 2005 – Պետոեան Վ., Սասունի եւ Տարօնի պատմաաշխարհագրական տեղագրութիւնը, Երեւան, Լուսակն,
Սահակեան 2021 – Սահակեան Վ., Մշոյ Բուլանըք գաւառի հայաբնակ գիւղերն ըստ Մկրտիչ Ա. Խրիմեան կաթողիկոսին ուղղուած նամակների, Երևան, Մատենադարան,
Սահակեան 2024 – Ժամանակագրութիւն Մշոյ Բուլանըք գաւառի Փիօնք գիւղի՝ ըստ օսմանեան տեղեկագրերի եւ հայկական սկզբնաղբիւրների, Հասկ հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, ԺԳ. տարի 2011–2023, Անթիլիաս-Լիբանան, էջ 475–491,
Սասունի 2013 – Սասունի Կ., Պատմութիւն Տարօնի աշխարհի, Անթիլիաս, Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ հրատարակչութիւն,
Տևկանց 2018 – Տևկանց Երեմիա, Տոհմային Յիշատակարան, գիրք Ը., (1868–1872 թթ.): Գիրք ութերորդ պատմութեան մերոյ՝ սկսեալ ի յամէ փրկութեան մերոյ ի 1868 թուականէ, ի քսաներորդ օրէ հոկտեմբեր ամսոյ մինչև յամ Տեառն ի 1872, ի յունիս ամսոյ սկիզբն, հրատ. պատ. Մուրադյան Հակոբ, Երևան, ԳԱԱ,
294 Numaralı Hınıs Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri (963/1556) (BOA. TD 294), Defteri Hâkânî Dizisi: VI, yayina hazırlayan Özkılıç A., Coşkun Ali, Sivridağ Abdullah, Yüzbaşıoğlu Murat, Ankara 2000,
Авакян 2001 – Авакян А., Черкесский фактор в Османской империи и

Турции (вторая половина XIX первая четверть XX вв.) Ереван,
Маевский 1904 – Маевский В.Т., Военно-статистическое описание Ванского и Битлисского вилаетов, издание Штаба Кавказского военного округа, Тифлись, Типография штаба Кавказскаго округа;
Филиппов 1881 – Филиппов В.Н., Военное обозрение Азиатской Турции, С.-Петербург,
Cuinet 1891 – Cuinet Vital, La Turquie d'Asie: géographie administrative, statistique, descriptive et raisonée de chaque province de l'Asie-Mineure, tome premier, Paris,
Gencer 2019 – Gencer Fatih, Bitlis ve Muş'un Son Beyleri: Alaaddin Paşazadeler, Istanbul, Libra Kitap,
Lynch 1901, H.F.B. Lynch, Armenia: Travels and Studies, volume 2: The Turkish Provinces, London, New York, Longmans, Green, & Co.;
MM, Kh.CF file, 101–117;
MM, Kh.CF file, 101, doc. 18;
MM, Kh.CF, file 101, doc. 254;
MM, Kh.CF, file 102, doc. 592;
MM, Kh.CF, file 102, doc. 712;
MM, Kh.CF, file 104, doc. 002;
MM, Kh.CF, file 104, doc. 073;
MM, Kh.CF, file 104, doc. 105.

ՆԻԿԻԱՅԻ Բ ՏԻԵԶԵՐԱԺՈՂՈՎԻ (787 Թ.) ԿԱՆՈՆՆԵՐԸ. ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ՀՈՒՆԱՐԵՆ ԲՆԱԳՐԻ ՀԵՏ ՁՈՒԳՈՐԴՄԱՄԲ

Սարգիս Ռ. Մելքոնյան
ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ

DOI: 10.56549/29537819-2024.5-265

Բանալի բառեր. *Նիկիայի ժողով, եկեղեցական և Տիեզերական ժողովներ, պատկերամարտություն, պատկերապաշտություն, Էլվիրա, Հիերիա:*

Մուտք

787 թվականին տեղի ունեցած Նիկիայի Բ ժողովը, որ բյուզանդական ավանդույթին հետևող ուղղափառ եկեղեցիների և Արևմտյան եկեղեցու (Հռոմի կաթոլիկ և դրանից առանձնացած բողոքական եկեղեցիների) կողմից ընդունվում է որպես Է «Տիեզերաժողով», կարևորագույն նշանակություն ունի եկեղեցու պատմության մեջ, ոչ միայն պատկերների նկատմամբ վերաբերմունքի շուրջ առաջացած վեճի ուսումնասիրման համատեքստում, այլ նաև կանոնա-իրավական և եկեղեցական վարչարարության հարցերի ուսումնասիրման տեսանկյունից: Ժողովի կողմից ընդունված 22 կանոններն ավելի վաղ տեղի ունեցած ժողովների կանոնների համեմատությամբ խիստ վարչա-իրավական և կանոնակարգային բնույթ ունեն: Դա հավանաբար պայմանավորված էր պատկերների շուրջ և դրանից հետո ընթացած վեճերի պատճառով սասանված եկեղեցական կարգուկանոնը վերականգնելու ձգտմամբ[1]: Ուստի դրանց առանձին ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի նախևառաջ կանոնական իրավունքի տեսանկյունից: Այս ուսումնասիրությամբ մենք նպատակ ունենք քննական հրատարակությամբ շրջանառելու Նիկիայի 787 թ.

[1] Տե՛ս **Troianos** 1988, էջ 289:

ժողովի կանոնների հայերեն թարգմանությունը՝ կատարված հավանաբար ԺԳ–ԺԴ դդ-ում՝ հունարեն բնագրի հետ զուգադիր: Այսպիսի հրատարակությունը կարևոր է ոչ միայն մինչ այս չհրատարակված բնագրի հրապարակման հանգամանքով, այլ նաև եկեղեցու՝ տարբեր կանոնա-իրավական, վարչական հասկացությունների ճշգրտման և եկեղեցական ժողովների ուսումնասիրման համատեքստում:

Նախապատմության որոշ հարցեր՝ համառոտ

Չնայած այն հանգամանքին, որ 787 թ. Նիկիայի Բ ժողովի գումարման պատճառ, ըստ էության, հանդիսացել էր պատկերների շուրջ եկեղեցում տասնամյակներ շարունակ ընթացող վեճը, այնուամենայնիվ, ուսումնասիրելով թե՛ ժողովի արձանագրությունները և թե՛ դրա կանոնները, պարզ է դառնում, որ ժողովի ժամանակ պատկերների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքին և դրանց աստվածաբանությանը շատ քիչ տեղ է հատկացվել: Ժողովի ութ նիստերից միայն երկուսն են զբաղվում պատկերների խնդրով, իսկ կանոններից որևէ մեկն առհասարակ պատկերներին որպես այդպիսին չի անդրադառնում: Այս առումով կարևոր է նաև ժողովում ընդունված հանգանակի տեքստը, որի առաջին մասը կրկնում է Նիկիա-Կոստանդնուպոլսյան հավատամքը, սակայն երկրորդ մասը նվիրված է պատկերների նկատմամբ վերաբերմունքին[2]: Խնդիրը հասկանալու համար անհրաժեշտ է հասկանալ եկեղեցու պատմության վրա ամենանշանակալի ազդեցություն թողած վեճերից մեկի ծագման նախապատմությունը[3], որը կփորձենք հակիրճ ներկայացնել ստորև:

Առհասարակ պատկերների շուրջ վեճ ասելով եկեղեցու պատմության մեջ ժամանակագրորեն, հիմնականում, իհարկե նկատի են առնվում Ը–Թ դարերը, երբ արդեն կային հստակ ձևավորված պատկերամարտների և պատկերապաշտների «կուսակցություններն» ու

[2] Նիկիայի Բ ժողովի հանգանակի տեքստի և դրա բովանդակության քննության մասին մանրամասն տե՛ս **Uphus** 2004:

[3] Պատկերամարտների և պատկերապաշտների վեճի նախապատմության մասին մանրամասն տե՛ս **Thümmel** 2002, էջ 16-56; **Humphreys** 2021, էջ 325-367:

դրանց միջև առկա եկեղեցա-քաղաքական և աստվածաբանական առճակատումը: Սակայն պատկերների նկատմամբ պաշտոնական վերաբերմունք արտահայտելու խնդիրն առաջացել էր շատ ավելի վաղ շրջանում, որի վառ ապացույցը Դ դարի սկզբներին[4] տեղի ունեցած Էլվիրի տեղական ժողովի ԼՉ կանոնն[5] է: Դրանով արգելվում էր եկեղեցիներում պատկերների տեղադրումը/նկարումը՝ խուսափելու համար դրանց երկրպագելուց[6]: Հաշվի առնելով ժողովի գումարման ժամանակաշրջանը՝ հավանաբար այսպիսի կանոն սահմանելու անհրաժեշտություն էր առաջացել քրիստոնեության պաշտամունքային արարողությունները հեթանոսական որևէ ազդեցությունից զերծ պահելու համար: Ուստի նման բովանդակության կանոնի ընդունումը դժվար թե պայմանավորված լիներ ներեկեղեցական կամ ներքրիստոնեական բանավեճերով, այլ, ըստ երևույթին, ուղղված է եղել արտաքին ազդեցություններից պաշտպանվելուն: Դ դարի առաջին քառորդին քրիստոնեությունը Հռոմեական կայսրության տարածքում արդեն թույլատրված կրոն էր, ուստի աստվածաբանական միտքը զուտ բարոյախրատական շեշտադրումներից անցում է կատարում արդեն գիտական հիմնավորված լեզվին՝ օգտագործելով նախևառաջ հելլենական փիլիսոփայության լեզուն և որոշակիորեն յուրացնելով դրա մտածողությունը: Քրիստոնեությունը դառնում է նաև ազնվական վերնախավի կրոնը: Հետևաբար, տրամաբանական է, որ ազդեցությունների վտանգ կառաջանար նաև հեթանոսական ծիսական սովորույթներից: Չնայած Էլվիրի ժողովի մի շարք կանոնների, այդ թվում նաև ԼՉ կանոնի շուրջ գիտության մեջ մինչ այժմ քննար-

[4] Մինչ այսօր գիտության մեջ չկա միասնական կարծիք Էլվիրի ժողովի թվականի վերաբերյալ, որը տատանվում է 300-324 թթ-ի միջև (տե՛ս **Denzinger** 2009, էջ 76; **Reichert** 1990; **Копцев** 2018, էջ 79-80):

[5] "XXXVI. *Ne picturae in ecclesia fiant.* Placuit picturas in ecclesia esse non debere, nequod colitur et adoratur in parietibus depingatur" [ԼՉ. *Չէ պարտ նկարներ անել եկեղեցում*. Նկարներ չպետք է տեղադրվեն եկեղեցիներում, որպեսզի դրանք չդառնան պաշտամունքի և երկրպագության առարկա] (լատ. բնագիրը՝ Concilium Eleberitanum // PL, 84, Col. 306 A):

[6] Կանոնի առանձնակի վերլուծությունը տե՛ս **Rudolph** 2004, էջ 1-7:

կումները շարունակվում են, այնուամենայնիվ դրա սահմանումը պետք է պայմանավորված լիներ վերոնշյալով:

Մինչև Ը դարի պատկերամարտների և պատկերապաշտների միջև վեճը, պատկերների նկատմամբ եկեղեցու պաշտոնական վերաբերմունքի մեկ այլ կարևոր օրինակ են 691/92 թթ. Հինգվեցյան կոչվող Տրուլյան ժողովի ՀԳ, ՁԲ և Ճ կանոնները[7]: Այս ժողովը կարևորագույն նշանակություն ունի եկեղեցու պատմության մեջ, նախ որպես Կոստանդնուպոլսի Բ (553 թ.) և Գ (680/81 թթ.) ժողովների լրացում, ապա դրա ժամանակ ընդունված կանոնների աննախադեպ քանակով (102) ու կարևորությամբ:

Դրա ՀԳ կանոնը խաչի նշանը պատվելու և այն հատակին չպատկերելու մասին է: Ճ կանոնով արգելվում էր որևէ նյութի վրա անպարկեշտ մտքեր առաջացնող պատկերագրությունը: Առանձնահատուկ կարևորություն ունի ՁԲ կանոնը, որը պատկերների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքի ուսումնասիրման համատեքստում գիտության մեջ ամենաքննարկված կանոններից մեկն է[8]: Դրանով ժողովականները հորդորում են այսուհետ Քրիստոսին պատկերել մարդաբանական կերպարով և ոչ թե՝ Գառի, ինչպես ընդունված է եղել նախկինում[9]: Ըստ կանոնի՝ այդպիսի պատկերագրությամբ պետք է հստակ շեշտվեր Աստված-Բանի իրական մարմնավոր կյանքը[10]: Առանց խորամուխ լինելու այս երեք կանոնների առանձին կողմերի մանրամասների մեջ, որը նախատեսում ենք անել ապագայում՝ առանձին ուսումնասիրությամբ, կանոնների բովանդակությունից կարելի է արդեն նկատել, որ ի տարբերություն Էլվիրի ժողովի, այստեղ պատկերների խնդիրն արդեն ներեկեղեցական միջավայրում քննարկվող հարց է դարձել, որի նպատակն այլևս ոչ այնքան արտաքին վտանգներից քրիստոնեական վարդապետության պաշտպանությունն է, այլ եկեղեցու ներսում պատկերների նկատմամբ արդեն

[7] Կանոնների բնագիրը տե՛ս ACO/II, 2, 4, էջ 21-61:
[8] Տե՛ս **Vogt** 1988, էջ 135-149:
[9] Տե՛ս ACO/II, 2, 4, էջ 54, 2-13:
[10] Տե՛ս նույն տեղում:

ձևավորված որոշակի վարվելակերպի վերանայումն ու հստակ սահմանումներն են: Այնուամենայնիվ ՁԲ կանոնի բովանդակությունը ցույց է տալիս, որ արդեն իսկ տվյալ խնդրում զուտ վարվեցողության սահմանումներին զուգահեռ հասունանում են նաև ստվածաբանական հարցադրումներ, որոնք ունեին հստակ քրիստոսաբանական հիմք: Այս համատեքստում խնդիրն ավելի է սրվում Ը դարի առաջին կեսին, երբ Արևելահռոմեական կայսրության գահին է բարձրանում Լևոն Գ կայսրը (717-741 թթ): Նա 726 թվականին պատկերապաշտությունն արգելող մի հրամանագիր է արձակում՝ դրանում ինքն իրեն հռչակելով միևնույն ժամանակ և՛ կայսր, և՛ նվիրապետ[11]:

Ըստ բյուզանդական ավանդված պատմագրության՝ Լևոն կայսրն իր այսպիսի կտրուկ որոշումը կապում է 726 թվականին Փիրա կամ Սանտորինի կղզում մեծ հրաբխի ժայթքման հետ, որը կայսրը մեկնաբանում է որպես պատկերապաշտության համար պատիժ[12]: Սակայն այստեղ պատկերների պաշտամունքն արգելելուց պակաս կարևոր չէ այն, որ կայսրն իրեն հռչակում էր նաև նվիրապետ: Սա ուղիղ առճակատում էր եկեղեցական նվիրապետության և ողջ հոգևոր վերնախավի հետ: Կայացված որոշումից հետո Լևոն Գ-ը հրամայում է նաև հրաբխի ժամանակ տեղի ունեցած երկրաշարժից ավերված Քրիստոսի՝ իր պալատում գտնվող բրոնզաձույլ հարթաքանդակը փոխարինել խաչի պատկերով[13]: Ըստ ամենայնի տեղի ունեցած բնական աղետը նա մեկնաբանում է որպես աստվածային նշան՝ իր քաղաքական նկրտումներն իրացնելու համար, իսկ եղած բոլոր պատկերների մերժմամբ և խաչի պատկերը կենտրոնական հարթակում տեղադրելով՝ նա հավանաբար փորձում է իր նախորդ-

[11] Հրամանագրի տեքստը չի պահպանվել տե՛ս **Ադոնց** 2003, էջ 21:

[12] Տե՛ս *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 4-5): Արդեն Ը դարի վերջերից Լևոն Գ կայսրը համարվում է որպես պատկերամարտության հիմնադիր (տե՛ս նույն տեղում, ծանոթ. 9):

[13] Այս իրադարձության պատմականության և դրա շուրջ քննարկումների մասին տե՛ս Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754, 2002, էջ 4-5, ծանոթ. 8:

ների՝ հատկապես Հերակլ Ա կայսեր նմանությամբ[14], խաչի վերբարձրացմամբ վերականգնել կայսրության երբեմնի հզորությունը[15]: Սակայն Լևոն կայսեր փորձը՝ դավանաբանական հարցերում միանձնյա որոշումներ կայացնել, հենց սկզբից հանդիպում է հակառակության: Երկար ժամանակ նրա հրովարտակը հրաժարվում է վավերացնել Կոստանդնուպոլսի այդ ժամանակվա պատրիարք Գերմանոս Ա-ը (715-730)՝ պատճառաբանելով, որ առանց ժողովի նման հարցերի վերաբերյալ որոշումն անկարելի է[16]: Պատրիարքը մի քանի տարի դիմադրելուց հետո 730 թվականին ստիպված է լինում լքել Կոստանդնուպոլսի աթոռը՝ այն զիջելով Անաստաս պատրիարքին (730-754), ով ավելի դյուրությամբ է գործակցում կայսրի հետ[17]:

Լևոն Գ կայսեր հրամանագիրը չի ընդունվում նաև Հռոմի աթոռի կողմից: Ծուտով պատկերների արգելքի որոշման դեմ իր ձայնն է բարձրացնում նաև Հովհան Դամասկացին՝ գրելով խնդրի վերաբերյալ իր երեք ճառերը[18]:

Պատկերների շուրջ վեճի այս շրջանում, որի մասին աղբյուրները շատ տեղեկություններ չեն պահպանել, կողմերը հիմնականում գալիս են այն եզրակացության, որ ձեռագործ որևէ իր չի կարող Աստծուն մատուցվող նույն եկրպագությանն արժանանա[19]:

741 թվականին Լևոն Գ կայսեր մահվանից հետո նրա որդին՝ Կոստանդին Ե-ը (741-775), շարունակում է հոր որդեգրած քաղաքականությունը: Սակայն ի տարբերություն իր հոր՝ Կոստանդին կայսրը խնդիրը փորձում է լուծել ոչ թե առանձին հրամանագրով, այլ եկեղեցական ժողով գումարելով: Այդպիսով նա ձգտում էր վերջնականա-

---

[14] Հերակլ կայսրը 630 թվականին գերությունից ազատել էր Քրիստոսի Խաչափայտը և վերադարձրել Երուսաղեմ:

[15] Տե՛ս **Speck** 1996, (19-45) 29; հմմտ. *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 5:

[16] Տե՛ս **Thümmel** 2006, էջ 456-457: Վեճերի նախնական շրջանում Գերմանոսի պատրիարքության մասին տե՛ս **Stein** 1999, էջ 11-15:

[17] Տե՛ս **Rochow** 1999, էջ 22-29:

[18] Տե՛ս **Ադոնց** 2003, էջ 21-24:

[19] Տե՛ս *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 5:

պես սահմանել և կանոնականացնել պատկերների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքն ու դրանից բխող վարդապետությունը: Ժողովը գումարվում է 754 թվականի փետրվարի 10-ից օգոստոսի 8-ն ընկած ժամանակահատվածում Կոստանդնուպոլսի հակընդեմ մասում՝ Բոսֆորի ասիական հատվածում գտնվող Հիերիայի պալատում, և չնայած այն հանգամանքին, որ դրան չեն մասնակցում ո՛չ Արևելքի, այն է՝ Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի պատրիարքները, ո՛չ էլ Հռոմի պապը, այնուամենայնիվ ժողովը հռչակվում է որպես Է «Տիեզերաժողով»[20]: Ժողովին մասնակցում են 338 եպիսկոպոս, որոնցից Սիլիոնի եպիսկոպոս Կոստանդինը օգոստոսի 8-ի վերջին նիստում ընտրվում է Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, քանի որ նախորդ պատրիարք Անաստասը ժողովի բացումից կարճ առաջ անակնկալ մահացել էր[21]:

Չնայած այն հանգամանքին, որ ժողովի նիստերի արձանագրությունները չեն պահպանվել, այնուամենայնիվ Նիկիայի Բ ժողովի (787 թ.) վեցերորդ նիստի արձանագրություններում[22] պահպանվել է Հիերիայի ժողովի ժամանակ ընդունված հանգանակը[23], որի ուսումնասիրությամբ հնարավոր է եզրակացություն կազմել ժողովի կողմից հռչակված վարդապետության մասին:

Հանգանակը կազմված է մի քանի թեմատիկ մասերից[24]: Այն սկսվում է ժողովը գումարողի և դրա գումարման վայրի մասին կարճ տեղեկությամբ, այնուհետև համառոտ ներկայացվում է պատկերապաշտության առաջացման պատմությունը՝ անվանելով այն հերետի-

---

[20] Այս ժողովի գումարման մանրամասների, սկզբնաղբյուրների, դրա ժամանակ կայացրած որոշումների մասին հանգամանալից տե՛ս *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*:

[21] *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 7:

[22] Հունարեն բնագիրը տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ 600-793:

[23] Հանգանակի տեքստը հունարեն՝ զուգադիր գերմաներեն թարգմանությամբ տե՛ս *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 30-69: Անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս **Price** 2018, էջ 668-685:

[24] Տե՛ս **Ադոնց** 2003, 24-26; **Луховицкий** 2014, էջ 301-304: Հանգանակի վարդապետությունն ըստ Մասեի տե՛ս *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, էջ 9-28:

կոսություն, քանի որ Արարչի փոխարեն պաշտամունքի առարկա է դարձել արարածը: Մյուս «Տիեզերաժողովների» հետ ժառանգական կապը և օրինականությունը ապահովելու համար հանգանակի կենտրոնական մասում, ըստ հաջորդականության, թվարկվում են տիեզերական համարվող բոլոր ժողովներն ու դրանց պատմությունը՝ հանգամանորեն նշելով այն բոլոր հերետիկոսությունները, որոնք նզովված են եղել այդ ժողովների կողմից: Այս հատվածն ավարտվում է ընդհանրացնելով քրիստոսաբանական այն հիմնական սահմանումները, որոնք ավանդում են մինչ այդ եղած ժողովները: Սրանով նախատեսվում էր հանգանակի հաջորդ մասում փաստարկված քրիստոսաբանական հիմքով հերքել պատկերապաշտությունը: Հիմնական թեզն այն էր, որ պատկերագրության արվեստը հակասում է «Տիեզերաժողովների» սահմանումներին, քանի որ այն միաժամանակ հիշեցնում է և՛ նեստորականություն, և՛ արիոսականություն: Ըստ ժողովականների՝ որևէ նկարով անհնար է պատկերել Քրիստոսին, ով և՛ Աստված է, և՛ մարդ, հետևաբար, պատկերողը կա՛մ արարված մարմնի հետ պատկերում է նաև աննկարագրելի Աստվածությունը, կա՛մ իրար է խառնում խառնման չենթակա միությունը[25]: Իսկ եթե պատկերապաշտներն արդարանային՝ ասելով, թե պատկերվում է միայն Քրիստոսի տեսանելի և շոշափելի մասը, ապա կհանգեին նեստորականության, քանի որ Քրիստոսի ո՛չ մարմինը, և ո՛չ էլ հոգին մտահայելի չեն Աստվածայինից առանձին[26]: Հետևաբար, ըստ ժողովականների, Քրիստոսի միակ և ճշմարիտ պատկերը Հաղորդությունն է[27]:

Հանգանակում խոսվում է նաև Աստվածածնի և սրբերի կերպարների մասին՝ նշելով, որ նրանք կենդանի են Աստծու առաջ, իսկ մեռած արվեստի միջոցով նրանց «վերակենդանացնելու» փորձերը նմանվում են կռապաշտության[28]: Այնուհետև բերվում են պատկեր-

[25] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 38-40:
[26] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 40-42:
[27] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 44:
[28] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 48:

ները մերժող սուրբգրային և հայրաբանական մեջբերումներ, և որոշում է կայացվում հեռացնել բոլոր սրբապատկերները եկեղեցիներից[29]: Ընդհանուր շարադրանքն ավարտվում է նզովքներով՝ այդ թվում նզովվում է նաև Գերմանոս Ա պատրիարքը, ով փաստացի Լևոն Գ կայսեր և նրա քաղաքականության աջակիցների առաջին հակառակորդն էր:

Ժողովի անցկացման ընթացքից հետաքրքրական է նաև այն հանգամանքը, որ կայսրն ինքը չի մասնակցում դրան՝ բացառությամբ միայն վերջին նիստը: Սրանով, հավանաբար, փորձ է արվում ցույց տալ, որ կայսեր կողմից ժողովականների վրա որևէ ճնշում չկա և նա չի միջամտում եկեղեցու դավանաբանական ու վարդապետական հարցերին: Այնուամենայնիվ Հիերիայի ժողովով կայսրության տարածքում պատկերամարտությունը պաշտոնապես կանոնականացվում է, որի դեմ պայքար են սկսում հիմնականում վանականները՝ երկար տարիներ ենթարկվելով Կոստանդնուպոլսի իշխանությունների կողմից հալածանքների: Տասնամյակներ ձգվող պայքարը լրջապես խարխլում է եկեղեցա-վարչական կառավարման համակարգը, ինչպես նաև խորացնում է Հռոմի և Արևելքի մյուս պատրիարքական աթոռների հետ Կոստանդնուպոլսի պառակտումը: Ստեղծված իրավիճակում Լևոն Դ կայսրը (775-780), գալով իշխանության, դադարեցնում է պատկերապաշտ վանականության դեմ հալածանքները՝ այնուամենայնիվ չհրաժարվելով իր պապի և հոր քաղաքականությունից: Սակայն նրա վաղահաս մահվանից հետո կայսրության ղեկն անցնում է նրա կնոջը՝ ծածուկ պատկերապաշտ Իրենե կայսրուհուն՝ որպես իր մանկահասակ որդու՝ Կոստանդին Դ-ի խնամակալի:

Այս իրադարձություններին զուգահեռ մեծ փոփոխություններ էին տեղի ունենում նաև Արևմուտքում, որտեղ ֆրանկների թագավոր Կարլոս Մեծը, նվաճելով լանգոբարդների թագավորությունը, դառնում է արևմտյան աշխարհի հզորագույն տիրակալն ու Արևել-

[29] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 56-58:

ահռոմեական կայսրության անմիջական հարևանը, ով ամբողջությամբ հավատարիմ էր Հռոմի աթոռին: Այսպիսի գործակցությունը նշանակալիորեն ուժեղացնում էր Հռոմի դիրքերը Կոստանդնուպոլսի հետ հարաբերություններում, իսկ հաշվի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ Արևելքի աթոռներն արդեն իսկ գտնվում էին արաբական գերիշխանության ներքո կամ դրա վտանգի տակ, ապա օր առաջ Կոստանդնուպոլսի համար կենսական էր ներքին խաղաղության ու եկեղեցական միության վերականգնումը: Ահա նաև այս խնդիրներով էր պայմանավորված վերոնշյալ նպատակով 787 թվականի Նիկիայի Բ ժողովի կանոնների այդքան խիստ եկեղեցա-վարչական բովանդակություն ունենալը, չնայած այն հանգամանքին, որ ժողովն ուղղված էր պատկերամարտության վարդապետության չեզոքացմանը: Այս պարագայում պատկերամարտությունը վարդապետական կամ աստվածաբանական հասկացություն լինելուց զատ, նաև եկեղեցա-քաղաքական դիրքորոշում էր դարձել, որի հռչակումով, ինչպես տեսանք, Լևոն Գ կայսրը Կոստանդնուպոլսի գահակալին հռչակում էր և՛ կայսր, և՛ նվիրապետ՝ կայսերական իշխանությանը վերագրելով բացարձակ իշխանություն:

Եկեղեցա-վարչական այսպիսի ճգնաժամով էր հավանաբար նաև պայմանավորված այն, որ Նիկիայի Բ ժողովի գումարումից առաջ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության գահին է բազմեցվում ոչ թե հոգևորական կամ վանական դասից որևէ մեկը, այլ կայսերական քարտուղար Տարասիոսը, ով աշխարհականների դասից էր: Նա հայտնի էր իր կրթությամբ և լավագույնս տիրապետում էր հենց վարչականոնական հարցերին:

Այսպիսով ժողովը բացվում է 787 թվականի սեպտեմբերին և ավարտվում է նույն թվականի հոկտեմբերին: Այն ունեցել է 8 նիստ, սահմանել է նոր հավատո հանգանակ՝ մերժելով պատկերամարտությունը, նզովելով Հիերիայի 754 թվականի ժողովը՝ որպես կայսրության պաշտոնական դավանանք հռչակելով պատկերապաշտությունը, ինչպես նաև ընդունել է 22 կանոններ, որոնց բնագիրը՝ հայերեն միջնադարյան թարգմանությամբ կներկայացնենք հաջորդիվ:

Նիկիայի Բ ժողովի կանոնները

Այսպիսով, ստորև ներկայացնում ենք Նիկիայի Բ ժողովի (787 թ.) կանոնների հայերեն թարգմանությունը՝ հունարեն բնագրի հետ զուգադիր: Հունարեն տարբերակի համար հիմք ենք վերցրել Էրիխ Լամբերցի 2016 թվականի հրատարակությունը[30], իսկ հայերենի համար Վենետիկի Սբ. Ղազար կղզու Մխիթարյան վանքում պահվող թիվ 1661 ձեռագիրը[31], որը բյուզանդական կանոնագրքի հայերեն թարգմանությունն է՝ արված հավանաբար ԺԳ-ԺԴ դդ-ում[32]:

Որոշ ուղղագրական և տեխնիկական նշումներ.

( ) – հունարենի պարագայում բնագրի համապատասխան էջերի և հայերենի պարագայում ձեռագրի թերթերի համապատասխան երեսի նշում,

[ ] – մեր միջամտությունները. փակագրերի բացում, բացակայող տառերի ավելացում,

«» - ձեռագրում առկա սուրբգրային և հայրաբանական ուղիղ մեջբերումներն առել ենք չակերտների մեջ՝ տողատակում նշելով Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածը կամ աղբյուրը,

յ – ա և ո ձայնավորներից հետո հաճախ բացակայում է յ բաղաձայնը, որն ավելացրել ենք՝ գրելով շեղագիր,

Ե և Է տառերի գրչության ձևը ձեռագրում գրեթե չի տարբերվում, ուստի առաջնորդվել ենք դասական հայերենի ուղղագրության կանոններով,

---

[30] Տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ 898, 1-924, 13:

[31] *Մատեանս է Կանոնագիրք հայ հոռոմոց եւ Պատմութիւն Ժողովոց,* Վենետիկի Մխիթարյան Մատենադարան, թիվ 1661 ձեռ., եր. 106ա-116ա: Ձեռագրի տրամադրման համար մեր խորին շնորհակալությունը Վենետիկի Մխիթարյան ձեռագրատան վարիչ՝ Հայր Վահան վարդապետ Հովհաննիսյանին:

[32] Ձեռագրի և դրա բովանդակության մասին մանրամասն տե՛ս **ՃԷՄՃԷՄԵԱՆ** 1996, էջ 346-354; **ԱԿԻՆԵԱՆ** 1951, էջ 256-259; **ԲՈԶՈՅԱՆ** 2006, էջ 104-105; **ԲՈԶՈՅԱՆ** 2016, էջ 11-23:

m – ձեռագրում հանդիպող m նշանը բացել ենք որպես «ամենայն», իսկ յm և զm հապավումները համապատասխանաբար «յամենայն» և «զամենայն»[33]:

Կանոնների վերնագրերը գրել ենք շեղագիր ընդհանուր տեքստից առանձնացնելու համար: Ընթացիկ ճշգրտումների և ծանոթագրությունների համար օգտվել ենք Նիկիայի Բ ժողովի գործողությունների արձանագրությունների՝ Ռիչարդ Փրայսի անգլերեն թարգմանությունից[34]:

	***Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ ἐκφωνηθέντες παρὰ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου τὸ δεύτερον*[35]**	**Կանոնք սրբոց հարցն, որոց ի Նիկիա երկրորդ ժողովոյն: Ի թուականութ[եան]ս :ցմդզ: ի *պ*արեպաշտ թագաւորութեան Կոստանդիանոսի և մաւր նորա Հելինա: Տիեզերական ժողով սուրբ ի եւթներորդ (106ա)//**

[33] Ձեռագրում հանդիպող տարբեր նշանների և փակագրերի ընթերցման համար առաջնորդվել ենք հետևյալ հրատարակությամբ՝ Petermann (1841), էջ 4-5:

[34] Տե՛ս **Price** 2018: Ժողովի կանոնների անգլերեն թարգմանությունը նույն տեղում, էջ 607-624:

[35] Ինչպես տեսնում ենք հունարեն և հայերեն տարբերակներում կանոնախմբի վերնագիրը տարբեր է, սակայն հունարեն այլ տարբերակներում պահպանվել է նաև հետևյալ ձևը, որը համապատասխանում է հայերեն թարգմանության առաջին մասին. «Κανόνες τῶν ἐν Νικαία πατέρων συνελθόντων τὸ δεύτερον ἐν ἔτει ,ϛοϙ՛ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως ἰνδικτιῶνος ια΄ εὐσεβῶς βασιλευόντων Κωνσταντίνου καὶ Εἰρήνης τῆς αὐτοῦ μητρός» (կանոնախմբի վերնագրի տարընթերցումների մասին տե՛ս **Pitra** 1878, էջ 103, ծանոթ., **Бенешевич** 1906, էջ 205, ծանոթ. 1; ACO/II, 3, 3, էջ 898, ծանոթագրություն I): Այսպիսի խնդիր առկա է ոչ միայն կանոնախմբի վերնագրի պարագայում, այլ նաև առանձին կանոնների գլխագրերում: Առհասարակ, ինչպես նշում է կանոնների գիտական հրատարակիչ Էրիխ Լամբերցը, Նիկիայի Բ ժողովի կանոնների վերնագրերն ավելացվել են 787 թվականից հետո՝ հավանաբար Թ դարի սկզբներին, և դրանք ոչ միշտ են համապատասխանում կանոնների բովանդակությանը, ինչպես օրինակ Բ, ԺԲ և ԻԲ կանոնների պարագայում (տե՛ս ACO/II, 3, 3, էջ XVI, ծանոթ. 52; հմմտ. **Price** 2018, էջ 609):

| 1. | *Α΄*
Ὅτι δεῖ τοὺς θείους κανόνας κατὰ πάντα φυλάττεσθαι

Τοῖς τὴν ἱερατικὴν λαχοῦσιν ἀξίαν μαρτύριά τε καὶ κατορθώματα αἱ τῶν κανονικῶν διατάξεών εἰσιν ὑποτυπώσεις· ἃς δεχόμενοι ἀσμένως μετὰ τοῦ θεοφάντορος Δαβὶδ ᾄδομεν πρὸς τὸν δεσπότην Θεόν λέγοντες· Ἐν τῇ ὁδῷ τῶν μαρτυρίων σου ἐτέρφθην ὡς ἐπὶ παντὶ πλούτῳ καὶ· Ἐνετείλω δικαιοσύνην τὰ μαρτύριά σου εἰς τὸν αἰῶνα· συνέτισόν με καὶ ζήσομαι με. Καί εἰ εἰς τὸν αἰῶνα ἡ προφητικὴ φωνὴ ἐντέλλεται ἡμῖν φυλάττειν τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ καὶ ζῆν ἐν αὐτοῖς, δῆλον ὅτι ἀκράδαντα καὶ ἀσάλευτα διαμένοντα, ὅτι καὶ ὁ θεόπτης Μωϋσῆς οὕτω φησὶν· Ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔστι προσθεῖναι καὶ ἀπ᾽ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἀφαιρεῖν· Καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος ἐν αὐτοῖς ἐγκαυχώμενος βοᾷ· Εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι, καὶ. εἰ ἄγγελος εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω. | Ա
Զի պարտ է զԱստուածային կանոնս յամենայնի պահել:

Որոց զքահանայական արժանս վիճակեալք իցեն վկայութիւնք և ուղղագնացութիւնք. կանոնական կարգադրութ[եանցն] իցեն պատճառք. զորս ընդունեաք յաւժարութեամբ հանդերձ աստուածայայտ մարգարէին Դաւթի. երգեմք առ Տէրն Աստուած ասելով. «ի ճանապարհս պատվիրանաց քոց զուարճացա որպէս յամենայն մեծութիւն»[36] և «պատվիրեցեր զարդարութիւն զվկայութիւնս քո յաւիտե[ա]ն իմաստուն արա և կեցոյ զիս»[37]. և յաւիտեան մարգարէական ձայնն պատվիրէ մեզ պահեալ զվկայութիւնս Ա[ստուծո]յ և կեալ ի նոսա. յայտ է թէ անխախտելի և անշարժելի մնասցէն. վասնզի և աստուածատեսն Մովսէս այսպէս ասաց. «թէ ի նոսա ոչ է յաւելուլ. և ի նոցանէ ոչ է թողուլ». և Աստուածայինն առաքեալ ի նոսա պարծելով գոչէ. «թէ յորս կարաւտին հրեշտակք հայել»[38]. և «թէ հրեշտակաւ ետ Աւետարանէ ձեզ քան զոր ընկալայք. նզովեալ եղիցի»[39]:
Այսպիսեացս արդեաւք այսպէս գոլովք. և վկայելով մեզ ցնծասցուք ի |

[36] Սաղմոսաց 118:14:
[37] Սաղմոսաց 118:138,144
[38] Ա Պետ. Ա 12:
[39] Գաղ. Ա 9:

	Τούτων οὕτως ὄντων καὶ διαμαρτυρουμένων ἡμῖν ἀγαλλιώμενοι ἐπ᾽ αὐτοῖς, ὡς εἴ τις εὕροι σκύλα πολλά, ἀσπασίως τοὺς θείους κανόνας ἐνστερνιζόμεθα καὶ ὁλόκληρον τὴν αὐτῶν διαταγὴν καὶ ἀσάλευτον κρατύνομεν τῶν ἐκτεθέντων ὑπὸ τῶν ἁγίων καὶ σαλπίγγων τοῦ πνεύματος πανευφήμων Ἀποστόλων τῶν τε ἕξ ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τῶν τοπικῶς συναθροισθεισῶν ἐπὶ ἐκδόσει τοιούτων διαταγμάτων καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν· Ἐξ ἑνὸς γὰρ ἅπαντες καὶ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος αὐγασθέντες ὥρισαν τὰ συμφέροντα. Καὶ οὕς μὲν τῷ ἀναθέματι παραπέμπουσι καὶ ἡμεῖς ἀναθεματίζομεν· οὕς δέ τῇ καθαιρέσει καὶ ἡμεῖς καθαιροῦμεν· οὓς δὲ τῷ (898) ἀφορισμῷ καὶ ἡμεῖς ἀφορίζομεν· οὓς δὲ ἐπιτιμίῳ παραδιδόασι, καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως ὑποβάλλομεν. Ἀφιλάργυρος γὰρ ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παρ-	նոսա «որպէս որ գտանէ ոք աւարս բազումս»[40]. և յաւժարութեամբ զԱստուածային կանոնս յոգիս ընգալցուք. և ամենակատար զկտակս զայս և շարժելի կալեալ. զեղեալսն ի փողոյց հոգոյն. զամենազով առաքելոցն. և զորս ի սրբոց տիեզերական ժողովոցն. և զորոց ի տեղիս իւրեանց ժողովելոցն յաւանդութիւն (106բ)// այսպիսի կտակարանացս. և սրբոց հարցն մերոց[41]. քանզի ի միոյ ամենեքեան. և ի նոյն հոգ[ւ]ոյ լուսաւորեալք. սահմանեցին զաւկտակարս: Եւ արդ զորս ընդ նզովս արկին. և մեք նզովեմք զնոսա. և զորս ընդ որոշմամբ. և մեք որոշեմք. և զորս պատժոց ետուն. և մեք զնոսայ ի նոյնն արկանեմք. «վասնզի անարծաթասէրէ բարք. բաւական եղեալք որոց մերձիցեն»[42]. որ ել յերրորդ երկինն և լուաւ բանս անճառս[43]. Պողոս աստուածային առաքեալ. մեծաձայնաբար գոչէ:

[40] Սաղմ. ՃԺԸ 62:

[41] Սա վերաբերում է կանոնների այնպիսի ժողովածուներին, ինչպիսին է «ԺԴ տիտղոսների կանոնագիրքը» կազմված մոտ. 580 թ. (տե՛ս **Ohme** 2012, էջ 25-26; **Wagschal** 2015, էջ 55-56), որի մեջ ներառվել են հայրախոսական հատվածներ, ինչպես նաև ժողովների որոշումներ: Ամբողջական ցանկը տե՛ս Հինգվեցյան ժողովի Բ կանոնում (**Ohme** 2006, էջ 32-34) հմմտ. **Price** 2018, էջ 610, ծանոթ. 17:

[42] Եբր. ԺԳ 5:

[43] Բ Կորնթ. ԺԲ 2-4:

	οὖσιν· ὁ βεβηκὼς εἰς τρίτον οὐρανόν καὶ ἀκούσας ἀῤῥητα ῥήματα, Παῦλος ὁ θεῖος Ἀπόστολος διαῤῥήδην βοᾷ.	
2.	*Β΄* *Ὅτι δεῖ τὸν χειροτονούμενον ἐπίσκοπον ἀσφαλῶς συντάσσεσθαι τοὺς κανόνας φυλάττειν· εἰ δὲ μή γε, μὴ χειροτονεῖσθαι*[44] Ἐπειδήπερ ψάλλοντες συντασσόμεθα τῷ Θεῷ· Ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου, πάντας μὲν Χριστιανοὺς τοῦτο φυλάττειν σωτήριον, κατ᾽ ἐξαίρετον δέ τοὺς τὴν ἱερατικὴν ἀμπεχομένους ἀξίαν. ἔνθεν ὁρίζομεν, πάντα τὸν προάγεσθαι μέλλοντα εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς βαθμόν πάντως τὸ ψαλτήριον γινώσκειν, ἵνα ὡς ἐκ τούτου καὶ πάντα τὸν κατ᾽ αὐτὸν κλῆρον οὕτω νουθετῇ μυεῖσθαι, ἀνακρίνεσθαι δὲ ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ	Բ.[45] *Զի պարտ է զայնմ որ հանդերձեալ է ձեռնադրել եպիսկոպոս. անսխալաբար խոստովանել զկանոնս պահել, ապա թէ ոչ. մի ձեռնադրեսցի.* Քանզի սաղմոսել ուխտեցաք Ա[ստուածո]յ «յիրաւունս քո խոկացայց և ոչ մոռացայց զբանս քո»[46]. Ամենայն քրիստոնէից զայս պահեալ փրկութիւն իցէ. և սա առաւել իսկ. որոց զքահանայական զգեցելէն զարժանս: Ուստի հրամա[յ]եմք զամենեսեան որք հանդերձել են յառաջ ածիլ յեպիսկոպոսութիւն աշտիճանս. ամենևիմբ զսաղմոսարանն գիտել, որպէսզի յայնմանէ և զամենայն վիճակն իւր այնպէս խրատեսցէ ուսանել. եւ քննել ըստուգապէս. ի մետրապալտէն, եթէ յաւժարութիւն ունի ընթեռնուլ մեկնելապէս և ոչ զանց

[44] Ըստ Փրայսի, այս վերնագիրը չի կարող բնագիր լինել, քանի որ չի համապատասխանում կանոնի բովանդակությանը (**Price** 2018, էջ 611, ծանոթ. 21): Խնդիրն այն է, որ ի տարբերություն վերնագրի, բուն կանոնը հորդորում է լավագույնս տիրապետել Սաղմոսարանին, սուրբգրային տեքստերի մեկնություններին ու կանոնական սահմանումներին՝ դրանց հիման վրա ուսուցանելու համար:

[45] Հայերեն ձեռագրի աջ լուսանցքում, սույն կանոնի սկզբնամասին զուգահեռ նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «վաւ լսէ և զգուշ կաց ի ձեռնադրու[թ]ի[ւնէ]»:

[46] Սաղմ. ՃԺԸ 16:

	μητροπολίτου, εἰ προθύμως ἔχει ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς τούς τε ἱεροὺς κανόνας, τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον τήν τε τοῦ θείου Ἀποστόλου βίβλον καὶ πᾶσαν τὴν θείαν Γραφήν, καὶ κατὰ τὰ θεῖα ἐντάλματα ἀναστρέφεσθαι καὶ διδάσκειν τὸν κατ᾽ αὐτὸν λαόν. „Οὐσία γὰρ τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια“ - εἴτουν ἡ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπιστήμη -, καθὼς ὁ μέγας ἀπεφήνατο Διονύσιος. Εἰ δὲ ἀμφισβητοίη καὶ μὴ ἀσμενίζοι οὕτω ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, μὴ χειροτονείσθω. Ἔφη γὰρ προφητικῶς ὁ Θεός· Σὺ ἐπίγνωσιν ἀπώσω, κἀγὼ ἀπώσομαί σε τοῦ μὴ ἱερατεύειν μοι.	առնելով. զսուրբ կանոնս, զսուրբ Աւետարանն, զգիրք աստուածային առաքելոյն. և զամենայն աստուածայ֊ին գիրս. և ըստ աստուածայ֊ին պատվիրանացն վարել. և ուս (107ա)//ուցանել զժողովուրդն իւր. վասն զի ստացուած քահանայապետութեան, որ ըստ մեզ աստուածատուր բանքն իցէն. այսինքն է աստուածայ֊ին գրոց ճշմարիտ արուեստն. որպէս մեծն յայտնեաց Դիոնէսիոս, իսկ եթէ յերկուասցի վիճելով. և ոչ յաւժարեսցի. այնպէս առնել. մի ձեռնադրեսցի, քանզի ասաց մարգարէաբար Ասուած. «եթէ դու զգիտութիւն մերժեսցես. և ես մերժեցից զքեզ ոչ քահանայագործել ինձ»[47]:
3.	Γ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ ἄρχοντας ψηφίζεσθαι ἐπίσκοπον* Πᾶσαν ψῆφον γινομένην παρὰ ἀρχόντων, ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου ἄκυρον μένειν κατὰ τὸν κανόνα τὸν λέγοντα· „Εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δι᾽	Գ *Զի ոչ է պարտ իշխանաց հաշուել եպիսկոպոս կամ քահանա կամ սարկաւագ* Ամենայն հաշիւ եղել յիշխանաց եպիսկոպոս կամ քահանա, կամ սարկաւագ. անհաստատ մնասցէ ըստ կանոնին որ ասէ. «եթէ ոք եպիսկոպոս. աշխարհական իշխանս ընտանա. և նոքովք զեկեղեցի կալցէ. լուծ-

[47] Ովսէ Դ 6:

	αὐτῶν ἐγκρατὴς ἐκκλησίας γένηται, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.“ Δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα προβιβάζεσθαι εἰς ἐπισκοπήν ὑπὸ ἐπισκόπων ψηφίζεσθαι, καθὼς παρὰ τῶν ἁγίων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ὥρισται ἐν τῷ κανόνι τῷ λέγοντι· „Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ (900) πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτον ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι, τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων, δίδοσθαι καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.“	ցի և որոշեսցի. և հաղորդակիցք նորայ ամենիքեան»[48]: Վասնզի պարտէ, որ հանդերձեալ է. եպիսկոպոս լինել. յեպիսկոպոսաց հաշվիլ, որպէս և հրամայեցաւ կանոնն ի սրբոց հարցն, որոց ի Նիկիա. որ ասէ. «թէ պարտ է զեպիսկոպոսն մանաւանդ յամենայն եպիսկոպոսաց իշխանութեանն կացուցանել: Ապա թէ դժվարին իցէ այնպիսին. կամ վասն պատահելոյ հարկին. կամ վասն յերկարութեան ճանապարհին. ամենևիմ երիս եպիսկոպոսս ի միասին ժողովել և հաշվել. հանդերձ հաշվուայ այլոցն ամենեցուն ի ձեռն[ա]դրոց. և յայնժ (107բ)//ամ ձեռնադրութիւն լիցի. իսկ ձեռնագիր հաստատութեան ամենեցունցն. տայցի մետրապալիտին»[49]:
4.	Δ΄ *Περὶ τοῦ ἀπέχεσθαι τοὺς ἐπισκόπους πάσης δοσοληψίας* Ὁ κῆρυξ τῆς ἀληθείας Παῦλος, ὁ θεῖος Ἀπόστολος οἱονεὶ κανόνα τιθεὶς τοῖς Ἐφεσίων πρεσ-	Դ.[50] *Յաղագս եթէ պարտէ ի բաց կալ եպիսկոպոսաց յամենայն կաշառառութեանց.* Քարոզն ճշմարտութեան Պաւղոս աստուածայինն առաքե[ա]լն. որպէս կանոն եղե[ա]լ եփեսաց[ւ]ոց երից-

[48] Առաքելական կանոն. Լ:
[49] Տե՛ս Նիկիայի Ա ժողովի Դ կանոնը:
[50] Հայերեն ձեռագրի աջ լուսանցքում, սույն կանոնի սկզբնամասին զուգահեռ նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «վասն եպիսկոպոսաց. տես ինչ հրամայէ»:

	βυτέροις, μᾶλλον δὲ καὶ παντὶ ἱερατικῷ πληρώματι, οὕτως ἐπαῤῥησιάσθη εἰπών· Ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα· πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μακάριον ἡγουμένος τὸ διδόναι. Διὸ καὶ ἡμεῖς μαθητευθέντες παρ᾽ αὐτοῦ, ὁρίζομεν μηδόλως αἰσχροκερδῶς ἐπινοεῖσθαι ἐπίσκοπον, προφασιζόμενον προφάσεις ἐν ἁμαρτίαις, ἀπαιτεῖν χρυσίον ἢ ἄργύιρον ἢ ἕτερον εἶδος τοὺς ὑπ᾽ αὐτὸν τελοῦντος ἐπισκόπους ἢ κληρικούς ἢ μοναχούς. Φησὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος· Ἄδικοι βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι· καί, Οὐκ ὀφείλει τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι θησαυρίζειν, ἀλλ᾽ οἱ γονεῖς τοῖς τέκνοις. Εἴ τις οὖν δι᾽ ἀπαίτησιν χρυσοῦ ἢ ἑτέρου τινὸς εἴδους εἴτε διά τινα ἰδίαν ἀπάθειαν εὑρεθείη ἀπείργων τῆς λειτουργίας καὶ ἀφορίζων τινὰ τῶν ὑπ᾽ αὐτὸν κληρικῶν ἢ σεπτὸν ναὸν κλείων μὴ γίνεσθαι ἐν αὐτῷ τὰς τοῦ Θεοῦ λειτουργίας, εἰς ἀναίσθητα τὴν	անցն. մանաւանդ իսկ. և ամենայն քահանայական լրման. այսպէս համարձակեցաւ ասելով. «ոսկ[ւ]ոյ կամ արծաթոյ կամ հանդերձից ոչ միայ ցանկացա. զամենայն ցուցից ձեզ, եթէ այսպէս վաստակել. պարտէ աւգնական լինել տկարացն. երանելի համարել զտա՛լն»[51]: Վասն որոյ և մեք աշակերտեալք առ ի նմանէ հրամայեմք. ոչ ամենևին զազգաշահութիւն մտածել եպիսկոպոսին. «պատճառել զպատճառս ի մեղս»[52]. տուժել ոսկի կամ արծաթս կամ այլ ինչ տեսակս, յորոց ի նմանէ կատարին եպիսկոպոսք. կամ քահանա, կամ կլերիկոս, կամ միակեացք, քանզի ասէ առաքե[ա]լն, թէ «անիրաւք զարքայութիւնն Աստուծոյ ոչ ժառանգէն»[53], և «ոչ է պարտ զաւակաց ծնողաց գանձել, այլ ծնողք զաւակացն»[54]: Եւ արդար ոք ի ձեռն տուժանաց արծաթոյ. կամ ոսկ[ւ]ոյ կամ այլ իրաց. և կամ վասն այլ առանձին իւրում ախտին, զտանիցի խափանել ի պատարագէ. և որոշել զոք յիւրում վիճակելոցն կամ զտաճար Աստուծոյ փակել, զի մի լիցի ի նմայ պաշտաւնս Աստուծոյ և յանըզգայութիւն զիւրու մոլեգնութիւնն արձակ (108ա)//ելով. անըզգայիցէ ստուգապէս և ինքն. և

[51] Գործք. Ի 33, 35:
[52] Սաղմ. ՃԽ 4:
[53] Ա Կորնթ. Զ 9:
[54] Բ Կորնթ. ԺԲ 14:

	ἑαυτοῦ μανίαν ἐπιπέμπων, ἀναίσθητος ὄντως ἐστί καὶ τῇ ταυτοπαθείᾳ ὑποκείσεται, καὶ ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ὡς παραβάτης ἐντολῆς Θεοῦ καὶ τῶν Ἀποστολικῶν διατάξεων. Παραγγέλλει γὰρ καὶ Πέτρος ἡ κορυφαία τῶν Ἀποστόλων ἀκρότης· Ποιμαίνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ᾽ ἑκουσίως, κατὰ Θεόν, μὴ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, μηδ᾽ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ Ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.(902)	յիւրում ախտին եղիցի անգել. «և դարձցի ցաւք նորա ի գլուխ իւր»[55], որպէս յանցող պատվիրանացն Աստուծոյ և առաքելական աւանդութեանցն, վասն զի պատվիրէ և Պետրոս ախոյեանն առաքելոցն. «եթէ հովուէք զոր ի ձեզ զհաւտն Աստուծոյ. այց առնելովն՝ մի հարկաբար, այլ կամաւորապէս ըստ Աստուծոյ, մի զազրաշահութեամբ, մի որպէս տիրեալք վիճակին, այլ աւրինակք եղեալք հաւտին. և յայտնեալ հովուապետին. ընգալջիք զանթառամ պսակն փառաց»[56]:
5.	Ε΄ *Ὅτι οἱ ὀνειδίζοντες τοὺς κληρικοὺς διὰ τὸ τετάχθαι ἐν ἐκκλησίᾳ χωρὶς δοσίων ἐπιτιμίῳ ὑπόκεινται* Ἁμαρτία πρὸς θάνατόν ἐστιν, ὅταν τινὲς ἁμαρτάνοντες ἀδιόρθωτοι μένωσι. Τὸ δὲ τούτου χεῖρον, ἐὰν καὶ τραχηλιῶντες	Ե.[57] *Զի որք անգոսանեն զկլերիկոսս զի կարգեալք են յեկեղեցին առանց կաշառոցն ընդ պատուիրս լիցին* «Մեղք որչափ մահու իցէն»[58], այնէ. յորժամ մեղանչել ոմանք անուղեղք մնասցէն. այլև վատթար քան զայս իցէ, եթէ հպարտացեալք հակառակ

[55] Սաղմ. է 17:
[56] Ա Պետր. Ե 2-4:
[57] Հայերեն ձեռագրի ձախ լուսանցքում՝ սույն կանոնի սկզբնամասին զուգահեռ, նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «եպիսկոպոս կարդա և ιο իմացիր զպատիժ քո»:
[58] Ա Յովհ. Ե 16:

	κατεξανίστανται τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς ἀληθείας, καὶ προτιμώμενοι τὸν μαμωνᾶν τῆς τοῦ Θεοῦ ὑπακοῆς καὶ τῶν κανονικῶν αὐτοῦ διατάξεων μὴ ἀνεχόμενοι. Ἐν τούτοις οὐκ ἔστι Κύριος ὁ Θεός, εἰ μή πωταπεινωθέντες τοῦ ἰδίου σφάλματος ἀνανήψωσι· χρὴ γὰρ μᾶλλον αὐτοὺς προσέρχεσθαι τῷ Θεῷ καὶ μετὰ συντετριμμένης καρδίας τὴν ἄφεσιν τούτου τοῦ ἁμαρτήματος καὶ τὴν συγχώρησιν αἰτεῖσθαι, οὐχὶ ἐναβρύνεσθαι τῇ ἀθέσμῳ δόσει. Ἐγγὺς γὰρ Κύριος τοῖς συντετριμμένοις τῇ καρδίᾳ. Τοὺς οὖν ἐγκαυχωμένους διὰ δόσεως χρυσίου τετάχθαι ἐν ἐκκλησίᾳ καὶ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ συνηθείᾳ ἐπελπίζοντας τῇ ἀλλοτριούσῃ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκ πάσης ἱερωσύνης καὶ ἐκ τούτου ἀναιδεῖ προσώπῳ καὶ ἀπερικαλύπτῳ στόματι ὀνειδιστικοῖς λόγοις τοὺς δι᾽ ἀρετὴν βίου ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκλεγέντας καὶ καταταγέντας ἐκτὸς δόσεως χρυσίου ἀτιμάζοντας, πρῶτα μὲν τοῦτο ποιοῦντας τὸν ἔσχατον βαθμὸν λαμβάνειν τοῦ οἰκείου τάγματος. Εἰ δὲ ἐπιμένοιεν, δι᾽ ἐπιτιμίου διορθούσ-	յարիցէն ընդդէմ բարեպաշտութեանն և ճշմարտութեանն. և նախապատ/եսցեն զմամոնայն քան զաստուածայ/ին լսողութիւնն. կանոնական աւանդութեանց նորա ոչ անսայցեն: Յայնոսիկ ոչ գոյ Տ[է]ր Ա[ստուա]ծ, եթէ ոք երբ եք խոնարհեալք. և ի սխալանացն իւեանց դարձցին. պարտ է նոցա մանաւանդ մատչել առ Աստուած. և հանդերձ բեկեալ սրտիւ զթողութիւն այնմիկ մեղացն և զքաւութիւն հայցել. և ոչ հպել յանպատշաճ տուրս, քանզի «մերձէ Տէր այնոցիկ որոց բեկեալ են սրտիւ»[59]: Եւ արդ զ (108բ)//որս պարծեսցին ի ձեռն տալո ոսկ[ւ]ոյ կարգել յեկեղեց-[ւ]ոջ, և յայս չար սովորութիւնս յուսացե[ա]լ իցէն, որ աւտար աւտարացուցանէ յԱստուծոյ և յամենայն քահանայութենէ. և յայնմանէ անամաւթ երեսաւք և անդուռն բերանովք անարգութեան բանիւք, զորս ի ձեռն առաքինի վարուց ի Հոգ[ւ]ոյն Սրբոյ ընդրեալք իցէն և կարգեալք. ի ձեռն կաշառանաց ոսկ[ւ]ոյ անգոսնեսցեն, որք զայսոսիկ արասցէն, նախ պարտ է նոցա զվե[ր]ջին աշտիճանն ունել զիւրում կարգին, և թէ մնասցէ ի նոյն, ի ձեռն պատժոց ուղղեսցի: Իսկ եթէ ի ձեռնադրութիւն գտանի ոք զայս առնել, եղիցի ըստ առաքելական կանոնին՝ այսինքն է ԻԹ, որ ասէ. «որ ոք եպիսկոպոս ի ձեռն ըն-

[59] Սաղմ. ԼԳ 19:

	θωσαν. Εἰ δέ τις ἐπὶ χειροτονίᾳ φανείη ποτὲ τοῦτο πεποιηκώς, γινέσθω κατὰ τὸν ἀποστολικὸν κανόνα τὸν λέγοντα· „Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρείσθω καὶ αὐτός καὶ ὁ χειροτονήσας καὶ ἐκκοπτέσθω παντάπασι καὶ τῆς κοινωνίας, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὑπ᾽ ἐμοῦ Πέτρου.“ Ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸν δεύτερον κανόνα τῶν ἐν Καλχηδόνι ὁσίων Πατέρων ἡμῶν τὸν λέγοντα· Εἴ τις ἐπίσκοπος ἐπὶ χρήμασι χειροτονίαν ποιήσοιτο καὶ εἰς πρᾶσιν καταγάγοι τὴν ἄπρατον χάριν καὶ χειροτονήσοι ἐπὶ χρήμασιν ἐπίσκοπον ἢ χωρεπίσκοπον ἢ πρεσβύτερους ἢ διάκονους ἤ τινα τῶν ἐν τῷ κλήρῳ καταριθμουμένων ἢ προβάλοιτο ἐπὶ χρήμασιν οἰκονόμον ἢ ἔκδικον ἢ παραμονάριον ἢ ὅλως τινὰ τοῦ κανόνος δι᾽ αἰσχροκέρδειαν οἰκείαν, ὁ τοῦτο ἐπιχειρήσας ἐλεγχθείς κινδυνευέτω εἰς τὸν ἴδιον βαθμόν, καὶ ὁ χειροτονούμενος μηδὲν ἐκ [904] τῆς κατ᾽ ἐμπορίαν ὠφελείσθω χειροτονίας, ἢ προβολῆς, ἀλλ᾽ ἔστω ἀλ-	չից իրաց, արժանիս այսմիկ տիրեսցէ. կամ քահանա, կամ սարկաւագ լուծցի ինքն և որ ձեռնադրեացն զնա, և անգցին ամենևին ի հաղորդութենէ: Իբրև զՍիմոն կախարդն յինէն ի Պետրոսէ». սայպէս և ըստ երկրորդ կանոնին, որ ի Քաղկեդոն սրբոց հարցն, որ ասէ. «եթէ ոք եպիսկոպոս, ի ձեռն ընչից ձեռնադրութիւն արասցէ. և ի վաճառ ածցէ զանվաճառելի շնորհն, և ձեռնադրեսցէ կաշառանաւք, եպիսկոպոս կամ գաւառի եպիսկոպոս[60], կամ քահանա, կամ սարկաւագ, կամ զայլ ոք ի կլերիկոսաց, կամ թէ դիցէ կաշառանաւք. իկոնոմոն. կամ եդիկոս. կամ եկեղեցապահ. կամ զայլ (109ա)// ոք, որ ի կանոնի իցեն, վասն իւրում զգրաշահութեանն, որ յանդիմանեսցի զայսոսիկ ձեռնարկել վտանգեսցի յիւրմէ աշտիճանէն .ո., որ ձեռնադրեալն իցէ ի նմանէ. ոչինչ աւգտէսցի ի վաճառական ձեռնադրութենէն կամ ի յառաջարկելոյն, այլ իցէ աւտար յարժանութենէն, կամ ի հոգացողութենէն, յորո ի ձեռն ընչից էհաս: Եւ թէ ոք միջնորդեալ գտանիցի այնպիսի զգրելի և անպատշաճ գործոյն, և նա եթէ կլերիկոս իցէ, անգցի յիւրում աշտիճանէն, և թէ աշխարհական կամ միակե[ա]ց՝ որոշեսցի»[61]:

[60] Խոսքը քորեպիսկոպոսի (χωρεπίσκοπος) մասին է:

[61] Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի Բ կանոն: Կանոնների բնագրում «որոշեսցի» բառի փոխարեն՝ «նզովեսցի» է (հմմտ. **Price** 2018, էջ 614, ծանոթ. 42):

	λότριος τῆς ἀξίας ἢ τοῦ φροντίσματος οὗπερ ἐπὶ χρήμασιν ἔτυχεν. Εἰ δέ τις καὶ μεσιτεύων φανείη τοῖς οὕτως αἰσχροῖς καὶ ἀθεμίτοις λήμμασι, καὶ οὗτος, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, ἐκ τοῦ οἰκείου ἐκπιπτέτω βαθμοῦ, εἰ δὲ λαϊκός ἢ μοναχός, ἀφοριζέσθω.“	
6.	Σ΄ *Περὶ τοῦ γίωεσθαι τοπικὴν σύνοδον κατὰ χρόνον* Ἐπειδήπερ κανών ἐστιν ὁ λέγων· Δὶς τοῦ ἔτους καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν χρὴ γίνεσθαι διὰ συναθροίσεως ἐπισκόπων τὰς κανονικὰς ζητήσεις, διὰ οὗν τὴν συντριβὴν καὶ τὸ ἐνδεῶς ἔχειν πρὸς ὁδοιπορίαν τοὺς συναθροιζομένους, ὥρισαν οἱ τῆς ἕκτης συνόδου ὅσιοι Πατέρες ἐξ ἅπαντος τρόπου καὶ προφάσεως ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ γίνεσθαι καὶ τὰ ἐσφαλμένα διορθοῦσθαι. Τοῦτον οὖν τὸν κα-	Զ.[62] *Վասն լինելոյ տեղացի սիւնհոդոսն յամենայն տարւոջ*: Վասն զի կանոն իցէ, որ ասէ, թէ «երրորդ անգամ ի տար[ւ]ոջն, ըստ ամենայն իշխանութեանն, լիցի ժողով եպիսկոպոսաց և կանոնական խնդիրս և քննութիւնս»[63]: Այլ արդ վասն աշխատանաց և վասն հեռաւորութեան ճանապարհին ժողովելոց եպիսկոպոսացն, հրամայեցին վեցերորդ ժողովոյն սուրբ հարքն՝ առանց ամենայն պատճառանաց, մի անգամ ի տար[ւ]ոջն լինել, և զսխալանս ուղղել[64]: Զայս իսկ կանոնս և մեք վերըստին նորոգեմք: Եւ որ ոք իշխան

[62] Հայերեն ձեռագրի ձախ լուսանցքում՝ սույն կանոնի սկզբնամասին զուգահեռ, նույն գրչի ձեռքով արված է հետևյալ մակագրությունը. «պարտէ եպիսկոպոսի, որ ամէն տարի քննէ զհաւատս իւր»:

[63] Տեղական ժողովների՝ տարին երկու անգամ գումարվելու մասին սահմանում են Նիկեայի Ա ժողովի Ե, Անտիոքի (մոտ. 330 թ.) ժողովի Ի, Առաքելական ԼԷ և Քաղկեդոնի (451 թ.) ժողովի ԺԹ կանոնները (հմմտ. **Price** 2018, էջ 614, ծանոթ. 43):

[64] Խոսքը Հինգվեցյան ժողովի Ը կանոնի մասին է: Նիկեայի սահմանման իրագործումն անհնար էր համարվում «բարբարոսների ասպատակություններ» պատճառով (հմմտ. **Price** 2018, էջ 615, ծանոթ. 44):

	νόνα καὶ ἡμεῖς ἀνανεοῦμεν· καὶ εἴ τις εὑρεθῇ ἄρχων τοῦτο κωλύων, ἀφοριζέσθω. Εἰ δέ τις ἐκ τῶν μητροπολιτῶν ἀμελήσοι τοῦτο γίνεσθαι ἐκτὸς ἀνάγκης καὶ βίας καί τινος εὐλόγου προφάσεως, τοῖς κανονικοῖς ἐπιτιμίοις ὑποκείσθω· Τῆς δὲ συνόδου γενομένης περὶ κανονικῶν καὶ εὐαγγελικῶν πραγμάτων δεῖ τοῖς συναθροισθεῖσιν ἐπισκόποις ἐν μελέτῃ καὶ φροντίδι γίνεσθαι τοῦ φυλάττεσθαι τὰς θείας καὶ ζωοποιοὺς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ. Ἐν γὰρ τῷ φυλάσσεσθαι αὐτὰς ἀνταπόδοσις πολλή, ὅτι καὶ λύχνος ἐντολή, νόμος δέ φῶς, καὶ ὁδὸς ζωῆς ἔλεγχος καὶ παιδεία, καί ἡ ἐντολὴ Κυρίου τηλαυγὴς φωτίζουσα ὀφθαλμούς. Μὴ ἔχειν δὲ ἄδειαν τὸν μητροπολίτην ἐξ ὧν ἐπιφέρεται ὁ ἐπίσκοπος μετ᾽ αὐτοῦ ἢ κτῆνος ἢ ἕτερον εἶδος ἀπαιτεῖν. Εἰ δὲ τοῦτο ἐλεγχθῇ, ἀποτίσει τετραπλάσιον. (906)	գտանիցի զայս արգելեալ, որոշեսցի, իսկ եթէ ոք ի մետրապալտից անփոյթ արասցէ զայս առնել, առանց հարկի և բռնութեան, և այլ ինչ իրաւացի պատճառանաց, ընդ կանոնական պատժոցն եղիցի: (109բ)// Եւ ժողովն, որ լինիցի վասն կանոնական և աւետարանական իրացն, պարտ է ժողովել եպիսկոպոսացն գհոգս և զքննութիւն առնել, առ ի պահել զԱստուածային կանոնս. և զկենդանարար պատվիրանս Աստուծոյ՝ «քանզի ի պահել զնոսա, հատուցումն բազում, զի ճրագէն պատվիրանք, և աւրէնքն լոյս, և ճանապարհ կենաց, յանդիմանութիւն և խրատ, և պատվիրանք Տեառն լոյսէն լուսաւորելով զաչս»[65]: Որ ունի իշխանութիւն մետրաւպալիտ, յորոց բերցէ եպիսկոպոսն ընդ նմա, կամ անասուն կամ այլ ինչ տեսակ խնդրել ի նմանէ, և թէ գտցի առնել զայս, հատուսցէ չորեքկին:
7.	Ζ΄ *Ὅτι τοὺς ἐγκαινισθέντας ναοὺς ἐκτὸς καταθεσίων ἁγίων λειψάνων δέον ἀναπληρωθῆναι* Ἔφη Παῦλος ὁ θεῖος Ἀπόστολος· Τινῶν αἱ ἁμαρτίαι πρόδη-	Է *Զի զնորոգեալ տաճարս առանց դրութեան նշխարաց սրբոց: Պարտէ վերստին նորոգեալ* Ասաց Պաւղոս աստուածային առաքեալն. «եթէ ոմանց մեղք նախա-

[65] Սաղմ. ԺԸ 12բ, Առակ. Զ 23, Սաղմ. ԺԸ 9բ:

	λοί εἰσι, τισὶ δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν. Ἁμαρτιῶν οὖν προκαταλαμβανόυσων καὶ ἕτεραι ἁμαρτίαι παρέπονται ταύταις. Τῇ οὖν ἀσεβεῖ αἱρέσει τῶν χριστιανοκατηγόρων καὶ ἄλλα ἀσεβήματα συνηκολούθησαν. Ὥσπερ γὰρ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων ὄψιν ἀφείλαντο ἐκ τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἕτερά τινα ἔθη παραλελοίπασιν, ἃ χρὴ ἀνανεωθήναι καὶ κατὰ τὴν ἔγγραφον καὶ ἄγραφον θεσμοθεσίαν οὕτως κρατεῖν. Ὅσοι οὖν σεπτοὶ ναοὶ καθιερώθησαν ἐκτὸς ἁγίων λειψάνων μαρτύρων, ὁρίζομεν ἐν αὐτοῖς κατάθεσιν γενέσθαι λειψάνων μετὰ καὶ τῆς συνήθους εὐχῆς. καὶ εἰ ἀπὸ τοῦ παρόντος τις εὑρεθῇ ἐπισκοπος χωρὶς λειψάνων καθιερῶν ναόν, καθαιρείσθω ὡς παραβεβηκὼς τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις.	յայտք իցէն յառաջ գնալ ի դատաստան, և ոմանց զհետ գնասցէն»[66]: Արդ մեղացն նախ ժամանելովն, և այլ մեղք զհետ գայցէն նոցա, զի չարապաշտ հերձուածոց քրիստոնէից չարախաւսացն, և այլ ամբարըշտութիւնք հետևեցան, վասն զի մինչ զպաշտելի պատկերացն զդէմսն պակասեցուցին յեկեղեց[ւ]ոյն, և այլ ինչ սովորութիւն պակասեցան, զորս պարտ է վերըստին նորոգեալ, և ըստ անգծագրութեան և անաւրինադրութեան, այնպէս ունեալ, որք առանց նշխարաց սրբոցն նորոգեցան (110ա) // սուրբ տաճարք. հրամայեմք ի նոսա դրութիւն լինել նշանաց սրբոց վկայիցն, իսկ եթէ ոք[67] յայսմ հետէ աւրինեսցէ տաճար առանց նշխարաց սրբոց վկայիցն, լուծցի որպէս յանցող եկեղեցական աւանդութեանցն:
8.	Ը՛ *Ὅτι τοὺς Ἑβραίους οὐ χρὴ δέχεσυαι, εἰ μή πω ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας ἐπιστρέψωσιν* Ἐπειδὴ πλανώμενοί οἱ ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων θρησκείας μυκτηρίζειν ἔδοξαν Χριστὸν τὸν Θεὸν, προσποιούμενοι χριστιανίζειν, αὐτὸν δὲ ἀρνούμενοι,	Ը *Զի հրեայն ոչ է պարտ ընդունել, եթէ ոչ ի բոլոր սրտէ դարձցին* Քանզի մոլորեալք, որք ի հրէից ազգէն, այպանել կամեցան զՔրիստոս Աստուած կեղծաւորեալք իբրև թէ քրիստոնայք իցէն, և զնա ուրացեալք գաղտաբար, շաբաթանալով և այլ

[66] Ա Տիմ. Ե 24:
[67] Հունարեն բնագրում՝ «եպիսկոպոս»:

	κρύβδην καὶ λαθραίως σαββατίζοντες καὶ ἕτερα Ἰουδαϊκὰ ποιοῦντες, ὁρίζομεν τούτους μήτε εἰς κοινωνίαν μήτε εἰς εὐχήν μήτε εἰς ἐκκλησίαν δέχεσθαι - ἀλλὰ φανερῶς ἔστωσαω κατὰ τὴν ἑαυτῶν θρησκείαν Ἑβραῖοι - μήτε τοὺς παῖδας αὐτῶν βαπτίζειν μήτε δοῦλον ὠνήσασθαι ἢ κτᾶσθαι. Εἰ δὲ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας καὶ πίστεως ἐπιστρέψοι τις αὐτῶν καὶ ὁμολογήσοι ἐξ ὅλης καρδίας, θριαμβεύων τὰ κατ᾽ αὐτοὺς ἔθη καὶ πράγματα πρὸς τὸ καὶ ἄλλους ἐλεγχθῆναι καὶ διορθώσασθαι, τοῦτον προσδέχεσθαι καὶ βαπτίζειν καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ ἀσφαλίζεσθαι αὐτοὺς ἀποστῆναι τῶν Ἑβραϊκῶν ἐπιτηδευμάτων· εἰ δὲ μὴ οὕτως ἔχοιεν, μηδαμῶς αὐτοὺς προσδέχεσθαι. (908)	ինչ հրէականս առնելովք, հրամայեմք զայնոսիկ ոչ ի հաղորդութիւն ընդունել, և յեկեղեցի, այլ յայտնի լինեալ ըստ իւրեանց ազգին հրէայս, և ոչ զմանգունս նոցա մկըրտել, և ոչ ծառայս գնել կամ ստանալ: Իսկ թէ ի ճշմարիտ սրտէ և ի հաւատոյ դարձցին ոմանք ի նոցանէ, և խոստովանեսցի յամենայն սրտէ հրապարակելով զսովորութիւնն իւրեանց և զիւրն, որպէս թէ և զայլս յանդիմանեալ և դարձուցանեալ, զայնոսիկ ընդունել և մկըրտեալ պարտ իցէ, և զմանգունս նոցա, և զգուշացուցանել զնոսայ ի բաց կալ ի հրէական խորհրդոցն, ապա թէ ոչ այսպէս ունիցին, ոչ ամենևին ընդուն[եսցին]:
9.	Θ΄ *Περὶ τοῦ μὴ κρύπτειν τινὰ τῆς χριστιανοκατηγορικῆς αἱρέσεως βίβλον* Πάντα τὰ μειρακιώδη ἀθύρματα καὶ μανιώδη βακχεύματα, τὰ ψευδοσυγγράμματα τὰ κατὰ τῶν σεπτῶν εἰκόνων γινόμενα, δέον δοθῆναι ἐν τῷ ἐπισκόπῳ Κωνσταντινουπόλεως, ἵνα ἀποτεθῶσι μετὰ τῶν λοιπῶν αἱρε-	Թ *Վասն եթէ ոչ է պարտ ումեք թաքուցանել ի չարախաւսից քրիստոնէից հերձուածողաց գրոցն* Զամենայն տղայական խաղալի, և զմոլեգնական (110բ)// բարբաջմունս, և զսուտ գիրսն. ընդդէմ սեփական պատկերացն եղեալ, պարտէ տալ յեպիսկոպոսարան Կոստանդինուպաւլսոյ, որպէսզի դիցին ընդ այլ հերձուածողաց գրոցն: Իսկ եթէ

	τικῶν βιβλίων. Εἰ δέ τις εὑρεθείη ταῦτα κρύπτων, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ μοναχός ἢ λαϊκός, ἀναθεματιζέσθω.	գտանիցի ոք թաքուցել զնոսա, եթէ եպիսկոպոս իցէ կամ քահանա կամ սարկաւագ, լուծցի, և թէ աշխարհական կամ միակեաց որոշեսցի:
10.	Ι΄ *Ὅτι οὐ δεῖ κληρικὸν ἀπολιπεῖν τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν καὶ ἐν ἑτέρᾳ ἀφικέσθαι χωρὶς εἰδήσεως τοῦ ἐπισκόπου* Ἐπειδή τινες τῶν κληρικῶν παραλογιζόμενοι τὴν κανονικὴν διάταξιν ἀπολιπόντες τὴν ἑαυτῶν παροικίαν εἰς ἑτέρας παροικίας ἐκτρέχουσι, κατὰ τὸ πλεῖστον δὲ ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει, καὶ εἰς ἄρχοντας προσεδρεύουσιν ἐν τοῖς αὐτῶν εὐκτηρίοις τὰς λειτουργίας ποιοῦντες, τούτους οὖν χωρὶς τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου καὶ τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, οὐκ ἔξεστι δεχθῆναι ἐν οἱῳδήποτε οἴκῳ ἢ ἐκκλησίᾳ· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσοι ἐπιμένων, καθαιρείσθω. Ὅσοι δὲ μετ᾽ εἰδήσεως τῶν προλεχθέντων ἱερέων τοῦτο ποιοῦσιν, οὐκ ἔξεστιν αὐτοῖς κοσμικὰς καὶ βιωτικὰς φροντίδας ἀναλαμβάνεσ-	Ժ *Զի ոչ է պարտ կլերիկոսի թողուլ զիւր բնակութիւն և յայլում գնալ, առանց գիտութեան իւրոյ եպիսկոպոսի* Քանզի ոմանք ի կլերիկոսաց, արհամարհեալք զկանոնական կտակսն, թողեալ զիւ[ր]եանց բնակութիւնս յայլում բնակութիւն ընթանան, և մանաւանդ առաւել յայսմ և թագուհիս քաղաքաց, և առ իշխանսն դարանեսցին, յեկեղեցիս նոցա զպաշտաւնս առնելովք. զայնոսիկ արդաւք առանց իւրեանց եպիսկոպոսին, և Կոստանդինուպաւլսոյ, ոչ է պարտ ընդունել ուրէք ի տուն կամ յեկեղեցի, իսկ զայս արասցէ, թէ մնա ի նոյնն, լուծցէ, իսկ որ գիտութեամբ իւրեանց եպիսկոպոսին զայս արասցէն, ոչ է արժան նոցա աշխարհականն և կենցաղական հոգս առնուլ, որպեսզի և արգելաւ զայս առնել առ յաստուածպին գրոցն և ի կանոնացն[68]: Եւ թէ ոք յանդգնեսցի ի մեծամեծացն զհոգս ունել, կամ դադա-

[68] Առաքելական Զ և ՁԱ կանոններն արգելում էին հոգևորականներին աշխարհիկ գործերով զբաղվել (հմմտ. **Price** 2018, էջ 617, ծանոթ. 54):

	θαι, ὡς κεκωλῦσθαι τοῦτο ποιεῖν παρὰ τῶν θείων κανόνων. Εἰ δέ τις φωραθείη τῶν λεγομένων μειζοτέρων τὴν φροντίδα ἐπέχων, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω. Μᾶλλον μὲν οὖν ἤτω πρὸς διδασκαλίαν τῶν τε παίδων καὶ τῶν οἰκετῶν, ἐπαναγινώσκων αὐτοῖς τὰς θείας Γραφάς· εἰς τοῦτο γὰρ καὶ τὴν ἱερωσύνην ἐκληρώσατο. (910)	րեսցի, և կամ լուծցի, մանաւանդ եթէ առ վարդապետութիւն մանգանց և (111ա)// ծառայից, ընթեռնուլ զքահանայութիւնն վիճակեցաւ:
11.	ΙΑ΄ *Ὅτι δεῖ οἰκονόμους εἶναι ἐν τοῖς ἐπισκοπείοις καὶ τοῖς μοναστηρίοις* Ὑπόχρεοι ὄντες πάντας τοὺς θείους κανόνας φυλάττειν καὶ τὸν λέγοντα, οἰκονόμους εἶναι ἐν ἑκάστῃ ἐκκλησίᾳ παντὶ τρόπῳ ἀπαράτρωτον διατηρεῖν ὀφείλομεν. Καὶ εἰ μὲν ἕκαστος μητροπολίτης ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ καθιστᾷ οἰκονόμον, καλῶς ἂν ἔχοι· εἰ δὲ μή γε, ἐξ αὐθεντίας ἰδίας τῷ Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκόπῳ ἄδειά ἐστι προχειρίζεσθαι οἰκονόμον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, ὡσαύτως καὶ τοῖς μητροπολίταις, εἰ οἱ ὑπ᾽ αὐτοὺς ἐπίσκοποι οὐ προαιροῦνται οἰκονόμους ἐγκαταστῆσαι ἐν ταῖς ἑαυτῶν ἐκκλησίαις· τὸ αὐτὸ δε φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν μοναστηρίων.	ԺԱ *Զի պարտ [է] էկոնոմն լինել յեպիսկոպոսարանս և ի վանս* Պարտական գոլով եմք զամենայն աստուածային կանոնս պահել և զայն որ ասէ [է]կոնոմս լինել յիւրաքանչիւր եկեղեցիս, ամենայն դիմաւք անդրդուելի և հաստատ պահեալ պարտիմք: Եւ թէ իւրաքանչիւր մետրապալիտ յեկեղեցի իւրում կացուցանէ իկոնոմն, բարիոք է, ապա թէ ոչ, յիշխանութենէ Կոստանդինուպաւլսու եպիսկոպոսին պարտ է ձեռնարկել, իկոնոմոն յեկեղեցի նորա, սայ պէս և միտրապալիտք, եթէ եպիսկոպոսք իւրեանց, ոչ յաւժարին իկոնոմս կացուցանել յիւրեանց եկեղեցիսն: Նոյնպէս պահեսցի այս և ի վանորայս:

12.	ΙΒ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ ἐκποιεῖσθαι ἐπίσκοπον ἢ ἡγούμενον ἐκ τῶν προαστείων τῆς ἐκκλησίας*	ԺԲ *Զի ոչ է պարտ եպիսկոպոսի կամ վանից առաջնորդի. յագարակաց եկեղեց[ւ]ոյն արտաքոյ[69] վաճառել*
	Εἴ τις ἐπίσκοπος εὑρεθῇ ἢ ἡγούμενος ἐκ τῶν αὐτουργίων τοῦ ἐπισκοπείου ἢ τοῦ μοναστηρίου ἐκποιούμενος εἰς ἀρχοντικὴν χεῖρα ἢ καὶ ἑτέρῳ προσώπῳ ἐκδιδούς, ἄκυρον εἶναι τὴν ἔκδοσιν, κατὰ τὸν κανόνα τῶν ἁγίων Ἀποστόλων τὸν λέγοντα· Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικείτω αὐτὰ ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος, μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ Θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπεμπολείτω. Εἰ δὲ προφασίζοιντο ζημίαν ἐμποιεῖν καὶ μηδὲν πρὸς ὄνησιν τυγχάνειν τὸν ἀγρόν, μηδ᾽ οὕτως τοῖς κατὰ τόπον ἄρχουσιν ἐκδιδόναι τὸν τόπον, ἀλλὰ κληρικοῖς ἢ γεωργοῖς. Εἰ δὲ πανουργίᾳ πονηρᾷ χρήσοιντο καὶ ἐκ τοῦ γεωργοῦ ἢ τοῦ κληρικοῦ ὠνή-	Եպիսկոպոս կամ առաջնորդ վանից, եթէ գտանիցի յագարակաց եպիսկոպոսարանին, կամ ի վանից, վաճառել յիշխանական ձեռս, կամ այլ ումէք արտաքո տուել, անհաստատ իցէ վաճառելն, ըստ կանոնի սրբոց առաքելոցն, որ ասէ, թէ «ամենայն եկ[ե]ղեցական իրացն, եպիսկոպոսն կալցէ զհոգս, և ուղղեսցէ զնոսա, որպէս Աստուծոյ տեսանելով, այլ ոչ ունիցի իշխանութիւն ի նոցանէ առանձնացուցանել ինչ, և կամ ազգայ (111բ) //կցաց իւրոց զԱստուծոյոյսն շնորհեալ: Իսկ թէ տնանգք իցէն, տացէ որպէս տնանգաց, այլ մի պատճառանաւք նոցա զեկեղեց[ւ]ոյն ծախեսցէ»[70]: Այլ թէ պատճառէ, թէ տուգանս առնել և ոչ վաճառել իցէ ագարակն, սակայն և ոչ այնպէս տեղացի իշխանացն տացէ զտեղին, այլ կլերիկոսաց, կամ մշակաց: Իսկ եթէ չար խորամանգութիւնս տացել, և ի կլերիկոսէն, կամ ի մշակէն. գնեսցէ իշխան զագարակն, այնպէս անհաստատ իցէ վաճառն և դարձցի յեպիսկոպոսարանն, կամ ի վանսն, և եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն, որ զայն գոր-

[69] Ըստ Փրայսի, «արտաքոյ» նշանակում է Կոստանդնուպոլսից դուրս (տե՛ս **Price** 2018, էջ 618, ծանոթ. 58):

[70] Առաքելական ԼԸ կանոն:

	σηται ἄρχων τὸν ἀγρόν, καὶ οὕτως ἄκυρον εἶναι τὴν πρᾶσιν καὶ ἀποκαθίστασθαι ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ ἢ ἐν τῷ μοναστηρίῳ· καὶ ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος τοῦτο ποιῶν ἐκδιωχθήτω, ὁ μὲν ἐπίσκοπος τοῦ ἐπισκοπείου, ὁ δὲ ἡγούμενος τοῦ μοναστηρίου, ὡς διασκορπίζων κακῶς ἃ οὐ συνήγαγεν. (912)	ծեաց, հալածեսցի. եպիսկոպոսն յեպիսկոպոսարանէն, և առաջնորդն ի վանից, որպէս թէ ցրվեալք չարաբար զոր ոչ ժողովեսցին:
13.	ΙΓ΄ *Ὅτι μεγάλης κατακρίσεως ἄξιοί εἰσιν οἱ τὰ μοναστήρια κοινοῦντες* Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν συμφορὰν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καθηρπάγησάν τινες εὐαγεῖς οἶκοι ὑπό τινων ἀνδρῶν, ἐπισκοπεῖά τε καὶ μοναστήρια, καὶ ἐγένοντο κοινὰ καταγώγια, εἰ μὲν οἱ διακρατοῦντες ταῦτα προαιροῦνται ἀποδιδόναι, ἵνα κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἀποκατασταθῶσιν, εὖ καὶ καλῶς ἔχει· εἰ δὲ μή γε, εἰ μὲν τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ εἰσι, τούτους καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ μοναχοί ἢ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι, ὡς ὄντας κατακρίτους ἀπὸ τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου	ԺԳ *Զի մեծ դատապարտութեան արժանի իցէն, որք զվանս հասարակաց բնակութիւն առնիցեն* Քանզի վասն եղելոյ ըստ մեղաց մերոց փորձութեանն յեկեղեցիս յափշտակեցան սուրբ տունք յարանց ոմանց, եպիսկոպոսարանք և վանորայք, և եղէն հասարակաց բնակութիւն: Եւ արդ որ ոք ունիցի զնոսա, յաւժարասցին տալ, որպէսզի ըստ առաջնոյն կարգեսցին, բարիոք ունիցին, ապա թէ ոչ, եթէ ի կարգ քահանայական իցեն, լուծանել զնոսա հրամայեմք, և թէ միակեացք կամ աշխ[արհ]ական որոշեսցին, որպէս ստոյգ դատապարտեալս, ի Հորէ և յՈրդ[ւ]ոյ. և ի Հոգ[ւ]ոյն Սրբոյ, և կարգեսցին «անդ (112ա)// որդն ոչ վախճանի. և հուրն ոչ շիջանի»[71], վասն զի Տեառն ձայնին հակառակ

[71] Մարկ. Թ 47:

	Πνεύματος, καὶ τετάχθωσαν ὅπου ὁ σκώληξ οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ὅτι τῇ τοῦ Κυρίου φωνῇ ἐναντιοῦνται, τῇ λεγούσῃ· Μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ Πατρός μου οἶκον ἐμπορίου.	կացին, որ ասէր, թէ «մի առնէք զտուն հաւր իմոյ տուն վաճառոյ»[72]:
14.	ΙΔ΄ *Ὅτι οὐ χρὴ ἐκτὸς χειροθεσίας ἀναγινώσκειν ἐν τῇ συνάξει ἐπ᾽ ἄμβωνος* Ὅτι τάξις ἐμπολιτεύεται ἐν ἱερωσύνῃ πᾶσιν ἀρίδηλόν ἐστιν, καὶ ἀκριβείᾳ διατηρεῖν τὰς τῆς ἱερωσύνης ἐγχειρήσεις Θεῷ εὐάρεστον. καὶ ἐπειδὴ ὁρῶμεν ἐκτὸς χειροθεσίας νηπιόθεν τὴν κουρὰν τοῦ κλήρου λαβόντας τινάς, μήπω δὲ παρ᾽ ἐπισκόπου χειροθεσίαν λαβόντας, καὶ ἀναγινώσκοντας ἐν τῇ συντάξει ἐπ᾽ ἄμβωνος, ἀκανονίστως τοῦτο ποιοῦντας, ἐπιτρέπομεν ἀπὸ τοῦ παρόντος τοῦτο μὴ γίνεσθαι· τὸ αὐτὸ δὲ φυλάττεσθαι καὶ ἐπὶ μοναχῶν. Ἀναγνώστου δὲ χειροθεσίαν ἄδειά ἐστιν ἐν ἰδίῳ μοναστηρίῳ καὶ μόνον ἑκάστῳ ἡγουμένῳ ποιεῖν, εἰ αὐ-	ԺԴ *Զի ոչէ պարտ առանց ձեռնադրութեան ընթեռնուլ ի ժողովն ի վերա[յ] ամբոնին*[73] Վասն զի կարգ քաղաքավարեսցի ամենայն քահանայութեան, յայտ իսկ է, և զգուշութեամբ պահպանել զքահանայութեան ձեռնարկութիւնս. Աստուծոյ հաճելի է և վասն զի տեսանիմք առանց ձեռնադրութեան ի մանգութենէ զհարթումն կլերիկոսութեան առել ոմանց, և ընթեռնուն ի ժողովս ի վերայ ամբոնին, առանց կանոնաց զայս առնելով, հրամայեմք այսուհետև ոչ այսպիսի լինել: Սայպէս և պահեսցի այս և ի միակեցաց, իսկ ընթերցողի ձեռնայդրութիւն, իշխանութիւն ունիցի իւրում վանուցն միայն առնել, իւարաքանչիւր վանից առաջնորդ, եթէ իցէ քահանա կրաւնաւոր, և ձեռնադրել իցէ յեպիսկոպոսէն առաջնորդ վանիցն, նոյնպէս և

[72] Յովհ. Բ 16:

[73] Ըստ Փրայսի ենթադրության, այս կանոնը սահմանվել է՝ ելնելով հոգևորականության ընտրությունը ժառանգականությամբ պայմանավորելու հայկական սովորությանը հակադրվելուց, ինչպես հաղորդվում էր դեռս Հինգվեցյան ժողովի ԼԳ կանոնում (**Price** 2018, էջ 619, ծանոթ. 66):

	τῷ τῷ ἡγουμένῳ ἐπετέθη χειροθεσία παρ᾽ ἐπισκόπου πρὸς προεδρίαν ἡγουμένου, δηλονότι ὄντος αὐτοῦ πρεσβυτέρου. Ὡσαύτως καί κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἔθος τοὺς χωρεπισκόπους κατ᾽ ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπισκόπου δεῖ προχειρίζεσθαι ἀναγνώστας. (914)	ըստ առաջին սովորութեանն գաւառաց եպիսկոպոսք, հրամանաւ եպիսկոպոսին պարտին առնել ձեռնադրութիւն ընթերցողաց:
15.	ΙΕ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ κληρικὸν ἐν δυσὶν ἐκκλησίας κατατάσσεσυαι* Κληρικὸς ἀπὸ τοῦ παρόντος μὴ καταταττέσθω ἐν δυσὶν ἐκκλησίαις· ἐμπορίας γὰρ καὶ αἰσχροκερδείας ἴδιον τούτο καὶ ἀλλότριον ἐκκλησιαστικῆς συνηθείας. Ἠκούσαμεν γὰρ ἐξ αὐτῆς τῆς Κυριακῆς φωνῆς ὅτι Οὐ δύναταί τις δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ τοῦ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Ἕκαστος οὖν κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνήν ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ ὀφείλει μένειν καὶ προσεδρεύειν ἐν μιᾷ ἐκκλησίᾳ. Τὰ γὰρ δι᾽ αἰσχροκέρδειαν γινόμενα ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀλλότρια τοῦ Θεοῦ καθεστήκασι.	ԺԵ *Զի ոչ է պարտ կլերիկոսի յերկու եկեղեցիս կարգիլ* Կլերիկոս յայսմհետէ մի կարգեսցի յերկու եկեղեցիս, քանզի վաճառականութեան և զազրաշահութեան առանձնութիւն է այս, և աւտար յեկեղեցական սովորութենէ, վասն զի լուաք ի տէրունական ձայնեն, եթէ «ոչ կարէ ոք երկուց տէրանց ծառայել»[74]: «Արդ իւրաքանչիւր ոք, յոր կոչեցաւն», ը[ս]տ առաքելական ձայնին, «ի նոյն պարտ է մնալ»[75], և հաստատել ի մի եկեղեցի, քանզի որք վասն զազրայշահութեան լիցին յեկեղեցական իրս, աւտար եղեն յԱստուծոյ, իսկ առ կենցաղոյս այսմիկ պէտս, պէսպէս արվեստք իցէն, յայնցանէ, եթէ կամեսցի ոք զպէտս մարմնոյն արասցէ, քանզի ասէ առաքե[ա]լ. «զպէտս իմ և զորոց ընդ իմ, սպասաւորեցին ձեռքս այս»[76]: Եւ

[74] Մատթ. Զ 24: Հունարեն բնագրում ամբողջական հատվածն է հղված:
[75] Ա Կորնթ. Է 20:
[76] Գործք. Ի 34:

	Πρὸς δὲ τὴν τοῦ βίου τοῦτου χρείαν ἐπιτηδεύματά εἰσι διάφορα. Ἐξ αὐτῶν, εἴ τις βούλοιτο, τὰ χρειώδη τοῦ σώματος ποριζέσθω· ἔφη γὰρ ὁ Ἀπόστολος, Ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσι μετ᾽ ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτω πόλει· ἐν δὲ τοῖς ἔξω χωρίοις διὰ τὴν ἔλλειψιν τῶν ἀνθρώπων παραχωρείσθω.	այսոսիկ իմն, յաստուածապահ քաղաքիս յայսմիկ, իսկ յարտաքո գաւառս վասն պակասութեան մարդկան թոյլ տացցի:
16.	ΙΣ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικὸν ἄνδρα ἱματίοις πολυτελέσιν ἀμφιέννυσθαι* Πᾶσα βλακεία καὶ κόσμησις σωματική ἀλλότριαί ἐστι τῆς ἱερατικῆς τάξεως. Τοὺς οὖν ἑαυτοὺς κοσμοῦντας ἐπισκόπους ἢ κληρικούς δι᾽ ἐσθήτων λαμπρῶν καὶ περιφανῶν, τούτους διορθοῦσθαι χρή· εἰ δὲ ἐπιμένοιεν, ἐπιτιμίῳ παραδίδοσθαι· ὡσαύτως καὶ τοὺς τὰ μύρα χριομένους. Ἐπειδὴ ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα μίασμα γέγονεν ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ τῶν χριστιανοκατηγόρων αἵρεσις καὶ οἱ ταύτην δεξάμενοι οὐ μόνον τὰς εἰκονικὰς ἀναζωγραφήσεις ἐβδελύξαντο, ἀλλὰ καὶ	ԺԶ *Զի ոչ է պարտ քահանա[յ]ական արանց. բազմա[յ]ծախ հանդերձս զգենուլ* Ամենայն պճնողութիւն և զարդք մարմնականք աւտար իցեն ի քահանայական կարգէ: Եւ արդ զորս զարդարեսցեն զինքեանս եպիսկոպոսք և կլերիկոսք ի ձեռն ըսգեստից պայծառ և երևելի, այնպիսեացն ուղղաւորել պա՛րտիցէ, իսկ եթէ մնասցեն ի նոյն պատժոց մատնեսցին, սայպէս և որք զբուրմունս աւծանիցին, վասն զի «արմատ դառնութեան ի վեր բուսեալ պղծութիւն»[77], եղև կաթողիկէ եկեղեց[ւ]ոյ, քրիստոնէից չարախաւսից հերձուածն, եւ որք զնոսա ընդ (113ա)//ունեցան, ոչ միայն զպատկերական կերպարանայգիրս գարշեսցին, այլև զամենայն եր-

[77] Երր. ԺԲ 15:

	πᾶσαν εὐλάβειαν ἀπώσαντο, τοὺς σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς βιοῦντασ προσοχθίζοντες· καὶ πεπλήρωται ἐπ᾽ αὐτοῖς τὸ γεγραμμένον· Βδέλυγμα ἁμαρτωλῷ θεοσέβεια· εἰ εὑρεθῶσι τοίνυν ἐγγελῶντες τοῖς τὴν εὐτελῆ καὶ σεμνὴν ἀμφίεσιν περικειμένοις, δι᾽ ἐπιτιμίου διορθούσθωσαν. Ἐκ γὰρ τῶν ἄνωθεν χρόνων πᾶς ἱερατικὸς ἀνὴρ μετὰ μετρίας καὶ σεμνῆς ἀμφιάσεως ἐπολιτεύετο - πὰν γὰρ ὃ μὴ διὰ χρείαν, ἀλλὰ διὰ καλλωπισμὸν παραλαμβάνεται περπερείας ἔχει κατηγορίαν, ὡς ὁ μέγας ἔφη Βασίλειος -, ἀλλ᾽ (916) οὐδέ ἐκ σηρικῶν ὑφασμάτων πεποικιλμένην ἐσθῆτα ἐνδέδυτό τις, οὐδὲ προσετίθεσαν ἑτερόχροα ἐπιβλήματα ἐν τοῖς ἄκροις τῶν ἱματίων. Ἤκουσαν γὰρ ἐκ τῆς θεοφθόγγου γλώττης, ὅτι οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.	կեղածութիւն ի բաց մերժեցին, զորս պարկեշտութեամբ և բարեպաշտութեամբ վարին, ձանձրացուցանելովք, և կատարեցաւ ի վերա նոցա գրելն, եթէ «նշաւակ ամբարիշտ մեղաւորաց. Աստուածպաշտութիւնն»[78]: Եթէ գտանիցի արդևք ծաղր առնել զորս գծուծ և պարկեշտ պարեգաւտս վեր արկեալ իցէն, ի ձեռն պատժոց ուղղեսցին, քանզի առ ի վերուստ ժամանակացն, ամենայն քահանայական այր, հանդերձ չափաւոր և պարկեշտ զգեստից քաղաքավարէր, վասն զի ամենայն ինչ, որ ոչ վասն պիտոյից, այլ վասն գեղազարդելոյ առցի, «զպճնողութեան ունի զչարախաւսութիւն», որպէս մեծն ասէ Վասիլիոս[79]: Այլև ոչ յապրիշմեղէն հանգնելոցն պաճուճել հանդերձ ըստգենուին, և ոչ այլ ինչ յաւելադրեցին գոյնս արկանել ի ծայրս պատմուճանացն[80], վասն զի լուան յԱստուածախաւս լեզուէն, եթէ «որք զփափուկս զգեցեալեն ի տունս թագաւորացն իցէն»:
17.	IZ΄ *Ὅτι μὴ ἔχων τις τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν μὴ ἐπιχειροίη κτίζειν εὐκτήριον οἶκον* Ὅτι τινὲς τῶν μοναχῶν καταλιπόντες τὰ ἑαυτῶν μοναστήρια,	ԺԷ *Զի որ ոչ ունի զծախս, մի ձեռնարկիցէ շինել եկեղեցի կամ վանք* Զի ոմանք ի միակեցաց, թողեալ զվանս իւրեանց, ցանգացեալ իշխա-

[78] Ecclesiasticus 1:25.
[79] Մատթ. ԻԳ 5:
[80] Մատթ. ԺԱ 8:

	ἐφιέμενοι ἄρχειν καὶ τὸ ὑπακούειν ἀπαινόμενοι, ἐγχειροῦσι κτίζειν εὐκτηρίους οἴκους τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν μὴ ἔχοντες. Εἴ τις οὖν τοῦτο ἐπιχειρήσοι ποιεῖν, κωλυέσθω ὑπὸ τοῦ κατὰ τὸν τόπον ἐπισκόπου· εἰ δὲ τὰ πρὸς ἀπαρτισμὸν ἔχοι, τὰ βεβουλευμένα αὐτῷ εἰς πέρας ἀγέσθωσαν. Τὸ αὐτὸ δὲ φυλατέσθαι καὶ ἐπὶ λαϊκῶν καὶ κληρικῶν.	նութեան, և զլսողութիւն ի բաց մերժեալք, ձեռնարկեցեն շինել աղաւթից տունս, ոչ ունելով զծախսն: Արդ որ զայսպիսիս ձեռնարկէն (113բ)// առնել, արգելցին յեպիսկոպոսէ տեղոյն, իսկ եթէ զծախս ունիցին, զխորհելն ի կատարումն ածցէն, սայպէս պահեսցի այս ի կլերիկոսաց, և յաշխարհականաց:
18.	ΙΗ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐνδιαιτᾶσθαι ἐν ἐπισκοπείοις ἢ ἐν ἀνδρείοις μοναστηρίοις* Ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ τοῖς ἔξωθεν, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος· Τὸ δὲ γυναῖκας ἐνδιαιτᾶσθαι ἐν ἐπισκοπείοις ἢ καὶ μοναστηρίοις, παντὸς προσκόμματος αἴτιον. Εἴ τις οὖν δούλην ἢ ἐλευθέραν ἐν ἐπισκοπείῳ κτώμενος φωραθείη ἢ ἐν μοναστηρίῳ πρὸς ἐγχείρησιν διακονίας τινός, ἐπιτιμάσθω, ἐπιμένων δέ καθαιρείσθω. Εἰ δὲ καὶ τύχοι ἐν προαστείοις γυναῖκας εἶναι καὶ θελήσοι ἐπίσ-	ԺԸ *Զի ոչ է պարտ կնոջ կենցաղել յեպիսկոպոսարանին կամ յարանց վանս*[81] «Անգայթագղ լինել և որոց արտաքինքն իցէն», ասէ աստուածայինն առաք[ե]ալ[82], իսկ կանանց կենցաղելն յեպիսկոպոսարանին կամ յարանց վանս ամենայն գայթակղութեան պատճառ իցէ, և արդ եթէ ոք աղախին կամ ազատ յեպիսկոպոսարանին ստացցի, կամ յարանց վանս յաղագս սպասաւորութեան իմիք, պատժէսցի, և թե մնասցէ ի նոյնն. լուծցի: Այլ թէև հանտիպեսցի յազարակս վանից, կնոջ բնակել, և կամեսցի եպիսկոպոսն, կամ առաջ-

[81] Դեռևս Նիկիայի Ա Տեզերաժողովի Գ կանոնով արգելվում էր հոգևորականներին ապրել կանանց հետ՝ բացառությամբ մտերիմ ազգականների: Այս կանոնը վերահաստատվել է նաև Հինգվեցյան ժողովի Ե կանոնով (հմմտ. **Price** 2018, էջ 621, ծանոթ. 80):

[82] Ա Կորնթ. Ժ 32, Կողոս. Դ 5:

	κοπος ἢ ἡγούμενος πορείαν ἐν τοῖς ἐκεῖσε ποιήσασθαι, παρόντος ἐπισκόπου ἢ ἡγουμένου μηδόλως ἐγχείρησιν διακονίας ποιεῖσθαι κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν γυναικί, ἀλλ᾽ ἰδιαζέτω ἐν ἑτέρῳ τόπῳ, ἕως ἂν τὴν ἀπαναχώρησιν ποιήσηται ὁ ἐπίσκοπος <ἢ ὁ ἡγούμενος>, διὰ τὸ ἀνεπίληπτον. [918]	նորդն ճանապարհ առնել ընդ այն, որչափ ժամանակ անդ լիցի եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն, մի ամենևիմ ձեռնարկիցէ սպասաւորութեան յայնմ ժամանակի կնոջն, այլ առանձնասցի այլ տեղ[ւ]ոջ մինչև զգնալն արասցէ, եպիսկոպոսն կամ առաջնորդն:
19.	ΙΘ΄ *Περὶ τοῦ ἐκτὸς δοσίων τὰς καταταγὰς τῶν ἱερατικῶν μοναχῶν τε καὶ μοναστριῶν γίνεσθαι* Τοσοῦτον κατενεμήθη τῆς φιλαργυρίας τὸ μῦσος εἰς τοὺς ἡγήτορας τῶν ἐκκλησιῶν, ὥστε καί τινας τῶν λεγομένων εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐπιλαθομένους τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου ἐξαπατηθῆναι καὶ διὰ χρυσίου τὰς εἰσδοχὰς τῶν προσερχομένων τῷ ἱερατικῷ τάγματι καὶ τῷ μονήρει βίῳ ποιεῖσθαι. Καὶ γίνεται „ὧν ἡ ἀρχὴ ἀδόκιμος καὶ τὸ πᾶν ἀπόβλητον“, ὥς φησιν ὁ μέγας Βασίλειος· Οὐδὲ γὰρ Θεῷ διὰ μαμωνᾶ δουλεύειν ἔξεστιν. Εἴ τις οὖν εὑρεθείη τοῦτο ποιῶν, εἰ μὲν ἐπίσκοπος ἢ ἡγούμενος ἤ τις	ԺՌ *Յաղագս թէ առանց տալոյ կարգաւորութիւն քահանայից և միակեցաց և միայնուհեաց լինիցին* Այնչափ արածեցաւ արծաթսիրութեան ախտն յառաջնորդս եկեղեցեացն, որպէսզի և ոմանք յերկեղած արանց և ի կանա[ն]ց մոռացեալք զպատվիրանս (114ա)// Տեառն պատրեցան և ի ձեռն ոսկ[ւ]ոյ զընդունելութիւնս որոց կացեն ի քահանայական կարգին, և ի կրաւնաւորական կենցաղս առնիցէն. եւ լինիցի որոց սկիզբն անփորձ և ամենայն անընդունելի, որպէս ասէ մեծն Վասիլիոս. «քանզի և ոչ Աստուծոյ ի ձեռն մամոնային ծառայել արժան իցէ»[83]: Եւ արդ որ ոք գտանիցի զայս առնել, եթէ եպիսկոպոս իցէ կամ առաջնորդ վանից կամ այլ ոք ի քահանայից, կամ դադարեսցի, կամ լուծցի,

[83] **PG** 31, Col. 192 A.

	τοῦ ἱερατικοῦ ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω κατὰ τὸν δεύτερον κανόνα τῆς ἐν Καλχηδόνι ἁγίας συνόδου, εἰ δὲ ἡγουμένη, ἐκδιωχθήτω ἐκ τοῦ μοναστηρίου καὶ παραδοθήτω ἐν ἑτέρῳ μοναστηρίῳ πρὸς ὑποταγήν, ὡσαύτως καὶ ἡγούμενος μὴ ἔχων χειροτονίαν πρεσβυτέρου. Ἐπὶ δὲ τῶν παρὰ γονέων διδομένων δίκην προικῴων τοῖς τέκνοις ἢ ἰδιοκτήτων αὐτῶν πραγμάτων προσαγομένων, ὁμολογούντων τῶν προσαγόντων ταῦτα εἶναι ἀφιερωμένα τῷ Θεῷ, ὡρίσαμεν, κἄν τε μείνοι, κἄν τε ἐξέλθοι, μένειν αὐτὰ ἐν τῷ μοναστηρίῳ κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν αὐτῶν, εἰ μὴ εἴη αἰτία τοῦ προεστῶτος.	ըստ երկրորդ կանոնին, որ ի Քաղկեդոնի սուրբ ժողովոյն[84]: Իսկ թէ մայրապետ իցէ, հալածեսցի ի վանից, և տացցէ յայլ վանք ընդ հնազանդութեամբ, սայպէս և առաջնորդ, որ ոչ ունի ձեռնադրութիւն քահանայի: Իսկ վասն ընչից որ տացցին ի ծնողացն զաւակաց, իբրև զպռիւգս. կամ յայլ ինքնաստաց ընչից իւրեանց մատուսցեն, և խոստովանին մատուցողքն, թէ այսոքիկ նվիրեալք են Աստուծոյ, հրամայեմք զայնոքիկ, եթէ մնասցէն և թէ ելցէն ի վանից մնասցէն ինչքն ի վանքն ըստ խոստմանն իւրեանց, եթէ ոչ իցէ պատճառն յառաջնորդէն:
20.	Κ΄ *Ὅτι οὐ δεῖ ἀπὸ τοῦ παρόντος γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον καὶ περὶ τῶν διπλῶν μοναστηρίων* Ἀπὸ τοῦ παρόντος ὁρίζομεν μὴ γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον, ὅτι σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα τοῖς πολλοῖς τοῦτο γίνεται. Εἰ δέ τινες μετὰ συγγενῶν προαιροῦνται ἀποτάξασθαι καὶ τῷ μονήρει βίῳ κατακολουθεῖν, τοὺς μὲν ἄνδρας δέον ἀπιέναι	Ի *Զի ոչ է պարտ յայսմհետէ կրկին վանք լինել, և յաղագս կրկին վանորացն* Յայսմհետէ հրամայեմք ոչ լինել կրկին վանս զի գայթագղութիւն և անգումն բազմաց լիցի այն, այլ եթէ ոք յազգակցաց իւրոց հրաժարեսցէ յաւժարութեամբ (114բ)// և միանձնական վարուց հետևէլ կամեսցի, զարսն հրամայեմք յարանց վանսն գնալ և զկանայս ի կանա[ն]ց վանս,

[84] Հմմտ. **Price** 2018, էջ 622, ծանոթ. 88:

	εἰς ἀνδρεῖον μοναστήριον καὶ τὰς γυναῖκας εἰσιέναι ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ· ἐπὶ τούτῳ γὰρ εὐαρεστεῖται ὁ Θεός. Τὰ δὲ ὄντα ἕως τοῦ νῦν διπλᾶ κρατείτωσαν κατὰ τὸν κανόνα τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου καὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ οὕτω διατυπούσθωσαν· Μὴ διαιτάσθωσαν ἐν ἑνὶ μοναστηρίῳ μοναχοί καὶ μονάστριαι· (920) μοιχεία γὰρ μεσολαβεῖ τὴν συνδιαίτησιν. Μὴ ἐχέτῳ παῤῥησίαν μοναχὸς πρὸς μονάστριαν ἢ μονάστρια πρὸς μοναχόν ἰδίᾳ προσομιλεῖν· μη κοιταζέσθω μοναχὸς ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ μηδὲ συνεσθιέτω μονάστρια κατὰ μόνας. Καὶ ὅτε τὰ ἀναγκαῖα τοῦ βίου παρὰ τοῦ ἀνδρείου μέρους πρὸς τὰς κανονικὰς ἀποκομίζονται, ἔξωθεν τῆς πύλης ταῦτα λαμβανέτω ἡ ἡγουμένη τοῦ γυναικείου μοναστηρίου μετὰ γραός τινος μοναστρίας. Εἰ δὲ συμβῇ καὶ συγγενῆ τινὰ θέλει θεάσασθαι ὁ μοναχός, ἐπὶ παρουσίᾳ τῆς ἡγουμένης ταύτῃ προσομιλείτω διὰ μικρῶν καὶ βραχέων λόγων καὶ συντόμως ἐξ αὐτῆς ἀπαναχωρείτω.	վասն զի յայսոսիկ հաճեսցի Աստուած: Իսկ որք իցէն մինչև ցայժմն կրկին կալցէն զկանոն սուրբ հարւրն մերոյ Վասիլիու, որ ըստ կտակաց նորա այնպէս աւրինադրեսցի[85], մի կենցաղեսցին ի մի վանք միակեացք և միայնուհիք, քանզի շնութիւն ընդ մէջ անցցէ կէնակցութեանն, մի ունիցի համարձակութիւն միակե[ա]ց առ միայնուհի, կամ միայնուհի առ միակեաց առանձին զրուցել, մի ննջեսցեն միակեացք ի կանա[ն]ց վանս, և մի կերիցէ միայնուհի առանձինն: Այլ եթէ հարկ լիցի զպէտս կենցաղոյս յարանց դասէն մատուցանել նոցա, արտաքո դրանն զայնոսիկ առցէ մայրապետ կանաց վանիցն, հանդերձ այլ պառաւ միայնուհ[ւ]ոյ, և թէ պատահի զազգայկից ոմն տեսանել միակե[ա]ց, առաջի մայրապետ ընդ նմա խաւսեսցի, ի ձեռն դոյզն և սակաւ բանից:
21.	ΚΑ΄	ԻԱ

[85] **PG** 31, 1156—7; 1228; 997—1000.

	Ὅτι οὐ δεῖ καταλιμπάνειν τοὺς μοναχοὺς τὰ οἰκεῖα μοναστήρια καὶ ἐν ἑτέροις μεταβαίνειν Μὴ δεῖν μοναχὸν, ἢ μονάστριαν, καταλιμπάνειν τὴν οἰκείαν μονήν καὶ ἐν ἑτέρᾳ ἀπέρχεσθαι. Εἰ δὲ συμβῇ τοῦτο, ξενοδοχεῖσθαι αὐτόν ἀναγκαῖον, προσλαμβάνεσθαι δὲ ἄνευ γνώμης τοῦ ἡγουμένου αὐτοῦ οὐ προσήκει.	*Զի ոչ է պարտ թողուլ միակեցաց զվանս իւրեանց և յայլումն գնալ* Ոչ է պարտ միակեցի կամ միայնուհոյ թողուլ զվանս իւր և յայլումն գնալ: Իսկ եթէ պատահի այս, հիւրընգալել գնա հարկէ, այլ ընգալնուլ գնա առանց գիտութեան առաջնորդին իւրոյ ոչ է պարտ:
22.	ΚΒ΄ *Ὅτι δεῖ μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ πάσης φειδοῦς καὶ εὐλαβείας μοναχούς, εἰ συμβῇ, μετὰ γυναικῶν ἐσθίειν* Θεῷ μὲν τὸ πᾶν ἀνατίθεσθαι καὶ οὐ τοῖς ἰδίοις θελήμασι δουλοῦσθαι μέγα χρῆμα τυγχάνει. Εἴτε γὰρ ἐσθίετε εἴτε πίνετε, ὁ θεῖος Ἀπόστολός φησι, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε. Χριστὸς οὖν ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς τῶν ἁμαρτημάτων ἐκκόπτειν προστέταχεν· οὐ γὰρ ἡ μοιχεία μόνον παρ᾽ αὐτοῦ κολάζεται, ἀλλὰ καὶ ἡ κίνησις τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὴν τῆς μοιχείας ἐγχείρησιν κατακέκριται λέγοντος	ԻԲ *Զի որ պարտ է հանդերձ զգուշութեամբ և ամենայն խնամ(115ա)//ով և երկե[ւ]ղածութեամբ միակեցաց ընդ կնոջ ուտել* Աստուծոյ ամենայն վերայանձնեալ և ոչ իւրում կամացն ծառայել մեծ ինչ իցէ, «զի թէ ուտիցէք և թէ ըմպիցէք ի փառս Աստուծոյ ամենայն արասջիք»[86] ասէ առաքեալն: Արդ Քրիստոս Աստուածն մեր յԱւետարանս իւր զսկիսբն մեղացն հատանել հրամայեաց, քանզի ոչ շնութիւն միայն առ ի նմանէ դատէսցի այլև շարժումն խորհրդոց, առ շնութեան ձեռնարկութիւնն դատապարտեսցի՝ ասելով նմա, թէ «ամենայն որ հայի ի կին առ ի ցանկանալ նմայ. անդէն շնացաւ ընդ նմա ի սրտի իւրում»[87],

[86] Ա Կորնթ. Ժ 31:
[87] Մատթ. Ե 28:

	αὐτοῦ· Ὁ ἐμβλέψας γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Ἔνθεν οὖν μαθητευθέντες λογισμούς ὀφείλομεν καθαιρεῖν. Εἰ γὰρ καὶ πάντα ἔξεστιν, ἀλλ᾽ οὐ πάντα συμφέρει, ὡς ἐξ ἀποστολικῆς φωνῆς διδασκόμεθα. Ἐπανάγκες οὖν ἐστι παντὶ ἀνδρὶ διὰ τὸ ζῆν ἐσθίειν. Καὶ οἷς μὲν ὁ βίος ἐστὶ γάμου καὶ τέκνων καὶ λαϊκῆς διαθέσεως, ἀναμίξ ἐσθίειν ἄνδρας καὶ γυναῖκας τῶν ἀδιαβλήτων ἐστί, μόνον τῷ διδόντι τὴν τροφὴν τὴν εὐχαριστίαν προσάγοντας καὶ μὴ διά τινων θυμελικῶν ἐπιτηδευμάτων εἴτουν σατανικῶν ᾀσμάτων κιθαρῶν τε καὶ πορνικῶν (922) λυγισμάτων. οἷς ἐπέρχεται προφητικὴ ἀρά οὑτωσὶ λέγουσα· Οὐαὶ οἱ μετὰ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου τὸν οἶνον πίνοντες, τὰ δὲ ἔργα Κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσι καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι. Καὶ εἰ πвποτὲ εἶεν τοιοῦτοι ἐν τοῖς Χριστιανοῖς, διορθούσθωσαν· εἰ δὲ μή γε, κρατείτωσαν ἐπ᾽ αὐτοῖς τὰ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν κανονικῶς ἐκδο-	ուստի արդաւք ուսեալ, զխորհուրդս պարտիմք մաքրեալ, քանզի «թէև ամենայն մարթիցէ, այլ ոչ ամենայն աւգուտ»[88], որպէս յառաքելական ձայնէն ուսանիմք: Հարկ իցէ ամենայն առն վասն կելոյ ուտել այլ որոց կենցաղն իցէ ամուսնութեան և աշխարհական խորհ[ը]րդոց, խառն ուտել արանց և կանա[ն]ց ոչ է խոտելի, բայց միայն Տվողին կերակրոց զգոհութիւն մատուցանել և մի ի ձեռն պողընկական ինչ երգոց, և արվեստից, կամ սատանայական թմբկոց և այլ պողընգական բանից, յորոյ վերա գայցէ մարգարէական անեծքն՝ այսպէս ասելով. «վայ որոց փողովք և թմբկաւք ըմբէն զգինի. իսկ ի գործս Տեառն ոչ նայեսցին և ի գործս ձեռաց նորա ոչ մտա(115բ) //դրեսցէն»[89]: Եւ թէ երբեք ի քրիստոնէից զայս ուղղաւորեցին բարիոք է, ապա թէ ոչ, կալցին յինքեանս զորոց յառաջ քան զմեզ տուեալսն կանոնաբար[90], իսկ որոց կենցաղն իցէ լռութիւն և միակրաւն, որ նուիրելէ Աստուծոյ Տեառն զլուծ միանձնութեան բառնալ, նստիցէն առանձին, և լռեսցէն, այլև ոչ միայն նոքա, այլև որք զքահանայական ընդրեալ են զկենցաղն ոչ ամենևիմ արժան իցէ առանձին ընդ կնոջ ուտել, բայց միայն թէ ուրեք

[88] Ա Կորնթ. Զ 12, Ժ 23:
[89] Եսայի Ե 11–12:
[90] Հինգվեցյան ժողովի ԾԱ կանոնն արգելում էր մասնակցել ներկայացումներին (հմմտ. **Price** 2018, էջ 624, ծանոթ. 100):

	θέντα. Οἷς δὲ ὁ βίος ἐστίν ἡσύχιος καὶ μονότροπος, ὡς συνταξαμένοις Κυρίῳ τῷ Θεῷ ζυγὸν μονήρη ἆραι, καθίσεαι τε κατὰ μόνας καὶ σιωπῆσαι. Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῖς ἱερατικὸν ἐκλεξαμένοις βίον οὐδ' ὅλως ἔξεστι κατ' ἰδίαν γυναιξὶ συνεσθίειν, εἰ μή πω μετά τινων θεοφόβων καὶ εὐλαβῶν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἵνα καὶ αὐτὴ ἡ συνεστίασις πρὸς κατόρθωσιν πνευματικὴν ἀπάγῃ. Καὶ ἐπὶ συγγενῶν δὲ τὸ αὐτὸ ποιείτω. Εἰ δὲ καὶ αὖθις ἐν ὁδοιπορίᾳ συμβῇ τὰ τῆς ἀναγκαίας χρείας μὴ ἐπιφέρεσθαι μοναχόν ἢ ἱερατικὸν ἄνδρα καὶ διὰ τὸ ἀναγκαῖον καταλῦσαι βούλεται εἴτε ἐν πανδοχείῳ ἢ ἐν οἴκῳ τινός, ἄδειαν ἔχειν αὐτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὡς τῆς χρείας κατεπειγούσης. (924)	ընդ երկե[ւ]ղածաց յԱստուծոյ և բարեպաշտ արանց և կանա[ն]ց, որպէսզի և այն ուտելն առ ուղղութիւն հոգէկան ածցէ, և ընդ ազգակցածս զայս արասցէ: Այլև թէ ի ճանապարհի պատահի զկարևոր պետս ոչ ունել միայկեցի, կամ քահանայական այր, և վասն հարկի լուծանել կամիցի, թէ ի պոնտոկի և թէ ի տանուտեմն ներումն ունիցի զայն առնել վասն կարևոր պիտոյիցն: (116ա)

The Canons of the Second Council of Nicaea (787) Their Medieval Armenian Translation Along with the Original Greek Text.

Sargis R. Melkonyan

Summary

The Second Council of Nicaea, which was held in 787 and recognized by the Orthodox Churches that followed the Byzantine tradition and the Western Church (the Roman Catholic and Protestant Churches separated from it) as the Seventh "Ecumenical Council", is of great significance to the history of the church, not only in terms of the study of the dispute over the treatment of images but also from the point of view of the study of issues of canon law and

church administration. The 22 canons promulgated by the Council were strictly administrative and prescriptive in nature compared to the canons of previously held Councils. Most likely, this was connected with the desire to restore the ecclesiastical order shaken by the disputes over the images and after them. Therefore, the respective study of the canons of the Second Council of Nicaea seems important, first of all, from the point of view of canon law. This study aims to publish an Armenian translation of the canons of the Council of Nicaea of 787, most probably made in the 13th–14th centuries, along with the Greek original. Such research is relevant not only as a disclosure of the previously unpublished original Armenian text of the canons, but also in the context of clarifying various canonical-legal and administrative concepts of the church and the study of church Councils.

Մատենագիտություն

Սկզբնաղբյուրներ

Մատեանս է Կանոնագիրք հայ հոռոմոց եւ Պատմութիւն Ժողովոց, Վենետիկի Միխիթարյան Մատենադարան, թիվ 1661 ձեռ., եր. 106ա-116ա:

ACO/II, 2,4 – Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda, Vol. 2, Pars 4.

ACO/II, 3,3 – Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda, Vol. 3, Pars 3.

Concilium Eleberitanum // PL, 84.

Pitra 1878 - Iuris ecclesiastici graecorum Historia et Monumenta iussu PII IX Pont. Max/curante I.B. Pitra S.R.E. Card, tom. II: A VI AD IX Saeculum, Romae, MDCCCLXVIII.

Бенешевич 1906 – В.Н. Бенешевич, Древне-славянская кормчая XIV титуловъ безъ Толкованій. Томъ первый, Санктпетербургъ.

Ուսումնասիրություններ

Ադոնց 2003 – Ն. Ադոնց, Պատկերների խնդիրը, Երևան,

Ակինեան 1951 – Հ. Ներսէս Ակինեան, Սիմէոն Պոնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերենէ, Վիեննա,

Բոզոյան 2006 – Ա. Բոզոյան – *Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները* // ԷՋՄ, Է–Ը,

Բոզոյան 2016 – Ա. Բոզոյան, *Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի կանոնների միջնադարյան հայկական թարգմանությունը* // Էջմիածին, Ը,

Ճէմճէմեան 1996 – *Սպր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Միխթարեանց ի Վենետիկ*, հատոր Զ./ Յօրինեց Հ. Սահակ Վրդ. Ճէմճէմեան, Միխթարեան ուխտէն, Վենետիկ – Ս. Ղազար,

Denzinger 2009 – H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien,

Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, besorgt von Torsten Krannich, Christoph Schubert und Claudia Sode, nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebius von Cäsarea von Annette von Stockhausen, Tübingen, 2002.

Vogt 1988 – Hermann J. Vogt, Der Streit um das Lamm. Das Trullanum und die Bilder // AHC, 20.

Humphreys 2021 – First Iconoclasm, ca. 700–780 // A Companion to Byzantine Iconoclasm, ed. by Mike Humphreys (Brill's Companions to the Christian Tradition, ed. by Christopher M. Bellitto, vol. 99), Leiden/Boston, pp. 325–367,

Ohme 2006 – H. Ohme, Concilium Quinisextum – Das Konzil Quinisextum, Fontes Christiani 82, Turnhout,

Ohme 2012 – H. Ohme, 'Sources of Greek Canon Law to the Quinisext Council: Councils and Church Fathers (691/2)'. - in Hartmann and Pennington, pp. 24-114,

Petermann 1841 – *Porta Linguarum Orientalum Sive Elementa Linguarvm Syriacae, Chaldaicae, Arabicae, Samaritanae, Aethiopicae, Armeniacae etc.*, Studiis Academicis Accommodata, ed. Jul. Henr. Petermann, Pars VI., Lingua Armeniaca, Berolini,

Price 2018 – *The Acts of the Second Council of Nicaea (787)*, Translated with an introduction and notes by Richard Price (Translated Texts for Historians, Vol. 68), Liverpool University Press,

Reichert 1990 – E. Reichert, *Die Canones der Synode von Elvira: Einleitung und Kommentar* (Dissertation, University of Hamburg),

Rochow 1999 – I. Rochow, Anastasios (730–754) // Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Geramnos I.-Methodios I. (715–847), Ralph-Johannes Lilie (Hrsg.), Berliner Byzantinische Studien, Band 5, Franfurt am Main/Berlin/Bern/ New York/Paris/ Wien,

Rudolph 2004 – C. Rudolph, Communal Identity and the Earliest Christian Legislation on Art: Canon 36 of the Synod of Elvira // Perspectives for an Archi-

tecture of Solitude, Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson, Terryl N. Kinder, Turnhout: Brepolis, pp. 1–7,

Speck 1996 – P. Speck, Ideologische Ansprüche – historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner. - in: Byzanz und seine Nachbarn, hrsg. von A. Hohlweg, Südosteuropa-Jahrbuch 26, München, (19–45),

Stein 1999 – D. Stein, Germanos I. (715–730) // Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit, Geramnos I.-Methodios I. (715–847), Ralph-Johannes Lilie (Hrsg.), Berliner Byzantinische Studien, Band 5, Franfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/ Wien,

Thümmel 2002 – H.G. Thümmel**,** Der byzantinische Bilderstreit bis zum Konzil von Hiereia 754 // AHC 34,

Thümmel 2006 – **H.G. Thümmel**, Die Konzilien des byzantinischen Bilderstreits // ZAC, vol. 9,

Troianos 1988 – **S. Troianos**, Die Kanones des VII. ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung // AHC, 20,

Uphus 2004 – J.B. Uphus**,** Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787, Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage // Konziliensgeschichte, herausgegeben von Walter Brandmüller, Paderborn,

Wagschal 2015 – D. Wagschal**,** Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition, 381–883, Oxford,

Копцев 2018 – А.А. Копцев**,** *Эльвирский собор: к вопросу об иконоборческих тенденциях в христианстве* // Христианское чтение, N 4,

Луховицкий 2014 – Л.В. Луховицкий, Иерейский собор // Православная энциклопедия, том 21, с. 301–304,

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Abraham Terian,
ARMENIAN WRITERS IN MEDIEVAL JERUSALEM (6TH–16TH CENTURIES; REVISED AND EXPANDED) 5
Ազատ Բոզոյան,
ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱՅԻ ԵՒ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐԻ ՀԵՏ 51
Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումյան,
ՊԱՏԿԵՐԱՄԱՐՏԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄՆ ՈՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ. ՎՐԹԱՆԵՍ ՔԵՐԹՈՂ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՑԻ 88
Շահան Ազատյան,
ԴԱՎԻԹ ԴՎՆԵՑՈՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ 128
Գաբրիել Նահապետյան,
ՍՅՈՒՆԻՔՈՒՄ ԵՎ ԱՂՎԱՆՔՈՒՄ ՍԵՎԵՐԱԿԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐՆԵՐԻ ԿՐՈՂՆԵՐԸ (Է ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍ) 177
Арсен Шагинян,
ОСНОВОПОЛОЖНИКИ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (IX–НАЧАЛА X ВЕКА) 195
Andrea B. Schmidt,
ISHOʿ, THE ARMENIAN TRANSLATOR OF THE SYRIAC WORLD CHRONICLE OF PATRIARCH MICHAEL "RABBO" … 220
Համլիկ Կիրակոսյան,
ՄԱԿԱՐՈՆԻԿ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ՁԵՎԸ ՀԱՅ Վ.ԱՂ ՆՈՐ ՇՐՋԱՆԻ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ՝ ԺԷ ԴԱՐԻ ՀԵՂԻՆԱԿ ԱՎԵՏԻՔ ԴԱՇՏԵՑՈՒ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՈՎ 235
Vera Sahakyan,
THE DEMOGRAPHIC CHARACTERISTICS OF BYLANIK PROVINCE 246
Սարգիս Մելքոնյան,
ՆԻԿԻԱՅԻ Բ ՏԻԵԶԵՐԱԺՈՂՈՎԻ (787 Թ.) ԿԱՆՈՆՆԵՐԸ. ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ՀՈՒՆԱՐԵՆ ԲՆԱԳՐԻ ՀԵՏ ՁՈՒԳՈՐԴՄԱՄԲ 264

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

5

Համակարգչային ձևավորումը՝ Ն. Ադամյանի

Հրատ. պատվեր N 1332
Ստորագրված է տպագրության՝ 10.10.2024 թ.:
Չափսը՝ 60x84 $^{1}/_{16}$: 19.5 տպ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 100 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ տպարան, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պ., 24.