

КУЛЬТУРА
РАННЕФЕОДАЛЬНОЙ
АРМЕНИИ

IV-VII ВВ.



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԱՂՖԵՈԴԱԼԱԿԱՆ
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ
(IV-VII ԴԴ.)

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

2

~~Р. 445045~~

КУЛЬТУРА
РАННЕФЕОДАЛЬНОЙ
АРМЕНИИ
(IV-VII вв.)

1120-80
П
557106



ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1980

Предлагаемый труд является обобщающим исследованием основных разделов культуры Армении эпохи раннего феодализма. В книге показаны те истоки, которые питали раннефеодальную культуру Армении. На основе привлеченного фактического материала делается очевидным, что явления, наблюдающиеся в культурной жизни Армении IV-VII вв., не были случайными и обособленными, а являлись дальнейшим органическим продолжением местных и эллинистических культурных традиций. Освоение эллинизма происходило творчески и привело к формированию раннефеодальной армянской культуры. Наиболее ярко это проявилось в деятельности школы эллинофилов, сыгравшей прогрессивную роль в дальнейшем становлении армянской феодальной культуры. Идеальная направленность в культурной жизни Армении исследуемой эпохи выражалась в стремлении отстоять свою национальную самобытную культуру в борьбе с сасанидской и византийской агрессией. Это проходит красной нитью во всех разделах труда - в главах, посвященных армянской литературе и историографии, философии и естественнонаучным воззрениям, зодчеству и изобразительному искусству, в музыке и театре. Этим многообразием в культурной жизни Армении той эпохи и было обусловлено появление таких монументальных фигур как философ Давид Непобедимый, историк Мовсес Хоренаци и ученый-энциклопедист Анания Ширакаци.

Редакционная коллегия:

Еремян С.Т. (ответственный редактор),

Аревшатян С.С., Даниелян Э.Л.

К 0504020000 Внеплановая
703(02)-80

© Издательство АН Армянской ССР. 1980

ОТ РЕДКОЛЛЕКЦИИ

История культуры раннефеодальной Армении настолько выдающееся явление в истории мировой культуры, что им давно заинтересовались арменоведы и востоковеды не только Армении, но и многих стран и народов, и в первую очередь представители русского народа, которые внесли весомый вклад в изучении зодчества и живописи. Они нашли свое почетное место в данной книге.

Издаваемая "Культура раннефеодальной Армении" является первым опытом подытоживания той огромной работы, которая проделана в этой области несколькими поколениями ученых, среди которых крупнейшие авторитеты в области изучения истории культуры, мировоззрения и науки древней Армении.

Ниже приводим перечень их трудов, использованных в данном издании с некоторыми сокращениями, что обусловлено хронологическими рамками данного труда.

- 1 Манук Абебян. История древнеармянской литературы, перевод с армянского К.А. Мелнк-Оганджян и М.О. Дарвинян. Ереван, 1975.
 - 2 Л.А. Оганесян. История медицины в Армении в 4-х томах, т. I, Ереван, 1948.
 - 3 Н.М. Токарский. Архитектура Армении IX-XIV вв. Ереван, 1961.
 - 4 Н.М. Токаровский. По страницам истории армянской архитектуры. Ереван, 1973.
 - 5 Л.А. Дурново. Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, Москва, 1979.
 - 6 Л.А. Дурново. Очерки истории армянского изобразительного искусства, Ереван, 1979.
- Использованы также соответствующие хронологические разделы из текста выдающегося советского искусствоведа Л.А. Дурново "Очерки искусства средневековой Армении" (рукопись под редакцией Р.Г. Драмбяна).

В книгу включены исследования нижеисследующих авторов: С.Т.Кривяк /"Звездение", "География и картография" - гл.Ш, § 2, "Народное жилище" - гл.У, § I, "Естественно-исторические основы питания армянского народа" - гл.У, § 2, "Вместо заключения"/, С.С.Аревшатян /"Философия" - гл.П/, Э.Л.Даниелян /"Космография" - гл.Ш, § 3/, С.А.Оганесян /"Суд и право" - гл.ІУ/, Р.О.Варданян /"Метрология" - гл.У, § 3/, Н.К.Тагмизян /"Музыка" - гл.УП, § 5/ и Г.В.Оганесян /"Театр" - гл.УП, § 6/.

ВВЕДЕНИЕ

ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПОХИ

Раннефеодальная культура Армении являлась органическим продолжением армянской эллинистической культуры и этим в значительной мере следует объяснить тот факт, что армянская культура IV-V вв. во всех ее проявлениях предстает перед нами как цельное и законченное явление, как результат развития предшествующего феодальному рабовладельческого общества.

Подъем, который переживала Армения в IV-V вв. во всех областях культурной жизни, наложил неизгладимый отпечаток на все последующее развитие ее феодальной культуры. Такого взлета в духовной и материальной культуре в дальнейшем феодальная Армения не знала, поэтому в глазах последующих поколений феодальной общественности это был "золотой век".

Блестящая плеяда армянских ученых, мыслителей, политических деятелей, зодчих и художников V-VI вв. так же непонятна с первого взгляда, как и древнеармянский литературный язык - "грабар", который с самого начала своего возникновения, в первые десятилетия V столетия, выступает во всем совершенстве и блеске в переводах библейских книг.

Такая завершенность, законченность языка первых памятников армянской письменности давала арменоведам повод к различным предположениям о существовании еще задолго до Месропа Маштоца (361-440) армянской письменности и литературы. Дошедшие до нас факты свидетельствуют лишь о том, что в Армении существовала письменность и литература на арамейском - сирийском и древнегреческом языках.

Такой высокий уровень армянской культуры раннефеодальной эпохи следует объяснить историческими особенностями, в которых протекал процесс вызревания феодальных отношений внутри восточного рабовладельческого общества и его модификация - восточно-эллинистического общества Армении. Факты показывают, что в тех эллинистических странах, народы которых изгнали греко-македонских завоевателей и основали местные независимые эллинистические государства, развитие общества вело к феодализации. Так было в Армении и Иране. В тех

же странах эллинистического Востока, которые сделались римскими провинциями, как Египет, Сирія и Малая Азия, процесс перехода к новым, более прогрессивным производственным отношениям был значительно замедлен.

Таким образом, феодальные отношения в Армении были результатом органического перехода от рабовладельческих форм эксплуатации к формам феодальным. В Армении не было тех явлений, которые наблюдались на Западе. Как известно, на Западе феодализм являлся синтезом процесса классообразования внутри варварских обществ с римским рабовладельческим обществом, переживавшим процесс распада и упадка.

В культурном развитии феодализирующейся Армении не было прерыва и резкого отрыва христианской культуры от "языческой" — эллинистической культуры. Влияние пережитков языческой культуры в условиях безраздельного господства в идеологии христианской церкви еще долго имело место. По соседству с Арменией, в Византийской империи в IV—V вв., еще существовали центры эллинистической образованности — Афины, Александрия, Антиохия, Эдесса, Константинополь. В этих городах еще сохранялись сокровища античной науки, литературы и искусства, несмотря на фанатическое изуверство монахов. Поборники эллинистической культуры приспособились к новым условиям и эти центры стали рассадниками новой христианской идеологии. Сюда и отправлялась первоначально армянская молодежь для получения высшего образования. Все же, по сравнению с Западной Европой, "Рим Востока" как называл Византию Маркс, продолжал оставаться носителем традиций античной науки. И позже, когда мероприятия Юстиниана I (527—565) всему этому в Восточно-Римской империи (Византии) был положен конец, в нахарарской Армении эти культурные традиции не были прерваны и там подвизались гонимые в империи носители древнегреческой образованности.

У—V вв. были временем, когда в древнем мире единственным хранителем синтезированной с христианской культурой античной культуры являлась Армения¹.

Здесь следует вспомнить творческое наследие тех мыслителей, которые определяют лицо армянской философии V—VI веков — гениального создателя армянской письменности Месропа Маштоца, философа, теолога Езника Колбаци, историка и мыслителя Египта, отца армянской историографии Мовсеса Хоренаци и крупнейшего философа данной эпохи Давида Анахта (Непобедимого). Представители эллинофильской школы Армении в V—VI вв. осуществили переводы на армянский язык трудов выдающихся античных философов — Аристотеля, Платона, Филона

Александрийского, Порфирия и других. Эти переводы имели исключительное значение в формировании армянской теоретической мысли².

Феодализация государства Великой Армении ознаменовалась укреплением христианской религии, ставшей вскоре идеологическим оружием нарождающейся феодальной знати. Выдвинутая недавно датировка христианизации Армении в 294 году³ не так уж далека от истины, а традиционная дата 301-303 гг. подтверждается научными данными.

В 301 году в Багаване, в дни Навасарда, произошло крещение царя Трдата (Тиридата) III (274-330) и его двора, вместе с находящимися там войсковыми частями, рукой пресвитера Григория Просветителя. Христианство было объявлено государственной религией царства Великой Армении. Христианизация страны сопровождалась разрушением и уничтожением языческих центров, находящихся в пределах Армянского государства. Это прежде всего коснулось зороастрийских капищ огня, как символов персидского политического господства. Но характерно, что в формировании армянской церкви большую роль сыграл митраизм и празднества в честь бога Солнца — Митры, в армянской среде известного под именем Арег. Впредь в армянском церковном богослужении большое место занимает гимн восходящему Солнцу — Арег-акн. Этим именем называется первый день месяца в армянском языческом календаре.

Складывавшаяся христианская церковь Армении иерархически входила в состав "вселенской" церкви Римской империи. После административных реформ Диоклетяна (284-305) "вселенская" церковь делилась по диоцезам. В военном отношении царство Великой Армении входило в состав Понтийского диоцеза. Армянская церковь также иерархически должна была входить в состав Понтийского диоцеза, в церковном отношении представленного как митрополия Кесарии Каппадокийской. В этом городе находилось местопребывание кесарийского митрополита, к которому в 302 г. отправился Григорий Просветитель для рукоположения в сане архиепископа Великой Армении. Этот порядок — отправление в Кесарию главы армянской церкви для получения сана "архиепископа Великой Армении" был отменен в 373 г. царем Папом (368-373). С этого времени глава армянской церкви избирался с участием самого царя и получал хиротонию в Армении и уже носил титул "католикос Великой Армении".

Углубление процессов феодализации особенно обостряло социальные противоречия между крупными землевладельцами и народными низами, непосредственными производителями. Борьба за ренту углубляла феодальную эксплуатацию, которая обостряла классовые противоречия между непосредственными производителями-шанаканами и феодальными

землеладельцами — нагарами. В бурные годы царствования Аршака II (345—369) происходило массовое бегство закрепощаемых крестьян и рабов в города, пользовавшиеся правом убежища — "бест".

Волна массового недовольства крестьян светскими и духовными феодалами вызвала необходимость урегулирования отношения между землеладельцами и непосредственными производителями. С этой целью в 351 г., вскоре после массового бегства зависимых крестьян и рабов в новооснованный город Аршакаван, был созван собор в Аштиште. В канонических постановлениях собора центральным пунктом являлся вопрос о взаимоотношениях между землеладельцами и крестьянами. Согласно канону VI соборного постановления католикос Персес I "Приказывал всей стране и самому царю, вельможам и вообще тем, кто имеет власть над другими, чтобы были милосердны к своим царям (рабам, слугам), к меньшей братии и ученикам, чтобы любили их как членов своих семейств, чтобы незаконным путем и чрезмерно не обременяли их податями, напоминая им, что и для них есть Бог на небе. Царяям тоже предписывал быть верными и покорными своим тэрам (господам), за что получают воздаяние от господ"⁴.

Таким образом, утвердившаяся в Армении на рубеже II—IV вв. христианская церковь выступает в роли идеолога и поборника незыблемости нового правопорядка.

Наряду с обострением социальных противоречий обострялись отношения с двумя борющимися державами — сасанидским Ираном и Римской империей. Как та, так и другая сторона, требовали от Аршака II соблюдения "союзнических" обязательств. Прошло то время, когда буферная Армения могла вести одностороннюю проримскую политику. После 338 г., когда истек срок 40-летнего Назибинского мира, Сасаниды в лице энергичного и воинственного Шапуха II Долголетнего (309—379), требовали, чтобы армянские цари соблюдали "союзнические" отношения, чтобы в предстоящей войне с Илианом Отступником (361—363) в Месопотамии Аршак II оказал военную помощь персам. Но того же требовал Илиан Отступник. Аршак II все же помог римскому императору, но последний был убит и новый император Иовиан (363—364) поспешил заключить с Шапухом II мирный договор, который современник и участник событий, историк Аммиан Марцеллин называет "постыдным миром". По этому договору римляне обязывались не помогать Армении, если персы расправятся с ней. Царство Великой Армении было разорено, цветущие "царские города" были разрушены, а их население угнано в Иран. Аршак II и спартапет Васак Мамиконян были схвачены и заключены в Замок Забвения в Хузистане. Сын и преемник Аршака II, царь Пап был вынужден вести проиранскую политику, но он был убит рим-

скими резидентами и на его место был воцарен выросший при римском дворе Вараздат Аршакуни (374-378), известный победитель в Олимпийских играх.

В Армении в результате углубления процессов феодализации, ведущей политической силой становится крупная землевладельческая знать в лице нахараров и церкви, которые сосредоточили в своих руках все командные высоты в государстве. Центральная власть в лице армянского аршакидского царя все больше теряет свою социальную опору.

Армянские нахарары, в борьбе за расширение своих привилегий и прав пользуются безвыходным положением центральной власти, позиция которой пошатнулась в борьбе с иранской и римской экспансией.

Это хорошо понимали персидский царь царей и римский император, которые оказывали широкое покровительство переходящим на их сторону армянским нахарарам.

В результате нового обострения внутренних социальных противоречий и усиления экспансии сасанидского Ирана и Римской империи, в 385 году единое централизованное государство Великой Армении было разделено между двумя борющимися державами⁵. Этой дорогой ценой армянские нахарары сделали наследственными владельцами вверенных им территорий, а сельские общины, находящиеся на этих землях стали феодально-зависимыми общинами⁶. Так завершились процессы феодализации, которые сами по себе будучи прогрессивными, в условиях борьбы с иноземной агрессией влекли за собой потерю политической независимости и порабощение народа⁷.

На первом этапе утверждения в стране иноземного господства обе державы признали социальные и сословные права не только армянской светской и духовной знати, но и знати соседней Иберии-Картли и Албании. Однако, так было на первых порах.

Восточная Римская империя и Сасанидское государство с сильной политической организацией, с бюрократическим аппаратом и армией, за счет новых завоеваний и порабощения новых народов смогли еще на некоторое время продлить кризис старого общества, между тем, как Армения к тому времени уже сделалась феодальной страной и боролась с ними за свободное развитие новых общественных отношений. В свете сказанного выявляется прогрессивный характер народно-освободительных войн армян, грузин и албанов против сасанидского Ирана и Византийской империи в V-VI вв. Эти войны явились борьбой передовых классов той эпохи против отжившей свой век рабовладельческой системы производственных отношений⁸.

С того времени, когда в сасанидском Иране оформилась государственная религия - зороастризм, а в дальнейшем когда в Армении,

Иберии — Картли и Албания христианство стало государственной религией, эти страны отделялись от Ирана также в культурно-религиозном отношении. Для Сасанидов возникло новое препятствие в политике освоения этих стран. И после падения сасанидского Ирана, когда на историческую арену выступил Арабский халифат, а в дальнейшем турки — сельджуки, турки-османы и кызылбашы — сефевиды — всегда вставал вопрос о насильственном внедрении в Армению и Грузию государственной религии господствующей державы. Принятие зороастризма, а в дальнейшем мусульманства влекло за собой денационализацию и ассимиляцию. В исторической жизни народов Закавказья это положение стало серьезным фактором, которым было обусловлено дальнейшее сохранение национального облика. Угрозе насильственного навязывания ислама и связанной с ним опасности физического истребления был положен конец в Грузии только после ее присоединения к России и в той части Армении, которая вошла в состав России. Эта была та часть исторической территории Армении, на которой образовалась Советская Армения.

В этих условиях, понятно, что противопоставление религии господствующей державы христианской церкви являлось борьбой за свое самосохранение, за сохранение своего национально-культурного облика⁹.

Вместе с тем религиозно-культурная общность армян, грузин и албанцев сближала их, поскольку они были связаны единством интересов борьбы с иноземной агрессией.

После раздела царства Великой Армении в 385 году армянские цари остались царями в обеих частях Армении, признавая вассальную зависимость одновременно и от сасанидского Ирана и от Римской империи. В вассальной зависимости от сасанидского Ирана оказались значительная часть Армении — 4/5 ее территории, которая впредь в византийских источниках называлась "Перс-Арменией". Римская часть, состоящая из областей Софена и Високая Армения, в официальных актах империи по-прежнему называлась Великой Арменией.

В "Перо-Армении" Сасаниды воцарили Хосрова III (385-388), который к концу своего первого царствования был признан также царем римской части Армении. Политика Хосрова III была направлена на сохранение и укрепление армянской государственности. При нем католикосом был избран крупный политический деятель и большой патриот Саак I Партев (388-439), который всячески отстаивал интересы последних отпрысков армянских Аршакидов. Он первый наиболее реально поставил вопрос об изобретении армянской письменности. Эта идея нашла горячую поддержку со стороны армянского царя Эрамшапуха (388-414), при дворе которого в это время нес военную службу гениальный Месроп Маштоц (361-440). Ему и выпала честь стать изобретателем армянской письменности.

После раздела царства Великой Армении в стране установился продолжительный мирный период, длившийся более 65 лет (385-450 гг.) и ознаменованный бурным расцветом творческих сил народа. Оживление экономической жизни страны сопровождалось уничтожением политической самостоятельности — вместо политической консолидации происходит децентрализация.

Каждая область Армении обособляется в особую политическую и экономическую самодовлеющую единицу, чему способствовала вся политика обеих держав. В Византийской Армении армянские Аршакиды уже не существовали, а в Сасанидской части их терпели до поры до времени; политически они всецело находились под контролем сасанидских властей.

Несмотря на то, что обе части Армении пользовались широкими правами и внутренней политической самостоятельностью, все же довольно скоро обнаружилась явная тенденция обеих держав проводить в подчиненных им частях Армении политику религиозной и культурной ассимиляции страны. Эта угроза быть поглощенной враждебной державой особенно опасной была в Перо-Армении, составлявшей 4/5 всей Армении. Сасанидская Персия стремилась насадить в Армении маздеизм. Вынужденная терпеть в стране христианскую церковь, она покровительствовала сирийским церковникам, которые политически были преданы Сасанидам. В этих целях греческий язык был запрещен как язык богослужения и деловых сношений в пределах государства сасанидского Ирана.

В Римской части Армении, в свою очередь, разрешался лишь греческий язык, длительное господство которого в церкви и школах должно было способствовать ассимиляции армян с греками. Армянское духовенство, как представитель класса феодалов в борьбе за свои сословные права, выдвигало вопрос ведения богослужения в церквях на армянском языке. Этот вопрос еще острее встал при армянском дворе, где дела не могли вестись на греческом языке. Стремлению Сасанидов насадить в Армении официальную религию Ирана — маздеизм или терпеть в стране сироязычную церковь надо было противопоставить христианскую церковь на армянском языке, как средство отстаивания культурной и этнической самобытности армян от угрозы ассимиляции и от угрозы поглощения самого армянского народа более отсталой в культурном отношении сасанидской Персией. В этих условиях перед правящими кругами Армении остро встал вопрос о введении письменности и литературы на родном языке.

Изобретение армянского алфавита Месропом Маштоцем относится к 396-406 годам. С начала V столетия ведется гигантская работа по открытию школ и внедрению среди народа письменности. Столица страны Валаршапат становится центром науки и просвещения. Здесь гото-

вились кадры преподавателей и затем группами отправлялись в различные области Армении. Среди этих учителей был также биограф Маштоца Вардапет Корюн. В Ваваршапате получают образование не только духовные лица, но и нагара́ры и азаты. Готовилось целое поколение культурных и просвещенных людей, которые лучше осознали печальное состояние своей родины и готовы были грудью встать на ее защиту. Среди них наиболее близкими людьми и почитателями гения Маштоца являлись такие выдающиеся политические деятели эпохи, как внук католикоса Саака I Зардан Мамиконян и Заан Ама́туни, которые с 433 года стали: первый — спарапетом (воеводой), а второй — азарапетом (царским экономом) Армении. Оба они пали смертью героев в Аварайрском сражении (26 мая в 451 г.) против персов. В 421–422 гг. Маштоц распространял армянскую письменность также в Византийской Армении.

С этого времени армянский народ приобрел сильное оружие, которым веками отстаивал свою национальную культуру и самобытность. В 428 г. Сасаниды упразднили царскую власть, династия армянских Аршакидов пала.

Пребывание Маштоца в пределах Византийской империи относится к 421–422 годам, когда произошло военное столкновение между двумя державами. Потерпев поражение под Низибином, Бахрам У Гор (421–439) подписал мирный договор с Византией, одним из пунктов которого было обязательство царя царей не подвергать впредь преследованию христиан, подданных сасанидского государства.

Однако Сасаниды начали покровительствовать тем толкам христианской церкви, которые были враждебно настроены к официальной византийской церкви и с точки зрения последней считались "еретическими". Так Сасаниды оказывают поддержку главе персидских христиан — католикосу, сидевшему в Ктесифоне, который все больше склонялся к учению Нестора (428–431), ученика Феодора Полистора, епископа Антиохии (363–393), а затем Мопсуестии (393–418). В связи с этим все последователи Нестора были объявлены "еретиками" и врагами империи. На созванном в 431 году III Вселенском соборе в Эфесе были преданы анафеме все последователи Нестора, а писания его учителя, незадолго до этого (в 428 г.) умершего епископа Мопсуестии, Феодора Полистора — объявлены "еретическими".

В создавшихся политических условиях, когда в "Перо-Армении" был свергнут царь Арташес (422–428) и была упразднена династия армянских Аршакидов, когда вместе с царем был лишен сана также католикос Саак I, и вместо него царь царей Бахрам У Гор назначил католикосом сирийца Бар-Кимо (428–433), особенно обострилась борьба армянского духовенства с сирийским духовенством. Вместе с тем, после

упразднения царской власти армянским нахарами казалось, что наступило время их господства во всех сферах жизни феодальной Армении.

Армянский историк середины V столетия Эгизе пишет: "После падения рода Аршакуни... царская власть перешла в руки нахараров Армении, ибо, хотя подати поступили в казну персидского двора, конница армянская была ведома в бою всецело нахарами. Вследствие чего в стране Армянской свободно с вознесенной главой процветало богочитание"¹⁰.

Но это было лишь на первых порах. С конца IV столетия сасанидский Иран все глубже внедряется в Армению, Иберии-Картли и Албанию. Сасанидский Иран и Восточная Римская империя (Византия) установили в Армении свое политическое господство посредством признания наследственного землевладения армянских нахараров и церкви, т.е. за счет захвата нахарами общинной земли армянских крестьян - шинаканов, окончательно попавших в феодальную кабалу.

Подчиненная Сасанидам нахарарская Армения представляла собой совокупность крупных и мелких владений нахараров; во главе каждого владения стоял сеньор - "тэр", или "нахарар", наследственный глава - "танутэр" сеньории - "тэрутюн".

Тэр в пределах своих владений был облечен публично - правовой властью и считал себя вассалом царя царей сасанидского Ирана. Нахарар в пределах своих владений был полноправным хозяином; он судил и собирал подати с подвластного населения, причем государственные налоги сдавались в казну Сасанидов через царского сборщика податей. Каждый нахарар имел свое войско, фамильный герб и знамя.

С дальнейшим развитием феодальной экономики происходило раздробление нахарарских владений на более мелкие политические единицы: каждая нахарарская территория превращалась в совокупность более мелких, вассальных тэру владений "сепухов" - младших представителей нахарарских фамилий - "сепухаканутюн", и "азатов" - "хостакдаров" всадников, держателей ленов - "хостакос".

Однако политическая обстановка заставила нахараров спланиваться, чтобы противостоять как феодально-зависимому крестьянству внутри страны, так и Персия и Византия вовне. Это политическое единство выражалось в общем аппарате государственного управления, в совещательном и законодательном органе нахараров и духовенства - совете ("жогов"), создаваемом по мере надобности, а также в единой военной организации нахарарской конницы и пехоты.

Феодальная эксплуатация в нахарарской Армении носила смешанный характер. Феодально-зависимые крестьяне - шинаканы, с одной стороны, эксплуатировались государственной властью в лице Сасани-

дов, которая взимала поземельный налог — "хас" и подушный налог — "хари", с другой стороны, их эксплуатировали феодалы — нахарары и церковь в форме барщины — "кор". Существовали многочисленные повинности и натуральные взносы — "птуг"¹¹.

Политику предоставления больших привилегий и внутренней самостоятельности Армении Сасаниды сменили политикой превращения страны в рядовую персидскую провинцию. Это был следующий этап укрепления владычества сасанидского Ирана в Армении. Оно выражалось в наступлении на политические права армянских нахараров и церкви. В дальнейшем все мероприятия Сасанидов в стране преследовали основную цель — подготовить экономические и политические предпосылки для перехода армян от христианства к маиздезму.

Это началось с того, что царь царей Йездегерд II (439–457) специальным указом постановил, чтобы все должностные лица из армянской, грузинской и албанской знати, исповедовавшие христианство, прибыли в Ктесифон и узаконили полученные ими государственные должности отправлением обрядов, связанных с зороастрийским культом.

Вызванные ко двору царя царей марзпан Васак Сунн, спарпет Вардан Мамиконян, азарапет Ваан Амадони и другие представители армянской, а также грузинской и албанской знати, вынуждены были принять участие во всех обрядах зороастрийского богослужения и вернуться на родину в сопровождении многочисленных зороастрийских жрецов — магов. Вернувшись, однако, они не примирились с существующим положением и подняли знамя восстания.

Когда нахарары и христианское духовенство убедились в том, что их сословные права попираются, они воспользовались всеобщим недовольством обремененных непосильными налогами народных масс, которых повели за собой.

Большая народно-освободительная война армян против сасанидского Ирана в 450–451 гг., которую историк Египта называет "Армянской войной", кончилась сражением в Аварайре 26 мая 451 г. Глава восставших, спарпет Армении Вардан Мамиконян, пал в битве смертью храбрых, оставив по себе память беззаветного борца за родину. Церковь причислила его к лику святых.

Восстание 450–451 гг., несмотря на поражение восставших, все же заставило Иран, хотя и временно, пойти на уступки. В Армении персы восстановили свободу отправления церковного богослужения, облегчили налоговое бремя и войсковую повинность, вернули конфискованное имущество восставших нахараров. Сасаниды вынуждены были отказаться от политики ассимиляции¹².

Однако это были временные уступки. Обеспечив тыл со стороны Византии гуннов-эфталтов, со стороны Средней Азии и кавказских проходов, сасанидский Иран вновь активизировал свои действия в Армении, Иберии-Картли и Албании. Упразднив царскую власть в Албании (в 461 г.), персы снова начали преследование христианской церкви и насильственное насаждение огнепоклонства.

Сасанидский двор снова напомнил, что получение любой государственной должности армянами, грузинами и албанами должно сопровождаться соблюдением обрядов зороастрийского жертвоприношения при дворе царя царей. Современник событий, армянский историк Лазар Парбеца, сообщает, что танутэрство и другие наследственные должности армянские нахарары получали ценой вероотступничества. Снова изменники родины выдвигались на первый план, а верные обету и своей родине притеснялись или затирались.

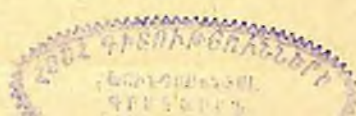
Действия персидских властей вызывали широкое недовольство в Армении, Иберии-Картли и Албании.

Снова начинается консолидация недовольных политикой сасанидского Ирана сил и в этом брожении активную роль играла христианская церковь. Особенно накалились взаимоотношения между нахарарами-иранофилами и их противниками - нахарарами патриотами. Иранофилы доносили царю царей об их настроениях, в результате чего один из просвещенных людей своего времени, сторонник идеи шарообразности Земли, католикос Гут (461-478) был вызван к царю царей и отстранен от своей должности.

Как видно из источников, даже самый авторитетный представитель армянских нахараров - племянник Вардана Мамиконяна и сын Амаяка Мамиконяна, Ваан Мамиконян, не избег клеветнических доносов. Чтобы реабилитировать себя Ваан Мамиконян отправился в Ктезифон ко двору царя царей Пероза (459-484). Здесь он был вынужден соблюдать обряд зороастрийского жертвоприношения, а может быть и отречься от христианства и этой ценой получить наследственные должности танутэра рода Мамиконянов и спарапета Армении. Вернувшись на родину Вахан Мамиконян поспешил послать царю царей Перозу "коронное золото", которое добывалось в его вотчине и являлось царской регалией.

Вскоре, однако, сложившаяся неблагоприятная международная ситуация, когда Пероз попал в плен к эфталтам (в 481 г.), способствовала возникновению новой освободительной войны армян с персами и на этот раз в тесном союзе с грузинами. Восстание, вспыхнувшее в 482 г., продолжалось до 484 г., когда в войне с эфталтами погиб царь царей Пероз. Его сын и преемник Валарш (484-488) ведет

379-80



политику умиротворения и признает внутреннюю самостоятельность Армении и Картли.

Это восстание заставило Сасанидов пойти на новые уступки. Было достигнуто соглашение между армянской знатью и Ираном. Был заключен мирный договор в пограничном селении Иварсак (совр. сел. Ниссак около Хоя) в конце 484 г. По этому договору были восстановлены прежние привилегии нахараров и порядки, установившиеся в Армении после восстания народа. За христианством были признаны права государственной религии Армении. Управление страной вновь отдавалось в руки армянской родовой знати. В 485 г. Ваан Мамиконян отправился в Ктесифон, где особым указом царя царей Валарша он был утвержден танутэром и спарпетом Армении. Таким образом, было достигнуто соглашение между армянской знатью и Ираном. Привилегированное положение нахараров и духовенства было вновь восстановлено. Армения была признана полузависимой страной, имевшей самоуправление. С этого времени Армения все больше склоняется на сторону сасанидского Ирана.

Усиление проиранских настроений в Армении было обусловлено усилением армянской церкви, которая хотела выделиться в самостоятельную организацию, что соответствовало политическому состоянию нахарарской Армении. В это время "вселенская" церковь раздиралась внутренними противоречиями, что являлось выражением недовольства подневольных Византии народов. Возникшее в Египте учение Ария — арианство пробило первую брешь единстве христианской церкви, а в дальнейшем возникли новые "ереси", т.е. новые толки, которые в вероисповедных вопросах расходились с официальной догмой "вселенской" церкви. Это расхождение было особенно глубоким на Третьем вселенском соборе в Эфесе, на котором было предано анафеме несторианство. Но церковный раскол стал еще более глубоким на Четвертом "вселенском" соборе в Халкидоне (451). На этом соборе выявились существенные разногласия между восточными монофизитскими церквями, признававшими единую природу божественного и человеческого естества Христа, и диофизитами — признававшими два естества во Христе. Диофизитами оставались последователи римской "вселенской" церкви, которые затем считались "ортодоксальными" и "православными". От них отмежевывались монофизитские церкви восточных провинций империи и Армении.

После раскола на IV "вселенском" (Халкидонском) соборе 451 года армянская "апостольская" монофизитская церковь резко порвала с имперской церковью и с того времени придерживалась восточной ориентации. В дальнейшем эта восточная направленность усилилась

еще больше, что было результатом политики императоров Зенона (474-491), Анастасия (491-518) и особенно Юстиниана I (527-565), которые целым рядом мероприятий упразднили внутреннюю самостоятельность феодальных владений Византийской Армении.

Автокефальная армянская "апостольская" церковь, порвав свои отношения с "вселенской" церковью, в дальнейшем разрабатывала свою христологическую концепцию, опираясь на позднеантичную философскую концепцию.

Еще на рубеже III-IV вв. армянский мыслитель из западных областей Армении Прозерсий (276-367), изучал эллино-римскую философию, элементы которой вносил в христианское учение.

Это стремление осмыслить различные эллино-римские и восточные религии в духе античной философии и породило большое направление в христианстве - секту гностиков, которая в начале IV в. угрожала существованию "вселенской" церкви¹³.

Известен сирийский гностик, армянин по происхождению Бардапан (158-222), который подвизался при дворе армянского царя Хосрова I (198-216).

Это стремление увязать христианское учение с античной философией особенно ярко выражалось в творениях "отцов" александрийской церкви в Египте.

Таким же образом антиохийская школа стремилась использовать позднеантичную философию в толковании христианского вероучения. Александрия и особенно Антиохия были центрами, которые находились недалеко от Армении и, естественно, они должны были способствовать возникновению школы эллинофилов в Армении.

На рубеже V-VI вв., в Армении возникла новая политическая ситуация, когда марзпанская Армения- "Перс-Армения" сделалась фактически самостоятельной страной, и номинально считалась в вассальной зависимости от сасанидского Ирана. Страной правил представитель высшей армянской знати-нахараров "танутэр Армении". И в это время, когда сасанидским Ираном было признано существование армянской церкви, вновь пробудился интерес к эллинистической культуре, развивается "эллинофильская школа" и усиливается борьба армянского народа с христианской Византией за религиозно-культурную самостоятельность, которую вели передовые представители феодализирующейся Армении против всепоглощающей и нивелирующей политики Византии.

В Армении на армянском языке появляется полемическая антихалкидонитская литература.

В лице школы эллинофилов в Армении вновь возрождается элли-

нистическая культура, но уже приспособленная к христианской идеологии.

Генетически восходя к последней четверти V столетия, школа эллинофилов в Армении переживает период своего расцвета в VI-VII вв., являясь реакцией на углубляющуюся вероисповедную и вообще идеологическую борьбу армян с византийцами.

При Юстиниане I в Византийской империи окончательно восторжествовала греческая халкидонитская "ортодоксальная" церковь. В 529 г. была закрыта философская школа в Афинах, последний центр древнеэллинистической античной образованности, начинается гонение на всех иноверцев, в первую очередь на антихалкидонитов-монофизитов. Вместе с антихалкидонитами в Армении нашли убежище деятели эллинистической образованности — философы, риторы, ученые и др.

Таким образом, школа эллинофилов получает пополнение и переживает период своего расцвета.

Теперь, наряду с вопросами теологии, проявляется большой интерес к вопросам философии и истории. Этот перелом, прежде всего, выразился в увлечении творениями античных мыслителей, в первую очередь, философией Аристотеля, с помощью которой ученые школы эллинофилов обосновывают свои догматические положения в полемике с представителями византийской церкви¹⁴.

Даже политика Анастасия, признавшего монофизитство, не смогла связать армянскую знать с Византией. Царь царей Кавад I (488-531) с целью привлечения на сторону Ирана армян, специальным указом 501 г. официально признал самостоятельное существование армянской монофизитской церкви в пределах сасанидского государства — Эраншахра, наряду с несторианской церковью¹⁵.

В условиях новых войн между сасанидским Ираном и Византией, на рубеже V-VI вв., когда театром военных действий снова стала территория Армении, феодальная знать Армении, Иберии-Картли и Албании снова сделала попытку совместными усилиями изгнать из своих стран и персов и византийцев, но это не привело к победе. В Византии и в сасанидском Иране стабилизировалось положение при царствовании Юстиниана I (527-565) и Хосрова I Анушарвана (531-578). В Закавказье были уничтожены местные царские династии, в Албании в VI в. г., и в Иберии-Картли, в 527 г. Все три страны Закавказья впредь стали управляться наместниками "царя царей Ирана и не-Ирана" — маршпанами, а "вечным миром" 532 г. договаривавшиеся державы взаимно признали упразднение местной государственности как в Византийской Армении, так и в "Перс-Армении", Иберии и Албании. В результате реформ Юстиниана I, когда в Ви-

зантийской Армении был уничтожен нахарарский строй, последняя на-долго превратилась в территорию, где господствовала застойные фор-мы хозяйствования.

Весь этап истории Армении V-VI вв. заполнен борьбой крестьян, стремившихся отстоять свои права от натиска нахараров и церкви, а также иноземной (персидской и византийской) государственной вла-сти. Положение крестьян особенно ухудшилось после проведения Хосро-вом I Ануширваном нового земельного кадастра и введения новой нало-говой системы. Подушная подать взималась монетой, что в условиях господства натурально-хозяйственных отношений разоряло крестьян, которые превратились в неоплатных должников светских и духовных феодалов и ростовщиков.

В своих проповедях Иоанн Майраванеци (первая половина VI в.) говорит о ростовщиках, которые "безжалостно высасывают кровь обез-доленных", "в бесплодной утробе ищут детей" и, "не сея, собирают урожай". По его словам: "В то время, когда земледелец просит (у бо-га) дождя, изобилия и довольства для всех, ростовщик мечтает о го-лоде и о растущей прибыли в процентах"¹⁶.

Крестьянское хозяйство разорялось не только от тяжелых пода-тей, но и от бесконечных поставок рабочей силы начальнику публич-ных работ сасанидского государства - "гарикпету" для отбывания государственной строительной повинности - "мардахарк" (нередко в отдаленных частях государства, например, постройка Сасанидами дер-бенских стен и прочих укреплений в Кавказских горах) и от нату-ральных поставок войскам в период длительных войн Сасанидов с ви-зантией. Иоанн Майраванеци обращал внимание господ на положение обездоленного крестьянства. "Нужно думать и мыслить о страданиях бедных и обездоленных, - писал он, - нужно думать, что они братья и нуждаются во всем необходимом также, как и все остальные, ду-мать о тех, которые не имея покоя бродят по дорогам и при угрозе голодной смерти обращаются к населению, томятся от зноя, дрожат от холода, имеют пустой желудок и голое тело, увядшие желтые ли-ца, о тех, кто истощены, в лохмотьях, блуждают, ничего не ведая, добывая крохи хлеба в неимоверных страданиях"¹⁷.

Все эти явления способствовали углублению социального рас-слоения внутри крестьянской общины, и к началу VI в. внутри сель-ской общины прослеживались три слоя крестьян: имущие с достатком ("туания"), "бедствующие" и крестьяне "не имеющие пашен и вино-градников"¹⁸.

В условиях обострения классовых противоречий в начале VI столетия и зародилось социальное учение павликиан, сделавшееся знаменем движения крестьянских масс и оставившее яркий след в

история классовой борьбы средневековой Армении и Византии. Сасанидское государство жестоко подавляло крестьянские волнения. В 28 году в Иране было ликвидировано маздакитское движение, являвшееся выражением борьбы крестьянских масс против феодальной кабалы. Родственное учению Маздака, учение павликиан вызвало яростную борьбу со стороны официальной армянской церкви.

В этих политических и социально-экономических условиях происходит бурное развитие армянской раннефеодальной культуры и науки, которое было прервано завоеваниями Арабского халифата.

ГЛАВА ПЕРВАЯ
АРМЯНСКАЯ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИОГРАФИЯ.

I Месроп Маштоц. Изобретение армянского алфавита и начало письменности.

Созданием армянской письменности Месроп Маштоцем (361-440), был заложен фундамент армянской литературы и школы на армянском языке. Экономические, социальные, политические условия Армении того времени вызвали к жизни необходимость создания своей письменности и литературы. Являясь сыном своей эпохи, Маштоц, не был одинок в своей деятельности. С ним были и другие, но он был первым среди них в деле просвещения Армении, и современники именно ему приписывали эту честь. К счастью мы имеем достоверные сведения об этом великом деле. Биография Маштоца была написана его учеником и сподвижником вардапетом Корюном между 443 и 451 гг.

Корюн делит жизнь Маштоца на два периода: на мирской и духовный. О мирянине Маштоце он мало что рассказывает, но и этим малым характеризуется его облик. Маштоц был родом из села Хацекац, из семьи карчазатов, т.е. полусвободных крестьян, Таронской области; отца его звали Вардан. В детском возрасте он был воспитан на эллинской (греческой) письменности.

Со временем Маштоц покидает Тарон и направляется в Вадаршапат, столицу династии Аршакуни, царей Великой Армении. Он, несомненно, благодаря своей подготовке, определяется на службу в царской канцелярии (при азарапетстве Аравана). Служа в царской канцелярии, Маштоц стал сведущим и опытным в делах "светского порядка", т.е. во всем, что касалось внутреннего управления страной. Одновременно он был также военным и "своим знанием военного дела снискал любовь воинов (подчиненных)" - пишет Корюн.

Знал ли Маштоц, кроме греческого, также сирийский и персидский языки? Об этом Корюн не упоминает. Лазар Парпеци пишет, что Маштоц был назначен царским дьяком (дпиром), "ибо царские дьяки (дпиры) в то время дела царей Армении - постановления и грамоты

писали сирийскими и греческими письменами". После раздела страны в Восточной Армении стали меньше употреблять греческий язык; официальные дела с верховной властью велись на персидском языке. Кроме персидского языка в Иране был принят и сирийский язык для надписей. Маштоц не мог занимать должность секретаря в царской канцелярии в Валааршапате и не знать этих языков. Здесь, в Валааршапате, он еще более расширяет круг своих знаний, занимаясь чтением религиозных книг. Он оставляет службу в 394 г. и становится монахом, "отказавшись от властолюбивых желаний" — пишет Корюн.

Среди христиан на Востоке — в Египте, Сирии, Палестине и других странах, начиная уже с III в. постепенно развивается монашеская жизнь, в особенности отшельничество. Люди, среди них и весьма выдающиеся, уходили в пустыни и горы или же в уединенные места и вдали от людского жилья предавались отшельничеству, т.е. подвергали себя всяким лишениям. Видимо, под влиянием чтения религиозных книг, этим общим духом увлекся также Маштоц. В отшельничестве он пребывал "не малое время", пишет Корюн и подробно описывает его подвижничество. И позднее, он вместе со своими учениками ведет подвижническую жизнь и уединяется в пещерах. Но и в это время, когда его звали на какое-нибудь дело, он немедленно выходил из своего аскетического пристанища и оказывал зовущим посильную помощь. В своем подвижничестве он пользовался великой славой: "Он был знаком и приятен богу и людям", — пишет Корюн. Где находилось место его подвижничества, — об этом биограф умалчивает. Однако из повествования видно, что оно находилось на возвышенном месте, недалеко от пределов гавара Гохти. По преданию, оно находилось в сопредельном Гохтну гаваре Ерынджак, там, где находилось, быть может, и ныне находится, село Месропаванк или Месропаванис, Мыср-ванис.

Такой деятель, как Месроп, конечно, не мог длительное время оставаться отшельником, хотя бы вместе с учениками. Он, человек от мира сего, служилый, опытный в вопросах светского и военного порядка; как бы "он ни отказался от властолюбивых желаний", все же он не отрывается от мира и не предается бездействию. В чем заключалась его деятельность в начале этого второго периода его жизни?

Правда, армяне за целое столетие до того официально приняли христианство, но в периферийных областях страны они только номи-

нально были христианами, "приняли имя христианина", — говорят Фавстос Бузанд (III, 13). Поэтому Маштоц выходит из своего отшельнического уединения и целиком отдается "апостольскому" делу, т. е. проповедует христианство. Он со своими учениками отправляется в гавар Гохтн. Ввиду того, что имя его было прославлено, он встретил хороший прием со стороны местного ишхана (князя) и с помощью последнего обратил местных жителей к христианству. "Он пленил всех, (освободив) от отцовских традиций и дьяволопоклоннического служения", — пишет Корюн. Но Маштоц не был столь наивным, чтобы полагать, что жители Гохтна действительно сдвинулись такими христианами, какими он хотел бы их видеть. Несомненно, и они лишь "приняли имя христианина". Язычество со своими мифами и сказаниями еще долгие столетия после Маштоца жило в Гохтне. И Гохтн не составлял в этом отношении исключение. Когда гохтанцы приняли христианство, оттуда "дэвы, приняв разные образы, бросались в пределы маров", — сообщает Корюн. А это значит, что гонимые жрецы, забрав с собой свои идолы, бежали и нашли пристанище у маров*.

Тогда Маштоц призадумывается над благом всего народа Армянской страны и, озабоченный этим, повторяет: "Грустно мне и неистощимы страдания мои за братьев и соплеменников моих". Объятый этими заботами, он страстно ищет для своего народа выход из такого печального положения. Единственный выход — это изобретение армянского алфавита и развитие литературы. Христианство проникло в Армению через посредство сирийцев и греков; среди служители церкви были еще сирийцы и греки, которые всступали в пределы Армении как проповедники и сохранили свой родной язык. Поэтому с самого начала церковными языками в Армении были сирийский и греческий. Естественно, что богослужение на этих языках, а также чтение религиозных книг в церквях оставались пустым звуком для народных масс. Из христианского учения кое-что понимали только те, — пишет Фавстос Бузанд (III, 13), — кто мало-мальски знал греческую и сирийскую письменность. Остальные ничего не разумели в этой религии и продолжали пребывать в язычестве с теми же древними верованиями, мифами и обычаями.

В самом деле, с самого начала христианства, по Агатаңгелосу, в Армении были основаны церковные школы, но в них учеба велась на греческом и сирийском языках. Так, Фавстос Бузанд (IY, 4) рас-

* Имеются в виду еще не полностью поглощенные армянами мидийские племена, жившие в районе современного Кара-дага (севернее Тавриза) (ред).

сказывает, что в дни царя Аршака II (345-367), католикос Нерсес Великий (353-373) "во всех областях и в различных местностях Армении основал школы на греческом и сирийском языках". Однако на этих языках едва ли можно было многому научиться. Языком церкви и школы нужно было сделать армянский, а для этого необходимы были письмена и литература на армянском языке.

И вот Маштоц, после долгих размышлений, прибыл из Гохтна в Вагаршапат к католикосу Сааку I Партеву (368-439), который выразил свою готовность помочь ему в этом деле. Для изобретения армянских письмен созывают "совет блаженных братьев", т.е. совет монахов. О целях совещания уведомляют царя Брамшапуха (388-414). Последний сообщает им, что сириец-епископ, по имени Даниэл, "случайно нашел алфавит — письмена армянского языка". "И когда царь рассказал им о находке Даниэла, уговорили царя позаботиться об этом".

По приказу царя привозят письмена. Саак и Маштоц, взяв "случайно найденные", Даниэлом письмена, просят у царя юных отроков, чтобы научить их грамоте. Маштоц около двух лет учит отроков этим письменам. Однако вскоре стало ясно, что "эти письмена недостаточны для передачи слогов (силлаб), складов армянского языка". Эти письмена не были достаточны для армянского языка особенно по той причине, что они принадлежали другой письменности, были преданы забвению ("похоронены") и снова обнаружены ("воскрешены"). Стало быть, эти "Даниэловы письмена", как называет их Мовсес Хоренаци, не были специально изобретены для армянского языка. Епископ Даниэл случайно (древнеармянский текст можно понять "случайно где-то") нашел их как алфавит армянского языка. Это значит, что кто-то захотел, быть может, попробовал использовать их для армянского языка, так как епископ Даниэл нашел их как письмена армянского языка.

Итак, Саак и Маштоц пришли к выводу, что эти письмена недостаточно выражают фонетику армянского языка. Снова "некоторое время" они озабочены тем же, т.е. вопросом изобретения письмен. Затем Маштоц по приказу царя и с согласия католикоса Саака, взяв с собой группу отроков, направился в сирийские города Амиду и Эдессу, видимо, надеясь от тамошних людей получить полезный совет. Он представился епископам этих городов, но, как видно, не нашел там никакой особой помощи, если не считать любезного приема. Учеников, привезенных туда, он разделил на две группы, очевидно, с целью подготовки будущих переводчиков; одну группу он оставил в Эдессе для изучения сирийской письменности, другую,

предназначив для изучения греческой литературы, отправил в город Самосат, а сам приступил к созданию армянского алфавита.

Наконец его великие труды увенчались успехом. Он изобрел армянские письмена. "Он своей святой десницей по-отечески создал новое и чудесное детище – письмена армянского языка", – пишет в высокопарном стиле Корюн и вслед за этим продолжает: "И там на месте быстро наметил, назвал, расположил и сочинил со складами", т.е. каждому буквенному знаку дал свое название и расположил алфавит в определенной последовательности, взяв в качестве примера греческий алфавит. Вместе с тем был составлен учебник для чтения по слогам.

В Самосате с помощью греческого каллиграфа по имени Ропанос (Руфин) Маштоц окончательно отшлифовал и графически оформил армянские письмена. Вместе с двумя своими учениками, из коих один Иоаннес Екемедцац, а другой – Овсеп (Иосиф) Палнаци, Маштоц принялся за перевод Библии, начав его с книги Притч Соломона, которая, как пишет Корюн, с самого начала рекомендует овладеть мудростью, говоря: "Познать мудрость и наставление, понять изречения разума". Вот первые слова, которые написаны на армянском языке армянским алфавитом. Этот перевод записан рукой того же греческого каллиграфа; одновременно и отроков научили писать по-армянски, а затем подготовили из них каллиграфов армянского языка. Когда все было готово, наступило время для обратного пути на родину.

Заручившись соответствующими грамотами от епископа города Самосаты, вместе со всеми своими помощниками, учениками и отроками, изучившими каллиграфию, Маштоц направился в Эдессу и Амиду. Взяв от епископов этих городов соответствующие бумаги он оттуда возвратился в Армению, в столицу Валааршапат.

Когда в Валааршапате распространился слух о возвращении Маштоца, царь Брамшапх, католикос Саак I и Партев и множество нахараров, выйдя из города, встретили его на берегу реки Рах^X, с радостными песнопениями вернулись в город и в праздничном ликовании провели несколько дней. Это был большой национальный праздник. Маштоц привез удачно составленные армянские письмена и одну (возможно и несколько) книгу из Библии, переведенную и написанную на армянском языке. Для народа, лишенного письмен и литературы, наконец, "был открыт источник науки". Открылось обширное поприще деятельности перед Маштоцем, Сааком и их учениками. Те-

х Имеется ввиду река Аракс в районе переправы у населенного пункта Варданакерт (нынешняя Маркара) (ред.).

перь они могли заботиться о всем народе, об Армении в целом. В этих целях они одновременно выполняли три работы: "переводили, писали и учили". Переводы и размноженные списки книг были необходимы для обучения учащихся на армянском языке.

Маштоц был и переводчиком, и учителем. "Блаженный удостоился высокой степени вардапета (т.е. учителя)", — говорит Корюн. По возвращении из Самосаты, развернув работу над переводами, Маштоц одновременно продолжал свою деятельность учителя и проповедника. Свою проповедническую деятельность он возобновляет в краях маров, куда, как мы видели выше, бежали жрецы из Гохтна, и жителей коих держались отчужденно из-за своих нравов и "ломанного и грубого языка". Но Маштоц теперь обладал сильным оружием. Посредством армянской грамоты он воспитывал, поучал "людей различных поколений", многие из которых стали даже "зелеречивыми ораторами".

Тем временем успешно подвигалась вперед работа над переводом Библии и создавались необходимые условия для широкого развития учебного дела. Центром образования, естественно, становится резиденция царя и католикоса, столица Валааршапат. Там было собрано множество учащихся; многие же сами добровольно приходили туда, чтобы, приобщившись "к новонайденному учению", учиться на родном армянском языке "из открытого источника божьей мудрости". Их учат и воспитывают, готовят из них учителей и группами посылают в разные гавары Армении обучать детей и народ армянской грамоте. В одной из этих групп находился также Корюн, биограф Маштоца. Помимо упомянутых групп, Маштоц и Саак в Валааршапате обучали детей царского двора и дворян. Саак в числе других учил главным образом представителей нахарарского рода Мамиконян, среди которых первое место занимал Вардан, внук самого Саака, будущий герой войны Варданитов.

В дальнейшем католикос Саак остался в Айрарате для обучения воинов, дислоцированных в военных станах, а Маштоц с многочисленными помощниками отправился проповедовать христианство в края, где сильны были пережитки язычества. Сперва он прибыл в Гохтн, а затем в сопредельный Сюник, где он действует сначала с помощью князя Загинака, а затем князя Васака, "собирает детей на учебу", обучает и воспитывает мальчиков "этих свирепых, варварских краев, имеющих чудовищные нравы", "так что из среды этих же самых дикарей назначает епископа для церкви Сюника", — пишет Корюн. Точно так же он обходит много других районов. Во всех этих краях он обучал детей и взрослых письменности и оставлял одного из своих учеников в качестве надзирателя для продолжения своего дела.

Маштоц не ограничивается одной лишь армянской письменностью. Он был озабочен также созданием письменности для грузия, а позднее и албанцев, народов, тесно связанных с армянами. Во время своего первого же объезда Маштоц, взяв с собою несколько человек из лучших своих учеников, отправляется в Иберию (Вост. Грузию, Картли), где создает грузинский алфавит и организует переводческое дело². И здесь Маштоцу было оказано содействие. Грузинский царь и епископ собрали из разных областей множество детей для обучения, некоторые из которых впоследствии были назначены епископами³. Таким образом, объездив много краев, всюду он со своими учениками проводил просветительную работу.

Объездив и наладив обучение во всех районах "Перс-Армении", Маштоц, как сообщает Корюн, "затем задумывается о второй половине армянского народа, которая находилась под владычеством ромеев (=византийцев)"⁴. Там также необходимо было распространить армянскую письменность. И Маштоц направляется в византийскую часть Армении. Здесь епископы и князья, наместник страны — военачальник Анатолий с почестями принимают его. Однако вопрос открытия армянских школ наталкивается на трудности. В "Перс-Армении" был армянский царь, который всячески содействовал этому национальному делу, а в византийской части Армении иноземный правитель не разрешал обучать армянскому языку вместо греческого. Маштоц вынужден был большую часть своих людей оставить в городе Мелитине, а сам с немногими учениками направился в Константинополь для разрешения этого вопроса. И здесь его принимают с почестями и некоторое время содержат за счет государства. Ему удается убедить императора Феодосия II (408—450) и получить от него соответствующий приказ для обучения детей армянской грамоте. Наместник Анатолий, получив от Маштоца императорский приказ, спешит немедленно исполнить его. Из подвластных имперской власти армянских областей собирают множество детей, назначают им средства для пропитания в различных удобных для этой цели местах и там же обучают их армянской письменности. Организовав и наладив школьное дело в византийской части Армении, Маштоц оставляет там двух своих учеников в качестве надзирателей для продолжения начатого дела, а сам с остальными учениками возвращается в Валаршапат, представляется католику Сааку и сыну Врамшапуха, царю Арташесу (422—428).

На этом Маштоц не успокаивается. Он едет в Агванк (Албанию), где при содействии местного царя и епископа выполняет ту же просветительную работу⁵. Собирают множество детей, в удобных местах основывают школы и обучают их алфавиту, составленному Маштоцем для албанского языка. Албанский епископ Иеремия "немед-

ленно принялся за перевод божественных книг" (Библия и богослужбные книги) на албанский язык. Оставив здесь нескольких своих учеников в качестве надзирателей, он отправляется в Гардманадзор (=ущелье Гардмана), а оттуда — снова в Ташир и Иберию. Повсюду выполнял ту же просветительную работу, он, наконец, возвращается в Валаршапат⁶.

Здесь в Валаршапате, Маштоц с соратниками посвящают себя уже главным образом обогащению армянской литературы. "Затем принялись они (Саак Партев, Маштоц и ученики) боготворным трудом (своим) за евангельскую науку — переводить, писать (списки), обучать... Так все свое время и дено и ношно отцы проводили в чтении книг и, умудренные и просветленные этим (чтением), служили добрым примером близким (ученикам)". Маштоц, будучи в византийской части Армении, "приобрел много вдохновенных книг отцов церкви" и теперь "разливал, подобно морю, глубину своего учения и, преисполнившись, рассыпался всеми добродетелями". Его биограф и ученик Корюн сообщает, что в это время "Маштоц начал с божьей милостью по духу и существу книг пророков сочинять и распределять разнообразные проповеди для частого чтения". Эти проповеди дошли до наших дней под названием "Многовещательных (многозначительных) речей". Кроме того, Маштоц писал и рассылал множество поучительных и предостерегающих посланий во все гавары⁷.

Так во всех краях Армении, Иберии и Албании, в течение всей своей жизни и летом и зимой, днем и ночью отважно и безотлагательно⁷ учил этот великий учитель, посвятив 45 лет своей жизни делу просвещения, из коих 35 лет — армянской письменности. Вместе с ним работал и католикос Саак.

Они оба достигли глубокой старости. Саак скончался в селе Блур, в гаваре Багреванд 30-го навасарда (=7 сентября) 439 года. Его прах торжественно повезли и похоронили в селе Аштишат Таронской области. До последнего времени существовала его могила.

Маштоц скончался 13 мехекана (=17 февраля) 440 года в Вагаршапате, окруженный своими любимыми учениками. Прах его также с большими почестями, в сопровождении огромных толп народа, повезли и похоронили в селе Ошакан. Его могила остается и по сей день в склепе под алтарем Ошаканской церкви и сливает в народе святыней, под названием "Могила Переводчика".

Саак, Маштоц и их старшие ученики были первыми переводчиками. К их числу относятся: Овсеп (Иосиф) из Вайоцдзора, католикос или местоблюститель католикоса, как назван он в источниках; иерей Гевонд, сыгравший крупную роль во время войны Варданитов

и вместе с Овсепом и другими мученически погибши в Персии; далее Иоанн (Ован) Екелецацц, Овсеп (Иосиф) Палнаца, Зэник Колбаца, Корюн, Кушэ, Абраам Зенакаци (Исповедник) и другие.

Параллельно с переводом Библии переводили также молитвы, принятые в церкви. Они необходимы были для церковной службы. К числу их относились, помимо молитв и псалмов, также определенное количество новых песнопений, которые приняты были "вселенской" церковью. Часть их, вероятно, была изустно переведена на армянский с сирийского и греческого языка еще до изобретения армянских писмен, так как и церковная служба совершалась устно.

Если для мирянина достаточно было и Библии, то для церковного служителя, который являлся и учителем, этого было мало. Он должен был стоять на высоте религиозного учения своего времени, должен был знать необходимые религиозные произведения греческой и сирийской церквей, знать науку и литературу, разработанную во всеобщей "вселенской" церкви. Саак и Маштоц позаботились и об этом; они сами переводили и поручали другим переводить разные книги*. По свидетельству Корюна было переведено много толкований Библии и догматических сочинений.

Армянская оригинальная литература также берет свое начало от первых переводчиков V века, который был назван "золотым веком" из-за обилия и разносторонности литературных произведений и небывалого расцвета почти всех отраслей духовной культуры.

Произведения этого века по языку, стилю и художественному мастерству являлись предметом подражания для позднейших армянских писателей.

Ввиду того, что армянские писмена и литература возникли для удовлетворения, в первую очередь, нужд церкви, армянская оригинальная литература на первых порах своего развития имела церковно-религиозный характер. Литература находилась в руках духовенства и процветала в монастырях. Миряне не были причастны к этой работе, и если за это время появилось несколько писателей из их среды, то и они были преисполнены тем же религиозным духом, обучались на тех же книгах, так же были сведущи в учении церкви и увлечены им. По этой причине и сама литература являлась выражением интересов главным образом духовного сословия, которое имело свою особую манеру письма, свои собственные цели и стремления и свои литературные жанры.

* Этим следует объяснить, что Месроп Маштоц, католикос Саак I Партев и их сподвижники в дошедшей до нас традиции называются "переводчиками" ("таргманичк").

Появившись на свет не в результате развития исконно армянской традиционной словесности, эта литература в начале не обладала достаточной самобытностью. Она по форме своей частично являлась подражанием общехристианской литературе, иногда носила компилятивный характер. Армянские писатели освоили все литературные жанры, которые были в христианской литературе.

Как бы наши первые писатели ни подражали другим, все же их произведения, в общем, по содержанию своему национальны, связаны с реальными условиями своей среды и эпохи и вытекают из потребностей своего времени. Литература фактически создавалась в ту эпоху, когда уже не было армянской государственности, но все усиливались армянские феодалы. Сама церковь владела крупными поместьями. Духовенство своими интересами не было связано с иноземными властителями и часто возглавляло народно-освободительную борьбу против них, иноземных властителей. Его существование зависело от армянского народа, так как церковь была автокефальной, и интересы его связаны были вообще с армянским народом. Поэтому и наша письменная литература, хотя и испытывала влияние греческой и сирийской литератур, все же по существу своему, в корне национальна. Постепенно высвобождаясь от иноземного влияния, она стала литературой церковно-политической борьбы, основным ядром которой была идеологическая борьба против иноземных властителей. Она стала армянской оригинальной литературой.

Эту идеологию разработала церковь, но она является идеологией и светских феодалов. А потому церковный писатель был идеологом не только духовного сословия, но и феодалов, особенно когда интересы обоих сословий сочетались друг с другом. Трудящееся сословие феодального общества — крестьянство со своими интересами, по вполне понятной причине, не выступает или мало появляется в произведениях церковников.

Письменная литература, впрочем, не представляла собой всей армянской литературы. Имелась еще традиционная словесность. Письмена и литература возникли у нас в национально-церковных целях, из которых первой и главной являлась борьба с помощью христианской литературы против язычества, против персов и против иных толков христианской церкви. И так как народная песня и народный эпос по духу своему были языческими, то, естественно, они были отброшены духовенством. Однако какие бы силы ни приложило духовенство для реализации этой цели, все же древняя светская поэзия не могла быть предана полному забвению. Миряне, будь то азы (дворяне) или рамики (простолудин), которые в те времена интел-

лектуально не так уж сильно отличались друг от друга и всегда с любовью слушали и рассказывали восточные сказания, еще долго хранили свою собственную традиционную словесность, в особенности эпос. Именно это творчество соответствовало их вкусам и давало им духовную пищу. Уже в V веке эпические сказания были широко использованы Мовсесом Хоренаци.

Итак, в армянской литературе с самого начала V в. замечается какая-то раздвоенность. На одной стороне находится тяготеющая к Западу письменная литература, со всеми теми характерными чертами, которые преобладали в церковной литературе всех христианских народов. Ее развитию и обогащению наши древние книжники уделяли все свое внимание, создав и передав последующим поколениям богатое литературное наследие. Впрочем, вследствие частых опустошений Армении, многое из этой литературы утрачено. На другой стороне находится светская устная поэзия, большей частью творчество крестьянина, продолжение древней словесности, которая была самостоятельной и отражала жизнь народа; она имела более восточный и языческий характер. Однако она в течение долгих веков подвергаясь гонению духовенства, жила в устной традиции, а поэтому от нее мало что осталось и дошло до наших дней.

Обе эти литературы, устная и письменная, вместе отражали целостный процесс развития нашей древней литературы. Они развивались своими особыми путями, но, несмотря на различия, все же не были независимы друг от друга. Если церковникам в конце концов удалось внедрить религиозный дух в народные массы, то и традиционная светская поэзия в свою очередь иногда проникала в письменную литературу, находя отражение в произведениях историографии и в других жанрах.

2. Вардапет* Корюн

Одной из важнейших отраслей древнеармянской литературы является историография. Она возникла на заре армянской письменности и продолжала развиваться вплоть до конца XVIII века. Произведения историков являются ценнейшим источником для исследования армянской, да и не только армянской истории. Изучение их весьма важно также с точки зрения истории армянской литературы. Развитие литературы тесно связано с историей, будь она

* В широком смысле "вардапет" в древнеармянском означает "учитель", более узко — "вероучитель".

политическая или церковная. Поэтому без освещения исторического процесса не представляется возможным исследование развития литературы. Произведения историков воссоздают картину армянской исторической жизни, изучение которой необходимо для истории литературы.

Среди памятников армянской историографии имеются доподлинно литературные произведения, изложенные прекрасным слогом, изобилующие художественными элементами, образными выражениями. Есть и такие произведения, в которых хотя и смешаны художественные и нехудожественные элементы, но имеются целые отрывки, которые обладают литературными достоинствами. Таковы в особенности те отрывки, которые своими корнями восходят к народному эпическому творчеству или находятся под его влиянием, либо полны лирическими излияниями автора, либо авторы их стремятся разукрасить свое произведение риторическими приемами и поэтическими образами. И, наконец, многие из армянских историков оказали большое влияние на культуру армянского народа, а также на дальнейшее развитие армянской литературы, поэтому невозможно полностью понять и оценить ее без соответствующего изучения историков.

По времени первое место в армянской историографии занимает "Житие Маштоца" Корюна, которое является биографией Месропа Маштоца. Корюн — ученик Маштоца. Он по смерти своего учителя задумал написать историю создания армянских письмен, а также биографию их составителя. Еще до начала этого дела, он, как видно из его предисловия, получил об этом повеление патриаршего заместителя, ученика Маштоца, Овсеп (Иосифа) из Вайоц-дзора (441—454), а также поощрение и поддержку со стороны других учеников Маштоца. Видимо, многие из них одновременно задумали письменно обессмертить историю великого дела своего "вардапета", а также его самого. И Корюн написал хвалебную биографию своего учителя, в которой он не забыл и всех тех, кто вложил свой труд в создание армянской письменности. Его произведение — первое оригинальное историческое сочинение, написанное (не ранее 443 г.) армянскими письменами, и по праву оно посвящено изобретению армянских письмен и их творцу.

В предисловии своего произведения он пишет, что имел счастье быть учеником Маштоца, а среди сотоварищей по возрасту был самым младшим. В эпилоге книги гл. XXVIII он сообщает, что сам был очевидцем всего рассказанного им, соучастником всех

дел Саака и Маштоца, а также "прислужником", т.е. питомцем-сподвижником. Он признает Маштоца "отцом", разумеется, духовным отцом. Корюн записал не только то, что знал сам, но и те сведения, которые почерпнул у видных сведущих людей того времени.

В ходе повествования он упоминает о себе. Он пишет: "Кое-кто из братья выехал из Армении и прибыл в Грецию; первого (из них) звали Гевондес, а вторым был я Корюн; в городе Константина они встретились с Езником. Слово "брат" показывает, что Корюн был монахом. Сделав в Константинополе необходимые переводы, они вернулись на родину, захватив с собой рукописи, в том числе и каноны Эфесского собора. Собор состоялся в 431г.; следовательно, Корюн с товарищами вернулся в Армению не ранее 431 года.

У нас нет других сведений об этом нашем писателе⁸. В дальнейшем его только восхваляют, называя: "желанный муж Корюн", "духовный муж Корюн", "блаженный муж Корюн", "блаженный Корюн", "дивный муж Корюн" и даже "святой Корюн". Эти восхваления показывают, что он оставил по себе добрую память.

Корюн, как "вардапет", подобно своему учителю Маштоцу, несомненно, занимался учительством и проповедничеством. Он также занимался переводами. Возможно, что он написал и ряд оригинальных трудов, но ни один из них, кроме "Истории жизни и смерти Маштоца" ("Житие Маштоца"), нам неизвестен.

Корюн с самого начала сообщает, что он задумал написать об армянских письменах, а именно: "о том когда и при каких обстоятельствах были они пожалованы⁹ рукою какого мужа была проявлена эта новая милость божья, а также о светлом учении того мужа и об ангелоподобном монашеском благочестии этого человека". Он прекрасно осуществил то, что наметил в своей программе.

После первого краткого и необходимого предисловия биограф Маштоца пишет второе, пространное предисловие, чтобы ответить на вопрос: допустимо ли писать житие "совершенных" людей или нет. Приведя множество цитат из Библии, он показывает, что это не только допустимо, но и необходимо. И под конец он приходит к выводу, что и сам он может осмелиться написать житие "праведного человека", т.е. Маштоца.

Второе предисловие Корюна со множеством цитат из Библии приобретает важное значение для характеристики духа того времени. Это вполне новое произведение, жизнеописание Маш-

тоца, само собою могло послужить даже поводом для злословий не только со стороны противников, но и невежд, ибо всякая новизна, не говоря уж о биографии Маштоца, среди армян 440-х годов, неприемлема для непонимающих. В то время армянского царства — государства Великой Армении, уже не существовало. Под покровительством Сасанидов персидской части Армении ("Перо-Армении") чрезмерно усилилось влияние сирийского духовенства. В 430-х годах католикос Саак был лишен патриаршего престола, и в Армении господствовали католикосы сирийцы. Переводческая деятельность Саака, Маштоца и их учеников была направлена именно против сирийского языка. При этих обстоятельствах становится весьма понятным, почему Корюн пишет такое длинное предисловие, полное цитат из Библии, ибо он хотел показать, что дозволяется писать житие Маштоца, а тем более объяснять почему он уделяет столь большое внимание отшельнической и проповеднической деятельности Маштоца, которая была признана и сирийскими епископами, равно как византийскими, что не могли отрицать и противники. Следовательно, то обстоятельство, что он возвеличивает Маштоца как монаха вытекает не только из действительности и благоговения ученика перед учителем. Этим самым он стремился пресечь возражения противников.

Чтобы не вызвать их гнева, он не касается политических и церковных дел того времени. Ни единым словом он не обмолвился о том, что в армянской церкви господствовал сирийский язык, в школах обучение велось на сирийском языке и что, благодаря Сааку и Маштоцу, сирийский язык был заменен армянским. Вообще он из осторожности не употребляет слова "сириец" за исключением двух случаев. В первом случае, когда он сообщает, что у сирийского епископа Даниэла был найден армянский алфавит, — будто он этим хотел показать сирийскому духовенству, что до Маштоца об армянской письменности позаботился сирийский епископ, а во втором случае, когда он повествует о том, что сирийские епископы Эдессы и Амиды с большими почестями приняли Маштоца и его людей и позаботились о нем, и что они радовались изобретению армянской письменности. Как будто он этим хотел сказать, что, если знаменитые сирийские епископы Рабулас и Акакий выказали такое благосклонное отношение к созданию армянской письменности, то точно так же должно было относиться сирийское духовенство Армении. И, наконец, создавшимися политическими условиями объясняется и то, почему Корюн в 440-х годах, следовательно, спустя минимум тридцать пять лет после

перевода Св. писания на армянский язык, цитатами из этой же книга доказывает, что Саак и Маштоц вправе были переводить Библию на армянский язык и что они это сделали, "имея в виду повеление господа свыше".

Сочинение Корюна имело и имеет очень большое значение для знакомства с началом новой эры армянской исторической жизни. Это — единственный современный и подлинный памятник, описывающий рождение армянской литературы. Достаточно сказать, что не будь этого сочинения, мы мало что знали бы о таком замечательном событии, как создание армянских писмен и литературы. Позднейшие писатели в изложении этого вопроса пользуются сочинением Корюна.

Оно в достаточной мере содержит четкие и определенные сведения относительно стоявшей перед Корюном задачи. По его сочинению мы ясно представляем себе умно задуманное и исполненное начинание, а ее главный деятель — Маштоц представляется нам мужем неиссякаемой энергии, даровитым и влиятельным человеком, который думает и заботится не только об армянском народе в целом, но и о соседних народах.

Корюн уделил особое внимание также хронологии. Он упоминает точные даты. Они касаются армянских писмен, монашеской жизни Маштоца, а также смерти Саака и Маштоца. Некоторые из упомянутых им дат, к сожалению, искажены. Следует заметить также, что его произведение, особенно в последней части, весьма искажено переписчиками.

Стиль Корюна неровен: местами он краток и сжат, местами же — многоречив и неудобопонятен. Он излагает весьма витиевато, чрезмерно образным языком, испещряя изложение лишними прикрасами. Его стиль часто непонятен также вследствие неправильностей речи и сложности периодов. Иногда отсутствуют самые необходимые слова или попадают особые, им созданные сложные слова, заменяющие целые предложения, а также слова, употребленные в необычном для нас смысле. Если прибавить к этому частичное искажение текста, тогда станет ясным, почему многие с трудом понимали это сочинение. И потому появилась новая редакция, содержащая извлечения из книги Корюна с присоединением сведений, почерпнутых из "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци, взамен корюновых. Эта редакция известна под названием Псевдо-Корюн.

3. Агатангелос

Первое произведение, озаглавленное "История Армении", дошло до нас под именем Агатангелоса (Агафангела)⁹. Краткое его содержание сводится к следующему: Арташиром Сасанидом в Персии был низложен и убит царь Артаван из Парфянской династии. Арийский царь Хосров Аршакуни десять лет воевал с Арташиром. Этот последний через посредство Анака Парфянина изменнически убил Хосрова. Потомство Анака было истреблено; спасся только младенец Григор, которого увезли в Кесарию. Там он рос как христианин. Арташир покорил Армению; он приказал уничтожить потомство Хосрова. Из его детей спасся только младенец Трдат, которого увезли в римские края. Трдат вырос там, стал могучим мужем, совершил великие подвиги и, наконец, с помощью римлян пошел войной на персов и изгнал их из своей отчины. В это время Григор пришел и поступил на службу к Трдату. Последний, узнав о том, что Григор христианин, стал уговаривать его отречься от христианства, затем, подвергнув его мучениям, велел бросить в арташатский Хор-Вирап. Далее, повествуется о мученичестве Рипсимянских дев, об умопомешательстве Трдата и о том, как извлекли Григора из Хор-Вирапа для излечения Трдата. Вторая часть озаглавлена: "Учение святого Григора". Это — пространная проповедь. Третья часть: "Спасительное обращение нашей страны Армении". Здесь повествуется о видении Григора, далее, о постройке гробниц-часовен для святых дев, о рукоположении Григора в Кесарии, об обращении армян в христианство, разрушении капищ и т.д. О смерти Григора и Трдата нет упоминания.

До сих пор не выяснено, кто автор этого важного произведения. Пространное "Предисловие к истории Агатангелоса" написано темным, неудобопонятным, изобилующим излишними повторениями, витиеватым языком. В нем говорится и об авторе этой книги. "Прибыл приказ ко мне, Агатангелосу, родом из города, из Великого Рима, сведущему в отечественной науке, римской и греческой литературе и немало сведущему в деле письма. Явившись ко двору Аршакуни в годы храброго и доблестного, могучего и воинственного Трдата, прославившегося храбростью более, чем все его предки... получили мы от него приказ взяться за повествование... И вот, получил я повеление великого царя Трдата взять на себя труд летописца, рассказать сперва об отчих делах и храбрости храброго Хосрова... и о достойной отца храб-

рости Трдата". В послесловии говорится: "Получив приказ твоего царского величества, о, храбрый из мужей, Трдат, написать все это, как надлежит в летописных книгах, мы по той же форме изложили упорядочив все по образцу греческого мастерства". Автор в Предисловии сообщает также, что он сам был "очевидцем" изложенных событий.

Из этого отрывка видно, что автора "Истории" зовут Агатангелосом; происходил он из города Рима, обучался латинской и греческой письменности, находился во дворце армянского царя Трдата Аршакуни, и по его приказу написал историю отца его Уосрова и самого Трдата. Следовательно, это "История" должна была принадлежать перу автора-современника, хорошо знающего описываемые в нем события. Таковой она была признана начиная с V века. Мовсес Хоренаци (П, 67), говоря об авторе этой книги, называет его — "Агатангелос, искусный секретарь Трдата", Лазар Парпеця — "блаженный муж Агатангелос", "блаженный Агатангелос", "все это... в своем безошибочном изложении повествовал нам блаженный божий муж, святой Агатангелос".

Автор "Истории" повествует о том, что св. Григор во время мученичества шептал длинную молитву и что эту молитву "записали писцы... и поднесли ее царю"¹⁰. Точно так же, повествуя о молитвах, произнесенных Рипсимэ, когда ее насильно уводили, чтобы выдать замуж за Трдата, он говорит: "Случайно присутствовали там писцы, которые записали все их слова, и прочитали перед царем"¹¹. Значит, даже эти длинные молитвы, помещенные в "Истории", считаются почерпнутыми из официальных источников, и тем самым не должно быть никакого сомнения в правдивости этого произведения. Это произведение является трудом не IV века и не современника. Это видно также из самого содержания книги. О Трдате повествуются такие народные сказания (например, обращение его в кабана), какие не мог бы привести пишущий по приказу Трдата. В "Видении" Григора имеются смутные намеки на религиозные гонения и вероотступничество армян в V веке, чего не могло быть в произведении IV века. Исходя из этого и ряда других моментов, исследователи пришли к выводу, что автор этой "Истории" писал свой труд в V веке.

У Агатангелоса имеются многочисленные дословные цитаты из "Жития Маштоца" Корюна. Отсюда целый ряд филологов пришел к выводу, что "Корюн и Агатангелос одно и то же лицо"¹².

Есть и такие исследователи, которые "Историю" Агатангелоса считают переводом с греческого, а Корюна — переводчиком¹³. Но это уже неприемлемые мнения. Одно время полагали, что Корюн пользовался книгой Агатангелоса, но в настоящее время достоверно установлено, что сочинением Корюна пользовался редактор Агатангелоса. Такие отрывки в произведении Корюна находятся на своем надлежащем месте, между тем как эти же отрывки у Агатангелоса зачастую неуместны и вообще не вяжутся с предыдущими и последующими частями и противоречат тому, что сказано в другом месте. Помимо всего этого, стиль повествования Корюна в корне отличается от Агатангелоса. Если имеется небольшое количество одинаковых слов и выражений, то это либо общие места, столь обычные в текстах религиозного содержания, либо компилятор использовал их вместе с цитатами, взятыми из сочинения Корюна, при редактировании "Истории" Агатангелоса.

Существует еще одно мнение об авторе этой "Истории". Некий священник по имени Езник, вероятно в V в. до н. э., перевел на армянский язык список армянских католиков и царей; в этом последнем сказано: "Чин деяний Григория был возобновлен блаженным мужем из Тарона, по имени Месроп". Акад. Н. Марр, понимая "чин деяний", как "историю деяний", считает, что еще до V в. существовало какое-то предание о св. Григоре и что даже армянским преданием Месропу приписывается первая переработка ("возобновление") легенды о греческом миссионере св. Григории. Тем самым, ученый заключает, что "первая расширенная редакция деяний св. Григория Просветителя принадлежит, очевидно, писателям-эллинофилам, именно, по преданию, Месропу и кругу его сотрудников с Сааком во главе". Слова "чин деяний" из вышеприведенной цитаты — однако могут относиться не к "легенде", "легендарной истории" Григора, а скорее всего к деяниям, совершенным им, к христианскому проповедничеству, которое; действительно, "возобновил" Маштоц. А то, что все церковно-литературное движение V в., главным образом, являлось продуктом деятельности филэллингов и что Маштоц и Саак со своими учениками возглавляли грекофилов, это общеизвестно. Ясно и то, что "История Агатангелоса" произведение филэллина, одного из учеников Маштоца или Саака; быть может, оно выполнено по распоряжению самого Маштоца, а еще более — католика Саака.

Ныне уже достаточно выяснены источники этого исторического произведения. Несмотря на то, что в Предисловии дело изображено так, будто Агатангелос является первоначальным автором

"История", все же там сказано и следующее: "Прочитал я о нашем Торгомовом племени, об Армения, нашей стране, о проповеди животворящего слова Евангелия, о том, как и каким образом приняли (веру Христову) и через посредство каких мужей"¹⁵. Значит, о проповеди Евангелия в Армении существовало какое-то произведение, которое послужило источником неизвестному автору. В продолжении цитаты приводится содержание этого произведения, откуда видно, что в нем повествовалось о проповеднике Евангелия, о том, кто он и откуда, жизнь его, проповедничество, мученичество его во имя Христа, исцеление молитвами его, разрушение капищ, основание церквей и обращение армян в христианство. А это и есть житие св. Григора. В некоторых рукописях в начале "Истории" имеется следующее заглавие: "История Агатангелоса, житие и история святого Григора"¹⁶. Лазар Парпеци также свидетельствует, что "Историю Агатангелоса" по имени мученика Григора "называют книгой Григориса". Это житие св. Григора, вероятно, произведение IV века.

Книга эта называлась "Историей Агатангелоса". По-гречески "агатангелос" (агафангелос) является синонимом другого греческого слова "евангелос", что означает приносящий, сообщающий благую весть. Следовательно, "История Агатангелоса" означает Историю благовестителя, евангелиста, проповедника Евангелия. Таким "агатангелосом" — евангелистом, проповедником "благих вестей" является св. Григор, значит, "История Агатангелоса" и есть история св. Григора. "Агатангелос" (=евангелист) когда-то было прозвищем св. Григора, которое позднее было заменено словом "Лусаворич" (=Просветитель). Как в настоящее время, если мы скажем "История Лусаворича" и под этими словами поймем "Историю св. Григора", точно так понимали в былое время "Историю Агатангелоса". Но слово "Агатангелос" либо ошибочно понято, либо с умыслом воспринято как собственное имя, и им назван секретарь Трдата, — автор книги, чтобы тем самым повысить ее значение. И это было сделано уже в V веке, ибо для Мовсеса Хоренаци и Лазара Парпеци "Агатангелос" собственное имя. Что первоначально оно воспринималось не как имя, видно из двойного заглавия, которое сохранилось и по сей день. Вслед за заглавием "История Агатангелоса", прибавлено: "Житие св. Григора".

Вторым источником "Истории" является мученичество Григора Просветителя, третьим — мартиролаг Рипсимянских дев, четвертым — видение Просветителя, которое имеет совершенно неза-

висимое происхождение. Учение св. Григора целиком переведено или скомпилировано из греческого, или, скорее, из сирийского источника. Имеются, наконец, и второстепенные источники, а именно: мученичество "Гории и Емона"¹⁷, "Житие Маштоца" Корюна, а также народные сказания; для истории царей Хосрова и Трдата использован армянский народный эпос "Персидская война". Все они были самостоятельными произведениями, которые использованы во время составления или, как принято говорить, при редактировании "Истории Агатангелоса".

Редакция осуществлена не так искусно, чтобы повествования, почерпнутые из разнообразных источников, оставили впечатление цельного сочинения, написанного одним автором и в одном и том же стиле. Во многих местах связанность изложения весьма искусственная или продолжение следует так, что тотчас же заметно его происхождение из какого-то другого источника; одно и то же событие повторно повествуется в различных частях книги, как будто рассказывается нечто новое. Это указывает на то, что редактор черпал одни и те же сведения из разных источников и не сумел соединить их так, чтобы они не казались повторением и, чтобы исключены были противоречия и многословие. Подобными дефектами полна эта история¹⁸.

Первоначальный текст Агатангелоса составлен в первой половине V века, однако, позднее он был отредактирован заново. Это видно из арабской версии Агатангелоса, в которой имеются такие эпизоды, которых нет в армянском тексте. Мовсес Хоренаци упоминает также, что в "Истории Агатангелоса" имелась история девицы Цунэ^X, которая изъята из наличного текста. В начале "Истории Агатангелоса", которая в древности была переведена с армянского языка на греческий, имелся отрывок об Артаване и Арташире, чего нет в сохранившемся армянском тексте, но первоначально он имелся, как свидетельствует позже историк Мовсес Каланкатвацци¹⁹.

Поскольку книга Агатангелоса составлена по различным источникам, естественно, что и историческое значение отдельных частей ее должно быть различно.

В книге Агатангелоса много подлинно-исторического, многое же носит легендарный характер. Все то, что исходит из вышеупомянутого первого источника, а именно из жизни св. Григора (по-

х Речь идет о св. Нино "равноапостольной" просветительнице Грузии (ред.).

следняя часть Агатангелоса), представляет большую историческую ценность для истории обращения армян в христианство, топонимики древней Армении, нахарарского строя, армянской мифологии и языческого культа и вообще внутренней жизни. Меньшую историческую ценность представляют собою мартирологи св. Григора и Рипсимянских дев, которые сочинены по общему агиографическому шаблону. В первом из них имеются также важные сведения об армянских языческих богах. А в мартирологе Рипсимянских дев едва ли можно найти что-либо реально-историческое, кроме того, что в Валааршапате замучены были девы, раз уже в V веке существовали их часовни. Особую ценность представляют собою повествования о Хосрове и Трдате.

Значение "Истории Агатангелоса" не ограничивается, однако, тем, что она является источником армянской истории, это одновременно и замечательное литературное произведение. В самом деле, несмотря на то, что редакция ее выполнена наивно, все же это произведение представляет собою, несомненно, целостное, а для простосердечного читателя довольно занимательное эпическое повествование. Благодаря своим диалогам, пышному и живому слогу, преемственно связанным друг с другом сказаниям, рассказам о чудесах, правда, излишне многословным в деталях, и даже длинным и докучливым молитвам она стала одной из наиболее любимых и популярных книг средневековья. В то же время она оказывала большое влияние на армянскую литературу.

"История Агатангелоса", как нельзя лучше, послужила той цели, которую преследовали ее первый составитель и позднейшие редакторы.

В этой книге большое место уделено восхвалению христианства и его апологии в противовес язычеству. В мартирологах св. Григора и Рипсимянских дев, равно как и в "Проповеди" первого, с едкой иронией показано ничтожество языческих богов и их идолов. В лице св. Григора, Рипсимэ и Гаянэ созданы весьма сильные образы мучеников. Св. Григор смело бесчестит богов: "Великую Анаит, благодаря которой живет и благоденствует наша Армянская страна, — говорит Трдат, — вместе с нею и великого храброго Арамазда, творца неба и земли, с ним вместе и других богов ты называл бесчувственными, безмолвными". Ясно видно, что эта книга создана как образец отважной борьбы против языческой религии в целях уничтожения ее. С другой стороны, учением, проповедью св. Григора, молитвами

его и Рипсимянских дев составители книги стремились обучать читателей принципам христианской религии. К этому, в первую очередь стремилось армянское духовенство в V веке.

Цель Агатангелоса — создать историю возникновения армянской церкви так, чтобы она казалась величественной, достойной изумления и оставляла глубокое впечатление. В дошедшей до нас армянской версии истории Агатангелоса изъято начало, т.е. все, что касается происхождения Сасанидской династии. Но оно сохранилось в греческой версии^х. В книге Агатангелоса осталась можно сказать, только история возникновения армянской церкви, как обособленной национальной церкви, которая явилась плодом трудов пришедшего из Кесарии проповедника, впервые посвященного в духовный сан тамошним епископом. Значит армянская церковь искони имела тесную связь с греческой. В "Истории Агатангелоса" нет упоминаний о сирийских проповедниках и вообще о сирийцах, за исключением одного места, где говорится о том, что царь Трдат приказал собрать детей из различных областей своего царства для учебы: "И он их разделил на две группы: одних назначил на учебу сирийской письменности, а других — греческой". Но весь этот отрывок восходит к Корюну и использован весьма механически.

Такая переработка Агатангелоса произошла, несомненно, не ранее V в. века, т.е. периода разделения армянской и грузинской церкви. Именно в это время, следует полагать, внесли в нее пространные цитаты из Корюна, чтобы показать, что эта история — труд очевидца, чтобы расширить и приукрасить ее и возвеличить образ св. Григора как подвижника. И, действительно, св. Григор, который является, безусловно, реальным историческим деятелем, в "Истории Агатангелоса" превратился в легендарную величественную личность, в "чудесного мужа"²⁰, славного своим происхождением от Парфянских Аршакуни, своим чудесным мученичеством, долголетним пребыванием в Хор Вирапе, своей проповедью, учением, которое приобрело каноническое значение, обращением армян в христианство, своим подвижничеством и видением. Это последнее, т.е. видение, своим символизмом должно было придать таинственность и божественное начало происхождению армянской церкви. Раз уж армянская церковь чувствовала себя независимой и от греков, и от сирийцев, то следовало показать, что она основана не в конце III века или в начале IV в., не св. Григором, не апоо-

х Дошедшая до нас канонизированная армянской церковью редакция должна восходить ко времени не ранее падения династии Са-

толама, а самим спустившимся с небес Христом. Этим и обосновывался тезис об "апостольской армянской церкви".

Итак, "История Арменни Агатангелоса" представляла собой, если не первое, то, во всяком случае, одно из первых литературных произведений, которое выражало устремления армянского церковного сословия. В этом произведении прославлены и христианство, и армянская церковь, и армянский патриарший престол в Валааршапате, и преемственно занимавшие этот престол патриархи - католикосы. Все повествование служит этой цели. Даже очерченный сильными штрихами образ исполинского царя Трдата служит той же цели - прославлению церкви. Христианство возвеличивается и тем, что цари, подобно Трдату и Константину, преклоняются перед ним и представителем его, католикосом.

Сличив начальную часть "Истории Агатангелоса" с сообщениями иноязычных источников, исследователи пришли к заключению, что она является "преображенной историей". Эти повествования "реально исторические, но смутные и поверхностные, слившие воедино многочисленные события: словом это - история, но не очевидца и не современника, а написанная каким-то автором понаслышке"²¹. Таким источником могли быть только народный эпос и сказания. Только народный эпос или сказания могли так долго и в таком "преображенном" виде сохранить историческое воспоминание о событиях, которые происходили приблизительно за 225-160 лет до того, ибо изложенные Агатангелосом события имели место с 225 года до последнего десятилетия III века, а Агатангелос написал свою "Историю" не ранее середины V века.

Несомненно, автор, пользуясь эпосом, чувствовал себя свободным и распределил его по разным разделам своей "Истории", равно как изъясил из нее такие подробности, которые ему казались не историческими. И это наше полуисторическое и полупоэтическое повествование в первой части книги приобретает определенную живость тем, что целиком восходит к подлинной народной поэзии. Давно было отмечено, что рассказы о подвигах царя Трдата почерпнуты из традиционных сказаний, в которых он представляется настоящим героем (джугазн)²². По-византизма. Изучение арабской версии истории Агатангелоса показывает, что версия о крещении св. Григорием также грузин, албанов, абхазов и аланов могла возникнуть только в IX-X вв., когда армянские Агратиды вели борьбу за установление своих суверенных прав над всеми христианскими феодалами стран Закавказья (ред.).

димому и сам автор сообщает то же самое, когда он вслед за восхвалением Трдата, пишет: "А посему приличествовали сия слова, вошедшие в поговорку: "Как гордый Трдат...". Эпический элемент имеется и в мартирологе Рипсимянских дев. Предполагается, что рассказанное о Трдате Багратуни и о наложнице Назиник является основой истории Рипсимянских дев. Впрочем к народному эпосу восходят не только эти отрывки, но и история Хосрова, бегство Трдата, войны против персов и т.д. К ним следует прибавить также начальную часть греческого перевода книги Агатангелоса, которая касается Артавана и Арташира.

4. Фавстос Бузанд

Труд этого автора, по Лазару Парпеци, является второй "Историей Армении". Об авторе ее так же, как и об авторе "Истории Армении" Агатангелоса, мы ничего не знаем. Труд Фавстоса Бузанда делится на книги ("дпрутун"); сохранились до наших дней только III, IV, V и VI книги²³. Автором этой "Истории" написаны были также I и II книги, но их нет, и чтобы напрасно не искали их, в начале III книги прибавлено слово "начало".

В конце перечня оглавлений шестой книги имеется следующее: "Для читателей этой книги, в конце всех повестей десять считанных стихов обо мне". Автор обещает дать здесь сведения о себе, однако, в конце книги нет таких данных. Этих сведений не было и в V веке, ибо о жизни этого автора ничего не знает и живший во второй половине V века Лазар Парпеци. Между тем, если этот последний чрезмерно восхваляет Агатангелоса, называя его "мужем искусным в науке и преисполненным всех учений, правдивым в расположении повествований...", то о Бузанде он выражается непочтительно, называя его "какой-то Фавстос Бузанд", "некий историограф, называемый Фавстосом Бузандом и отмечает, что "книгу его называют "Историей Армении". Парпеци полагает, что Фавстос, как византиец, должен был быть "образованным", "воспитанным". И так как он сам "Историю", носящую имя Фавстоса, не считает трудом образованного человека, "то и, — прибавляет он, — по моему слабому разумению, считая загадочным происхождение этого труда, полагаю, что быть может, кто-то нагло приложил руку к нему и своими дерзновенными и невежественными словами вписал то, что было угодно ему". И в завершение всего добавляет, что среди греков, чаще среди сирийцев, встречаются люди невежественные и дерзкие, которые "сами, написав пустые и негодные речи, примешивая, вне-

сли их в книги, предназначенные для сведущих слушателей, но тонкий ум явственно различает речи мудрецов и болтовню глупцов". Из того, что написал Лазар Парпеци, не видно, был ли в действительности такой "образованный" и "воспитанный" писатель по имени Фавстос Бузанд или быть может, для него и для других достаточно было и того, что Фавстос – византиец, следовательно, он должен был быть человеком "образованным" и "воспитанным".

В конце третьей книги "Истории Армении" Фавстоса имеется следующее примечание: "Окончилась третья часть (состоящая) из двадцати одной главы повестей Фавстоса Бузанда, великого хронографа-историка, который был греческим хронографом".

Из этой, весьма искаженной "мемориальной записи" заключают, что был некий "греческий хронограф" по имени Фавстос Бузанд. Однако другие исследователи по праву считают эту "мемориальную запись" позднейшим добавлением. Если бы она имелась в экземпляре Лазара Парпеци, то он безусловно имел бы в виду это и не стал бы так неопределенно говорить о Фавстосе Бузанде.

Со времен Парпеци "История Армении" Фавстоса Бузанда не оценена по достоинству. Только с последней четверти XIX века начало повышаться ее значение. С этого же времени повышается и интерес к ее автору. Высказывались всевозможные мнения, которые в общем и целом малоценны. Так, например, возник вопрос: был ли автор "Истории" греком или же армянином. Одни считали его армянином, другие – греком. Нашлись и такие исследователи, которые автором этой "Истории Армении" считали двух лиц: якобы автором одной части ее был грек, а другой – сириец. Далее, если автор ее армянин, то не происходил ли он из нахарарского рода Сааруни? Если же грек, не является ли он упомянутым в "Истории Армении" старцем, греческим епископом Фавстосом, который жил в IV веке? Затем возник другой вопрос: была ли эта книга написана первоначально на греческом языке, и то в IV веке, а переведена на армянский в V веке или написана она каким-то армянином в V веке и приписана какому-то, нам неизвестному греческому хронографу по имени Фавстос Бузанд? Были и такие, которые говорили, что автором ее был какой-то армянин, живший в IV веке, который написал на греческом языке краткую историю (Армении), а в V веке при переводе на армянский язык многое к ней добавлено. И, наконец, был поставлен еще один вопрос: какова связь между "Историей Армении" Фавстоса и "Историей Армении", упомянутой греческим историком

VI века Прокопием, из которой этот автор цитирует отрывок, имеющийся также у Фавстоса? Ответы на этот и другие подобные вопросы, о которых написаны не только статьи, но и целые книги, ныне не представляют никакой ценности для понимания "Истории Армении" Фавстоса. Вскольз остановимся на последнем из них.

То обстоятельство, что греческий историк Прокопий приводит из "Истории Армении" один отрывок об Аршаке, сходный с тем, что написано Фавстосом, не может служить доказательством того, что "История Армении" Фавстоса была написана на греческом языке. Прокопий происходил из Кесарии, а поэтому мог знать армянский язык и лично пользоваться Фавстосом, или же упомянутый отрывок из "Истории" Фавстоса мог кто-нибудь перевести для него на греческий язык.

В настоящее время с уверенностью можно утверждать, что "История Армении" Фавстоса написана во второй половине V века и на армянском языке неким армянином, преисполненным своеобразного армянского патриотизма. Автор ее знаком почти со всем содержанием "Истории Агатангелоса". Он пользовался армянским переводом Библии и другими переводами. Он пишет на чистом армянском языке, без чуждых примесей, настолько насыщенном живой народной речью, простонародными выражениями и идиомами, что это произведение никак нельзя считать переводным²⁴.

Далее, в ней имеются в форме видений, проклятий и предсказаний намеки на события V в. и, наконец, цитаты из книги Корюна, хотя не в таком большом количестве, как в "Истории Агатангелоса". У Фавстоса, равно как и у Агатангелоса, имеются также особые формы, выражения, обороты, которые, по-видимому, написаны под влиянием Корюна, или же стилизованы своеобразности Корюна в переработанном виде вошли в произведения обоих авторов. И это вполне естественно. Сочинение Корюна, как первое по времени оригинальное произведение, посвященное изобретению армянского алфавита, деятельности Маштоца и Саака, несомненно, оказало влияние на произведения их учеников и последующих авторов.

Книга Бузанда — первый опыт изложения полной истории Армении, охватывавшей и древнюю эпоху. Такой труд был необходим в V веке как для усиления церкви, так и для развития национально-политического самосознания. "История Армении" должна была проводить эти две тенденции. По этой же причине наша историография с самого начала отражает одновременно две тенденции — светско-политическую и церковную. Они обе

развиваются в одном и том же произведении, то параллельно, то переплетаясь друг с другом, то один из них превалирует над другим.

Дошедший до нас текст книги Бузанда содержит историю Армении, начиная с эпохи Хосрова II до раздела Армении в 387* г. на сферы влияния Персии и Рима, т.е. историю примерно полувекового периода (годы царствования Хосрова, Тирана, Аршака II, Папа, Варздата и Аршака III).

Церковная история начинается с кончины св. Григора и его сына Аристагеса; далее повествуется о Вртанесе и о католикосах — его преемниках; особое внимание уделено жизни и деятельности Нерсеса Великого. Приводятся множество сведений и об отдельных монахах. То обстоятельство, что Бузанд повествует также и о некоторых сирийских епископах и монахах, не дает основания думать, что он был сторонником сирийской ориентации, как полагали некоторые исследователи. Он пишет как об армянских католикосах, так и о сирийских и греческих монахах, то хвалит их, то хулит, исходя из религиозных воззрений и тех сказаний, которые имелись в его распоряжении. Именно с этой точки зрения его произведение является ценным источником истории армянской церкви. В нем ярко представлены борьба между духовным и светским сословиями, роль католикосов в жизни страны, замечательная деятельность великого отца церкви, католикоса Нерсеса, стремление армян основать свою национальную, автокефальную церковь, множество других материалов, касающихся жизни армянской церкви.

Древнеармянский народный эпос в основном известен из "История" Мовсеса Хоренаци, содержащей эпические сказания о героях древнейшего периода, в которой исторические воспоминания доходят до II века н.э. Армянский народ в прошлом имел свой эпос, повествовавший также о событиях последующих веков. Таким эпосом является "Персидская война". Так мы называем наш второй древний эпос, поэтически повествующий о той великой и длительной войне за свою независимость, которую в течение долгих веков вел армянский народ против персидского владычества. Орывки из этого эпоса сохранились в исторических трудах Агатангелоса, Фавстоса Бузанда, Хоренаци и Себеоса. У Агатангелоса и Бузанда мы находим этот эпос в целостном виде, конечно, только в общих чертах и безуслов-

* 385 г. (ред.).

Но в не том порядке, в каком сказывался он в народе. Хоренаши и Себеос сохранили дополнительные отрывки или сказы его.

Этот наш эпос уже относится к поэзии феодальной эпохи. Он возник и развивался в политических и социальных условиях III-IV веков. Основная часть его — историческая действительность III и IV вв. Историческими являются частично действующие лица, некоторые события и вообще форма общественной жизни.

В эти столетия в стране господствовал сравнительно более развитый феодализм, основой которого, как и в других странах, являлись натуральное хозяйство и крупное землевладение. Армянское государство — Великая Армения, была разделена между крупными и мелкими феодалами, которые в своих владениях являлись полновластными господами, но они, в свою очередь, подчинялись своему "природному государю" — армянскому царю. В стране царствовала армянская ветвь династии Аршакуни, а парфянский род этой династии властвовал в Персии до 227 г. Крупные землевладельцы — нахарары, нередко поднимали восстания против слабой центральной власти. В свою очередь цари вели борьбу против них в целях создания сильной центральной власти. Однако это трудно было осуществить в такой стране, как Армения, которая состояла из замкнутых и в географическом отношении сильно отличающихся друг от друга областей, где господствовало натуральное хозяйство, хотя и города были вовлечены в международный товарообмен. Основная причина слабости центральной власти заключалась в том, что царство Великой Армении находилось между двумя противоборствующими державами — сасанидским Ираном и Римской империей. Окраинные области Армении постоянно тяготели то к Персии, то к Риму.,

Когда в Персии в 227 г. произошла смена династии, между новыми властителями — Сасанидами и армянскими Аршакуни, преисполненными непримиримой вражды и ненависти друг к другу, начались ожесточенные непрерывные войны. Кроме того, Персия и Рим, эти две великие соседние державы, вели между собой продолжительные войны, чтобы подчинить Великую Армению своему влиянию или гегемонии. В конце III века сложившиеся благоприятные для Армении политические условия дали возможность армянским царям признавать только римскую ориентацию. Царство Великой Армении уже находилось под протекторатом Римской империи. Сложившиеся благоприятные условия для принятия христианства и провозглашения его государственной религией Армении.

Когда армяне приняли христианство, то выступил на историческую арену новый крупный землевладелец — церковь со своими монахами в монастырях и священниками в селах, со своими епископами и католикосом. Таким образом, в Армении постепенно формируются три сословия, которые образуют основные социальные группы средневекового феодального общества, а именно: знать, духовенство и крестьянство. Из этих сословий духовенство направляет внешнюю политику армянских царей в сторону поддержания дружественных отношений с христианским Западом.

В результате новой расстановки социальных сил и общего внутреннего положения страны начинаются, с одной стороны, войны между центральной властью и мятежными нахарами, а с другой — между самими нахарами, часто враждовавшими друг с другом. Положение осложнялось также борьбой между партиями грекофилов и персофилов. Все это и, наконец, беспрестанные армяно-персидские и римско-персидские войны нередко происходившие на территории Армении, равно как опустошительные набеги северных племен на Армению, потрясали всю страну и часто подвергали ее разорению. Это положение находило свое отражение в исторических преданиях, песнях и сказаниях. И на основе их образовался второй армянский эпос, правильнее — цикл сказов второго эпоса, существенным содержанием которого является борьба армянского народа против персов за политическую независимость родной страны.

Характерным признаком, отличающим второй древний эпос от первого, является отсутствие чудесного, сверхъестественного. Действующие лица, правда, наделены героическим характером, но все же это простые смертные. Здесь нет древних мифов о вишапах. В эпосе больше историзма, он более близок к реальной истории, чем Випасанк. Причина этого в том, что историк Бузанд, передающий нам большую часть этого эпоса, полностью игнорирует языческий миф и не включает его в свою "Историю". Основное в этом эпосе то, что песни и сказания его в момент записи события и лица, отраженные в них по времени близко подходят к V веку, и поэтому являются более реальными, историческими. И это понятно, Недостаточно долго бытуя в народе, эти части эпоса были меньше подвержены обычным для эпоса изменениям и приращениям, контаминации и, так сказать, мифологизированию. Но, все же, даже эти последние части являются не столько реальной историей, сколько эпической поэзией.

Начало "Персидской войны", как и "Сасна цыгер", связано с возникновением новых родов — с одной стороны, армянских спарпетов, Мамиконянов, с другой — персидской династии Сасанидов. Между армянскими Аршакуни и Сасанидами начинается война, которая длится несколько поколений: Хосров Великий, Трдат, Хосров Котак или Малый, Тиран, Аршак, Пап, Вараздат и Аршак. Душой этой войны были спарпеты из рода Мамиконянов, а именно: Мамик-Конак, Артавазд, Вачэ (Артавазд) и Васак, Мушел и Мануэл. Эпос заканчивается победой и прославлением нахарарского рода Мамиконянов.

Первоначальная ситуация представлена так, что один и тот же парфянский род царствует как в Персии, так и в Армении, и между ними царит дружба. В это время происходит эпизод, связанный с Мамиком-Конаком. Два брата из знаменитого ченского рода, дети второго вельможи после царя, Мамик и Конак, поссорившись с царем Ченов, который был их единоутробным братом, подняли против него восстание, но, потерпев поражение, нашли убежище у царя Артавана, сына парфянского царя Валаарша, который был родственником царя Хосрова Великого, сына армянского царя Валаарша. Артаван, чтобы не нарушить мира, существующего между ним и царем Ченов, и одновременно быть верным своей клятве, отправляет их со всей их челядью к Хосрову, в Армению.

В то время, когда армянский царь (Трдат, по Хоренаци) воевал с северными племенами, против него восстали племена, жившие на горе Сим, и нахапет Слук — владетель Таронской крепости Олакан, глава (наапет) рода Слжуни. Царь обещал княжество Слжуни тому, кто приведет к нему мятежного нахапета. Мам-Кон (по сказу Хоренаци) обманным путем убил Слука, и царь пожаловал ему поместье Слжуни и возвел в нахарарский чин. Таким образом, оба брата утвердились в Тароне и в окрестностях горы Сим. Крепость Олакан была передана им в наследственное владение. Их потомство "становится великим родом, а именно: спарпетами Армении".

Далее, эпос переходит к изложению причин возникновения "Персидской войны". Это уже подлинно эпическое повествование. Артаван сын Валаарша, лежа в постели, ночью наблюдает за движением звезд и узнает, что вскоре лишится царства, и завладеет им тот, кто поднимет мятеж против своего государя. Он рассказывает об этом своей супруге, царице. Находясь в той же спальне прислужница Артадухт возлюбленная Арташира Са-

санида, подслушав этот разговор, передает его содержание Арташиру, и он поднимает восстание против Артавана, побеждает его в борьбе и убивает, захватывает трон и основывает династию Сасанидов. Ситуация резко меняется. События быстро следуют друг за другом. Начинается действие эпоса.

Как должен был отнестись к этой перемене царь Армении, царь Аршакуни, и что должен был он предпринять, — вот вопрос, который имел злободневное значение в феодальную эпоху, когда родству господствующих домов придавалось особое значение. Непосредственным следствием этой перемены было то, что армянский царь Хосров хотел помочь своему родственнику, однако он не сумел этого сделать. Затем, когда Артаван был убит Арташиром, Хосров принялся мстить, предприняв десятилетнюю войну. Чтобы отомстить за смерть Артавана, он двинулся походом на Персию и достиг ворот Тизбона (Ктесифона):

Опустошив всю страну,
Предал он разорению
Места благоустроенные городов
И сел желанных;
Обильную всю страну
Опустошил и разорил*.

Персидский царь не сумел противостоять ему и, потерпев поражение, бежал:

Пустился бежать перед ними;
Погнавшись вслед, истребили
Все воинство Персия;
Рассеяли, разбросали трупы
По полям и дорогам
И злобно истребили.
И страшные удары
Им наносили.
И воротился царь Армении
С брани великой,
С победой великой
С добычей огромной
С радостью безмерной

* М. Абебян в своей книге разбил текст на стихотворные строки. В качестве образца приводятся несколько отрывков в подстрочном переводе. В дальнейшем в цитируемых отрывках сохранена форма традиционных публикаций Агатаңгелоса, Бузанда и других (ред.).

В края армянские.
В область Айрарат.
В город Баларшапат,
С радостью великой,
И славой доброй,
И добычей великой.

(Агатангелос, с.16-18)

И так, в течение десяти лет неоднократно "они полонили, разгромили всю соседнюю страну, которая была под владычеством персов".

Царь персов в затруднительном положении; не сумев в открытом бою справиться с армянами, он созывает своих вельмож на совет. Парфянин Анак отправляется в Армению, изменнически убивает Хосрова, но и сам со всей своей семьей погибает. Царь персов, услышав весть о смерти Хосрова, "обрадовался, развеселился, устроил в тот день великий праздник веселья". Он собрал войско, двинулся на Армению, истребил армянский царский род, овладел страной и угнал в плен население.

Однако этим дело не кончилось. Из сыновей Хосрова, "младенца малого", по имени Трдат, увозит в греческие страны Артавазд Мамиконян, а Ота Аматуни спасает сестру Трдата Хосровидухт и прячет ее в крепости Ани. Затем в одной, подлинно эпической главе, повествуется о том, как Артавазд, кормилец его, вырастил мальчика Трдата, который стал могучим исполином и, служа у Ликианоса (Лициния), совершил множество храбрых подвигов. Наконец, он вместо императора вступает в единоборство и побеждает царя готов, затем с помощью римлян идет войной в Армению, где воцаряется. Он воюет с персами и "мстит за свое отечество".

Двинулся, пошел царь в края Армянские,
И пришел, нашел там много войска Персидского,
Ибо на служение страну они захватили;
Многих (из них) он истребил,
Многих, в бегство обратив,
В края Персии изгнал
И державу отцов отвоевал
И на границах ее он укрепился

(Агатангелос, с.29)

И после овладения Арменией он постоянно воюет с персами и постоянно одерживает над ними победы. Далее, в эпосе повествуется о женитьбе Трдата; затем приводится эпизод о нем и

о прекрасной Рипсимэ и, наконец, о войне Трдата против северян и персов и хвалебная песня, сложенная во славу его:

А царь Трдат, во все время царства своего,
Опустошал, разрушал страну царства Персов
И страну Асорестан,
Опустошал и наносил удары ужасные,
А потому уместны стали
Притчей во языцех слова сии:
"Как горный Трдат,
Гордо выступая, разрушил насыпи рек,
И осушил в своей горделивой поступи морей пучины".
Ибо он был горд и в своих одеяниях,
И силою упорства, богатством,
Крепкими костями и сильным телом;
Храбрый и страшный воин.

(Агатангелос, с.71).

Здесь кончается первая часть эпоса. Отец пал, но сын победил и отомстил. Героическая война кончилась в пользу рода Аршакуни.

Ветвь Хосрова Котак и Вачэ связывается с предыдущей только приемственным чередованием от отца к сыну. В дни Хосрова Котак персы трижды нападают на Армению и всякий раз терпят ужасное поражение. Армяне истребляют всех:

И увидели воинство Персидское,
И нет им ни числа, ни счету,
Ибо было их, что звезд на небе
И песку на берегу морском.
Ибо пришли они со слонами бесчисленными
И войсками несметными.
И они (армяне) настигли, бросились на стан их...
Ударили, изрубили, истребили.
И ни одного из них не оставили в живых.
И забрали добычу великую и слонов их,
И всю мощь воинства их.

(Бузанд, III,8)

Вачэ по поручению царя насаждает леса в Хосровакерт, по царскому же повелению истребляет воюющих друг с другом и мутящих страну нахараров. Персы не перестают воевать с армянским царем. Войска последнего постоянно сопротивляются им на самых границах страны.

В эпосе изменниками являются Датабен Бзунни и бдешх Алдзника, которые переходят на сторону персов и наносят ущерб армянам. Однако в конце концов побеждает царь с помощью своих верных сподвижников, в особенности Вачэ Мамиконяна, и наказывает изменников. Также в начале нашествия мазкутов (массагетов) армяне терпят неудачу, ибо войска не были еще собраны, а полководец Вачэ был в отъезде. Однако лишь только он вернулся и собрал храбрых нахараров, он быстро уничтожил всех мазкутов:

И настиг, напал на стан их...
И истребил их всех мечами,
И ни одного из них не оставили в живых,
И вернули множество пленных.
И вслед за этим добычу он взял,
Двинулся, пошел, отправился, достиг
Равнины области Айратской...
Настигли, ударили, истребили
Войска аланов и мазкутов,
И гуннов и других народов;
И наполнили поля каменные
Сплошь трупами убитых...
Словно река большая вздулась,
Потекла кровь потоками обильными...

(Бузанд, III, 7)

Под конец в бою сражен престарелый Вачэ; должность полководца передают зятям рода Мамиконян — Артавиру Камсаракану и Андоку Сюни, которые должны были воспитать будущего спартапета, младенца Артавазда. Своей естественной смертью умирает Хосров, и воцаряется сын его Тиран.

В отдельных сюжетах этой ветви связь поддерживается главным образом по времени, и повествователь, располагая их друг за другом, связывает следующими словами: "и к тому времени", "в то время", "и в то время, как он", "но после этого", "затем" и т.п. Все же во всех сказаниях этой ветви видна одна общая задача. Целью описываемых здесь войн является не месть, а защита независимости своей родной страны. Бросаются в глаза восстание и измена князей. Но Вачэ Мамиконян храбро бьется с врагами; он верный слуга своего паря.

Эпос Тирана, взятый в отдельности, представляет собою нечто законченное. Хайр Мардпет неизвестно по какой причине уничтожает многих нахараров, в особенности роды Рштуни и Ар-

пруни. Тацата, сына Мехендака Рштуни и Шаваспа, сына Вачэ Арпруни (они еще грудные младенцы), приводят к царю, который приказывает их убить. Но воспитатели Аршака, сына царя Тирана, Артавазд и Васак, "которые были полководцами всей войск Армении", вовремя настигают, силой спасают этих детей и, покинув своего воспитанника, увозят их в свою страну, в укрепленный Тайк, где воспитывают этих детей, а затем женят на своих дочерях. "И осели там на многие годы со своими семействами, и покинули свой другой дом", т. е. Тарон, "и не вмешивались они больше в дела Армении в течение многих лет" (Еузанд, Ш, 18).

Так начинается разлад между царем и полководцами. Весьма красочна глава об отношении Тирана к Вараз-Шапуху. У царя Тирана была очень крупная и красивая лошадь. Сенеканет (камергер) Писак, отправившись в Атрпатакан в качестве посла, рассказал об этой лошади наместнику персидского царя Вараз-Шапуху. Этот последний просит ее у царя. Царь, не желавший расставаться со своим любимым конем, нашел другую, очень похожую лошадь и отправил ее наместнику. Писак об этом сообщает Вараз-Шапуху и настраивает его против Тирана. Вараз Шапух воспалился враждой к Тирану и, притворившись доброжелателем, приехал в Армению, пригласил его в гости и, коварно схватив беззащитного пьяного Тирана, ослепил его и повез в Персию.

Когда нахарары, ишханы (князья) и горшакалы (чиновники) узнали о пленении царя, тотчас собрались, приготовились и бросились за врагом. Хотя они и не настигли его, "но дошли, захватили один край из страны Персии, без разбору всех людей перебили и страну предали огню и разграбили".

Вместо спарпетов Мамиконянов действуют их зятья Андок Сюни и Аршавир Камсаракан, которые призвали римского императора на помощь и нанесли персам страшное поражение. Вараз Шапух был наказан. Тиран — освобожден, и воцарился Аршак. Снова война кончилась в пользу рода Аршакуни.

Ветви Аршака и Папа, Васажа и Мушежа составлены из нескольких обособленных маленьких эпических сказаний, принадлежащих к одному и тому же циклу. Первое из них можно озаглавить "Аршак и Нерсес". Первым делом царя Аршака было примирение с родом Мамиконянов — обстоятельство, связывающее это сказание со сказанием о Тиране, в начале которого повествовалось о том, что Мамиконяны, поссорившись с царем, ушли из царского стана. Умиротворены и другие нахарарства, а католикосом избран Нерсес.

Затем Аршак отправляет к императору Валенту посольство, возглавляемое Нерсесом. Император арестовывает Нерсеса, отправляет в ссылку, а взамен освобождает пленников Аршака — Гнела и Тирита. Поступок императора разгневал царя Аршака. Он снарядил под начальством спарапета Васака 260-тысячную армию, которая в продолжении шести лет опустошала и грабила края римляны без всякого сопротивления с их стороны. "Ударил и разграбил страну Гамирки до города Анкирии (Ангары); шесть лет подряд он опустошал земли в пределах греков. Они забрали огромную добычу..." (Бюзанд, IV, П).

За этот промежуток времени в отсутствии Нерсеса царь построил город Аршакаван, по наущению Уайра Мардпета истребил нахараров, среди них и Камсараканов.

Особым эпическим сказом является "Аршак и Парандзем", который повествует об убийстве Гнела, о женитьбе Аршака на Парандзем и о роли Парандзем и отца ее Андока во взаимоотношениях Шапуха и Аршака.

Далее обособленным сказанием с многочисленными эпизодами является также "Тридцатилетняя война", в результате которой трагически погибают Аршак, Васака и Парандзем, а страна разоряется. Затем следует месть армян.

Наследник армянского престола Пап, который был у греков заложником, усилиями Мушега, сына Васака, и с помощью греков пошел войной на Армению, чтобы занять отцовский престол. С ним вместе шли два греческих полководца с огромной армией. Спарамет Мушел напал на персов, убил двух персидских полководцев, истребил их войско. Царь Шапук сам двинулся на армян и расположился лагерем в Тавризе. Мушел напал на его лагерь; Шапук ускорил, оставив свой лагерь, сохранив и жен в руках Мушела, который весьма благородно обошелся с пленными женами и отправил их в Персию. На Мушела донесли армянскому царю. В сердце Папа запало недоверие к Мушелу.

Царь Шапук вторично пошел войной на Армению. Пап не хочет, чтобы Мушел вступил в бой, говоря: Мушел друг царя Персии и ныне "он ведет переговоры с персами", ибо накануне боя, ночью, от Меружана из персидского стана прибыли к Мушелу посланцы. Однако по ходатайству Нерсеса Мушел принял присягу, вступил в бой, победил персов и Урнаира, царя агванов, которого он мог бы убить, но не убил, а отпустил на свободу. Сно-

ва доносят на Мусею; Мусей оправдывается. Шапух снова наступает, но Мусей и греки и на этот раз побеждают; война прекращается.

Далее, начинается казнь восставших князей, которые в дни Арашака перешли на сторону персов. Раньше всех, уже во время войны, был казнен Хайр Мардпет, который оскорбил царицу Парандзем; на его место назначен некто по имени Глак. Этот последний пытался изменить армянскому царю, но был пойман и казнен. Затем по очереди были казнены и другие мятежные князья, в числе их и бдешх Амдзника, который раньше всех поднял мятеж. Итак, прославленный Мусей продолжал свою деятельность. Однако недолго длилась слава Мусея. Царь Пап был изменчески убит греками; князья ничего не могли предпринять; воцарился Вараздат, "который был юношей легковерным". Воспитатель Вараздата, Бат Сааруни, оговорил Мусея, приписав ему грехи, не совершенные им, и во время ужина приказал изменчески убить его и сам занял должность спарпета. Так зло отплатили Мусею "за многочисленные заслуги".

Мануэль со своим братом освободился из персидского плена; он отнял у Бата спарпетство, убил его, мстя ему за смерть своего брата и изгнал Вараздата. Так как деяния его были направлены против греков, то вначале он завязал дружбу с персами, но потом по доносу Меружана он истребил войско перса Сурена, вследствие чего снова вспыхнула война между армянами и персами. Трижды нападали персы, но постоянно терпели поражение. Наконец, был убит изменник Меружан. Персидская война была закончена. Мануэль возвел на престол Аршака, сына Папа, семь лет славно правил страной и безмятежно скончался.

Принимаясь за изложение истории, до него никем не записанной, Бузанд, естественно, должен был обратиться к изустным преданиям и использовать их как источник истории родного края. И действительно, всякий читатель, понимающий дух эпического повествования, найдет стиль и форму²⁵. Ныне нет уже никакого сомнения, что главными источниками этой книги были эпические сказания, легенды и даже исторические песни. Писавший во второй половине V века армянский автор, каковым был Фавстос, конечно, мог бы собрать множество разнообразных воспоминаний о католикосах, царях и полководцах IV века, но еще в большей мере он пользовался эпическими повествованиями и сказаниями, которые в это время, по свидетельству того же Бузанда, весьма

легко и быстро слагались и распространялись в стране.

Кроме того, из его книги ясно видно, что сам Бузанд обладал даром сказителя—випасана, был в сущности грамотным випасаном, который знал много сказаний и мог устно повествовать множество сказов из "Персидской войны". В дальнейшем, на основании того, что сам он изустно сказывал или слышал от других, Бузанд составил свою книгу, без разбора вписав в нее все, что знал, будь это миф или реальное историческое событие, не подвергая их критике и не отличая их друг от друга. Эдва ли автор использовал какой-нибудь письменный источник, а потому он не упоминает ни одной даты; как это обычно в эпосе, он сохраняет только преемственность событий. Он повествует о событиях, как принято в народном эпосе, связывая одно с другим следующими словами: "затем", "в то время", "после того как" и т.д. Нет внутренней связи событий, как причины и следствия в хронологической преемственности. Имеются весьма значительные анахронизмы, из коих ясно видно, что автор был человеком, жившим намного позднее повествуемых им событий. Сохранена преемственность царей и католикосов, однако об их жизни повествуются лишь отдельные события, иногда независимые друг от друга отдельные эпизоды. Внимательно рассматривая содержание этого произведения, мы приходим к следующему заключению: в этой "Истории" имеются две группы повествований — церковная и светская. Первая из них относится к первосвященникам и другим церковникам, вторая — к царям и полководцам. Цари как верховные власти страны, конечно, выступают иногда и в церковных сказаниях, а из католикосов Нерсес Великий является действующим лицом и в эпосе.

Светские повествования составляют единое целое, один большой эпос, а церковные повествования являются независимыми традиционными сказаниями и воспоминаниями, которые нашим автором частично привнесены в материал, взятый из эпоса. Именно здесь, в этих церковных сказаниях, главным образом выявляется автор Фавстос, который рассказывает о чудесах, видениях, приводит молитвы, проповеди, поучения, пользуется Библией, подчас пересказывая или же дословно цитируя ее. Именно в этих сказаниях он гневно и с укоризной нападает на царей; здесь он проявляет вообще свой христианский нравоучительный дух и благочестие. Впрочем, и в светских сказаниях имеются, хотя и в меньшей мере, добавления автора и его взгляды, касающиеся главным образом католикосов и вложенных в их уста речей, как

например, слово Вртанеса (Ш, П), слово Нерсеса, изгнание правверных, повествование о Хаде (IV, 5, 12), рукоположение Чунака (IV, 15) и т. д.

Следует отметить, что Бузанд, пользуясь эпосом, иногда стремится придать своей истории христианский характер и колорит, сочинять в стиле Библии, выражаться ее оборотами и метафорами, а главное, окрашивать ее религиозной идеологией. Однако это сразу бросается в глаза, и этот элемент нетрудно выделить и изолировать без особого ущерба для цельности содержания эпоса.

Поскольку "История Армении" Фавстоса восходит главным образом к традиционным сказаниям и эпосу, она тем самым, приобретает и историческую и литературную ценность. Фавстос наш единственный древнейший писатель, в произведении которого, благодаря его фольклорному происхождению, широко отображена реальная картина внутренней жизни армянского народа, в особенности высших слоев общества. Фавстос значительное место в своем труде уделит армянской аристократии, ее нравственным, религиозным и политическим взглядам, некоторым чертам ее характера, патриотизму, социальному положению, даже обычаям, быту, верованиям и т. п. В любом эпизоде Фавстос раскрывает одновременно многие стороны жизни раннефеодальной Армении. Здесь мы видим отношения светской и духовной властей, аристократии и царя, семейные отношения между близкими родственниками, неограниченную власть царя, который без суда истреблял своих невинных приближенных, всевозможные козни и т. д. С другой стороны, там же приведены, по понятиям своего времени, подлинные сцены благочестия, повествования о святых, сильными штрихами даны зарисовки из жизни епископов, слывущих христианами, а на самом деле лжецов, разбойников и шутов (VI, 8, 9, 10).

Для исследования внутренней жизни Армении труд Фавстоса является ценнейшим и достоверным источником. Сравнение с данными римского историка IV века Аммиана Марцеллина показывает, что исторические события также в большей своей части у Фавстоса Бузанда правильно отражены.

5. Мовсес Хоренаци

Мовсес Хоренаци по праву считается отцом армянской историографии. Из его трудов наиболее известным является "История Армении" в трех книгах²⁶. Ему приписывают и ряд других произведений²⁷.

Ни одно из произведений армянских историков (если не считать "Историю Агатангелоса", по сути дела являющегося агиографическим памятником), не имело столь много изданий, переводов на другие языки, критических разборов и исследований, как "История Армении" Мовсеса Хоренаци²⁸. Первое издание "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци было подготовлено эчмиадзинским епископом Томасом Ванандеца в Амстердаме в 1695 году. Это первое издание древнеармянских историков. Исследования и критические разборы касаются большей частью источников, использованных Хоренаци, и времени его жизни. Сугубо литературных исследований нет. В этом отношении имелись лишь отдельные высказывания в упомянутых филологических трудах.

Первое отрицательно-критическое мнение об "Истории" Мовсеса Хоренаци было высказано в середине XVIII столетия²⁹. В дальнейшем, начиная с XIX в., многие занимались ею, высказывая и положительное и отрицательное отношение. Сперва А. Гутшмидт в 1876 г. счел сомнительной одну часть "Истории" Хоренаци. Затем, с 1890 г. вопросом Мовсеса Хоренаци начал заниматься А. Кариер. Повествование Мовсеса Хоренаци об обращении Константина в христианство (II, 83) он отождествил с соответствующим отрывком из Жития Сильвестра. И так как он полагал, что "латинская редакция (Жития Сильвестра) не могла существовать ранее конца V века, а поэтому и греческий перевод, коим пользовался Хоренаци, мог появиться самое раннее в начале VI века", он заключил, что "нужно отказаться от традиционной даты сочинения "История Армении" Хоренаци и отнести ее к VI веку. Затем узнав о том, что в Библиотеке венецианских мхитаристов имеются рукописи армянских переводов "Церковной истории" Сократа и "Жития Сильвестра", он, сличив эти последние с "Историей" Мовсеса Хоренаци, пришел к заключению, что Хоренаци пользовался тем переводом "Церковной истории" Сократа, который известен под названием "Малый Сократ". Затем, узнав, что, по Степаносу Асолику, этот перевод сделан Филоном Тиракапи около 690 г., он из этого заключил, что "История Армении" Хоренаци написана самое раннее в VIII веке. Так, в 1893 г., затем в 1894 г. Кариер указал на ряд новых источников, которыми, по его мнению, должен был пользоваться Хоренаци, и на основании которых он считал "Историю Армении" трудом более позднего времени. Так, по Кариеру, Мовсес Хоренаци пользовался "Пасхальной хроникой", которая составлена в последние годы царствования Ираклия (610-641), "Хроникой Иоанна Мала-

лы", "которая доведена до конца царствования Юстиниана (565г.), но, быть может, она составлена еще позднее"³⁰.

Эти работы Карьера послужили причиной того, чтобы в Эчмиадзине были опубликованы по рукописям Матенадарана армянские переводы "Большого Сократа" (Церковная история)³¹, который с греческого языка переведен, по мнению издателя, в 696 году Филоном Тиракаци, вместе с "Житием Сильвестра", переведенного Абасом-Григором Дзорапореци, по мнению того же издателя, на 18 лет раньше даты Филоновского перевода, значит в 678 году. Был издан и "Малый Сократ"³². Издатель их, Месроп Тер-Мовсисян, вопреки Карьеру, пришел к выводу, что "Малый Сократ" является сокращенной редакцией "Большого Сократа" и тех его отрывков в армянском переводе, которые приводит Мовсес Хоренаци в своей "Истории Армении", используя греческий подлинник. Из сказанного становится понятным мнение Миабана (Г.Тер-Икертчян) о том, что Мовсес Хоренаци "пользовался Житием Сильвестра, хотя и не тем армянским переводом его, который дошел до нас", а в оригинале. Затем он показал, что Хоренаци заимствовал один отрывок из армянского перевода Жития Сильвестра и приписал к Месропу Маштоцу для восхваления последнего³³. Этим самым он пришел к заключению, что "История" Хоренаци написана после 678 года, так как перевод Жития Сильвестра, как полагали, был сделан в этом же году. Однако вопрос нельзя считать абсолютно доказанным, ибо, говоря словами того же автора, можно сделать "и то не совсем невозможное предположение, что Хоренаци... приведенную цитату сам перевел прямо с греческого подлинника, а Дзорапореци, будучи знаком с Хоренаци, при переводе этого абзаца использовал - выписал уже готовый перевод Хоренаци", имея перед собой и греческий подлинник.

Таким образом, в последнем десятилетии XIX в. был опубликован целый ряд произведений - "Житие Сильвестра", "История Сократа", "Хроники Малалы" и "Пасхальная хроника", География Анании Ширакаци³⁴ и др., которыми, по мнению авторов вышеупомянутых статей, пользовался Мовсес Хоренаци. Они на этом осно-

* В настоящее время можно считать установленным, что автором "Армянской географии" является Анания Ширакаци, который пользовался также трудом Мовсеса Хоренаци.

вании, равно как имея в виду несколько названий и отрывков, упомянутых в "Истории" Хоренаци, пришли к заключению, что "Историю Армении" написал какой-то писатель, живший позднее, даже в IX в.; и приписал свое произведение другому автору, жившему в V веке. Этим самым он фальсифицировал написанную им же "Историю".

Были и такие исследователи, которые называли нашего историка псевдо-Мовсесом Хоренаци. Они как будто старались превзойти друг друга в дискредитации "Истории Армении" и даже личности ее автора. Конечно, немало было и таких исследователей, которые опровергали мнения этих горе-критиков. И вот накопилось множество статей, книг и книжек за и против Хоренаци, авторы которых с разных точек зрения брались за изучение этой проблемы.

По тому же вопросу в 1901, 1902 и 1903 гг. выступил английский арменист Ф. Конибер с рядом статей³⁴. Подробно рассмотрев основные пункты теории Кариера, равно как и мнение Григора Халатянца, который относил "Историю" Хоренаци приблизительно к 750 г., он опроверг их. Его выводы почти дословно сводятся к следующему:

1. "Малый Сократ" редактирован Филоном Тиракаци и Григором Дзорепореца на основании переводов "Большого Сократа" и "Жития Сильвестра" приблизительно в 685 году по свидетельству даже самих редакторов. Следовательно перевод "Большого Сократа" был сделан задолго до 685 года. Хоренаци не был знаком с армянскими переводами ни "Жития Сильвестра", ни "Малого Сократа" и не мог пользоваться ими. Напротив, редактор армянского перевода "Малого Сократа" пользовался сочинениями Хоренаци, а Хоренаци, подражая, пользовался "Большим Сократом" в его греческом подлиннике.

2. Переводы "Жития Сильвестра", равно как и "Большого Сократа", являются классическими, т.е. относятся к V веку. Эти оба перевода анонимны, как и вообще "первые переводчики скрывали свои личности, переводили, лично оставаясь неизвестными".

3. Имея в виду стиль и обороты вышеупомянутых сочинений и "Истории" Хоренаци, можно допустить, что они восходят к одной и той же личности.

4. Малала не является древнейшим источником ни Хоренаци, ни Пасхальной хроники, хотя он сам пользовался теми же источниками.

5. Хоренац не черпал сведений ни из Пасхальной хроники, ни у Малалы, а из общих для них обоих источников.

6. Эти общие источники, хотя бы для сведений до 354 года, — каковой год является последним пунктом для обширного периода времени, — были общеизвестны, и в том же 354 году использованы Пасхальной хроникой.

7. Если принять традиционный 480 г. в качестве даты, когда была написана и закончена "История" Хоренаца, то Хоренац свои сведения до 354 года черпал из одного источника, который в то время уже имел 130-летнюю давность.

8. Рассматривая события времен императора Феодосия по Хоренацу и Малале, мы видим, что Хоренац как до 354 г., так и после этой даты, продолжает черпать из того же общего источника, который не является ни Малалой, ни Пасхальной хроникой.

Далее, Фред Конибер указывает против Гр. Халатянца на то, что история обращения грузин в христианство (II, 86) происходит из одного древнего памятника. Помимо всего этого, он говорит о том, что в конце V в. века Аняна Ширанаца в своей "Хронике" упоминает Мовсеса Хоренаца и пользуется им.

Статья Фреда. Конибера, отчасти и других исследователей, убедили многих в том, что мнения А. Карьера и других критиков являются плодом недоразумения. Тем не менее, Мовсес Хоренац походит на оклеветанного человека, который как бы ни был оправдан судом, все же несправедливо носит на себе какое-то пятно; ведь бывают люди, которые слышали о клевете, но об оправдании ничего не знают или же думают: "Кто знает, как случилось это оправдание?" И такого мнения охотно придерживались и придерживаются те, кто выказывает "крайнюю недоверчивость" к Мовсесу Хоренацу и продолжает пока что безобразными методами судить о нем. Они рассуждают так: то, о чем говорит Мовсес Хоренац, а этого они не могут найти у других авторов, это самое, значит, выдуманно самим Хоренацем, а то, что из упомянутого Хоренаца они нашли в памятниках последующих веков, все это является доказательством того, что "История Армении" Хоренаца — произведение позднейших веков. Хоренац, например, повествуя об обращении грузин в христианство (II, 86), в конце этой главы прибавляет: "как поучает тебя Агатаңгелос". Этого нет в наличном тексте Агатаңгелоса, следовательно, — заявляют греческие исследователи, — Хоренац выдумал. Они не хотят признать того, что книги наших древних

историков, каковыми являются "Истории" Агатангелоса и Хоренаци, в течение веков подвергались изменениям; многое изъято из этих книг и многое интерполировано. Многие из того, что считалось в "Истории Армении" Хоренаци "сомнительным", в дальнейшем было проверено и оказалось правильным. Вообще же такие преувеличения послужили поводом для более глубокого исследования "Истории" Хоренаци.

Впрочем, вместе с положительными работами в этой области, в течение последних тридцати лет продолжалось еще отрицательное отношение к нашему историку.

Один исследователь относит его к V в., другой к VIII в. или к началу IX века, третий к началу второй половины IX века, и все стараются представить то или иное лицо в качестве автора "Истории Армении". А.Заминян нашел какого-то князя по имени Варраз Саак Багратуни и одного епископа по имени Мовсес Кердол в V в. и без всякого основания считает возможным отождествление этих лиц с Мовсесом Хоренаци и его меценатом Сааком Багратуни³⁵. Н.Акинян после ряда неприемлемых доводов, отождествляет Мовсеса Хоренаци с известным историком VIII в. Гевондом Иереем, и время создания "Истории" относит к началу IX века³⁶. Я.Манандян своим исследованием, вышедшим отдельной книгой, считает "загадку Хоренаци" уже "разрешенной"³⁷. Он относит "Историю" Хоренаци к началу второй половины IX века, а автора ее отождествляет с неким Мовсесом, жившим в этом столетии. Само собою ясно, что ученый, относящий Мовсеса Хоренаци к VIII в. или к началу IX в., не принимает, отвергает и опровергает гипотезу ученого, относящего его к V веку; точно так же ученый относящий его к началу второй половины IX века отвергает мнение тех, которые относили его к VIII в. или к началу IX в. Так, все, имеющие отрицательное отношение к Хоренаци, отрицают, исключают, отвергают друг друга.

И вот Ст.Малхасянц, вновь выступив касательно этой проблемы с целой книгой, справедливо иронизирует, осмеивает и методы, и высказывания того ученого, который отождествляет Мовсеса Хоренаци с Гевондом Иереем, и основательно, по пунктам, опровергает, отрицает доводы А.Манандяна. После всех этих взаимных опровержений, отрицаний и исключений, ничего не остается делать нашему отцу истории, "отцу кердолов" Мовсесу Хоренаци, как отойти на свое прелестное и законное место в V веке³⁸.

Биографические сведения о Мовсесе Хоренаци содержатся

в его "Истории Армении".

В конце 61-й главы II книги "Истории" он повествует о том, что переводчики, по окончании Вселенского собора в Эфесе (431 г.), на обратном пути из Константинополя на родину захватили с собой "точные списки (священных) книг. Саак и Месроп, — пишет Мовсес Хоренаци, — получив эти списки, вместе с ними (т.е. с учениками) снова неотлагательно принялись за перевод и исправление однажды уже успешно переведенного". Тут же он прибавляет: "Но так как они не владели нашим искусством, то дело (перевода) во многих частях оказывалось неудовлетворительным, вследствие чего Саак Великий и Месроп отправили нас в Александрию для изучения в академии возвышенного языка и для близкого знакомства с науками". В следующей, 62-й главе, которая озаглавлена "Об учителях (своих), о самом себе, о путешествии, предпринятом для собственного образования с уподоблением небесному чину", он пишет: "Мы, освещенные мысленными лучами благодати, постоянно исходящей от духовных наших отцов (т.е. Саака и Месропа), проехав полуденные страны, прибыв в город Эдессу, слегка пронеслись по глубинам архивов, заехали поклониться святым местам и пробыть некоторое время для учения в Палестине. Так-то медленно мы вступили в Египет". Затем он описывает Египет и город Александрию, а в конце говорит: "Не вопрошаю более оракула подземного князя Проденада, но изучаю всю силу различных наук у нового Платона, разумею своего учителя, которого не недостойным явился я учеником, хотя и усвоил науку постоянным трудом и прилежанием". Об обратном пути он пишет: "Хелая плыть в Элладу, силою ветров мы были брошены в Италию; поклонившись могилам святых Петра и Павла и недолго оставшись в городе римлян, мы, проехав через Элладу и Аттику, пробыли некоторое время в Афинах; с исходом же зимы направили свой путь в Византию, горя желанием (видеть) наше отечество".

Когда выехал Мовсес Хоренаци на учение и когда вернулся на родину, — об этом он ничего не сообщает. Из содержания последней, 68-й главы его "Истории" узнаем, что он вернулся на родину после кончины Саака и Месропа; Саак скончался 7 сентября 439 г., а Месроп — 17 февраля 440 г. Следовательно, он вернулся на родину после этой последней даты, а поехал учиться до их смерти, значит, до 7 сентября 439 г. А так как вторичный перевод Библии, осуществленный после возвращения

переводчиков в Армению (432 г.), должен был длиться года три-четыре, то поездка Мовсеса Хоренаци на учение могла иметь место приблизительно в 435 г.³⁹ Предполагая, что во время поездки за границу Мовсесу Хоренаци было лет 20-25, думается, что он родился приблизительно в 410-415 гг.

До этого ученики Саака и Маштоца ездили учиться и делать переводы в Эдессу и Константинополь. Вполне понятно, почему теперь своих учеников они отправляют в Александрию. С давних пор Александрия была центром науки и просвещения. Со времен Птолемея I Сотера (305-282 гг. до н.э.) там, в знаменитой библиотеке Серапиона, было сосредоточено богатейшее собрание древнегреческих рукописей. Наука здесь находила покровительство и процветала. В Римской державе Александрия считалась второй столицей, а в отношении науки, философской образованности и вообще интеллектуального прогресса занимала первое место. И в отношении христианской образованности Александрия имела большое прошлое. Оттуда вышли знаменитые христианские ученые. Отмечено, что Александрия во времена арианских споров, после долгой борьбы, сумела сделать свое учение приемлемым для всей христианской церкви. Тем самым епископский престол этого города занял первенствующее положение вопреки притязаниям константинопольских патриархов⁴⁰. В эпоху Кирилла Александрийского (412-444 гг.) епископство Александрии достигло кульминации своей мощи и играло большую роль в последнем десятилетии жизни Саака и Маштоца, когда они отправили туда Мовсеса Хоренаци и его товарищей. Именно епископ этого города Кирилл Александрийский начал борьбу против Константинопольского патриарха Нестора и добился созыва Эфесского собора. Саак и Маштоц были хорошо осведомлены о событиях, происходивших по поводу Эфесского собора. Известно, что Езник Кольбацц об этом же соборе из Константинополя написал письмо Маштоцу, Корюн сообщает, что "синодальные патриархи" написали Сааку и Маштоцу о княгах Теодиоса (Феодора Мопсуестского), проникших в Армению. Сам Мовсес Хоренаци, сообщая об Эфесском соборе, добавляет (Ш, 61), что после этого собора Сааку и Месропу написали "епископы Кирилл Александрийский, Прохл Константинопольский и Акакий Мелитенский, предостерегая их, ибо они услышали, что некоторые из учеников, отошедших от православия (людей), взяв сочинения Феодора Мопсуестского — учителя Нестора и ученика Феодора, отправились в Армению". Свидетельство Мовсеса Хоренаци подтверждается тем, что сохранились послания

Прокла и Акакия, а также ответы на них Саака и Маштоца⁴¹. Несомненно, достоверно также его сообщение о Кирилле Александрийском. При таких обстоятельствах весьма естественно, что Саак и Месроп обратили свои взоры на Александрию и решили отправить своих учеников на учение в тот город, где епископский престол занимал Кирилл Александрийский.

Какое образование получил Мовсес Хоренаци? Его первыми учителями были Саак и Маштоц; они просвещали его своими "многочисленными лучами". Это образование, несомненно, заключалось в знании Библии и других религиозных книг, в изучении армянского, греческого, безусловно, и сирийского, а по условиям той эпохи, вероятно, и персидского (пехлевийского) языков. А главное, они пробудили в своих учениках любовь и бурное желание совершенствоваться в науках. Что делали Мовсес и его товарищи в архивах Эдессы и что представляли собою палестинские "наука"; этого мы не знаем. Но определенно можем сказать, что в Александрии он совершенствовался в греческом языке, изучал "искусства", а именно: стихотворство (поэтику), риторику и грамматику. Мовсес Хоренаци обычно называет "кердол" и "кердола-айр" (= отец поэтов или грамматиков). Значит, он не только в совершенстве усвоил эту науку и прославился как "кердол" (поэт, грамматик), но и впервые ввел ее в Армению. Он изучил также "силу различных наук". Среди "различных наук", конечно, первое место занимала греческая философия; поэтому он, восхваляя своего учителя, называет его "новым Платоном". Он, как видно из его "Истории Армении", был знаком и с греческой литературой, мифологией, читал сочинения и труды греческих поэтов и историков. Он весьма часто ссылается на знаменитых греческих авторов, труды которых он читал не только в Александрии, но и в Армении, и даже, возможно, в армянских переводах. Впрочем, он часто черпает свои сведения не из подлинного источника. Изучая внешнюю (языческую) науку, он одновременно продолжал совершенствоваться в церковной науке и литературе. Он, несомненно, был хорошо знаком также с трудами Кирилла Александрийского, который, как было сказано, являлся одним из знаменитых писателей своего времени, представителем церковной ортодоксии. Многие из его сочинений переведены и на армянский язык; частично это сделано в течение последующих веков, но имеются и древнейшие переводы, которые сделаны именно в эпоху Хоренаци, быть может, им и его товарищами в Александрии. Таким образом, в этом городе он приобрел большой опыт в нау-

ках и многостороннюю научную подготовку или, как он сам об этом заявляет, "многосторонние познания и совершеннейшие сведения" (Ш, 66), став "самостоятельным" и независимым от своего учителя.

После "длительных путешествий" они с большим воодушевлением спешат через Византию вернуться в родной край и применить свое "искусство". Однако когда они вернулись, уже не было в живых ни Саака, ни Месропа, их мудрых наставников и покровителей. Не было никого, кто бы принял их, ободрил и оказал им материальную помощь. Ясно видно, что Мовсес Хоренаци и его товарищи происходили из неимущих сословий, "коим выпали в удел и бедствия, и нищета" — пишет он о себе и о своих товарищах (П, 92). Поэтому он протестует, говоря: "Кто из вас (подумал) о наших нуждах? Кто же приготовил для нашего отдыха покой, или дом, или ночлег?" (П, 92). Окружавшие их люди не только не оказали им помощи, но, напротив, отнеслись без уважения к их образованию и смеялись над ними. Никто не обуздал, не заставил замолчать злые языки невежд и ненавистников образования. И это весьма огорчает гордое сердце Мовсеса Хоренаци. Он, безутешно скорбя, восклицает: "Кто теперь оценит наше учение? Кто порадуется на мои, ученика его, успехи? Кто выскажет отеческую радость при виде меня, своего сына, его превзошедшего?" (Ш, 68).

Такая судьба постигла не только одного Мовсеса Хоренаци, но и всех тех людей второй половины V века, которые получили греческое образование, старались делать переводы и прививать греческую науку армянам. Ошибочно считать их "грекофилами", т.е. сторонниками ориентации римской государственной политики. Они были "грекофилами" лишь как любители греческой науки, а в действительности они, начиная с Маштоца, были последователями армянской национальной ориентации. Тем не менее, приверженцы персидской ориентации их презирали и даже подвергали гонениям. Лазар Парпеци в своем "Послании" перечисляет несколько имен таких гонимых, в числе их был и философ Мовсес. По греческой форме его прозвища "философ" видно, что он был приверженцем грекофильского течения. Слово это в форме "пилисопа" перешло в армянский язык с сирийского. О нем Парпеци пишет Ваану Мамиконяну (стр. 436): "Блаженный философ (пилисопос) Мовсес, покуда он жил, был всегда согражданином небесных сил: разве не гнали его с места на место те монахи

армяний? Разве его просвещающие и изгоняющие невежество книги не они ли по неведению своему называли искаженными (патахикэс)? И затем, всячески враждуя с ним, не они ли, дабы не опозориться в глазах людей, обманно рукоположили в епископы и тем самым как смертельным ядом загубили святого? Какое ужасное проклятие написал он в час смерти своей о главарях духовенства, — об этом вы сама хорошо осведомлены".

Сирийское слово "патахикэс", как объясняют, означает "искаженный, испорченный, оскверненный, ложный". Так называли книги "философа" Мовсеса, безусловно, за их грецизмы. Невежественные монахи не только ничего не понимали в этих языковых новшествах, но и не разумели содержания этих книг. А потому они выступали против их "здорового учения"; они подсмеивались над Мовсесом Хоренаци, презирали его как человека, "который не владеет никакой полезной наукой". Это — борьба невежественных персофилов против любителей греческого образования и просвещения, которые своими переводами стремились изгнать из своей отчизны "невежество" и, очарованные "превосходным языком" греков, старались передать богатство этого языка и его способность выражать научные понятия армянскому языку. Но Мовсес не отчаивается. Несмотря на все это, он постоянно, вплоть до глубокой старости, занимается литературой и переводит книги.

Так как в те времена грамматика, риторика и философия составляли один цикл наук, то следует признать, что Мовсес Хоренаци, как видный литературный деятель, мог перевести на армянский язык необходимую для риторического образования "Книгу Хрий". Безусловно, имеет историческую основу сообщение Степаноса Таронечи (Асолика) о том, что во время католикоса Гюта (461—478) "был великий философ армянский (по имени) Мовсес, который утвердил науку риторики в Армении".

Первым делом историка была забота об источниках, которым он уделяет особое внимание⁴². Он обычно упоминает свои источники. Не располагая необходимой ему армянской литературой, он обращается к иноязычным авторам, особенно, к греческим или переведенным на греческий язык, хотя ему остались неизвестны такие важные историки, как, например, Страбон, Аммиан Марцелин и др., из которых он в действительности мог черпать полезные для истории Армении сведения.

Он, подобно многим, в Первой книге: "Родословие Великой Армении", начинает историю с Адама. Первые четыре главы (4—7),

от Адама до Ноя, не имеют касательства к истории Армении; в этих главах он излагает допотопный и послепотопный периоды истории человечества по Библии. Однако здесь же он упоминает и "других историков": Бероза, Абидена, Полиистора и Кефалиона. Впрочем, как видно, Хоренаци не имел под рукой произведений этих известных историков, а пользовался ими по "Хронике" Евсевия Кесарийского, так как все, что он приводит, имеется в этой книге. Кроме них он упоминает "Опровержение ересей" Епифания Кипрского. Об остальных он говорит неопределенно: "древние историки", "хронографы", "некий умнейший и любознательный сириец", "древние истории", "устные сказания философа Олимпиодора"; он пользуется также, как он сам говорит, "любимой мною и более многих истинновеещающей Берозовской Сибилой".

В этой части он приводит родословные Симы, Уама и Яфета — трех сыновей Ноя. Происхождение армян он выводит из рода Яфета в следующем порядке: Яфет, Гамер, Тирас, Торгом, Хайк, который является предком армян, и далее: Араманеак (Арменак), Араматис, Амасия, Гехам, Уарма, Арам, Ара Прекрасный. Как видно, среди наших писателей У века принято было связывать происхождение армянского народа с библейскими именами; Корюн армян называет "племенем Асканаза", а в "Истории" Агатангелоса армяне называются "племенем Торгома".

Затем историк переходит к изложению истории Армении, одним из главнейших источников которого для древнего периода является "сириец Мар Абас Катина, муж разумный и сведущий в халдейской и греческой письменности".

И для Второй книги в качестве источников он упоминает целый ряд имен, а именно: Агатангелоса, Аристона из Пеллы, Бардапана, Барсуму, Палефата, Порфирия, Филемона, Хорохбута, Евсевия Кесарийского, Геродота, Африкана, Иосифа Флавия, Лебубну, Манефона, Поликрата, Скамандра, Евагрия, хреца Олимпиа, Флегониоса и др. Часто упоминаются: випасанк, песни, певцы Гохтна, и в неопределенной форме, старцы из потомков Арама, "наши старцы поют", "говориться", "сказывается", "называют", "мы слышим", "написанное другими", "некто" и т.д. Однако все эти источники не дали ему много материала, поэтому он в начале Третьей книги жалуется на отсутствие необходимых источников. "В нашей стране не было исследователей древностей, прийти же в подробности все греческие (древние истории) мы не могли за краткостью времени. Нет также у нас под рукою творения Диодора, в которое могли бы мы заглядывать и без пропусков прой-

тя все так, чтобы ничто из главных (событий), необходимых для нашего сочинения, не оставалось упомянутым. Но сколько позволяли старание и память, мы с точностью рассказали все события ранних и древних времен, начиная от Александра Великого до кончины святого Трдата. За это не станешь издеваться над нами, или же порицать нас" (Ш, I).

Не располагая необходимыми первоисточниками по истории древней Армении, Мовсес Хоренаци обращается к богатому армянскому фольклору. Он пользуется им, конечно, по своему разумению и исходя из собственных взглядов на традиционные песни и сказания.

Мовсес Хоренаца, как и другие писатели V века — Езник, Агatangелос, — был последователем философа Эвгемера (конец IV в. до н.э. в Македонии), который защищал ту точку зрения, что боги изначально были людьми, которые по смерти своей удостоились божественных почестей, а их могилы были обращены в места поклонения. Так, например, Хоренаца, повествуя миф о Вахагне, эвгемерически объясняет: "Говорят, что он был обоготворен" (I, 3I). далее, в отношении произведений народной словесности он применяет тот же метод, что и в отношении языческих письменных исторических памятников, т.е. сравнивает и отождествляет их с содержанием Библии. Так, например, армянского фольклорного Бэла, соперника Хайка, он отождествляет с библейским Невродом (I.7).

И, наконец, в отношении народной словесности Мовсес Хоренаца широко применял метод аллегорического толкования, как это делали древние писатели в отношении своих мифов и христианские комментаторы при толковании Библии. По его взглядам, произведения народной словесности являются мифами, а мифы, большей частью — аллегории, а потому нужно их толковать или, говоря его же словами, "открывать", т.е. открыть содержащуюся в них истину, правду, или мифы "сделать правдивыми", т.е. правдоподобными. Такими аллегориями являются греческие мифы. Хотя и эти последние "изящны и выложены", "со смыслом", "складны", тем не менее я они "скрывают в себе аллегорическую истину вещей". Такой аллегорией является для него, например, миф о Прометее.

Как бы Хоренаца не ссыался на мифы, все же мы не можем сказать, что он много пользуется ими; иными словами, использование им мифы немногочисленны, хотя он временами довольно широко, пространно и подробно передает некоторые из них, как, например, сказания о Хайке, Ара Прекрасном и Шамирам, Тигране⁴³ и Ажда-

хаке, а также мифы Випасанка. Причину того, что он в своей "Истории" приводит не так много сказаний (всего не более 15), следует искать именно в его взглядах на мифы.

В его представлении, по понятиям того времени, всякий письменный памятник, даже какое-нибудь недостоверное произведение, содержащее нечто правдоподобное, более достойно внимания, чем миф, который пока он не истолкован и не почерпнуто из него "достоверное"; такой миф считается даже ложью. И так как Хоренаци пишет историю, а не мифологию, поэтому он, по возможности, мало пользуется мифами и подвергает их своеобразному "толкованию". Он чуждается "мифов", т.е. вообще ложных повествований, чтобы не ронять значения написанной им истории (П, 61).

Общий сжатый обзор господствовавших в Армении родов по иноязычным источникам представляет собою следующую картину:

1. Коренное древнеармянское царство;
2. Господство иноземцев, персов и Селевкидов; упоминаются армянские властители в качестве наместников при Селевкидах;
3. Снова коренное армянское царство, начиная с Арташеса;
4. После их падения частая смена господствующих династий;
5. Царство иноземного рода Аршакуни.

Мовсес Хоренаци знает также пять периодов государственной власти в Армении, а именно:

1. Коренное древнеармянское царство, властители из рода Хайка;
2. Господство иноземных владык (Ассирии), в эпоху которых, впрочем, древний род продолжает править в качестве наместников;
3. Этот род коренных владык основывает свое царство;
4. После их падения, "вследствие возникших смут всякий о том только и думает, как бы господствовать над нашей страной";
5. Царство иноземного рода Аршакуни.

Из этого сравнения ясно видно, что порядок господствующих родов, принятый Мовсесом Хоренаци, тождественен с тем, что мы знаем из иностранных источников. В "Истории" его сохранено воспоминание о древней политической истории Армении, о господствовавших родах, однако с одной крупной хронологической ошибкой. В то время, как по иностранным источникам в Армении царствовала коренная царская династия из потомков Арташеса, Хоренаци помещает начало династии Аршакуни (II век до н.э.).

Отсюда, естественно, воспоминания о других господствующих родах подверглись смещению, и один род по времени занял место другого. Эта ошибочная хронология возникла вследствие того, что Мовсес Хоренацц возникновение армянского народа, по понятиям своего времени, связал с Вавилонским столпотворением, которое согласно Библии, привело к разноязычию и явилось причиной рождения различных народов и языков.

Первая книга "История", которую он назвал "Родословием Великой Армении", содержит вышеупомянутые первые четыре периода.

1. Народные сказания о Хайке и Араме, гениально продумав, он поместил в начале "Истории"; именами этих героев назывались армяне ("хай" и "армянин"). Это — господство коренных Хайкидов.

2. В начале повествования о чужеземном владычестве он поместил народное сказание о Шамирам и Ара Прекрасном, затем владычество Ассирия и, далее, целый ряд имен наместников Хайкидов.

3. В третьем периоде он поместил имена ряда царей из коренного рода Хайкидов, затем эпос о Тигране Великом, отрывок из народных песен о Ваагне и в конце несколько имен.

4. О четвертом периоде он пишет: "Ничего верного не могу рассказать тебе, ибо вследствие возникших смут всякий о том только и думал, как бы господствовать над нашей страной" (I,31).

История этой обширной эпохи не что иное, как древние сказания о Хайке, Араме, Ара Прекрасном, Тигране и Ваагне, которые он излагает как реальные события, а пустые места между ними он заполняет перечнем имен.

Расположив легенды в таком порядке, Хоренацц сочинил историю древнейшего периода жизни армянского народа, то есть, как он сам признается в начале Первой книги, из любви к своему меценату Сааку Вагратуни, "невозможное сделал возможным" (I,2-е приложение).

Вторая книга, которая названа им "Средняя история наших предков", начинается с Александра Македонского, переходит к Парфянскому владычеству и затем повествует о первых царях Армении из рода Армакуни — о Валаршаке и Аршаке. В качестве источника он ссылается на Мар Абаса, а также выражается в неопределенной форме: "рассказывают", "говорят". О Валаршаке он писал в Первой книге. Здесь он следующим образом описывает положение Армении: "Не видно, чтобы здесь были какие-нибудь порядки или служение при храмах: не видно — кто первый между главными лицами страны и кто последний; нет ничего определенного — все

перепутано, все дико" (I,9). И вот первому царю Аршакиду приписывается "устройство царства", утверждение нахарарских родов и их должностей и организация феодального государства.

Пока не выяснено, воспоминанием о каком историческом лице является царь Валарша^ж. Преемник его, Арпак, несомненно, является историческим воспоминанием. Преемники же последнего — царя Арташес, Тигран и Артавазд — исторические лица, а именно: Тигран Великий, его предок Арташес — основатель царства, и сын первого Артавазда; все они причислены к династии Аршакуни. Как видно, в V веке историческая традиция связывала Тиграна Великого и других с царствующим родом Аршакуни^{жж}. Фавстос Бузанд "Тиграна, великого царя Армении" называет Аршакуни: "... Их (т.е. евреев) взял в плен царь Тигран Аршакуни" (IV, 55). Хоренац для этого периода в качестве источников ссылается на хронографа Африкана, о достоверности которого "свидетельствуют Иосиф, Ипполит и многие другие из греков" (II, IV) и т.д. Далее, в ряде глав (II, 23-33) приводятся рассказы о сирийском Абгаре; источник его — Лебубна. Затем он приводит краткое содержание мученичества апостола Тадевоса (Фаддея) и деви Сандухт и прибавляет: "Все это... прежде нас рассказано другими и мы не сочли за нужное повторять здесь складно" (II, 34). Вслед за этим рассказывается о Санатруке, Еруанде, Арташесе, Артавазде, Тиране, Тигране и Валарше. Все эти рассказы имеют народное, эпическое происхождение, на что часто указывает сам историк. Источниками являлись "Випасанн", "Песня армянских випасанов", "Песни-мифы", Хоренац пишет (II, 48): "Об этом верно повествует нам Олимп, жрец из Уани^{жжж}, писавший анналы храма и историю многих других событий, о которых предстоит еще нам говорить, о чем свидетельствуют также парсийские книги и песни армянских випасанов". В конце (II, 66) он упоминает историю, написанную Бардаданом. Затем следует "История Агатагелоса" о Хосрове, Трдате^ж и св. Григоре, а иногда и отрывки из других источников и народного эпоса. Из источников он ссы-

ж Под этим образом кроется деятельность нескольких царей, носивших это имя (ред.).

жж Эта легитимистическая теория возникла уже в III веке, когда узаконившие наследственную власть армянские Аршакиды считали себя отпрысками первых парфянских Аршакидов, от которых согласно этой теории, унаследовали свою власть цари из армянской династии Арташесидов (I89- I гг. до н.э.) (ред.).

жжж Подразумевается Ани (Հանի или Անի) в гаваре Дараналя (ред.)

дается на Агатангелоса, в связи с "Сказанием о Пахлавиках" — на Хорохбута (II, 70), на епископа Фирмилиана для периода междоусобицы от смерти Хосрова до Трдата (II, 75). Помимо Агатангелоса, об источниках для периода царствования Трдата и последующей истории он пишет следующее: "Касательно же царствования Трдата и случившегося после него он (=Фирмилиан) не щадил ни труда, ни забот и не вплетал в свой рассказ умышленной ошибки; напротив, все заимствовал из летописей греческих архивов. Все остальное мы рассказали тебе по словам мудрых мужей — любителей древних сказаний и старины, предварительно удостоверившись в верности их рассказов" (II, 75). Это относится к следующей книге его "Истории".

Третья книга "Истории" озаглавлена: "Конец истории нашего отечества". Она содержит историю Армении от смерти Трдата до кончины Месропа. Исследование этой книги показало, что Хоренаци, не упоминая имени, пользовался "Историей Армении" Фавстоса Бузанда, одновременно имея в виду и другие источники.

Для истории политических событий после раздела Армении "История" Мовсеса Хоренаци является первостепенным источником. История Месропа Маштоца и изобретения армянских письмен в общем тождественна с повествованием Корюна. Он не упоминает также имени Корюна. По всему видно, что Хоренаци эту историю слышал из уст других лиц, а потому частично отличается от Корюна, в особенности в 53-й главе — "О письменах Месропа, дарованных через посредство божьей благодати". Здесь изобретение письмен представлено почти как чудо. Народная молва в V веке могла в данном случае сыграть свою роль.

6. Египет

Разыгравшаяся в 451 году Аварайрская битва за независимость Армении, в защиту ее религиозно-политических прав, являлась апофеозом всенародного движения. Это уже не было мирной идейной борьбой против персов, а пробуждением древнего духа сопротивления, явившегося отчасти результатом идеологической борьбы, начатой Сааком и Маштоцем.

Это событие, ставшее выражением социально-политического состояния Армении того времени, наложило глубокую печать на всю дальнейшую армянскую жизнь вплоть до XX века. С самого начала эта вооруженная борьба сделалась предметом хвалебных юд и песен. Первым певцом ее был Египет, один из выдающихся

писателей V века, который своей книгой "О Вардане и войне армянской"⁴⁴ обессмертил и себя, и событие, воспетое им. Его сочинение является лучшим отображением исторической действительности того времени.

Согласно древнему преданию, Егише был воином и секретарем полководца Вардана; служил ему и был очевидцем "всего того, что произошло с армянским войском по вине персидского царя Иазгерта (Иездигерда)". После войны он оставил военную службу, постригся в монахи и сделался отшельником в Мокской области, где и написал свою "Историю" и другие произведения. По преданию, он скончался в гаваре Рштуник, где до последнего времени показывали его могилу, служившую местом паломничества.

Это предание, несомненно, имеет реальную основу, но в какой мере, — это трудно установить. Единственный достоверный источник для биографии Егише — это собственные его высказывания о самом себе в его же "Истории".

С самого начала своей "Истории" он раскрывает перед нами свое отзывчивое сердце, сострадательное отношение к тем ужасным бедствиям и ударам, которым подвергались его народ и он сам. "Начнем, откуда достойно начать, — пишет он, — хотя я противно нашему желанию оплакивать бедствие нашего народа. И вот, вопреки своей воле, в плаче, заливаясь слезами, мы поведаем о многих потрясениях с которыми мы сами встретились, оказавшись их очевидцем"⁴⁵.

Второй раз он весьма определенно говорит о том, что он был очевидцем повествуемых им событий. "И мы хотя не имеем дозволения злословить о правителях, не можем быть и восхвалителем того, кто является богоборцем. И я рассказываю о ходе событий, которые свершались от него со святой нашей церковью, и не помедлю; не с мыслью злословия, а истинно говоря об исходе дел, я не умолкну. Не по рассказам и слухам, удивленный проснувшись, а сам, лично, будучи там на месте, я видел и слышал звук его голоса, когда он нагло говорил; как ужасный ветер, который разит великое море, так и он потрясал и приводил в дрожь все множество своих войск"⁴⁶. В этом отрывке Егише ясно говорит, что он лично видел и слышал Иездигерда, когда тот давал приказ своим войскам.

Это происходило в стране Апар во время войны с Кушанами, следовательно, на границе Кушанов, куда переброшены были и армянские полки, "начиная с четвертого года вплоть до одиннадцатого года царствования его" (Иездигердаз II), т.е. с 442 г. по

449 г. н.э. Значит, Египтэ... в эти годы находился с армянскими отрядами в стране Апар. Не следует полагать, что он с начала и до конца находился там, ибо спустя два года Иездигерд, — как говорит наш историк, — "отправил воинов по своим краям и призвал к себе других, снаряженных так же. И установил такой обычай следуя ему каждый год"⁴⁷. Египтэ находился в одном из этих отрядов и вернулся в Армению до 12-го года царствования Иездигерда.

Спрашивается, в качестве кого находился наш историк в армянском отряде в стране Апар? Ответ ясен. Он отправился в страну Апар и находился в рядах армянского полка либо как воин, либо как духовное лицо, ибо, как он пишет, отправленные туда армянские полки "взяли с собою Священное писание, множество церковнослужителей и еще больше священников"⁴⁸. Итак, раз он, согласно преданию, сперва был воином, а затем, после войны, постригся в монахи, то, по всей вероятности, в стране Апар (приблизительно в 442—448/449 гг.) он несколько лет состоял в армянском отряде в качестве воина. Допустим, что он свою военную службу прошел молодым человеком в возрасте 20—25 лет. Отсюда можно смело предположить, что он родился приблизительно в 420-х годах.

До Аварайрской битвы Египтэ был в Армении, ибо прежде чем повествовать об этой битве, он пишет: "Как в это самое время мы видели своими глазами, те же подвиги совершались в нашей стране Армянской". И, наконец, повествуя о женах павших в бою или взятых в плен нахараров, он говорит: "По всей стране Армянской всех их счесть я не могу; ибо больше тех, которых я не знаю, чем тех, кого знаю. Ибо около пятисот я знаю лично поименно, не только старших, но и многих из младших"⁴⁹. Имеются и другие отрывки, из которых видно, что автор был современником и участником повествуемых им событий. Египтэ пишет: "Хотя мы и не в силах оказать о всех злах, которые произошли там в ставке с полком армянским, но не хотим мы и молчать, скрывая огорчения утеснени"; скажем же немногое из многого, чтобы слился наш голос с голосами тех, кто горестно оплакивал нас; ибо и ты, когда услышишь, немало прольешь слез над бедствиями нашего народа"⁵⁰.

Стало быть, Египтэ, по собственному же свидетельству, жил во время повествуемых им событий и был очевидцем весьма многого. У нас нет основания не верить его свидетельству.

Увлекаясь художественной формой этого выдающегося произведения Эгипта, один исследователь называл его поэтическим произведением, другой — эпопеей, третий — похвальным словом, панегириком. Однако оно прежде всего является историей "Армянской войны", а сам Эгипт — историк. Как таковой, он большой мастер и к своей задаче относится весьма серьезно. В посвящении он определяет свое законченное произведение следующими словами: "Я по порядку и с исчерпывающей полнотой изложил начало, середину и конец". Это означает, что он полностью исследовал все об "Армянской войне", выяснив причины, развитие и последствия этого великого события. И эту, безусловно необходимую для всякого историка, задачу он выполнил с большим мастерством и глубоким знанием дела.

Начало, т.е. причины события, он определяет правильно и многосторонне. Как известно, царь Арташир, основатель Сасанидской династии, объявил древнюю зороастрийскую религию, мадеизм, государственной религией, сделав ее надежной опорой для себя и своих преемников. Служители этой религии, маги (моги), сделались государственными чиновниками и оказывали большое влияние на государственные дела. Раз идея государственной религии претворилась в жизнь, естественно, что цари Персии стремились, как в подобных случаях и другие деспоты, распространить свою религию среди всех народов своей многоплеменной державы, чтобы таким путем создать монолитное государство. В результате этого начались гонения на христианство и секты при Шапухе II (309-379) во второй половине его царствования (342-379). Такое же, но непродолжительное гонение имело место и в Армении после падения царя Аршака⁵¹. Вот основная причина "Армянской войны". Эгипт прекрасно понял это; свою "Историю" он начинает именно отсюда, говоря: "После падения династии Аршакуни стал господствовать над страной нашей Армянской род перса Сасана, который осуществлял свою власть по законам могов, и много раз сражался с теми, кто не следовал этому закону начиная со времени царя Аршака, и сражался до шестого года Арташеса, царя Армении, сына Врамшапуха. А когда и его отрешили от царства, царская власть перешла в руки нахараров в Армении. Вследствие чего в стране Армянской свободно, с вознесенной главой процветало богопочитание — от начала правления "царя царей Шапуха" III (383 г.) вплоть до воцарения Йездигерда II (439 г.). Значит, как известно и из других источни-

ков, до царствования Иездигерда II в стране не было религиозных гонений.

После выяснения основной причины, историк переходит к частной. Это — фанатический, "немиролюбивый" и злой характер Иездигерда II, которого он описывает в мрачных красках. Этот царь возобновляет гонение на христиан, причем, на первых порах — только против христиан-персов, а в отношении армян и других подчиненных народов он испрашивает совета у приближенных. Маги, естественно, не могли дать другого совета царю: "Боги дали тебе твое господство и победу, но несколько не нуждаются они в телесном возвеличивании, кроме как, чтобы ты обратил все народы и племена, которые суть в твоём государстве в одну религию; тогда и страна греков, покорившись, подчинится твоим законам... Устрани лжеучение христиан"⁵³.

Как видно этого требовали не только их классовые, но и государственные интересы.

Значит, чтобы усилить страну и противостоять христианам-ромеям, необходимо обратить армян и другие народы в религию магов. Но пока что они решили в первую очередь вывести армянскую конницу из Армении. Как сам Иездигерд, так и его вельможи, придерживаются того же мнения, что и маги. Заставить христиан переменить свою религию, это — старая политика, которую возобновляли персидские маги и через них — государственные чиновники.

Из этих первопричин вытекает и дальнейшее действие. Первым долгом, они удаляют армянское войско из Армении и отправляют в страну Апар для борьбы с кушанами. Это послужило важной причиной того, чтобы возбудить армянскую знать против персидского владычества, ибо она не только должна была с войском отправиться на службу в далекую страну, но и взять на себя более тяжелые обязанности содержать свою конницу. Здесь уже затронуты были их собственные интересы. Недовольство еще больше усилилось, когда там, в далеких краях, начали с ними плохо обращаться и, всячески притесняя, пытались обратить их в религию магов.

И вот появилась новая причина, возбудившая весь армянский народ против персидского владычества. Объявлена была перепись; бремя податей стало еще более тяжким. Обложены были податью также отшельники и монахи, церковь и церковники, которые до того были свободны от податей и разными интригами сеяли раздор среди нахараров. Армянский азапет, который "словно

отец опекал христиан-мирян", был снят с занимаемой должности и вместо него был назначен перс, и наконец, что наиболее важно, у церкви было отнято судопроизводство и передано верховному магу (могпету). "Произошло утяжеление податей — пишет Египшэ, — ибо с чего следовало брать в размере ста дахеканов (золотых монет), взимали вдвойне; также облагали епископов и иереев, не только при стоящих церквях, но и при находившихся в развалинах. Взимали не так, как подобает царскому достоинству, а по-грабительски, отбирая так, что даже сами удивлялись: "Откуда выходят все эти казенные поступления, как это еще стоит неразрушенной страна Армян" ⁵⁴.

То обстоятельство, что Египшэ столь подробно останавливается на вопросах внутреннего управления и экономики, показывает, что он прекрасно понял политическую ситуацию той эпохи. Он пишет: "И это все он делал для того, чтобы расторгнуть единодушие и рассеять духовенство", разогнать отшельников и истощить минаканов, "дабы они из-за крайней нищеты невольно обратились в религию магов". После всего этого персы пишут армянам послание об отречении от христианства.

Вот целый ряд причин, который побудил армян поднять восстание. Если лет пятьдесят до того армяне только чувствовали и предвидели грядущую опасность, а потому идеологически вооружались, чтобы противостоять этой опасности, ныне уже характер мирной борьбы изменяется. Царь царей хотел возобновить политику своих предков. Он попирает права и феодалов, и церковников, и, обременяя их более тяжелыми налогами, задел их экономические интересы. В результате всего этого господствующие классы объединялись в борьбе против общего врага. Шляхканы, рамьки (крестьяне) следовали за ними, ибо в конечном счете больше всех экономически страдало это податное сословие. Массы, влекомые религиозной идеологией, объединяются; начинается массовая борьба против персидской державы, война, которую ошибочно называют "религиозной войной". Египшэ весьма правильно охарактеризовал ее, называя "Армянской войной", и очень хорошо и обстоятельно объяснил причины. Этим самым наш автор приобретает право именовать сведущим и прозорливым историком, вскрывающим политические и экономические корни событий описываемой им эпохи.

"Середяну", т.е. развитие событий, Египшэ подробно излагает вслед за выяснением причин. Представители армянского народа, под председательством Овсеп (Иосифа ученика Саака и Маштоца), "все вместе собрались в царской резиденции — городе Ар-

ташате и с согласия великих нахараров и всего населения страны приготовили ответ" на послание Михрнерсеха⁵⁵. Нахарары были вызваны в столицу Персии. Прибыв к царскому двору, они сделали вид, что отреклись от веры христианской и со множеством магов вернулись в Армению. Народ завожновался. Египт пшет: "В это время рассеялись епископы каждый в свое княжество и послали хорепископов в деревни и агараки и во многие крепости горных областей. Подняли и собрали множество мужей и женщин, шинаканов и азатов, священников и монахов... "явились все вооруженными и одетыми в шлемы, с мечом у пояса и со щитом в руке, — не только доблестные мужи, но и замужние женщины"⁵⁶. Пассивное сопротивление кончилось. Они напали на магов и персидский лагерь, на крепости и села, которые находились в руках персов; захватили Арташат, Гарни, Артагерс, Ван и другие города и крепости Армении. То же самое делали и в Атрпатакане (Атропатене). Собирались армянские нахарары со своими войсками. Войска разбили на три отряда: первый отряд отправили в пределы Атрпатакана, второй отряд под командой спарапета Вардана Мамиконяна — в Албанию (Кавказскую), а третий — передали марзпану Васаку. В то время как все стараются принять посильное участие в общенациональной борьбе, Васак изменяет, опустошает центр страны и всячески разжигает раздоры. Вардан возвращается, Васак из Айрарата удаляется в Сюник.

Вардан быстро собрал верных отечеству князей и с их войсками, шестьдесят шесть тысяч бойцов, конных и пеших, сплотил их вокруг себя и весной 451 года выступил против персидских войск. Битва произошла на Аварайском поле. В бою пал спарпет Вардан, вместе с ним восемь крупных нахараров и много воинов, всего 1036 человек, а со стороны врагов погибло 3544 человека, из них 9 вельмож. Армяне не потерпели поражения; "ибо не было стороны, которая победила и стороны, которая понесла поражение: доблестные выступили против доблестных, и потерпели поражение обе стороны"⁵⁷. Однако все несчастье армян заключалось в том, что они на следующий день не были в состоянии совокупными силами продолжать войну, "так как в великом сражении пал спарпет Армении, и не оказалось там верховного вожда, опираясь на которого, собирались бы отряды уцелевших"⁵⁸. Восставшие разбрелись, укрепились в разных районах страны и продолжали войну раздельно друг от друга в Айрарате, Халтике, Тморики, Арпахе. Среди сражающихся в Тайке находился также Амаяк, брат спарпета Вардана, который "сражаясь с беспощадной яростью герой-

ски пал за священный обет единодушия"⁵⁹.

Соппротивление армян принял затяжной характер; персы не были в состоянии подавить восстание. В конце концов армяне вышли победителями. Это мы видим из последней части, из "исхода" войны, т.е. из последствий, к изложению которых приступает Египте.

Царь Йездагерд, видя такой исход, вынужден был переменить политику. Он вместо Васака назначил марзпаном какого-то перса.

1. Армянам дается право свободно исповедовать христианство. Епископам разрешают открыто и смело исполнять свои функции; также отшельникам предлагают вернуться на свои места.

2. Так как многие области были захвачены и разорены персидскими войсками, было велено "снять подати со страны".

3. Было объявлено об облегчении набора в царскую конницу.

4. Азатам, шинаканам и церковникам предлагалось возвращаться на свои места и получить свое имущество"⁶⁰.

В конечном счете из этой войны победителями вышли армяне, так как и церковь, и армянская знать снова приобрели свои экономические и другие права.

Это и было первым и существенным результатом войны — успех армян и неудача персов. Нужно было отыскать и установить причину неудачи. Персидский военачальник знал, что сам он будет обвинен и будет нести ответственность. И вот, чтобы освободить себя, он заблаговременно предотвращает это: "В великом гневѣ нагромождает обвинения против нечестивого Васака как будто тот был инициатором и руководителем всех бед, которые произошли... Он написал и доложил в точности во дворец и вину за это дело взвалил на отступника"⁶¹.

Со всех сторон, как персы, так и армяне, обвиняли Васака, и он был наказан.

Этим самым, казалось, должна была завершиться "Армянская война". Но ведь католикоса Овсена (Иосифа) и иерея Левонда (Гевонда) вместе с другими церковниками персы угнали в Персию; там их держали в заключении, подвергали мучениям и казнили. Некоторые армянские нахарары, поверив обещанию, данному царем царей, добровольно отправились ко двору. На долгие годы они были заключены в темницы и только в 464/465 г. получив свободу, вернулись в Армению. Это составляет содержание "восьмой главы" и это же самое является необходимым дополнением к "Истории". Этой последней главой, хоть и она носит в большей своей части мартирологический характер, заканчивается "Армянская война".

Египэ обладает чувством прекрасного; он старается придать своему произведению изящество. Действие протекает гармонично, разбиваясь на отдельные части со второстепенными, но живыми, естественными деталями, красочно, цветисто, картинно и торжественно. Он повествует то бурно, мощно и энергично, то медленно, плавно и сладкоречиво. Правда, временами язык его немного расплывчат, но в общем и целом это произведение увлекает читателя, даже нередко восхищает его. Причина та, что в нем все является продуктом искреннего и глубокого чувства; в нем нет искусственности. Естественно возникают и поэтические колоритные метафоры, и богатые риторические приемы, сопровождаемые сильными и меткими выражениями. Наряду с блеотящим слогом Египэ обладает также прекрасно отшлифованным, ясным и четким языком; он в совершенстве владеет языком и сочиняет с большим вкусом, постоянно приспособляясь к содержанию своего произведения. Таким образом, наш автор создал такую поэтическую прозу, которая изысканна, подчас великолепна, полна лиризма, и ничего равного ей пока что не создано в нашей новой литературе.

7. Лазар Парпеци

У нас имеется достаточно сведений об этом историке. Сохранилось его интересное "Послание"⁶², адресованное марзпану Ваану Мамиконяну. Он родился около 443 г. в селе Парпи, в гаваре Арагацотн; он сам себя называет "Парпеци" (= из села Парпи). Вероятно, он имел какие-то родственные связи с нахарарским родом Мамиконянов или Арцруни, так как вдова Амаяка Мамиконяна, брата спарсета Вардана, тигин Дзуик, сестра Алана Арцруни, воспитала его вместе со своими четырьмя детьми в Иберии у сестры своей Ануш-Врам, жены Ашуми, бдешха Иберии. В "Послании" он пишет Ваану: "Блаженная мать твоя когда отвела вас к бдешху, при дворе его обучали и нас; впрочем, хотя мы по возрасту были старше вас, но все же были мы товарищами по воспитанию и по игре и мы носили во время игры за вами ~~плечи~~ ^{плечи} ваши; благословенная мать ваша и Ануш-Врам заботливо воспитали и нас вместе с вами, как и вас"⁶³.

Начальное образование Лазар получил в доме бдешха Ашуми. Как видно, образование проникло не только в семью Мамиконянов, но и Камсараканов и Арцруни. О матери Ваана, сестре Алана Арцруни, Лазар в своей "Истории Армении" пишет: "Была она

женщиной именитой и одарена была всеми благами и духовными добродетелями"⁶⁴. А в "Послании"⁶⁵, ссылаясь на племянников, родственников Ваана, он говорит: "И получили эти три мужа долю воспитания и назидания, духовное и физическое наставление, и познание прославленной веры от благословенной матери твоей и от тебя".

Затем он продолжает свое образование у дяди (по матери) Ваана Мамиконяна, у Алана Арцруни, который с юношеского возраста принял монашество. "Получил я воспитание и образование у ног благочестивого блаженного Алана, который происходил из выдавшегося и великого рода Арцруни"⁶⁶. От этого же Алана Лазар принял монашеский сан⁶⁷.

Для завершения своего образования он был отправлен в Византию. Чему учился он у ромеев, — он об этом не говорит. Лазар в восхищении от греческой науки. В предисловии к "Истории Армении", описывая Константинополь, он говорит: "Знаменитые ученые со всех сторон страны греков спешат туда, чтобы прославиться, и по сей день обильно распространяются во все стороны его ручки мудрости"⁶⁸. Сам Лазар гордится своим "обильным даром". "Но я, по мере способностей моих, был занят изучением греческой науки и, насколько это было под силу моему скудоумию, читал книги мужей святых", а именно: Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Василия Кесарийского, Григория Назянзина и "нашего апостолоподобного мученика Григора, вардапета Армянского". "По возвращении я остался жить у Камсараканов во время всех войн и смут вплоть до года, когда вы подчинились". Значит, до 484 г., как видно, Лазар, так же был участником борьбы Ваана и Камсараканов против персов. "После этого, — продолжает он, — удрученный тяжелыми трудами во время смуты, я пожелал предаться молитвам и обрести покой. Я отправился в Сюник, остался там жить два года; зимою в пещере у мужа одного, прославленного жителями области среди всех монахов, которого звали Мовсесом, — и место то тесное, а летом, из-за знойности этого места, первосвященник этой области, владыка Мухэ брал меня к себе, куда бы он ни ездил на дачу".

Став в 485 г. марзпаном Армении, Ваан Мамиконян принял за благоустройство страны; он восстановил Соборную площадь в Валааршапате, капитально перестроил храм Эчмиадзин, оставив от прежней постройки некоторые рельефы с гречески-

ми надписями. Новое здание было увенчано куполом, который возвышался над местом "сошествия едиnorodного" ("Эдж-Миапан"). Ваан Мамиконян учредил здесь монастырь и братство. Он вызвал из Сюника своего друга Лазара и назначил его настоятелем этого монастыря: "Ты вышел на поиски и нашел меня в той стране, ввел в дом как нищего, лишенного имущества и челяди, и не как чужого человека или какого-то раба, ибо схимники свободны во Христе. А тот, кто схимой освободил меня от мирской службы и сделался виновником нашей свободы — владыка Алан, твой дядя (брат матери твоей)"⁶⁹. В этот период резиденция армянского католикоса находилась в столице марзпанской Армении Двине, но Валааршапат не потерял своего значения как городской центр и колыбель христианской церкви в Армении.

Лазар прославился своими проповедями; народ охотно слушал его. Он пользовался покровительством и дружбой князей, которые заботились о нуждах монастыря и его настоятеля Лазара. Лазар вел счет всех доходов и расходов монастыря, регистрируя принятие каждого дарителя. Нам не известно, сколько времени длилось настоятельство Лазара, но, видимо, он исправлял эту должность довольно долго.

Число завистников и противников Лазара было довольно значительно с самого же начала, когда он еще не был назначен настоятелем монастыря. Они не успокаиваются, постоянно создавая для Лазара всякие затруднения, чтобы погубить его дело. Автор предисловия к "Посланию", по-видимому, один из поклонников и друзей Лазара, пишет: "Пришлось ему претерпеть горе от недобрых людей, ибо деревянная постройка церкви пострадала от огня". Этот случай стал оружием в руках врагов Лазара, и они всячески клеветали на него. Лазар лишился защиты против врагов своих как со стороны Ваана, так и католикоса. Противники воодушевились, "видя, как я отвергнут тобой", — пишет он Ваану. Тогда они нападают на него, выгоняют его из монастыря, отбирают у него все: "И меня выгнали нагим и лишенным всего того, что я создал с детства моего", — пишет Лазар. "И даже греческих книг не дали мне, и валяются они там на съедение моли; но, прочитав их просветятся ли ими умы тех, кто живет на том месте, или сумеют ли они просветить других?" "И моим добром нарядившись, они разгуливают и смеются надо мною"⁷⁰.

Лазар удаляется в греческие края, в город Амиду. "Когда

Завистники увидели это, прибавили еще больше ложных речей об этом месте и об учении его, чтобы тем самым унизить высокое имя его", — пишет автор предисловия и тут же прибавляет: "Услыхав обо всем этом, Лазар, словно доблестный воитель, вооружился", написал свое "Послание" и отправил его Ваану "через посредство благосклонного великого и благородного нахарара Амазаспа Мамиконяна, который в действительности сделался виновником возврата его на родину". Это, вероятно, тот Амазасп, о котором упоминает он в "Послании", говоря: "Много раз он давал мне покой и во время гонений был моим кормильцем"⁷¹.

"Послание" Лазара Парпеци — замечательный литературный памятник, сильный обвинительный акт одной группы современного автору духовенства, одновременно весьма важный исторический документ. Защищаясь от противников, он и вправду, "подобно храброму воителю", нападает на них, и раскрывая их невежество и моральные недостатки, вынужденно хвалит себя.

Причиной своего гонения Лазар считает зависть "лжеречивых монахов". Подобно Езнику Колбаца, Лазар также считает причиной всех злодеяний ту же зависть, подробно перечисляет "как много злодеяний совершала зависть со дня сотворения мира", и, наконец, заключает: "По зависти взвалили на меня много ложных обвинений". Он по порядку перечисляет все ложные обвинения врагов, возведенные на него и весьма детально опровергает их.

Причиной своих несчастий Лазар, как мы видели, считает зависть иноков, невежественных монахов. Очевидно, особое усердие прилагали и те, которые желали занять его место. Однако из "Послания" ясно видно, что начатые против него гонения были главным образом отражением социально-политического состояния Армении. Эта борьба вытекала не из религиозно-догматических основ, а отражала персидскую и национально-армянскую ориентацию.

Как видно из "Послания" общественно-политическая борьба, которая велась в эпоху Саака и Маштоца между грекофилами и противниками их, во второй половине V века еще более усилилась. Противники — невежественные монахи никак не могли понять культурной роли переводчиков, получивших греческое образование.

Лазар не упоминает, к какой партии принадлежали монахи, преследовавшие его. Нет никакого основания считать их, как обыч-

но полагают, приверженцами сирийского течения. Сирийская "православная" церковь в конце V века довольно ослабела по всей Персии. Она сама домогалась покровительства армянской церкви против несториан, которых защищало персидское правительство. И в данном случае, как и раньше, действовала персидская государственная политика против греков и армян-грекофилов, но не через посредство сирийцев, как это было раньше. Их роль в Армении была закончена, равно как употребление их языка в армянских церквях. Теперь персы опирались на новое сильное течение, которое они вызвали к жизни среди армян. Это были персофилы, многие из которых даже принимали религию магов.

Правда, по Нварсакскому договору одним из требований Ваана было "справедливо познавать доброго и худого, различать полезное и бесполезное", и персы приняли это условие, но цари царей, в особенности в последнем десятилетии V века, при царе Каваде I в первый период его царствования (488-496), продолжали защищать персофилов и окрылять противников грекофилов.

Как видно, это "Послание" имело воздействие на Ваана, и он вызвал Лазара к себе и поручил ему написать "Историю Армении". Мы знаем, что Лазар Парпеци в начале своего произведения упоминает о книгах Агатангелоса и Фавстоса Бузанда, как о первом и втором исторических трудах об Армении, и что он не лестного мнения об "Истории" последнего. Однако не так думал "разумный и храбрый муж Ваан", — пишет Лазар в предисловии к своей "Истории". Ваан "обидительным рассуждением обратил внимание на все это", т.е. на неблагоприятные мнения об "Истории Армении" Бузанда, "еще больше счел уместным и пристойным начать с того места, где остановилась вторая книга истории (=Бузанда), и описать события, следовавшие после того в нашей стране Армянской. Написать весьма осмотрительно и описать обстоятельно все добродетели духовных лиц и храбрость доблестных мужей, дабы народ, узнав о благостном житии духовных лиц, возмел желание подражать их подвижничеству, а храбрые, слушая о деяниях других, ранее подвижавшихся, приумножили бы личную свою храбрость, чтобы оставить славную память по себе и по роду. А ленивые и трусливые, глядя на себя и слушая порицания других, возгорелись доброю завистью и стремились стать лучше. Примерно так предостерегает нас и наставляет Ваан тэр Мамиконянов, полководец Армении и марзпан, веление которого было доставлено мне, Лазару Парпеци"⁷².

Значит, Ваан наметил программу и цель "Истории"; он велел написать как церковную, так и светскую историю с целью поучать и наставлять, каковую программу и цель преследовали также все наши древние историки.

Ваан Мамиконян предложил Лазару продолжать "Историю" Бузанда. Это вполне объяснимо и понятно. В "Истории" Бузанда прославлен род Мамиконянов. Лазар должен был писать в этом же духе. Если получившие греческое образование, к числу которых относятся Лазар Парпеци и Мовсес Хоренаци, следовали греческой литературе, ее одержанности и искусству повествования, не выходящему за пределы естественного, то другие, в том числе и Ваан, несомненно, любили произведения иного типа — древнеармянские народные сказания и Випасанк, а также "Историю" Бузанда со всеми ее героическими сказаниями и эпическими повествованиями.

Для такого труда необходимы были первоисточники. На это обстоятельство намекает Лазар, говоря: "И если доски корабля без труда многих не могут стать полезным судном, то во сколько раз больше предприятие такого большого и духовного дела, в котором весьма необходима помощь добродетельных мужей". Исторические труды Агатангелоса и Бузанда не могли не быть источниками его "Истории"; из этих трудов, особенно из Агатангелоса, он главным образом заимствует выражения, обороты, метафоры и исторические воспоминания. Особенно часто он ссылается на труд Корюна. Большую часть своей "Истории" он написал, несомненно, на основании устных преданий, хотя только несколько раз ссылается на подобный источник. Нельзя утверждать, что Лазар, помимо упомянутых трех авторов, не пользовался другими историческими трудами. В повторной части своего Предисловия он пишет: "Я прочитал много книг речей первых историков армянских"⁷³.

Филологи указывали, что в первой части "Истории" Лазаря имеется сходство с "Историей" Мовсеса Хоренаци, а вторая часть весьма походит на "Историю" Егишэ. Было время, когда полагали, что Мовсес Хоренаци и Егишэ были источниками Лазара Парпеци⁷⁴. Затем было выдвинуто противоположное мнение, когда исторические труды Егишэ и особенно Мовсеса Хоренаци необоснованно были отнесены к памятникам позднего времени. Ныне мы должны снова вернуться к старой точке зрения, а именно что Мовсес Хоренаци и Егишэ были источниками Лазара Парпеци.

Первая часть "Истории" начинается с раздела армянского государства и доходит до падения династии Аршакуни — "полной гибели нашей страны Армянской", и смерти Саака и Маштоца. Здесь достоверны порядок преемственности персидских царей, несомненно, и армянских царей и католикосов, однако повествование ведется большей частью "по слухам" и запутанно.

Тема второй части и "Истории" Египта одна и та же. Она развивается в том же порядке, зачастую в той же форме. Местами обе эти "Истории" дословно сходятся друг с другом. Так как пока что не обнаружен третий источник, который могли бы оба они использовать независимо друг от друга, то приходится думать, что Лазар использовал труд своего предшественника — Египта.

Во второй части "Истории Армении" Лазара, несомненно, имеются ценные дополнения к "Истории" Египта, однако будет ошибочно думать, что если сведения Лазара отличаются от сообщений Египта, то предпочтение должно быть дано Лазару, если Лазар повествует о чем-либо, чего нет у Египта, то этот последний сознательно умалчивает об этом. Историкам могут быть известны не все события или при изложении их они могут не все помнить. Это нередко зависит от того, какую жизнь прожил данный историк. Например, Лазар рос при дворе Одетха Апуши и жил в Сюнике, а потому легко мог вспомнить и внести в свою "Историю" события, связанные с Апушой, князьями Сюника и сгноблями Васака, о которых он слышал, чего не мог сделать Египта. Не надо забывать, что Лазар в отрочестве и ранней юности юности мало кого мог встретить из участников событий, о которых он пишет во второй части своей "Истории". Он эту свою "Историю" писал понаслышке, черпая сведения большей частью из второстепенных источников, когда эти события отошли в область преданий и рассказ о них принял характер народных сказаний, что иногда и сказывается в его "Истории". Несомненно, и Египта не был очевидцем всего того, что описал. Лазар также, как и всякий историк-современник, должен был многое перенять у других лиц и писать с их слов. Но те, у которых он перенимал, сами могли быть очевидцами событий и даже их участниками.

Кроме того, имеется еще следующее обстоятельство. Каким бы Египта ни был поэтом-историком, все же как историк он обладает большим мастерством и большей подготовкой, чем ритор-историк Лазар. Мы выше видели, как правильно понял Египта причины "Армянской войны". А Лазар вместо того весьма подробно (12 страниц) в начале второй части своей "Истории" пересказы-

бает какое-то народное сказание о сюникском сепухе Варазване, зяте марзпана Васака, и деяния этого последнего наивно считает основной причиной "Армянской войны".

Третья часть "Истории", за малым исключением, является восхвалением рода Мамиконянов и особенно Ваана Мамиконяна и братьев его. Она начинается со дня их освобождения и подробно рассказывает об их образовании, о всесторонних успехах и подвигах, о смелых битвах, которые они вели в своих сословных интересах, а также в интересах церкви против персов. Вместе с родом Мамиконянов выступают также Камсараканы, которые были в родстве с Мамиконянами.

Под пером Лазара Ваан Мамиконян является доблестным, мужественным воином, героем, каким представляла себе церковь своего отважного защитника. Он и братья его с самого детства "преуспевали во всем и пользовались славой; они еще в детском возрасте всем прозорливым умам представлялись удачливыми и удивительными... Они были лучше всех и выделялись во всем: и в совете, и в рассудительности, и в изобретательности; стреляя из лука — искусно и метко, на охоте были проворны, ловки на обе руки, во всех отношениях непогрешимы и исполнены благодати... Присутствие их придавало великолепие ужинам всех танутаров армянских; ими оживлялись во всех домах далекие и близкие. Они спешили уподобить себе в деле преуспевания также сыновей блаженного Артавира Камсаракана, тэра Аршаруника, которые сроднились с ними, будучи поколением дочери мученика Вардана"⁷⁵.

Далее, Лазар с особой похвалой повествует о Ваане и деяниях его, вспоминая также предков его. Ваан одарен многими достоинствами: "И был он муж мудрый, здравомыслящий и добролюбивый; за какое бы дело он ни принялся, господь через него благополучно завершал, и он приобретал еще большую силу". Его любили и хвалили даже персидские чиновники (горцакалы); персидский царь Пероз (459—484) лично знал его и перед всеми расхваливал его⁷⁶. У него было много завистников, а потому он вынужденно "отправился ко двору и ослаб в вере", говорит историк. Но он на единого дня не имел душевного покоя из-за дурного имени отступника, которое он, подобно погибшим за веру отцам своим, принял на себя притворно, а не в действительности. Опечаленный и в недоумениях, он внутренне терзался и искал выхода, чтобы избавиться от имени отступника. И вот на-

ступил удобный час. В Иберии вспыхнуло восстание. Армянская знать также желает поднять восстание и извещает об этом Ваана. Ваан — человек осторожный. На совете перед знатью он выступает с речью, в которой рассказывает о своих душевных переживаниях из-за отступничества и разъясняет все трудности, связанные с восстанием. Но когда они заявляют, что "лучше умереть, чем ежедневно видеть поругание и разложение церкви и христианства" Ваан дает согласие, и они поднимают восстание⁷⁷. Ваана назначают тэром нахарарского рода Мамиконянов и армянским спарпетом, а тэра рода Багратуни, аспета Саака — марзпаном Армении и приглашают его к себе.

Начинается героическая борьба Ваана и его малочисленного отважного воинства против численно превосходящих персов, в рядах которых сражались также отряды отступников. Храбро и самоотверженно сражаются все: и Васак, брат Ваана, и Камсаракан, и аспет Саак, тэр Багратуни, и другие; но душой, вождем и повелителем всех был Ваан. В неравных боях пало много храбрых мужей, среди них аспет Саак, Васак Мамиконян и др. Однако в конце концов персы вынуждены были склониться перед армянскими повстанцами, принять условия Ваана, а немного спустя, даже назначить его марзпаном Армении. Вся эта часть "Истории" — хвалебный памятник; хвала, исходящая и от автора, и даже от самих врагов.

Церковно-феодалная борьба происходила, естественно, не для защиты интересов рамика. На рамиков и Лазар не обращает внимания. Только в одном месте, в связи с наступлением весны, он пишет: "И наступило время цветения, весеннего дуновения ветров, обещающее теплоту нашей голытьбе". Упоминается, впрочем, "множество рамик-войска". В другом месте приказывают победителям, верным обету нахарарам и рамикам, войти к персидскому князю, что считалось великой честью для рамика. Ясно, что рамики содействовали Ваану в его деятельности. Ваан же и сподвижники его вели свою борьбу в церковно-феодалных интересах, и от этого выгадывали главным образом церковь и знать.

После Аварайрской битвы формально была объявлена свобода религии. Иездигерд был вынужден разрешить "всем свободно отправлять христианскую церковную службу"⁷⁸. Наказывали только повстанцев, держа в заключении нахараров и подвергая мучениям священников. Однако это крупное восстание послужило причиной тому, чтобы цари царей стали вести более осторож-

ную политику, прибегая к испытанному средству. Заключалось оно в том, чтобы, защищая недостойных отступников и назначая их на государственные должности, вызвать деморализацию и распри, изнутри разлагать армянскую церковь и нахарарскую организацию, чтобы тем самым предотвратить всякую возможность восстания.

Лазар прекрасно понимал эту политику своего времени; он мастерски раскрывает перед читателем то моральное разложение и упадочническое состояние, которые господствовали в персидской части Армении, начиная со второй половины V столетия. Он сам в дни отрочества и юности своей пережил и лично испытал это плачевное положение; отсюда исходит его горькое и едкое изображение тех нахараров, которые, в погоне за должностями, отреклись от веры предков. "Мужья неразумные и зловерные, да не-полезные, трусливые, да нехрабрые"⁷⁹.

Вот такие люди в качестве танутаров возглавляли древние знатные роды. Танутарами становились старшие в роде, но уже в эпоху Аршакуни цари стремились забрать в свои руки утверждение танутаров. Сильные нахарары, впрочем, не обращали на это никакого внимания или же утверждение со стороны царя считали формальным. Персидские цари царей право утверждения танутаров оставляли за собой и сами назначали спарапета и танутаров, но не из числа достойных, а из отступников. "Мужья негодные, — говорит Ваан Нихору, — достойные ненависти целомудренных людей, безавшие из страны из-за гнусных дел своих, рущущие в горах, главари разбойников, виновные в кровопролитии, блюдолизы, придиры, кляузники, обманщики, болтуны, отщепенцы, худородные приходили, преклонялись перед золой и вы, давая им задания, радостно отсылали их, жалую им трон и владения, и имения, и богатства других"⁸⁰. Добившись окончательного успеха, Ваан, ставит три условия: во-первых, не касаться религии армян, вывести из Армении персидские жертвенники, не обращать армян в религию магов; во-вторых, "отличать родовитых от неродовитых", не даровать людям должностей и почестей за отступничество, а по заслугам их и достоинству; и в-третьих, царь сам лично должен производить расследование и вникать в деяния каждого. Все эти три условия преследовали одну цель: приостановить разложение знати. Впрочем, из трех условий центральным для Лазара, естественно, является первое. В эту сторону он направляет все свое искусство красноречия и описывает историю битв так, чтобы ясно видно было, что подвиги и геройства совершались во имя церкви. Павшие в бою — мученики церкви. Он

не стесняется даже считать, что причиной исторических событий являются грех и проклятие.

Эти три условия Нварсакского договора в дальнейшем стали для армян уставом-программой верности и подданства, но персидские цари не всегда придерживались их даже в днх Ваана и Лазара.

Произведение Лазара Парпеци имеет большое историческое значение, в особенности его третья часть, которая является богатейшим и достоверным источником Армении за тридцать — тридцать пять лет после войны Вардана и его сподвижников. Но оно является не только историческим источником, но и выдающимся литературным произведением, которое в художественной форме отобразило жизнь и события того времени.

8. Мартирологи

Памятники агиографии, в частности мученичества-мартирологи, представляют собою художественные повествования, и сколько бы на имели общих шаблонных черт, все же они существенно отличаются друг от друга своими специфическими особенностями.

Наши подлинно армянские мартирологи, к сожалению, пока еще не собраны воедино и не отредактированы, а потому в настоящее время вообще трудно говорить о них. У нас имеются мартирологи св. Григора Просветителя и Рипсимянских дев, сохранившиеся в "Истории Армении" Агатангелоса, мученичества апостола Тадеоса (Фаддея) и девы Сандухт, а также Шушаник Вардени⁴. Все это агиографические памятники V века.

Мы имеем три повести об армянских мученицах; все три в общем являются проповедью христианских идей, однако отличаются друг от друга затронутыми в них проблемами, а также положением и судьбой мучениц. Сандухт — нежная, красивая девушка, увлеченная и очарованная "духовной" любовью апостола Тадевоса /Фаддея/. Гонимая судьбой, она смело идет на мученичество. В лице Рипсимэ представлена красивая, давшая обет девственности молодая монахиня, которая с самого начала отрезавшись от мира, отказалась выйти за императора, а затем царя; ее не прельщает никакое величие и благо.

Характер Шушаник более сложный и богатый. Она замужняя женщина, мать трех сыновей и одной дочери; вначале она связана с мирской жизнью. Герои мартирологов вообще обладают сильной волей; так изображена и Шушаник. Часто проявление этой воли не что иное, как фанатизм, полное подчинение религии.

*Из новых изданий см.: Памятники армянской агиографии, Ер. 1973/ред./.

гиозной идее, за что все герои, как и Рипсимэ, готовы переносить всевозможные мучения и умереть. Впрочем, в Шушаник нет такого фанатизма. Правда, она с детства воспитывалась в духе христианской религии и любила ее, однако не в такой степени, чтобы увлечься ею и душевно настроиться на мученичество. Она только набожная женщина. Набожность ее, впрочем, усиливается другим обстоятельством. Как потомки древних аристократических родов гордились своим происхождением, стремились стать достойными своих отцов и высоко держать честь рода, так и Шушаник охвачена тем же чувством и стремлением. Ее отец — Вардан Мамиконян. Она правнучка Саака Партева; происходит из рода мучеников за христианскую веру и "просветителей Армении". Она постоянно думает о том, чтобы стать достойной наследницей своих предков, и помнит, что она — их потомок. Этим самым усиливается ее внутреннее убеждение — не изменять своим отцам. Имеется и третье обстоятельство: забота о детях, чем усложняется душевное состояние мученицы. Однако важнее то обстоятельство, что она женщина замужняя. С нею ведет борьбу не какой-то чуждый ей человек (царь), как в мученичестве Рипсимэ, а супруг ее, с которым она жила долгие годы. И повествователь в своем произведении главным образом развивает взаимоотношения супругов, которые отличаются друг от друга характером, влечениями и идеями. Между мужем и женой происходит на религиозной почве сильная семейная драма. Муж добровольно, а не по принуждению принимает религию магов, чтобы по обычаю персов взять в жены родную дочь; он берет себе в жены еще одну персиянку. Он обещает царю обратить в религию магов и свою первую жену, Шушаник, и поэтому всемерно старается, чтобы Шушаник осталась его женой, и полагает, что, мучая ее, он достигнет своей цели. Однако жена начинает ненавидеть своего мужа, питает к нему отвращение как к блудодею, не общается с ним, отрывается от своих детей, не желает сожительствовать со своим мужем и, претерпевая мучения уходит от него. Вот это и является фактической стороной мученичества Шушаник.

Сюжет этого произведения — не вымысел, он взят из реальной жизни. Его историческая основа относится ко второй половине V в., к тому периоду персидского владычества, когда благодаря деморализующей политике царей Сасанидов, умножились ремигаты в Армению и среди них имелись и такие, которые творили всевозможные безобразия, чтобы угодить царю Персии, как,

например, князь Малхаз Гадишо, "который был начальником и поощрителем всех нечестивцев"⁸¹. То же самое положение господствовало и в Иберии. Там подвизался отступник бдешх Вазген, которого в 464 г. убил Вахтанг. Он был сыном известного бдешха Амуши, свояка Амаяка, брата Вардана Мамиконяна. В его доме росли Ваан Мамиконян вместе со своими братьями и Лазар Парпеци. Женой этого Вазгена была Лушаник, дочь Вардана Мамиконяна; она выросла среди тех доблестных женщин, вдов, образы которых так ярко обрисовали Египиз и Лазар Парпеци. Здесь появляется и епископ Самуэл, которого упоминает Корюн как одного из учеников Маштоца в Иберии. Сюжет мученичества Лушаник относится именно к этой социальной и семейной среде.

Неизвестно, когда написано это сказание и кто его автор. Оно написано после "Истории" Агатангелоса, ибо находится под влиянием последней не только одним упоминанием имени Рипсиме, но и стилистическим сходством и пр.

Действие в этой повести весьма маленькое, повествование очень простое и без прикрас; все же повесть эта своим содержанием весьма драматична и трогательна. В предисловии автор предпосылает историческую справку о том, что отступник Вазген — сын бдешха Амуши, его жена — дочь спарапета Вардана Мамиконяна, внучка Саака Партева, родители которой звали ее Вардени (в краткой редакции — Вардани), но впоследствии она была названа Лушаник.

Как повествуется в начале рассказа, Вазген — человек "гнусного и распутного поведения", а Лушаник с самого детства — женщина благочестивая и богобоязненная. Она умоляет верующих молиться богу за мужа ее, быть может, он благодаря их молитвам образумится.

Таким образом, с самого начала противопоставляются характеры мужчины и женщины, мужа и жены, и мы чувствуем, что жена не ведает счастья в своей семейной жизни. Но эта женщина вначале еще как-то примирялась со своей участью и надеялась, что муж ее когда-нибудь да образумится. Как видно из хода повествования, она озабочена только воспитанием своих детей, чтобы последние проводили свою жизнь "в вере правой и деяниях добрых, целомудренно и праведно и благочестиво". В ее жизни, благодаря "беспутному" мужу, уже имеется какая-то горечь, но семейный покой еще не нарушен. Но вот вырисовывается причина семейного разлада. Вазген отправляется к царю персов. Этого было достаточно, чтобы Лушаник впала в душевные тревобления и

сомнения, опасаясь, что он отречется от христианства; она хорошо знала своего мужа.

Так и поступил этот нечестивец, — продолжает повествователь, — отсекся от истинного бога, поклонился огню и попросил у царя персиянку в жены, а тот выдал за него свою тещу. Кроме того, он оозахался ооратить свою первую жену, Шушаник, и своих детей в веру магов. И "нечестиво возвращаясь в свою страну, вперед отправил он посланца, чтобы известить о своем возвращении". Прибыл вестник, предстал перед госпожой своей, шушаник, и приветствовал ее от имени мужа.

Автор поставил перед собою задачу: какое душевное состояние должно было у нее быть после отречения ее мужа, как должна была поступить эта набожная женщина, эта "святая, чистая, беспорочная, ненавидящая грехи" женщина, которая "с детства презирала грехи и гнушалась ими", которая постоянно чтит память своих благочестивых предков и рада была, что сама является их потомком; она, которая "имела при себе маленькое Евангелие своего предка св. Саака, хранила его у себя и молилась на нем". Первый вопрос, с которым она обратилась к вестнику, был следующим:

— Здоров ли он душой?

Она заставила вестника поклясться, что он все сообщит ей. Вестник со слезами на глазах ответил:

— Муж твой отсекся от истинной веры, поклонился огню и принял религию персов.

"И госпажа поверглась на землю, — продолжает повествователь, — горько плакала и оплакивала мужа, отрекшегося от бога, и жалея детей своих".

Следовательно, первая забота этой отвергнутой женщины не о себе. Ей тотчас приходят на ум муж — жалкий вероотступник и родные дети, которых должны были заставить отречься от своей веры, особенно дочь, которая принудительным бракосочетанием должна была сожителемствовать с отцом. Начинаясь ее страдания.

Долго оплакивала она своих близких. Чтобы спасти детей от отступничества, она, эта верующая женщина, не имеет никакой другой возможности, кроме как идти с детьми в церковь и молиться. Предметом ее забот теперь являются только дети, которых она сама "праведно вскармливала на своих руках"; она передает их попечению бога, чтобы "нечестивый отступник" не смог их завлечь "в гибельную пропасть". В отношении же себя эта отверженная женщина приходит к ясному и четкому решению. "Я готова,

— говорит она, — подвергнуться мучениям и умереть... и не подчинюсь воле отступника и гнусного сожителя". Участь ее уже решена; уже более она не хочет быть женою "гнусного сожителя". Этим самым она избавится от поругания.

Служат вечернюю церковную службу. Все соболезнует ей, но никто не осмеливается заговорить с нею. Она выходит из церкви, идет в маленький домик рядом с церковью и снова, всю ночь, горько оплакивая, беспрестанно молится. От горечи сердечной она не принимает никакой пищи. Никто из приближенных не осмеливается заговорить с нею. Епископ одешва в то время был в отлучке. Только пресвитер двора княгини осмеливался утешать ее в этом неслыханном горе, ободрять и говорить ей слова надежды. Приближенные, наконец, просят ее принять немного пищи и питья.

Княгиня послушалась их и приняла пищу и питье, а затем всю ночь напролет провела в молитвах, пении псалмов и чтении Священного писания.

Кончили утреннюю службу. Пресвитер снова подходит к ней и говорит:

— О чем ты думаешь, что ты будешь делать? Отступник будет воевать с тобою, чтобы соединиться с своей дочерью, которую он готовится взять в жены по персидскому закону...

— Вот это то причиняет мне беспокойство и горе, — отвечает она, — забота и печаль о моих сыновьях и дочери, ибо знаю я нечестивый характер моего мужа и потому столь долго скорблю и проливаю слезы.

И снова она принимается рыдать и причитать:

— "Кто же даст воду мне и ручьи слез очам моим, и уюжище в пустыне, чтобы могла я оплакивать перед истинным богом неизлечимые раны отступника-нечестивца мужа моего и смятение детей моих? Кто может олушать о такой горестной утрате и не плакать? Какие уши выдержат известие о такой утрате, не оставляющей никаких надежд на утешение. Какие глаза вынесут вид нечестивца и отступника-мужа?... Кто тот гений и мудрец, который найдет выход из этого положения?... Утрачена вера моя, всякая надежда моя на землю и на людей, уповаю я только на всемогущего бога, который может спасти меня. О, если бы он дал мне крылья голубя, чтобы могла я полететь далеко, остановиться в пустыне и там хоть несколько унять возмущение свое и отчаяние... Я готова претерпеть и тюрьму, и оковы, и всякие муки, которым подвергнет меня отступник, лишь бы жить мне, как бог велит, и не

оставлять заветов предков моих, просветителей Армении... Силою и милостью гопода бога останусь я тверда и непоколебима и не соединюсь с отступником и не оскверню тебя..."

Читатель или слушатель (мартирологи читались в церкви) уже заинтересован, каков будет исход взаимоотношений супругов, из которых один — могущественный бдешх, опирающийся на власть персидского царя, а другая — слабая и беспомощная женщина, которую мучает не только ее позорное состояние, но и, еще больше, участь ее детей и особенно родной дочери.

Тем временем возвращается к себе домой, в Иберию, отступник бдешх, — продолжает свой рассказ повествователь. — Он позвал к себе епископа своего и священников, начал с ними ласково говорить, обещая одарить их и еще лучше относиться к ним, "только, — говорит он, — не чуждайтесь моей власти". Через них он дал знать Шушаник, чтобы она оставила свое намерение, согласилась исполнить волю супруга и наслаждалась мирским счастьем еще больше, чем раньше. Они вместе с братом бдешха Джоджихом пошли к княгине и, проливая слезы, не решались объявить ей волю отступника. Наконец, после долгих слез и вздыханий епископ и Джоджих передали ей слова бдешха.

Шушаник сурово ответила епископу:

— И ты велишь мне примириться с нечестивцем и богоотступником? И ты тоже принуждаешь меня к этому и хочешь обмануть меня? О, горе мне несчастной, у которой не оказалось ни одного утешителя! Знайте же коварство того нечестивца, который хочет через вас вовлечь меня в пропасть гибели... Отойдите и не подходите к нечестивцам, — говорит господь, — ибо кто подходит к блуднице, он одно тело с ней, а кто подходит к гоподу, он — одна душа с ним, и где душа господя, там свобода от грехов. И так как мы имеем эту свободу, то кто же, о мои наставники и друзья, отлучит меня от того, кто спасет меня от вечного пламени и ошесения с отступником?

Епископ ей в ответ говорит:

— Справедливы слова твои, но ты должна подумать и о том, что если не придешь, то он может еще больше разгневаться, разгорячиться, раздражиться и причинить много зла слугителям церкви и народу. Если же ты придешь, то, быть может, хоть несколько умерится гнев нечестивца...

Точно так же спрашивает ее брат бдешха. Все просят ее, чтобы она исполнила волю бдешха. Наконец, княгиня согласилась исполнить их просьбу.

—Я исполню вашу волю,— говорит она,— но знаю, он будет меня мучить. Вы пойдете каждый к себе и меня оставите одну. Но я не одна, ибо со мною господь-бог, на которого я возложила все надежды свои; господь— мой помощник, и я не боюсь никого. Что же может сделать мне этот злодей?

Шушаник пошла с ними. Но, войдя во дворец, она не захотела пойти в свои покои, а заперлась в келейке. Она молилась, прося бога дать ей терпение и спасти ее от гнева отступника. "Ты сам знаешь, о господи,— молилась она, обращаясь к богу,— что с детства я ненавидела грехи... Вспомни своих слуг, отцов моих, потомком которых являюсь я, которые любили тебя... и по заступничеству их помоги мне в предстоящей борьбе. Я не имею ни одного помощника, ни отца, ни брата и никого другого из близких, который бы позаботился обо мне. Ты, господь бог... дай мне силы..., чтобы уподобиться предкам моим... Всю надежду мою возлагаю на тебя... спаси меня, недостойную служанку, от гнева отступника...".

Три дня оставалась она в келейке без пищи и питья. На третий день, когда сели за ужин, бдешх послал своего брата Джоджика пригласить ее на ужин. Шушаник не хотела идти, но, уступив настойчивой просьбе своего деверя, она, опечаленная, пошла; она ничего не ела и молча проливала слезы. Затем поднялась и направилась к себе в келейку. Бдешх вспылил, разгневался и, когда все ушли, он отправил за нею. Она отказалась идти. "Тогда озверевший бдешх сам пошел к ней со слугами и стал волочить ее по полу. Она же кричала и говорила: "Господи Иисусе, помоги мне!" И жестоко бил он ее палкой; никто не мог умиротворить его гнев. Тогда позвали брата его, Джоджика, но и ему не удалось укротить его. Жестоко и безжалостно усиливал он удары до того, что на всем теле ее не осталось живого места. И лежала она словно мертвая, а бдешх, разгневанный еще больше, ругал и хулил бога и ее предков. И когда после долгих побоев блаженная ослабела так, что лишилась сознания, он приказал потащить ее на свое место. Он думал, что она умерла".

На следующее утро бдешх пошел поглядеть на Шушаник; увидевши, что она еще жива, он поставил стражу, велел не допускать к ней никого, ни мужчин, ни женщин, чтобы она в муках скончалась. Он приказал, чтобы ей дали ячменного хлеба и воды, а сам отправился по мирским делам. А блаженная вовсе не испугалась. Она была довольна, что за веру претерпела муки и "что

исполнилось ее желание—она свободна от ооещения(супружеского сожителства) с отступником".

Таким образом все было кончено между ними. Победила слабая и беспомощная женщина, которая при себе не имела никого из близких по отчому дому, кто бы защитил или хотя бы утешил ее. Только один Джорджик, деверь ее, имел доброе сердце, да и тот не был в силах противодействовать своему "ооверевшему" брату. При таких оостоятельствах в старинных прозведениях один только священник выступает в качестве утешителя.

Снова приходит придворный священник одешха, —продолжает повествователь, — просит стражу дать ему возможность поглядеть на княгиню. И что же увидел он? Все тело женщины опухло, кровь застыла на нем; она не была в состоянии подняться на ноги. Священник горько заплакал, Шушаник сказала:

— Не оплакивай меня, ибо... я этими мучениями очистилась, освободилась от мерзкого ложа нечестивого мужа. Я рада этим моим страданиям, ибо таким путем я приобщусь к доброму наследию моих отцов...

Священник умолял ее принять пищу. Она хотела есть, но не могла от страшной ооли. Затем она с трудом съела кусочек ячменного хлеба, выпила немного воды и снова стала денно и нощно молиться там, куда ее заперли.

В то время страна находилась в опасности. Сыновей шушаник повезли в какую-то дальнюю крепость. Во время переправы через Куру один из сыновей ее утонул. Бдешх и вся страна были в трауре, а блаженная княгиня воссылала хвалу богу, говоря "Хотя он телом умер, но душой своей спасся от западни отступника отца". Марзпан и грузинские нахарары пришли к одешху, чтобы утешить его и снять траур. Он послал человека к Шушаник с предложением выйти из заключения и пойти во дворец епископа, который находился вблизи церкви, и остаться там в одной келейке под стражей, покуда марзпан и нахарары не разъедутся по своим местам. Шушаник радостно исполнила его приказ. Она отправилась туда, оолачилась в монашеское одеяние и подвизалась там постом и молитвами, одением и слезами, да так усердно, что все удивлялись.

Когда вельможи разъехались по своим местам, одешх через посланца обратился с ласковыми речами к Шушаник, прося, чтобы она отказалась от своих намерений и исполнила волю одешха.

Он обещал ей великие дары и почести, лишь бы она исполнила волю его. Однако княгиня не согласилась жить с богоотступником. Она отослала свои украшения и драгоценные одежды одешу и в ответ сказала: "Что общего между верующим и неверным, какую общность может иметь свет с мраком, какая может быть между храмом ооженным и блудодеем? Я посвятила себя Христу, уж оолее мне не нужны ни слова, ни почести, ни оогатства, ничто людское — нега и наслаждение.... Я останусь неизменно такой... Что намерен ты делать, делай! Я готова умереть, нежели отказаться от заветов моих отцов!..."

Как только принесли одешу украшения и одеады княгини и передали ему слова ее, он разразился гневом, поднялся и со множеством слуг пошел и нашел ее в церкви. Он не дождал окончания служб, ворвался в церковь, избил ее палкой и, схватив ее за волосы, выволок из церкви. Никто не осмелился близко подойти и спасти бедную агницу из когтей волка. Только один священник молвил: "Зачем ты безжалостно терзаешь ее?" Тогда он излил всю свою злобу на голову священника и жестоко избил его. Весь народ, и мужчины, и женщины, громко всхлипывали и вопили. Он бросился на них и начал бить их, как дотый зверь. И блаженную влачил он по земле, колючкам и камням. Затем он приказал потащить ее во дворец. Все ее тело было в ключьях..., кровь сочилась из него и красным цветом окрашивала землю.

Как только достигли дворца, он еще больше избил ее. Шушаник не издавала ни звука, переносила все это с оольшим мужеством.

Он заковал руки и ноги Шушаник в железные кандалы и оросил в тюрьму; приказал накинуть цепь на шею несчастной, войти в стену железный кол и привязать к нему кандалы и цепь. Он поставил стражу, приказав никого не пропускать к ней и кормить ее только ячменным хлебом и водой. Затем он обратился к ней со словами:

— Ну теперь радуйся своим мучениям и оковам.

— Рада я этим мучениям, — ответила она, — ибо ими я приобрела наследие моих святых отцов, которых ты поносишь...

Нечестивец ничего не ответил. Он был поражен ее терпением и, бросив ее, вышел. Она осталась одна...

Брат одеша, Джоджик, был в отлучке во время вторичного истязания Шушаник. Узнав об этом, он сильно опечалился. По возвращении он отправился к брату своему и просил его снять оковы с Шушаник. Прошли долгие дни, пока ему удалось убедить одеш-

ха снять оковы хотя бы с шеи несчастной женщины.

Затем повествуется о том, что одешх отправился по делам в сторону Чора. Шушаник же продолжала пребывать в кандалах и цепях, томимая голодом и жаждой, еще шесть лет в тюремном заключении. Все это время она жила в посте и молитвах, одолевая и проливая обильные слезы ...

Спустя четыре года нечестивый одешх вернулся и принялся истязать святую, однако и на этот раз ему не удалось достигнуть своей цели. Тогда он придумал новое средство: он нашел колдунью и с ее помощью старался отторгнуть Шушаник от излюбленной ее монашеской жизни. Однако и эти новые козни и ворожоба не увенчались успехом... она осталась непреклонной.

А за это время, чтобы угодить персидскому царю и удостоиться больших почестей, одешх заставил своих детей отречься от религии отцов и принять огнепоклонство — религию магов. О княгине он донес персидскому царю, что "она дочь того самого Вардана, который оказал сопротивление персидскому царю. А потому, говорил он, — я буду терзать и мучить ее до смерти, ибо она подобно отцу своему, разорителю страны, не хочет поклоняться богам царя".

В начале седьмого года блаженная шушаник тяжело заболела. Джджик, брат одешха, пришел, поклонился святому кресту, находившемуся перед княгиней; вместе со своей женой преклонил он колени перед святой служанкой Христа, чтобы получить ее благословение и, рыдая и проливая слезы, исповедал свои грехи. Шушаник же ободряла и поучала его, советуя отказаться от злых дел, презирать зло и любить добро и справедливость. Пришли также архиепископ Самуэл и епископ Иоанн вместе со священниками и дьяконами, которые были утешителями и товарищами ее в оде, чтобы сопровождать ее из мира скорби в вечную пристань Христа. Пришли также нахарары, азаты и жены их, равно как сепухи. Иерии, чтобы принять участие в погребении.

И с молитвою на устах она испустила дух. Все рыдали. Благочестивые женщины омыли ее тело, помазали душистыми маслами и ладаном, завернули в чистый саван и похоронили там, где ее истязали... Память святой чтят в 17-й день месяца кахоща^х.

Содержание повести о мученичестве Шушаник мы здесь изложили почти полностью, большей частью дословно, потому что про-

изведения этого рода в общем и целом мало известны читателям, между тем как они заслуживают внимания как повести в нашей древней литературе, изложенные с большим мастерством. В этой повести о Шуманик, конечно, имеются агиографические общие мотивы, как, например, молитвы, знатное происхождение героини, первоначальное образование и олаговоспитанность, мучения, исцеления, торжественные похороны и т.д. Но не в этом основное достоинство данной повести, а в ее тематике и в мастерстве художественного повествования.

Нет надобности подробно останавливаться на характеристике Вазгена, антипода Шуманик, человека беспутного, нечестивого, который ради славы и власти раболепствует перед персидским царем и зверски поработывает всех, власть которого, впрочем, оказалась бессильной, чтобы вернуть к себе Шуманик. Черты его чудовищного характера столь четко обрисованы в повести, что нет надобности на них останавливаться. Действие в повести также не нуждается в анализе, ибо оно изложено психологически весьма правдиво и убедительно.

Вернемся к главной идее этой повести.

Шуманик, эта скромная женщина, при смерти возжелала одно единственное желание, а именно: чтобы ее похоронили там, где ее волокли перед молящимися в церкви. Ее желание было исполнено. Таков эпилог повести, — это означает, что всякий раз, как молящиеся обратят свои взоры на могилу ее, скажут: здесь покоится та добродетельная женщина, которую так истязал ее свирепый, нечестивый муж, но она, эта женщина, упорно отстояла свое решение, подверглась бесконечным мучениям и отреклась от своего беспутного мужа — вероотступника.

Итак, в сущности, эта повесть — горестная семейная драма, одновременно и жуткое описание тех жестокостей, коим подвержены были слабые и беспомощные жены в руках своих мужей-тиранов, которые свирепствовали лишь потому, что их жены не были послушны и думали самостоятельно, упорно придерживаясь своих убеждений, своих идеалов. Одновременно она является сильным протестом против той горькой участи, которая присуща была женщинам даже в высших аристократических домах. Это, в сущности, первая в армянской литературе и к тому же прекрасная повесть об освобождении женщины.

9 Литература догматической борьбы.

Уже с середины V века разгорелись споры между монофизитами

тами и диофизитами; они приняли более резкую форму во время халкидонского собора (451 г.) и после него. Правда, в это время восточные армяне заняты были защитой христианства от религии магов и персидских царей, но все же ошибочно было бы утверждать, что до 80-х годов V столетия армяне вовсе не могли думать о догматических различиях. Ведь в это самое время на общественном поприще подвизались люди, занимавшиеся умственным трудом, а также переводами с иностранных языков. Но были и западные армяне, "половина армянского народа", как в западной части Великой Армении, так и в Малой Армении, которым не приходилось заботиться о том, чтобы остаться христианами, и которые так же, как и другие народы по всей империи, интересовались догматическими спорами.

До указа императора Зенона (482 г.), так называемого "энотикона", эти споры приняли крайне острую форму. Благодаря этому указу при Зеноне и императоре Анастасии (491-518) догматические споры временно заглушились, чтобы в дальнейшем всплнуть с большей силой. Указом "запрещалось спорить о естествах и признавалось православным только исповедание, принятое первыми тремя вселенскими соборами". "Энотикон" избегал таких выражений, которые явились предметом споров; он подчеркивал в особенности христологическое учение Кирилла и молча отвергал халкидонские постановления⁸².

Император Зенон в 484 г. приказал закрыть Эдесскую школу, преследовал находившихся там несториан, которые переехали в Персию и обосновались в Низибине. Царь Пероз (459-484) в политических целях "оказал защиту последователям несторианского учения, которые подвергались гонениям в Римской империи как еретики, и способствовал тому, чтобы его подданные христиане примкнули к этой секте. Древнехристианская церковь в Персии в 483 и 484 гг. на Бет-Лапатском соборе приняла несторианский символ веры и тем самым отделилась от римских христиан глубокой бездной, а потому стала менее опасной для державы"⁸³. Этим самым актом упомянутая церковь отделилась и от армянской церкви, которая отвергала несторианство.

В это самое время (484 г.) в Персидской части Армении поднял восстание, а затем был назначен марзпаном Ваан Мамиконян. Католикос того же времени Иоанн Мандакунни (478-490) занял весьма четкую и определенную позицию в отношении современных ему догматических споров; он выступил против диофизитов⁸⁴.

Во "вселенской" церкви начался догматический раскол и, конечно, армянская церковь не могла не обратить внимания на это обстоятельство. Началась борьба против диофизитов и халкидонитов, в связи с этим появилась и литература этой борьбы.

Эта полемическая литература в Армении берет начало с перевода труда Тимофея Элур "Опровержение постановлений Халкидонского собора"⁸⁵. Перевод этот полон грецизмов. Автор книги Тимофей Элур был вождем египетских монофизитов. Он сыграл большую роль в борьбе против диофизитов и сторонников Халкидонского собора, считался одним из самых выдающихся отцов-монофизитов как по своей деятельности, так и по своим сочинениям, был сослан в Гангру, затем в Херсон, вернулся из ссылки в 476 г., а через год, 31 июля 477 г. скончался⁸⁶. Тимофей Элур пользовался большим уважением также среди армянских вардапетов и писателей, ибо эта его книга "была наилучшим оружием в руках армянских церковников в их борьбе против несторианства и халкидонитства".

Она имела большое значение не только по содержанию, но и по стилю и языку. Так как "Опровержение" предназначалось для полемики против халкидонитов, то переводчик постарался перевести его дословно, дабы с предельной точностью передать содержание подлинника и устранить возможность каких-либо недоразумений при полемике.

В результате такого перевода возник какой-то необычный, новый армянский язык, полный грецизмов, а так же специальный слог, особые формы и формулировка выражений, которыми позднее пользовались и другие авторы как в догматических, так и в иных произведениях.

Кем и когда было переведено "Опровержение" Тимофея Элур пока не установлено. Но оно переведено в бурный период догматических споров, когда постановления Халкидонского собора встретили сильный отпор со стороны восточных христиан, когда "имперское правительство вынуждено было для проведения их в жизнь прибегнуть к оружию и пролить массу крови". Это длилось до тех пор, пока в 482 г. не был опубликован "Энотикон" императора Зенона. Армянские епископы, разумеется, не были равнодушными зрителями всех этих событий и столкновений. Именно в это время, в течение тех четырех лет (480-484 гг.), когда христиане Персии отмежевались от римских христиан и было переведено "Опровержение" Тимофея Элур, в котором вопреки халкидонитст-

бу защищалось исповедание, принятое на Востоке.

Дата перевода "Опровержения" устанавливается на основании календарных исчислений. В этой книге упоминается египетскими и римскими наименованиями месяц и день (без указания года) смерти Диоскора Александрийского, а именно: "Товт 5, сентябрь 2". Переводчик (быть может переписчик армянского перевода) со своей стороны прибавил соответствующий месяц и день своего времени, т.е. "Хори 6". "Такое сопоставление" Товт 5-сентябрь 2 = Хори 6" возможно только в промежуток времени от 29 февраля 480 г. до 28 февраля 484 г. Значит, Тимофей Элур был переведен на армянский язык не позднее этого четырехлетия".⁸⁷

В сборнике "Книга посланий" вслед за посланиями Саака и Маштоца, а также Акакия епископа Мелитенского и до сочинения Иоанна (Ована) Мандакуни имеется одно послание, которое озаглавлено: "Блаженного великого отца Кердолов епископа Мовсеса Хоренаци". Это сочинение касается монофизитства и диофизитства. Грецизированный язык этого сочинения немного неясный, отчасти вследствие искажений, но в общем понятный. Хоренаци, не называя имени Халкидон, пишет против диофизитов и философски защищает монофизитство. Послание начинается следующими словами: "О том почему живое (существо), составленное из многих (элементов), имеет одно естество". И непосредственно прибавляет: "Ибо единое живое (существо) должно иметь и единую природу". Он это доказывает, также исходя из греческой философии, на примере человека: "Человек состоит из четырех стихий-из земли, воды, воздуха и огня; он одинаково содержит в себе теплоту и холод, влажность и сухость, а также душа его состоит из трех частей... Если человек состоит из стольких вещей, то почему же говорят одно естество... Ибо, в действительности тело не есть душа, а душа - не тело, да и страсти обоих различны и сочетание неслитое и несмешанное. Таким же образом понимается воплощение созидательного Слова... Оно приняло образ раба (т.е. человека - М.А.), не изменяясь или не поглощая и отстраняя одним другое, а в каком то необъяснимом общении. А потому кажется уместным и пристойным, когда исповедующие истину признают одно естество; если же иные полагают противное, считая ответ наш несостоятельным, судно следует признать два естества, то пусть они знают, что такая же невозможность (=признание двух естеств) существует и для человека, и это можно видеть и познать не только с помощью философских категорий, но

и Священного писания".

Здесь, конечно, не имеет смысла подробно излагать все содержание этого сочинения, которое признает одно естество и отвергает два естества. Заметим только, что автор в эпилоге своего труда пишет: "Это тебе (я дал) как некоторое основание для опровержения учения, проповедуемого сумасбродами, чтобы ты мог знать, о , теофил, как отстранится кое от кого и сильно пожелать непоколебимого и верного исповедания веры". Под "учением, проповедуемым сумасбродами", он разумеет исповедание диофизитов, которые одно естество Христа "делили" на два.

на основании этого эпилога полагают, что Мовсес Хоренаци адресовал свое послание Иоанну Мандакуни.

Этот выдающийся человек является одним из последних представителей школы Саака и Месропа. Во время восстания Ваана Мамиконяна он был армянским католикосом и деятельным участником повстанческого движения; он даже был на поле сражения. Лазар Нарпечи, упоминает о нем всегда с особым уважением. Как католикос, он всегда заботился о благоустройстве церкви. Ему приписываются разные каноны. Он упорядочил ритуал армянской церкви, который носит название "Маштоц", несомненно, по имени Месропа Маштоца, который, вероятно, был первым составителем этой книги. Иоанн Мандакуни расширил и обогатил "Часослов", автором многих песен и молитв которого, равно как и "Маштоца", был он сам. Он был известен и как переводчик; с греческого языка он перевел, например, "Радостный свет", знаменитый гимн вечерней службы. Его перу принадлежат также толкования и речи. Одно время ему же приписывали также соорник речей "Поучение жизни"⁸⁸, автором которого ныне признан Иоанн Майрагомеци⁸⁹.

В сборнике "Книга посланий" вслед за посланием Мовсеса Хоренаци помещено слово "Блаженного Иоанна, католикоса армянского. Доказательство того, следует ли признавать во Христе два естества или одно естество". Это, несомненно, Иоанн Мандакуни. В сборнике "Исповедание веры" о том же говорится так: "Блаженного Иоанна Мандакуни, армянского католикоса, из Опровержения Халкидонского собора, которое называется "доказательство" ("Апацуиц")⁹⁰. Мандакуни пользовался "Опровержением" Тимофея Элура, но находился под влиянием также вышеупомянутого послания Мовсеса Хоренаци. Из этого писания ясно видно, что армянский католикос Иоанн Мандакуни занял уже определенную позицию в споре монофизитов о диофизитами. Он признает "одно

естество" или "из двух естеств одно" согласно исповеданию Кирилла Александрийского. Иначе и не могло быть, ибо в это время, как было сказано выше, учение "об одном естестве" являлось господствующим исповеданием не только на Востоке, но и повсеместно в Византийской империи.

Поскольку литература находилась в руках церковников и они обращали огромное внимание на догматические споры, то, естественно, написано было и множество произведений против халкидонитства и несторианства, а также относительно других религиозных проблем. Были составлены специальные сборники — руководства для подобных споров. К таковым относится замечательный сборник "книга посланий"⁹¹. Когда и кем была составлена эта книга, — нам не известно. Вероятно, это официальная редакция составленная в V в. веке, поскольку послания V—VI вв. классифицированы весьма заботливо и следуют друг за другом в хронологическом порядке, тогда как другие послания собраны случайно и расположены беспорядочно. В этой книге — 98 посланий. Содержание их касается событий с V — VI вв. С литературной точки зрения, эти послания не представляют никакой ценности, но они имеют весьма большое значение как первоклассные исторические источники. В них мы видим опыт и знание авторов в области догматических и прочих вопросов, стремление их со всей энергией защищать вероисповедание армянской церкви, независимость ее и единство, а также усердную борьбу их, чтобы грузины и агваны не отделились от армянской церкви и т.д.

Вторым значительным сборником является "Исповедание веры". В нем при католикосе Комитасе (615—628) собраны воедино отрывки из писаний православных отцов церкви, как готовый материал, чтобы при полемике обосновывать и защищать вероисповедание армянской церкви. Этот сборник, составленный по образцу "Опровержения" Тимофея Элура, с течением времени претерпел изменения. Он отличается от той начальной редакции, которая была выполнена при католикосе Комитасе, и вобрал в себя новые материалы.

Составителем этого сборника считают выдающегося вардапета Иоанна Майрагомеци. Историк Степанос Таронечи Ассжики о нем пишет: "И при нем (католикосе Комитасе) блистал овоей ученостью Иоанн Майрагомеци, которому Комитасе вверил патриаршество. Этот (Иоанн Майрагомеци) написал три книги и имени

своего не написал на них...; название одной книги "Поучение жизни", название другой "Основа веры", название третьей "Ноймак". Его книга "Поучение жизни" содержит те речи, которые в печатных изданиях приписываются Иоанну Мандакуни; а упомянутую книгу "Основа веры" отождествляют со сборником "Исповедание веры".

Этот выдающийся вардапет, стоявший на защите официально-вероисповедания армянской церкви, был одним из независимых мыслителей своего времени. "В среде, преисполненной духом подчинения авторитету и приспособления к общему настроению..., он всегда выступал самостоятельно" и, не стесняясь, выражал свое убеждение. Силясь подтвердить учение о "нетленном воплощении", он отвергал подлинность 43-44-го стихов XXII гл. Евангелия от Луки. За это он подвергался преследованию. Он до конца придерживался антихалкидонитской точки зрения.

католикос Мовсес (574-604) издал даже патриаршее повеление "вовсе не общаться с ромеями, которые повинуются Халкидонскому союзу, не принимать от них книг, икон и просфоры". Это повеление послужило поводом, чтобы среди албан проповедовали пренебрежение к иконам святых. Начинается иконоборчество. Иоанн Майрагомеци в произведении, написанном об иконоборцах, считает ошибочным пренебрежение к иконам.

Вртанес Кердол, знаток греческого языка и церковной литературы, образованный человек, который после Мовсеса был местобластителем патриаршего престола (604-607), написал книгу "Против иконоборцев". Это значит, что "иконоборческое движение, которое в VIII в. и IX в. всколыхнуло всю Византийскую империю, имело своего предшественника среди армян еще в начале VII века"; труды как Иоанна Майрагомеци, так и Вртанеса Кердола являются первыми по времени в истории иконоборства.

Первым противником Иоанна Майрагомеци был Теодорос, по прозвищу Кртенавор или Чгнавор (Отшельник), настоятель монастыря св. Богородицы в Гаваре Арагацотн, человек добродетельный, "целомудренный", носящий власяницу, известный своим армянским и греческим образованием. Он имел свою школу; в числе учеников его прославились выдающийся писатель и католикос, философ Иоанн Одзиеци (717-728) и Саак Дзорапореци (677-703). Теодорос был племянником католикоса Комитаса (615-628). Католикос воспитание своего племянника доверил вардапету Матусале (Мафусайду) из Сюникского вардапетарана, позднее ставшему епископом Сюника. Но Степаносу Орбеяну, Матусала был "великим

кердолом (поэтом) и непобедимым философом... ". Ученик этого Матусала, выдающийся писатель Теодорос, писал против Майрагомеци. Перу Теодороса принадлежит ряд произведений⁹², в которых имеются изящные и мастерски написанные главы, но немало и таких отрывков, которые написаны в подражание греческим риторам весьма высокопарным, витиеватым, искусственно усложненным стилем.

10 Поэзия

В VI и VII вв., во время подъема армянской культуры, процветало и зодчество. Епископ Себеос рассказывает, как католикос Комитас на 28-ом году царствования Хосрова Апруеза (590-628), следовательно, в 618 году снес в Валааршапате часовню Рипсимэ, "ибо весьма низко и мрачно было здание, которое построил св. Саак..., сын св. Нерсеса". В это время была обнаружена царственная жемчужина, т.е. тело св. Рипсимэ, вероятно, гроб, который был запечатан перстнями св. Григора и Саака и "который он не осмелился открыть и сам запечатал еще своим перстнем, ибо достойно было запечатать такой жемчуг тремя перстнями трех честных (отцов)". И тут же историк прочувственно восклицает: "О жемчужина, не морем рожденная! Жемчужина, рожденная родом царским, вскормленная в лоне святости и посвятившая себя богу! Все праведники мечтали лицезреть тебя, и любовью к тебе был объят блаженный Комитас". Католикос продолжает Себеос, - "построил церковь" (которая сохранилась по сей день и имеет на стене надпись самого Комитаса). "И взволновался весь север и двинулся на поклонение". Плодом этого реального события является гимн, посвященный Рипсимэ и спутницам ее - "души, посвятившие себя", который во всех памятных записях без колебаний приписывается Комитасу. Хотя Себеос этого и не сообщает, но из свидетельства его ясно видно, что он знаком с этим творением Комитаса и находился под его влиянием. На это обстоятельство указывают подчеркнутые нами выше слова и выражения; Комитас в своей песне называет Рипсимэ "дорогой жемчужиной", возвращенной "в обителях святости", что "блаженный Комитас был объят любовью" к ней, этим самым он намекает на поэтическое воодушевление Комитаса девицей Рипсимэ.

Среди наших духовных песен, это произведение Комитаса принадлежит к ряду наилучших как по идейной насыщенности, так и по красоте своей формы. Комитас не перифразировал содержания Агатагегоса и не думает написать историю этих мучениц-девиц. Он

творит нечто новое, создавая при этом цепь отдельных прекрасных образов и метафор, во всех звеньях которой доминирует какая-то праздничная, ликующая торжественность. Эта хвалебная песнь сочинена для пышного празднования памяти дев, что несколько раз подчеркивается в самой песне. Так, например; "Духовно радуясь отпразднуем праздник (святых дев) в самых точилах их"; "Придите с ликованием праздновать память их" и т.д. На это же обстоятельство указывает и первая строфа творения:

"Души, посвятившие себя любви Христовой, небесные подвижницы и мудрые девы! Мать-Сион, хвалясь вами, высоко празднует (вашу память) вместе со своими дочерьми"⁹³.

Как можно видеть из этой первой строфы, поэт воспевал Рипсимэ, ее спутниц и за то, что они посвятили себя Христу и как небесных воительниц, которые храбро сражаются за веру свою. Слиянием этих двух сторон песнь приобретает динамичность, действие, создающее общий развернутый фон. Исходным пунктом является христианский пессимизм, из которого вытекает и вокруг которого вращается все остальное.

"Они отрелись от житейских нужд, ибо узнали, что все-сон и лишние прекрасны, они не предались неге, ибо убедились, что преходящее величие (мира) — суета".

Раз девы поняли суетность мира, они уже более не могут возжелать земного свадебного венца, а стремятся приобрести, небесный венец.

"Вы с верою трудились во все времена (вашей жизни) на духовной ниве молитвы и поста; вы перенесли искушения и много-различные пытки и унаследовали неувядаемый венок".

Впрочем, им не суждено было в уединении девичьего монастыря подвизаться и достигнуть своей цели. Мир этот жестоким насилием вынуждает их принять земную славу. Они, в особенности Рипсимэ, своей физической красотой превосходят и очаровывают всех.

"Телесная, блестящая ваша красота ооезумила царя и изумленных византийцев; бодрее же (духи) при виде дивной, богоданной красоты дев, ликовали с людьми".

Поэт применяет здесь наилучший прием описания красоты — показывает величие красоты через ее воздействие на окружающих. Если другие поэты пленяют красотой своих героинь и юношей, и стариков, то Комитас, неожиданно для УП века, вместе с людьми воплощает в телесную красоту и ангелов небесных. Впрочем, пос-

могшим, какими еще примерами наш поэт восхваляет красоту.

"Все язычники с ликованием шли на обладание одной дорогой жемчужиной: Запад устремился на Восток, чтобы повсюду возвестить о дивной красоте.

Царя, услышав (это), исполнились радости; все они стали искать скрытое сокровище, которое они на словах обещали подарить один другому, на деле же тайно похитить друг у друга".

И вот, из-за этой красоты начинается борьба между девой и царем, борьба между небом и землею. Все девы вместе, словно храбрые воительницы, единодушно стремятся на поле брани и становятся перед лицом врага. Их оружие — только вера. На одной стороне — молодые девушки, слабые женщины, на другой — множество могучих и отважных бойцов — мужчин. Невиданный, неслыханный бой, глядя на который изумляются не только люди и ангелы, но и сам бог, который склоняется, чтобы сверху посмотреть на этот бой.

"Диво, превосходящее всякую мысль и (всякое) слово ангелов и человеков! Ибо сущий бог, всемогущий могуществом нисшел, смотрел на торжество дев.

Во всем житейском подруги единомысленные, равные между собой подвижницы, соединенные душами, согласно стремившиеся на место боя — они вооружились верою и предстали (врагу)".

И в этой неравной борьбе одержали победу слабые женщины.

"Обессилили могучие стрелометатели, а слабые жены явились во всеоружии. Царь, гордящийся силою и славой, пожеженный юной девой, был покрыт стыдом.

Многие народы и племена, собравшиеся вместе, не могли осилить одну подвижницу"...

Благодаря этой победе девы удостоились небесного венца. Однако для поэта более важно то, что "рассеяв в мире мрак и долопоклоннических заблуждений", они пали "жертвой ради спасения" "неизвестной страны" Армянской, т.е. стали виновницами обращения армян в христианскую веру, или, как говорит сам поэт:

"Девы родили многие народы, матери-отроковицы-собрание старцев. Все они, (возрожденные ими), в материнских объятиях воспитанные на посте и молитве, верою возросли во Христе".

И этим чадом был армянский христианский народ. За это поэт полон чувства признательности к девам и восторженно сочиняет свою хвалебную песнь, украшая ее все новыми, разнообразными красочными метафорами, сравнениями и т.д., как, например:

"Голоса с небес наполнили землю; ибо вы, как запах благоухания, распространились перед Христом; вы принесли себя, как жертву искупления, во всесожжение, о, вы, беспорочные агницы, посвященные богу".

Ангелы на запах их всесожжения сходят с небес, и люди смешались с ангелами:

"Блаженные подвижники! Вследствие ваших подвигов воинства ангелов и бестелесных бодрых (духов) с неба рассыпались по земле и люди смешались с воинами Христа-бога".

Интересны образы и содержание следующей строфы:

"Вы, искусные кормчие, с духовной опытностью; вы в легком необремененном теле, как на корабле, всеми(вашими)промыслами понесли по долгому пути житейского моря и невредимо дошли до Христа".

Приведем также следующие строфы:

"Вы - ветви истинной виноградной лозы - Христа, и виноградные лозы - Христа, и виноградные грозди, прошедшие сквозь точило (и принесшие сею) небесному виноградарю; вы дали истоптать себя в ваших точилах, дабы насладиться небесной чашей...

Они были неосесными зданиями, утвержденными на земле и световыми изваяниями, воздвигнутыми на небесах..."

Быть может, часть этих метафор и сравнений заимствована у других писателей, как, например, первые строки вышеприведенной строфы ("Обессилили могучие стрелометатели, а слабые женщины явились во всеоружии") весьма сходны со следующим стихом Библии: "Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою".

Но это не имеет значения. Поэт выражает все это через призму собственных переживаний. Эта песнь не походит на наши другие духовные песни, несмотря на то, что вся песнь написана четырехстрочными стопами в алфавитном порядке, все же поэту удалось мастерски заполнить ее, допуская при этом весьма незначительные повторения, которые мало заметны, ибо рассеяны по всей песне-поэме.

В начале "Шаракноца" Комитасу приписываются и другие шараканы из "Канона святым девам, спутницам св. Рипсимэ", но не бесспорна их принадлежность перу Комитаса. Сочинял ли Комитас и другие песни, - достоверно не известно, но он по праву должен занять почетное место в ряду наших лучших древних поэтов, поскольку его произведение выделяется среди других как

своим художественным мастерством вообще так и, в частности, стихотворным размером. Оно написано свободным стихом—четырёх-стопным анапестом, причем в каждой строке имеются четыре удара или четыре стопы, из коих первые две (первая и третья или вторая и четвертая) более сильны.

Наши духовные стихи, сочиненные в этот период, не исчерпываются только одной этой песней Комитаса. У нас имеется множество других песен, однако их авторы точно не известны,

По времени недалеко от Комитаса отстоит Давтак "Кердол", современник католикоса Саака III Дзорепореци (677-703) и Ананий Ширакци (615-685). Он также был детищем того культурного подъема VII века, представителями которого являлись эти и другие писатели. Из его произведений сохранилось только одно: "Плач на смерть великого князя Джуаншера", которое приведено в "Истории Агванка" (Алоании Кавказской) Мовсеса Каланкатвацци⁹⁴. Албанский князь Джуаншер, который по Каланкатвацци, славно княжил в 637-670 гг., был предательски убит у себя же в саду одним из облагодетельствованных им лиц.

Все горько оплакивают его смерть, — говорит историк, — "Тогда выступил некий ритор, сведущий в науках, именем Давтак, искусный в деле изобретений, начитанный в книгах, изобилующий украшениями в слоге, и, выражаясь красноречиво, владел языком подобно скоропишущему перу. Он, приехав туда, долгое время пребывал при царском дворе. Когда роковая весть пронеслась по стране нашей о внезапном убиении великого военачальника, он стал петь по алфавитному распорядку следующий плач о добродетельном Джуаншере. Он говорил так..."⁹⁵. Далее приводится "Плач".

Мовсес Каланкатвацци пользуется современным Джуаншеру источником, согласно которому Давтак, превосходный ритор и поэт, прибыл издалека в город Партав и продолжительное время гостил во дворце великого князя. Источник, воздавая ему всемерную хвалу, к сожалению, не сообщает никаких подробностей об этом поэте. Однако то обстоятельство, что он долгое время гостил у великого князя, ясно говорит о том, что он был известным человеком.

Надгробная скорбная песнь Давтака достойна особого внимания. Эта песня опровергает мнение, будто все наши древние

поэты свое искусство применяли единственно только для создания стихов религиозного содержания— духовных песен. Правда, церковные вопросы для них имели первостепенную важность, но живые люди не могли равнодушно относиться к прочим запросам жизни. Тот или иной из них посвящал свое перо, конечно, и светским темам современности. Но так как переписчики их были людьми духовного звания и всюду доминировал религиозный дух, то стихи подобного содержания не переписывались и терялись безвозвратно. "Плач" Давтака— за исключением фрагментов народного эпоса— единственная древняя стихотворная поэма этого рода, сохранившаяся до наших дней. Для своего века вполне естественно, что поэма также сплошь проникнута религиозной идеологией, находится под влиянием Библии и сочинена в форме духовного стиха. Но как бы то ни было, это все же не религиозная песня.

В "Плаче" сказывается эрудиция его автора, Давтака. Он знаком с греческим искусством, быть может, знал и греческий язык. В ту пору было немало знатоков греческого языка. О "великом полководце" Джуаншере он пишет:

"Почивал он телом, а бдительным умом правил он колесницей Ареса среди звезд, храбро выращивая цветок мудрости".

Арес(Марс)— бог войны. Он представлялся вооруженным с ног до головы, с петухом, как символом бдительности и боевого пыла. Несомненно, этот образ знаком был Давтаку; но это мифологическое сведение он мог почерпнуть также из армянских переводов. Греческое искусство сказывается на протяжении всего "Плача". Здесь мы видим распределение материала, расстановку частей и разработку их по правилам риторического искусства. Стоит только сравнить это хотя бы с правилами, приведенными в "Риторики" Агонца⁹⁶, как станет очевидным, что Давтак действительно "был сведущ в науках и искусстве". Поэты в начале древнегреческих эпических поэм обращались к музе, чтобы она воспела:

"Шой о, богиня, про гнев Ахиллеса, Пелеева сына". Точно так же поступает и наш поэт, но оорачается к музе не механически:

"Всезнающий дух божественного слова, сочини разумно печальные песни, чтобы мы плачевным голосом оплакивали тягостную потерю нашу".

Значит, греческую музу заменил "всезнающий дух божественного слова"; в греческую форму влило христианское содержа-

ние. Вслед за этим непосредственно приводится причина скорбной песни:

"Сокрушение великое совершилось с восточной страной, и клик разрушения разнесся по земле; народы и языки внемлют словам моим, и все земнородные станут его со мною оплакивать.

Обрушилась сильная и живая скала, разрушилась крепкая стена, пала словесная твердыня и развалилась ограда строения.

Мир наш обратился в горечь, полчища грабителей одолеют нас; разрушилось славное царство и погас луч дивной власти".

Интересно то, что смерть Джуаншера должна была повлечь за собой нарушение мира и спокойствия в стране и нападение разбойников — нарек на нашествие гуннов, которые в те времена нередко нападали на Албанскую страну. Чтобы "Плач" имел воздействие, как этого требует искусство сочинения надгробного слова, Давтак восхваляет убитого, а затем повествует о трагическом событии:

"Сидел он, как лев в берлоге; молчали и дрожали при нем неприятели; властители родов и все князья покорялись ему с любовью и страхом".

Он могуч и мудр; слава о нем распространилась по всему свету... Особенно выделяется та часть "Плача", которой поэты стараются вызвать "страсть" в читателях и слушателях. Эта "страсть" — ярость и ненависть в отношении злодея. Поэт полон чувства мести; он хочет воздать убийце по достоинству, но тот скрылся. И вот он осыпает злодея проклятиями:

"Злое рождение согрешило ему; сын беззакония измучил его, и пойдет он по земле, окруженный проклятиями, и будет скитаться и блуждать, как Каин.

Заграждены будут пути его бегства; птицы небесные будут порхать над ним; вороны долин нападут на него и дикие звери будут поджидать его.

Огонь Ирода будет послан ему, и родятся в нем черви и мыши; жгучие мучения воспламятся в нем, и тотчас съедят господоугодившее тело его.

Рука, которая протянулась, чтобы убить господина, нога, которая наступила на дивный образ его, покроются недугом проказы, и моль съедающая пристанет к нему.

Постыгнет его люта́я казнь, детеныши ехидны согрешат ему; яд жабы объемлет его и задушит его страшною опухолью."

Поэт считает себя вправе осыпать проклятиями злодея, ибо

он убил не просто князя, но и добродетельного человека. И поэт, укрощая вспышку своего гнева, начинает с нежной болью восхвалять достоинства Джуаншера, затем описывает безутешное положение народа.

"Любовью твоею горят друзья твои, и любовь твою вечно запомнят они. О, если бы стали мы филиппом олаговонным и воскурились на могиле твоей. И слава величия погребена с тобою".

Вывод один: суетна слава мира сего:

"Суетность ее (славы) узнали мы только через тебя. Никому не суждено остаться здесь. Приятно говорить так, еще оодше-скорбеть, но еще приятнее с тобою умереть".

"Плач" Давтака, как поэтическое произведение, производит впечатление на читателей своим глубоким и искренним чувством, изобретательностью мысли и бурными, лирическими излияниями.

Поэт обратил внимание не только на содержание своего творения, но и на форму, как в отношении слога и ясных, четких оборотов речи, так и стихотворного размера. Это тот же размер, что и в поэме Комитаса, с той лишь разницей, что у Давтака не все последние строфы четырехстрочные и ритм более учащенный. Помимо стихотворного размера, "Плач" и по духу своему идентичен поэме Комитаса. Наш ритор-поэт, который несомненно, учился и воспитывался в церковных школах, свою светскую тему воспекает под влиянием христианского мирозерцания и Библии, даже современное ему реальное событие толкуя пророческим предсказанием. И что существенно, Комитас воспекает "суетность проходящего величия", как и Давтак в своем "Плаче". Иначе и не могло быть: христианским пессимизмом проникнуто было все общество той эпохи.

II Аняния Ширакаци

В бурный период догматических споров как исключение выделяется фигура Аняния Ширакаци (ок. 615-685). Он первый армянский математик, первый космограф и известный знаток пасхалий /календаровед/. Благодаря тому остоятельству, что он, следуя, несомненно, Мовсесу Хоренаци, оставил маленькую автобиографию,⁹⁷ мы знакомы с первым периодом его жизни. В автобиографии он себя называет "Аняния Ширакаванци", или "Ширакаци"; встречаются также формы "Аняния, сын Иоанна Ширакайни", "Аняния Ширакунни". Он более известен как Аняния Ширакаци.

Родился Аняния или в Ширакаване, или в селе Ани Ширакс-

кой области, вероятно, во втором десятилетии V века. Закончив изучение "письменности нашего армянского народа" и основательно ознакомившись с Библией, он пожелал приобрести еще больше знаний. Подумав, что число — "мать всех наук" и "никакая философия не может быть совершенна без знания чисел", он возгорелся желанием изучить "науку о числах", т.е. арифметику. "И в Армении не нашел я человека, который был бы сведущ в этой премудрости, и не нашел книги этой науки в нашей стране", — говорит он. А потому он направился в страну греков. В Феодосииполе /город кария/ некто, по имени Египазар, человек весьма сведущий в церковной литературе, сообщил ему о том, что в Четвертой Армении живет математик по имени Крестосатур. Аняния поехал к нему, остался при нем шесть месяцев, но увидел, что тот "не ведал всей науки, а знал ее поверхностно". Оттуда он направился в Константинополь. Здесь он встретился со знакомыми людьми, которые сочли тягосты, перенесенные им в пути излишними, так как поведали они, "недалеко от нас, на берегу Понта, в Трапезунде находится византийский учитель Тухик /Тюкикос/, который преисполнен мудрости и сведущ в армянской письменности". На вопрос Ширакаци: "Откуда они знают это?" ответили: "Мы видели многих путешественников, которые из-за больших знаний его приезжали к нему. Вот находится с нами на корабле Филагр, дьякон византийского патриарха, который везет к нему много отроков на учение".

Аняния направился в Трапезунд и нашел этого учителя в часовне св. Евгения и сообщил ему о цели своего приезда. Последний охотно принял его в число своих учеников и обрадовался, что через его посредство эта наука будет передана уделу св. Григора, т.е. стране армянской.

Тухик любил Аняния как родного сына, и передал ему все свои познания. "И полностью изучил я науку о числах /арифметику/. Восемь лет оставался Аняния при нем, изучал науки и читал много книг, "которые не были переведены на наш язык, — говорит он. Ибо у него /учителя/ было бесчисленное множество книг, тайных и явных, /церковных/ и внешних /языческих/, научных и исторических, медицинских и летописных". "И стоит ли по одному перечислять, — прибавляет он, — ибо нет такой книги, которой не было бы у него. И он обладал таким даром перевода: когда он хотел переводить греческие произведения на армянский язык, то он не останавливался, как другие переводчики, а читал по-армянски, словно произведения написанные на армянском

языке. И он рассказал мне, каким образом он стал сведущим в армянском языке и в этой науке. Он сказал: "В молодости я жил в городе Трапезунде при дворе полководца Иоаннеса; я сделался воином в Армении и долгое время, вплоть до царя маврикия, живя там, изучил армянский язык и письменность. Когда же персы напали на греков, я на войне был ранен, бежал в Антиохию, и все мое имущество было расхищено. Тогда я попросил бога излечить мои раны и дал обет: "Если ты даруешь мне жизнь, то я более не буду копить преходящие сокровища, а последую за сокровищами знания"... Выздоровев, я отправился в город Иерусалим, оттуда в Александрию, а оттуда в Рим, и, пробыв там некоторое время, вернулся в Константинополь и нашел Атенаса, учителя города философов, человека замечательного, и немало лет был его учеником. И с совершенной мудростью вернулся я сюда и начал учить и поучать".

"Спустя немного лет,—продолжает Анания,—скончался тот учитель, и не найдя среди учеников его подобного ему, по приказу царя и князей были отправлены посланцы за ним /Тохиком/, чтобы он приехал и занял кафедру своего учителя, но он отказался, говоря: "Я дал обет царю небесному не удаляться из этих мест". И после этого оттуда /из Константинополя/ и со всех стран, ради его обширных знаний, стали стекаться к нему ученики".

"И я, последний из армян,—продолжает Анания,—научился у него этому мощному искусству, удобному и царям, и перенес его в нашу страну без посторонней помощи, только своим усердием, помощью божьей и молитвами св. Просветителя... Когда я прибыл в Армению многие приходили ко мне учиться".

К сожалению, Анания не сообщает никаких дат о своей жизни. Историки позднейших веков сообщают, что католикос Анастас /662–668/ поручил упорядочение армянского календаря Анании Ширакаци⁹⁸. Армянский календарь был подвижной, т.е. все годы одинаково состояли из 365 дней. Не было високосного года. Католикос Анастас с помощью Анании хотел установить неподвижный календарь по римскому образцу. Анания выполнил эту работу. Католикос пожелал утвердить это соборным постановлением, однако до созыва собора скончался, и работа Анании осталась без применения.

Вторая дата, касающаяся жизни Анании, следующая: ему приписывается хроника от Адама до 134+551 = 685 года. Отсюда следует заключить, что в данном году Ширакаци еще был жив. Эта

хроника озаглавлена: "Мовсеса Хоренаци и Андреаса", но в оглавлении "Чарынтира" /Сборника/ отмечено: "Историкографическая /работа/ того же Аниани". Мовсес Хоренаци и Андреас упомянуты в качестве источников. И в самом деле, начальная часть дословно взята у Мовсеса Хоренаци; вторая часть, начиная с сыновей Ноя до Ахеменидской династии, приводится из труда Андреаса, а продолжение принадлежит Аниани Ширакаци⁹⁹.

По трудам Аниани видно, что он был плодовитым, просвещенным писателем, противником суеверий, любящим истину, ненавидящим насилие, стремящимся изучить природу. Признавая авторитет великих мыслителей и Библии, он не следует за ними слепо.

Он следует за первыми отцами и учителями церкви, которые многое переняли у древних философов. "Наши первые духовные отцы восприняли от них разумные высказывания" и эти "вардапеты церкви, отдавшись исследованию, прошли все трудности, сохранив божественную веру, окунулись в недра науки, ибо писанные законы не противны естественной мудрости"¹⁰⁰.

"Но если они согласны друг с другом, то, значит, первые мудрецы стали нашими воспитателями", — заключает Аниани и тут же прибавляет: "Сохранив божественную веру, преисполненные плодов учения философов и твердо придерживаясь веры, мы будем всегда плодотворны в науке" — вот принцип ученого, занимающегося естественными науками, который свободно выдвинул Аниани Ширакаци в эпоху обостренных догматических споров.

Помимо вышеупомянутой хроники, перу Аниани Ширакаци принадлежит ряд других работ, касающихся арифметики, теории календаря и космографии. Впрочем, не все его сочинения по сей день обнаружены и приведены в порядок. Некоторые сочинения сохранились в фрагментах. Из его произведений упомянем здесь только опубликованные:

а/ "Слово математика Аниани Ширакаци, сказанное на оговявление господина и спасителя нашего". В этом слове разными исчислениями и историческими справками доказывается, что праздник рождества следует справлять не 25-го декабря, как поступают греки, а 6-го января, одновременно с праздником крещения, как делают это армяне, сохраняя древний обычай. "Слово" — продукт практических запросов того времени. Господствующее над армянами греки не только возбуждали догматические вопросы и споры, но и притесняли их по поводу празднования тех или иных дней. Его Слово" является ответом, адресованным грекам.

"Этого мы будем держаться твердо и неуклонно, восклицает Ана-
ния, — не приведи, боже, разделить нам на два /дня/; в один и
тот же день мы будем справлять рождество и крещение; последу-
ем мы за св. апостолами и олаженными отцами, которые были в ни-
кое, и нашими вардапетами... Грекам дадим такой ответ... Мы
не имеем другого ответа для вас, ибо то, что вы нам препи-
сываете, зиждется не на правде, а всегда на власти, насилии и ко-
варстве".

б/ "Слово математика Анании Ширакаци, сказанное на пасху
господню"¹⁰¹. Немалую трудность представлял праздник пасхи, ко-
торый связан был с весенним равноденствием, следующим за ним
первым полнолунием и воскресным днем, значит, зависел от лун-
ного и солнечного циклов. А также исчисления нелегко давались.
Анания в этом "Слове" передает нам историю праздника пасхи, "от-
куда и от кого происходит"; здесь же он говорит и о календаре,
равно как о 532-летнем так называемом "Засовском" цикле, кото-
рый был оставлен в Александрии под председательством Заса
Александрийского, а также о тех изменениях, которые в Визан-
тии были внесены в "Засовский" цикл под председательством Ири-
она Византийского. Армяне в 584 году приняли не греческую
"Ирионскую" пасху, а александрийскую, которые по истечении
некоторого числа лет не совпадали (и наступала так называемая
"лже-пасха", которая порождала ссоры между армянами и греками).
Анания, по рассмотрении этих исчислений и вопросов, говорит:
"И какая надобность нам говорить об Ирионе, или перечить ему?
Мы лучше /пасху/ его оставим его ученикам и сторонникам, а са-
ми будем праздновать.... истинную". Между тем как греки приме-
няли насилие, Анания, считая дело Ириона неправильным, все же
не противился тому, чтобы греки следовали за ним.

в/ "Математика Анании Ширакаци — о весах и мерах". В этом
труде автор поименно перечисляет и сопоставляет друг с другом
весы и меры, употребляемые разными народами.

г/ "Вопросы и решения", это — сборник арифметических задач.
За заглавием следует предисловие. Из последнего, как правиль-
но предполагали,¹⁰² видно, что Ширакаци до задач написал тео-
ретическую часть о четырех арифметических действиях. За пос-
леднее время обнаружена и эта теоретическая часть задачника,
охватывающая только первые три действия с примерами для прак-
тических упражнений¹⁰³. Примеры умножения доведены до 80000000
Сборник задач Ширакаци, который, как видно, сохранился не пол-

ностью, весьма интересный памятник, как в том отношении, что он первый труд этого рода в нашей литературе, так и по своему содержанию. Материал для своих задач Ширакаци черпал из реальной жизни, а потому в этом сборнике имеется много сведений, касающихся истории, обычаев и географии страны. Многие задачи содержат примеры из жизни нахарарского рода Камсаракан и исторических лиц из этого рода (из 24 задач в шести упоминаются представители этого рода). В конце задач указаны ответы¹⁰⁴.

д/ "Математика Анании ширакаци к обещанному." Этот труд, который делится на 84 больших и малых глав, в действительности, состоит из двух частей; 11-84 главы представляют собою календарь или сведения о календаре без специального заглавия, 1-10 главы - космографию, описание космоса по понятиям того времени, а именно: краткие сведения об астрономии, метеорологии и физической географии.

е/ "География". Под этим названием издревле сохранился весьма ценный труд по географии; имеются две редакции - пространная и краткая. Обе эти редакции, как полагают, являются сокращениями какого-то первоначального подлинника.¹⁰⁵

12 Епископ Себеос.

После лазара Парпеци нет упоминаний об армянских историках, поэтому одни называли VI век "бесплодным", другие - "темным и неопределенным". Армянская историография всегда была в зависимости главным образом от военных событий. В Армении за этот период не было таких крупных, по взглядам того времени, событий, которые правители ее считали бы достойным изложить; да к тому же в Армении не было и значительных армянских правителей. Страна управлялась преимущественно следующими друг за другом персидскими марзапанами. Персидско-византийские войны большей частью происходили вне пределов Армении, в Месопотамии; армянские нахарары со своими войсками принимали в них лишь частичное участие. Быть может, по этой причине мы не имеем историка VI века. Полагают, что живший в первой половине VI столетия Петрос Сюнеци писал историю, но она не сохранилась. Он имел ряд других трудов, однако подлежит большому сомнению его исторический труд. Единственным историком был писатель VII века епископ Себеос.¹⁰⁶

Себеос свою "Историю" считает современной историей.¹⁰⁷ Он пишет: "Книга современная, история царская, повесть арийская - о всемирном разгроме, сасанидском разбое, о Хосрове

Апруезе, который разжег пожаром всю поднебесную, учинил разгром на море и на суше, нанес гибель на всю землю¹⁰⁸ и т.д. Эта "современная история" начинается с царствования Ормизда (579-590). Персидские князья убили его и возвели на престол малолетнего сына его, Хосрова, которого спасли из рук мятежного князя Бахрама и увезли в греческие края. Получив от императора Маврикия (582-602) помощь, он победил мятежников. Большая часть Армении переходит к Византии. За полученную помощь Хосров дал грекам "из Армянской земли, находившейся под его властью, дом Танутерский до реки Ураздан, и область Котайк до местечка Г'арни и до Бзунийского моря и Ареставана, и область Коговит до Аюна и Маку"¹⁰⁹. Историк подробно сообщает особенно о той длительной войне, которую, после убийства императора Маврикия, Хосров Апруез поведоносно вел против греков. Персидские войска дошли до окрестностей Константинополя; когда же воцарился Ираклий (610-641), он, перевернув войну на восток, одолел персов, захватил их столицу Тизфон (Ктезифон) и заключил мирный договор.

В последней части своей "Истории" Себеос рассказывает о том, как арабы выступили на историческую арену, в кратчайший срок победили два великих государства, уничтожили власть Сасанидов, овладели Персией, Месопотамией, Палестиной, Сирией и Арменией; как войска их дошли до Халкидона, но потерпели поражение от греков и, наконец, о том, как в арабской армии возникли раздоры, как Моавия победил всех и стал мирно царствовать.

Сочинение Себеоса особенно важно для истории Армении. Наряду с описанием разрушительных войн и отношений между двумя великими державами, мы находим в его "истории" также описание армянской страны, и роль, которую играли армянские князья и войско в Персии и Византии, а в конце — в Византии и Халифате, и отношения последних к армянам. Византийский император Маврикий (582-602, отправил царю персии "обвинительное письмо" прозив всех армянских князей и их войске "народ строптивый и непокорный, говорит, живет между нами и мутит. Поступим так: я соберу своих и отправлю во Фракию, а ты собери своих и прикажи отправить их на Восток. Если они умрут, то умрут наши враги, если же они убьют, то убьют наших врагов, а мы будем жить в мире. Ибо, если они оудут пребывать в своей стране, нам не будет покоя"¹¹⁰ И вот, вследствие этой коварной политики, создается трагическое положение для армянских князей и их войск.

Их постоянно удаляют из родной страны. Армянские князья в безвыходном положении. Они иногда переходят от одной стороны к другой, иногда пытаются поднять восстание и создать независимое армянское княжество, но все это безуспешно. Удаление армянок войок из Армении по приказу обоих государей-завоевателей повторяется несколько раз, пока не истощается военное могущество армян; от долголетних войн разрушается, опусташается страна и деморализуются ее властители; учащаются распри и козни друг против друга: в стране господствуют раздоры. Ослабляется сила сопротивления армян, которая должна была пригодиться им несколько десятков лет спустя.

Византийские императоры не последовали примеру зороастрийца - царя Хосрова, который в некоторой степени дал свободу религии и даже покровительствовал армянской церкви. Эти императоры, сделавшись игрушкой в руках константинопольского духовенства, постоянно выдвигали вопрос о Халкидонском соборе и принуждали армян принять его постановление. Император маврикий назначил отдельного католикоса для византийской части Армении, по имени Иоанн, резиденция которого находилась вблизи персидской границы, в селе Аван, недалеко от двина, местопребывания армянского католикоса. Даже тогда, когда арабские войска, опустошив Арабатскую страну, дошли до Тайка, Иберии и Агванка, стояли под константинополем отступили и угрожали снова двинуться на столицу Византии, - даже в это время правители Византии вместе того, чтобы увеличить силы сопротивления страны, снова подняли вопрос о Халкидонском соборе. Император констанций II (641-668) во главе большой армии вступает в Армению и снова выдвигает вопрос о Халкидонском соборе, как-будто ему больше нечего было делать. католикос Нерсес и епископы, которые до того отклонили предложение императора, вынуждены были признать Халкидонский собор. В кафедральной церкви Двина были провозглашены постановления этого собора. "Обедню отслужил ромейский иерей на ромейском языке, и приобщались царь и католикос и все епископы, иные добровольно, другие поневоле. Таким образом, католикос расхатал истинную веру св. Григора, которому твердо блюли в святой церкви все католикосы, начиная со св. Григора и до сего дня"^{III}. далее, подробно повествуется о том, что один из епископов не причастился вместе с католикосом, однако, по принуждению императора он исполнил его волю. Этот епископ, которого историк

не называет по имени, по всей вероятности, был сам Себеос.

13 Эпическая поэзия.

Древние песни и сказания не так легко забываются. Такой эпос, как "Персидская война", не мог вовсе исчезнуть. Тот или иной эпизод его, имя и деяние того или иного героя долгие века жили в устах гусанов и даже народа, подвергаясь, конечно, влиянию веков и изменяясь. Нечего говорить о том, что тот или иной эпизод этого древнего эпоса более всего бытовал в тех краях, к которым он имел какое-либо отношение; так, например, в Сюнике сохранились сказания о сюникских князьях, в Тароне и Сасуне — о князьях Мамиконянах. Однако не так много эпизодов этого древнего эпоса находим мы в нашей литературе после V века. Если их мало, то это объясняется не тем, что мало что осталось к тому времени, а тем, что у нас немного было таких писателей, которые обратили бы должное внимание на остатки древнего эпоса. В этом отношении после Мовсеса Хоренаци первым является Петрос Кердол.

Об этом авторе биографические сведения сообщает историк Степанос Орбелян. Но он передает очень путаную историю с противоречивыми датами, так что не все сообщаемые им сведения можно считать достоверными. Впрочем, достоверно, что он, Петрос, был епископом в Сюнике, сочинял речи. При католикосе Нерсесе Аштаракеци он участвовал на Двинском соборе 554 г. Его подпись значится на трех посланиях этого католикоса. Он был еще жив в 555—556 гг. и, вероятно, скончался в 558 г. Он считается учеником Мовсеса Хоренаци.¹¹² Если достоверно это последнее сведение, — а мы не имеем никакого основания подвергать ее сомнениям, — то Петрос Кердол в отрочестве был учеником Мовсеса, который скончался в конце V века.

Петрос кердол развил большую литературную деятельность в первой половине VI в. и пользовался большой славой как среди современников, так и у последующих поколений. К сожалению, сочинения этого автора большей частью еще не обнаружены и не опубликованы. Рассмотрим здесь одно произведение его. Степанос Орбелян в "Истории" (стр. 10), говоря о своих источниках, заявляет, что он перенял "кое-что из речи Петроса, епископа Сюника, который повествовал: о Бабаке, гзре Сюника". Далее, в заглавии IX главы, перечисляя содержание главы, он снова упоминает имя Петроса: "Оо Андоке, князе Сюника...

из речей святого Петроса, епископа Сюника".

Этой речью Петроса Кердола, которая называется также панегириком, еще задолго до Степаноса Орбеяна пользовался другой наш историк, Мовсес каланкатвацци. Этот последний не упоминает имени Петроса, а только в начале пишет: "Как ярко (украшается) небо звездами, а земля растениями, так и труд повествователя, описателя света украшается материалами других". Это значит, что Мовсес Каланкатвацци, как сам он заявляет, данное сказанное заимствовал у другого автора, а этот другой — Петрос Кердол, так как повествования его, Мовсеса Каланкатвацци и Степаноса Орбеяна почти дословно совпадают; это является признаком того, что они оба почти дословно заимствовали из панегирика Петроса, внося местами незначительные изменения. Вслед за своим вышеупомянутым предисловием каланкатвацци пишет: "Имеются сказания восточных краев (разумеется: армянской страны), которые не попали в писания древних историков и которые мы почли за нужное внести в наше размеренное слово (повествование)". Из этого второго предисловия видно, что сказание имеет народное происхождение и что оно записано впервые. Но записал не Мовсес Каланкатвацци, а Петрос Кердол, у которого заимствовал первый. Второе предисловие принадлежит Петросу. Каланкатвацци и в других случаях механически списывает из своих источников, причем сохраняет драматическую форму и лицо первоисточника. Значит, Петрос Кердол записал в восточных краях Армении, в Сюнике, народное сказание и сделал его предметом своего похвального слова — панегирика. Другими словами говоря, это сказание он обработал как Кердол, т.е. он пошел по следам своего учителя Мовсеса Хоренаци, а также автора ("плодовитого в стихе"), который обработал эпос о Тигране Великом, равно как Агатангелоса и Бузанда. Это его литературное произведение, к сожалению, еще не обнаружено, и мы вынуждены довольствоваться выписками Мовсеса Каланкатвацци и Степаноса Орбеяна.

Сюникский князь Андок, отец царицы Парандзем, зять нахарарского дома Мамиконянов выступает в эпосе Тирана и Аршака в качестве одного из главных действующих лиц. После пленения Аршака царь Персии Шапух особенно сильно разоряет область Сюник¹¹³. При Мануэле из остатков Сюникского нахарарского рода выдвинулись Бабик, Сам и Вагинак; Бабик сделался нахапетом

Сюника и соратником Мануэла в боях. Вот это сказание о разорении Сюникской области иначе повествовалось в Сюнике и оно же было литературно обработано Петросом кердолом.

Вместе с другими армянскими нахарами при дворе персидского царя постоянно находился также Андок, один из могущественных и славных армянских князей. Однажды царь Шапух захотел повеселиться. На царскую трапезу были приглашены представители всех знатных родов, которых царь почтил сообразно их положению. Посоветовавшись со своими вельможами, он сказал армянским нахарам: "Мы знаем подробно о титулах персов и истинных пахлавов-парфян и людей свободных. Но о дворянах Армении и их происхождении мы не могли ничего узнать ни от царей, отцов наших, ни из всеведущих писателей. Итак, вам, вельможам армянским остается на выбор: или показать древние документы каждого дома о титуле и сани и получить от нас большие почести, или, если не можете открыто показать нашему народу Ариев родословные книги, ваше место, почет и дом, землю и воду и все ваше имущество мы пожалуем свободным людям нашей страны, а вас распустим, далив милостей и достоинства. И принадлежащие вам села и дворцы будут предоставлены свободным людям из Ариев". II⁴

Армянские князья, посоветовавшись, представили персидскому царю книгу Агатангелоса. Он приказал прочесть и перевести ее на персидский язык и узнав, что история в ней начинается с предка его, Арташира, весьма оооравовался и приказал установить места армянских князей за царским столом согласно этой книге. Четырнадцатое место досталось андоку, тэру Сюника.

"И оуянный гордыней, он ничего не ел на этом царском пиршестве. И дворцовые слуги сообщали царю о кровождном гневе Андока, а Шапух, царь Персии, не обратил на это никакого внимания".

В это время пришла весть о том, что хазары с многочисленными полчищами прошли через ворота Чора и напали на Персию." "Шапук произвел сильный набор в Сирии, Хорасане, Хоразме, особенно из храбрых персов области Атрпатакана, Армении, Грузии, Агванки и между двенадцатью разноплеменными народами горы Кавказа" и двинулся против хазар. Но Андок со своими 1700 всадниками вероломно остался в стороне, а затем направляется в Тизбон, с малым отрядом вступает в город и обманно заявляет, будто пришел на помощь Шапуку. Горожане оказывают ему большие почести. На рассвете, когда городские ворота открываются, он

вводит свое войско в город, грабит дома всех вельмож, а также царский дом, забирает все драгоценности и отвозит в Балаберд в Сюнике. Затем собирает в эту крепость из всех областей припасы в большом количестве, а все остальное предает огню. Собирают также все драгоценности церковные сосуды, переносят в церковь Шалата и там закапывают в землю. Народ разбегается в разные стороны.

Окончив войну с хазарами, Шапух приказывает войскам своим пойти на Сюник, взять в плен людей и захватить скот. Войска пришли в Сюник, но ничего не нашли там, они разрушили церкви и предали их огню. Они нападают на Балаберд, но ничего поделать не могут. Шапух несколько раз посылает все новые войска на Андока, но каждый раз персы терпят поражение. Наконец царь по просьбе своих князей прекращает войну. Он велит поставить у ворот своего дворца медную ступку, наполненную пеплом, чтобы все прохожие ударили молотом и говорили: "Да огнет с этим пеплом княжество Сюник!" Андок, найдя удобный случай, переходит на сторону римлян. Страна Сюник в продолжении двадцати пяти лет остается разоренной.

По смерти Андока, сын его Баоик, тоскуя по родному краю и желая вернуть себе родное княжество, переезжает в Персию, служит там в войсках и совершает подвиги. Никто не узнает его. В то время "выступил Гунн из Гуннов по имени Хонагур", начал разорять страну персов и отправил посланца к царю Шапуху сказать: "За что проливаем мы столько крови и истребляем такое множество войска? давай вступим в единоборство я и ты, один на один!".

"И одел Гунн свой доспех... свой чрезмерно высокий и широкий стан покрыл броней и грозную голову железным шлемом с гвоздями, и лоб свой защитил медным забралом, и в руки взял ужасающее копьё с кедровым древком, и опоясавшись огненно-красным мечом, — он нагнал страх на все войска мидийцев, персов и ариев", — как повествует нам в своем панегирике олаженый Петрос, епископ Сюника, ученик Мовсеса Хоренапи. И тут дали знать царю царей Персии о Баоике: "Есть при дворе твоём муж один, который может успешно закончить это боевое дело". — И призвал к себе царь царей Баоика и, передав ему почетную грамоту за царской печатью с изображением вепря, сказал: "Если ты совершишь это дело и отомочишь ненавистному моему врагу, удостоишься величайших наград, которые я тебе обещал".

И Баби́к перед царем приложил руку к груди и согласился выполнить царский приказ.

"И тут же, уповав на помощь свыше и взяв оружие, соответствующее его силе, он начал снаряжать себя. И украсил он прекрасный стан свой блестящей, униженной жемчугом броней царской, красивую голову покрыл шлемом с изображением тигра, опоясавшись мечом из вороненой стали и перекинул покрытый золотом и усеянный жемчугом щит на левое плечо. И, взяв в правую руку острое копье, он вскочил на ретивого своего вороного коня и, сев, словно вкопанный, устремился против врага. Они бросились друг на друга. От сильных ударов копий гром и молния раздавались с утра до 9 часов. Тут свершился суд над неимоверным исполином Хонагуром и восторжествовал доблестный Баоик, быстро выхватил он меч свой острый и сразил тут же кровожадного и чудовищного зверя". Царь призвал к себе победоносного Баби́ка и с радостью великою пожелал исполнить свое обещание.

Продолжение приводим по Мовсесу Каланкатвази.

"И он просил его, говоря: "Пусть медная ступка будет вынесена со двора твоего". И ступка эта была наполнена пеплом печи, и все те, кто приходил на то место, ударял молотом и говорил: "Да сгинет с этим пеплом княжество Сюникское, и жизнь его и помыслы"!

И царь с удивлением великим приказал убрать ступку с того места. И затем просил Баби́к царя возвратить ему родное княжество. И исполнил царь его просьбу и с великими почестями отпустил его в родную страну и предоставил ему право на равный почет с Багратуни и с Мамиконянами".

Баби́к вернулся в Сюник. На берегу Аракса, на месте переправы он построил село нагорь (по Ст.Орбеляну Нахкорзан), что значит "первая отобранная" (из восточных земель).

"На первом году своего правления, выйдя на охоту, он бродил по опустошенной земле своей, и, достигнув Шалата, взомел на один холм, откуда выбежал олень и поехал прямо к церковному холму. Баби́к, преследуя оленя на холме, сделался невидимым. Ноги коня увязли на холме. Слезши с коня, он едва мог вытащить его. Страх овладел всеми. Стали выгребать землю с холма и нашли прекрасную церковь, исполненную божественных сокровищ, испускающих благоухание".

Это сказание во всех отношениях имеет народный характер. Сомнительно только упоминание о книге Агатангелоса. В

народном источнике, несомненно, упоминалась какая-то книга, которую Петрос Кердол назвал Агатагелосом. Влияние этой книги очевидно в сказании о Бабики.

Единоборство Бабики и Хонагура имеет сходство с такими же эпизодами во многих других сказаниях. Но больше всего оно походит на единоборство Трдата и царя Готов. Как Трдат, одержав победу, приобретает отцовскую страну — Армянское царство, так и Бабики — свое отцовское княжество Сюник. Впрочем, не в этом заключается общая идея эпоса. Это идея только второй части эпоса — желание вернуть себе родную страну, ибо "нет ничего приятнее родителей и родины".

Во всем эпосе доминирует проблема первородства нахарарских родов, которая занимала весьма большое место в феодальном быту. Гордый князь Сюника, оскорбленный тем, что место ("подушка") его установлено ниже, чем следует, восстает против могучего царя Шапуха, который даже своими репрессиями не может укротить его и, в конце концов, приказывает поставить ступку позора. Затем сын этого мятежника своей доблестью доказывает, что нахарарский род Сюника достоин более высокого трона и получает право на равный почет с Багратуни и с Мамиконянами. Вот основная идея этого феодального сказания в котором знатный феодал ради своего честолюбия предаст опустошению свою собственную страну.

Это красивое сказание поэтически обработал Петрос, епископ Сюника. Правда, у нас нет подлинника, однако из выдержек Степаноса Орбеляна и Мовсеса Каланкатваци мы можем составить вполне удовлетворительное понятие о его искусстве. По всему видно, что повествование сохранило основные черты народного сказания, а поэт обработал его, главным образом в отношении форм и оборотов речи.

Сохранилась "История Тарона", носящее имена Зеноба Глака и Иоанна Мамиконяна.¹¹⁵ По всей вероятности, под этими именами скрывается одно и то же лицо, которое древнюю часть написанной им "Истории" приписал какому-то автору, по имени Зеноб Глак, а последнюю — епископу Иоанну Мамиконяну. Так он поступил, чтобы придать большую достоверность и неоспоримость своему труду, как произведению современников.

По этой "Истории", св. Григор, возвращаясь из Кесарии, привез в Армению епископа Зеноба Глака, сирийца по происхождению, и назначил его игуменом основанного им же монастыря Ин-

накнеан или св. Карапета. По повелению св. Григора он написал "Историю Тарона", в начале которой помещены копии четырех посланий, затем в двух посланиях излагается история св. Григора, а именно: с самого начала вплоть до разрушения капищ в Тароне, война жрецов против христиан, подвиги царя Трдата и т.д. Труд Зеноба Глака не имеет особого исторического значения, ибо представляет собою компиляцию, составленную по разным источникам не ранее VIII в. Среди источников занимают значительное место поздние национально-церковные предания, а так же народные сказания. К таким преданиям и сказаниям мы относим рассказы о богах Гисанэ и Деметре, равно как о войне Трдата в Тароне. Мы полагаем, что имеет народное происхождение и сказание о войне жрецов, которую ведут служители Гисанэ и демитре при участии жрецов в Аштишате.

Составление этой "Истории" приписывается какому-то Иоанну Мамиконяну, который якобы жил в VII в. Но это — явная подделка, что видно из "памятной записи" книги, в которой автор рассказывает какую-то омычную для поддельных книг историю. Затем он говорит, что свою книгу он написал "в царствование Ираклия I (610-641), по смерти Хосрова (590-628), по велению армянского католикоса Нерсеса (воссел на патриарший престол не ранее 641 г., умер в 662 г.) и в княжение Ваана Мамиконяна, которого по матери зовут Камсараканом". Впрочем, этот Ваан Мамиконян-Камсаракан в одном месте книги (стр. 56 и сл. арм. текста) считается умершим и княжит уже его сын, Тиран, "еще до того, как Ираклий I пошел на персов" и когда "выступает Ираклий и убивает Хосрова" (628 г.). Восемь лет спустя, значит, в 636 году, был убит даже сын Ваана, Тиран, в борьбе против Абдерахима, племянника Мухаммеда. В другом месте, впрочем, (стр. 56 арм. текста), "в сего тридцатом году армянского летоисчисления" (130+551=681 г.) еще княжит тот же Ваан Камсаракан вместе с католикосом Нерсесом, которого уже не было в живых. Таким образом, автор имеет очень смутное представление о "прожитом им" времени; отсюда ясно, что он мог жить самое раннее в начале VIII века. Это видно и из содержания его книги. Эта книга по своему простонародному языку, ясному и простому стилю и содержанию в действительности является сборником народных сказаний, который не имеет ничего общего с реальной историей, а, напротив, обладает всеми свойствами народных сказаний. Даже наивный читатель едва ли мог

принять на веру реальность происшествий, изложенных в этих рассказах. Сам автор чувствовал это, когда в последней "памятной записи" писал: "Умоляю чада церкви божьей, когда будете это мое сочинение списывать, пусть не кажется оно кому-либо смешным, а запечатлите письменами полностью и этот мой список вслед за написанными вами".

В начале "Истории" Иоанна Мамиконяна помещен список настоятелей монастыря св. Карапета, который начинается Зенобом, причем даются краткие сведения о них. Затем повествуется церковная легенда о том, что женщинам запрещено было входить в монастырь св. Карапета и прикладываться к могиле святого, ибо причиной его обезглавливания была женщина. Но княгиня Мариам Арцруни поступила вопреки этому запрету и была наказана тем, что на обратном пути была внезапно уюита. В конце подробно повествуется о "Таронской войне". Все это произведение, как в части Зеноба Г'лака, так и Иоанна Мамиконяна, сочинено в целях восхваления Тарона и нахарарского рода Мамиконянов и, в особенности, прославления монастыря св. Карапета.

рассмотрим имеющиеся в "истории" Зеноба Г'лака народные сказания.

Деметра и Гисанэ по происхождению индусские князья и братья. Они строят козни против своего царя, который, узнав об этом, посылает войско, чтобы убить их или изгнать из страны. Они бегут и находят себе пристанище у армянского царя Валаршака, который жалует им страну Тарон. Здесь они строят город Вишап, а в Аштишате воздвигают статуи тамошних идолов. Спустя пятнадцать лет царь убивает обоих братьев, но власть в Тароне передает трем сыновьям их, которые строят села Куар, Мелди и Хореан,^{II6} назвав их по именам своим. В этой истории ясно слышится отдаленный отзвук сказаний о предках нахарарского рода Мамиконянов — о Мам-Коне (Мамикон-Конаке).

Правда, здесь эти имена отличаются друг от друга, но это не имеет значения. В эпических сказаниях "связь между именем и мотивом весьма слаба; имена часто меняются, мотивы более стойки". Такие изменения имен мы наблюдаем также в новом армянском эпосе. Происхождение рода Мамиконян по Бузанду, Хоренаци и Себеосу — китайское, но здесь оба брата происходят из Индии. В обоих случаях это нужно разумеать не в подлинном смысле. Индия и Ктай, как далекие страны, постоянно заменяют друг друга в наших сказаниях. Хотя бы в нашем новом эпосе, например,

оба брата, Санасар и Багдасар (по другому варианту Абамелик и Аслимелик) или дети какого-то языческого царя, или багдадского халифа, или сыновья индусского Мелика и носят также имена Абдл-Керим и Синам-Керим. Что рассказ Зеноба имеет в виду именно предков Мамиконянов, это видно из того, что он страну Тарон считает поместьем потомков этих двух братьев по праву и одновременно называет ее "страной Мамиконян", "домом Мамиконян".¹¹⁷

Братья Куар, Мелдеа и Хореан, — продолжает свое повествование Зеноб, — поднимаются на гору Каркэ и там воздвигают статуи двух богов, Гисанэ и Деметрэ, а служение им представляют своему роду. "Так как Гисанэ был длинноволосый, то и служители его отпускали длинные волосы". "Вид же у них был весьма странный: были они черны и волосаты и отвратительны по внешности, так как родом они были из Индии". После обращения в христианство, прибавляет Зеноб, чтобы помнить свою древнюю веру, "они стали оставлять на голове детей косу". На месте этого языческого святилища Деметрэ и Гисанэ в христианскую пору был построен монастырь св. карапета.

"Гисанэ", вероятно, первоначально был эпитетом древней богини Деметры или Сандарамет; в эпоху, когда первоначальное значение этого эпитета было забыто, он был воспринят как отдельное лицо и божество.

Что означают эти имена?

Гисанэ, Гисанэс, безусловно, происходят от слов "гэс", "гисан" (коса, волосы), употребленные с греческим окончанием, чтобы придать форму собственных имен. Да и сам Зеноб это имя связывает со словом "гэс": "Места Гисанэ", "Иннакнеан место идола Гисанэ"¹¹⁸ на горе Каркэ, где находится также монастырь св. Карапета. И до сих пор эта гора, на которой построен монастырь св. Карапета, называется Мшо-пам (Коса Муша), причем слово "пам" = "гэс" — коса. Ясно, что "места Гисанэ" — название горы, быть может, священной горы. А Деметрэ — просто имя греческой богини, матери земли Деметры, богини земледелия, которая восседает на колеснице, запряженной вишапами. Дочь ее Персефона, культ которой тождествен культу матери, супруги Гаде-са, бога преисподней или Сандарамета, одновременно означает и смерть. Сама Деметра у армян переводится Сандарамет, Сандараметпет или Сандарамет... Слово "Сандарамет" довольно употребительно и означает: земля, недра земли, ад — джох... Итек,

места Иннакнеан, где стояли идолы Гисаня и Деметра, называются "воротами даоха (=ада)", "воротами смерти". Имея в виду это обстоятельство и то, что с нашим Деметром связаны змий и вишап, а также то, что он строит город Одз(=змий) или Вишап, мы полагаем, что в этих местах Иннакнеан почиталось божество Сандарамет - Деметр и что это место считалось воротами Сандарамета. Преемник Деметра, одновременно и бога Ваагна, св. Карапет, также представляется "длинноволосым". Этот эпитет позднее был воспринят как название места Иннакнеан или Ишо-цама, а в дальнейшем как отдельное лицо и как брат Деметра.

Название этих древних божеств сменялись именами предков Мамикоянов. Два различных мифа смешались друг с другом, и под именем Гисаня-Деметра повествовалась легенда о Мам-Коне.

Из древнего эпоса у Зеноба мы находим также отголоски войны Трдата против северных племен, но они носят на себе отпечаток литературного влияния.

По Мовсесу Хоренаци, эта война происходила в Албании,¹¹⁹ а по Зенобу - в Тароне. Это отголоски одного и того же эпизода народного эпоса, переданного в различных формах. У Зеноба в описании этой войны мы находим одну характерную черту древнего эпоса, а именно: измену князя Алдзника своему царю и казнь его.

Царь Трдат пускается в путь, чтобы "поехать ко двору императора для заключения мирного договора". Он прибыл в городок Манцкерт в области Апауник. В это время "царь Севера" напал на грузинского князя, заставил его бежать до города Карина, а страну его полонил и поработил. Грузинский князь просил у Трдата помощи. Этот отправил тридцатитысячное войско во главе с князем Апауни на помощь грузинам. Армянские войска, прибыв в Грузию, пробыли там один месяц, отбили пленных грузин, сами забрали в плен трех князей и четыреста воинов северян и привели их к царю. Последний приказал запереть пленников в замок Олакан, а сам уехал в Рим.

Возвращаясь из Грузии, армянские войска оставили там в качестве начальника пограничной области князя Алдзника с четырехтысячным отрядом. Но этот, будучи подкуплен царем Севера, повел его на Армению. К этому времени Трдат вернулся из Рима и внезапно был осажден в куарсе. Царь Севера задумал целым врасплох захватить Трдата, "ибо Трдат разорил много областей и го-

родов его и, взяв в плен шестьдесят тысяч мужей, отправил их в Двин". Однако Трдат без смятения расположил свои войска и осадивших его шесть тысяч человек "загнал в ловушку и, предав их мечу, истребил, а местность она названа Такард (=Ловушка)".

"А царь Севера, взяв войска свои, пошел на равнины Аштеанка. И послал он письмо Трдату: "давай завтра сразимся мы, и пусть будет этот день последним для нас обоих. Либо ты дашь мне князей моих и подати за пятнадцать лет, либо же я разорю страну твою, жителей полоню и мечом истреблю, чтобы узнал ты рыло свое свиное, каким предстал ты перед войском своим. И так, дай мне ответ".

Армянский царь не дал никакого ответа и во главе своих войск пошел на северян. начинается сражение.

"Зычным голосом закричал царь Севера, сказал: "Царь Армениа, подойди ко мне!" И когда они сошлись и стали друг против друга, то начали как молотом и коуны-каменотесы или как топорники, которые окружают пламя пожаров, разить друг друга, принимая и нанося удары. ведь и царь Севера был ростом велик и могуч, как Трдат. И долго наносили друг другу удары, но ничего не выходило. Но вот царь Севера начал сдавать и понял он, что будет сражен. И так как он имел при себе аркан, поспешил и метнул свой аркан, и забрал правое плечо с шеей и быстро повернул назад и затянул аркан так, что Трдат вовсе не мог шевелить рукой. Трдат, сильно хлестнул коня своего помчался за Гедрехоном так, что не дал ему отъехать десяти шагов от себя..."

Трдат убил царя северян, Гедрехона. Затем с эпическими подробностями повествуется о том, как тот или другой князь сражался и побеждал своего противника - северянца. Только жалкие остатки северян успели добраться до своей страны. Наконец, был пойман и князь Алдзника и приведен к царю. Трдат хотел "отсечь ему ноги и руки", но св. Григор воспротивился этому, и "приказал лишить его почестей и изгнать из армянской области".¹²⁰

В "Истории" Иоанна Мамиконяна сохранилось сказание о Мушеле, к которому присоединены сказания о Гайл-Ваане¹²¹ и преемниках его на общем фоне "Таронской войны". Содержание его вкратце сводится к следующему: Нихорчес убил персидского царя Ормизда; сын последнего, Хосров Джамб, бежал в страну греков и, получив от императора Маврикия помощь войсками, пошел отвоевывать свою страну. В Двине Хосров назначил Мушела

Мамиконяна, князя Тарона и Сасуна, Муша и Хута, марзпаном Армении, а сам с греческими войсками двинулся на Бахл-Шахастан. Кичливые греки не захотели оставаться бок о бок с армянскими войском, а потому разбили свой лагерь на расстоянии одного дня ходьбы от него. Царь Нихорчес с восьмидесятитысячным войском напал на тридцатитысячное войско Мумела. Мумел, воодушевив свое войско и призвав на помощь св. Карапета, победил Нихорчеса и, разбив молотом ему голову, отсек ее и бросил в свою дорожную суму. Войско Нихорчеса было истреблено, только сорок восемь князей и тысяча воинов были взяты в плен. Хосров обрадовался и хотел отоглагодарить армян, но греки помешали. Устыдившись, что победа досталась армянам и позавидовав Мумелу, Маврикий дал знать Хосрову: "А знаешь ли ты, что Мумел смертью угрожает царю!" Хосров замыслил заманить к себе Мумела и убить его. Сестра Хосрова, узнав о намерении брата, предупредила Мумела об этом. Мумел в сопровождении сорока вооруженных всадников-князей подъехал к дверям палатки царя и "дал ему строгую отповедь, и разоблачил его козни, и оплевал его"... Услыхав все это, царь испугался, так как был еще молод. "А князь Мумел отправил посланца к греческому полководцу и оказал: "Вы хотели известить меня коварством, но не будите же льва, который еще опит, и волка, который забыл свой нрав; в противном случае, тот, кто победил восемьдесят тысяч человек, может истребить и семьдесят тысяч". И сам он, оставив войска в Двине, отказался от марзпанства и, взяв с собою свое войско, что набрано онло из нахарарского рода (дома) Мамиконян, прибыл в свою область".

до этого места эпос Мумела представляет собой то же самое сказание, что передано в "Истории" Себеоса, но с большими подробностями и в более народно-эпической форме. Таким же народно-эпическим характером обладает и отсутствующее у Себеоса продолжение этого эпоса.

Маврикий был убит; Хосров двинулся с войсками, чтобы отомстить за него. Он послал и за Мумелом, но тот не удостоил его ответом. На обратном пути Хосров послал племянника своего Михрана с тридцатитысячным войском на Мумела в Тарон, приказав ему схватить его и повести в Персию, "места же его веры разрушить и монахов убить". Монахи монастыря св. Карапета бежали в Олакан, где укрепились и сам Мумел. Персы пришли и уюли сецерых отшельников. Князь Мумел, сдвадцатилетний

старец, услышав об этом, "три дня лежал безмолвно как труп". Войско просило его дать отпор Михрану. Мушел позвал к себе Ваана, которого он, в битность свою армянским марзпаном в Двине, назначил князем области Тарон, и послал его против Михрана.

Ваан, восьмидесятилетний старик, хитро расставил западни, истребил все войско Михрана в городе Одзе (Эмий) и в других местах, убил самого Михрана и оставил в живых только сорок человек вестонов для царя Персии. Мушел умер мирно и спокойно в своей стране, а вместо него старшим родом Мамиконянов стал его дядя Ваан.

Хосров вторично послал на Ваана Вахтанга с тридцатью тысячами воинов. Ваану было предъявлено требование уплатить дань и изъявить покорность, но он наотрез отказался и опять разбил персов. В том же году умер Ваан; власть перешла к сыну его Смбату, который был помощником своего отца во время войны.

на следующий год Вахтанг снова собрал двадцатитысячное войско и пошел на Смбата. Последний победил Вахтанга и даже взял в плен его жену и сына и посадил их в крепость Айциц. Сурен, брат Вахтанга, с отрядом в девять тысяч человек пришел в Тарон, чтобы выкупить жену и сына, но Смбат и его выпроводил. Хосров опять послал какого-то Тиграна с двадцатитысячным войском, который потребовал кости Мушела и Гайл-Ваана. Смбат разбил и этого. По смерти Смбата власть перешла к его сыну Ваану Камсаракану, который был его помощником во время войн.

через восемнадцать лет Хосров снарядил войско в пятьдесят тысяч человек, и во главе с неким Вардухри направил на Тарон. Однако Ваан камсаракан вместе со своим сыном Тираном окончательно разбил персов и этим закончил Таронскую войну.

иоанн Мамиконян весьма подробно повествует об этих войнах, как о соотечественных, происшедших в Тароне, между тем как Себеос о них ничего не говорит.

"Таронская война" представляет собою настоящее народное сказание, точнее, сказания, которые почти целиком восходят к традиционному фольклору, а потому они обладают всеми свойствами и мотивами народного эпического стиля.

Народное сказание и песня, как источник, смутно упоминаются в одном из разделов эпоса, а именно в описании борьбы Смбата против персидских войск Сурена¹²². Соратником Смба-

та в этой схватке был князь Вараз Палуни, "который был так могуч, что второго такого среди людей нельзя было отыскать". Они оба храбро сражаются. После схватки Смбат приказывает собрать на месте боя трупы персов в одну кучу, на холме, который по резне, учиненной Варазом, получил название Варазблур (холм Вараза).

Оставляя в стороне рассказ о Мариам, жене Вард-Патрика а также два последних отрывка о кресте Ципари и Тиране, которые представляют собою отдельные сказания, все остальное, о чем повествует Иоанн Мамиконян в "Таронской войне", представляет собою либо фрагменты нашего второго древнего эпоса, либо местные сказания, сгруппированные вокруг "Персидской войны" и связанные с именем того или другого героя, участвовавшего в этой войне. Конечно, в некоторых местах заметна рука редактора, внесшего дополнения, как, например, молитва отшельников¹²³, в конце каждой главы дополнительные сведения о монастыре св. Карапета¹²⁴ преемственный список игуменов, а также ряд отрывков религиозного содержания. Но в общем это народный эпос.

Особенно бросается в глаза то, что среди жителей Тарона бытовали многочисленные сказания, объяснявшие различные географические названия. Эти сказания, с их народной этимологией, также были связаны с "Персидской войной". И это вполне естественно. То же самое мы находим и в нашем новом народном эпосе...

Таких сказаний, впрочем, в "Таронской войне", особенно в последней части эпоса, так много, а некоторые из них приводятся столь несвязно, что трудно предположить, чтобы в самом народе они так сказывались. Преемственный порядок от отца к сыну (Мущел, Гайл-Ваан, Смбат, Ваан Камсаракан и Тиран) свойственен нашему и древнему, и новому эпосу. Однако общая редакция, как видно, принадлежит Иоанну Мамиконяну и выполнена она довольно наивно. Этим объясняются кое-какие несуразности. Так, например, Смбат представлен юношей, а спустя не много времени, он уже старик¹²⁵. Это различие, несомненно, восходит либо к различным сказам, либо к искажениям в рукописях "Истории Тарона".

Вряд ли можно утвердить, что все эти сказания относятся только к нахарарскому роду Мамиконянов. Можно с уверенностью сказать, что внук Гайл-Ваана, Ваан Камсаракан, частично-тот же Гайл

Ваан, и сказания о нем являются повторными сказами. Однако прозвище его, Камсаракан, показывает, что он не был Мамиконяном, как бы редактор ни силился объяснить, что он был так прозван "по матери". Имя Смбата, сына Ваана, напоминает нам эпического Смбата Багратуни. О нем также повествуется нечто вроде рассказа о наложении венца на Меружана Смбатом Багратуни¹²⁶. Персидский полководец предлагает Смбату великие почести, если только он выдаст ему кости Мушела и Гайл-Ваана. "А он, схватив посланцев, раскалил железный вертел и обогнул в виде венца вокруг его головы, говоря: "Посмотрим теперь, чем ты наградишь за то, что я наложил венец на тебя". Имя этого Смбата является только отголоском Смбата древнего эпоса, равно как Мушел — отголосок Мушела древнего эпоса.

В "Таронской войне" проявляется в общем тот же эпический дух, что и в "Персидской войне", но все же имеются и новые мотивы. К ним относится в первую очередь военная хитрость. Между тем как армянские князья, главным образом Гайл-Ваан, представляются "мудрыми", персы, напротив, глупы и наивны и часто поддаются обману. Ясно видно, что часть этих сказаний повествовалась не только для того, чтобы восхвалять храбрость князей Мамиконянов и их соратников, но и чтобы осмеять персов.

Видно, как слушатели этого эпоса простодушно тешились, внимая, как Гайл-Ваан, притворившись повстанцем, отпавшим от Мушела, переходит к персидскому полководцу Михрану и, вкравшись к нему в доверие, несколько раз обманывает его, расчленяет его войско на мелкие отряды и истребляет их, а под конец безжалостно убивает и его самого. Из тридцатитысячного войска Михрана в живых остается только сорок человек и то для известной цели. "И приказал он оставить в живых сорок человек в качестве вестов персидского царя. И дал им отвезти голову Михрана царю Персии, говоря: "Когда этот марзпан Армении прибыл в нашу страну, войска стали состязаться друг с другом; искали мяч и не могли найти. И греки были нашими врагами, мы не осмелились пойти к ним. И к вам мы заглянули, но и у ваших войск не было мяча, а потому мы отсекали эту голову и играли ею. Но мы слышали, что вы из Шахастана прибыли в город Бостр, где земля ровная и гладкая, и знаем, что играете в мяч. Берите голову вашего племянника, и пусть она будет вашим мячом из рода в род".

И когда отправились эти сорок человек и понесли голову Михрана царю Хосрову, он вознегодовал, возмутился и покрылся

вечным стыдом".¹²⁷

В эпосе очень много места уделяется битвам, которые и в быту феодала играют важную роль. Взаимные насмешки, оскорбления и презрительные выражения во время боя весьма обычны и в этом эпосе. Ваан разбивает персидские войска, посланные против него. Персидский полководец Вахтанг разражается гневом.

"И опять послал на него Асурс с восемью тысячами бойцов. Они пришли и стали лагерем на берегу реки Медди. И крикнули они Ваану: "Ах, ты, злонравный Гайл-Ваан, знаешь ли ты, что придется тебе служить царю Ариев, так почему же ты так бесстыдно упорствуешь? Ну, иди к нам и стань данником, а не то сдохнешь ты как собака".

И он, услышав это, взял с собой шесть тысяч мужей, пошел на них сам и сын его, Смбаг. Когда стали они друг против друга, начал Асур поносить Ваана и называл его волком. А тот (Ваан) говорит: "Справедливо дано мне прозвище это, ибо прихожу, истребляю, ухожу и снова прихожу".

И начали они биться друг с другом. Когда разгорелся бой, Смбаг, сын Ваана, завидев Асура, пошел ему навстречу. А Асур, видя, что он-юноша, пренебрег им и говорит: "Ах, ты, поклонник камней, сын наложницы, отойди прочь, ибо хочу добаться до мужей-воителей".

А он ему говорит в ответ: "Чертов ты сын, справедливо дано тебе имя Асур (а-сур= не острый), ибо меч твой никуда не годится; и в борьбе с храбрецом познаешь ты поражение свое".

Смбаг и персидский полководец Вахтанг во время сражения вступают в единоборство.

"И они напали со всех сторон, и окружили войско персов, и разгорелась битва; смешались друг с другом люди так, что нельзя было их отличить друг от друга иначе, как по трубным звукам и по знаменам.

Когда же встретились лицом к лицу Вахтанг и Смбаг, сказал Вахтанг: "Погоди сын наложницы, хотя ты и многих перебил из нас, но сегодня тебе не улизнуть из рук храбрых мужей моих, и мечи наши рассекут вас на куски."¹²⁸

Они наносят удары друг другу. Побеждает Смбаг. "И выхватив свой меч, он отсекал ему голову, но поймать ее не успел, ибо поверх людей отлетела далеко голова Вахтанга. А один из его слуг схватил его голову и бежал. И настиг его Смбаг, ударил молотом по макушке его и погнул ему шлем, и продолбил череп, и шлем от удара молотом так глубоко засел, что слуга едва смог

снять его. А снявши, выронил из рук голову, а сам помер. Но другой слуга схватил голову и побежал. И Смбат, нагнав его, говорит: "Персы, не дурите, не так низко пал Вахтанг, что вы, сердобольные слуги, забрав его голову, бежите. Так знайте, что так вам и следует". И кинул слуга голову на грудь Смбату и сказал: "Возьми, зажарь и съешь ее. Но больше-то вам убивать не придется!"

А Смбат, взяв голову, погнался за слугой и говорит: "Эх, ты, перс, ненавидящий владык своих! Как же ты не отдал головы своей за господина своего? За вероломство твое снимаю голову с тебя".

И порашил его копьем прямо в сердце, и пронзил насквозь и, свалив его с коня, отсек ему голову..."

Когда Смбат уничтожил войско Вахтанга, взял он в плен жену его и сына и отправил их в Айциц берд (=Крепость коз).

"И отправил он к персидскому царю Хосрову и сказал: "Плати мне дань за двенадцать лет, так как войско твое сожгло траву и хлеб моей страны, и дрова сожгло, и стоимость выпитой воды; и стоимость дворцов, которые мой отец Гайл-Ваан сжег из-за тебя, да еще стоимость мыла— шестьдесят тысяч дехеканов (пиастров), так как мы дали вымыть смрадные рубахи и кровавые одеяния твоего войска и одели, а не то пойду на тебя с сотней бойцов и, забрав всех персов в плен, погоню их в Тарон, и привяжу к твоим богам собак, чтобы они вместо них лаяли вам. Итак, поскорее отпусти то, что я сказал тебе, в противном случае, ты сам увидишь, что приключится с вами." 129

Вот какие условия предъявил владика Тарона, Хойта, Шатаха и Сасуна, князь Мамиконян царю Хосрову —миродержавцу Ирана. Это-героическая, тщеславная идеализация феодального периода; ею полон эпос этот. Однако тут же выпасан добавляет, что царь, "услышав об этом, осмел Смбата и не написал ответа на письмо".

Князья Мамиконяны, как и в "Персидской войне", всегда являются победителями. В этом третьем эпосе они даже временно не терпят никаких неудач. Здесь они истребляют всех нападающих на них персов, а сами не дают ни одной жертвы, если не считать несколько безоружных и престарелых монахов. Отсутствуют даже те изменники, которые выступают в нашем втором древнем эпосе. Армянские князья не только сами храбро сражаются, но и поддерживают друг друга в беде, спешно идут на помощь. Нет ни одного изменника. В борьбе принимают участие и горожане. Следовательно, идеализация полная и доведенная до конца, и все это с большей

наивностью, чем в "Персидской войне".

Если в "Персидской войне" нет описания многих сражений, которые, несомненно, имели место, но Бузанд их отбросил, то в "Таронской войне" эти описания даются всегда весьма охотно, часто в форме диалога героев, упоминаются места боевых действий, как то: крепости, города, болота, поселения, перевалы, горы, реки, области, села, монастырь, холмы, поле, лес, ущелье, утесы, скалы и пр. Всегда с любовью описываются подробности боевых действий, как например: засады, угон лошадей врагов и схватки при этом, переправа исполина Трдата через реку и подобные эпизоды. Единборство в боях — обычное явление, и оно сопровождается взаимным издевательством противников. Победители обычно отрубая головы побежденных врагов и хранят их.

В "Персидской войне" женщин и детей не убивают. Напротив, Мушел с почестями отправляет жен персидского царя Шапуха к нему. Далее, в "Сасна цырер" Давид, будучи в единственном числе, не хочет внезапно наброситься на вражеский лагерь, чтобы не сказали: "Давид, как вор пришел, как вор ушел". Здесь имеет место противное. Нет такого великодушия. Истребляя, сколько можешь и сколько хочешь. Остатки персов, потерпевших поражение, бегут, сходятся в одном месте и садятся поесть. Тогда из Олакана выходят на охоту двести пятьдесят человек. Увидев "что персы пребывают в полной безопасности, они, подкрадываясь, нападают на них, и никто из них не успевает сесть на коня; они (армяне) окружают их и убивают пятьсот восемь человек".

В "Таронской войне" особенно выделяется роль монастыря св. Карапета. Правда, редактор со своей стороны всячески старался повысить значение местной святыни, однако добавления автора и подлинно народное отличаются друг от друга. Св. Карапет занимает большое место в эпосе и сказаниях. С самого начала цель нападения врагов сводится к следующему: схватить и увести в Персию мятежного Мушела, уничтожить его "места поклонения" и убить монахов. Мушела им не удается схватить; в дальнейшем они требуют кости его и Гайл-Ваана и разоряют могилы князей.

То же самое персы делают и в эпосе "Персидская война". Они разоряют могилы царей Аршакуни: "Ибо говорили они по-своему... по закону: ради того мы берем, увозим в нашу страну кости армянских царей, дабы слава царей и счастье их, и храбрость страны этой перешли в нашу страну" 130

В "Персидской войне" религиозная борьба вспыхивает после падения царя Аршака особенно усилиями Ваана Мамиконяна (У.) и Меружана Арпруни, которые разрушают церкви и заставляют жителей "принять маздеизм..."

Персы убивают монахов, однако только престарелых, ибо остальные либо убегают и укрепляются в крепости Олакан, либо участвуют в боях, но только так, как подобает монахам.

И что же должны были делать эти монахи? Не надо думать, что они будут кровь проливать. Так же в новом народном эпосе "Сасна црер" монах, точнее, князь, сделавшийся отшельником, принимает участие в борьбе против внешних врагов, но не проливает крови; он только собирает, скапливает врагов в одну кучу перед Давидом, а этот истребляет их. Здесь же, в "Таронской войне", монахи, согласно средневековой идеологии, совершают более крупное дело: "И когда между ними разгорелся бой, и Ваановцы (У.) хотели было пуститься в бегство, тогда они (=монахи) стали на колени и, единодушно вопия, взмолились богу: "О, господи, победно заверши нашу войну! О, Карапет (т.е. Предтеча), проснись на зов служителей своих!" И единодушно сказав это, стали они на ноги, и обратили крестное знамение на врагов, и смело ударили по клепалам. И взглянул Ваан на отряд монахов, увидел на правом крыле их юношу удивительной наружности с короной пурпурной на голове, и крестом, и в одежде, сверкающей как пламя".¹³¹

Враги также видят это, теряют разум, бросаются в реку и пускаются в бегство. Ваановцы преследуют их и истребляют.

Эти сказания, правда, религиозного содержания и сочинены монахами, но они сделались достоянием народа. Св. Карапет как в других случаях, так и здесь заменил древнего Вахагна, бога грозы, грома и молнии. В сказании Мариам Арпруни св. Карапет представляется этой женщине как "косатый муж, грохочущий в облаках"¹³². Народным является также попомничество перед сражением в монастырь св. Карапета, который считается "отчим домом" рода Мамиконянов и построен ими¹³³. Народным является и то, что просят монахов молиться, служить литургию, чтобы силою их молитв могли они победить врагов¹³⁴. Эти же самые мотивы мы находим и в нашем новом народном эпосе "Сасна црер". Это является выражением средневекового религиозного мирозерцания.

Как бы ни был подчеркнут религиозный элемент в этом эпосе

те, все же существенным является не это, а политическая и экономическая сторона, из-за которой ведется война. Оно и понятно, поскольку эпос восходит к нашему второму древнему эпосу, который трансформирован под влиянием истории последующих веков. Нет армянского царя. Сюзереном, главой феодальной иерархии в Армении является не армянин Аршакуни, а царь Персии. Мушел воюет за персидского престолонаследника, и против него строит козни царь Персии. С другой стороны, древний иностранный эпос "Персидская война" потерял в этом новом эпосе свой общенациональный характер и превратился в локальный таронский эпос, в героическую историю местных феодалов Тарона. Здесь господствует нахарарский род Мамиконянов, которому подчиняются местные второстепенные князья.

Как сказано было выше, сюзереном является царь Персии. От него отложились князья Мамиконяны и вели войну не за независимость Армении и не во имя царей Аршакуни, "владык" своих, а за местную независимость свою. Надвигаются на них персидские войска, происходят многочисленные бои и единоборства, но эти войны не могут подчинить их. Мамиконяны высокомерно говорят и с могущественным царем Сасанидов и с его полководцами. Они никак не соглашались подчиниться персам.

Причиной ссоры князей с персами и восстания их против персов вначале служило то, что персидский царь Хосров, согласно древнему эпическому мотиву, хотел коварно убить Мушела. Но затем в продолжении эпоса главной задачей становится взаимные дани. Таким образом по эпосу главное стремление персов заключается в том, чтобы подчинить Мамиконянов и сделать их данниками, разрушив при этом их религиозные святыни. Однако армяне всегда выходят победителями из создавшегося положения и тем прославляются герои Мамиконяны. А это значит, что армянский эпос в этой форме своего развития, по существу является выразителем той же феодальной идеологии, что и "Персидская война". Так и должно было быть. Этот аристократический эпос, хотя в эпоху Иоанна Мамиконяна давно оделся достоянием местного трудового люда, но еще не подвергся его влиянию. Правда, князья имеют "слуг", которые прислуживают им дома и в боях, и которые безусловно происходят из простого народа, но в самом эпосе они играют весьма незначительную роль. То же можно сказать и о горожанах.

Общий характер "Таронской войны", который свойственен

и эпосу Хайка, и "Персидской войне", своими существенными чертами в дальнейшем сохранился и в новом эпосе "Сасна цы-
рер", только с той разницей, что здесь народный элемент, быт
и идеи простого народа занимают важное место. Помимо этого,
данный эпос подвергся трансформации также под влиянием но-
вых исторических лиц и событий, а именно: вместо Мушела и
Ваана выступает Давид, вместо персов - арабы, а затем и Мыс-
ра-Мелик, вместо Тарона - сопредельный Сасун, который в пос-
ледующие века сыграл более выдающуюся роль, чем Тарон. Впро-
чем, сказание о Мушеле, о его борьбе против персов в Тароне
еще до последнего времени под именем того же Мушела бытует
как самостоятельный эпос среди крестьян Тарона и Сасуна.

ГЛАВА ВТОРАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Становление армянской философской мысли

На самой ранней стадии, то есть в первой половине V века, основными письменными источниками для армянских мыслителей явились творения "отцов церкви" (*patres ecclesiae*) эпохи раннего христианства (II—IV вв.), в своем большинстве переведенные на армянский язык до середины V века вместе с богослужебными книгами. Это различные апологии, опровержения, речи, проповеди, толкования Библии и, разумеется, сама Библия—основной памятник переводной литературы данного периода. В числе древних переводных памятников, оказавших определенное влияние и на армянскую философскую мысль, следует упомянуть сочинения Аристиды, Василия Кесарийского, Григория Назианзина (Богослова), Иоанна Златоуста, Иеронима, Епифания Кипрского и других христианских авторов. И вполне закономерно, что оживившаяся в стране идейно политическая обстановка, выдвинувшая на первый план идеологической борьбы армянскую церковь¹, которая возглавляла и направляла литературное движение, а также характер переводной христианской литературы обусловили возникновение армянской патристики, как наиболее раннего направления армянской мысли. Составной частью патристики явилась и армянская апологетика, направленная своим острием против языческой древней философии, враждебных христианству религий и еретических учений. Основоположники и крупнейшие представители армянской патристики Месроп Маштоц и Езник Колбаци в своих трудах, написанных в целях укрепления и широкой пропаганды христианского вероучения, обильно черпают идеи и аргументацию из сочинений раннехристианских, по преимуществу греческих и сирийских авторов. Решающая роль в формировании древнеармянской философской науки принадлежит, однако, не патристике, которая преследовала ограниченные задачи, а другому течению, постепенно оттеснившему христианскую философию на задний план. Со второй половины V века в Армению начинает проникать неоплатонизм, который являлся мостом между античной философией и светским направ-

лением раннефеодальной науки. Неоплатонизм, благодаря своей идеалистической направленности и теологическим тенденциям во многом был созвучен христианскому мировоззрению. Однако для развития армянской философской мысли плодотворной была другая его особенность, а именно, высокая философская культура и синкретизм, многими нитями связавшие армян с античностью. Армения, в языческую эпоху входившая в орбиту культурного влияния эллинизма, и в данном случае оказалась в числе стран, где одним из важнейших течений философской мысли в период раннего средневековья стал порожденный античным миром неоплатонизм. Это было направление, которое в V-VII веках, помимо Армении, охватило и другие христианские страны — Византию, страны Ближнего Востока и Северной Африки, словом, большую часть стран, ранее входивших в состав эллинистического мира или находившихся под его культурным влиянием.

Возникновению этого второго течения также предшествовали переводы с греческого на армянский, сперва грамматических и риторических, а затем и философских трудов. Эти переводы, а затем и оригинальные произведения армянских мыслителей, представителей так называемой эллинофильской (или грекофильской) школы, определяют лицо армянской философской науки второй половины V века и всего VI столетия. Крупнейшим представителям эллинофильской школы Мовсесу Хоренаци и Давиду Анахту (Непобедимому) принадлежит заслуга создания светского, научного направления в древнеармянской философии и большой вклад в формирование специальной философской терминологии. Созданием сугубо философской и вообще научной (грамматической, риторической, отчасти и естественнонаучной) литературы и богатейшей специальной терминологии эллинофильская школа сыграла неоценимую роль в развитии науки средневековой Армении.

До создания национальной письменности философская наука Армении находилась в зачаточном состоянии. Приблизительное представление об уровне философского мышления языческого периода можно составить на основе сведений по армянской мифологии, а также скудных данных о науке и литературе рабовладельческой Армении, сохранившихся у древних историков. Интересные сведения имеются также об ученых и писателях — армянах, творивших как в самой Армении, так и в зарубежных культурных центрах на греческом языке.

Армения в эпоху Арташесидского царства (II-I вв. до н.э.)

принадлежала к числу стран, находившихся под сильным влиянием эллинистической культуры. Сохранились оведения о том, что Тигран Великий (95-55 гг. до н.э.) и его сын Артавазд II (55-34 гг.) покровительствовали поэтам, артистам и ученым, бежавшим из пределов Римской империи и нашедшим приют в городах Армении. К ним относятся греческие риторы и историки Амфиократ Афинский и Метродор Скепсийский², жившие при дворе Тиграна. Метродор написал историю царствования Тиграна Великого, но она, к сожалению, не дошла до нас. Сохранились некоторые фрагменты, приведенные другими античными авторами. Царь Артавазд сам был видным писателем. Плутарх сообщает, что "Артабаз и Гирод (Артавазд и парфянский царь Ород) часто устраивали и греческие представления", ибо им обоим "не были чужды греческий язык и литература. Артабаз же даже сочинял трагедии и писал речи и исторические сочинения, из которых часть сохранилась"³. Языком литературы и науки эллинистической Армении был греческий, и на этом языке писали не только Артавазд, но и другие армянские ученые и писатели той поры.

Известно также, что Лукулл во время своих походов на Армению вывез оттуда в качестве живого трофея видного ритора, "высоко почитаемого за свою ученость", Тирана Армянина (Тиранниона)⁴. В Риме он приобрел широкую известность как знаток греческой грамматики и риторики. В это время из Греции были привезены "сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион, как рассказывают, многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тиранниона копии привезенных книг, обнародовал их и составил указатели, которыми пользуются и поныне"⁵. По просьбе Цицерона Тиран привел в порядок его богатейшую библиотеку и у него дома открыл грамматическую школу⁶. Следует полагать, что такие же учебные и научные центры существовали и в Армении, где до этого подвизался Тиран.

Для обслуживания нужд царского двора и городов, этих очагов армянской эллинистической культуры, необходима была интеллигенция — ученые, риторы и писатели. Разумеется, эллинистическая образованность не могла обходиться без знания философии. Риторы, как правило, в эту эпоху были одновременно и учителями философии. Программа обучения в риторических школах, помимо риторики, включала также грамматику, поэтику, историю и завершалась философией.

На основе сохранившихся сведений можно утверждать, что и армянские Аршакиды, пришедшие в I в. н.э. на смену Арташесидам, царский двор, высшая знать и привилегированные слои общества на протяжении последующих трех столетий в культурном отношении продолжали придерживаться традиций эллинизма. Об этом свидетельствуют памятники материальной культуры той эпохи, надписи на греческом языке, оставленные армянскими властителями, архитектурные памятники, скульптура, мозаика и т.п., выполненные соответственно вкусам и требованиям правящей элиты. Автор "Истории крещения армян" ("История Армении") Агатангелос говорит даже об одном из поздних Аршакидов — Тиридате III, что "он изначально был обучен греческой светской науке, земной мудрости, особенно был искусен в философской премудрости, ибо учился этому"⁷. Разумеется царь не мог быть исключением, у него были учителя и, наверное, соученики. Эллинистический город древней Армении и многочисленные языческие храмы не испытывали недостатка в образованных людях и жрецах.

Однако от языческого периода, к сожалению, не сохранилось каких-либо памятников философской и риторической науки. В ходе крещения страны были разрушены почти все храмы и преданы огню находившиеся в них манускрипты. Такая же участь постигла и научные центры городов Армении. Автор "Истории крещения армян" сообщает, с какой непреклонностью уничтожались храмы, скульптура и все то, что было связано с язычеством⁸. Многие стали жертвой христианского фанатизма. Но даже в этих условиях традиции эллинизма продолжали жить и обретать приверженцев среди новообращенных христианских ученых.

Большой известностью в IV веке пользовался, например, софист и ритор, христианин Прозерсий (Паруйр Айказн), выходец из восточных областей Армении, граничащих с Персией. Подробные сведения о нем сообщает его ученик и биограф Евнапий⁹. Прозерсий (276—367 гг.) был учителем императора Юлиана (361—363 гг.).

Славу Прозерсия возвысили два других его ученика — выдающиеся христианские писатели и церковные деятели Василий Кесарийский и Григорий Назианзин. Известно, что Прозерсий возглавлял риторическую школу в Афинах. Половину его учеников составляли армяне-каппадокийцы¹⁰. Вне сомнения, что некоторая

их часть по окончании обучения возвращалась на родину. Император Константин (324-337) после своего воцарения вызвал в Рим Прозерсия. Здесь его талант непревзойденного оратора и учителя риторики нашел всеобщее признание. При жизни ему был воздвигнут памятник с беспрецедентной надписью на пьедестале: "Царяца вселенной Рим - царю красноречия" (Regum regina Roma-regi Eloquentiae)¹¹.

К числу современников Прозерсия и его учеников - Василия Кесарийского и Григория Назианзина принадлежит и армянский епископ Евстафий Себастикийский, который стоял во главе еретического движения, распространившегося во второй половине IV века в Малой Армении. Он известен как идейный противник Василия Кесарийского, выступивший против официального церковного догмата. Евстафий был видным богословом, но свое теологическое образование ставил на службу не господствующей церкви, а социальному движению городских слоев, принявшему форму арианской ереси¹². Василий Кесарийский в молодости дружил с Евстафием и глубоко уважал его за строгий, аскетический образ жизни. Евстафий был опасным для церкви вольнодумцем, не желавшим подчиняться официальным догмам. Вольнодумство Евстафия и его приверженность к античной культуре выражались даже в том, что он стал носить одежду философа, вместо рясы, за что был низложен.

Все эти сведения, однако, могут служить основой лишь для характеристики культурной среды и традиций, которые имелись в Армении до начала V века. Спонтанные попытки создания литературных, религиозных и иных письменных памятников¹³ на иноязычной основе, разумеется, не могли пустить глубоких корней в духовной жизни страны. Эти произведения, будучи предназначены для узкого придворного круга, для касты жрецов, а затем для образованных церковников, недоступные для подавляющего большинства армян, не находили распространения, быстро утрачивались и не оказывали влияния на дальнейшее развитие их интеллектуальной жизни.

Зарождение армянской литературы и философии связано с деятельностью Маштоца и созданной им национальной письменностью.

Изобретение Маштоцем армянского алфавита было целиком осознанным актом, диктуемым исторической ситуацией, жизненными интересами страны и народа. Но этот акт, разумеется

опосредован потребностями церкви и религии, через которую, по выражению современников, можно было приобщиться к "истинной мудрости и свету", "познать мудрость и наставление, понять изречения разума"¹⁴.

После создания алфавита в Армении разворачивается широкая учебно-просветительная и литературная деятельность. Саак Партев, Месроп Маштоц и их сподвижники открывают множество школ для обучения молодежи, а наиболее способных по окончании учебы посылают в Византию, Сирию и Александрию для углубления знаний, изучения греческого и сирийского языков и перевода необходимых книг на армянский язык. В то же время Саак Партев вместе с Маштоцем налаживают переводческую работу в самой Армении.

Переводчики, естественно, в первую очередь приступают к переводу Библии. Еще в 405 году во время своего пребывания в Самосате, непосредственно по завершении создания армянских письмен, Месроп Маштоц взялся за перевод Библии, но перевел там лишь "Притчи Соломоновы". Основную тяжесть в этом труднейшем для новорожденной переводческой школы деле взял на себя Саак Партев, который в 405-409 годах перевел Библию, по всей вероятности, большую часть Ветхого и Нового заветов с сирийского на армянский. Этим переводом довольствовались на протяжении примерно 25 лет, до 432 года, когда из Константинополя вернулись Езник Колбаци, Корюн, Овсеп Палнаци и Левонд (Гевонд), которые привезли с собой отборный экземпляр греческого текста Библии-Септуагинты (Семидесяти толковников). Саак Партев, Месроп Маштоц вместе с Езником приступают к сличению имеющегося армянского перевода с текстом Септуагинты и на его основе фактически осуществляют второй перевод Ветхого завета, а также уточняют перевод Нового завета на основе точного и проверенного греческого текста. И этот окончательный перевод, выполненный наиболее искусными и широко образованными "святыми переводчиками", основоположниками армянской литературы и зачинателями нового культурно-просветительного движения, становится мерилом чистоты языка и стиля для классического древнеармянского языка "грабара". В мировой литературе, в сравнении с другими переводами Библии, он признан "царицей переводов"¹⁵.

Перевод Библии сыграл большую роль в развитии древнеармянской литературы и науки. Этот перевод, зафиксировав уже

достигнутый высокий уровень развития армянского языка, стал одним из важных средств в его превращении в общенациональный литературный язык и тем самым придал ему силу национального письменного языка, поддерживаемого и применяемого государством, церковью и господствующими сословиями армянского феодального общества. Своим авторитетом Библия ввела армянский язык в число других литературных языков того времени и помогла покончить с иноземным духовным засильем. Разговорный армянский язык того времени стал официальным языком церкви, и когда в 428 году окончательно пало Аршакидское армянское царство, церковь стала своего рода связующим звеном между персидской и византийской частями Армении, а армянский литературный язык через церковные каналы продолжал выполнять функции общегосударственного языка. Основанные почти во всех провинциях разделенной страны школы и монастыри быстро распространили национальную письменность, разбудили к духовной жизни различные слои общества и, вобрав в ряды духовенства многих одаренных людей, положили начало широкому культурному движению, которое раздвинуло узкие церковные рамки и стало выразителем пробудившегося самосознания армянского народа.

При оценке значения перевода Библии, как первого памятника, появившегося на армянском языке после создания национального алфавита, необходимо подчеркнуть, что он оказал значительное влияние почти на все области умственной жизни армян. По своему содержанию и широкому, энциклопедическому характеру Библия затрагивала все области общественного сознания того времени — мораль, право, философию, историографию, общественно-политическую мысль, художественную литературу и т.п. Переводчики Ветхого и Нового заветов совершили и первую серьезную попытку по созданию армянской терминологии этих многообразных отраслей знания.

Перевод Библии стал одним из краеугольных камней по существу совершенно новой школы образования, через горнило которой должен был проходить любой грамотный человек. Если учесть тот авторитет и силу, которые в феодальном обществе имела церковь, а также тот непреложный факт, что в руках церкви находилось все школьно-образовательное дело, то станет ясной роль Библии в развитии средневековой литературы и науки, особенно в эпоху раннего феодализма. Образ мышления почти всех авторов этого времени, за редкими исключениями, был пронизан содержа-

ем Священного писания. Единственно грамотным сословием в данную эпоху было духовенство, непременным условием принадлежности к которому было знание Библии. Любой ученый, а таковыми могли быть в основном монахи и иные священнослужители, был обязан согласовывать свои мысли с положениями Библии, а любое расхождение с ними рассматривалось как преднамеренная или невольная ересь. Это обстоятельство, разумеется, чрезвычайно сковывало свободное развитие мысли и превращало науку в служанку церкви, в комментатора библейских тезисов и придаток теологии.

Печать церковного, богословского мышления уже стояла в переводимых памятниках. Она нашла свое выражение и в выборе соответствующей литературы, подлежащей переводу в первую очередь и, естественно, уже в первых оригинальных произведениях армянских авторов.

В промежутке между первым и вторым, окончательным переводом Библии, то есть с 410-х до 440-х годов, армянские переводчики, в основном с греческого, реже с сирийского, переводят целый ряд памятников церковной литературы для удовлетворения насущных потребностей духовенства, почувствовавшего в связи с упадком и гибелью царской власти усиление своей роли и выдвигание на первый план церкви как национального института в глазах общества и иноземных правителей.

Богатая и разнообразная переводная литература сыграла большую роль в становлении армянской христианской философии. Она явилась своеобразной школой для создания оригинальных памятников, способствуя как кристаллизации идей и понятий, своего времени, так и зарождению соответствующей армянской терминологии.

Если в первой половине 55-летнего периода (405-460 гг.), то есть примерно до 430-х годов, почти все внимание армянских деятелей было сосредоточено на переводах, то во второй половине, уже с 30-х годов V века, и особенно в 40-х годах, когда основная часть намеченных переводов была выполнена, на литературной арене появляются оригинальные произведения армянских авторов, написанные на том же классическом древнеармянском языке, который характерен и для переводов указанного древнейшего периода.

Из оригинальных трудов древнеармянских авторов к периоду до 430-х годов можно отнести: Каноны Саака Партева, "Вопро-

шения Григора Партева", "Многовещательные (многозначительные) речи".

К оригинальным памятникам письменности 430-х годов относятся: Послания Саака Партева (два ответных письма епископам Проклу и Акакию), "История крещения армян" (первоначальная редакция "Истории Армении", обнародованная под псевдонимом Агатаңгелос),

В 440-х годах были написаны "Житие Маштоца" Корюна (443-447 гг.), Каноны Шаапиванского собора (444 г.), "Опровержение лжеучений" Езника Колбаци (448-450 гг.).

Высокий накал идеологической борьбы, обусловленный критической для Армении исторической ситуацией, сознательное стремление пионеров армянской письменности создать для защиты от агрессивных соседей в возможно кратчайшие сроки адекватную культуру, явились причиной ускоренных темпов развития армянской литературы и переводческой деятельности. И поэтому вовсе не удивительно, что первые оригинальные памятники отражают интеллектуальный уровень не только самих авторов первой половины V века, но и по крайней мере целого предшествующего столетия, аккумулировавшего мыслительный материал и идеологию на иноязычной основе и в устной традиции.

Данным обстоятельством следует объяснить тот факт, что труды Маштоца, как и его ученика Езника Колбаци, явившиеся первыми письменными памятниками и философской мысли армян, армянской патристики, отражают идеологические основы, на которых развивалась современная духовная жизнь Армении с ее актуальными задачами противостояния враждебным силам, борьбы с остатками язычества и ереси внутри страны. Именно поэтому они носили апологетический характер, что, как известно, было присуще греческой и латинской литературе первых веков христианства, когда идеологи преследуемого нового религиозного учения защищали христианство от враждебной государственной власти, оправдывали и восхваляли "правоту" этого учения в борьбе с господствующим язычеством. Эти представители патристики, христианские писатели и мыслители, получившие название апологетов (Ариотид, Ирней, Тертуллиан, Юстин Мученик и др.), в основном творили во II-III вв. н.э.

В V веке, когда Маштоц и Езник создавали свои труды, апологетика как таковая в других христианских странах уже сошла с идеологической арены, так как победившему христианству, уже опекаемому государством, не нужно было защищаться и оправдываться

перед ниспровергнутым язычеством. В IV-V веках в соседних христианских странах отцы церкви в основном переключились на церковно-догматическую и теологическую тематику, пышно расцвела экзегетическая патристическая литература, уже толковавшая, обосновывающая и утверждавшая церковную догматику и христианскую философию как господствующую идеологию нового, феодального общества.

Основоположителем армянской патристической философии и ее составной части - апологетики является именно Маштоц, а не Езник, который явился продолжателем дела своего учителя. Тратат Езника "Опровержение лжеучений", классический по своей литературной форме и отличающийся обилием использованных первоисточников, ясностью мысли, последовательностью изложения, во многом повторяет положения и идеи, выдвинутые Маштоцем. Здесь вопрос не исчерпывается общими источниками. Речь идет об идейном влиянии Маштоца на Езника, о развитии последним сжатого изложенных положений учителя на более широкой литературной основе.

Основные положения, выдвинутые Маштоцем, характеризуют его как типичного представителя патристической философии, для которой ключевым вопросом является онтологическая проблема, а именно вопрос о божестве как высшей субстанции, первопричине мира. Бог, согласно Маштоцу, это абсолютное, никем и ничем не созданное сущее, "обусловленное в своем бытии своей собственной сущностью"¹⁶. Оно безначально и бесконечно, вечно и неизменно. Его основным свойством является творческая сила.

Как убежденный христианин, Маштоц утверждает, что бог есть творец всего сущего, создатель мироздания и всего того, что в нем есть - живой и неживой природы. Его творческая сила находится в постоянном действии и созидании. Сила эта вечна и неиссякаема, поэтому и ее источник - бог "сам не обновляется, ибо не стареет, и не восполняется, ибо не убывает. Ибо он неизменен в своем совершенстве". Благодаря его творческой и преисполненной доброты силе обретают жизнь все существа, заведомо существующие в его мысли и приобретающие плоть по его доброй воле и слову. Он недостижим ни для кого из разумных, ибо "он непознаваем, недоступен для мысли, неисповедим для рассудка, и для его постижения недостаточны ни мудрость небесного воинства, ни знание сынов человеческих"¹⁷.

Заключаящая в себе причину своего существования эта непос-

тижимая для разума высшая субстанция едина и неделима, хотя и проявляется в трех ликах. Маштоц — убежденный и последовательный тринитарист, провозглашающий и защищающий единство божественной сущности. Бог — отец, бог — сын и бог — святой дух это не разные субстанции, ибо едино их бытие и лишь различно проявление. Для доказательства этого положения Маштоц приводит в пример огонь и воду и спрашивает: "Может ли когда-либо огонь быть без своего света и тепла, или же возможно, чтобы был родник без истечения влаги, или же может когда-либо существовать душа без слова и мысли? Точно так же нет Отца без своего сына и Святого Духа". Божественная троица образует нерасторжимое единство, обладающее одними и теми же свойствами, природой и силой. В противовес не забытому еще политеизму Маштоц обосновывает идею единого бога, проявляющегося в трех ликах. Это обоснование дается Маштоцем также с помощью сравнения. Он приводит в пример солнце ("Как едино солнце, его свет и тепло, и оно называется одним солнцем и никогда солнцами"), а также огонь, воду и в конце души, говоря, что "душа, мысль и слово называются одной душой и никогда душами, а называется душой обладание жизнью, мыслью называется мудрость и словом называется способность говорить, и все это о единой душе, точно так же следует знать Отца с его нерожденным бытием, безначальной сущностью. Отца из-за его вечного Сына, который с ним, и Духа, который с ним" ¹⁸.

Это основное положение христианской догматики и геологии, провозглашенное Никейским и Константинопольским соборами против еретических учений Ария и Македона, Маштоц со всей категоричностью противопоставляет языческому многобожию и дуалистической религии маздеизма. Если уже ниспровергнутый античный политеизм для армянского мыслителя V века представлял теоретического и в основном абстрактного идеологического противника, то дуализм религии персов, как разновидность язычества, с его угрозами христианству и агрессивными намерениями в отношении армянской церкви и страны в целом являлся врагом реальным, опиравшимся в своей борьбе на Сасанидское государство.

Именно это обстоятельство давало пищу апологетике в Армении, ибо христианство, после своего провозглашения официальной религией в стране, оейчао впервые оттолкнулось с реальной опасностью. Новая проповедь христианского вероучения, разверну-

тая Маштоцем, а затем и его учениками, должна была удержать верующих от искушения и давления со стороны персов, подчинивших себе Армению политически, но на каждом шагу убеждавших, что без духовной, религиозной интеграции им не удастся подчинить завоеванную страну. Столкновение двух религий являлось выражением борьбы между двумя странами, между их феодальными институтами, среди которых важную социальную роль играли религиозные организации.

Апологетика Маштоца, а затем в еще большей степени Езника, не была оборонительной, как у гонимых апологетов первых веков христианства. Она носила воинственный, наступательный характер, так как опиралась на поддержку широких социальных слоев, недовольных политикой иноземцев, и на крепкую церковную организацию со специально подготовленным и идеологически соответственно обработанным духовенством.

Маштоц целенаправленно строит свои философские рассуждения, имея в виду определенную враждебную идеологию, которой необходимо противопоставить исходные положения христианской философии. Не случайно он многократно утверждает, что "от безначальной сущности и вечности возникли все создания - видимые и невидимые". С целью опровержения язычества, обожествляющего предметы и явления природы Маштоц провозглашает: "Небо и земля и все то, что в них находится, создано всемогущей силой единого творца". Понятно, что поклоняться следует творцу, а не его созданиям, не вещам, существование которых зависит от их создателя, а ему, бесконечному началу, ибо "оно создает все сущее из ничего и не-сущего: духовное и телесное, одушевленное и неодушевленное"¹⁹. Все созданное богом телесное сущее имеет высоту, глубину, длину и ширину, то есть тела, в отличие от их создателя, имеют размеры, как бы велики или малы они не были. Они наделены качеством и имеют количественное измерение.

Бог создал воду, огонь и воздух наряду с землей и небом, и все это поставил на службу человеку и другим живым созданиям. Тела обладают четырьмя основными качествами - "влажностью и сухостью, холодом и теплом, из коих создан и человек"²⁰. И вот в человека, созданного из четырех первоэлементов - земли, воды, воздуха и огня с присущими им четырьмя качествами, бог вдохнул частицу своего божественного духа и придал ему разумную душу, создав его по своему образу и подобию.

Природа, мироздание, согласно Маштоцу, поставлены на службу человеку для удовлетворения его нужд: небо, звезды, солнце и луна, растения и животные, все по воле божьей создано для человека. Но люди, не просветленные истинной верой, а именно язычники, не знают своего творца и поклоняются различным вещам. Они сделали из них себе идолов и приписали им качества, свойственные лишь нетленной сущности единого бога-творца²¹.

Важнейшим свойством созданной вещи, тела и существа является их изменчивость и тленность, производность и зависимость от сотворившей их сущности. "Все существа, — утверждает Маштоц, — всегда нуждаются в помощи творца, а не творец — в созданиях. Ибо неизменен бог, но изменчивы создания, как, например, ребенок, претерпевая изменения, переходит в юность, а юноша — в старость, старик же — в (руки) смерти. И весна переходит в лето, лето — осень... Солнце изменяется соответственно временам (года)... и согласно установлению бога служит существам. Точно так же луна несет назначенную ей службу для исчисления времени по своей убыли и росту... Так и звезды служат ночью мореходам, а другим своим движениям — нуждам телесным, но не определяют судьбу, и рождение (людей), согласно языческим бредням"²².

Маштоц обрушивается на язычников, которые "обожествили все вещи — одушевленные и неодушевленные, воду и огонь". Но как можно поклоняться им, восклицает Маштоц, "ведь вода создана богом для нужд живых существ, дабы она поила бы землю; и вода (не вечна), она протухает и убывает. Точно так же огонь создан для наших нужд, он ведь разжигается соломой и служит нам, а когда истощается его пища, он гаснет и уничтожается"²³. Таким же образом не могут быть предметом обожествления и поклонения ни ветер и облака, ни солнце и луна, ни небо и земля, ни животные и растения, ибо все они, природа в целом созданы богом и изменчивы. Бессмысленно и вредно поклоняться созданиям, ибо это заслоняет самого создателя, того нетленного и вечносущего творца, благодаря которому живет вся воеленная и венец творений — человек.

Как видим, решая онтологическую проблему, Маштоц вкладывает в нее христианскую философскую концепцию. Она служит обоснованию монотеизма и в то же время опровержению языческого политеизма и дуализма. Онтологическая, философская постановка вопро-

са о боге, как высшей субстанции, раскрывает и другую характерную особенность воззрений Маштоца, а именно свойственный представителю патристики супранатурализм. Трансцендентность и сверхъестественность бога, согласно Маштоцу, сочетается с его бесконечной творящей силой, создавшей все мироздание. Он обладает абсолютной свободой и в то же время имеет неограниченную власть над своими творениями — миром и его обитателями. Но никогда эту свободу и власть он не употребляет во зло, ибо он есть абсолютная благость.

Противопоставляя свою концепцию маздеистской философии, утверждавшей наличие двух субстанций — доброго и злого богов, Маштоц провозглашает свой монистический принцип, согласно которому существует единое, доброе божественное начало. Доброта — неотъемлемое свойство бога и он — творец лишь добрых созданий, "ибо все, что создал бог, он сотворил добрым".²⁴

Зло как таковое не есть извечно существующее начало, оно не имеет субстанционального бытия. Но чем же объяснить то, что мы видим зло в мире? Выдвигая этот важный для христианской философии вопрос, Маштоц свои ответы направляет опять-таки против дуализма маздеистской религии персов. Как известно, маздеизм (или зороастризм) исходил из дуалистического принципа, согласно которому мир создан двумя началами — добрым Ормиздом (Ахурамаздой) и злым Ахриманом (Анграманью). Причисляя персов к "варварским народам, не знающим (божественных) законов"²⁵, Маштоц развивает христианскую точку зрения на происхождение зла в мире. Если "все создания благим творцом сотворены добрыми", и "нет ничего, что было бы создано злым (порочным) по природе"²⁶, то откуда же в конце концов возникли зло и порок. Ведь даже ядовитые змеи, львы, пантеры и вообще "звери не являются по природе злыми"²⁷, они, устрашая нас, лишь напоминают о страхе перед богом, дабы мы не отклонялись от добродетельного образа жизни.

Доискиваясь причины существующего в мире зла и отвергая языческие, в частности маздеистские, концепции субстанциональности зла, Маштоц выдвигает проблему свободной воли. Бог, создав разумные существа, ангелов и людей, наделил их "самовластием" — свободной волей, свободой выбора, которая может вести как к добру, так и ко злу. Но как отличить добро от зла? Где критерий для определения доброго от злого, добродетельного и порочного? Маштоц дает оледующий ответ: то, что не противоречит воле самого создателя, не противопоставляется ему и не

направлено против него, ведет к добру, а все то, что отклоняется от этого, то, что преисполнено гордыни и не богоугодно, согласно христианской установке, ведет ко злу. Вот здесь именно, в этой свободе воли, используемой неразумно, и, вопреки желанию бога, направляемой на греховное, и заключается источник зла. "Ведь и сатаны не было до тех пор, пока он (будучи ангелом. — С.А.) не стал непокорным"²⁸. Но даже этот падший, восставший против своего создателя ангел, не стал творцом, хотя и творит много зла на земле и искушает людей.

Проблема свободы воли и божественного предопределения, вопрос об их соотношении во дни Маштоца и позже очень волновал умы христианских теологов. Противоречия между провиденциалистскими, фаталистическими положениями Библии и христианским учением о свободе воли породили бурную дискуссию, в которой приняли участие крупнейшие мыслители того времени.

Мировоззрение Маштоца ярко отразило в себе умонастроение и идейные веяния 410-430-х годов, когда внимание армянских деятелей было сосредоточено на развитии национальной культуры и подготовке к борьбе с нараставшей маздеистской опасностью, на укреплении идеологических основ христианства для противостояния религиозно-политической экспансии Сасанидов. Именно этим следует объяснить тот факт, что Маштоц с особой остротой обращается к критике язычества, политеизма и особенно дуалистической религии, имея перед собой реального идейного врага в лице персов-маздеистов с их религиозными домогательствами. В этом отношении наиболее характерными являются "Многовещательные речи" Маштоца. Если другое его произведение, небольшое по объему "Вопрошение" направлено против остатков армянского язычества, пережитков древних языческих верований и связанных с ними магии, колдовства и т.п., а "Поучение"²⁹ в основном представляет собой комментированный пересказ содержания Библии вместе с изложением основных догматов трех вселенских соборов, то "Многовещательные речи", написанные для расылки в различные области страны, на первом плане имеют критику и опровержение дуалистической религии Сасанидского Ирана.

В своих сочинениях Маштоц преследовал две основные цели. Первая — обоснование важнейших догматов христианства и их философская интерпретация. В этом проявилось стремление Маштоца, как христианокого мыслителя, выполнить главную задачу

патристики— философски осмыслить религиозные догмы, подкрепить их разумными доводами и сделать приемлемыми для мысли. Вторая цель — это защита основ христианского вероучения в борьбе с различными языческими представлениями, опровержение дуализма персидской религии с позиций христианского монотеизма. Апологетика является составной частью патристической философии Маштоца. В ней выдвинуты основные исходные положения армянской апологетики, развитые в дальнейшем Езником Колбаци, Егише и другими армянскими приверженцами философии христианства.

Патристика в Армении своим возникновением обязана творчеству Маштоца и ряду современных ему переводных памятников. Для начальной стадии армянской философии Маштоц сыграл особую важную роль. Ему обязана армянская философская мысль своим рождением и достаточно высоким для начальной стадии литературно — научным уровнем. Базируясь на широкой литературной основе, связанной с высокоразвитыми письменностями Востока и Запада, философское наследие Маштоца содержало в себе большие творческие потенции, раскрывшиеся в творчестве его последователей и учеников.

Второй значительный шаг в формировании древнеармянской философии был сделан учеником и сподвижником Месропа Маштоца, одним из наиболее активных деятелей "школы переводчиков" — Езником Колбаци (около 380—450 гг.).

Судя по сохранившемуся письменному наследию, можно полагать, что Езник после смерти своего учителя (440 г.) на протяжении целого десятилетия был первым лицом на идеологическом поприще. Опираясь на труды Маштоца и уже богатую переводную литературу, Езник в течение 40-х годов V века создал, по всей вероятности, не один труд философско-богословского содержания. Из них сохранилось и дошло до наших дней лишь одно произведение — "Опровержение лжеучений" важнейший источник армянской философской мысли первой половины V века.

Езнику, по всей вероятности, принадлежал и другой труд аналогического содержания — "О различении всевозможных ересей" если только это не был второй список или иная редакция "Опровержение лжеучений". Об этом трудно судить, так как единственная рукопись этого сочинения погибла во время кораблекрушения при перевозке манускриптов из Индии в Венецию³⁰. Есть все основания полагать, что Езнику принадлежит так же "Ответ персам", официально направленный в 449 году Арташатским собором в ответ на эдикт Мухрнерсеа, требовавший от имени персидского

двора и царя Йездигерда II отказа от христианства и принятия маздеизма. Ответ этот отдельно не сохранился, но приводится в "История" Егише, по-видимому, целиком. Езнику приписываются также краткие "Назидания", опубликованные в конце его "Опровержения лжеучений"³¹.

Основной его труд, по всей вероятности, написан в конце 40-х годов V века и в самом начале 50-х годов и завершен накануне войны 451 года. Он явился продолжением начатой Маштоцем идейной борьбы против враждебных религиозно-философских учений, но на более высоком литературном и научном уровне. Главное внимание Езник уделил критике и опровержению древних языческих философских учений. Он посвятил им две из четырех книг своего сочинения. Но если к ним прибавить еще одну часть, целиком посвященную опровержению маздеизма, как разновидности язычества, непосредственно угрожавшей христианству в Армении, то станет ясной основная цель труда Езника — философское оправдание христианского монотеизма и опровержение мадеиотского дуализма на основе общей критики язычества. Но это философско-теоретическая сторона вопроса. Не менее важное значение имела национально-политическая направленность труда Езника. Говоря об этой стороне сочинения Езника, необходимо особо подчеркнуть, что оно как бы явилось идеологическим обоснованием борьбы армян против персидского владычества, против политического засилия и религиозных домогательств персов, упорной борьбы, которая в 450-451 годах вылилась в героическое общенародное восстание армян под руководством опарзета Вардана Мамиконяна.

К восставшим армянским войскам примкнули крестьяне и духовенство, к ним присоединились также грузины и албаны, как единоверцы, в конфессиональном отношении имевшие единого духовного главу в лице армянского католикоса и вносившие посильную лепту в борьбу против общего врага — против государства Сасанидов. В этой кровопролитной войне армяне вместе со своими союзниками хотя и потерпели поражение от численно превосходящих персидских войск, однако восстание выполнило свою основную задачу — натолкнувшись на ожесточенное сопротивление армян, которые, несмотря на поражение и большие жертвы, не склонили головы, персы вынуждены были вскоре прекратить религиозные гонения и отказаться от введения маздеизма в Армении и других странах Закавказья. Моральная по-

беда была одержана восставшими, а в последствии под влиянием этого персам пришлось восстановить привилегии армянских князей и церкви и вернуть из плена оставшихся в живых участников восстания. Разумеется, здесь немалую роль сыграло и стремление персов задобрить армян, дабы они не стали опорой Византии, с которой Персия находилась в постоянном соперничестве за господство в Закавказье. Борьба армян против политического господства и идеологической экспансии персов носила религиозную окраску, а восстание 451 года приобрело характер религиозной войны. И это вполне понятно, ибо в средние века политические и национальные интересы враждующих сторон очень часто облекались в религиозную форму и находили свое выражение в виде столкновений различных религий, что в свою очередь являлось доказательством той важной роли, которую играли религия и церковь в жизни феодального общества.

"Опровержение лжеучений" Езника, как один из древнейших памятников армянской философской мысли, вообрало в себя наиболее характерные черты идеологической жизни Армении первой половины и середины V века. Другой его важной особенностью явилось то, что кроме Армении оно отразило также идеологическую атмосферу Ближнего и отчасти Среднего Востока. Оно было направлено своим острием в первую очередь против религиозно философского учения персидских магов и язычества вообще. Однако Езник не оставил вне поля зрения и другие, возникшие уже в лоне христианства, но враждебные, еретические с точки зрения церкви учения, такие, как манихейство, ересь Маркиона и мессалианство, распространившиеся в Армении еще при жизни Маштоца, и подверг их резкой критике наряду с философскими концепциями древних греков — эпикурейцев, стоиков, пифагорейцев и даже платоников и перипатетиков, которые несовместимы с основными положениями христианского учения.

Езник, кроме целого ряда иноязычных памятников, опирается также на своего армянского предшественника — основоположника армянской патристики Месропа Маштоца. Не отклоняясь от основной проблематики патристической философии, по существу продолжая линию Маштоца, Езник углубляет в ней философскую оговорку. В отличие от своего учителя он не ограничивается отрицанием идейно враждебных учений и провозглашением основных положений христианской философии, а дает основательную критику неприемлемых теорий с изложением их основного содержания, и лишь после это-

го развертывает свою концепцию.

Значительной фигурой, характеризующей изменения в идеологической жизни страны и зарождение неоплатонических воззрений еще при господстве наступательной христианской апологетики, является Егишэ, творчество которого развернулось приблизительно в 450-485 годах.

Егишэ больше известен как автор замечательного труда "О Вардане и войне армянской"³², посвященного истории кровопролитной борьбы армян против персидских захватчиков. Однако его перу, как установлено целым рядом историко-философских исследований, принадлежит также несколько произведений церковно-геологического и философско-этического характера, в частности "Назидательное слово об отшельниках", "Толкование книги Иисуса Навина и книги судей". "О явлении господна на горе Фавор", "О человеческих душах"³³, а также восстановленный Л.Хачикяном текст другого важного труда Егишэ "Толкование книги Бытия"³⁴. Сопоставление этих последних с основным его трудом дает возможность отметить постепенное проникновение неоплатонических воззрений в армянскую среду.

Как идеолог армянского освободительного движения середины V века, Егишэ в своем основном труде выступает с позиций апологетики, опровергая навязываемый персами маздеизм и доказывая "правоту" и превосходство христианской веры перед другими религиями, в особенности перед зороастризмом в его маздеистской модификации. В этом отношении Егишэ является прямым наследником и продолжателем Езника Колбаца. Если труд Езника "Опровержение лжеучений" носил общеапологетический характер и явился идеологической подготовкой к борьбе также с маздеистской опасностью, то Егишэ, как современник и очевидец вооруженной борьбы армян против персов, обосновал не только необходимость этой борьбы с позиций защиты христианства и отечества (он отождествляет эти два понятия), но и оправдал ее как идеолог восстания и дальнейшего противостояния развернувшейся маздеистской агрессии.

Христианство, по Егишэ, представляет тот оплот, на котором зиждется самобытность и независимость армян. Только благодаря приверженности вере отцов Армения может сохранить свое существование, тогда как измена и вероотступничество, согласно Егишэ, означает гибель для тела и души. Из-за суетных благ, получаемых от врагов, изменники обрекают себя на

уграту человеческого облика и вечные муки в потусторонней жизни.

Приноравливая по мере возможности положения неоплатонизма к христианскому вероучению Египэ способствует внедрению идей античной философии в современную ему армянскую науку и тем самым вносит свой вклад в формирование древнеармянской философской мысли. В основном Египэ не отличается от представителей христианской философии, от своих предшественников — Маштоца и Езника, но его обращение к идейному арсеналу последних античных мыслителей — неоплатоников расширяет рамки армянской философской мысли и становится предвестником окончания монопольного положения патристике в Армении.

В последний период жизни Египэ, когда позиции христианства, после упорного противостояния маздеистской агрессии, окрепли, задачи апологетики как таковой, по всей видимости, уже были выполнены. Неоплатонизм, как наиболее распространенное в соседнем греческом мире и на Ближнем Востоке философское учение, более всего импонировал умонастроениям христианских мыслителей. Синкретический характер этого направления, вобравшего в себя многие положения учений Платона и Аристотеля, стоиков и пифагорейцев, препарировавшего все это на основе идеалистической онтологии, мистицизма и аскетической этики, явился для определенной части христианских учений V—VI веков вполне удобным мостом для связи с античным философским наследием.

Египэ оценил эти особенности неоплатонизма и во второй половине своей жизни открыл путь для его проникновения в армянскую действительность, хотя и ограничился в основном областью онтологии и этики. Однако это руло философской мысли, как показывает будущее, имело перспективу и явилось для периода раннего средневековья в Армении, да и во многих странах Ближнего Востока, носителем научно-философских античных теорий. Неоплатонизм, как синкретическое учение, родившееся на закате античного мира, не вступал в противоречие с христианской философией. На первых порах некоторые деятели победившей церкви использовали отдельные стороны неоплатонизма для философского обоснования христианского монотеизма. Но вскоре среди идеологических течений раннего средневековья он вновь всплыл как самостоятельное направление, олицетворявшее светскую философию и связанную с античным наследием научную мысль в целом. Мировоззрение Египэ знаменовало собой поворот

армянской философской мысли от христианской апологетики к неоплатоническому учению.

2. Грекофильская школа, переводная философская литература и ее роль в развитии древнеармянской философии.

До 60-х годов V века труды представителей армянской патристики и апологетики, а также переводы произведений "святых отцов", религиозно-комментаторской и исторической литературы в основном удовлетворяли духовные потребности первого поколения подвижников армянской литературы, их единомышленников и читателей. Они полностью соответствовали задачам и нуждам той идеологической и политической борьбы, которую вели господствующие сословия против своих внутренних и внешних врагов. Однако созданная в первой половине V века оригинальная и переводная литература по своему содержанию и идейной направленности, имела односторонний характер. Она не могла оставаться единственной духовной пищей для нового поколения, оказавшегося в иных условиях и лицом к лицу с новыми противниками.

На смену маздеистским магам с их подновленным зороастризмом, которые с 60-х годов V века фактически отказались от своих домогательств и безуспешных попыток принудить армян к вероотступничеству, пришли приверженцы учения Халкидонского собора, начали разгораться споры между диофизитами и монофизитами, несторианами и евтихианцами. Весь христианский мир в 50-70-х годах был вовлечен в ожесточенную дискуссию вокруг вопроса о естестве Христа, расколовшую христианские страны и церковь на два враждующих лагеря. Для участия в этих спорах и защиты своих позиций требовалась солидная философская подготовка, знание науки логики и гносеологии, истории философии и религии, овладение правилами диалектики и эристики.

Армянские книжники, мыслители и духовенство, разумеется, не могли оставаться в стороне и не определить своей позиции в этих, захлестнувших многие страны спорах. Им, как и их византийским, сирийским и латиноским коллегам, необходимо было философски вооружиться для опровержения неприемлемых учений, которые по тем или иным политическим и конфессиональным соображениям распространялись среди различных слоев армянского общества. Светские науки и светская образованность становились не роскошью или подозрительной приверженностью к "внешним", языческим знаниям, а необходимой опорой для обоснова-

ния и истолкования всевозможных теологических проблем, споры вокруг которых с каждым десятилетием приобретали все большую остроту. Именно эти причины и обусловили необходимость создания специальной философской и иной светской научной литературы и в то же время поставили вопрос о размежевании между богословской и философской терминологиями.

К выполнению этой задачи приступили младшие ученики Маштоца примерно с 60-х годов V века. Если поколение их учителей по преимуществу ограничивалось богословско-философской проблематикой и переводом главным образом церковно-теологической литературы, то это младшее поколение учеников, уже освобожденное в основном от данной задачи, в новой ситуации обратило свои взоры также на памятники светской литературы и науки. Для создания научных трудов в строгом значении этого слова и перевода подобных сочинений с других языков необходимо было отойти от языково-стилистического пуризма учителей, так как классический грабар, при всем своем великолепии и лексическом богатстве не имел, да и не мог иметь научной терминологии, так как в дописменный период своего развития он не имел такой возможности.

Новшество, введенное учениками Маштоца и Езника, заключалось в лексической, морфологической и синтаксической ломке армянского языка. Постепенный, но неуклонный ввод в научное обращение множества новых понятийных слов, скроенных по образцу греческой терминологии, а также применение целого ряда оборотов и речений, свойственных греческому, на первых порах, по всей вероятности, выглядели кощунственно. Однако здесь имелось одно смягчающее обстоятельство — эти нововведения главным образом касались языка научных трактатов и толкований, как оригинальных, так и переводных. А они, разумеется, имели узкое хождение в замкнутой среде образованных людей. Но и это, несомненно, должно было вызывать недовольство консервативных кругов. Их сопротивление, однако, длилось недолго, ибо жизнь требовала идейного перевооружения перед лицом более образованного и опиравшегося на вековые научные традиции противника греческого ученого богослова и философа, отдававшего свой опыт и знания защите "праволавия", с точки зрения армян — "халкидонской ереси", приравниваемой ими к несторианству.

Понятно, что для осуществления этой языковой революции наиболее подходящими людьми могли быть высокообразованные и

передовые ученые, прекрасно владевшие, кроме родного языка, также греческим. Именно такими людьми, получившими современное научное и богословское образование в известных центрах греческой науки и литературы – в Александрии, Афинах, Константинополе и Эдессе, – и были первые представители так называемого грекофильского направления.

Грекофильство представителей этой школы выражалось в приверженности к греческой науке, литературе и богатейшим культурным традициям греческого мира, но отнюдь не в политической ориентации. Это было своеобразное культурное эллинофильство, противопоставляемое и византийскому экспансионизму, и местному консерватизму, темных клерикальных кругов и бесперспективному в политическом и культурном отношении персифильству. Проникнутые глубокой заботой о будущем своего родного народа, его науки и литературы, эта группа ученых-патриотов стремилась внести в армянскую литературу достижения античной науки и философии, и с этой целью она поставила перед собой задачу создать для армянской науки соответствующий специальный язык, лексику и стиль.

К этой группе древнеармянских ученых и переводчиков относятся Давид Керакан (Грамматик), Мовсес Хоренаци, Мамбрэ Верцанох (Чтец), Хосровик, Лазар Парбеци, Давид Анахт (Непобедимый). К ним частично примыкает и Египшэ. Таковы известные, дошедшие до нас имена армянских деятелей второй половины V и первой половины VI веков. Однако в этом ряду недостает еще многих имен, ибо можно без колебаний утверждать, что огромная переводная и оригинальная философская и научная литература, охватывающая почти все отрасли тогдашнего знания, созданная примерно за 140–150 лет, с 460-х годов до конца VI века, не могла ограничиваться вышеуказанными именами. К тому же большие языково-стилистические различия, имеющиеся между оригинальными и переводными произведениями грекофильской школы, созданными на различных этапах деятельности школы, на протяжении указанного периода, свидетельствуют о различных группировках, степени подготовки и преемственных связях между различными поколениями эллинофилов – переводчиков и авторов оригинальных памятников армянской мысли.

Необходимо отметить одну важную особенность в творчестве грекофильской школы, характеризующую их деятельность и в определенной мере объясняющую причины ее плодотворности и ре-

шающего влияния на дальнейшее развитие армянской науки вообще и философии в особенности. Дело в том, что эллинофилы, будучи людьми с прекрасным образованием и знатоками античной науки, работали по определенной программе, а переводы осуществляли по заранее разработанным принципам.

С первого взгляда может показаться, что деятели грекофильской школы случайно перевели сперва одно произведение, а затем другое, и можно было бы сомневаться – почему именно данное, а не какое-нибудь иное, не менее важное произведение античной науки и литературы. Вопрос выбора и предпочтения, отдаваемого переводимому произведению, мог при поверхностном подходе к данной проблеме показаться лишь делом вкуса переводчика и случайностью. Однако это вовсе не так. В действительности мотивы, обуславливающие выбор произведений для перевода, более серьезны, чем кажется с первого взгляда.

Дело в том, что деятели грекофильской школы, получавшие образование в признанных центрах мировой науки, были хорошо знакомы с классификацией наук, разработанной в античном мире и принятой в системе образования раннего средневековья.

Согласно этой классификации, человеческое знание в целом состояло из двух крупных разделов – разумного (умозрительного) и практического искусства, в их древнем значении. Разумное искусство в свою очередь подразделялось на грамматику, риторику и философию (диалектику). В дальнейшем, с некоторыми изменениями и сужением рамок, это деление разумного искусства стало основой гуманитарного образования, так называемого тривиума (trivium, трехпутие) и средневековой системе просвещения³⁵.

Философия также делилась на две части – теоретическую (умозрительную) и практическую. В теоретическую философию входили физика, математика и метафизика (впоследствии богословие). Математика в составе философии в свою очередь подразделялась на арифметику, музыку, геометрию и астрономию. Из этих четырех дисциплин в дальнейшем был составлен цикл точных наук, так называемая четверка (quadrivium) в средневековой системе образования. Практическая философия включала в себя этику (нравоведение), экономику и политику, разумеется, в их древнем понимании. Основой подобного деления знания была классификация наук, разработанная Аристотелем.

Тривиум считался начальной, предварительной, но необходимой ступенью образования, после овладения которой обучающемуся разрешалось глубже вникать в науку философии и, переходя к изучению квадривиума, как составной части теоретической философии, переходить к метафизике, богословию, а затем к практической философии. Данная система образования, основанная на древней классификации наук, к IV-V векам нашла широкое распространение и последовательно применялась в признанных научных центрах того времени, в школах Александрии, Афин и Константинополя, где получила свое образование большая часть армянских мыслителей и писателей-переводчиков V века.

Сопоставляя эту древнюю классификацию наук с продукцией армянской грекофильской школы в хронологическом плане, мы убеждаемся, что деятели этой школы последовательно придерживались данной классификации в своей литературно-переводческой деятельности. Исходя из первого подразделения "разумного искусства", в которое входили в первую очередь грамматика, затем риторика, и лишь потом философия (диалектика), они прежде всего должны были приступить к переводу грамматического труда.

Историко-филологическими и текстологическими исследованиями Н. Адонца и Я. Манандяна убедительно доказано, что первым и самым древним переводным памятником в продукции армянской грекофильской школы является "Искусство грамматики" классика древнегреческой науки Дионисия Фракийского (II-I вв. до н. э.)³⁶. И это не случайно, ибо грамматика рассматривалась как предварительное условие всякого образования и его необходимая первая ступень.

Отсюда отнюдь не следует, что до перевода "Грамматики" Дионисия деятели армянской литературы вслепую применяли грамматические нормы в своих сочинениях. Наоборот, авторы первой половины V века Маштоц, Саак Партев, Езник и другие в своих оригинальных и переводных произведениях дали прекрасные образцы классического гробара, выдержанного по всем правилам грамматики и изысканного по своей чистоте и строгости языка.

Речь идет в данном случае о создании армянской грамматической науки в той новой системе образования, которая вводилась в научную и школьную жизнь как обязательная дисциплина. Для этого необходим был труд, который был бы способен служить основой для отечественной грамматики. И таким трудом по праву стал трактат Дионисия Фракийского, перевод которого

был сильно арменизован и отчасти припоспособлен к нуждам армянского языка.

Перевод труда Дионисия, помимо той огромной роли, какую он сыграл для становления армянской грамматической науки, имел немаловажное значение и для формирования философской терминологии, в особенности для создания логических терминов. И это не удивительно, ибо грамматика тесно смыкалась с логикой, а ее термины равнозначны или с некоторыми отклонениями применялись в науке логики. Десятки терминов, созданных при переводе "Грамматики" Дионисия, вскоре нашли применение в глубоко философских, логических трактатах, переведенных с греческого через каких-либо 20-30 лет в конце V века.

После "Грамматики" Дионисия наиболее древним переводом грекофильской школы является труд по риторике "Книга хрий" (или "Книга пользы") — один из самых популярных в то время трудов, на которых обучали искусству риторики соответственно второму пункту древней классификации наук. Труд этот в основном составлен из риторического сочинения "Chreia Aftoniana", или "Ars rhetorica" Афтония³⁷, известного греческого ритора III-IV веков, а также из отдельных фрагментов трудов Теона Александрийского и Николая Мурского. Древнеармянский переводчик, а им, по всей вероятности, как полагают и все исследователи этого текста, был Мовсес Хоренаци, придерживавшийся программы, принятой грекофильской школой, и после грамматики, переведенной одним из его единомышленников, сделал второй, не менее важный шаг по приобщению своих соотечественников к руслу современной науки. Переводчик, по-видимому, четко сознавал стоящие перед ним цели и поэтому не ограничился лишь буквальным, материальным переводом греческого текста, а вслед за своим коллегой, переводчиком "Грамматики", арменизировал данный риторический труд, но в отличие от него, пошел дальше и ввел оригинальные вставки, приближающие данный трактат к армянской действительности. В своей "Истории Армении", руководствуясь канонами и правилами, по которым "Книга хрий" рекомендует составлять оды и панегирики в честь выдающихся личностей, Мовсес Хоренаци начинает воспевать Тиграна Великого³⁸, тем самым иллюстрируя читателю всю полезность и необходимость переведенного им или кем-либо из его единомышленников риторического трактата для создания оригинальных литературных произведений.

"Книга хрий" и "Искусство грамматики" в армянском переводе идентичны по словарному фонду и принципам словообразования, однако в "Книге хрий" мы видим целый ряд новых терминов, порожденных требованиями риторической науки. Последняя, как известно, в древности рассматривалась не только как наука, обучающая искусству красноречия, но и как многообразная дисциплина, заключающая в себе правила стилистики, литературного творчества, теорию литературы и элементарные основы эстетики. И поэтому перевод "Книги хрий" оказал значительное влияние на дальнейшее развитие армянской теоретической мысли, способствовал углублению научных воззрений в области зарождавшихся в армянской действительности литературно-эстетических концепций. Ряд древнеармянских историков, агиографов и панегиристов руководствовались канонами "Книги хрий" при изложении своих произведений, и среди них одним из первых был сам Мовсес Хоренаци, применивший эти каноны в своей "Истории"³⁹.

Переводом этих двух важных трудов, которые, по всей вероятности, были выполнены в 460-70 годах, был сделан решающий вклад в овладение "разумным искусством" и в основном была удовлетворена острая потребность в необходимых пособиях по двум ступеням тривиума. В этих переводах был предпринят удачный опыт по созданию национальной терминологии, который оказался перспективным не только для грамматической и риторической литературы на армянском языке. Переводами этих двух произведений был накоплен ощутимый словарно-терминологический запас и для огугобо философских произведений.

В группе древнейших переводов грекофильской школы мы видим также труды философские. Примечательно, что это сочинения не сугобо логические, "диалектические", которые непосредственно относились бы к третьей ступени тривиума, а произведения, очень близка стоявшие по своему духу к патристической литературе и имевшие философско-теологическое содержание. Это труды одного из наиболее почитаемых христианскими деятелями философов, стоявшего на грани языческой и христианской идеологии, а именно Филона Александрийского, или Иудейского (25 г. до н.э. - ок. 40 г. н.э.)⁴⁰. Философские труды Филона как бы призваны были заполнить третью, последнюю ступень тривиума, но только на первых порах. По своему содержанию они, с одной стороны, были созвучны идеям и духу самих переводчиков, как философско-аллегорическое толкование различных

частей Библии, а с другой – не заключали в себе сложных логико-гносеологических положений, трудных как для перевода, так и для усвоения неискушенными читателями. Не менее важно и то обстоятельство, что труды Филона содержали в себе огромное множество философских сведений и доступно изложенных воззрений античных мыслителей. Примечательно, что и язык перевода филоновских трудов, в отличие от "Грамматики" и "Книги хрий", содержит меньше гречизмов и неудобоваримых буквальных переводов. Он ближе к языку месроповского периода, хотя и в нем немало новых слов.

Грекофильской школой было переведено 14 произведений Филона, что для того времени, в условиях становления философской науки и острой нехватки соответствующей литературы на родном языке, можно расценить как событие большой важности в научной жизни страны.

В этот же период, или по определению Я.Манандяна, на первом этапе деятельности грекофильской школы⁴¹, были переведены два объемистых богословско-философских сочинения: "Против ересей"⁴² и "Истолкование апостольской проповеди" видного представителя патристики Иренея Лионского (130–200 гг.), причем второй труд, подобно ряду вышеуказанных сочинений Филона, также дошел до нас лишь в древнеармянском переводе⁴³.

К данной группе переводов без колебаний следует отнести и "Повесть об Александре Македонском" Псевдо-Каллисфена⁴⁴, которая по своим терминологическим и стилистическим особенностям идентична переводам Филона, и, по всей вероятности, выполнена одним и тем же переводчиком. А.Ташьян, по-видимому, вполне резонно полагает, что им, очевидно, был Мовсес Хоренаци⁴⁵, автор знаменитой "Истории Армении", переводчик "Книги хрий", трудов Филона и других текстов.

В эту группу переводов входят также "Определения Гермеса Трисмегиста"⁴⁶ и сборник нравоучительных рассказов "Физиолог", как правильно полагает Л.Хачикян⁴⁷. Это подтверждается как языково-терминологическими общими чертами, на которых Я.Манандян основывает группировку различных грекофильских переводов, так и литературными данными, а именно, использованием этих переводов или прямым влиянием языка этих переводов на авторов второй половины V века – Египта, Мовсеса Хоренаци, Мамбрэ и Лазара Парбеца⁴⁸.

Произведения, непосредственно относящиеся к третьей

ступени тривиума, были переведены чуть позже, на втором этапе деятельности грекофильской школы.

Грамматика и риторика подготавливали переход к овладению этой третьей, высшей ступенью тривиума, а именно "диалектикой", которая в древности преимущественно отождествлялась с логикой. Понятно, что грамматика и риторика, как предварительные ступени, должны были содержать необходимые знания, дающие возможность изучающему науки тривиума подступиться к философии. И действительно, грамматика и риторика в древнем понимании не совпадали с современными рамками указанных дисциплин. Грамматика не ограничивалась морфологией и синтаксисом. Она приближалась к понятию филологии и затрагивала также область теории литературы и теории искусства, эстетики. Точно так же риторика не замыкалась в рамках науки красноречия и довольно обильно излагала и толковала целый ряд теоретико-литературных, эстетических, а иногда и гносеологических проблем. При таком широком профиле грамматика становилась своеобразной школой усвоения, наряду с обычным требованием правильного чтения и разбора литературных произведений, также предварительных грамматико-логических и философско-эстетических знаний, а риторика, наряду с обучением правилам литературно высказывать и излагать свои мысли, давала предварительные сведения по истории, филологии, эстетике и логике. Понятно что подобный характер древней грамматики и риторики нуждался и в соответствующей терминологии, которая в свою очередь подготавливала к восприятию логики и философии в целом. Именно с этой точки зрения вполне закономерно, что выбор армянских ученых-переводчиков пал на "Искусство грамматики" Дионисия Фракийского. Тем самым была создана необходимая основа для развития также науки риторики.

Этот успех вскоре был закреплен переводом другого важного труда — "Прогимнасм" (или "Риторических упражнений") выдающегося греческого ритора I века н.э. Теона Александрийского⁴⁹. Последний труд в свою очередь принес десятки новых риторических и философских терминов, не говоря уже о тех полезных сведениях из античной жизни и философии, которые как бы подготавливали читателя и вводили его в тот круг, мировоззрение и науку которого он готов был изучить благодаря интересу, разбуженному в нем грекофильским течением, армянскими грамматиками, риторами, историками и переводчиками полу-

чившими свое образование в крупнейших центрах греческой культуры.

Периодизация деятельности грекофильской школы такова:

Первый этап начинается с 450-60-х годов и длится до 480-х годов, то есть до перевода "Опровержения" Тимофея Элура, с которого начинается второй этап, охватывающий примерно четверть века и завершающийся примерно в конце первого десятилетия VI века. Третий этап начинается с 510-х годов и длится до конца VI века.

На этом деятельность грекофильской школы не кончается. Как показывают сохранившиеся памятники, она имела еще один, а именно завершающий четвертый этап, который охватывает с некоторыми перерывами весь VII век и первую четверть VIII века. О наличии целостной школы на этом последнем этапе трудно утверждать, но можно говорить о последователях в различных частях страны, которые, опираясь на имеющиеся переводные памятники V-VI веков, зафиксированную в них новую лексику, терминологический багаж и принципы перевода, разрозненно и не совсем последовательно продолжали переводческое дело своих предшественников.

Ниже мы приводим полный список известных на сегодняшний день переводов, осуществленных грекофильской школой:

I этап (с середины 450-х гг. до начала 480-х гг.)

- 1) "Грамматическое искусство" Дионисия Фракийского;
- 2) "Книга хри";
- 3) Сочинения Филона Александрийского (14 трудов);
- 4) "Повесть об Александре Македонском" Псевдо-Каллисфена;
- 5) "Физиолог";
- 6) "Истолкование апостольской проповеди" и "Против ересей" Иренея;
- 7) "Определения" Гермеса Трисмегиста;
- 8) "О риторических упражнениях" Теона Александрийского.

II этап (с 480-х гг. до 510-х гг.)

- 1) "Опровержение" Тимофея Элура (480-484 гг.);
- 2) "Введение" Порфирия;
- 3) "Категории" и "Об истолковании" Аристотеля;
- 4) "Толкование "Категорий" Аристотеля" и "Анализ книги Аристотеля "Об истолковании", приписываемые Амб-лиху.

III этап (с 510-х гг. до 600 г.)

- I) "Евтифрон", "Тимей", "Апология Сократа", "Минос" и "Законы" Платона;
 - 2) "Определения философии", "Анализ "Введения Порфирия", "Толкование "Категорий" Аристотеля" (приписанные Элиасу) и "Толкование "Аналитики" Аристотеля" Давида Анахта /Непобедимого/;
 - 3) "Всякое зло наказуемо" Григория Нисского;
 - 4) "О разделении" (приписывается Давиду Анахту (Непобедимому);
 - 5) Анонимный фрагмент "Толкования категорий Аристотеля";
 - 6) "Решения в пяти главах" (𐌆𐌗𐌰𐌱𐌰𐌹 𐌲𐌴𐌱𐌰) неизвестного автора (в рукописях приписывается Давиду Анахту (Непобедимому);
 - 7) "Толкование пяти притч Григория Назианзинца" Псевдо-Нонноса;
 - 8) "О мире" и "О добродетели" Псевдо-Аристотеля;
 - 9) "О природе Зенона";
 - 10) "Ритор, о природе" и "Философские определения";
 - 11) "О различии природы и ипостаси" патриарха Евтихия (577-578 гг.);
 - 12) "Ответы философа Секундоса императору Адриану".
- IV этап** (с 610-х гг. до 720-х гг.)
- I) "Изречения философов" (" 𐌲𐌴𐌱𐌰𐌹 𐌲𐌴𐌱𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹𐌸𐌰𐌹 ");
 - 2) "Слово о знаках зодиака" Павла Александрийского;
 - 3) "Об облаках и знамениях" Аратоса из Сол;
 - 4) "О рождестве Спасителя" Василия Кесарийского (660г.);
 - 5) "Житие папы Сильвестра" (676 г.);
 - 6) "Шестоднев" Георгия Писиды;
 - 7) "Церковная история" Сократа Схоластика (695 г.);
 - 8) "О природе человека" Немесия Эмесского (712 г.);
 - 9) "Книга ученых бесед" Кирилла Александрийского (714-715 гг.);
 - 10) "О строении человека" Григория Нисского (716 г.);
 - 11) "О небесной иерархии", "О земной иерархии", "О божественных именах", "О таинственной теологии" и 10 писем Псевдо-Дιονисия Ареопагита /716-717гг./.

Созданная грекофильской школой переводная литература оказала решающее влияние на формирование светской философской мысли, способствуя быстрому росту философской науки древней

Армении как в идейном, так и научно-терминологическом отношении.

Несмотря на небольшое число переведенных произведений, второй этап деятельности грекофильской школы имел принципиальное значение для философской науки, ибо именно в этот период был в основном решен вопрос о философской терминологии, о специальном языке философской науки и отчасти о проблематике, которой предстояло заниматься древнеармянским мыслителям данного периода. Важнейшим компонентом проблематики, занимавшей философов и переводчиков VІ века, стала логика Аристотеля в рамках его "Категорий" и "Об истолковании", а также ее порфирьевская интерпретация, проникавшая в армянскую действительность благодаря переводу его "Введения". Лишь на основе этой переводной литературы и широкой терминологической базы, созданной на втором этапе, был возможен тот небывалый взлет армянской философской мысли, которым отличается VІ век.

Третий этап деятельности грекофильской школы характеризуется преобладанием неоплатонизма, как отдельного направления армянской философской мысли, и появлением на научном поприще Давида Анахта (Непобедимого) — вершины древнеармянской философии.

Весьма характерно, что профессиональная научная философия в древней Армении, формировавшаяся в ходе переводческой деятельности грекофилов как в смысле проблематики, так и в терминологическом отношении, и испытывавшая сильнейшее влияние греческой философской литературы, свое ярчайшее проявление нашла в лице философа, труды которого сохранились на обоих языках — и на греческом, и на армянском. На какой из них писал автор? Филологи и историки философии склоняются к мнению, что на греческом; армянские тексты его сочинений представляют собой перевод, выполненный в той же манере, что и перевод трудов Аристотеля и Порфирия. Данное мнение вряд ли можно оспаривать, однако почти одновременное появление армянских версий сочинений Давида дает основание говорить либо об авторизированных переводах, либо о руководстве автором группой переводчиков в условиях двуязычия в армянской философской среде VІ века.

Процесс формирования древнеармянской философской науки наряду с трудами Давида Анахта (Непобедимого) замыкает и небольшая группа переводных философско-литературных памятни-

ков, появившихся на армянском языке в последней четверти VI века. Они входят в число последних переводов III этапа деятельности грекофильской школы.

Это, во-первых, псевдоаристотелевские сочинения "О мире" и "О добродетели", труд Нонноса (Нонна) "Толкование легенд и мифов, упомянутых в речах Григория Богослова", затем приписываемый философу Зенону трактат "О природе", сочинение Евтихия, патриарха Константинопольского "О различии природы и ипостаси", а также два небольших анонимных фрагмента "Ритор, О природе" и "Философские определения".

В данной группе переводных памятников заметно усиливается тенденция к упрощению специального философского стиля и отказу от чрезмерно усложненных, искусственных оборотов, то есть та тенденция, которая начала проявляться уже в трудах Давида Анахта. Здесь она выступает более отчетливо, ибо подавляющее большинство этих последних переводов имели учебное назначение, философско-дидактический характер, что, разумеется, ставило перед переводчиками вопрос о большей доступности и удобоваримости стиля и лексики переводов, способных стать средоточием для постижения более сложных текстов.

Из упомянутых произведений по своему влиянию на средневековых армянских мыслителей выделяются лишь "О мире" и "О добродетели"⁵⁰, труды, которые воспринимались как принадлежащие подлинному Аристотелю. Особо следует отметить сочинение "О мире", содержащее сведения по космографии и географии.

Оно было использовано вскоре армянскими авторами, в частности Аванием Ширакаци в его космографических и географических трудах.

Не меньший интерес в историко-литературном и философском отношении представляют толкования Нонноса, написанные к речам Григория Богослова (Назианзина). Древнеармянский перевод толкований Нонноса⁵¹ сохранил данное произведение в более полном и неискаженном виде, чем имеющийся в настоящее время дефектный греческий вариант. Посредством этого перевода книжники древней и средневековой Армении имели возможность ознакомиться с древнегреческой мифологией, историей, с распространенными в античном мире преданиями и легендами, но, разумеется, преподносимыми в христианской религиозно-этической интерпретации.

Вся философская литература второго и третьего этапов, ори-

гипнальная и переводная, в основном укладывается в рамки одного столетия, с 480-х по 580-е годы. Она сперва идет параллельно развитию исторической науки, но затем обгоняет ее в VI веке в период обострения богословских и философских споров между монофизитами и диофизитами. Церковно-догматическая полемика, приобретающая к середине VI века особую остроту, стимулирует повышенный интерес к философской литературе, необходимой для успешного отстаивания своих позиций в христологических дискуссиях и решения догматических споров.

На протяжении этих ста лет философская мысль древней Армении вступила в важную фазу своего научного, профессионального развития и к концу указанного периода предстала как окончательно сформировавшаяся наука со своей собственной проблематикой, терминологией и научными традициями.

3. МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГРЕКОФИЛОВ И ФОРМИРОВАНИЕ СВЕТСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ ДРЕВНЕАРМЯНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С конца 50-х годов V века, когда зародилось грекофильское течение, светская научная мысль и литература, на первых порах переводная, начинают постепенно оттеснять христианское, церковное направление с его монопольных позиций. Уже в воззрениях Египта, как выше было отмечено, ощущается определенное влияние неоплатонической философии, хотя и в основном он продолжает стоять на позициях христианской апологетики. Творчество Египта значительно в смысле отражения новых идейных веяний в трудах христианских мыслителей, стремившихся в дозволенных пределах пополнить христианскую идеологию античной ученостью. Еще больший шаг в этом направлении сделали приверженцы грекофильской школы с которой связано становление светских наук и светского направления древнеармянской культуры в целом.

В 60-90 годах V века, параллельно с указанными переводами, появляются и первые труды армянских ученых и мыслителей, имеющие сугубо светское научное содержание. И здесь первое место принадлежит армяноким грамматикам и риторам Давиду Керакану, Мовсесу Кердолу, Анониму (по всей вероятности Мамбрэ Верцанох), которые, возможно, сами были и переводчиками целого ряда важнейших памятников античной науки — трудов Дионисия Фракийского, Афтония, Теона Александрийского, Филона Еврея, Гермеса Триомегиста и др. Возможно, что некоторые из грамматиков принимали участие и в переводах сугубо философских трудов

на втором этапе грекофильской школы (480-510 гг.), таких, как сочинения Аристотеля ("Категории", "Об истолковании"), Порфирия ("Введение к Категориям") и предполагаемого Ямблиха (комментарии к "Категориям" и "Об истолковании" Аристотеля). Однако осилить последние было возможно лишь после того, как деятелями школы были переведены и прокомментированы памятники грамматической и риторической науки, этих первых двух ступеней тривиума.

Опровергнув философски и на поле битвы маздеистскую религию, армянским идеологам пришлось постепенно сосредотачивать свое внимание на опасности халкедонизма и овладевать той наукой и философией, которая находилась на идейном вооружении византийских теологов-диофизитов, стремившихся помимо сопротивляющихся периферийных епархий подчинить своему влиянию и соседние национальные церкви, в частности армянскую и сирийскую. Сторонники нового, халкидонитского догмата — диофизиты, стремясь привести к повиновению непокорных, стали преследовать их и объявлять еретиками. Так было внутри империи.

Армянская церковь в этом отношении находилась в лучшем положении, ибо большая часть страны и католиков находились вне поля их досягаемости, но несмотря на это духовенство не теряло зря времени и интенсивно готовилось к неизбежному столкновению с халкидонизмом, завоевавшим твердые позиции в Византийской империи. В свою очередь персидский двор, убедившись в невозможности принудить армян к вероотступничеству, счел за благо теперь оказывать поддержку той форме христианства, которая отвергалась в Византии. Таким образом, противоречия между соперниками-завоевателями, Сасанидским Ираном и Византией, начали способствовать упрочению армянской церкви и укреплению позиций монофизитизма в Армении, ставшей яблоком раздора между двумя великими державами. Армянские деятели умело использовали эту новую ситуацию для защиты своих национальных интересов, которая, естественно, вновь вылилась в форму отстаивания своих конфессиональных интересов, своей независимой, автокефальной церкви, как это было и ранее, в период маздеистской экспансии. Теперь армянские церковные иерархи, духовные деятели и поддерживающие их нахарары, убедившись в бесплодности надежд на помощь Византии в борьбе против персов, увидели к тому же, что византийцы изнутри хотят подчинить себе ту опору, на которой при отсутствии собственной государственности зиждилась

их национально-культурная и конфессиональная самостоятельность. С другой стороны, армянская церковь находила идейную поддержку у византийских монофизитов, которые искали союзников повсюду для совместного штурма на диофизитов, укрепившихся в столице империи.

Оплотом византийских монофизитов стала Александрия — крупнейший центр эллинистической культуры. Здесь протекала деятельность наиболее рьяного приверженца и выдающегося идеолога монофизитизма Тимофея Александрийского (Элура). И именно с этим городом связана жизнь многих армянских мыслителей и переводчиков, получивших здесь необходимое научно-богословское образование. Без преувеличения можно сказать, что большая часть армянских авторов-грекофилов второй половины V века прошла через школы Александрии и идейно окрепла не только философских школах Аммония и Олимпиодора, но и в христианских школах, где витийствовали Тимофей Элур и его фанатические приверженцы.

И не случайно, что уже к 480–484 годам, когда грекофильское движение подготовило переход к более сложным философским и богословским переводам, одним из первых среди них стало "Опровержение решений Халкидонского собора" Тимофея Элура⁵², произведение, дававшее армянским монофизитам сильнейшее идейное оружие для защиты своих догматов в богословских и философских опорах с византийскими диофизитами. Данное произведение также сохранилось лишь в древнеармянском переводе. Греческий текст его утрачен или, вернее, был уничтожен ортодоксами-диофизитами, так что древнеармянский перевод сохранил для науки этот важный памятник острой идейной борьбы, имевшей место во второй половине V века.

Переводные произведения, появившиеся в третьей четверти V века, явились прочной основой для дальнейшего развития научной мысли. Посредством этих переводов ученые начали усиленно осваивать античное наследие и перерабатывать его применительно к своим задачам. Это было веление времени. Стремление овладеть семью свободными искусстваами для успешного ведения дискуссий на философские и теологические темы, наряду с переводами важнейших трудов и пособий по указанным отраслям тривиума, вызвало к жизни и первые самостоятельные сочинения армянских ученых-грамматиков. Это были сперва толкования к "Грамматике" Дионисия Фракийского, написанные, повидимому, параллельно с переводом

или немного позже - в 470-480-х годах. Затем, к концу этого периода появилась и "История Армении" Мовсеса Хоренаци, одного из крупнейших деятелей научной, идеологической жизни того времени.

Переводческая деятельность группы ученых-грекофилов уже на первом этапе пробила русло для развития светской науки и, как показала жизнь, стала надежным фундаментом для формирования нового, светского направления национальной культуры. Постановка проблем языка и письменности, теоретических вопросов историографии и литературных жанров в переведенных грамматических и риторических сочинениях требовала от армянских деятелей выказать также свое отношение к ним и, где следует, оговорить расхождения с некоторыми установками греческих авторов. Все это не могло не способствовать пробуждению светской научно-философской мысли, не говоря уже о том положительном результате, который был достигнут в области формирования научной терминологии.

Воззрения данной группы армянских мыслителей и переводчиков испытали явное влияние эллинистической науки, которая в странах Малой Азии и Ближнего Востока даже после победы христианства имела свои прочные традиции. В процессе становления светского направления армянской культуры и философии эти эллинистические традиции переживали определенный подъем. Однако эллинизм армянских грекофилов не стал препятствием для развития оригинальной философско-эстетической мысли, отражающей требования своего времени.

Интенсивная переводческая деятельность армянских грекофилов-неоплатоников имела существенное значение для судеб армянской философской мысли. Благодаря их деятельности христианская апологетика была отнесена на второй план.

Переводы сочинений Аристотеля, Филона Александрийского, Порфирия, анонимного комментатора и Платона дали древнеармянским ученым новый мыслительный материал, который как нельзя лучше отвечал требованиям развития светской культуры Армении и в кратчайшие сроки приблизил ее науку к уровню культуры других цивилизованных народов того времени. Созданная грекофильской школой переводная философская литература с ее богатейшей научной терминологией явилась надежной основой для формирования философской науки как таковой. И не случайно наиболее выдающаяся фигура армянской философской мысли Давид Анахт (Непо-

бедимый) — вышла именно из этой среды, из рядов неоплатоников-грекофилов, поднявших армянскую философию на новую высоту и придавших ей совершенно новое качество.

В истории древнеармянской философии Давиду Анахту принадлежит выдающаяся роль. Его труды знаменовали собой поворот от церковно-теологического христианского направления армянской философской мысли к светскому, научному направлению, опиравшемуся на античное наследие. Давид, живший в V—VI веках, своими трудами, а также, несомненно, и преподавательской деятельностью расширил теоретический, идейный кругозор своих соотечественников и оставил глубокий след во всей философской науке средневековой Армении. Наряду с переводами сочинений Аристотеля, Порфирия, Анонима и других античных философов, его труды комментировались, многократно копировались и долгое время использовались в школах и университетах средневековой Армении и как важнейшие философские труды и как обязательная, предусмотренная программой учебная литература. Они не только способствовали формированию философской науки и кристаллизации ее терминологии, но и явились основой длительного оуществования светской эллинистической струи в армянской средневековой философии.

Несомненно, прав В.К. Чалоян, утверждающий в своей монографии о Давиде Непобедимом, что хотя и Давид был эллинизированным армянином, "его эллинистическая философия настолько переплелась с армянской действительностью и укоренилась в ней, оказала такое влияние на развитие теоретической мысли в Армении, что следует говорить о Давиде как об армянском мыслителе не только по происхождению, но имея в виду и тот вклад, который он внес своей философией в национальную культуру армянского народа"⁵³.

Дух античного, светского философского мышления, стремление не порывать связей с сокровищницей древнегреческой философии являются одной из важных особенностей, характеризующих творчество Давида. Благодаря его трудам, а также переводам сочинений античных мыслителей философская мысль древней Армении смогла вырваться из тисков христианской теологии и отстоять свою самостоятельность, хотя и подчас предлагала свои услуги крепнущей армянской церкви в ее идейно-догматической борьбе с внутренними и внешними врагами.

Исключительная роль трудов Давида в процессе формирова-

ния и дальнейшего развития древнеармянской философии объясняется и тем обстоятельством, что его неоплатонические воззрения шли навстречу процессу эллинизации христианской церкви, наблюдавшемуся в ряде стран Ближнего Востока и бассейна Средиземноморья. Этот процесс в Армении нашел свое отражение как в церковно-догматической литературе, так и в области философии, естествознания, историографии, искусства и других областей духовной культуры. Несмотря на то, что идейные истоки давидовской философии находились в эллинском мире, многие идеи этого мира, будучи привнесены Давидом в армянскую действительность, нашли здесь подходящую почву и переплелись с победившей христианской идеологией. Неоплатонизм Давида не мешал отцам армянской церкви использовать его философию для обоснования армяно-григорианской догматики. Однако основное значение философии Давида отнюдь не в этом.

Прогрессивное значение неоплатонической философии Давида для Армении V века заключалось в том, что она клала в основу развития армянской философской мысли светское, античное начало, правда, уже упадочное, в сравнении с эпохой расцвета Эллады, но все же более передовое, чем схоластическая христианская догматика и теология, положенная в основу философии "отцов церкви", порвавшей связи с "языческой" философией античности.

Особо следует отметить, что благодаря Давиду в Армении неоплатонизм распространился в той своей разновидности, которую принято называть Александрийской школой неоплатонизма, в отличие от Афинской и Сирийской школ. Александрийские неоплатоники много внимания уделяли естествознанию и математике, а в пестром букете неоплатонизма более сильно, чем другие неоплатоники, акцентировали на логическом учении Аристотеля и его гносеологии, в которых материалистические, научные тенденции проявлялись наиболее отчетливо.

Философская концепция Давида, несомненно, принадлежит к тому этапу неоплатонизма, который господствовал в Александрии в V-VI веках. Ведущими мыслителями этого этапа, кроме самого Давида, были Аммоний - сын Гермия, Олимпиодор Младший и Элиас (Элий). К ним примыкает и последний видный деятель указанной школы Стефан Александрийский (первая половина VI века). Между Давидом и упомянутыми философами имеется большая идейная общность, доходящая до текстовально совпадающих решений и положений.

ний⁵⁴. Благодаря особенному интересу, проявляемому этой группой философов к наследию Аристотеля, в частности к его "Органону", у них иногда появляются точки соприкосновения с последователями перипатетизма. Об этом свидетельствуют их комментарии к различным частям "Органона". В этих трудах александрийцы, опираясь также на аристотелевскую гносеологию и логику, ведут последовательную борьбу против различных субъективно-идеалистических и скептических философских учений. Однако исходные неоплатонические установки, стремление воячески согласовать Аристотеля с Платоном и алектически сочетать их в конечном счете характеризуют адептов Александрийской школы как мыслителей, которые, избежав теургических и мистических увлечений Сирийской и Афинской школ, подготовили "ассимиляцию античных и христианских идей"⁵⁵.

Критический анализ дошедших до нас философских текстов дает право констатировать, что Давиду Анахту принадлежат четыре произведения:

1. "Определения философии".
2. "Анализ Введения Порфирия".
3. "Толкование Категорий Аристотеля".
4. "Толкование Аналитики Аристотеля".

Изучение и оценка философии Давида и его мировоззрения в целом должны опираться на эти четыре произведения, как бесспорно принадлежащие одному и тому же мыслителю, внесшему своими трудами огромный вклад в развитие древнеармянской философской науки.

Наследие Давида, однако, не могло ограничиваться четырьмя вышеуказанными сочинениями. Ему, по всей вероятности, должны принадлежать и другие, пока что не известные или не идентифицированные произведения.

Наследие Давида охватывает почти все отрасли философии того времени-онтологию, учение о душе (психологию), логику, эстетику и этику. Следует сказать, что все они в той или иной мере затронуты у предшествовавших армянских мыслителей-Маштоца, Египэ, Давида Керакана, Мовсеса Хоренаци. Однако существенное отличие Давида Анахта от них заключается в том, что в каждой отрасли философской науки он превзошел своих предшественников как по уровню профессиональной научной постановки освещаемых проблем, так и по их охвату и объему, не говоря уже о принципиально иных исходных установках по сравнению с последователями апологетической философии- Маштоцем, Езником и Египэ.

Философская концепция Давида сформировалась в Александрийской школе неоплатонизма. Александрийцы большое внимание уделяли вопросам логики и гносеологии, испытывая заметное влияние перипатетизма, чем и объяснялись их материалистические тенденции в решении ряда гносеологических и логических проблем.

Следует отметить и другую характерную особенность философии Давида – ее роль как посредника и примирителя между языческой наукой и христианской идеологией. Давид, выросший как философ в Александрийской неоплатонической школе, которая стремилась примирить и слить античную философию с христианством, в армянской действительности импонировал той части феодального общества, которая и после принятия христианства не хотела отвернуться от античной науки и хотела дополнить христианскую литературу языческой ученостью. В этом отношении вся деятельность эллинофильской школы шла навстречу этой социальной и идеологической потребности, вооружая армянских идеологов и церковных деятелей философскими и иными достижениями античной науки в их борьбе против ассимиляторской политики завоевателей-персов и византийцев.

Восприятию и распространению философии Давида способствовал идеалистический синкретизм его неоплатонических воззрений, импонировавший не только идейным устремлениям господствующей светской части армянского феодального общества, но и в некоторой степени нуждам победившего христианского вероучения.

Первое, что бросается в глаза при сопоставлении Давида Анахта (Непобедимого) с предшествующими армянскими мыслителями, это высокий профессионализм и ярко выраженная светская направленность его философии, не зависящие от церковно-догматических и религиозных требований. В этом отношении к нему приближаются лишь Мовсес Хоренаци и Давид Керакан, т.е. его предшественники по грекофильской школе, но и то лишь в тех областях теоретической мысли, которые не оставляли основного русло их научных интересов: историк и переводчик Мовсес Хоренаци – в области социально-политической мысли и эстетики, а грамматик Давид Керакан – в области той же эстетической мысли.

Давид Анахт выступает в древнеармянской философской мысли как первый ученый, который определил круг проблем, входящих в философию как науку, дал четкую дефиницию этой науки, в то же время установив ее задачи и цель, то есть сделал то, что давно

назрело, но не было предпринято ни одним из его предшественников. Подобный подход к философии оказался чрезвычайно плодотворным не только для самой философии, приобретшей собственное лицо, но и для других отраслей знания, ибо ставил в известку дня вопрос о классификации наук и об их отношении к философии, определял круг вопросов и задачи той или иной отрасли науки в общей системе знания.

С этой точки зрения наиболее важным трудом среди четырех сохранившихся произведений Давида Анахта является его трактат "Определения философии", Содержащаяся в нем критика агностицизма и субъективно-идеалистического скептицизма дала возможность Давиду сделать главным и центральным вопросом трактата проблему дефиниции философии, а в связи с этим, отвергая мнения древних скептиков и релятивистов, доказать не только возможность познания мира, но и необходимость этой науки для достижения интеллектуального и морального совершенства.

Согласно духу своей синкретической философии, Давид выдвигает шесть определений философской науки, заимствованных им у классиков античной философии - Пифагора, Платона и Аристотеля. Основой этих определений, является методологический принцип познания, заключающийся в четырех вопросах: 1) Существует ли сущее? 2) Что есть сущее? 3) Какова сущность сущего? 4) Для чего существует сущее?⁵⁶

Выдвигая эти вопросы с целью найти дефиницию философской науки, Давид придает им самое широкое значение и отталкивается от них для постановки и решения также онтологических и гносеологических проблем. Согласно его методологическому принципу, сперва должен быть исследован вопрос о бытии объекта, а затем, если дается положительный ответ ставится вопрос о рассмотрении его качественной стороны. Давид считает, что все мыслимое может быть разделено на три части: первое - это вещи, не имеющие реального существования, как, например, мифические существа - козлоолен и аралез, "их создает наше мышление". Затем идут вещи, имеющие существование, из коих одни имеют сомнительное бытие, "как надзвездное небо и антиподы, так как мы сомневаемся - существуют ли таковые или нет", и другие вещи, имеющие несомненное бытие, например, человек, лошадь, дерево, камень и т.п. - как чувственно постигаемое бытие⁵⁷, и бог - как умопостигаемое бытие⁵⁸.

Основной вопрос философии в онтологическом аспекте Давид решает с позиций объективного идеализма. Бог, согласно ему, это

"умопостигаемое несомненное бытие", он есть начало и причина всего сущего, вершина умопостигаемых сущностей, он есть творец всей природы, первичный по отношению к ней, как к своему созданию, этому чувственно постигаемому несомненному бытию. Давид придерживается космологического доказательства бытия бога, выдвинутого Аристотелем. Он пишет:

себе непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упорядоченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения. Незримое легко познается через то, что зримо"⁵⁹. Бог, по Давиду, это бессмертное и бестелесное высшее сущее, находящееся вне времени и пространства, первый двигатель, неизменная и неподвижная причина всякого движения, посильное познание которой является высшей задачей философа. Весьма характерно, что Давид не разделяет неоплатоническую идею о непосредственном созерцании бога. В этом сказалось влияние Александрийской школы неоплатоников, которые в целом ряде проблем придерживались перипатетических решений. Давид, как и другие адепты этой школы, в целом не вышел за рамки неоплатонизма, и вполне понятно, что бог остается для него высшей конечной целью познания. Однако, поскольку бог в сущности непосредственно непознаваем, постольку и познание природы, как его творения, становится необходимостью, ибо нет другой возможности постигнуть его творца.

Давид придерживается концепции, согласно которой постижение бога возможно лишь при постепенном, последовательном восхождении от простых материальных творений через постижение бестелесных форм вещей к нематериальным сущностям. Начальной стадией этого восхождения является познание мира вещей, которые имеют "материальное бытие по предмету и по мысли"⁶⁰, т.е. вещей, существование которых и их постижение человеком невозможно без их материального субстрата, тела. Эта стадия образует чувственную ступень познания, без которой вообще невозможно познать мир. Здесь постигается лишь то, что доступно ощущениям.

Однако познание не может ограничиться чувственной стадией. Опираясь на нее, мысль поднимается на следующую, вторую ступень, на которой совершается постижение форм, имеющих "материальное бытие по предмету и нематериальное — по мысли". На этой стадии, по Давиду, происходит познание образов материальных вещей, абстрагированных от их субстрата, материи. При мысленном воспроизведении формы или образа предмета, как немате-

риального бытия, к ним не примышляется ничего вещественного. По своему содержанию формы материальны, ибо они не могут существовать без материи, как, например, треугольник или квадрат, "они пребывают или в камне, или в дереве, или в какой-либо другой вещи"⁶¹. Но при их воспроизведении в мысли они, формы, воспринимаются без их материи, подобно тому, как воск отпечатывает на себе знаки перстня, не принимая от него ничего от самого вещества перстня. На этой стадии совершается переход от чувственного к рациональному познанию.

Последней, третьей стадией является познание сущностей, которые нематериальны "и по предмету, и по мысли, как бог, ангел, разум, душа"⁶². Они недоступны чувственному восприятию и поддаются лишь разумному познанию.

Таким образом, согласно Давиду познание начинается с постижения вещей, материального сущего, и, переходя через стадию постижения нематериальных форм, завершается познанием абсолютно нематериального сущего, божественного бытия.

Соответственно этим трем стадиям познания Давид ставит вопрос о необходимости последовательного изучения наук, вначале физики (естествознания), занимающегося изучением мира материальных вещей, затем математики — науки об абстрактных формах и символах материальных тел и их отношений, а затем лишь теологии (или метафизики), занимающейся постижением нематериального мира. Ссылаясь на Платона и Аристотеля, Давид утверждает, что невозможен непосредственный переход от познания материальных сущностей к постижению божественного, нематериального бытия. Именно поэтому, говорит Давид, необходимо пройти через вторую стадию, стадию постижения абстрактных форм и символов, подготавливающую разум к постижению целиком нематериального бытия — бога ⁶³.

Космологическое доказательство бытия бога, утверждение божественного бытия через познание творения бога — природы приводит Давида не только к признанию реальности окружающего человека мира вещей и явлений, этого "несомненного бытия", не зависящего от его мышления, но и к утверждению возможности и необходимости познания этого бытия.

Вопрос о возможности познания мира, как и возможностей познания вообще, особенно остро ставится Давидом в связи с проблемой дефиниции философии, вопрос, который не ставился ни одним из предшествующих армянских мыслителей. И особенно цен-

но, что определение науки философии и доказательство познаваемости мира у Давида вытекает из последовательной критики агностицизма.

Давид остроумно отвергает стремление последователей агностицизма упразднить философию, говоря, что для этого агностикам необходимо привести доказательства, а это уже значит прибегнуть к услугам самой упраздняемой науки, ибо "матерью доказательства" является философия, ее составная часть и орудие — логика. Упраздняющий философию волей-неволей должен философствовать, чтобы доказать свою мысль, и тем самым, даже отказывая философии в праве на существование, прибегает к ней и доказывает, что она существует. Для того, чтобы найти определение философии как науки, дать ее дефиницию, Давид предпринял очень важный для средневековой армянской науки шаг. Он систематизировал все отрасли знания своего времени и выдвинул стройную классификацию наук, которая легла в основу средневекового образования и способствовала кристаллизации различных отраслей знания и научно-теоретической мысли в целом.

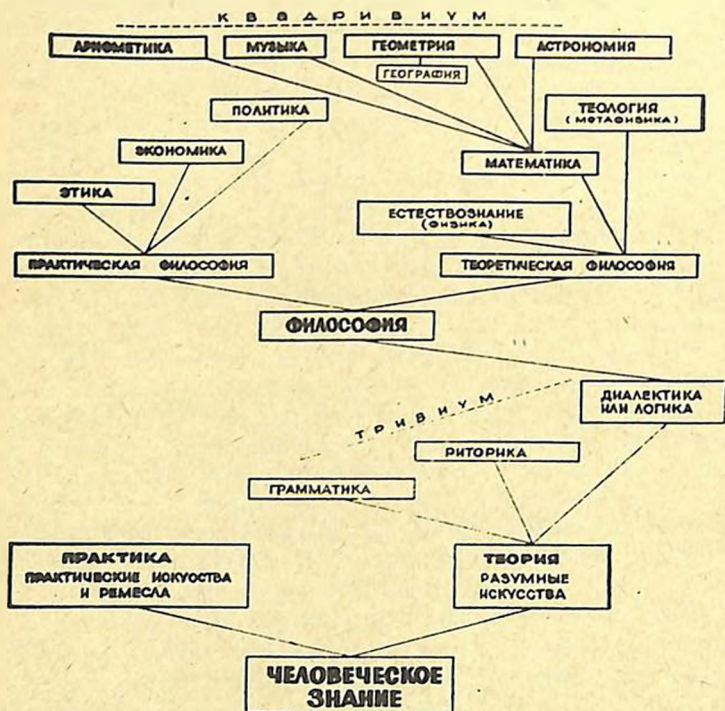
Исходя из классификации наук, предложенной Аристотелем, Давид делит все человеческое знание на практические и разумные искусства. Практическое искусство, куда входят различные ремесла и искусства, как, например, плотничество, кузнечное дело, живопись, скульптура, практическая медицина, каменотесное и строительное ремесло и т.д. и т.п. — одним словом, все виды исполнительского искусства и ремесла, не требующие изысканий и теоретизирования, но обходящиеся механически воспринимаемым опытом и навыками, не являются науками. Они пользуются готовыми теоретическими положениями, разрабатываемыми философией, ее составными частями, и без рассуждений, не вникая в их суть, "принимая на веру", осуществляют на практике. Ремесленник, мастер, вообще представитель практического искусства, лишь применяя эти положения, уже "ничего не познавая"⁶⁴, может изготовить стул, саблю, статую и т.п. Точно также практический врач, "не зная причин, почему элементов человеческого тела всего четыре, без сомнений заимствует это у философии и украшает свое искусство"⁶⁵.

Классификация наук у Давида начинается с рассмотрения "разумного" или "умозрительного" искусства в целом, как необходимый этап для рассмотрения вопроса о дефиниции философии. Он строит оложную, многоступенчатую систему, охватывающую все из-

вестное теоретическое знание своей эпохи. Его дифференциация начинается с деления низшей ступени, восходящей по ступеням к философской науке. Это, в первую очередь, грамматика, затем риторика, рассматриваемые им как необходимые предварительные науки, после овладения которыми следует третья ступень этого низшего ряда классификации — логика (или диалектика, в древнем понимании). Согласно Давиду, эта третья ступень уже является составной частью философии и одновременно ее орудием. Таким образом первое разделение наук через начальную ступень философии — логику — связывается со вторым, высшим делением, где выступает уже сама философская наука, разделяющаяся на три наиболее общие части — высшую формальную логику, теоретическую и практическую философию. Каждая из них в свою очередь делится соответственно на три части, или на три отдельные дисциплины: логика — "на то, что [следует изучить] прежде доказательства, то есть до приемов [или средств логических операций] , на сами доказательства и на то, что входит в доказательства"⁶⁶. Теоретическая философия, целью которой является разумное познание, делится, как было выше уже отмечено, на естествознание (физику), математику и теологию (метафизику). Эти науки имеют свое сложное подразделение. Отмечая, что классификация отраслей "естествознания и теологии слишком сложна и требует большого внимания", Давид оставляет их без рассмотрения, но подробно говорит о разделении математики и о происхождении различных математических дисциплин, о том "кто создал различные виды математики"⁶⁷. Это арифметика, музыка, геометрия и астрономия, то есть науки, занимающиеся категорией количества и различными количественными соотношениями: числовыми [арифметика и музыка] и пространственными [геометрия и астрономия]. Четыре математические науки занимают среднее место между естествознанием и теологией, ибо представляют переходную ступень для подготовки ума к постижению бестелесных божественных сущностей.

Если три научные дисциплины низшей ступени данной системы — грамматика, риторика и диалектика — являлись основой средневекового "гуманитарного" образования, так называемого тривиума, этого предварительного знания, предшествующего занятиям философией, то четыре математические дисциплины, являвшиеся составной частью философской науки, заключали в себе весь круг тогдашнего точного знания, так называемого квадривиума, к которому приступали, уже достаточно углубившись в философию и овладев естество-

венно-научными дисциплинами средневековья. Науки тривиума и квадриума входили в обязательную программу светского образования и составляли "семь свободных искусств" (septem artes liberales). Систематизации этих дисциплин в огромной степени способствовали труды Давида, в частности, предложенная им классификация наук. Для наглядности ниже приводится схема расположения научных дисциплин по Давиду, в которой ясно видна роль философии и ее место в общей системе знаний.



Как видно по этой схеме, философия занимает центральное место в классификации наук. Основная их часть входит в философию, а науки тривиума являются подготовительной ступенью предварительным знанием, необходимым для занятия философией, причем третья ступень тривиума — диалектика или логика также является философской дисциплиной и одновременно ее орудием.

Таким образом, вся система наук строится вокруг философии и применительно к ее дифференциации и систематизации. И это вполне закономерно, ибо, согласно Давиду, "все разумные искусства нуждаются в разделении, определении и доказательстве, матерью которых признана философия"⁶⁸. Однако этим не ограничивается роль философии в общей системе знаний и человеческой практики: ее направляющая роль сохраняется и в области практических искусств, производственной деятельности, так как "философия дает начала (исходные принципы) не только разумным искусствам и наукам, но и неразумным, как, например [применение] тетины плотником и огня в кузнечном деле"⁶⁹.

Рассматривая философию как основное звено в классификации наук, Давид придает принципиальное значение определению предмета, задач и сущности философии. Но прежде чем приступить к ней, он отдельно исследует саму проблему определения. Эта проблема у Давида тесно связана с борьбой против кратиловско-пирроновского скептицизма и агностицизма, отвергавшего философию как науку и вообще возможность познания мира.

По Давиду, предмет, не поддающийся определению, нельзя познать. "Если кто-либо желает верно мыслить и думать о какой-нибудь вещи, он прежде всего должен знать природу этой вещи, то есть ее определение"⁷⁰. Огромный интерес для истории науки, в особенности для философии, представляет мысль Давида о том, что возникновение определения как логической категории непосредственно связано с практическими нуждами людей. Земельные отношения — вот тот источник, который по Давиду, породил, а затем оделал достоянием логического мышления идею определения. "Необходимо знать, — говорит он, — что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов, ибо предки наши, чтобы избежать двух крайностей — излишества и недостатка, установили границы, дабы пользоваться своим и избегать чужого. Подобно этому и определение, отграничивая данный предмет, отделяет его от других вещей"⁷¹. Как видим, логическая категория определения выводится Давидом не из самого мышления, а из объективного бытия, из земельных отношений.

Подобный же материалистический подход проявляет Давид и при решении вопроса о происхождении различных наук, например арифметики и геометрии, возникновение которых также было обусловлено практическими нуждами людей. Так, "геометрию по необходимости создали египтяне, так как в Египте во время разливов Нила смешивались границы земельных наделов, и среди египтян

на каждой меже происходили драки и убийства, пока они не открыли мерило, которое называлось спанак; и, измеряя им, находили границы каждого надела. В результате этого и возникла геометрия", а "финикийцы, будучи купцами, нуждались в счетном искусстве и создали арифметику"⁷².

Какое же определение философской науки предлагает Давид? Отвергнув все попытки агностиков упразднить философию и утвердив права и возможности человеческого разума, Давид не ограничивается каким-либо одним определением. Он выдвигает шесть определений философии, почерпнутых у классиков античной науки — Пифагора, Платона и Аристотеля, определения, которые, по мнению Давида, дают исчерпывающее понимание философии, ее предмета, сущности и назначения.

Первое определение — "философия есть наука о сущем, как таковом"; второе — "философия есть наука о божественных и человеческих вещах"; третье — "философия есть забота (дума) о смерти"; четвертое определение — "философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей", пятое — "философия есть искусство искусств и наука наук"; шестое определение — "философия есть любовь к мудрости"⁷³.

Эти определения, заимствованные Давидом у философов различных направлений, в соответствии с синкретическим духом его неоплатонической философии, не только спокойно сочетаются и уживаются друг с другом, но и, по его мнению, дополняют друг друга.

Давид различает два вида определений — первичное и последующее. Первичное определение характеризует предмет в целом без дифференциации, или же определяет общую цель или задачу чего-либо. А последующее определение характеризует подлежащее или задачу в отдельном, конкретном случае.

Первые два определения "философия есть наука о сущем, как таковом" и "философия есть наука о божественных и человеческих вещах" — являются определениями по предмету, по подлежащему, причем первое из них является определением первичным, а второе — последующим определением по подлежащему. Оба определения, приписываемые Давидом Пифагору⁷⁴, указывают на предмет философии.

Следующие два определения — третье и четвертое — являются определениями по задаче или же цели. "Философия есть забота (дума) о смерти" — таково первичное определение по цели. Последующим же по цели определением является — "философия есть упо-

добление богу в меру человеческих возможностей". Эти определения, как указывает и сам Давид, заимствованы у Платона, Приводя их, Давид разъясняет, что "забота о смерти" отнюдь не означает самоубийства, а подразумевает очищение души от порочных страстей, их умерщвление, освобождение от страдания с целью подготовить человека к мирной и достойной смерти. В связи с этим Давид, выражая суть своей неоплатонической концепции, утверждает, что основная цель философии заключается в совершенствовании человека, а лучшим средством достижения этого является умерщвление страстей и очищение души, необходимые для перехода в лучший мир. В этом человеку больше всего может помочь истинная философия, вооружающая его не только знанием мира и самого себя, но и, что гораздо важнее, необходимой добродетелью.

Определяя назначение философии, Давид придает ей этическую направленность. Знание играет, по Давиду, вспомогательную роль, оно помогает душевной добродетели, ибо дает человеку возможность отличать ложь от истины, избегать зла. Добродетель, духовное совершенство выше знания, ибо добродетель есть конечная и высшая цель философии. Это важнейшее положение, на которое не обращалось должного внимания, характеризует мировоззрение Давида, оно и занимает центральное место в его философской концепции. К нему он неоднократно возвращается по различным поводам и не раз подкрепляет авторитетом античных мыслителей. "Еще Платон, — пишет Давид, — говорил, что он называет философом не того, кто много знает, и не того, кто может говорить о многих вещах, а того, кто ведет непорочную и незапятнанную жизнь"⁷⁵.

Если ближайшей целью философии, согласно третьему определению, является умерщвление порочных страстей и очищение души, то все это лишь служит подготовительной ступенью для "уподобления богу в меру человеческих возможностей" (четвертое определение). Совершенный философ, согласно Давиду, действительно, подобен богу. Доброта, мудрость и сила — вот те основные качества, которые уподобляют философа богу, ибо эти "черты, составляющие образ бога, являются также чертами совершенного философа"⁷⁶. Эти качества неотъемлемы от понятия божества, тогда как человек приобретает их в течение всей своей жизни и то лишь частично и не всегда успешно. Однако независимо от степени достижения этой конечной цели, сутью жизни философа, посредством роота добродетели, накопления знаний об окружающем мире, должно быть "уподобление себя богу, а уподобиться богу значит стать

справедливым и благочестивым на основе мудрости"⁷⁷.

Приводя эти слова из "Теэтета" Платона, Давид не только полностью солидаризуется с ними, но и особо выделяет данное определение среди других дефиниций философии, недвусмысленно подчиняя другие определения этому, ибо они отдельно не могут привести душу к совершенству. Лишь целенаправленное и осознанное стремление к нравственной чистоте, опирающееся на познание материальных и духовных сущностей и силу духа, дает то совершенство, которое Давид называет сходством или уподоблением богу.

Рационалистическая этика Давида, еще не выходящая за рамки неоплатонизма, существенно отличается от религиозно-мистической этики основных представителей неоплатонизма, в частности Плотина, Ямвлиха, Сириана и Прокла с их теургией, мистическим стремлением к овладению божественными силами и слиянию с ними. В этом опять-таки сказывается различие между римско-афинским и сирийским течением неоплатонизма с одной стороны, и Александрийской школой — с другой, школой, испытавшей сильнейшее влияние перипатетизма с его рационалистическими и здравыми научными тенденциями.

Пятое определение — "философия есть искусство искусств и наука наук" — Давид называет определением "по преимуществу", ибо оно является выражением того факта, что философия находится выше всех наук и искусств, которые являются подлежащими философии. Давид уподобляет философию царю, который печется о народе через своих князей и наместников и "не марают себя непосредственным разговором (общением) с толпой". Точно так же и философия представляет вперед науки и искусства, "с помощью которых познает их же объекты"⁷⁸.

Как царь не занимается мелочами и частными вопросами, оставляя это на долю чиновников и управителей, так и философия познает только общее и сущность вещей, предоставляя наукам и искусствам познавать частные и специфические проявления вещей подчиненных им областей знания. Именно в этом преимущество философии перед другими науками и искусствами. Философия представляет собой вершину, высшую ступень познания, и поэтому определение по преимуществу — "философия есть искусство искусств и наука наук", — согласно Давиду, правильно выражает сущность философской науки через выявление ее отношения к другим наукам и искусствам. Данное определение, как указывает Давид, заимствовано им у Аристотеля, из его "Метафизики", хотя там подобной

формулировки мы не встречаем. Это определение сформулировано самим Давидом на основе учения Аристотеля о соотношении искусства, науки и философии⁷⁹.

Последнее, шестое определение — "философия есть любовь к мудрости", являющееся определением по этимологии (*φιλοσοφία*, *philosophia*) подобно первому и второму, заимствованы Давидом у Пифагора через пифагорейца Никомаха⁸⁰. Это определение является завершающим, ибо оно дает наименование науке философии — после того как она определена по ощущению и ее существование доказано, "ибо, — как говорит Давид, — всякая вещь сперва должна возникнуть и только потом получить название"⁸¹.

После детального разбора и обоснования всех шести определений, которые он стремится слить воедино и представить как нечто целостное, Давид переходит к разделению философии. Исходным признаком, согласно которому производится это разделение, является защищаемое положение о том, что человеку свойственно философствовать в основном о сущем и о своем поведении. По этой причине философия разделяется им на две части — философию теоретическую, занимающуюся познанием объективного сущего во всех его проявлениях, и философию практическую, целью которой является правильное поведение человека, достижение духовного совершенства и подлинной добродетели.

Другим основанием разделения философии на теоретическую и практическую, по Давиду, является та характерная особенность человеческой души, что она обладает свойствами и способностями двоякого рода — познавательными и животными. Познавательными способностями души является ощущение, воображение, мнение, размышление и разум. Эти способности души представляют собой соответственно восходящие ступени познания, постепенно поднимающиеся от чувственного восприятия через промежуточные ступени к своей высшей форме — разумному познанию.

Соответственно указанным познавательным способностям души процесс познания совершается в двух формах — чувственной и рациональной — и имеет пять восходящих, подготавливающих друг друга ступеней. Начальной ступенью процесса познания являются те формы, которые основаны на ощущении и исходят из него. К таковым Давид относит опытное и эмпирическое знание, основанное на ощущении, воображении и необоснованном мнении. Промежуточной формой, находящейся между чувственной и рациональной ступенями процесса познания, является искусство, основанное

на воображения, обоснованном мнении и размышлении. Далее идет, согласно Давиду, научное значение (*ἡγεμονία*), опирающееся на размышление. Последней, высшей, ступени познания, основанной на разуме, соответствует философское знание, философия в чистом виде, как вершина рациональной формы познания, обобщающей весь процесс постижения окружающего мира.

Таким образом, "пять познавательных возможностей: ощущение, воображение, мнение, размышление, разум"⁸² ведут познание от опыта через эмпирию, искусство и научное знание к высшей ее ступени – философии, этой "науке наук и искусству искусств". Давид подробно характеризует каждую из этих ступеней, особо отмечая значение двух последних ступеней – научного знания и философии, как наиболее достоверных всеобъемляющих форм познания, опирающихся на предыдущие ступени – опыт, эмпирию и искусство.

Познание постепенно идет от частного к общему. Так, если "опыт есть беспричинное знание единичной вещи"⁸³, то есть ограниченное сведение об отдельной вещи без знания ее сути и причины, а "эмпирия есть общее беспричинное знание", "запоминание и неосознанное запечатлевание в человеке многократно и одинаково повторяющихся явлений", то искусство, согласно Давиду, уже дает общее знание как о самом явлении или вещи, так и выявляет их причины. Правда, Давид подчеркивает, что искусство, будучи знанием, в то же время "сопряжено с воображением, ибо искусство есть определенная способность и знание"⁸⁴, но тем не менее оно остается одной из ступеней познания, где совершается переход от чувственной формы к рациональной ступени, от опыта и эмпирии к научному знанию.

Особо следует отметить тот факт, что философия Давида явилась своеобразным проводником аристотелевских научных воззрений в армянскую среду, так как сама Александрийская школа принадлежала к тем направлениям неоплатонизма, в которых влияние перипатетизма было особенно велико. В целом, оценку александрийского неоплатонизма V–VI веков, как неоплатонизированного аристотелизма, следует распространить без каких-либо существенных оговорок и на философию Давида, пустившую глубокие корни в армянской среде и ставшую решающим фактором утверждения данного направления в Армении. Если в общей системе воззрений Давида вследствие пестроты идейных источников эта оценка подтверждается в различной степени, то в области логики она оправдана во всей своей полноте.

Вышеуказанные четыре труда Давида вместе с переводами

логических сочинений Аристотеля ("Категорий", "Об истолковании"), Порфирия ("Введение к Категориям") и Анонима ("Толкование Категорий" и "Анализ труда Аристотеля Об истолковании") явились основой науки логики в Армении и оказали решающее влияние на логическую мысль всего армянского средневековья.

Логика Давида имеет материалистическую направленность, тесно связанную с его гносеологией. Он особо подчеркивает объективность связей мысли, которые отражают связи предметов и явлений, существующих независимо от человеческого мышления. Силлогизм, как средство доказывания истины, а также суждение, по Давиду, содержит в себе объективную истину, если они выражают объективные связи предметов и явления, в противном случае они будут ложны. "Существует два вида доказательств, — говорит Давид, — так как в одном случае говорится о той природе, которая существует в самих же вещах... А другой (вид доказательства) находится в определениях, то есть лишь в наших замечаниях и заявлениях... Это (последнее) находится лишь в наших мыслях, а то (первое) — и в вещах"⁸⁵. Таким образом, для Давида, как и для его источника — Аристотеля, истинность или ложность мышления и высказывания определяется соответствием того, что сказано с тем, к чему это относится. Вывод умозаключения будет истинным в том случае, если будут истинными и его посылки — суждения, а последние истинны лишь в том случае, если они отражают объективность, то есть имеющуюся в бытии присущность или неприсущность чего-то чему-то. От этого зависит истинность или ложность утвердительных и отрицательных суждений, что в свою очередь определяет истинность или ложность заключения всего силлогизма.

Давид явился основоположником науки логики в древней Армении, той важной отрасли философской науки, которая получила особенно широкое развитие в эпоху расцвета феодализма. Творчество Давида, завершая процесс становления древнеармянской философии, вместе с наследием Аристотеля, Порфирия и Анонима, послужило началом и исходным мыслительным материалом для логических учений средневековой Армении, став предметом многочисленных комментариев и толкований профессиональных философов и ученых. Труды Давида, появившиеся в Армении примерно в середине VI века, после того как были осуществлены переводы сочинений Филона Александрийского, Порфирия, Аристотеля, Анонима, Платона, отражали в себе почти полуторазековый путь формирования армянской философской науки, ее системы идей, понятий и терминологии. Творческое наследие Давида явилось тем главным звеном

длительного процесса, которое уже к концу VI века вместе с целым рядом памятников третьего этапа грекофильской школы (Зенон, Псевдо-Аристотель, Ноннос, Евтихий и др.) знаменовало окончание процесса формирования древнеармянской философии на высоком профессиональном уровне с собственной светской проблематикой и точной, богатой терминологией.

Третьим этапом деятельности грекофильской школы, объединявшей в своих рядах армянских философов, грамматиков, богословов и переводчиков, завершается почти 200-летний период формирования древнеармянской философской науки, представшей к началу VII века как самостоятельная отрасль духовной культуры с солидным багажом оригинальной философской литературы. Значительную роль сыграли также переводные памятники, обогащавшие армянскую философскую науку и ускорявшие процесс ее становления.

Оригинальная и переводная философская литература V-VI веков явилась одним из важнейших компонентов древнеармянской науки и письменности. Она сыграла решающую роль в становлении светского знания древней Армении и стала неиссякаемым идейным источником для всей средневековой армянской философии.

Глава третья

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

І. КОСМОГРАФИЯ

Космографические теории античной эпохи широко трактовались и углублялись в раннефеодальной Армении, благодаря плодотворной деятельности представителей школы эллинофилов. Освоение ими традиций эллинизма на почве армянской самобытной культуры дало значительные результаты в развитии гуманитарных и естественных наук. Касаясь развития космографических взглядов антично-эллинистической эпохи, можно проследить ту основу, которая в дальнейшем создала предпосылки для их развития в раннесредневековой Армении.

В Древней Греции космогонические и географические теории в общей системе философии обусловили появление космографии, в развитии которой особую роль сыграл Аристотель (384-322), научно-обосновавший идею шарообразности Земли.

Изучение Земли как космического тела привело к развитию астрономии, в частности, в трудах Эвдокса Книдского (ок. 406-355), Аристарха Самооского (320-250), Аполлония Пергского (250-205) и Гиппарха (160-125), который, являясь одним из зачинателей картографии, считал, что математика должна играть главную роль при графическом изображении земной поверхности.

Многие достижения античной науки в области астрономии, метеорологии, географии, минералогии, медицины, зоологии, ботаники были собраны воедино и представлены Плинием Старшим (23-79) в его энциклопедическом труде "Естественная история".

Последним крупнейшим представителем антично-эллинистической науки был Клавдий Птолемей (ок. 83-161), который

обобщил дошедшие до него сведения космографического, географического и картографического характера и вместе со своими наблюдениями создал систему науки о Земле и Вселенной.

В основе аристотелевско-птолемеевской системы строения Вселенной лежало геоцентрическое миропонимание, которое по сравнению с пифагорейской и старой гелиоцентрической системой Аристарха, упоминаемой Николаем Коперником^I, было регрессивным. Тем более, в средневековье она, будучи приспособленной к идеологии класса феодалов, стала даже в некоторой степени тормозом в развитии науки. Однако, наряду с этим, наиболее значительной в теории мироздания Аристотеля — Птолемея была идея шарообразности Земли, которая, с вытекающими из нее некоторыми другими положениями, создала предпосылки для развития наук о Земле.

Известно, что каждая историческая эпоха, являясь этапом в поступательном развитии общественных явлений, предлагает свои требования к науке, которая, в свою очередь, отражает уровень развития производительных сил данного общества. В поисках решений кардинальных проблем возможно возникновение нескольких путей, из которых правильный может быть выявлен только на более высокой ступени развития общества. Вместе с этим, ошибочные построения, являющиеся следствием объективных причин, как результаты поисков на данном этапе, в дальнейшем возведенные в ранг науки, могут иметь регрессивные последствия.

Так и обстояло дело с геоцентрической системой строения Вселенной, разработанной Аристотелем и Птолемеем, которая вне своей эпохи явилась фактором, тормозящим развитие науки о Вселенной. Однако это обстоятельство отнюдь не преуменьшает ту роль, которую сыграли труды Аристотеля и Птолемея в развитии отдельных отраслей науки о Земле в общей системе философии.

В связи с подходом к научному наследию предшествующих эпох с различных ступеней развития человеческого общества, знаменательна следующая мысль академика В. А. Амбарцумяна: "Природа на самом деле во много раз глубже и сложнее, чем сложившиеся к данному моменту наши представления о ней. Именно вследствие того, что она существует независимо от сознания, наша наука о природе, как бы она ни казалась совершенной, на самом деле является лишь приближенным отражением ее и притом лишь отражением некоторой ограниченной области в той или

степени изученных явлений:"².

Критерием уровня развития общетеоретических основ космографических и географических знаний в раннем средневековье является степень освоения и углубления достижений античной науки³.

На передовых рубежах антично-эллинистической и армянской раннесредневековой наук стояли исследования о Земле и Вселенной, выступавшие в общей системе философии⁴. Поиски научных объяснений явлениям окружающего мира были тем прогрессивным началом, которое благодаря диалектическому образу мышления создавало предпосылки для материалистического миропонимания. Вследствие этого не случайны совпадения научных концепций (конечно, на разных уровнях развития науки), подчеркнутые учеными нового времени между многими взглядами древних философов и исследователей, и теориями современной науки⁵.

В плеяде армянских ученых и мыслителей V-VI вв. выдающееся место занимают Давид Анахт (Непобедимый) и Анания Ширакаци, которые в разной степени, трактовали космографические положения, имея в основе ту концепцию о строении Вселенной, которую наиболее полно обосновал Аристотель в своем сочинении *Περὶ οὐρανόυ* ⁶.

В дальнейшем в догматических спорах "вселенская" церковь опиралась на учение Платона и неоплатоников, а представители армянской церкви следовали философии Аристотеля, вследствие чего в Армении последний оказался в центре внимания школы эллинофилов⁷, представители которой, как пишет академик Я.А.Манандян, "будучи своеобразным явлением в нашей древней литературе, затем в течение многих веков влияли как на армянскую мысль, так и на духовную культуру"⁸.

Философская основа геоцентрического учения Аристотеля, являющегося частью его общей натурфилософии по проблемам мироздания, была идеалистической. Однако, как отмечает В.Ф.Асмус, в физике и философии природы ("натурфилософии") Аристотеля идеалистическая основа была не столь непосредственно и сильно выражена, как в его онтологии⁹. В.Ф.Асмус в данном вопросе следует ленинскому положению об учении Аристотеля о боге как о чистой "форме" и уме. В.И.Ленин пишет: "Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога. (Конечно, это - идеализм, но он объективнее и отдаленнее, общее, чем идеализм Платона, а поэтому в натурфилософии чаще = материализму)". В.И.Ленин указывает на колебания Арис-

тотеля "между идеализмом и материализмом, - а в "De anima" (П.5) Аристотель вплотную подходит к материализму"¹⁰.

Ученые и мыслители раннефеодальной Армении, следуя геоцентрическому учению Аристотеля и в разной степени трактуя положения, исходящие из него (об элементах, составляющих материальный мир, об ограниченности и целостности материального мира и "вечности", но не в абсолютном понимании бытия, о движении и природе тел, об антиподах, о форме Земли и ее месте во Вселенной), принимали также и его философскую основу.

В своих логических построениях Аристотель рассматривает вопрос существования Вселенной в пространстве и времени. Исследуя мнения ряда авторов (поэтов - орфиков, Гесиода, Платона, Эмпедокла, Гераклита), Аристотель приходит к выводу, что Вселенная ограничена в пространственном отношении и вечна во временном¹¹. Однако, принимая во внимание, что по Аристотелю "источником" движения "верхнего неба" является "перводвигатель", вечность существования Вселенной во времени, согласно геоцентрическому учению, нужно считать относительной.

Эта концепция Аристотеля наиболее последовательно и полно отразилась в трудах Анания Ширакаци. В вопросе относительности времени совершаемого движения мы усматриваем понятие развития природы естественным путем, на первой ступени которого находилось происхождение и взаимодействие элементов.

Древние мыслители считали, что в основе материального мира лежат элементы. Аристотель отмечает, что понятие об элементах получило окончательную форму у Эмпедокла¹². Аристотель подробно останавливается на этом вопросе¹³ и излагает теорию элементов в том его виде, в каком она приведена им в "Періобраюї" и прослеживается в трудах его последователей.

В древнеармянской науке античная теория элементов отразилась в разной степени, в зависимости от того, следовал данный ученый идее о шарообразности Земли или нет. Езник и Егише, считавшие Землю плоской, вопрос элементов решали механически. Езник считая, что элементы выступают в общем и целостном виде и противопоставляются друг другу, но не так, как у Эмпедокла, согласно которому, в отличие от огня, находящемуся по одну сторону, земля, вода и воздух находятся по

другую¹⁴; а Египтянин, который механическое смещение и сочетание четырех элементов считал основой мира, находясь под влиянием Гераклита, подчеркивал, что это единство мира не исключает внутреннего противоречия¹⁵.

Касаясь определения философии по Аристотелю, Давид Анахт пишет: "Философия согласно учению (Аристотеля- Э.Д.) берет материю и форму, выявляет основу всех вещей - четыре элемента ..." ¹⁶, а в другом месте отмечает: "Тело состоит из четырех стихий, причины чего познает натурфилософ" ¹⁷. Давид Анахт старается логически объяснить то положение Аристотеля, согласно которому элементы произошли один от другого ¹⁸. Он пишет: "Если ты говоришь, что вода возникает из огня, то тем самым ты признаешь, что сперва существовал огонь, если говоришь, что из воды возникает воздух, то признаешь, что сперва существовала вода. На это имеется следующий ответ: есть нечто существующее посредине, которое не принадлежит тому, что не существует никоим образом, но и не обладает само бытием, а находится посредине между этими крайними пределами, что называется существованием в возможности" ¹⁹. Аристотель считал, что постоянно и непрерывно происходящие процессы возникновения и уничтожения во Вселенной обусловлены противоположными качествами элементов. "Из существования четырех элементов, - пишет Аристотель, - ясно следует, что возникновение должно быть по той причине, что ни один из них не вечен, поскольку противоположности действуют обоюдно и разрушительны друг для друга... Элементы космоса находятся в разделенном состоянии, так что его образование должно происходить из единения и соединения" ²⁰. Анания Ширакаци, который по праву считается основоположником естественнонаучного направления армянской философской мысли ²¹, исходя из представлений о развитии природы естественным путем, также рассматривает существование материального мира в единстве и борьбе противоположностей. Для истории науки имеет основополагающее значение следующее фундаментальное положение, четко сформулированное Ананием Ширакаци: "Возникновение есть начало уничтожения, а уничтожение, в свою очередь, есть начало возникновения. И от этого неуничтожаемого противоречия мир приобретает вечность" ²². Как отмечает В.К. Чалоян, "эти идеи в мировоззрении Анания Ширакаци говорят о его диалектическом образе мышления, диалектическом восприятии явлений природы" ²³. Основываясь на достижениях античной науки, учение школы эллинофилов занимались не прос-

той компиляцией античных идей, а творчески перерабатывая их, или дальше в своих научных исследованиях. Свидетельством этому может служить указанное высказывание Анания Ширакаци, где четко определена идея существования материального мира в единстве противоположных начал.

Нет сомнения, что Анания Ширакаци был знаком с трудами Давида Анахта. Если бы Давид Анахт занимался вопросами натурфилософии (а он по праву считается родоначальником светского направления в древнеармянской философии), то в связи с теорией элементов непременно изложил бы идею о шарообразности Земли, обоснование которой мы находим у Аристотеля, а в дальнейшем и у Анания Ширакаци.

Краеугольным камнем идеи о шарообразности Земли в античности и раннесредневековой Армении было представление об антиподах. Аристотель пишет: "Есть две населенные части поверхности Земли — одна в которой мы живем: у верхнего полюса, а другая вблизи другого, т.е. южного полюса"²⁴.

Положение об антиподах подвергалось сомнению такими античными учеными, как Вергилий (70—19) и Сенека (4—65)²⁵. Из ученых той же эпохи Манилий (I в) и Плиний Старший были сторонниками положения об антиподах и приводили его для подтверждения идеи о шарообразности Земли²⁶.

Давид Анахт касается представления об антиподах в связи с "искусством определений". Он пишет: "Из вещей, обладающих существованием, одни имеют сомнительное бытие, как например, надзвездное небо и антиподы, ибо мы сомневаемся, существуют ли таковые или нет"²⁷.

Анания Ширакаци в "Космографии" также, говоря об антиподах, высказывает сомнение по поводу их существования. Он пишет: "Языческие философы говорят, что живые существа населяют Землю с этой и той стороны и что на нижней стороне Земли имеются люди и другие существа — наши антиподы, которые расположились вокруг Земли подобно мухам, облепившим яблоко со всех сторон. Упорствуя, они твердят, что если бы не было антиподов, населяющих нижнюю часть, то кому Солнце давало бы свой свет половину дня, когда мы ночью погружаемся в тень (Земли)"²⁸. Затем Анания Ширакаци отрицает правильность этой идеи и далее заключает: "Однако я должен рассказать вам о том, что в моих размышлениях по этому вопросу имелись сомнения. Я слышал, что согласно пророкам, всему священному писанию и церковным учениям, нет вообще существ, оби-

тающих на нижней стороне (Земли), однако я признавал существование антиподов"²⁹. При изложении положений об антиподах и тепловых поясах³⁰. Анания Ширакаци, как бы для видимости, входит в полемику с "языческими" (античными) философами, однако, научно не критикуя, фактически излагает их точку зрения. Создается впечатление, что Анания Ширакаци, в своих сочинениях натурфилософского характера не может свободно излагать интересующие его вопросы ввиду господствующей идеологии эпохи, в которой он жил.

Однако из текста "Ашхарацуйца", географического сочинения Анания Ширакаци, видно, что он является приверженцем положения об антиподах. Он пишет: "Говорят также, что Жаркий пояс образовался от течения теплых и пламенных лучей Солнца. Этот пояс отделяет Океаном Обитаемую Землю от Южного полушария, которую называют противоположной Землей. Но я верю рассказу Птолемея"³¹, люди которого, начиная с Жаркого пояса прошли на Юг, с точностью описали народы там живущие, измерили пространства их пределов, начиная от Агисимбы до Лунных гор и далее до Незвестной страны... Три же великие моря: Индийское, Греческое, Каспийское, т.е. Верканское (Гирканское), окружены обитаемыми людьми землями, и это справедливо"³². Необходимо отметить, что южный берег "Индийского моря", как у Клавдия Птолемея, так и здесь у Анания Ширакаци, представляется южнее экватора. Это является еще одним свидетельством, доказывающим приверженность Анания Ширакаци к идее шарообразности Земли и ее производной — положению об антиподах.

Давид Анахт же специально не останавливался на вопросе об антиподах, так как это не было предметом его исследования. Если бы он занимался проблемами натурфилософии, то он не мог бы пройти мимо детального изложения этого вопроса, тем более что к тому времени был накоплен достаточный материал для более подробного его рассмотрения.

Независимо от того, кто первым выдвинул положение об антиподах (Платон или Аристотель), исходным моментом положений об антиподах и тепловых поясах являлась идея шарообразности Земли. В этой идее отражаются прогрессивные тенденции поисков научного объяснения явлений материального мира. На протяжении всего своего исследования Аристотель стремился теоретически обосновать эту идею.

В армянской действительности Давид Анахт был одним из первых, кто, в связи с астрономией, коснулся проблемы

шарообразных тел во Вселенной. Он пишет: "Астрономию создали халдеи, т.к. безоблачное и постоянно ясное небо давало им возможность изучать движение небесных тел...³³ Объектом астрономии являются небесные тела, а сама астрономия является объектом философии...³⁴ Для астрономии подлежащим является небесное тело, но целью является не создание подобного тела, а знание его движения"³⁵. В особенности необходимо обратить внимание на следующую мысль Давида Анахта: "К астрономии близко стоит наука о шарообразных телах, и они отличаются друг от друга, так как астрономия образуется из знаний о движении небесных тел, а наука о шарах занимается всеми шарообразными телами и их делением, ибо повествует о различных сечениях шарообразных тел"³⁶. Упомянув науку о шарообразных телах, Давид Анахт имел ввиду ту отрасль знания, которую Аристотель излагает наиболее подробно в своем вышеупомянутом труде "Περὶ οὐρανῶν".

К идее о шарообразности Земли Аристотель подходит постепенно. Рассматривая положение об ограниченности Вселенной, он приходит к выводу, что наиболее естественное движение совершается по окружности шарообразным телом, а затем заключает: "Тело, которое вращается в кругу, должно быть по форме шарообразным"³⁷. Отсюда, согласно Аристотелю, следует, что "все небо и отдельные звезды шарообразны, поскольку сфера — самая полезная форма для движения на месте"³⁸. Фундаментальным положением науки о шарообразных телах был следующий вывод Аристотеля: "Что соприкасается с шарообразным (телом) является шарообразным, и то же самое (можно сказать) о тех телах, которые находятся ближе к центру, ибо тела, которые окружены шарообразным (телом) и соприкасаются с ним во всех точках, сами должны быть шарообразными"³⁹. Основываясь на этом положении и исходя из весового момента элементов, Аристотель пишет: "Если вода находится вокруг Земли, воздух вокруг воды и огонь вокруг воздуха, верхние тела последуют этому расположению ... Этим аргументом также становится ясным, что небо имеет шарообразную форму"⁴⁰. Касаясь непосредственно формы Земли, Аристотель пишет: "Некоторые думают, что она шарообразная, другие представляют ее плоской и имеющей форму барабана. Эти последние в качестве доказательства приводят тот аргумент, что солнце при восходе и заходе показывает прямую линию вместо вогнутой, где оно отрезано от поля зрения горизонтом, тогда как будто Земля шарообразной, линия сечения

обязательно была бы вогнутой". Однако Аристотель критикует мнение тех авторов, которые форму Земли считали плоской или имеющей форму барабана. Он пишет: "Они неправы, так как не учитывают ни расстояние Солнца от Земли, ни размер окружности Земли"⁴¹. Отсюда видно, что Аристотель согласен с теми, которые считали, что Земля имеет шарообразную форму. Таким образом, наука о шарообразных телах в принципе была отраслью знания, доказывающей идею шарообразности Земли и других небесных тел во Вселенной.

Интересны сведения, сообщаемые Давидом Анахтом о сравнительных характеристиках величин Солнца, Земли и Луны. Он пишет: "Мы не должны доверять нашим ощущениям, т.к. они не точны. Вот например, Солнце, которое во много раз больше Земли, мы видим величиной в пядень... Доказывающее суждение не задает вопроса, а берет кажущееся как истинное для него, хотя и сам рассуждающий не считает это вероятным. Вот так они различаются не только по полезности, но и по содержанию, ибо доказывающему суждению подлежит все то, что истинно, хотя и немислимо, как например, утверждение Солнце намного больше Земли, а Земля - Луны, хотя и Солнце кажется величиной в один фут. Так вот, это хотя и немислимо, однако истинно"⁴². Правильно представляя сравнительные величины Солнца, Земли и Луны, а также сопоставляя астрономию как науку о движении небесных тел с наукой о шарообразных телах, Давид Анахт несомненно не только знал, что они имеют шарообразную форму, но и, в основе своего мировоззрения о строении Вселенной, имел идею о шарообразности Земли.

Из фрагмента письма католика Гута (где он говорит о небесных полушариях и шарообразности Луны), позволяющего составить некоторое представление о его воззрениях, касающихся строения Вселенной, также явствует, что армянская естественнаучная мысль в V в. следовала прогрессивным традициям античной науки.⁴³

Анания Ширакаци, в отличие от своих предшественников - Давида Анахта и католика Гута, вопросы, связанные с идеей о шарообразности Земли, исследует с большей подробностью⁴⁴. В заключении он пишет: "Если же кто-нибудь пожелает получить от языческих философов наглядный пример, воспроизводящий положение Земли, то мне кажется подходящим (пример) с яйцом: подобно тому, как в середине (яйца) расположен шарообразный желток, а вокруг него белок, и окорлупа заключает в себе все,

точно так же и Земля находится в середине, а воздух окружает ее, и небо замыкает собою все"⁴⁵.

Анания Ширакаци, также как и в античную эпоху Аристотель, критикует мнение о нахождении Земли на водах. "Ибо я недоумеваю, — пишет он, — если Земля держится на водах, то каким образом на таком количестве водяной природы, не погружаясь, держится безмерная тяжесть Земли и (вода), прорываясь, не разливается во все стороны Земли, и она не погружается под воду"⁴⁶.

Анания Ширакаци в связи с положением Земли в космическом пространстве пишет: "Земля с четырех сторон установлена в середине неба, которое быстротой своего вращения не позволяет ей спуститься к нижнему полушарию (неба). Ибо Земля своей тяжестью стремящаяся спуститься вниз, а ветер своей силой старается поднять ее наверх. И ни тяжесть Земли не позволяет подняться ей наверх, и ни сила ветра не позволяет (ей) спуститься вниз. И так она пребывает в точке равновесия. Граница между этими двумя противоположными (силами) приходится на диаметр (Земли). У этой точки на диаметре все четыре стороны в отношении друг друга перпендикулярны. От тяготения этих взаимных перпендикулярных частей к середине диаметра, все плоские равные части соответственно держат без ущерба горную, степную и морскую части (Земли) ... Если же кто-нибудь пожелает получить от языческих философов наглядный пример, воспроизводящий положение Земли, то мне кажется подходящим пример с яйцом."⁴⁷ Анания Ширакаци, говоря о точке "равновесия" четырех взаимно перпендикулярных частей на диаметре Земли, имеет в виду центр Земли, который, как следует из геоцентрического учения Аристотеля, является также центром Вселенной.

Анания Ширакаци, как бы синтезируя мнения Эмпедокла (ок. 490—430 гг. до н.э.) и Аристотеля,⁴⁸ уравнивает Землю в центре космоса объясняет как вращением неба, так и моментом весомости. "Теория вихрей", возникнув в античности, просуществовала до ХУ в.⁴⁹

Анании Ширакаци уделяет особое внимание вопросам, касающимся непрерывных процессов, изменяющих лик Земли. О землетрясениях он пишет: "Причиной землетрясений, происходящих в различных местах, языческие философы называют небо звезд. Они говорят следующее: огонь пребывает в неотвратимом движении и его вращающаяся природа приобретает шарообразную форму, вследствие чего и придает ветру (воздушному поясу) сообразную себе

форму, ибо огонь и воздух подобны друг другу. Ветер, разбушевавшись от движения огня, ударяет о нижнюю сторону преисподней, и в том месте, куда ударяет, земля над ним сотрясается"⁵⁰

Аристотель, подробно касаясь мнений античных ученых о землетрясениях пишет: "Мы должны рассмотреть вопрос землетрясений и земных толчков... До сих пор были выдвинуты три теории тремя различными людьми: Анаксагор из Клазомены и до него Анаксимен из Милета... а после них Демокрит из Абдеры. Анаксагор говорит, что воздух, естественное движение которого вверх, причиняет землетрясения, когда он задерживается в пустотах ниже земной поверхности... Демокрит говорит, что Земля полна водой и землетрясения случаются, когда кроме этого, выпадает еще большое количество дождя... Анаксимен говорит, что когда Земля находится в процессе увлажнения или высыхания, то она растрескивается..."⁵¹. Затем Аристотель излагает свою собственную точку зрения: "Ясно, что из-за влаги и сухости должно быть испарение, а землетрясения являются неизбежными следствиями этих испарений... Землетрясения чаще всего случаются весной и осенью, и в период дождей и засухи, потому что ветер большей частью возникает в эти периоды"⁵².

Весьма примечательно, что источником Анания Ширакаци, в связи с вопросом о связи землетрясений с "небом звезд", мог быть труд Плиния Старшего. Согласно теории вавилонян, которую приводит Плиний Старший, землетрясения и трещины на земной поверхности причиняются "силой звезд", но только теми тремя "звездами", "которым они приписывают громы и они (землетрясения и трещины - Э.Д.) возникают тогда, когда эти ("звезды" - Э.Д.) путешествуют с солнцем или находятся в согласии с ним"⁵³. Упоминаемыми тремя "звездами" являлись Сатурн, Юпитер и Марс⁵⁴.

В древности известные планеты нередко наряду с солнцем назывались звездами. Это видно также из труда Анания Ширакаци: "Имеется семь блуждающих звезд, соответствующих дням недели, начиная с солнца, т.е. воскресенья, соответственно тому, как названы дни недели у язычников в честь Солнца, Луны и пяти звезд"⁵⁵.

"Теория вавилонян" о связи землетрясений со "звездами" содержит сходство с теорией о связи межпланетных атмосферных процессов с сейсмичностью Земли⁵⁶.

Особый интерес представляет критика астрологии Ананием Ширакаци: "Пересказывать с точностью распространенные среди

Халдеев пустые бредни о небесных светилах, — пишет он, — я считаю бесполезным трудом. Но дабы осведомить вас об этом, кое-что поведаю. Первыми среди людей, искусных в науке и многих других искусствах, входящих в философию, в особенности в астрономию, были халдеи, а затем египтяне и эллины, которые, переняв (у них), еще более развили. Я должен осудить халдейскую астрологию, которую многие греки и другие народы, привыкшие к суеверию приняли...⁵⁷

Интересен некоторый экскурс в область вавилонской и эллинистической астрономии.

Обожествление небесных тел — это еще не есть астрономия, как и нельзя считать геофизикой веру в силы деяний подземного божества. Самый ранний период обозрения небесного свода можно охарактеризовать как созерцательно-деистический. Со временем приобретался опыт — созерцание переходило в наблюдение. Уже в некоторых ранних документах содержатся сведения о фактических наблюдениях в Месопотамии. Эти регистрации относятся к появлению и исчезновению Венеры⁵⁸, и поскольку даты в них даны в лунном календаре того времени, то они играют важную роль в определении хронологии периода царствования Хаммурапи (1792—1750)⁵⁹.

Основываясь на утверждении Клавдия Птолемея о том, что он располагал данными о затмениях со времен Набонассара (747 г. до н.э.)⁶⁰ и на систематических записях наблюдений придворных астрономов⁶¹, можно заключить, что к III в. до н.э. особую важность приобрело составление каталогов на основе данных, полученных в результате небесных наблюдений. Таким образом закладывались основы астрономии.

Регистрируемые небесные наблюдения доэллинистического периода носили также характер эмпирического материала для определения предзнаменований.

К пятому — четвертому веку до н.э., как отмечает О. Нейгебауер, может быть, относится изобретение зодиака, (состоящего из большого круга, разделенного на 12 участков по 30 градусов), как стандартной шкалы для описания движения Солнца и планет⁶².

Название зодиака происходит от греческого слова "зоон". Еще в древности, с целью ориентирования по зодиакальным созвездиям, им были даны названия животных и человеческих фигур, ввиду воображаемой схожести с ними⁶³.

По поводу зодиака Анания Ширакаци пишет: "Я считаю де-

лом не менее важным поведать о группе созвездий, именуемых зодиаком... И поскольку я не вправе дать им другого определения, постольку я должен привести наименования, которые вслед за халдеями дают созвездиям греки, армяны, персы.

Греки - криос, армяне - хой (Овен), персы - варбак; греки - таврос, армяне - цул (Телец), персы - гав; греки - дшмос, армяне - екавори (Близнецы), персы - дупаткар. Эти три (созвездия) обозначают весеннее время.

Далее, греки - каркинос, армяне - хецгетин (Рак), персы - гарзанг; греки - леон, армяне - арюц (Лев), персы - шер; греки - партенос, армяне - куйс (Дева), персы - дусича. Эти три (созвездия) обозначают летнее (время).

Греки-зюгос, армяне-кшир (Весы), персы-таразук; греки-скорпиос, армяне-карич (Скорпион), персы-гездом: греки-токсотес, армяне-ахехнавор (Стрелец), персы-немасп. Эти три (созвездия) обозначают осеннее время.

Греки-эгокерос, армяне-айцегджур (Козерог), персы-бвасар; греки-гидрохоос, армяне-джирхос (Водолей), персы-дол; греки-ихтис, армяне-дзуки (Рыба), персы-махик. Эти три (созвездия) обозначают зимнее время"⁶⁴.

Отражая уровень античной и современной ему науки, Анания Ширакаци пишет: "Двенадцать названных (созвездий) движутся соответственно четырем разным (временам года), исполняя в целом годичный круг времени, ибо, распростершись по всему небу, они чередуются друг за другом, охватывая внутренность (небосвода). И они являются дорогой Солнца, Луны и пяти планет"⁶⁵.

В конце XIX века был издан отчет Эппинга с введением Штрассмайера о расшифровках астрономических табличек, которые характеризуют последний этап развития вавилонской математической астрономии.⁶⁶ Весь ход вышеизложенного указывает на зачаточное состояние астрологии в Месопотамии, которая только столетия спустя получила официальный облик. Анания Ширакаци, говоря о египетских преемниках халдеев, имеет в виду alexandрийских ученых, которые наряду с разработкой научного наследия халдеев, т.е. вавилонской математической астрономии, развили также и астрологию. Во времена царствования Августа (27 до н.э. - 14 н.э.) составляются демотические и греческие гороскопы.⁶⁷ Как отмечает О. Нейгебауер, "быстрое распространение и грандиозное развитие астрологии в первый период Римской империи можно сравнить с распространением христианства,

культы Митры и аналогичных верований"⁶⁸.

Некоторые ученые эллинистического периода стремились поставить астрологию в ранг науки. Еще ко времени Клавдия Птолемея астрологии придавалось значение: τὸ δὲ ἀστρονομίας προϋψίστην. В астрологических трактатах использовались также данные астрономического порядка, и видимо, это имеет в виду О. Нейгебауер, когда пишет: "По сравнению с религиозным, магическим и мистическим фоном основные астрологические догмы являются чистой наукой. Конечно, границы между рациональной наукой и свободной спекуляцией быстро стирались и астрологические учения не препятствовали, а скорее содействовали развитию суеверий и магии. Примеры такого легкого перехода от науки к вздору нетрудно указать и в современном нам мире"⁶⁹.

Анания Ширакаци, критикуя астрологию, которая из имеющихся источников наиболее полно представлена в "Tetrabiblos" Птолемея,⁷⁰ одновременно следует теории движения небесных тел, наиболее детально отраженной в "Альмагесте", в которой, как считает О. Нейгебауер, "охвачены практически все астрономические достижения, доступные древним математическим методам".⁷¹

Касаясь некоторых положений из "Tetrabiblos"-а, можно яснее представить предмет критики Анания Ширакаци.

Появление "Tetrabiblos"-а, по всей видимости, было обусловлено тем обстоятельством, что во втором столетии широкие слои населения Римской империи верили в астрологию.⁷²

В рабовладельческую эпоху, в условиях политеизма, обожествление небесных тел было важнейшим фактором развития астрологии. Птолемей пишет: "Ясно, что в общем и в частности, какое событие зависит от первой причины, которая непреодолима и сильнее, чем что-либо, что ей противоположно, то и должно случиться"⁷³. Аристотель в свое время писал: "Движение также исходит от первичного фактора"⁷⁴. При этом он имел в виду "божественное тело", а Птолемей "рок, судьбу", т.е., в римскую эпоху находится "практическое применение" первичного фактора.

В отличие от Птолемея, который подробно излагает астрологию холдеев,⁷⁵ Анания Ширакаци ее называет "глубоким заблуждением"⁷⁶. О египтянах, которых в дальнейшем упоминает Анания Ширакаци, Клавдий Птолемей пишет: "Египтяне медицину соединяли с астрономическими предсказаниями (т.е. астрологией)"⁷⁷.

О влиянии звезд на судьбы людей Птолемей пишет:

"Созвездия человеческой формы как в Зодиаке, так и в зафиксированных звездах, совершают действия, связанные с человеческим родом"⁷⁸. Особенно важным для астрологов, как указывает Анания Ширакаци, было то, что "дневное и ночное рождение зависит от стечения господствующей звезды с блуждающими и движущимися звездами, приходящимися на данное время"⁷⁹. Затем Анания Ширакаци излагает значение, придаваемое астрологами, каждому из созвездий и планет, которые он в данном контексте называет блуждающими звездами.

Сравнение данных, изложенных Ананием Ширакаци в "Космографии" с текстом Птолемея показывает, что в них есть общее в описании тех значений, которые астрологами придавались звездам.

В связи с Зодиаком, о весеннем равноденствии Птолемей пишет: "Несмотря на то, что для Зодиака нет никакого естественного начала, поскольку он является кругом, то они (халдеи — Э.Д.) предполагают, что знак, с которого начинается весеннее равноденствие, т.е. Овен, является началом всех (созвездий — Э.Д.)"⁸⁰.

Во II в. до н.э. Гиппарх установил, что точка весеннего равноденствия не сохраняет неизменного положения на небесной сфере и это перемещение получило название п р е ц е с с и и, т.е. предвращения равноденствия⁸¹. Как теперь установлено, вследствие прецессии точка весеннего равноденствия за последние две тысячи лет переместилась вдоль эклиптики (путь видимого движения Солнца среди звезд) почти на 30° и перешла из созвездия Овна в созвездие Рыб, в том же порядке, в наше время, Солнце бывает в созвездии Тельца не в апреле, а в мае и т.д., однако обозначения точек весеннего и осеннего равноденствий соответственно знаками созвездий Овна и Весов остались теми же⁸².

Можно сказать, что выступая против халдейской астрологии, Анания Ширакаци критиковал астрологию⁸³, развитую эллинистическими учеными, одновременно отмечая, что халдейская астрономия была развита эллинами. В отличие от такого арабского ученого, как Абу Машар (IX в.), популяризовавшего эллинистическую астрологию, Анания Ширакаци выступал против таких воззрений. Абу Машар пользовался выполненным в 542 г. н.э. персидским переводом "Варварской сферы" Тавкера (I в. до н.э.). Как пишет О. Нейгебауер, "Абу Машар становится важным источником для изучения ранних эллинистических учений о со-

Звездиях"⁸⁴. Можно предположить, что, говоря о персах, Анания Ширакаци имел ввиду также и персидский перевод труда Тевкера.

Анания Ширакаци подвергал критике астрологические взгляды древних в период господства христианской религии – в эпоху абсолютного монотеизма. Он пишет: "Они не являются богам, ни большие светила, ни малые и ни даже само небо, и ни земля, ибо они пребывают в блужданиях и брешности и по необходимости приводится в движение кем-то могущественным. Отсюда ясно, что кто-то другой, который может двигать все сущее, является создателем их, и он есть бог"⁸⁵.

Идея о "перводвигателе", которую трактовал Анания Ширакаци, была в самой сути аристотелевского учения о строении Вселенной. Таким образом, идея монотеизма, получившая наибольшее развитие в христианскую эпоху, лежала в основе мировоззрения Анания Ширакаци.

Идя по пути научного познания природы, Анания Ширакаци не мог не усмотреть того факта, что достижениями древних ученых являлись прежде всего их астрономические исследования, а не астрологические толкования, которые не соответствовали духу прогрессивной античной науки. И поэтому Анания Ширакаци в изложении вопросов, касающихся ориентации по звездам, Млечного пути, Луны и Солнца, придерживается достижений античной науки, а местами критикует "отцов церкви".

Анания Ширакаци при характеристике Млечного пути высказывается по трем видам имевшихся суждений. К первому относятся повествования мифического порядка. Анания Ширакаци пишет: "Многословные предания, повествуемые злыми философами о так называемом Млечном пути, неверны. Так, некоторые говорят о том, что это – дорога, старый след от солнца; другие, более невежественные, говорят, что это – покрывало Персефоны, прозванное афинянами белым трауром. Третьи же говорят, что Геракл по этой дороге увел (стадо) Гериона. А другие, согласно таким же (мифическим) представлениям, говорят, что это разлившееся (молоко) из груди Геры, жены Арамазда. Некоторые из первых армян также говорили, что суровой зимой Ваагн, предок армян, украл солому у Баршама, предка ассирийцев, что у нас, по преданию, и называют следом вора союмом. Отбросьте все это в сторону, боголюбцы, и не прислушивайтесь к подобным словам"⁸⁶.

До обращения ко второму виду суждения, являющегося наиболее научным, необходимо отметить, что третий вид относится к той категории суждения, которые исходят из геоцен-

трического миропонимания и также является трактовкой уже существующего мнения. Анания Ширакаци пишет: "А мы, ученики церковных наставников, говорим, что все сущее, верхнее и нижнее, связано друг с другом поясами, и это проявляется в том, что частички плотного огня падают вниз и становятся видимыми для нашего зрения. Это и есть его (Млечного пути) истинная причина"⁸⁷.

Второй вид суждения заключается в следующем: "Добрые философы, — пишет Анания Ширакаци, — сказали о нем (о Млечном пути), что это множество скопившихся звезд, слабых и сильных (больших и малых), свет которых из-за неясной видимости воспринимается одинаково"⁸⁸.

Аристотель, касаясь мнения Демокрита и Анаксагора⁸⁹ о Млечном пути, пишет: в "Метеорологии" Анаксагор и Демокрит со своими последователями говорят, что Млечный путь есть свет некоторых звезд, а именно, когда Солнце уходит под землю, некоторые звезды остаются невидимыми. Итак, не виден свет тех звезд, которые освещены Солнцем (ибо этому мешают лучи Солнца); а свет тех звезд, которые заслонены Землей и поэтому не освещены Солнцем, и есть, как они говорят, Млечный путь"⁹⁰.

Необходимо отметить, что, как принято считать, основоположником, приводимой Ананием Ширакаци теории "добрых философов", является великий атомист Демокрит (460-371), по представлению которого Млечный путь: "есть соединение света множества малых, рядом расположенных звезд, которые взаимно освещают друг друга вследствие густого расположения их"⁹¹. Как видно из труда Аристотеля, этого мнения придерживались и Анаксагор (500-428).

Определенную роль в формировании такого представления Демокрита о характере Млечного пути сыграло то миропонимание, что Вселенная состоит из бесконечного множества миров, каким, кроме Демокрита, представляли также Левкипп⁹² и др. Анания Ширакаци об этом пишет следующее: "Одна половина (философов — Э.Д.) считала, что существует множество небес и бесчисленное множество миров..."⁹³

На протяжении многих веков вопрос характера и строения Млечного пути волновал и волнует умы многих поколений ученых. Впервые с помощью телескопа наблюдал Млечный путь Галилео Галилей, затем записавший: "Я наблюдал природу и вещество Млечного пути. С помощью телескопа его удалось обозреть так подробно и с такой зрительной ясностью, что все споры, которые на

протяжении стольких веков вели философы, разрешились, и мы наконец можем быть свободны от докучливых словопрений о нем. Млечный же путь есть на деле не что иное, как масса бесчисленных звезд, собранных в скопления. Куда ни повернешь трубу, повсюду взору открывается великое множество звезд. Многие из них довольно крупные и яркие, количество же звезд помельче исчислить невозможно"⁹⁴.

Полтора столетия спустя Сведенборг предположил, что Млечный путь складывается из массы вращающихся звезд, а его современник Томас Райт, известный как человек, первым предложивший модель Млечного пути в форме диска – модель, принятую в настоящее время, последовал гипотезе Галилея о Млечном пути, одновременно отмечая, что о том же говорил и Демокрит, "который верил, что Млечный путь состоит из звезд", задолго до того, – пишет Райт, – как астрономия могла воспользоваться плодами улучшения науки оптики, и [он] заглядывал, так сказать, очами разума в бесконечность на те же расстояния, что и самые способные астрономы в более благоприятные нынешние времена с помощью даже самых лучших своих линз"⁹⁵.

Современник Сведенборга и Райта Иммануил Кант принял дисковую модель и по аналогии с кольцами Сатурна, которые он рассматривал как рои частиц, вращающихся вокруг этой планеты, предположил, что форма туманных звезд и Млечного пути может объясняться их вращением"⁹⁶.

В историю изучения Млечного пути важный вклад внес Вильям Гершель. Благодаря многолетним наблюдениям Гершель пришел к выводу, что звезды нашей Галактики, называемой Млечным путем, представляют собой сплюснутую к галактическому экватору гигантскую звездную систему"⁹⁷, в которой некоторые звезды группируются в пары и в пары пар, а другие – в скопления"⁹⁸.

Вопрос строения Млечного пути продолжал оставаться в центре внимания ученых XIX в. Основываясь на исследованиях Ньютона о движении планет, Лаплас объяснил устойчивость Солнечной системы, сделав также предположение, касающееся глубины Млечного пути: "По-видимому, – пишет он, – звезды не только не расположены на равных расстояниях друг от друга но, наоборот, собраны в разнообразные группы, некоторые из коих содержат миллиарды звезд. Это, согласно нашей гипотезе, – еще одно следствие их происхождения. Наше Солнце и ярчайшие звезды, возможно, входят в одну из таких групп, которая, очевидно, и опоясывает небо, образуя Млечный путь. Большое число звезд,

видимых в поле зрения мощного телескопа, наведенного на Млечный путь, доказывает гигантскую глубину последнего, более чем в тысячу раз превышающую расстояние до Сириуса. Весьма вероятно, что свет, испускаемый большинством звезд, доходит до нас лишь спустя много веков⁹⁹.

Лаплас свои выводы и предположения не ограничил только звездными группами, образующими Млечный путь. Он пишет: "Вероятно, что среди туманностей есть такие, которые представляют собой группы, включающие большое число звезд и которые при взгляде на них изнутри были схожи с Млечным Путем"¹⁰⁰.

Исследования Джона Гершеля, как отмечает Ч. Уитни, привели его к предположению, что туманность — по крайней мере в большинстве случаев — есть не что иное, как скопления отдельных звезд, а сравнение одного объекта (M51)¹⁰¹ с Млечным путем привело его к мысли об их сходстве, как физически, так и в отношении строения. Отсюда следовало, что Млечный Путь представляет собой кольцо из звезд, а Солнце находится внутри него¹⁰².

Интересно отметить, что Плиний Старший (23-79), а в дальнейшем и Анания Ширакаци касаются вопроса облакоподобного скопления звезд. Конечно это явление другого порядка, однако знаменателен сам факт наблюдения. Плиний Старший пишет: "В созвездии Рака (Cancer) расположены две малые звезды, называемые Ослятами (Aseli), между ними есть маленькое облачко, называемое Яслями (Praesepia). Когда это облачко в хорошую погоду прекращает быть видимым, то затем следует сильный ураган, но если из двух звезд северная будет покрыта туманом последует южный ветер, а если южная (будет покрыта туманом — Э.Д.), то будет ветер с севера"¹⁰³.

Скопление Яслей, находящейся в созвездии Рака, расположено между звездами (γ и δ — 4-й величины), называемыми Ослятами. Расстояние Яслей от Земли составляет 520 световых лет. При хорошей видимости в скоплении Яслей сверкают около сотни звезд (от 6-ой до 11-ой звездной величины). В созвездии Рака нет ни одной яркой звезды, а несколько ниже скопления Яслей, чуть правее звезды α , расположено еще одно рассеянное скопление (M 67 из звезд 10-й и 11-й звездной величины), насчитывающее более 200 звезд (по Вильям Гершелю), расстояние до которого от Земли составляет 2600 световых лет¹⁰⁴.

Анания Ширакаци, который наряду со своими наблюдениями, в этом вопросе, по всей вероятности, следовал Плинию,

пишет: "Есть (на небе место), называемое Ясли и оно является неким скоплением (звезд), видимым наподобие облака. Оно расположено около панциря Рака, и около него имеются две звезды — одна с юга и другая — с запада, называемые Ослятами. И если в ясную погоду посмотришь наверх и вдруг не будет видно Яслей, а слабые звезды, называемые Ослятами будут видны, то это является признаком наступления облачности. Когда Ясли темновато, а звезды похожи друг на друга, то это предвещает дождь" ¹⁰⁵.

Возвращаясь к истории изучения Млечного пути, необходимо отметить, что в XIX веке, наряду с наблюдениями делались попытки философского осмысления имеющегося материала. Многие авторы, придерживавшиеся кольцевой модели строения Галактики, ставили также вопрос и о ее исключительности во Вселенной, помещая человека в ее центре ¹⁰⁶. Тем самым, спустя три столетия после открытия гелиоцентризма, некоторые ученые, не будучи подготовленными к философскому осмыслению новейших данных, выдвинули идею антропоцентризма.

Изучение Млечного пути, можно сказать, поднял на новую ступень Стивен Александер, впервые предположивший, что это одна из множества спиральных туманностей ¹⁰⁷. Дальнейшие наблюдения (Хаббла ¹⁰⁸ и др.) Млечного пути и его сравнение с другими внегалактическими объектами привели астрономов к заключению, что Млечный путь — спиральная галактика ¹⁰⁹. Важным открытием было обнаружение звездообразного ядра у многих спиральных галактик, играющего решающую роль в их рождении и развитии. Как отмечает Ч. Уитни, предположение, выдвинутое в 40-х годах советским астрономом В. А. Амбарцумяном о том, что из центров многих галактик выбрасываются колоссальные количества вещества, по мнению многих астрономов подтверждается. ¹¹⁰

Фундаментальным положением космогонической концепции академика В. А. Амбарцумяна явилось открытие им. еще в конце 30-х гг., идеи испускания материи из звезд. Эта идея имела важное эволюционное значение в выяснении того вопроса, что при испускании материи убывает звездной массы во много раз больше, чем убывает вследствие лучеиспускания. ¹¹¹ Открытия В. А. Амбарцумяна в звездной астрономии давали качественно новую интерпретацию накопленному астрофизикой огромному материалу, касающемуся физики звезд и звездной статистики ¹¹².

Углубляя мысль о продолжающихся в Галактике процессах

звездообразования, В.А.Амбарцумян открыл звездные ассоциации¹¹³, идея расширения которых позволила заключить, что "по крайней мере значительная часть звезд, входящих в плоские подсистемы Галактики (спиральные ветви и диск), также возникла в составе звездных групп, теперь уже распавшихся"¹¹⁴. Выдающимся открытием В.А.Амбарцумяна, сделанным им на основе исследования фактического материала, касающегося ближайших нам скоплений, групп галактик, а также отдельных галактик, явилась идея о возникновении новых галактик и спиральных рукавов "за счет вещества, заключенного в ядрах галактик. Эти ядра имеют размеры и высокую плотность. Поскольку такие процессы рождения звездных систем не могут происходить за счет звездного населения обычного типа, заключенного в ядрах, мы должны допустить, что ядра могут содержать значительные массы дозвездного вещества"¹¹⁵.

Вывод В.А.Амбарцумяна о возникновении космических объектов на разных уровнях структурной иерархии во Вселенной в ходе последовательной фрагментации плотного и сверхплотного вещества является фундаментальным положением неклассического направления в астрофизике. Одна из предпосылок этого направления состоит в том, "что Вселенная бесконечно многообразна, неисчерпаема не только на уровне явлений, но и на уровне законов"¹¹⁶. Объяснение явлений нестационарности во Вселенной, как следует из трудов В.А.Амбарцумяна и других ученых-приверженцев неклассического направления в астрофизике, должно быть основано на принципиально новых физических законах. Б.А.Воронцов-Вельяминов пишет: "В главном Амбарцумян прав: он указал на большое значение нестационарных процессов во Вселенной и на то, что их энергетический масштаб больше, чем можно объяснить с точки зрения современной физики"¹¹⁷. Философское осмысление революционной космологической концепции академика В.А.Амбарцумяна способствует углублению общеметодологических принципов науки в целом.

Путь наблюдения и изучения Млечного пути - фундаментальная магистраль развития астрономии - энвел человеческий разум на внегалактические просторы, к познанию беспредельных возможностей материи: - от изучения природы "первоначал"-элементов, составляющих материальный мир, Земли как космического тела и шарообразной формы тел во Вселенной до гелиоцентрической системы Коперника и микромира, от идей Демокрита о множестве миров и характере Млечного Пути до выявления не-

стационарных состояний и процессов во Вселенной, обусловленных, согласно космогонической концепции В.А.Амбарцумяна, активностью ядер галактик. На этом пути, полном великих открытий и трагизма, горит сердце Джордано Бруно, символизирующего собой величие человеческого духа и мученика-жертву невежества и мракобесия.

Творческое освоение достижений антично-эллинистической науки в раннесредневековой Армении было прогрессивным явлением для общего поступательного развития науки.

Правильно представляя роль звезд (а не усматривая в них астрологические предназначения), в связи с мореплаванием Анания Ширакаци пишет: "(Группы звезд) служат путешествиям морскими путями, с помощью которых соединяются материки и острова. Если бы они (северные звезды) не были даны, то невозможно было бы (соединение этих частей). А это весьма полезно, ибо разделенные друг от друга (материки и острова) испытывают нужду друг в друге. А (по этим звездам) для тех, кто сведущ в этом, с помощью мореплавания стали легкодоступны и приблизились все нужные (края)"¹¹⁸. С этими строками Анания Ширакаци как бы перекликается высказанная одиннадцать веков спустя следующая мысль Лапласа: "Астрономия уже оказала важные услуги мореходству и географии, но величайшее ее благодеяние состоит в том, что она рассеяла ужас перед небесными явлениями и уничтожила заблуждения, порожденные неосведомленностью о наших истинных взаимоотношениях с природой, заблуждения и ужас, которые вновь возвратятся, если будет погашено пламя науки ..."¹¹⁹.

О расположении звезд, совершаемых мореплаваниях и, в целом, о связи астрономии с географией Анания Ширакаци довольно подробно пишет в "Ашхарацуйце" (Армянская география). С первых же строк этого труда виден строгий научный подход Анания Ширакаци к исследуемым вопросам. Он пишет: "Не найдя в св. Писании ничего обстоятельного о Землеописании, кроме редких, разбросанных и в то же время трудно постигаемых и темных сведений, мы вынуждены обратиться к писателям языческим, которые установили географическую науку, опираясь на путешествия¹²⁰, и мореплавания, и подтвердили ее геометрией, которая обязана своим происхождением астрономии"¹²¹.

Сравнение этих слов с текстом географического труда Птолемея показывает, что они выражают обобщенное понятие предмета "географии" как отдельной отрасли науки.

Вторая глава первой книги труда "Руководство по географии" Клавдия Птолемея посвящена задачам географии и ее основ. Здесь Птолемей говорит о данных, полученных в путешествиях от геометрических (т.е. наземных - Э.Д.) и метеороскопических (т.е. инструментальных - небесных - Э.Д.) измерений, которые служат материалом для географии. Птолемей пишет: "Так как нам предстоит теперь изобразить современную обитаемую землю, передавая как можно точнее ее действительные размеры, то мы считаем необходимым сначала разъяснить, что главное значение в этом деле принадлежит сообщениям о путешествиях. Они обеспечивают наиболее верные сведения, передавая рассказы тех, кто прошел отдельные страны, как исследователь и наблюдатель. Сведения же о наблюдениях частью геометричны, частью метеороскопичны" ¹²².

Под термином "метеороскопический" ¹²³ Птолемей имел в виду наблюдения за небесными телами, т.е. то, что является основой астрономии, которой, как считает Анания Ширакаци, геометрия обязана своим происхождением.

Птолемей далее отмечает: "Метеороскопические данные, как нечто законченное, более точны, геометрические же, как менее точные, нуждаются в метеороскопическом дополнении" ¹²⁴. Здесь ясно указана связь между астрономией и геометрией, о чем говорит и Анания Ширакаци. Это прослеживается и в дальнейшем изложении обоих ученых. Птолемей пишет: "Прежде следует рассмотреть очертания и величину всей Земли, а также ее положения, относительно неба, чтобы можно было после этого говорить и об известной нам части - какова она и на какой параллели находится каждый ее пункт. Исходя из этого, можно будет остановиться на таких вопросах, как продолжительность суток, неподвижные (звезды) в зените, (звезды) вечно движущиеся над землей, и то, что мы связываем с понятием об обитаемом мире" ¹²⁵.

Соответственно этому Анания Ширакаци пишет: "Уже (древние) обратили внимание на то, под какими градусами (параллелями) небесной сферы находятся известные места Земли; на долготу их дня и ночи, на то, какие (звезды) постоянно находятся над Землей, и какие под горизонтом. Они определили обитаемые людьми места, опираясь на полуденную линию, и измерили их аспаразмами" ¹²⁶. Из последующего изложения Птолемея и Анания Ширакаци можно увидеть, что они говорят о созвездиях Зодиака, тем самым касаясь звезд северного и южного полушарий.

Птолемей, в связи с небесными наблюдениями, о географических координатах пишет: "Что же касается измерений, произведенных из наблюдений небесных явлений, то они все это точно определяют, указывая величину, отделяющей друг от друга параллели и меридианы, проведенные через исследуемые места"¹²⁷. Отсюда ясно, что для определения расположения исследуемых мест, нужно в первую очередь вычислить их координаты, а расстояния между географическими объектами измеряются в стадиях, как это следует из следующего предложения: "Таким образом, количество стадий расстояния на Земле по прямой берется из измерений"¹²⁸. Анания Ширакаци упоминает эти же самые измерения, однако в качестве меры измерения вместо "стадий" приводит "аспарез"¹²⁹.

Касаясь познавательной роли мореплаваний и путешествий, Анания Ширакаци пишет: "Пользуясь указаниями мореплавания и путешествий, они (древние - Э.Д.) узнавали положения и изменения (светил), которые в разных местах принимали различные виды. Так например, зодиакальные знаки в жарком поясе восходят и заходят, между тем как Малая Медведица высоко над Землей светится только в северных странах на 500 и $2/5$ аспарезов"¹³⁰. Этот отрывок становится ясным, при сравнении со следующей мыслью Марина Тирского (ок. 110 г. н.э.), которую приводит Птолемей: "В жаркой зоне весь Зодиак движется над Землей. Вследствие этого на ней меняется направление теней, и все созвездия восходят и заходят. Одна только Малая Медведица появляется над землей вся целиком в тех местах, которые находятся на 500 стадий севернее Окела. Ведь высота параллели Окела $11 \frac{2}{5}$ градуса. И для тех, кто движется от экватора к летнему (северному) тропику, северный полюс всегда возвышается над горизонтом, а южный оказывается под ним"¹³¹. А в следующем отрывке из труда Анания Ширакаци ("Южное же небо, скрытое горизонтом, представляет (звезды) в ином виде"¹³²) отражена еще одна мысль Марина, приводимая Птолемеем в связи с составлением карты: "Далее (Марин- Э.Д.), поместив страну эфиопов, называемую Агисимба и мыс Прас, на той параллели, которая является пределом самой южной части известной нам Земли, он проводит эту параллель по зимнему (южному) тропику... Так же обстоит дело с его сообщениями о существовании где-то в зените звезд, которые находятся к югу от экватора... Звезды Малой Медведицы восходят и заходят все сразу или, наоборот, некоторые из них вовсе не показываются, когда Южный полюс нахо-

дится над горизонтом¹³³.

Очевидно, что в этих частях трудов Птолемея и Анания Ширакаци отразились те идеи о звездах, которые в свое время разработал Гиппарх¹³⁴.

Теоретическое обоснование идеи о шарообразности Земли Птолемей подтверждает также на основе наблюдений, из которых следует, что со сменой географического положения меняется также звездное небо. По этому поводу Птолемей приводит свидетельство Диодора Самосского, дошедшее через Марина Тирского: "Для тех, кто совершает плавание в Дикий-скую область Индии, как утверждает Диодор Самосский в третьей книге, созвездие Тельца находится посреди неба, а Плеяды — над серединой раины, а те, кто плывет из Аравии в Азанию, держат курс на юг, к звезде Каноб, которая там называется Конь и является самой южной"¹³⁵.

Анания Ширакаци точен в изложении этих основных принципов ориентирования по небу. Он пишет: "Так Диодор Самосский рассказывает нам об Индии, что плывущие оттуда в страну Дикийскую видят (созвездие) Тельца посреди неба, а Плеяду над серединою (КЕ)раины (Четбш, μέσην τῆν κεραίαν), плывущие же в Азанию направляют свой ход на звезду Канобос, которая зовется у них Конь, и также Априкон и многое другое"¹³⁶.

Самой яркой звездой созвездия Тельца, насчитывающей видимых невооруженным глазом 125 звезд, является Альдебаран, следующий в своем суточном движении за группой звезд "Плеяды"¹³⁷. Благодаря исследованиям, руководимым академиком В.А.Амбарцумяном, выяснено, что полное число вспыхивающих звезд в области Плеяд должно быть больше 1000¹³⁸.

Звезда "Канобос"¹³⁹ (Канопус), входящая в созвездие Киль (Carina), является одной из самых ярких звезд неба, вследствие этого на протяжении тысячелетий она представляет собой одну из важнейших навигационных звезд.¹⁴⁰ Плиний перечисляет места (Мероэ, Александрия, остров Родос) в северном полушарии, где видна звезда Канобус, одновременно отмечая, что на Понте (Черное море) она не обозревается¹⁴¹.

Отсюда становится ясным, что имеет ввиду Птолемей, когда пишет: "Каноб виден также тем, кто живет гораздо севернее летнего тропика, и многие из тех звезд, которые у нас всегда находятся ниже горизонта, могут оказаться над горизонтом на местах, расположенных хотя и к югу от нас, но

к северу от экватора, например в местах вокруг Мероэ. Подобным образом сам Каноб показывает у нас, а у живущих к северу от нас — нет. Впрочем, живущие к югу от нас называют Конем именно эту, а не какую-нибудь другую, неизвестную нам звезду" ^{I42}.

Особый интерес представляют высказывания Анания Ширакаци, касающиеся Солнца и Луны, которые он считал шарообразными ^{I43}. Он, как и до него Давид Анахт, правильно представил, что Солнце своими размерами превосходит Землю и Луну. "Пусть тебя не обманывает его малый вид, — пишет Анания Ширакаци, — и из того, что она кажется величиной в один локоть, не заключай, что такова его действительная величина. Ибо большие предметы, обозреваемые на далеком расстоянии, кажутся маленькими... Ты прикинь, как бесконечно велико Солнце. Взгляни, какое множество звезд на небе, но всех их вместе взятых не хватает, чтобы рассеять ночную темноту. Но одно Солнце, ~~двигаясь~~ рядом, освещает все концы Земли... И даже при их созерцании мы можем заметить, что Солнце больше Луны. Так, при убывании солнечного света, что мы называем затмением, видно, как середина Солнца покрывается темным кругом, а солнечный свет в виде каймы слабо выделяется вокруг темного круга. Это и есть Луна, которая, находясь против Солнца, заслоняет от нас его свет, но не полностью, ибо она меньше него и не достаточна для прикрытия всего (солнечного) диска. Поэтому солнечный свет виден вокруг Луны наподобие каймы" ^{I44}.

Как сообщает Плиний, впервые Фалес Милетский в 585 г. до н.э. предсказал затмение солнца. Гиппарх же предсказал движения Солнца и Луны на 600 лет ^{I45}.

Анания Ширакаци согласен с "языческими философами", что (Солнце) "есть стихия плотная, твердая, чистая, шарообразная, совершенно круглая, без складок и извилин, холмистая по своей природе" ^{I46}.

Процесс нагрева Солнца Аристотель и Анания Ширакаци представляли следующим образом. "Воздух, который находится ниже сферы вращающегося элемента, — пишет Аристотель, — обязательно нагревается из-за вращения, и в особенности в той части, где находится Солнце" ^{I47}. Анания Ширакаци пишет: "Солнце получает свет и тепло от огненного пояса" ^{I48}.

Говоря о Луне, Анания Ширакаци сопоставляет мнения "древних людей" и "отцов церкви", критикуя последних: "Древние (люди), пытавшиеся познать ее, говорили, что Луна есть

стихия плотная, твердая, чистая и шарообразная. Она по природе своей не имеет света, а получает его от Солнца. Луна, говорят они, подобно зеркалу, находящемуся против Солнца, отражает его лучи. Однако двое из церковных (отцов) говорят, что Луна имеет (свой) отдельный, а не солнечный свет, ибо, как лунный диск есть нечто отличное, так и свет его иной. Однако я из множества мудрствований принимаю то, что (лунный свет) — от Солнца¹⁴⁹. Анания Ширакаци критикует мнения "отцов церкви" также в вопросе их трактовки характера видимых на Луне темных пятен: "Что же касается темных пятен, видимых на Луне, — как следы от какой-то печати, — пишет он, — то относительно этого языческие философы говорят, что это неровности впадин, как на камне яхонта. И поскольку она не имеет гладкой (поверхности) освещения, постольку она не может давать свет, как Солнце. Ибо и кристаллический шар, имеющий пятна или царапины, не может испускать обильных лучей света"¹⁵⁰.

Из теории Аристотеля о шарообразности тел во Вселенной исходило, что Луна также имеет шарообразную форму. В частности Аристотель пишет: "Если бы она была какой-либо другой формы, она не являлась бы в форме полумесяца или выпуклой во время своего наибольшего пребывания или убывания, и только в один момент в форме полукруга"¹⁵¹. Говоря о шарообразности Луны и других небесных тел, Аристотель исходил из идеи о шарообразности Земли. Он пишет: "Если одно из небесных тел шарообразно, ясно, что другие должны также быть шарообразными"¹⁵².

Причиной смены времени года, дня и ночи Анания Ширакаци считал вращение небесной сферы, а вместе с тем, и небесных тел¹⁵³, что исходило из геоцентрического учения Аристотеля-Птолемея о строении Вселенной¹⁵⁴.

Анания Ширакаци правильно оценивает сведения, касающиеся приливов и отливов. Он пишет: "Говорят еще, что в стране европейцев имеется какое-то движение (воды) в океане. Вода в нем то прибывает, то убывает, и это изменение, говорят, зависит от Луны"¹⁵⁵. А.Б. Дитмар отмечает, что "Пифей был первым ученым, который открыл связь между приближением Луны и приливно-отливными движениями в океане, в то время как Аристотель объяснял приливы ветрами, дующими с моря"¹⁵⁶.

Плиний довольно подробно сообщает об открытии Пифеем характера приливов и отливов в связи с Луной¹⁵⁷. Очевидно, что Анания Ширакаци в своих трудах, по мере возможности, касательно предмета своего исследования, отразил все то прогрессив-

ное, что было в античной космографии.

Ананя Ширакаци, для своего времени, выбирает наиболее правильный путь исследования, ведущий к познанию материального мира.

В антично-эллинистическом мире и в раннесредневековой Армении космография включала два аспекта – теоретический и практический. Критерием первого служили логические суждения в сочетании с данными, полученными в результате небесных наблюдений. В центре теоретического аспекта были вопросы, связанные с возникновением и развитием материального мира обоснованием шарообразности Земли и места, занимаемого ею во Вселенной, по отношению к другим небесным телам. Практический же аспект космографии проявлялся в применении космографических положений и данных, полученных в результате небесных наблюдений, в картографии. 158

В отношении идейной направленности раннесредневековой армянской космографической мысли, выступающей в общей системе философии, можно сказать, что ученые раннефеодальной Армении в богословских спорах с византийской официальной церковью и зороастризмом опирались на постулаты, вытекающие из логических построений, в основе которых лежали достижения антично-эллинистической естественнонаучной мысли.

2. ГЕОГРАФИЯ И КАРТОГРАФИЯ

В раннефеодальной Армении география и картография наиболее полно были развиты в трудах Ананя Ширакаци (610–685). Можно сказать, что он явился последним выдающимся представителем эллинофильской школы в Армении. Ананя Ширакаци, человек с энциклопедическим образованием: он математик, космограф, астроном, географ, картограф.

В VII веке в Армении, не знавшей математических школ, Ананя Ширакаци становится основателем "искусства счисления", которое он считал "основой всего человеческого знания и мудрости".

Труды Ананя Ширакаци способствовали распространению математической науки среди армян. Составленный им для средних школ учебник "Вопросы и решения"¹ по времени является древнейшим из дошедших до нас трудов по арифметике. Таблицы сложения, вычитания, умножения и деления этого учебника на семь веков древнее известных таблиц XIV в.

Ананя Ширакаци занимался не только вопросами введения

более совершенного армянского календаря — "томара", но и знакомился со всеми общеобразовательными дисциплинами. Так был создан "Книжник" от греческого слова "Каноникон" — сборник, в котором представлены все основные науки, входившие в программу занятий средневековых учебных заведений и написанный в 666 г.

В "Книжнике" представлен весь цикл общеобразовательных наук — "семь свободных искусств" в двух частях. В первой части после предисловия следуют: арифметика, музыка, геометрия, астрономия. Во вторую часть входят: общий и армянский календарь, космография, философия, литература и искусство риторики. Затем следуют выдержки из произведений мудрецов халдейских, греческих и других народов.

Особый интерес представляет "Геометрия" специальным разделом которой является "География", которая в более поздних рукописях называется также "Ашхарацуц". К "Геометрии" приложена также часть труда Евклида (I в. до н.э.) "Элементы" (иначе "Начала" — основной труд первого математика александрийской школы "Евклидова геометрия", в которую входят планиметрия и стереометрия), с вычислением расстояний между известными городами и крупными портами, а также "Астрономическая геометрия".

"География" Анания Ширакаци написана на основании "Географии" Клавдия Птолемея (82–168)², "Хорографии" (Землеописание) Паппа Александрийского, современника императора Диоклетиана (284–305)³ и "Хроники" Ипполита из Бостры⁴. В тексте "Географии" Анания Ширакаци упоминает "Христианскую топографию" Константина Антиохийского (Косьму Индикоплова)⁵ "Житие Абидена" и "Книгу Александра" Псевдо-Каллисфена. В тексте "Географии" произведение Ипполита фигурирует под названием "История языков".

Заслуживает особого внимания тот факт, что географический трактат Анания Ширакаци носил обычное название "О географии", а название "Ашхарацуц", который должен был относиться к сборнику его карт, введен поздними переписчиками, как название всего труда. Таким образом, "Ашхарацуц" — это название не дошедшего до нас сборника карт — древнеармянского атласа мира. В мировой литературе до нас дошло несколько произведений древней и средневековой письменности, носивших название "География", поэтому для большей ясности географический трактат Анания Ширакаци в науке называется "Армянской

географией", или более точно, — "Армянской географией V века", как это введено его первым научным издателем К.П.Паткановым⁶.

Сравнительное изучение географического трактата Анания Ширакаци и текста "Географии" Клавдия Птолемея дает возможность выяснить многое из истории географической науки и метода историко-картографического исследования⁷.

Увлечение географическими трактатами Клавдия Птолемея и ученого-комментатора Паппа Александрийского в раннесредневековой Армении привело к созданию оригинального географического и картографического труда Анания Ширакаци. В то время когда в Византии развивалась глубоко реакционная космогоническая теория Космы Индикоплова, в Армении ей были противопоставлены передовые воззрения на мироздание, характерные для античной науки эллинистической эпохи. В своих космогонических воззрениях Анания Ширакаци исходит из представления о шарообразности Земли, в противовес господствующему в это время в Византии мнению Космы Индикоплова о том, что Земля является четырехугольной плоскостью.

В XIX веке в науке господствовало мнение, будто "Армянская география V века" представляет собой сокращенный вариант географического труда Птолемея. Существовало также предположение о том, что она является изложением на армянском языке "Землеописания" Паппа Александрийского, современника Диоклетиана (284-305). В настоящее время можно с уверенностью сказать, что это сочинение — оригинальное творение армянского ученого Анания Ширакаци. Он действительно руководствовался трудами Птолемея, не только текстом, но и составленными к ним картами, на основании которых он создал армянские карты, придерживаясь птолемеевских картографических основ. Руководствуясь текстом и картами Птолемея, Анания Ширакаци в свое географическое описание вложил также материал современной ему эпохи, особенно в части, относящейся к Армении, Албании, Азиатской Сарматии и Сасанидскому Ирану. Это обстоятельство особенно повышает научную ценность его труда, поскольку это — единственный источник, который дает описание всего известного тогда мира накануне арабских завоеваний, а география Птолемея, как известно, обобщает представления древних греков и римлян о мире антично-эллинистической эпохи. "Армянская география V века", будучи оригинальным географическим трудом, в то же время является трудом картографическим⁸.

Подобно "Географическому руководству" Птолемея или русской "Книге Большому Чертежу"⁹, карты армянского географа-картографа до нас не дошли, дошел только текст их описания, который в качестве пособия по географии Армении и всего известного тогда мира был очень популярен в средневековой Армении и сохранился в многочисленных списках в пространной и краткой редакции, отдельно от других трудов Анания Ширакаци¹⁰.

"Армянская география" Анания Ширакаци служила учебным пособием в школах средневековой Армении наряду с "Историей Армении" Мовсеса Хоренаци.

Еще Маркварт¹¹, затем Фишер¹² указывали на то, что армянский географ пользовался картами Птолемея. Фишер даже указывает, что автор Армянской географии¹³ пользовался картой мира, которую составил по материалам Птолемея греческий географ III века Агафодемон, уроженец Александрии.

Анания Ширакаци при изложении своего текста в основном следовал картам Птолемея, причем он составил аналогичные карты, беря за основу птолемеевские. Это дает возможность воссоздать не дошедшие до нас армянские карты. Руководствуясь картографической основой Птолемея и историко-картографическим методом, оказалось возможным составить и издать: "Карту мира по "Ашхарацуицу", "Карту Западной Европы" по "Ашхарацуицу"¹³ и "Карту Средней Азии" по "Ашхарацуицу"¹⁴. Интересно, что Анания Ширакаци при описании Малой Азии (в "Ашхарацуице" "Средиземье") использовал еще один первоисточник - "Синекедем" ("Спутник путешественника") Иерокла, датированный 518 годом¹⁵. Это дало возможность составить карту Малой Азии - "Средиземье" по "Ашхарацуицу"¹⁶. Метод реконструкции не дошедших до нас армянских карт достигает больших результатов особенно в тех случаях, когда в описании той или иной страны армянский географ-картограф полностью придерживается соответствующего текста Птолемея. К ним относятся большинство глав, кроме описания Армении, Иберии, Албании, Сасанидского Ирана. Последние написаны на основании существовавших в VI-VII вв. кадастровых книг, которые давали исчерпывающие точные сведения о политико-административном делении этих стран. В этой части карты Птолемея (несмотря на то, что Птолемей имеет карту Армении I-II вв. до н.э.) не могли стать основой для карт Анания Ширакаци. Восстановление этих карт производится на современной картографической основе, руко-

дствуясь историко-картографическим методом.

Таким образом, поиски приводят к выводу, что дошедшая до нас в пространной и краткой редакции "Армянская география" первоначально кроме самого текста географического описания всего известного тогда мира, в качестве приложения имела систематическое собрание географических карт всех описываемых стран тогдашнего мира - "Атлас мира", каковое значение и следует вложить в слова "Ашхарацуиц".

Почти все 15 карт, входящих в этот атлас, составлены на основании птолемеевской картографической основы. Реконструированные карты расположены в следующем порядке:

1. Карта мира (в сферической проекции и в конической проекции); 2. Западная Европа; 3. Восточная Европа ("Европейская Сарматия"); 4. Ливия (Африка); 5. "Средиземье" (Малая Азия); 6. Азиатская Сарматия (Северный Кавказ и южнорусские степи); 7. Карта Колхиды, Иберии, Албании и Великой Армении; 8. Карта Сирии, Месопотамии, Вавилонии и Аравии; 9. Ераншахр - карта Сасанидского Ирана; 10. Карта Восточного Ирана; 11. Скифия (Средняя Азия и часть Сибири); 12. Индия; 13. Остров Тапробана (Цейлон); 14. Серики (Китай) и 15. Страна синов (Индокитай).

Из перечисленных карт только 7-ая карта Колхиды, Иберии и Албании и Великой Армении соответствующая "Третьей карте Азии" Птолемея¹⁷, составлена на малоизвестной картографической основе.

Эта карта реконструируется на современной картографической основе. Это основная и наиболее оригинальная часть Древнеармянского атласа мира - "Ашхарацуица", составленная Ананием Ширакаци преимущественно на основании кадастровых книг. На этой карте показано царство Великой Армении до ее раздела между сасанидским Ираном и Византией в 385 году, и примыкающие к ней Колхида, Иберия и Албания. На этой же карте показано современное автору политико-административное деление этих стран накануне арабского завоевания, т.е. в VI-VII вв.¹⁸

Выше уже отмечалось, что армянский географ-картограф Анания Ширакаци как исследователь античной классической науки о мировоздании, руководствовался теорией о шарообразности Земли¹⁹, для изображения которой он использовал картографическую основу Клавдия Птолемея. Ананием Ширакаци теоретически вычислена градусная сетка всего земного шара, но его описание, естественно, относится лишь к известной тогда ан-

тичному миру части нашей планеты – северной части восточного полушария, с охватом части южного полушария до $16^{\circ}25'$ южной широты. После восстановления "Карты мира" и остальных карт, составляющих Древнеармянский атлас мира, становится возможным реконструкция также древнеармянского глобуса. Сведения о методе создания глобуса, содержащиеся в труде Анания Ширакаци, становятся полнее после их дополнения сведениями Птолемея, содержащимися в XVI главе его "Географии".

Древнеармянская модель земного шара была создана до 666 года, когда Анания Ширакаци свой сводный труд – сборник "Книжикон" представил католикосу Анастасу Акореци (661–667), в годы когда была завершена постройка шедевра армянской архитектуры – храм Звартноц.

Материалы по реконструкции древнеармянского глобуса позволяют судить об облике поверхности Земли, заключенной между 63° северной широты и $16^{\circ}25'$ южной широты с протяженностью в 180° .

Анания Ширакаци говорит об экваторе, о "жарком поясе", "называемого полуденной линией".²⁰ Этот пояс, – по его словам, – отделяет Океаном Обитаемую землю от южного полушария, которое называют противоположной землей.²¹ По его словам, эта противоположная земля "величиною равняется пространству обитаемой земли, находящейся в Северном полушарии, и называется Сухой (соб. выжженной)".²²

В науке той эпохи бытовало мнение о некоторой сплюснутости южного полушария. Разделяя это суждение, Анания Ширакаци подчеркивает, что "пространство (южного полушария) несколько меньше северного, вследствие сужения сферической поверхности".²³ Она имеет умеренный климат, а на юге и на севере необитаема. из-за сильной жары и холодов.

Земля делится им на семь поясов-климатов. Первый проходит через Мероз (город на территории современного Судана) по линии южного тропика, второй – через Сиену (Асуан), третий – через Александрию, четвертый – через остров Родос, пятый – через Рим, шестой – через Константинополь, седьмой – через Скифию (южнорусская равнина). Начальным меридианом считается линия, проходящая через острова Блаженных (ныне Канарские).²⁴

Анания Ширакаци критикует ученых, считавших, что Мировой Океан окружает всю сушу. "Океан, пишет он, находится лишь в северо-западном углу ее".²⁵ Речь идет об Атлантике.

Двигаясь к северу и поворачивая на восток, — пишет Анания Ширакаци —, Океан образует два больших острова — Иверию (Ирландия) и Альбион (Англия). Они именуются страной Британцев. К северу от них находится Тулис — остров из Шт — ландского архипелага. Половина его находится вне градусной сетки и поэтому причисляется к "Неизвестной земле".

Океан образует еще один остров Сканде (юго-восточная оконечность Швеции), на котором прежде жили готы и другие племена²⁶.

На глобусе отчетливо виден пролив "Септе" (Гибралтар), что в переводе означает "семь", ибо имеет ширину семь миль. Он подобно реке выходит из Океана и дает начало Греческому (Средиземному морю)²⁷.

Кстати, морями Анания Ширакаци называет только три замкнутых бассейна — Индийский, Греческий и Гирканский (Каспийский), "окруженных землями, обитаемыми людьми"²⁸. Он, придерживаясь градусного деления земного шара, отмечает крайние точки меридианов, на которых они находятся.

Длина самого большого моря — "Индийского" — определена в 113 градусов, что составляет длину пространства по экватору от восточного берега Ливии (территория современной Африки) до мыса Сатиров, расположенного в Индокитае.

Заливами Индийского моря являются Персидское море (Персидский залив), "напоминающее своей формой прямоугольную призму", и Аравийское (Красное) море, похожее на "дикую тыкву", что полностью совпадает с их конфигурацией на глобусе.

Точно определено местоположение Греческого моря, к бассейну которого причисляется так же Понтийское (Черное) море. Восточная оконечность Греческого моря, как пишет Анания Ширакаци, "расширяясь на юге, простирается до Сирии, до 30-ти градусов широты и 65-ти градусов долготы"²⁹.

В длину Гирканское море простирается на 23°. Сравнивая с картой Скифии Клавдия Птолемея, можно убедиться, что в наиболее широком месте Гирканское море простирается между долготами от 80° до 103°, что составляет ровно 23 градуса.

На глобусе видны острова Сардония (Сардиния), Кирн (Корсика), Мелита (Мальта), Сицилия, Крит, Кипр, реки Тигр, Евфрат, Инд, Ганг, Дануб (Дунай), Танаис (Дон), Нил, принадлежащие к бассейнам упомянутых морей.

Вся суша сводится к трем материкам — Европе, Ливии и Азии.

Европа занимает северо-западную часть Земли до реки Танаис. Ливия – пространство юго-западной части Земли и простирается до Аравийского моря. Азию он локализует к востоку и на север от Ливии. "Она занимает середину Земли, и поэтому она больше других материков"³⁰.

Материалы, касающиеся создания глобуса, также как восстановленные карты древнеармянского атласа мира – яркое свидетельство того, что еще в III веке Армения имела свою географию и картографию, задолго до появления арабской географии и картографии.

3. КАЛЕНДАРЬ

Начиная с древнейших времен, необходимость календарей вытекала из существенных нужд развития жизни человека и была обусловлена степенью развития культуры народов той эпохи. Поскольку понятие основных единиц времени (день, месяц, год) связано с видимыми движениями небесных светил, в особенности Солнца и Луны, то, следовательно, возникновение календаря и его развитие были тесно связаны с развитием астрономии. Как астрономия, так и календарь, начиная с древнейших времен, возникли в Китае, Египте, Месопотамии, Индии, Армении, Персии и в других странах.

Из истории известно о существовании трех систем календарей: солнечной, лунной и лунно-солнечной. Солнечные календари имелись у египтян, армян, персов и других народов.

Лунные календари имели арабы, некоторая часть индусов и другие народы. Лунно-солнечные календари имели древние евреи, китайцы, греки и другие народы.¹

Из этих трех видов календарей наиболее распространенным был солнечный, который в настоящее время принят на всем земном шаре, за исключением ряда малых стран. Это естественно, поскольку календарь должен соответствовать временам года. Поэтому переход от других систем календарей к солнечной системе в истории календарей является большим переворотом.

В переходе от лунного календаря к лунно-солнечному значительную роль сыграло открытие так называемого цикла Метона или 19-летнего периода тождественного повторения фаз Луны.

В лунно-солнечной системе календарей были приняты солнечный год и лунный месяц. Это обстоятельство позволило привести в соответствие календарный счет с временами года.

В возникновении и развитии солнечной системы календарей большую роль сыграло понятие 12 созвездий Зодиака, в поясе которых происходит видимое годичное движение Солнца. Сами названия созвездий очень древние. Они были известны около 3000 лет до н.э. и предполагается, что впервые возникли у племен, живущих на Армянском нагорье и в Малой Азии. Это убедительно доказывается в работе у У.Олькотта².

Календарь армян имеет древнее происхождение³, носит самостоятельный характер и не заимствован у древних народов, как считали многие авторы.

Дошедшие до нас фрагменты древних рукописей свидетельствуют о том, что в период язычества армяне имели собственный, специфический календарь. Согласно древнеармянскому календарю год содержал 365 дней. Год имел 12 месяцев по 30 дней каждый и дополнительный месяц, состоящий из 5 дней. Месяцами древнеармянского календаря являлись:

- | | |
|-------------|-------------|
| 1. Навасард | 7. Мехекан |
| 2. Хори | 8. Арег |
| 3. Сахми | 9. Ахекан |
| 4. Тре | 10. Марери |
| 5. Кахоц | 11. Маргац |
| 6. Арац | 12. Хротяц |
| | 13. Авелеац |

Свидетельством древности месяцев древнеармянского календаря могут служить сообщения Моисеса Хоренаци II, 59) и Анания Ширакаци⁴. Интересно мнение знаменитого в свое время ученого-календароведа Иоанна Имастасера (XI-XII век) о том, что месяцы ариан существовали уже до пророка Моисея. Согласно средневековому древнеармянскому трактату "Толкование армянского календаря" Иоанна Имастасера (философа), "Раньше (пророка) Моисея нигде не было искусства календаря, кроме армянских месяцев, которые существовали еще до Моисея, ибо, говорят, что ... Хайк - первый родоначальник армян установил месяцы, назвав их по именам сыновей и дочерей."⁵ Это мнение было господствующим в средневековой Армении.

Древнеармянский календарь знаменателем тем, что с целью облегчения исчисления каждому дню месяца было дано определенное название. Отсюда возникает мысль, что в древнее время армяне не имели семидневной недели. Названия дней месяца древнеармянского календаря следующее:

1. Арег
2. Хранд
3. Арам
4. Маргар
5. Ахранк
6. Маздел
7. Астхик
8. Михр
9. Дзопабер
10. Мури
11. Ерезкан
12. А н и
13. Пархар
14. Ванатур
15. Арамазд

16. Мани
17. Асаак
18. Масис
19. Анахит
20. Арагац
21. Гргур
22. Кордук
23. Цмак
24. Луснак
25. Црон
26. Нпат
27. Вахаги
28. Сим
29. Вараг
30. Гишеравар

Названия дней месяца древнеармянского календаря имеют армянское происхождение. С.Т.Еремян обратил внимание на то, что эти названия связаны с названиями священных гор;⁶ языческих храмов и языческих богов армян. 5 дней месяца Авелеац носили в то время название пяти известных планет.

Дни месяца имели определенные названия также в древнеперсидском календаре и в календаре народов, живущих в Центральной Америке. Однако эти системы имен совершенно разные.

Интересно также то обстоятельство, что армяне в древние времена дали названия также 24 часам суток, при этом считая 12 часов дневными часами и 12 - ночными.

Названия древних часов следующие:

- | | |
|----------------|--------------------------------|
| 1. Айг | 7. Шантаркох |
| 2. Цайг | 8. Хракат |
| 3. Зорацеал | 9. Хурапайлеал
(хуратапеал) |
| 4. Чарагайтеал | 10. Тахантеал |
| 5. Шаравигеал | 11. Араготи |
| 6. Екратес | 12. Арпох |

Названия ночных часов следующие,

- | | |
|--------------|------------------------------|
| 1. Хаварак | 7. Хортапеал
(хаватапеал) |
| 2. Ахджамухд | 8. Гизак |
| 3. Мтацеал | 9. Лусакан |
| 4. Шахавот | 10. Аравот |
| 5. Камавот | 11. Лусапайл |
| 6. Бавакан | 12. Пайлацу |

Названия часов суток соответствуют ходу положения видимого движения Солнца. Новое летосчисление армяне начали с II июля 552 г.,⁷ что соответствует армянскому I Навасарда I году.

Тот факт, что армяне начали новое летосчисление II июля 552 г., видимо, связан с тем событием, что по решению состоявшегося в Двине в 554 г. собора армянской церкви последняя окончательно освободилась от догматов греческой "вселенской" церкви и стала независимой, самостоятельной "Апостольской церковью", а не с вопросом упорядочения календаря, как думают некоторые авторы, ибо все вопросы, связанные с календарем, при всех случаях можно разрешить без введения нового летосчисления.

Армянское новое летосчисление называется "Большим Армянским летосчислением". Оно было принято в 584 г. в Двине на осередном соборе по инициативе армянского католикоса Мовсеса Егвардеци. В это время армяне приняли также выявленный Эасом Александрийским 532-летний период повторения пасхальных празднований по юлианскому календарю.

В этот период армянский календарь был подвижным, то есть он не имел високосного года, и поэтому в каждые четыре года армянский Новый Год — I Навасарда наступал днем раньше по сравнению с юлианским календарем. Период тождественного повторения этого календаря в исчислении по юлианскому календарю равен 1460 годам, а по армянскому подвижному календарю — 1461 году. Этот период называется "циклом Хайка".

В VI веке для преодоления возникших в календаре трудностей и с целью перевода календаря из подвижного в неподвижный, католикос Анастас Акореци поручил это ответственное дело крупному астроному, математику и календароведу Ананию Ширакаци. Ему удалось привести в соответствие календари 15 народов и, кроме того, для 532-летнего периода он отдельно составил параллельные календари по юлианскому и армянскому летосчислениям.

Однако в это время на Армению напали арабские завоеватели, кроме того, в 667 г. умер католикос Анастас, поэтому выполненные Ширакаци работы по требованию календаря не были официально оформлены и даже были преданы забвению. Этих снова занялись только в XI веке.

4. МЕДИЦИНА

Врачебное искусство в странах Востока зародилось с чрезвычайно древних времен. Основанное на простом инстинкте самосохранения и идущее навстречу самой естественной потребности человека исцеления от болезней или облегчения страданий, врачебное искусство уже в глубокую старину получило довольно большое развитие в странах, стоявших на более или менее высоком уровне умственной культуры. В древних цивилизованных странах Передней Азии, несмотря на весьма частые грозные военные события, нередко сметающие с лица земли целые государства и народы, имелось все-же достаточно предпосылок для развития и распространения культурных начал. Многие отрасли тогдашних знаний, в числе прочих и медицинские традиции, широко распространялись из культурных центров тогдашнего мира или преемственно передавались от одних народов другим, сменявшим друг друга на арене истории.

Наряду с другими отраслями знаний, врачебное искусство в Армении культивировалось и развивалось с древнейших времен. С созданием армянской письменности Месропом Маштоцем появляется обширная литература, имеющая также и непосредственное отношение к вопросам медицины.

В течение V—VIII веков переведено было с греческого языка на армянский несколько медицинских и естественно-исторических произведений. Сюда относятся: трактат Аристотеля "О природе", книга философа и врача Немесия "О природе человека", представляющая собой физиологию и психологию в пределах тогдашних знаний, какое-то, пока еще не изученное сочинение врача Орибазия, дошедшее до нас в фрагменте, труд, приписанный Григорию Нисскому, под заглавием "Об анатомии человека". Есть полное основание предполагать, что некоторые из дошедших до нас трудов Галена и фрагментов из сочинений Асклепиада переведены были на армянский язык также в рассматриваемую пору. Что же касается оригинальных специально медицинских произведений, то таковых на армянском языке в рассматриваемую пору не было написано, по крайней мере таковые до нас не дошли. Представляется, однако, очень интересным, что армянские авторы "золотого века" в большинстве случаев обнаруживают в своих трудах более или менее

солидное знакомство с греческой медициной или, по крайней мере, с ее наиболее существенными принципами. Обычно авторы эти пользуются всяким удобным случаем, чтобы остановиться на каком-либо медицинском вопросе и подвергнуть его более или менее детальному обсуждению. В рассматриваемую эпоху все области знаний, являющиеся продуктами человеческого творчества, свободно могли уложиться в мозгу одного человека: ввиду этого образованные люди того времени наряду с другими отраслями знания почти всегда изучали также и медицину, причем не обязательно для применения этих знаний в практике, а лишь с целью расширения своего научного кругозора. Этим и объясняется то, что многие раннесредневековые авторы, богословы, философы, историки и пр., были часто одновременно также знатоками врачебного искусства и свободно обсуждали в своих трудах всякого рода медицинские вопросы. Не приходится поэтому удивляться большой осведомленности некоторых армянских авторов рассматриваемого периода в медицинских вопросах. Так, немало рассуждений на медицинские темы встречаются в трудах Езника, Египта, Мовсеса Хоренаци, Иоанна Мандакуни, Анания Ширакаци и др.

К сожалению сведения на медицинские темы, рассеянные в трудах раннесредневековых армянских авторов, не отличаются сколько-нибудь исчерпывающей полнотой. Это происходит в основном, оттого, что произведения означенных авторов не являлись медицинскими трудами: медицинские вопросы затрагиваются в них по случайному поводу, при приведении каких-либо сравнений с разбираемыми вопросами, для иллюстрации излагаемых мыслей и пр.

Ввиду того, что медицинские данные, содержащиеся в упомянутых произведениях, могут до известной степени осветить картину состояния врачебного искусства и характер медицинских воззрений культурных деятелей Армении в эпоху раннего средневековья, представляется интересным остановиться на разборе некоторых из трудов. Больше всего таких данных имеется в труде философа Езника.

На основании тех, большей частью, неполных сведений по медицинским вопросам, которые содержатся в книге "Опровержение лжеучений", представляется несколько трудным дать стройную и сколько-нибудь исчерпывающую характеристику всех медицинских воззрений Езника. Разбор медицинских проблем никоим образом не составлял основной задачи его произведения. Он ка-

сался этих вопросов большей частью случайно, используя их в качестве сравнений, для приведения примеров или для доказательства того или иного положения, когда это представлялось ему необходимым по ходу развития разбираемых им философских или религиозных вопросов. Однако, приводимые Езником в пылу острой полемики или критики взглядов его идейных противников данные, не представляясь достаточными для получения цельного представления о его медицинских знаниях, все-же вполне достаточны, чтобы убедить беспристрастного исследователя в основательном знакомстве автора с принципами греческой медицины, умении его свободно обсуждать медицинские проблемы и разбираться в хаосе направлений и идеи медицинских школ древних времен. При этом Езнику нельзя отказать ни в достаточной эрудированности, ни в трезвом практицизме, которые проходят красной нитью через все его рассуждения на медицинские темы.

Медицинские воззрения Езника могут быть квалифицированы, в основном, как эклектические. Так, при анализе свойств, которыми считались наделенными как живые существа, так и неодушевленные предметы в природе, и при обсуждении вопроса об их происхождении, он в основном пользуется учением Аристотеля. Говоря о жизненной душе и телеологической основе, заложенной в природе, он обнаруживает знакомство с трудами Платона и развитым им догматическим направлением в медицине. Однако, платоновские идеи Езник воспринимает с большой критикой, ведущейся с позиций христианской теологии. Гуморальная патология, патогенез различных заболеваний, в частности душевных, и вопросы лекарственной терапии в основном носят все черты влияния произведений Гиппократов (460-377) и Галена (131-201). Поскольку заслуги этих двух классиков медицины в области происхождения душевных болезней весьма незначительны, то следует думать, что Езник был знаком с трудами и некоторых известных психиатров древности. Рациональные воззрения Езника приводят его к идеям лучших греческих и римских психиатров, каковыми были Цельс, Руф, Архиген, Аретей и Соран, но в какой степени Езник был знаком с трудами этих авторов, трудно сказать за недостаточностью соответствующего материала в его книге.

Езник принимает в основу своих медицинских суждений также определенные принципы пневматической школы: он весьма часто говорит о душе или пневме, вкладывая в это понятие то

же самое содержание, что мы находим у творца пневматического направления Аретея и его последователей.

Наконец, в труде Езника обнаруживаются также влияния и эмпирической медицины. Весьма часто и по разным поводам Езник говорит о фактах, обнаруживаемых путем наблюдения, причем полученные таким путем данные он всегда считает, ввиду их очевидности, трудно оспариваемыми. Влияние эмпирического мировоззрения и эмпирической медицины можно усмотреть также и в склонности Езника видеть в основном лишь практическую сторону врачебного дела.

Такое разнообразие медицинских влияний на Езника не должно вызвать особенного удивления. Луи Мариес в чрезвычайно интересной монографии, посвященной произведению Езника, весьма добросовестно собрал и изучил весь тот довольно большой материал, который был использован Езником из области древней литературы, преимущественно греческой и сирийской.² Среди перечисленных им многих авторов нет ни одного врача, так как почтенный филолог искал источники лишь по основной тематике книг Езника. Задача столь специального характера, как текстуальные поиски первоисточников тех отрывочных медицинских мыслей, которые рассеяны в труде Езника, является слишком кропотливой и трудной. Поэтому мы ограничились лишь указанием на те основные направления и на имена тех авторов, идеи которых, как это более всего нам представлялось вероятным, использованы Езником в его книге.

Эклектизм Езника, по всей вероятности, был результатом разносторонности его медицинских знаний при невозможности проявления им в этой области особенной творческой оригинальности, поскольку Езник был не врачом в обычном понимании этого слова. С другой стороны, эклектизм его мог быть результатом также и слишком критического отношения к направлениям старых медицинских школ. Несомненно, он ясно видел всю уязвимость и оторванность от явлений реальной жизни тех идей, которые питали многие греческие медицинские школы с их преимущественно спекулятивной направленностью. Трезвый критицизм Езника повел к тому, что высказываемые им суждения весьма часто представляют собой отражение наиболее разумных взглядов врачей того времени и свидетельствуют о его умении находить рациональные корни в хаосе метафизических идей древней медицины. К сожалению, склонность Езника христианской догматикой, от которой он не

мог уклониться ни на шаг в сторону, в значительной степени абстрагировала его воззрения и снижала тот дух рационализма, склонность к которому Езник обнаруживает в своей книге на каждом шагу.

При своих немалых медицинских познаниях Езник не был врачом-профессионалом. Он был знаком с медициной лишь постольку, поскольку ее мог и должен был знать каждый культурный человек той эпохи, стремившейся обогатить свой кругозор всеми известными в те времена отраслями знания. При всем том в высказываемых им суждениях он отлично понимает задачи и обязанности врача-практика.

Роль врача он видит не только в лечении больных, но и в даче им различных гигиенических и профилактических советов для предотвращения болезней. Если заболевший пренебрег советами врача и не сохранил своего здоровья, то за это, говорит Езник, уже нельзя обвинять врача, так как он своевременно предостерег больного, указав ему пути сохранения здоровья.

Достоинством медицинских суждений Езника является также ясность и скатость формулируемых им вопросов и логичность его суждений; о последней, разумеется, можно говорить лишь в пределах тех требований, которые можно предъявлять к автору V века, без всякой модернизации этих требований.

Езник больше и чаще других армянских раннесредневековых авторов останавливался на медицинских вопросах. Можно сделать вывод, что книга Езника вполне была в состоянии закрепить те позиции на идеологическом фронте, которые путем подъема культурного уровня в стране должны были способствовать в свое время выполнению задач огромной важности — отстояния армянским народом своей национальной самобытности в героической эпоху V века.

Другим автором V в., касавшегося в своих трудах медицинских вопросов, является Иоанн Мандакун, ставший со временем католикосом Армении. Он был одним из крупных культурных деятелей второй половины V века. Иоанн Мандакун принимал весьма деятельное участие в восстании армян против персов в 482—484 гг., будучи одним из идеологических вдохновителей этого восстания.

Им написан ряд духовных произведений, из которых наибольший интерес представляет книга, носящая заглавие "Речи"². Содержанием книги являются проповеди, числом 28, произнесенные им на весьма различные темы, причем в некото-

рых случаях в них затрагиваются вопросы и медицинского содержания. Написаны эти речи образцовым языком классиков "золотого века" армянской литературы и полны того смысла и содержания, которые мог вложить в свой труд высоко образованный религиозный проповедник раннего средневековья. Из числа этих речей определенный интерес представляет та, которая была произнесена на тему о вреде пьянства.

Предосудительным автор считает не употребление вина вообще, а лишь злоупотребление вином. Умеренное употребление вина автор считает даже полезным против физического недомогания или болезней, при угнетенном настроении вино вызывает его подъем.

Для придания большей полноты характеристике распространенных в Армении в рассматриваемую эпоху медицинских знаний, нам также придется коснуться некоторых затронутых вопросов в "Многovesательных речах" Григора Лусаворича" ^{х)} на интересующую нас тему.

Следуя принятым в старые времена воззрениям, автор этих речей считает, что все видимые и невидимые творения мира созданы из четырех основных элементов — сухости, влаги, тепла и холода, из которых образовано все, что служит для зарождения и питания организмов в природе (речь I4). Из этих же четырех элементов создан творцом и человек, у которого телесная часть находится в тесном соединении с душой (речь 4). Влага облаков, тепло, свет и смещения воздуха питают в природе весь растительный мир, деревья и травы. Заботами творца вселенной питаются также и одушевленные существа, земные животные, птицы, водные животные и всякие пресмыкающиеся.

С первородным грехом созданы вредные явления в природе, как, например, холод и жар, болезни и смерть. Причинами двух последних факторов являются излишества в пище и питье, а также недостаточность их, вызывающая голод и жажду. Вредные черви (глисты) и ядовитые корни растений могут в некоторых случаях изнурить человека и быть причиной потери сознания, помешательства и даже смерти (речь I4).

Для сохранения здоровья следует быть умеренным в еде и питье, воздерживаться от мяса, соблюдать посты, не злоупотреблять

х) Как выше было указано автором этого труда был Месроп Маштоц (ред.).

вином. На посты автор смотрит в основном, конечно, с религиозной точки зрения, но считает, что создатель установил их для блага также и земной жизни человека, для сохранения здоровья. Автор находит, что посты имеют целительную силу — поддерживают здоровье, излечивают больных от болезней и являются, таким образом, для соблюдающих их как бы лечебным средством.

Употребление вина в умеренных количествах автор вполне допускает при некоторых болезнях (желудочных) и также для стариков. Здоровые же люди и дети должны быть осторожны в отношении употребления вина и питания мясом. Но злоупотребление вином он считает весьма вредным, вызывающим много различных расстройств в организме, как например, притупление чувств и разума, возбуждение половых желаний и истечение семени, что предрасполагает к развратным поступкам; далее вино угнетает сердце, вызывает онемение языка, помутнение в глазах, затруднение слуха, паралич рук, нетвердость в походке, бредовые мысли и тяжелый сон (речь 9).

Автор предостерегает от питания мясом павших животных, а также, повторяя слова Езика, от употребления в пищу крови животных, что может даже повести к смерти.

Много отрывочных данных на интересующую нас тему разбросаны там и сям в рассматриваемом произведении. Так, в двадцатой речи даются сведения о значении внутренних органов и органов чувств для жизни организма: в пятой речи говорится о распознавании врачами болезней по пульсу и пр.

Приведенные, хотя и не очень значительные данные, все же до известной степени отражают черты влияния греческой науки, из которой черпал автор сообщаемые в книге сведения на медицинские темы; это обстоятельство является лишним аргументом для доказательства того широкого влияния, которое оказала греческая цивилизация на духовную жизнь просвещенных деятелей Армении в самую зарю средневековья. С другой стороны, затронутые в этом труде вопросы проливают свет на некоторые моменты, имеющие отношение к охране здоровья.

Египет в своей истории затрагивает круг вопросов, свидетельствующие о его знакомстве с греческой медициной. Так, Эрикссон, останавливаясь на тех местах из произведения Египта, где описывается душевное состояние некоторых действующих лиц его эпопеи, поражается тонкости психологических наблюдений автора, позволяющих подвести эти душевные состояния под известные теперь в психиатрии и невропатологии болезненные формы.³ Так, Египет довольно подробно описывает пережива-

ния главного персидского мага, весьма чтимого народом за свою ученость и религиозность, которому был поручен надзор за шестью пленными священниками. В результате этих переживаний в мировоззрениях мага и его поступках произошла какая-то замечательная перемена, после чего, к великому ужасу персов, этот маг принял христианскую веру. По-видимому, сам автор смотрит на это событие, как на чудо, которое имело весьма благоприятную почву в крайне мистических настроениях христиан первых веков нашей эры. Но замечательная научная точность описания этого чуда с врачебной стороны заставляет предполагать здесь нечто иное. Главный маг, подойдя раз к отверстию отдушины подземелья, где молились пленные священники, увидел пылающий во тьме свет, исходящий от них. Маг был поражен этим видением, его охватил ужас, который, все более возрастая, привел его в состояние оцепенения; затем у него появилось трясение всего тела (судороги), он упал без памяти и пролежал полумертвым до утра; после этого он встал и, бледный и расстроенный, ушел к себе домой.

Анализируя это описание с точки зрения современной науки, Эриксон приходит к ясному выводу, что это тонкое наблюдение с правильностью и последовательностью симптомов характеризует падучую болезнь, которую заболел маг. В дальнейшем маг скрывает свое видение от посторонних, как вообще все такого рода больные скрывают свои галлюцинации, и пытается облегчить положение узников; в этом видно влияние зрительных иллюзий и галлюцинаций, поглотивших сознание больного мага, на действия и поступки его. Отказ священников от его помощи окончательно расстроил мага, спокойствие стало чуждо ему, и сон бежал с его ложа. Зрительные галлюцинации между тем стали усиливаться и принимать более сложные формы; так, он видит войнство ангелов числом до тысячи, другой раз 33, третий раз 230, видит мучеников этой войны, и пр.; к этому присоединяются еще слуховые галлюцинации и другие явления. Во всем этом описании Эриксон видит заболевание, известное в психиатрии под названием эпилептического эквивалента, когда вместо типического эпилептического приступа развивается душевное расстройство с сильным психическим возбуждением, устрашающими представлениями, ужасными галлюцинациями и насильственными действиями. Такой же характер носит и описание своеобразной картины душевного заболевания

воинов из стражи над телами казненных, которое Эриксон подводит под острое галлюцинаторное помешательство (амецию).

Причину удивительной верности и тонкости описания этих болезней у Египта Эриксон видит в том, что армянский историк сам в качестве очевидца переживал эти описываемые им явления. Понятно, нет ничего удивительного, что талантливый, наблюдательный историк мог мастерски описать то, что сам видел или, в крайнем случае, чему сам был современником. Представляется, однако, сомнительным, чтобы Египт мог присутствовать в качестве наблюдателя за магами и стражей персов во время той отчаянной борьбы, которая велась между воюющими сторонами. К тому же, как мы говорили, некоторые исследователи считают, что Египт жил значительно позже описываемых им событий; следовательно, в этой версии описание этих болезненных расстройств либо дошло до него в преданиях, либо он ввел под видом чудесного в свою историю такие сложные переживания психики и уклонения их от нормы, о которых он имел ясное научное представление. Вряд ли предания могли передать тончайшие аффекты больных людей с такой безупречной верностью, чтобы даже современный психиатр, как Эриксон, не мог ни к чему придраться и квалифицировал бы эти описания как поразительно реальные тонкие наблюдения различных форм болезней психики. Высказанное нами выше мнение о знакомстве армянских классиков с греческой медициной приобретает в сказанном особую достоверность. Описанные болезни были известны тогдашней медицине, и, весьма вероятно, правильное описание симптоматиологии их объясняется тем, что сущность этих патологических явлений была в достаточной степени знакома Египту из греческой медицины, которую он изучал вместе с другими науками в греческих культурных центрах.

Для некоторой иллюстрации тогдашних взглядов на медицину необходимо упомянуть один небольшой отрывок из произведения Египта, изображающего описанную им историческую борьбу армян с персами. Интерес этого отрывка заключается в том, что, благодаря оригинально проводимым аналогиям, косвенным образом в нем освещается вопрос о том, каковыми были в те времена взгляды на некоторые стороны медицины и как было принято смотреть на роль и значение врача. Речь в этом отрывке ведет священник Гевонд, полемизирующий с начальником магов на тему о возвышенной морали христианства в сравнении со сказочным характером религии Зороастра.

"Не пренебрегай врачами", говорит священник Гевонд, "за то, что они меня не излечили. Можно ли этому удивляться — они люди. Есть болезни, которые уступают искусству, но есть такие, которые не поддаются ему, потому что все мы смертны, как врач целитель, так и исцеляемый больной. Дай бог, однако ж, чтобы вы не последовали их примеру; положение врачей имеет не мало сходства с вашим положением. Когда врач извещен, что какой-нибудь больной призывает его, он бежит на призыв и употребляет все искусство и попечение, чтобы исцелить его; и если этот больной любимец царя, вельможа двора, то врач, входя в большую приемную залу, где находятся обыкновенно почетные служители и красивые молодые люди, не удивляется этому. Ему нет нужды до ослепительных покоев больного, до его ложа, будь оно хоть из литого золота и усыпано драгоценными камнями. Он велит скорее снять с больного покрывало из золотой ткани и, протянув руку, внимательно осматривает все тело, чтобы узнать, не болен ли он горячкою. Он считает биение сердца его и артерий, прислушивается к их регулярности, осматривает, не затвердела ли печень или не ослабела ли она, а дает ему лекарство, которое может восстановить его здоровье. Итак, если врачевание искусство чисто человеческое, пренебрегает всем и сосредоточивает свое внимание на излечение тела для своей чести и славы, то во сколько же больше должны вы стараться прежде всего исцелить душу свою от всех немощей смертоносного идолопоклонства"?⁴

Этот художественный отрывок позволяет нам судить, что уже в V веке в Армении существовали врачи, знакомые с пульсом, ощупыванием печени и другими приемами, уже несколько веков бывшими достоянием тогдашней научной медицины; так хорошо выраженное в приведенном отрывке серьезное понимание этики врачами своих обязанностей перед больными, их большая гуманность и сознание ничтожности и суетности мирских почестей и богатств перед величием и славой искусства, которому они служили, говорит за знакомство этих врачей с этическими сторонами своей профессии, которые были преподаны лучшими греческими учителями.

Египте приписывается, кроме прочих сочинений, одна небольшая работа под заглавием "Об одержимых бесом, следует ли таковых причащать до выздоровления или крестить их, если они не крещены". В труде этом говорится об эпилептиках, причем, подобно Езнику, автор то высказывает о происхождении и лече-

нии этой болезни рациональные мысли, то приводит различные религиозно-мистические воззрения, основанные на сказаниях из священных книг. Поэтому эпилептик, по Египту, то является обыкновенным больным, то представляется одержимым бесом; в последнем случае его лечат религиозно-мистическими приемами, о которых упоминается в библейских или евангельских легендах; Влияние греческой медицины сказывается уже в начале этой работы:

"Многочисленны болезни человека, потому что он имеет бренное тело. Есть такие болезни, которые излечиваются рукой искусных врачей, есть болезни, которые и сами покидают тело, и есть такие, которые причиняют длительные неизлечимые страдания и ведут к внезапной смерти. Все они возникают от внешних обстоятельств и связаны в отношении причин со временем (года), сильной жарой, половыми злоупотреблениями, морозным холодом, зловонным воздухом или влажной сыростью. Есть также болезни, которые возникают от обильной пищи или длительного голодания. Есть много и других причин болезней, которые всем нам известны; но на одержимость дьяволом бывает похож еще один вид болезни, при котором разум бывает поврежден вследствие возникшего серьезного желудочного страдания, проявляющегося строго периодически в связи с полнолунием и новолунием, когда происходит развитие или ослабление всех живых существ, обострение или расслабление разума; в том и другом случае возникает обострение болезненного состояния, появление кровянистой пены изо рта и носа, состояние бреда или бессмыслия, разум становится помраченным. Когда же болезнь прекращается, то разум приходит в прежнее состояние. Будучи расспрошен (больной), вследствие утраты памяти, не может ничего рассказать. Все думают, что его мучают дьяволы, а не болезнь. Некоторые из таких больных выздоравливают, но есть и такие, которые от этой (болезни) умирают. Также и другие болезни, которые называются болезнями боков, или болью спины, возникающие от поражения суставов ног, рук, позвонков, вследствие судорог, ознобов и дрожи, становятся сходными с одержимостью дьяволом, особенно потому, что (болезни эти) повторяются через несколько дней или часов, или через месяц, или раз в году. Причины их в настоящее время являются известными. Многие (такие больные) получают исцеление из рук врачей. Люди называют все эти болезни одержимостью дьяволом".

Далее рассказывается о евангельских чудесных исцеле-

ниях эпилептиков и лунатиков. И здесь также, впадая в противоречия, автор колеблется между рациональными положениями и религиозными сказаниями. Так, с одной стороны, он не допускает лечения без лекарств больных, страдающих лихорадками, эпилепсией и лунатизмом; с другой стороны, он признает, что многие болезни могут быть излечены лишь божьим словом.

Во всяком случае в рассматриваемом произведении приводятся мысли, свидетельствующие о знакомстве автора с врачебным искусством, культивировавшимся греческими врачами, которые у него, как и у Езника, своеобразно сочетаются с религиозно-мистическими представлениями.

Некоторые сведения о том положении, которым в рассматриваемое время пользовались врачи в Армении, и о том значении, которое придавалось врачебному искусству, мы находим в "Книге Хрий", приписываемому Мовсесу Хоренаци.

В книге этой, между прочим, есть глава, озаглавленная "О врачах, назначающих ядовитые средства". Человек, говорит автор в этой главе, уже от рождения не бывает свободен или предохранен от заболеваний, и потому он нуждается в различного рода знаниях и средствах для продления своей жизни. Самым полезным и важным из искусств, служащих означенной цели, является медицина. Искусство это приносит помощь не только тогда, когда человек пребывает в состоянии здоровья, но и в случаях, когда другие виды знаний не могут оказать никакой помощи, в то время как медицина может излечить человека от жестоких болезней и тем способствовать восстановлению здоровья и удлинению жизни. По этой причине мыслящие люди, поняв результат той жизненной пользы, которую дает этот вид познания, всеми силами старались поднять его значение, чтобы страдающие разными болезнями могли иметь убежище (речь идет, повидимому, о больницах), поэтому они (т.е. мыслящие люди или, вероятно, власть имущие) постарались всеми силами прийти на помощь требованиям медицины, предоставить врачам жилища, выбрать в качестве врачей людей талантливых, опытных, и щедро их оплачивать, чтобы они имели средства для приготовления лекарств и пластырей, могли они нести все другие расходы, связанные с их профессией и направленные к восстановлению здоровья больных людей. Среди других искусств медицина стала как бы древом жизни, посаженным среди людей и дающим плоды, способствующие жизни и излечению болезней.

Злой и смертоубийственный человек попытался уничтожить

сказанное, действуя в обратном направлении. Хорошо изучив врачебное искусство по Асклепию, быть может даже имея в виду не столько подачу помощи больным, сколько совершенно противоположные цели, он позавидовал здоровому состоянию человека. Поэтому, принимая горожанина, пришедшего к нему с обычными подарками и умоляющего спасти его тело, он не польстился на его подарки, не склонился к потребностям природы и не побоялся создателя или мести. Вместо лекарства для спасения больного, он дал смертоносное средство и вызвал тем его смерть, не обратив внимания на горе и печаль жены больного, на гибель его дома и беспомощное состояние семьи. За это он подвергся жестокой мести со стороны народа. Как мог бы такой кровавой поступок, ставший, вместо спасения жизни, причиной смерти человека, не получить своего должного возмездия?⁵

Случается иногда, что врач причиняет смерть и неумышленно, от недостатка познаний; в этом случае он может быть прощен; или он прибегает к подобному злодейству, не получив платы за лечение соответственно своему желанию, или вследствие враждебных отношений, либо вследствие своей злонамеренности или зависти к людям, любящим жизнь. Возможно, что такой врач погубит многих больных, давая им вредные лекарства. Поэтому врач должен за все такие поступки получить беспощадное наказание, без всякого снисхождения, причем не следует считаться с его неискренним поведением, а лишь учитывать сделанное им зло. От такого наказания будет не вред, а польза для мира; оно очистит древо медицины, и род человеческий будет процветать в своем долголетии, тогда врачебное искусство будет не только избегаемо, но и будет пользоваться добавочной славой. В заключение автор обращается к власти имеющим сего мира, настаивая на суровом наказании подобных злодеев.

В особых комментариях приведенная глава из "Книги Хрий" не нуждается. Она беспощадно клеймит нечестные приемы действия врачей, основываясь в частности, на поведении одного из последователей Асклепия, погубившего человека из эгоистичных побуждений. Обращает на себя внимание возвышенный взгляд на врачебное искусство, высокие требования, предъявляемые к врачам, и большое внимание к их нуждам и материальным удобствам, имеющие в конечном счете целью улучшение обслуживания больных.

В другой главе той же книги, говоря о лошади, автор,

между прочим, высказывает мнение опытных врачей о том, что лошадь, по сравнению с другими животными и подобно человеку, очень подвержена различным заболеваниям. Лечение болезней лошадей сводится к назначению лекарств, производству насечек и кровопусканий. Если это не помогает, то такую лошадь угоняют в лес на съедение диким зверям.

В литературе рассматриваемого периода сохранилось некоторое количество указаний об использовании минеральных вод Армении с лечебными целями. Так, Мовсес Хоренаци в своей "Истории Армении", рассказывая о деяниях византийского полководца Анатолия и об основании им города Карина (теперешнего Эрзерума), пишет, между прочим, что полководец этот воздвиг над горячими источниками в районе этого города здания из тесаного камня. Речь идет здесь о термальных источниках, находящихся при селе Арцати, в 20 километрах к северу от Эрзерума. Источники эти, по-видимому, и ранее применялись с лечебными целями и пользовались в народе большою славою ввиду их целебных свойств; этим и объясняется то, что византийский полководец нашел нужным ввести здесь известное благоустройство, огородив минеральные источники зданием из тесаного камня.

Есть и другие указания о целебном значении и использовании этих источников с лечебными целями. Так, историк Себеос сообщает о греческом кораторе (должностное лицо, заведывавшее распределением земель, сбором зерна и пр.), лечившемся от болезни в горячих источниках близ Карина.

Анания Ширакаци в своем труде^{х)}, описывая природные богатства Высокой Армении, пишет, между прочим, следующее: "В ней ... теплые воды, соляные копи, изобилие во всем"⁶. Упоминание о термальных водах наряду с другими земными благами и природными богатствами страны свидетельствует о том практическом значении, которое придавалось некоторым минеральным водам Армении, и о несомненном использовании их для лечебных целей.

Историк Лазар Парпеци упоминает про горячие минеральные источники, называемые "Варшак", в провинции Цахкот, куда прибыли на отдых войска Ваана. Мамиконяна во время восстания армян против владычества персов (482-484).

Есть много указаний о том, что целительная сила мине-

х) Ред.

ральных вод издавна привлекала в Армению паломников и больных, прибывающих сюда для исцеления от своих недугов. Этим и объясняется то, что в районе многих минеральных вод Армении мы часто видим культовые строения, стремление воздвигать которые в районе этих источников восходит еще к языческим временам. Язычники посвящали эти сооружения богу-целителю и покровителю данного источника, и оставляли в районе минеральных вод различные предметы в благодарность божеству за полученное исцеление. В Европе обычай этот восходит еще к бронзовому веку; об этом свидетельствуют, например, найденные в местечке С.Мориц деревянные трубы, проводившие железистую воду минерального источника почти в течении 3.000 лет, до самых последних времен, причем под этими трубами были найдены предметы бронзового века, являющиеся дарами, принесенными больными в благодарность божеству этого источника.

В Армении из таких остатков со времен язычества известна находящаяся в полутора километрах от г.Нор-Баязета (ныне Камо) пещера близ часовни Сурб-Ованес, где находится минеральная вода с небольшим дебитом. Пещера эта, как и минеральный источник, с языческих времен и до сравнительно недавних пор служили местом паломничества больных, которые приезжали сюда массами, купались в минеральной воде, обливались ею и пили ее в надежде на исцеление.

В христианские времена обычай этот сохранился в том же самом виде, что и у язычников. В районе минеральных вод мы очень часто видим культовые сооружения - церкви, часовни и монастыри. Таковые имелись в Нораванке, где минеральная вода вытекала из-под алтаря церкви св.Фоки, в Татеве, близ известных минеральных источников, в Киликии в районе церквей св.Карапета и Св.Степаноса, и очень много других.

Необходимо отметить, что Аниания Ширакаци по-видимому, имел некоторое отношение к медицине. В своей автобиографии Аниания говорит, что выдающийся ученый, монах Тухикос, грек из Трапезунда, владевший армянским языком, у которого Аниания с лет обучался различным наукам, имел много книг, в том числе медицинских, которые были им, Анианием, использованы в процессе своего обучения у него. Вернувшись в Армению, Аниания сам стал преподавать науки и написал много произведений на научные темы, в том числе статьи по различным отделам естествознания. В опубликованных до сих пор трудах Аниания не имеется медицинских произведений, но что таковые были им на-

писаны, за это говорят некоторые косвенные указания. Так, в одном из просмотренных нами рукописей по лекарствоведению при описании лечебных свойств одного замечательного, ныне почти неизвестного растения, называвшегося "амаспур", росшего в Дарулике, в районе термальных минеральных вод, в провинции Басене (теперешняя Гасан-Кала), делается ссылка на слова Аниания, находившего это растение в Цохкерт и применявшего его с лечебными целями.

Нет необходимости ссылаться на другие сведения, оставленные нам писателями V-VIII веков, считая, что приведенных данных вполне достаточно для подтверждения силы влияния греческих воззрений и, в частности, греческой медицины на развитие этой отрасли знания в Армении в рассматриваемую пору. Прибегнуть к вышеупомянутым косвенным литературным данным, проливающим все же немало света на разбираемый вопрос, нам пришлось ввиду некоторого недостатка прямых указаний на данную тему. Однако, как бы ни была недостаточной такая ее характеристика, все же следует признать, что упомянутыми историками даны довольно интересные сведения по занимающему нас вопросу. Если принять во внимание, что армянская литература зародилась в V веке, причем узко специальная медицинская литература не могла быть основным делом, над развитием которого должны были тратить свою энергию количественно весьма скромные культурные силы страны, то, понятно, что рассматриваемая эпоха с точки зрения интересующих нас воззрений должна была быть не очень богата. Неблагоприятным фактором для процветания медицины надо считать и то, что возникновение и расцвет армянской литературы совпали с периодом утраты армянами национально-политической независимости; и если упорные бои с персами за сохранение религиозной и политической свободы не могли помешать развитию блестящей литературы, в частности, исторической, посвященной развивающимся событиям, то, во всяком случае, это же обстоятельство не могло не быть помехой для широкого процветания такой специальной отрасли знания, как врачебное искусство.

В рассматриваемый период специально медицинские произведения видных греческих врачей так же не ускользнули от внимания армянских культурных деятелей. В промежутке между VI и VIII веками переведены с греческого языка несколько медицинских сочинений свидетельствующих о возникновении в Армении известного интереса к произведениям этого рода. Несмотря на переводный характер армянской медицинской литературы, нам

придется остановиться в общих чертах на этих переводных произведениях, чтобы иметь некоторую цельную характеристику условий и воззрений, влиявших на развитие медицинских познаний среди армян и послуживших впоследствии основой уже для оригинальных работ армянских врачей.

По-видимому, первым по времени армянским переводом является медицинское произведение, принадлежащее известному греческому врачу Орибасию (325-403 гг. н.э.), автору по преимуществу компилятивных работ, высоко расцениваемых в истории медицины.

Из переведенных с греческого языка на армянский медицинских произведений наиболее важное место занимает по своим достоинствам труд философа и врача IV века Немесия, уроженца Эмезы, носящий заглавие "О природе человека". Сочинение это, пользовавшееся в свое время громкой известностью, переведено на армянский язык в 772 году, приблизительно через 400 лет после того, как был написан оригинал. Такое запоздалое появление перевода не роняло нисколько его ценности и значения, так как отсутствие экспериментальных исследований в средневековой науке почти нисколько не подвинуло вперед изучения физиологии, и эта наука многие века пребывала в том самом состоянии, в каком оставил ее Гален. С другой стороны, Немесий, о котором говорят, что он до некоторой степени предвосхитил эмпиризм Бекона и внес некоторые новые взгляды в науку, оставался после Галена почти единственным авторитетом в области физиологии, почему его произведение долгое время не теряло своего высокого научного значения. Переведен труд Немесия на армянский язык в Константинополе посланником Давидом, занимавшим какую-то придворную должность при византийском дворе, и известным ученым Степаносом Свнийским. Оба эти переводчика к медицине, по-видимому, не имели никакого отношения. Перевод сделан местами на довольно трудно понятном классическом армянском языке (грабаре).

Армянский перевод был напечатан в 1889 году в типографии конгрегации венецианских мекхитаристов.⁷ До настоящего времени труд этот был напечатан на греческом и латинском языках в 1505 году, английском в 1636 г., немецком в 1819 г. и французском в 1844 году.

Труд "О природе человека" заключает в себе изложения в 44 главах физиологии и психологии в пределах тогдашних знаний. Физиология изложена, главным образом, по Галену, а пси-

хология по Платону, но более по Аристотелю, причем главы по психологии обработаны значительно лучше и подробнее. Разбирая какой-либо вопрос, автор сперва приводит целый ряд чужих мнений, обнаруживая громадную свою эрудированность, а затем опровергает или подтверждает то или другое положение. Говорится в этой книге о душе, о теле, об элементах, являющихся составными частями организма, об органах чувств, о познании, памяти, желаниях, страстях, горести, гневе, страхе, пищеварении, артериях, дыхании, рождении, оплодотворении, предчувствии, судьбе, провидении и пр. В области физиологии у Немесия встречаются в дополнение к Галеновским теориям некоторые оригинальные мысли.

К означенному труду Немесия имеет близкое отношение еще дошедшее до нас в немалом количестве экземпляров сочинение, носящее заглавие "Комментарии к книге о природе". Целью этих комментариев было сделать более ясными и доступными для понимания некоторые места из труда Немесия, нуждающиеся в разъяснении или в известной популяризации.

По своему размеру комментарии эти равняются приблизительно четверти труда Немесия. Система изложения взята такая: автор комментариев совершенно обходит места книги, очевидно те, смысл которых он считает ясным и не нуждающимся в разборе; те же места, на которых комментатор останавливается, он передает просто своими словами, предполагая, очевидно, большую удобность последних; при этом нередко в подобных случаях он несколько уклоняется от точного смысла текста Немесия.

Следует упомянуть еще два медицинских произведения на армянском языке, которые были написаны или переведены приблизительно в рассматриваемое время.

Одно из этих произведений было написано братом Григория Нисского, Василием Кесарийским, и носит название "О строении человека". Автор другого произведения, носящего то же заглавие "О строении человека", но написанного в гораздо более сокращенной редакции, в точности неизвестен. Как будет об этом сказано далее, этот труд мы считаем принадлежащим какому-то армянскому врачу, вероятно, VI-VIII веков, который приписал свое маленькое произведение Григорию Нисскому лишь для придания этому труду большей авторитетности. Что же касается анатомии Василия Кесарийского, то в двух просмотренных нами рукописях Матенадарана имя означенного автора этого труда ясно указано на заглавной странице; между тем, в неко-

торих каталогах (напр., Матенадарана, а также библиотеки Тюбингенского Университета) произведение это приписано Григорию Нисскому. Историк XII-XIII века Степан Орбелян в своей "Истории области Сисакан", рассказывая о посланнике Давиде, между прочим, пишет, что он "перевел сладкоречивую книгу Григория Нисского о природе и строении (человека)". Здесь, надо думать, речь идет о двух книгах: "О природе человека" Немесия и о "Строении человека" Василия Кесарийского. Между тем, обе эти книги были еще средневековыми авторами приписаны Григорию Нисскому без всяких на то оснований. Это заблуждение осталось в армянской литературе до самых последних времен.

Очевидно, что означенные труды приписывались Григорию Нисскому из-за его авторитета и крупного имени, которое он имел. Замечательно, что даже в XIII веке имя Григория Нисского пользовалось еще такой большой славой, что некий врач Мнацакан, написавший лечебник, представляющий собой компилятивный труд весьма невысокой ценности, также нашел возможным приписать этот свой труд Григорию Нисскому. Поэтому нет ничего удивительного в том, что то же самое делали авторы значительно более старых времен.

Григорий Нисский, епископ, уроженец Себасти ныне Сиваса в Малой Армении, был современником Немесия. Родился он в 331 году, умер в 394 г. Им оставлено много богословских сочинений, большая часть которых между V-VIII веками была переведена на армянский язык. Брат его, Василий Кесарийский, также был известным ученым, богословом и духовным писателем. Им было написано довольно много богословских произведений, большей частью переведенных на армянский язык. В числе прочих, им написано сочинение "О строении человека", представляющее из себя произведение весьма своеобразного рода. Это не есть анатомия в обычном нашем понимании, а изложение различных данных о природе человека (включая сведения по анатомии, физиологии и психологии), но в религиозно-духовной концепции.

В чем же была своеобразность этой анатомии? Несомненно, духовные авторы знали нормальную анатомию человека и в своих суждениях на эту тему принимали в расчет знания, сообщенные на эту тему врачами. Особенно авторитетным был для духовных авторов Платон, идеалистические концепции которого больше всего приходились им по душе, особенно Василию Кеса-

рийскому; но, обсуждая вопросы о природе человека, духовные лица интересовались не столько тем, как создана природа человека, сколько тем, почему человек создан творцом Вселенной именно так, а не иначе. Ведь человек, по этим авторам, сотворен был по образцу и подобию бога; следовательно, он создан был вполне разумно и прекрасно; поэтому принцип целесообразности проходит красной нитью через все суждения означенных авторов по вопросам о природе человека. Отсюда и понятно, что все положения, обсуждаемые Василием Кесарийским, имеют определенную идейную направленность и разобраны под своеобразным углом зрения.

Так, им затрагиваются в его книге, в числе прочих, следующие вопросы:

"Почему человек сотворен после других существ? Потому что, по Василию Кесарийскому, господину не полагается появляться раньше тех, над которыми он господствует. Уже по следующим заглавиям глав, в которых разбирается этот вопрос, можно судить об их содержании: "Так как человеческая природа благороднее, чем всех других существ; так как человек с самого начала предназначен был по воле бога занять господствующее положение, так как человек подобен божественному творению". Далее ставятся вопросы, почему тело человека является выпрямленным, почему у человека голова выше остальных частей тела, почему природа вооружила человека наружными покровами, почему тело человека имеет форму изгибов. Говорится далее о сне и зевоте, о разуме, действующем через органы чувств, о природе невидимого разума и т.д. Заключительная глава озаглавлена: "Краткая врачебная теория о строении нашего тела". В этой главе, представляющей собой как бы резюме всей книги в сжатой форме, говорится о сущности всей религиозной трактовки вопросов о строении человеческого организма в вышеозначенной концепции духовных авторов. Ввиду такого содержания труда Василия Кесарийского, он вряд ли мог бы иметь особенно серьезное значение для тех врачей, которые пожела-ли бы по этой книге ознакомиться со строением и функциями организма человека.

Василием Кесарийским написан еще один труд, переведенный на армянский язык, содержание которого имеет отношение к медицине, под заглавием "О пьяницах". Вопрос об алкоголизме в этом труде, впрочем, разбирается не столько с медицинской, сколько с религиозно-нравственной стороны как и в вышеупомя-

нута труде Иоаннеса Мандакуни под таким же заглавием.

Переходя от Василия Кесарийского к краткой анатомии, приписанной Григорию Нисскому, мы должны указать, что средневековые армянские врачи придавали этой книге очень большое значение, судя по большому количеству дошедших до нас рукописей этого труда (только в одном Матенадаране их имеется свыше 30 экземпляров, причем рукопись эта переписывалась на протяжении многих веков, вплоть до XVIII века). Очевидно, книга эта пользовалась очень большой популярностью, которая не была поколеблена даже фактом существования на армянском языке довольно большого количества книг по анатомии, написанных более поздними врачами.

Не содержа никаких новых воззрений, книга эта представляет собой очень сжатое переложение известного в те времена в медицине материала об устройстве и отправлениях человеческого организма. При всем том книга эта, равно как и автор, которому она была без особых оснований приписана, пользовались в армянской средневековой медицине, как это было указано, довольно большой известностью.

Наконец, из отцов церкви еще один, Епифаний Кипрский, автор IV века, оставил в числе очень большого количества богословских сочинений еще книгу о драгоценных камнях; переведенную на армянский язык в рассматриваемую эпоху. Книга эта носит заглавие "О силе двадцати камней". Драгоценным камням в те времена приписывались различные лечебные свойства, и на эту тему армянскими врачами написано немало трудов.

Труд Епифания Кипрского в армянской литературе является первым произведением на эту тему.

В рассматриваемую эпоху интересны также вопросы затрагиваемые Давидом Анахтом (Непобедимым).

Будучи тонким знатоком Аристотеля, Давид хорошо знал и его естественно-научные и медицинские произведения, что видно из большого количества сравнений, аналогий и примеров, приводимых им в своих оригинальных сочинениях из области медицины и естествознания. В частности, таковых немало можно встретить в трактате "Определения философии".

Из сказанного во всяком случае можно заключить, что медицинские идеи Аристотеля нашли свое отражение в армянской литературе в пору расцвета греческих культурных влияний на Армению и что, по крайней мере, одно из его медицинских сочинений имелось в переводе на армянский язык, но не дошло до

наших времен.

В рассматриваемую же пору, т.е. между VI-VIII веками, но в точности неизвестно когда, были переведены на армянский язык с греческого еще сочинения Галена и Асклепиада. Сочинения эти дошли до нас в фрагментах, иногда очень незначительных, разбросанных по разным рукописным медицинским сборникам. Так, мы нашли в рукописях следующие фрагменты, приписанные Асклеиаду: о природе человека; о четырех природных элементах; о различных физических и психических явлениях в организме человека — о голоде, жажде, сне, страхе, гневе, радости, раздражении, природе души и пр.

В какой степени правильно приписаны эти сочинения Асклеиаду, сказать трудно.

Из всех многочисленных, приписанных Асклеиаду фрагментов, судя по указателю содержания, наиболее интересным является один из них, находящийся в Парижской Национальной библиотеке. Сведения об этом фрагменте мы приводим по позднейшей копии этой рукописи, хранящейся в библиотеке Венецианских мхитаристов (рукопись № 310 по каталогу этой библиотеки). Парижский экземпляр, переписан в г.Ромкла, в Киликии, в 1231 году. Означенный фрагмент занимает всего три страницы и озаглавлен: "О четырех натурах человека, о годах и месяцах, по Асклеиаду". Фрагмент разделен на 12 глав, в числе которых имеются главы: О природе человека, О характере, О природе души и пр.

Галену приписаны в различных дошедших до нас рукописях следующие главы: полезные советы и помощь человеческому организму; астрологические правила о сохранении здоровья; о лечении тех или иных болезней; медицинские словари и пр.

Исследование дошедших до нас рукописей и фрагментов, приписанных Галену, свидетельствует, что большинство их переведено на армянский язык в позднее средневековье, но некоторые из переводов несомненно произведены в раннем средневековье.

Из многочисленных врачей Греции Гален имел наибольшее влияние на армянскую медицину. Популярность Галена была так велика, что с именем его связано некоторое количество народных армянских легенд, сказок и басен. В некоторых армянских медицинских рукописях Гален называется великим врачом Лохма-ном.

Из всего того, что до сих пор было сказано о греческих влияниях на армянскую медицинскую литературу, видно, что дух греческой медицины нашел то или иное воплощение в произведениях армянских врачей рассматриваемого периода. В основу греческой патологии были положены гуморальные воззрения, введенные в науку древним мыслителем и врачом Эмпедоклом. Поддержанные Гиппократом, они были полностью восприняты армянскими врачами вместе со всеми прочими учениями Гиппократа и далее бесконечно повторялись во все последующие времена на всевозможные лады.

То обстоятельство, что из существующих направлений греческих медицинских школ армянами были выбраны наилучшие образцы, свидетельствует о большой силе умственного движения в Армении и хорошей научной подготовке той молодежи, которая в первые века после изобретения алфавита стала наводнять греческие культурные центры в поисках медицинских знаний.

Влияние выдающихся врачей Греции сказалось не только в том, что они цитируются в армянских медицинских и немедицинских книгах, что они переводились на армянский язык; а и в том, что воззрения их широко укоренялись в народе, укоренялись так, что до сих пор еще можно проследить силу их влияний в народных массах. Например, до сих пор в некоторых местностях Армении в народной медицине широко практикуется применение различных средств, рекомендованных еще в глубокой древности (напр., ячменного отвара против тяжелых малокровий, введенного в медицину еще Аристотелем, который горячо настаивал на очень большой питательности этого отвара и др.).

Об армянских врачах рассматриваемой эпохи сохранились самые скудные сведения. Армянские историки Себеос и Асолик рассказывают про некоего главного придворного врача персидского царя Хосрова II (591-628), христианина, придерживавшегося армянского вероучения. Врач этот вместе с армянским нахараром Смбатом Багратуни принимал участие в качестве представителя персидского царя в разрешении различных церковных споров, возникавших между греками, несториянами и армянами, жившими в Персии. Победа в устроенном по этому поводу диспуте, по армянским источникам, осталась за армянами, благодаря означенному придворному врачу, Смбату Багратуни и покровительнице христиан армянского исповедания,

персидской царице Ширин. Этим, в сущности, исчерпывается все, что сохранили по этому поводу армянские авторы.

Однако, по этому вопросу до нас дошли некоторые сведения и из сирийских источников, в которых, между прочим, сообщается и имя упомянутого врача, Габриеля Шиггарацци. Этот врач приобрел безграничное влияние на царя Хосрова и особенно на его супругу, царицу Ширин, христианку-монофизитку, которую он вылечил от бесплодия. То что он был армянином видно из той жестокой борьбы, которую он вел против сирийских несториан, его весьма последовательного монофизитизма и неизменного нахождения его в лагере армян во всех этих спорах.

В рассматриваемую пору армянские врачи пользовались лишь переводными медицинскими произведениями; ни одного сколько-нибудь значительного оригинального медицинского труда армянскими врачами в период расцвета греческих влияний не было написано, но что традиции греческой медицины были довольно серьезно восприняты деятелями Армении, это видно из всего того, что было нами до сих пор сказано; между прочим, это видно также из приведенной нами литературы, не имеющей в основном медицинского содержания, но которая в той или иной форме отражала идеи и взгляды представителей греческой медицины.

Характерно то, что когда в начале средних веков традиции греческой медицины еще сохраняли в Армении всю свою силу и значение, в то самое время в Европе они стали почти полностью утрачиваться. Последние представители греческой медицины, Александр Траллийский (в VI веке) и Павел Эгинский (в VII веке) резюмировали в окончательной форме, первый — достижения эллинской внутренней медицины, второй — хирургии. С ними вместе греческая медицина иссякла и сошла на нет, после того как на протяжении более, чем тысячелетия она озаряла со столь необычайным блеском пути науки того времени.

Начиная с VII века в Европе в области медицины наблюдается уже полнейший застой. Лишь тогда, когда арабы в пору своей политической экспансии полностью усвоили античную медицину, началось постепенное ознакомление европейцев с последней, причем первоначально лишь через посредство арабских врачей. Знаменитая с XI века в Европе Салернская медицинская школа, трудами которой собственно начинается расцвет европейской медицины, первоначально в основном по-

сила все черты влияния арабской медицины. Школа эта была много обязана врачу XI века Константину Африканскому за его переводы целого ряда медицинских трудов с арабского языка на латинский, причем в числе этих переводов фигурировали также переводы античных классиков.

Таким образом, европейская средневековая медицина познакомилась с античной через арабские переводы греко-римских классиков. Представляется при этом интересным для сравнения то, что в начале средних веков в Армении традиции греческой медицины, существовавшие и в дохристианские времена, совершенно не прерывались. Влияния греческой медицины не были утрачены даже тогда, когда она вообще сошла с арены общечеловеческой культуры; лишь серьезные военные события VIII — IX веков вызвали утрату ее влияний. Возрождение медицинских знаний началось позднее в эпоху Возрождения в Западной Европе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРАВО И СУД

І. Источники

Основным источником права эпохи прежде всего являются материальные условия жизни классового общества. Возникновение феодальных производственных отношений и на их основе феодальной частной собственности привело к существенным преобразованиям и возникновению новых правовых и других надстроечных институтов в их числе христианской религии и канонического права.

Большую экономическую силу в стране представляло церковно-монастырское земледелие. Монастыри и церковная знать по своей экономической мощи не уступали крупным нахарарам. Они осуществляли право частной собственности на землю и постоянно расширяли свои земельные владения, особенно благодаря пожертвованиям.

Эксплуататорское общество раннефеодальной Армении состояло из следующих классов и сословий: царь Великой Армении, бдешки (побужники) нахангов (областей), крупные нахарары-танутары (князья), духовная знать, старшие и младшие нахарары, останики, имущие и богатые торговцы, ремесленники и, наконец, класс азатов (мелкопоместная знать).

Экономическое и правовое положение эксплуатируемого класса коренным образом отличалось от экономически господствовавших классов. Туаники и карчазаты, шинаканы (крестьяне-общинники), мелкие ремесленники, тсара и алахины (рабы и рабыни) не имели права собственности на землю и отличались друг от друга объемом гражданской правоспособности, степенью зависимости, эксплуатации и своим имущественным положением. Источниками права являются: 1) канонические уставы и постановления, 2) нормативные акты армянских царей, 3) обычное право, 4) армянские, сирийские и византийские судебники и кодексы,

5) требник армянской церкви "Маштоц", церковно-правовые и др. юридические документы, 6) законы сопредельных стран, 7) источники познания права (труды историков, полемическая и публицистическая литература, этнографические и археологические материалы, народная словесность и т.д.

Армянская и другие восточные церкви признают лишь каноны, установленные первыми тремя вселенскими соборами: Никейским (325 г.), Константинопольским (381 г.) и Эфесским (431 г.). В последующих вселенских соборах отцы армянской церкви участия не принимали и установленные ими порядки не признавали. Отделение армянской церкви от "вселенской" церкви (в 451 году), в конечном счете, преследовало политические цели — обеспечить независимость страны и автокефалию армянской церкви.

Армянская церковь признавала решения следующих внешних местных соборов — Анкирского (314 г.), Кесарийского (314–315 гг.), Неокесарийского (315 г.), Лаодикийского (365 г.), Гангрского (340–370 гг.), Антиохийского (341 г.) и Сардикийского (344–347 гг.).

Армянское духовенство, следуя примеру вселенской церкви, рецепировало имеющиеся каноны видных деятелей христианского мира, главным образом отцов греческой церкви. Для истории права Армении большую ценность представляют исследования канонов Василия Кесарийского, Афанасия Александрийского, Севастия, Кирилла Александрийского и некоторых других. В "Армянской Книге Канонов" нашли место те уставы, которые действовали до созыва Халкидонского собора в 451 году. Армянская церковь, не принимая распространившиеся с середины V века канонические уставы отцов вселенской церкви, тем самым собиралась решать собственными силами поставленные жизнью задачи.

Потеря государственности (в 428 году) и отделение от "вселенской" церкви (в 451 году) должны были повысить роль армянской церкви, в частности при правовом регулировании семейных отношений. Вместе с нахарами страны видные духовные отцы приступают к созданию национально-канонического законодательства. Уже с 325 года делают первые шаги, направленные на принятие национально-канонических норм.¹

В арменоведении национально-канонические уставы классифицируются на две группы — а) уставы духовных отцов Армении и б) канонические уставы национально-церковных соборов.

К первой группе относятся каноны: 1) "Отцов, апостольских преемников", 2) Апостола Фаддея, 3) Апостола Филиппа, 4) Григора Лусаворича, 5) Нерсеса Партева, 6) Саака Партева.

Уставы "Отцов, апостольских преемников", Григора Лусаворича и Саака Партева нашли место в сборнике "Армянской книги канонов" (Армянского канонагирка) Иоанна Одзнеци,² а другие уставы — в редакциях Уш и последующих веков.³

Хотя вопрос о подлинности названных уставов, имеет важное значение, столь же важно и то, что они были действующими, как следует из факта их включения в "Армянскую книгу канонов". Сорок семь канонов этих уставов имеют прямое отношение к семейному праву эпохи.

В Армении национально-церковные соборы стали созываться еще с 50–60-х годов V века, в которых светские власти страны принимали активное участие. Здесь утверждались вытекающие из армянской действительности, а также идеологии новой религии и интересов господствующих классов каноны, являвшиеся обязательными для всего армянского общества. Анализ этих канонов показывает, какие правовые вопросы волновали эпоху, какие сдвиги произошли в брачно-семейном мировоззрении вследствие изменения и развития материальных условий жизни. Каноны по брачно-семейному праву приняты были на Аштишатском (354 г.), Шаапиванском (445 г.), Агвенском (IV–V вв.), Втором Двинском (555 г.), Четвертом Двинском (645 г.), Пятом Двинском (719 г.) и Партавском (768 г.) соборах. Подавляющее большинство этих уставов нашло место в "Армянской книге канонов", являющейся плодом огромной кодификаторской работы видного католика и философа Иоанна Одзнеци (717–728) и появившейся в двадцатые годы VIII века. После смерти Иоанна Одзнеци этот памятник пополнялся новыми уставами и в последующие столетия.

Как следует из анализа исторических трудов, армянские цари также издавали законы, регулирующие имущественные, брачно-семейные и другие отношения.⁴

Из анализа эдикта и новеллы 21 Юстиниана "О наследственном праве армян" видно, что армяне, жившие в византийской части Армении, продолжали руководствоваться армянскими законами. Однако император Юстиниан поставил цель заменить их византийскими.

В регулировании общественных отношений большая роль принадлежала обычному праву. С развитием канонического права роль норм обычного права в регулировании брачных отношений

уменьшилась. Однако те нормы обычного права, которые не противоречили новым требованиям, с незначительными изменениями утверждались в каноническом законодательстве.

Ценным источником истории семейного права является требник обрядных служб армянской церкви "Маштоц". По преданию его составил великий деятель армянской культуры, создатель армянского алфавита Месроп Маштоц (361-440) и в дальнейшем требник был назван его именем.

Интересные документы по истории права содержат сборник армянской церкви "Книга посланий"⁵, а также купчие и др. юридические документы X и последующих веков⁶. В ряду выдающихся источников стоят Судебники Мхитара Гоша (1184 г.)⁷ и Симбата Спарапета (1265 г.)⁸.

Весьма ценным источником эпохи является судебник, названный "Сирийским" или "Сиро-римским", дошедший до нас в сирийской, арабской и армянской редакциях. Древнейшая рукопись этого Судебника - Лондонская - датируется учеными V-VI вв., армянская и арабская редакции дошли до нас в рукописях датированных XIII-XIV вв. Примечательно, что "Сиро-римский Судебник" дошел до нас в более чем пятидесяти армянских рукописях.⁹

Сирийская и армянская редакции Судебника не одинаковы по количеству статей. Первая включает 127, а вторая - 152 статьи. Одной из причин различия в числе статей является то, что армяне и сирийцы, независимо друг от друга, исходя из местных социально-экономических и политических условий, в свои судебники включали ряд статей.

Армянская редакция имеет 34 статьи, которые в сирийской редакции "Судебника" отсутствуют¹⁰.

Статьи армянской редакции "Судебника" имеют несравненно более логическую систему, чем сирийской. В последней нарушена система статей по предмету регулирования.

Согласно ст.ст. I, 3, 88 и II 4 армянской редакции "Судебника", сын и дочь имеют равное право наследования в отношении имущества отца, матери и иных кровных родственников. Из истории известно, что равное право наследования армянским женщинам предоставил император Юстиниан (527-565 гг.) своим эдиктом и новеллой 21 "О наследственном праве армян", принятым в 535-536 гг. Армянский вариант Судебника отразил требования эдикта и новеллы Юстиниана. Однако интересно, что равное право женщин на наследование отражено и в "Сирийском" Судебнике.

Сопоставление статей Судебника с каноническими нормами

брачно-семейного характера раннефеодальной Армении показывает, что последние сродни тем правовым нормам "Судебника", которые регулируют вопросы обучения, формы брака, кровнородственных браков. "Судебник" включает ряд статей, содержание которых сродни свидетельствам Бузанда, Хоренаци, Егише и др., а это в свою очередь дает основание полагать, что Судебник содержит правовые нормы, родственные с нормами эпохи армянских Аршакидов, в частности в деле регулирования расторжения брака, двоеженства, усыновления и т.п.

Из языково-терминологического исследования армянских рукописей Судебника вытекает, что армянский вариант переведен с греческого. Об этом свидетельствуют часто встречающиеся здесь греческие юридические термины вместе с их армянскими синонимами, что соотносится с армянской действительностью IV века, когда армяне, не имея своей письменности, пользовались греческой. Небезинтересно отметить, что "Сирийский" Судебник также переведен с греческого, хотя сирийцы намного раньше армяны имели свою собственную письменность. Исследование Брунса показывает, что "Сирийский Судебник" греко-римского происхождения не имеет¹¹.

Об судебника отличаются друг от друга и заглавиями. Лондонская рукопись "Сирийского Судебника" озаглавлена "Законы народов, приказанные для применения римлянами и сирийцами". Во многих армянских рукописях "Судебник" дан под названием "Законы победоносных христианских царей - Константина, Феодосия Льва-царей римских". В других армянских рукописях и исторических работах он известен, как "Книга номосов и судилища", "Номос царей", "Номос" и др.

Имеются основания полагать, что "Законы победоносных царей" имели практическое значение, доказательством чего служит "Судебник" Вахтанга VI (1703-1737), где под заглавием "Армянские законы" приведены вначале "Законы победоносных царей", а после "Судебник" Мхитара Гоша.

Таким образом можно заключить, что "Законы победоносных царей" имели в Армении и за ее пределами практическое применение и как светско-правовой памятник для истории права феодальной Армении они имеют неоценимое значение.

Важными источниками истории права Армении являются труды армянских, сирийских, византийских, грузинских и арабских историков II-X вв., б) армянская полемическая и публицистическая литература, в) эпиграфические надписи, археологи-

ческие и этнографические материалы, г) народная словесность – эпос "Давид Сасунский", гусанские айрены (песни), народные песенки, пословицы-поговорки. Они содержат богатый материал, отображающий отношения, регулируемые каноническим и светским семейным правом эпохи.

2. Гражданское право.

Приводимое ниже деление права на отдельные отрасли условно. Законы нормировали общественные отношения в общем, без классификации на отрасли права, или же – смешанно. Отдельными отраслями права, условно, являлись: гражданское право, семейное, уголовное и судебное.¹²

Совокупность соответствующих норм "Армянской Книги Канонов" и "Законов победоносных царей", которыми регулировались имущественные отношения, составляло гражданское право. Оно регулировало и защищало частнособственническое отношение к средствам производства и потребления, а также к тсара-алахиам. Имущественное и классовое неравенство, господствовавшее в обществе, накладывало свою печать на объем имущественных прав и правовые средства воздействия.

Гражданские отношения в основном регулировались нормами светского права и только частично – каноническим законодательством. Исследование "Канонагирка" убеждает в том, что нормирование имущественных отношений мирян не было задачей канонического права. Только отдельные нормы последнего регулировали эти отношения. Между тем право собственности церкви и духовенства оно нормировало весьма тщательно.

Субъектами гражданских отношений признавались лица, наделенные гражданскими правами и обязанностями. Субъектов, имея в виду объем их прав – можно разделить на а) полноправных, б) ограниченно правоспособных и в) в основном бесправных субъектов. Полноправными субъектами являлись все представители господствующего класса – царь, князья и нахарары, городские и сельские азаты и все лица, принадлежащие к духовному сословию. Самостоятельным субъектом правоотношения была церковь, которая в лице епископа заключала сделки, имущественного и духовного характера, принимала на себя определенные права и обязанности.

Субъектами, наделенными ограниченными правами, являлись эксплуатируемые шинаканы, чья зависимость от земли и владеть-

ных князей существенно определяла их гражданскую дееспособность. Самыми же бесправными членами общества были тсара-алахины, которые зачастую являлись объектом правоотношений. Тем не менее и они имели некоторые ~~имущественные~~ права. Это находит подтверждение в статьях 18 и 20 "Закона победоносных царей", которые позволяют рассматривать слуг как субъектов, хотя, как отмечалось, их права были в крайней степени ограничены.

Объектом правоотношения являлись материальные ценности, слуги и те действия личности, по поводу которых возникали гражданские права и обязанности. Объектом по сделкам, касающимся наследования, купли-продажи, дарения являлись частная собственность и приобретенное имущество. Объектами широко распространенных в стране сделок займа и залога были деньги и определенное имущество. Часто объектом обязательства бывало действие духовного порядка: отслужить молебен по усопшему после получения вознаграждения.

По достижению определенного возраста субъект права приобретал в полном объеме гражданские права и обязанности. Права и интересы малолетних реализовались их законными представителями, каковыми признавались назначенные опекуны и душеприказчики.

Самым распространенным юридическим основанием возникновения гражданских правоотношений были различные сделки, заключаемые по усмотрению и воле сторон. Сделки создавали для сторон определенные права и обязанности. Выбор формы сделки — устной или письменной оставлялся на усмотрение сторон. Тем не менее предпочтительной формой закрепления взаимных прав признавалась письменная. Об этом свидетельствуют не только Дебубна, Хоренаци и Парпеци, но и 53-й канон Саака Партева. Сделка принимала письменную форму, если передавалось недвижимое имущество — по завещанию, а также дарению, займу, при усыновлении и других случаях. У Египта есть выражение, свидетельствующее о том, что в его время в случае усыновления составлялась грамота и она скреплялась подписью либо выгравированной на перстне печатью князя¹³. Кстати, письменная форма акта усыновления была установлена и 99 статьей "Законов победоносных царей". Также придается должное значение исковой давности (статья 21). Это и понятно, поскольку время имело существенное значение в возникновении и прекращении обязательств. Этот Судебник по отдельным обязательствам

устанавливает сроки, в течение которых обязанная сторона должна была осуществить должные действия.

Таким же образом 39 статья того же "Судебника" устанавливала годичный и двадцатилетний срок давности для того, чтобы хозяин мог выкупить проданный по залогу дом или деревню. А 53 статья устанавливала 30-летний срок давности для истребования долга у должника. Эти нормы показывают, с какой тщательностью законы этой эпохи создавали благоприятные условия для защиты интересов собственника.

Центральным институтом права эпохи было право собственности. Подавляющее большинство норм "Законов победоносных царей" преследовало цель урегулировать различные способы передачи права собственности. Характер и содержание этих норм прямо соответствуют экономическим отношениям, господствовавшим в Армении эпохи раннего феодализма. Высшей их целью было в возможно большей мере защитить правовыми средствами правомочия и волю собственника в сфере владения, распоряжения и использования имущества. Это право фиксировало и защищало право собственности князей, нахараров и азатов на средства производства, в особенности на землю, а также право владельцев на тсара-алахинов. В силу "Судебника" нахарар или князь формально не имел права убивать тсара-алахинов (ст.29), но права на продажу и покупку их не были ограничены (ст.22). Собственники были наделены ничем не ограниченными правами владения, распоряжения и использования имущества.

Согласно источникам, объектом права частной собственности были "инчк", "стацвацк" и "ирк". Эти термины широко употребляются в армянском "Канонагирке" и в "Законах победоносных царей". Все они выражают идею материальной ценности. "Инчк" разделялся на два вида - движимое (скот, тсара-алахин (раб и рабыня) и т.п.) и недвижимое имущество (деревня или участок, деревья и сады, различные строения, давилни, мельницы, лавки и т.п.).

Согласно указанным письменным источникам, разнообразными были способы возникновения права собственности на недвижимое имущество. Нам они известны как "хайреник" (от слова "хайр" - отец, можно перевести и как "вотчина"), "майреник" (от слова "майр" - мать, означает материнскую долю), "паргеваканк" (от слова "паргев" - награда, пожалование, дар), "гандзагйнк" или "арпатгйнк" ("гандз" - казна, богатство, "гйнк" - от слова гнел - покупать, "арпат" - серебро, оба на-

звания обозначают нечто купленное).¹⁴ Названия их подсказывают источник или способ их возникновения. "Хайренник" – это право собственности на недвижимое имущество, перешедшее от отца к детям. "Майренник" – то же право, перешедшее от матери. "Паргеваканк" – полученная в награду от владельных князей земельная собственность, а "гандзагинк" или "арцатагинк" – недвижимое имущество, купленное за деньги или иные ценности. Право собственности на недвижимое имущество предоставлялось наследникам посредством различных сделок – по закону и по завещанию, через дарения и другие правовые нормы.

Самостоятельными основаниями возникновения права собственности на имущество являлись конфискация имущества (по причине предательства родине и т.д.), разные гражданско-правовые сделки, налоги и другие платежи, доходы с хозяйства и т.п.

Каноническое и светское законодательство эпохи уделяло защите права собственности особое внимание. "Армянская книга канонов" посвятила десятки норм защите имущественных прав церкви и духовенства. Так, некоторые каноны проклинали мирян и духовных лиц, посягающих на церковное имущество. Есть каноны, требующие четкого разграничения между имуществом духовенства (епископов, приходских священников и т.д.) и церковной собственностью, во избежания разного рода недоразумений и злоупотреблений.

"Законы победоносных царей" представляют широкие возможности для защиты имущественных прав собственника, который имел право потребовать назад свое имущество у незаконного владельца, принять меры к ликвидации обстоятельств, препятствующих пользованию собственностью и т.д. Законодатель был неумолим в отношении тех, кто посягал на имущество азов.

Законодательство этой эпохи придавало большое значение нормированию правопреемства в случае смерти собственника. Согласно законодательным и историческим источникам, собственник имел право распорядиться при жизни своим имуществом по завещанию. Его воля для детей была обязательной. Источники утверждают, что завещание составлялось в письменной форме и скреплялось печатью в присутствии свидетелей. Завещание имело большую действенную силу особенно в случае отсутствия наследника мужского пола, когда завещатель хотел передать имущество дочери или ее детям. Хоренаци свидетельствует, что Гнел Аршакуни получил Шахаливан от деда своей матери – Гнела Гнуни, а Ааак Партев все свои поместья и имущество "дал и закрепил" за

своей единственной дочерью и ее детьми в виду того, что не имел сыновей. Если в семье были дети мужского пола, оставшиеся от родителей наследство обычно передавалось им. В таких случаях на брата налагалась обязанность выделить из наследственного имущества незамужним сестрам приданное и позаботиться о том, чтобы с честью выдать их замуж. Юстиниановская 21 новелла "О наследственном праве армян" установила, чтобы "правом наследования родителям, братьям и другим родственникам обладали не только мужчины, но и женщины".¹⁵ Иначе говоря Юстиниан расширил права женщин на наследство, представил им право быть призванной к наследованию также и по закону, т.е. в тех случаях, когда родители при жизни не составили завещания. Это нововведение проникло и в "Законы победоносных царей", где установлено "равно наследовать сыновьям и дочерям, если отец умер (не оставив) завещания" (ст. 3). Легко заметить, что данный порядок регулировал подробности наследования по закону, руководствуясь принципом - в первую очередь к наследованию призываются дети, затем - ближайшие родственники по отцу и т.д. Из армянского "Канонагирка" видно, что право наследования духовенства регулировало каноническое право. Имущество, принадлежащее по праву наследования духовным лицам могло перейти к их наследникам - сыновьям и внукам. Более того, согласно восьмому канону IV Двинского Собора духовное лицо могло усыновить сына своего родственника с целью завещания своего имущества ему.

3. Светско-каноническое семейное право.

Как указывал Ф.Энгельс, семейный строй полностью подчинен отношениям собственности и классов.¹⁶ Начиная с IV века, в Армении семейные отношения стали нормироваться светским и каноническим правом. Исследование "Армянского канонагирка" показывает, что каноническое право регулировало лишь часть брачно-семейных отношений, преимущественно ту, которая соответствовала догмам Библии и деяниям апостолов. Оно почти не нормировало имущественные отношения супругов, родителей и детей, а также других членов семьи, относящиеся к опеке, попечительству и усыновлению, которые продолжали регулироваться светским законодательством и нормами обычного права.

Светское законодательство регулировало право вардзанка-туайра (предбрачного дара) супругов, ожита-пройга (приданного) и т.п. Примечательно, что "Законы победоносных царей" регулиро-

вали и браки между близкими родственниками, развод, браки путем умыкания т.е. отношения, которые по идее не должны были регулироваться, поскольку признавались правомочием канонического права. Следует подчеркнуть, что отмеченные в этом памятнике отношения регулировались в духе, родственном языческим правовым представлениям III—IV вв.

В исследуемую эпоху семейное право характеризовалось следующими основными принципами:

а) Открыто подчеркивался классовый характер брачно-семейных отношений. Как свидетельствуют правовые памятники эпохи, для светских и духовных властей страны и тсара-алахинов (раба и рабыни) устанавливались различные брачные права. Брачные, имущественные и другие права последних обуславливались волей их господ.

б) Подчеркивался принцип неравенства полов в обществе и семейных отношениях. Во всех сферах общественно-экономической и политической жизни мужчина имел больше прав, чем женщина. Он принимал участие в экономической и политической жизни страны, признавался полноценным субъектом права собственности в имущественных отношениях, в том числе в имущественных отношениях супругов, родителей, детей и других кровнородственников. Муж имел право собственности в отношении половины приплода тсара-алахинов и скота, принадлежащего жене. Между тем на ту же собственность мужа, равно и приобретенное им в период совместной жизни имущество и на детей, жена подобных прав не имела. При разводе дети предоставлялись отцу, за исключением отдельных случаев.

в) Каноническое право поддерживало догматы церкви при установлении условий вступлений в брак, а именно: возвело в принцип браки между единоверцами. Это объяснялось существованием множества религиозных направлений, выступавших против христианства и развернувшейся острой политической и идеологической борьбой. Введение этого принципа имело своей целью бороться против ассимиляторской политики Ирана и Византии.

г) Другой важный принцип состоял в том, что лишь церковное венчание порождало взаимные брачные права и обязанности. Верующий лилал себя помощи "спасительной" религии, если венец не освящался под сводами дома божьего. Каноническое право включало брак и развод в сферу своего регулирования, взяв их под свою защиту и контроль. Существенным образом менялся порядок узаконения брака, правовые основания развода и судо-

производства по нему.

д) Не позднее V века единобрачие стало победившим принципом. Об этом свидетельствуют и многочисленные нормы канонического права, осуждающие половые проступки, прелюбодеяние, блуд, лишавшие виновных права вторичного вступления в брак, материальными, физическими и духовно-правовыми мерами воздействия преследовавшие тех, которые посягали на устои семьи.

е) Принцип господства отца над детьми и имуществом применялся в среде нахараров, азатов и шинаканов, в среде же тсара-алахинов он в основном не действовал, поскольку в отношении детей тсара господина имели гораздо больше прав, чем их родители.

Личные и имущественные права детей были производны и обуславливались правами родителей, точнее — отца. Отец имел большие права в отношении детей и их имущества. Отец имел право распоряжаться личностью детей и т.д.

Основной хозяйственной единицей общества являлись семьи шинаканов. Отношение частной собственности и хозяйственные расчеты здесь также играли большую роль, однако вышеназванная функция имела в основном потребительский характер и не преследовала цель накопления. Для семей тсара-алахинов хозяйственная функция имела второстепенное значение. Чтобы осуществлять ее, необходимо было прежде всего быть самостоятельным субъектом права собственности, каковым они не являлись.

Функция воспроизводства потомства являлась общей для всех общественных формаций. Как указывает К.Маркс, "люди, каждодневно воспроизводящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей: это отношение — между мужем и женой, родителями и детьми — есть семья"¹⁷.

Интересам частной собственности придавалось столь большое значение, что подавлялась функция воспроизводства рода и возникало противоречие между последней и интересами охраны частной собственности. Немногодетность светских и духовных хозяев раннефеодальной Армении является доказательством того, что естественные отношения людей извращались под влиянием законов частной собственности.

Отрицательное воздействие на воспроизводство потомства оказывали: религиозная идеология эпохи — поощрение затворнической жизни, целомудрие верующих женщин и мужчин, монашество, неустойчивое политическое положение Армении, длительные войны за

независимость, разрушение городов и сел, насильственное выселение жителей и т.п.

Другой важной функцией семьи было воспитание подрастающего поколения. Всеми благами воспитания пользовались дети дворян. Господствующие классы воспитанию поколения придавали большое значение, осуществляя его лично или же через институты "дайакутун" (кормильства), опеки и попечительства.

Естественной и простой была функция воспитания в семье шинаянов. Здесь воспитателями выступали родители вплоть до совершеннолетия детей. Совершенно лишались благ воспитания дети, рождавшиеся от тсара-алахинов. Отсутствие личной свободы тсара-алахинов, право господ распоряжаться судьбой их детей, их тяжелое экономическое положение, — все это сводило воспитательную функцию до минимума.

Шестнадцать статей "Армянского канонагирка" и "Законов победоносных царей" нормировали обручение. Оно являлось типичной обычно-правовой сделкой. Ни в одной из отмеченных статей не встречается слово "ншан" (обручение). В них использованы термины "хосеал", "хосеал ахджунк", т.е. сговор-сговоренный. Лишь в требнике "Маштоц" употреблен термин "ншан".

В правовом смысле под термином "ншан" подразумевается передаваемое женихом невесте кольцо либо другой предмет украшения, удостоверяющий совершение обручения. Передача ншана для окружающих служила заверением и доказательством возникновения обязательства обручения.

Обручение являлось волевым юридическим актом, устанавливающим взаимную обязанность вступления в брак.

По армянскому светскому и каноническому праву обручение не рассматривалось в качестве обязательного предварительного условия венчания. Лица могли венчаться и без обручения.

Одна из характерных особенностей обручения состояла в том, что оно часто устраивалось близкими родственниками. Цель обручения состояла в выборе лица с последующим вступлением с ним в брак.

Субъектами обручения преимущественно выступали неженатые лица обоего пола. Оно мало практиковалось среди лиц, вступавших в брак два и более раза. При обручении родители невесты обязаны были следить за нравственной чистотой и целомудрием дочери и охранять от всяких посягательств на ее честь.

При обручении руководствовались определенными обрядами и порядком. Это были следовавшие друг за другом определен-

ные действия, которые условно можно разделить на: а) предложение обручения ("ншандрутян араджаркутон") и б) принятие и скрепление обручения ("ншандрутян ундунум"ев ваверацум").

Первой ступенью обручения были смотрины ("ахджкатес"). Они являлись неписанным правом матери, сына и кровнородственных женщин. Часто за смотринами следовал сговор (ахджик узел, хнамахосутон). Сговор являлся важным началом возникновения обязательства обручения. От смотрин он отличался своей целью и составом субъектов. При сговоре со стороны юности и девушки обычно участвовали отец, брат, выступавший с правами старшего в доме, дядя по линии отца и матери и другие кровные родственники.

Принятие и скрепленные обручения ("ншандрек") являлись продолжением и развитием предложения. Предварительное соглашение, выносимое при предложении обручения, подлежало скреплению путем действий правового характера, без чего обязательство обручения не могло возникнуть. Предложение обручения, данное при сговоре, обычно не завершалось его поспешным принятием, что рассматривалось бы как постыдное для девушки и ее родных.

Согласно порядку, принятому светским и каноническим правом, родственники невесты, принявшие предложение, имели право требовать от родных жениха выполнения определенных действий, направленных на узаконение обручения. Родные жениха обязаны были вместе с ним и священником в установленные дни навещать невесту и ее родных с целью узаконения обручения. Участие священника обуславливалось необходимостью сохранения порядка и условий обручения и венчания.

Как видно из канона 209 устава Василия "О разнообразных пороках", чтобы признать обручение законным, требовалось участие двух-трех свидетелей. Дарение кольца невесте и покрытие ее лица вуалью являлись заключительными светско-правовыми действиями.

Стороны обязаны были соблюдать условия обручения, являвшиеся важными правовыми предпосылками возникновения обязательства. Если условия обручения игнорировались, оно становилось незаконным, и заинтересованные лица могли признать его недействительным.

Условиями обручения являлись: согласие обручавшихся и их родителей, отсутствие запрещенных каноническими и свет-

скими нормами родственной и кумовской связи, наличие единовения, достижения определенного возраста, ненахождение в сгоре или венчании с другим в момент обручения, отсутствие у обручающихся некоторых болезней (психических, слабоумия, проказы).

Основным способом прекращения обручения являлось обеспечение его цели — венчания ("псак", "псакадрутн"). Другие основания прекращения обручения перечислены в ст.ст. 57 и 58 "Законов победоносных царей". Здесь не дан их полный перечень, поскольку основания прекращения обязательства в жизни были более разнообразны. По ст.57 основанием прекращения обручения являлась смерть жениха или невесты. Прекращение обручения из-за смерти одной из сторон приводило к имущественно-правовым последствиям.

Отказ от венчания являлся другим правовым основанием для прекращения обручения. В силу ст.58 "Законов победоносных царей" "Если родственники жены желают расторгнуть венец — возвращают в двойном размере все то, что получили в день дачи руки; что же получили после того дня, возвращают не в двойном размере, а то же самое". Если жених отказывался от невесты, или, как сказано там же, "жених меняет волю", последний лишался права требовать переданные невесте материальные ценности.

Иных оснований прекращения обручения и правовых последствий законы не устанавливали. Однако можно полагать, что обязательство могло быть прекращено и при нарушении условий обручения.

Уже в начале IV в. церковные власти приступили к замене языческого представления брака новыми порядками и формами. В армянских церковных уставах IV-V вв. начинают широко употребляться термины "псак-псакадрутн" (венец, венчание), выражавшие идею благословения брака духовным лицом и узаконение брака в церкви. Духовенство хотело по правовой форме и по содержанию отмежеваться от языческого светского брака, подчеркнуть имевшееся между ними коренное отличие, приобщить верующих к новым порядкам венчания, обеспечив тем самым применение канонических норм.

Каноническое законодательство о браке в IV веке стало проникать в светское законодательство. Хотя духовные отцы Армении, в частности Григор Лусаворич, Нерсес I Великий не жалели сил для победы канонических установлений о браке и вен-

чании, их борьба в IV веке не увенчалась полным успехом.

IV век был эпохой браков двух типов — светского и канонического, существования законодательства двух видов — светского и канонического и характеризовавшегося последовательным проникновением канонических порядков и норм в светские порядки и законодательство. Проникновение канонических порядков в светские обряды брака завершается в первой половине V века. Брак становится как бы совокупностью светских и канонических обрядов, а освящаемое церковью венчание — признанным порядком законного брака.

В IV веке благословение венчания часто происходило в доме брачующихся, во время свадебного торжества. Духовенство пыталось поднять роль свадебного торжества, так как брак без свадебного торжества в условиях свободы расторжения брака был распространенным явлением в среде аристократов и знати.

В V веке ограничивается благословение венца в доме брачующихся. Хотя Шаапиванский собор не принял канона об обязательности совершения венчания в церкви, однако содержание канонов 3 и 13, в частности выражение "и венец, который он принял на голову свою от святой церкви через священника", свидетельствует, что венчание происходило в церкви — и с большой торжественностью.

Иоанн Одзнецки снова канонизировал обязательное совершение венчания в церкви, так как в то время из-за внутренних и внешних причин нарушался порядок венчания, верующие, по словам Одзнецки, вступили в брак "без церкви и молитвы" без благословения и причащения".¹⁸ При Одзнецки в армянском каноническом праве впервые устанавливаются строгие меры воздействия в отношении лиц, попиравших обрядовый порядок венчания. Согласно Шаапиванским канонам и требнику, совершение в церкви второго венчания становилось обязательным. Одзнецки подверг нормированию и вопрос обязательного узаконения в церкви второго венчания.

Что касается браков, заключаемых в третий и более раз, то каноническое законодательство эпохи их не признавало и рассматривало как отношения "вне церкви", "ежечасным прелюбодеянием".¹⁹

Желание обвенчаться мужчина и женщина обязаны были соблюдать определенные условия: 1) единоженство (единобрачие);

2) брачное совершеннолетие; 3) согласие или желание брачующихся; 4) согласие родителей (попечителей и опекунов), хозяев тсара-алахинов; 5) отсутствие близкой родственной связи; 6) единоверие.

Под воздействием канонического права, не позднее X века, единоженство провозглашается необходимым и важным условием брачного союза. Такую же цель преследовал порядок церковного освящения венца и непринятия вне его иного порядка узаконения брака. Однако в действительной жизни данное условие венчания широко попиралось. Феодальные порядки, отношения частной собственности и их нераздельные спутники: половая привилегия мужчин, проституция как ремесло для определенных женщин, живучесть языческих нравов и т.п. создавали благоприятную почву для нарушения условия единобрачия.

Определение брачного совершеннолетия по внешним признакам противоречило религиозным и нравственным представлениям эпохи. В исследуемую эпоху действовали нормы, устанавливающие брачное совершеннолетие. Они сохранены в последозавещательской редакции "Армянского канонагирка" и в требнике "Маштоц". Встречающиеся в уставах "Армянского канонагирка" редакции Одзнецки выражения "в совершенном возрасте" и "достигший совершеннолетия" свидетельствуют, что вопрос брачного совершеннолетия регулировался другими правовыми источниками. Это имел в виду Саак Партев, когда говорил: "И вы, священники, совершенно не благословляйте венец детей, до достижения возраста" (канон 27).

Согласно канону 131 устава "О разнообразных пороках", приписываемого Василию, "если дитя до пятнадцати лет совершит грех, не следует об этом вспоминать... но родители обязаны следить и не допустить праведному осквернению до святого брака".²⁰ Такое же косвенное указание имеется в ст. 4 "Законов победоносных царей" в связи с регулированием права детей на получение завешания — для девочек 12 лет, а для мальчиков — 15.

Есть основание полагать, что до IX в. брачное совершеннолетие фиксировалось в требнике "Маштоц" в каноне "благословения обручения". Так, по рукописи № 953 "жених должен быть четырнадцатилетним, а невеста — одиннадцатилетней"²¹. По другому "Маштоцу" — жених должен быть 15 или 12-летним, а невеста — 14 или 10-летней.²² Известный мыслитель XII-XIV вв. Иоанн Брэнкаци устанавливает те же возраст-

ные нормы для жениха и невесты.²³

По армянскому каноническому праву брачная дееспособность прекращалась в шестнадцатилетнем возрасте.

Следующим условием вступления в брак являлось взаимное согласие венчающихся. Исследование армянского канонического права показывает, что каноны 27 и 28 устава Саака Партева означали новую ступень развития в вопросе благословения венца по взаимному согласию. Канон 27 предписывал священникам не освящать венец несовершеннолетних, если вступившие в брак не виделись друг с другом и при отсутствии их согласия. Говоря о браках совершеннолетних, указывалось, что священники не должны освящать венец таковых, если последние не виделись друг с другом и брак заключается против их воли. Канон требовал от священника проверять и спрашивать у венчающихся, "быть может из-за понуждения родителей они невольно согласны". Закон запрещал священнику подтверждать насильственные браки, так как в стране возникло "множество вреда духовного и светского характера"²⁴.

Право вступления в брак по взаимному согласию подтверждают также уставы Нерсеса и Нершапуха (кан.24), Василия "О разнообразных пороках" (кан.27, 149), а также "Законы победоносных царей" (ст. 60)²⁵.

Право частной собственности, традиционные представления ограничивали возможность детей и тсара-алахинов вступать в брак по взаимному согласию. Непокорные воле отца дети могли лишиться наследства, дочь - права получения приданного, а светское и каноническое законодательство преследовало браки тсара-алахинов, заключаемые против воли их хозяев.

Канонические нормы лишь косвенно свидетельствуют (в связи с запретом тайного венчания и совершаемого умыкания), что дети не должны игнорировать согласие родителей. Духовные отцы страны пытались осторожно и постепенно смятчать традиционные права отца в вопросе брака детей. Так канон 20 устава Василия "К Амфилохию", распространяемый лишь на дочерей, устанавливал: "А если какая-либо девица без воли на то отца последует за другим, считается прелюбодеянием"²⁶.

Церковное законодательство IV-V вв. провозглашало согласие родителей условием заключения брака лишь в отношении дочерей, требуя от родителей сочетания их воли с желанием дочери во избежание ущерба материального и духовного порядка. То же законодательство, однако, не распространило этот поря-

док на сыновей.

Другим важным условием венчания являлось отсутствие между венчавшимися кровного и свойственного родства определенной степени. Кровными являются лица, которые происходят друг от друга или от одного общего предка. Согласно этому признаку законодательство эпохи различало два вида кровного родства - а) прямое и б) боковое. Прямой являлась связь предок-поколение, по древу жизни - ее гнездо. Боковыми назывались те кровные родственники, которые составляли ответвления общего предка или по генеалогическому древу - ветви общего гнезда.

Этот порядок учета степеней кровного родства был разработан в римском праве, откуда проник в армянское светское и каноническое законодательство. Когда оно было узаконено в Армении, - сказать достоверно невозможно. Однако определено то, что в армянских уставах IV-V вв. (каноны св. Нерсеса и Шаапиванского) степени бокового родства определялись числом рождений.

Каноническое законодательство уделило большое внимание борьбе с явлениями кровосмесительных браков. Особенно острый характер эта борьба имела в Армении в IV-V веках, при католикосе Нерсесе I и в период созыва Шаапиванского собора. Кровнородственные браки стали квалифицироваться как "бесчинство", "недостойное и злое поведение", "нечестивый брак" и т.п.

Канон 33 "Апостольского" устава запрещал вступление в брак с кровнородственниками по прямой восходящей линии, а запретом браков родственников по боковой линии до четвертой степени он расширил границы родственной недопустимости в сравнении с Моисеевым законом, запрещал браки с братом или с детьми сестры.

Ст. 10 устава "Отцов, апостольских преемников" запрещала оскверняться с сестрой, дочерью, сыном дочери, сыном брата, женой отца, братом или братом отца. Канон 16 Афанасия, в свою очередь, запретил браки с дочерью родного брата или родной сестры. Василий Кесарийский квалифицировал как скверну случаи, когда кто-либо вступал в брак с неполнородной сестрой со стороны отца или матери" (К. Амфилохий - канон 38).

За исключением ст. 22 устава св. Нерсеса, запретившего до пятого колена браки по боковой линии, другие (Шаапивана, епископа Севантия, Агвена) уставы не расширяли границ запрета,

Они вновь подтверждали то, что устанавливалось "Апостольским" уставом. Лишь спустя три века после Шаапивана в 768 г. каноном 16 католикоса Сиона Бавонечи (767-775) было запрещено венчание между детьми братьев и сестер (четвертая степень).

Вопрос родственной недопустимости продолжал оставаться в центре внимания законодателей и в последующие века. Устав Василия "О разнообразных пороках" включает посвященные родственной недопустимости две противоречащие статьи, которые не имеют отношения к каноническим установлениям настоящего Василия и несут на себе печать позднего периода. Так, в ст. 71 читаем: "Если кто-либо из своих ближних возьмет жену до шестого или седьмого колена, да будет проклят...". В то же время канон 215 устанавливает: "Если один будет свататься с кровным и ближним до четвертого и пятого азга..." (продолжение касается последствий). Если последний сливается с каноном 22 устава св. Нерсеса, то первый (ст. 71) является плодом IX-XII вв. "Законы победоносных царей" родственной недопустимости посвятили три статьи - 54, 55, 56, которые, помимо их самобытного и интересного содержания, сродни действовавшим в IV-VII веках в Армении канонам. Они запрещали браки родственников по боковой линии до третьей степени включительно, а также между свойственниками.

Необходимым условием венчания являлось также единоверие сторон.

В IV-X вв. в Армении был принят ряд законодательных актов, запрещающих браки христиан с язычниками и иноверцами - нехристианами. Церковные и светские власти жестоко преследовали и запрещали также и браки с еретиками-несторианами, павликианами и т.д. После раскола Вселенской церкви на монофизитов и диофизитов (Халкедонский собор, 451 г.) и признания первых еретиками, византийские власти соответствующими законами запретили браки между сторонниками этих двух течений. Светские и церковные власти Армении, в свою очередь, объявляли еретическим диофизитство и, в качестве ответной меры, в законодательном порядке, не признали действительность браков, заключенных с диофизитами - армянами и неармянами. В жизни часто нарушались эти законы. В условиях отсутствия армянской государственности установление такого необходимого условия брака преследовало политическую цель - сохранение национального облика народа.

В раннефеодальной Армении способы прекращения брака, в

частности расторжения брака, являлись важным и сложным светским и каноническо-правовым вопросом. Здесь брак прекращался по следующим трем основаниям: а) в случае смерти одного из супругов, б) при длительном безвестном отсутствии одного из супругов, в) путем развода.

Вместе с возникновением единобрачия формируется и идея пожизненного союза, как нравственная норма поведения. Она была продиктована условиями действительной жизни, сословными и собственническими отношениями.

С утверждением христианства в Армении возникла идея пожизненного союза мужчины и женщины, которая стала проникать в каноническое законодательство, требник, народную словесность и т.д. Стали приниматься различные канонические нормы, направленные на обеспечение пожизненного союза. Однако вскоре стало ясно насколько утопичной была преследуемая цель и неосуществимой из-за сословных, социальных и иных причин.

Со смертью одного из супругов прекращался брак. Каноническое право положительно относилось к праву пережившего супруга вновь вступать в брак. Однако если светское законодательство не ограничивало свободу лица в вопросе вступления в брак, то каноническое право разрешало вступать в брак лишь дважды. Оно категорически запрещало вступление в брак в третий и более разы. Священники, равно и их жены канонем 43 Афанасия лишались права вступления в брак во второй раз.

В связи со смертью одного из супругов возникали и имущественно-правовые последствия. "Армянский канонагирк" не подверг нормированию имущественные права пережившего супруга. Однако "Закон победоносных царей" посвятили ряд статей (ст. 48, 49, 50, 51, 67, 73, 86) имущественным правам оставшегося в живых супруга.

Другим способом прекращения брака являлось длительное безвестное отсутствие одного из супругов. Этот вопрос, имевший большое практическое значение в Армении, подвергся канонизации лишь в II веке. Как поступали в аналогичных случаях в прежние века, сказать что-либо трудно из-за отсутствия соответствующих данных. При католикосе Нерсесе в 645 году Двинский светско-церковный собор принял канон,²⁷ регулирующий право вступления в брак в случае пленения супруга. Собор обязал ждать возвращения супруга в течение семи лет. Если по истечении данного срока он не возвращался, брак считался прекращенным и другой супруг получал право вступления в брак с освящен-

нием.

Под воздействием феодальных социально-экономических отношений и христианской религии к жизни были призваны новые представления о свободе развода. Канонические нормы пытались существенно ограничить основания расторжения брака. На примере Армении можно видеть, как в ходе развернувшейся борьбы шло противоборство между светскими и духовными хозяевами. Если Моисеев закон давал мужчине свободу и право в любое время отпустить свою жену, то Новый Завет отменял их, устанавливая, что брачный союз мужчины и женщины является пожизненной обязанностью — "что бог сочетал, того человека да не разлучает"²⁷. Лишь смерть и совершение прелюбодеяния могли их развести. Характерно, что данное установление противоречило действовавшим в стране государственным законам, было оторвано от социально-экономических условий жизни, обычных, нравственных, обычных — правовых представлений, а следовательно, обречено на неудачу. Примечательно, что в течение IV и последующих веков, в противовес Новому Завету, постепенно расширяются каноническо-правовые основания расторжения брака. Этот отход произошел вследствие требований жизни, и церковь пошла на это ради укрепления своих позиций и сохранения власти над мирянами.

Важным основанием расторжения брака являлось прелюбодеяние жены. В течение всего IV века армянская церковь не смогла освободиться от одностороннего и несправедливого подхода к супругам, когда за прелюбодеяние наказывалась лишь женщина. В "Армянском канонагирке" нет нормы, лишавшей мужа права вторичного вступления в брак за совершение блуда. Каноническое право ограничилось установлением лишь покаяния (см. каноны уставов Второникейского—30; Василия "О разнообразных пороках—150).

Лишь в середине V века армянское каноническое право сделало шаг вперед в этом вопросе. Так, канон 3 Шаапиванского собора,²⁸ хотя и не предоставил жене право в случае прелюбодеяния мужа оставлять последнего, но устанавливал некоторые меры воздействия.

По армянскому каноническому праву (см. каноны уставов "Отцов, апостольских преемников" — 5; Шаапивана — 4 и др.) и "Законов победоносных царей" (ст. 82 и 83) тяжкие психические и телесные болезни супруга (проказа, беснование, шелудивость, юспа) служили основанием расторжения брака. Законным основанием расторжения браков признавалось также колдовство, бес-

плодность жены и неспособность мужа, скотоложство супруга, посещение женой театральных зрелищ, насилие в отношении жены.

Брачно-семейные дела были подсудны светским и церковным судам. Светский суд рассматривал преимущественно семейно-имущественные споры. В IV веке светский суд рассматривал все без исключения брачно-семейные дела. Церковным судам были подсудны дела о расторжении брака и споры, возникавшие в связи со вступлением в брак.

С момента создания семьи между супругами возникали личные и имущественные отношения. Из сравнительного исследования "Армянского канонагирка" и "Законов победоносных царей" видно, что светское законодательство нормировало личные отношения супругов в очень незначительной степени. В основном оно занималось регулированием имущественных прав супругов, что служит веским доказательством того, что для светского законодательства эпохи личные права супругов были производными и обуславливались имущественными правами и общественным положением полов. "Армянский канонагирк" в основном подверг нормированию личные отношения супругов и лишь в незначительной мере — имущественные права.

С момента узаконения брака стороны принимали личные права и обязанности, которые условно можно разделить на две группы: а) личные права и обязанности одного из супругов (мужа или жены) и б) взаимные права и обязанности супругов. Говоря о первых, следует подчеркнуть, что мужчина пользовался широкими личными правами, имея лишь незначительные личные обязанности, в то время как женщина, напротив, имела широкие личные обязанности и ограниченные личные права.

Прикрытие лица вуалью составляло первоочередную обязанность новобрачной.²⁹

Эта обязанность женщины прекращалась спустя некоторое время после рождения ребенка. Тогда она пользовалась личной свободой замужней и имеющей детей женщины, что исключало обязанность прикрывания лица вуалью.

Повиновение мужу составляло другую личную обязанность жены. Данная обязанность была зафиксирована в ряде канонических источников — Новом Завете, "Армянском канонагирке", требнике "Маштоца"³⁰ и т.д.

С указанной обязанностью женщины тесно переплеталось право мужа требовать от жены повиновения.

Следующей личной обязанностью жены являлось принятие

родового имени и сословного положения супруга. Принятие родового имени мужа имело силу неписанного закона. Для рода мужа явилось бы тяжким оскорблением, если бы жена пренебрегла именем его рода. Хоренаци отмечает, что "Трдат, взяв в жены Ашхен, дочь Ашхадара, приказал записать ее Аршакуни"³¹.

Содержание неугасимым очага дома являлось другой личной обязанностью жены, имевшей большое прошлое и связанной с древними религиозными верованиями.

В свою очередь, муж осуществлял ряд важнейших прав и обязанностей. Как глава семьи, он заботился о материальном обеспечении семьи, управлял домом и собственностью жены, в общественной и судебной инстанциях выступал как законный представитель жены. Кроме того, он мог требовать от жены выполнения ее личных обязанностей. Правом супруга являлся выбор места жительства и обязанностью жены следование за мужем, выбор рода занятий.

Супружеская верность составляла важнейшую обязанность супругов, что зафиксировано в церковных источниках, а также в "Законах победоносных царей".

Нераспространение порочащих слухов друг о друге также составляло обязанность супругов. Женщина не могла давать показаний о супруге в судебных инстанциях, обвинять в совершении какого-либо проступка или деяния. Между тем муж имел эти права. Они зафиксированы в "Маштоце" и "Законах победоносных царей".

Другой личной обязанностью супругов являлось совместное ведение хозяйства. Возникавшие внутри семьи хозяйственно-имущественные отношения опирались на господствующие в обществе отношения собственности. Главными действующими лицами (субъектами) этих отношений являлись хозяин (тәр) и госпожа (тикин) дома, если речь шла о классе азатов. Народное слово "танутәр" (хозяин дома, домовладыка) сродни с употребляемыми в церковных источниках выражениях "ынтаники глух" (глава семьи). Танутәр являлся хозяином дома (семьи), его главой и управляющим. Концентрируя в своих руках все богатство дома, танутәр ущемлял права женщины в семье, однако не лишал ее участия в управлении хозяйством. Внутри семьи проводилось разделение труда, по которому глава семьи брал себе материально-хозяйственную деятельность по обеспечению семьи, а жена — хозяйственные работы внутри дома.

Право раздельной собственности составляло стержень иму-

щественных правоотношений супругов. Сущность такого принципа полностью соответствовала экономическим отношениям раннефеодальной Армении. Право раздельной собственности супругов основывалось на праве частной собственности господствующих нахараров и азатов на основании средства производства, в частности на землю и тсара-алахинов.

Основной источник возникновения имущественных прав супругов составляла собственность родителей. Выдавая своих детей замуж, родители дарили им в собственность владения, сады, деревни, строения, скот, тсара-алахинов, арцатагин-алахинов (т.е. купленных алахинов) и т.п., заботились об их свадебных расходах, помогали в деле организации самостоятельного хозяйства, выделяя им определенное имущество.³³

Выделяемое детям в связи с их браком имущество известно под названием "вардзанк", "туайр" (предбрачный дар) и "ожит", "пройг" (приданное). Какое значение имел вардзанк-туайр в раннефеодальной Армении? Дача вардзанка - туайр девице - один из наиболее древних обычаев. Под влиянием социально-экономических изменений и новых религиозно-нравственных факторов в течение IV-V вв. возможно постепенно меняется правовое содержание вардзанка-туайра. В этот период он уже не выражает цену девицы, а является дарением, передаваемым женихом невесте, материальным залогом, выражавшим неизбежность брачного союза. Если раньше вносимая за девицу плата передавалась отцу в собственность, то теперь собственником вардзанка-туайра признавалась девица, которая была обязана брать его с собой в дом супруга.

Вардзанк-туайр преследовал и другую цель - он служил материальным интересам и нуждам семьи в случаях, когда прочность брачного союза не вызвала ни у кого из супругов сомнений. Такая возможность создавалась благодаря тому, что женщина вардзанк-туайр приносила в дом мужа, - обстоятельство, наглядно показывающее не только назначение вардзанка-служить интересам семьи, но и то (это особенно важно), что закон отныне не рассматривал вардзанк-туайр как цену девицы. Если бы назначение вардзанка-туайра было бы таковым, он не мог возвращаться мужу, а должен был оставаться в распоряжении родителей девицы.

Дача вардзанка-туайра являлась важным общо-правовым элементом брачного обязательства, одним из светско-правовых звеньев брачного союза - так же как и ожит-пройг жены, с передачей которых между супругами возникали определенные имуще-

венные отношения, направленные на укрепление семьи и положении женщины в семье мужа.

Дача вардзанка-туайра, равно и получение от невесты ожита-пройга, составляло привилегию имущих классов общества. Кроме того, нормирование вардзанка-ожита имело своей целью создание препятствий для неравных сословных браков, заключаемых без вардзанка или пройга, - явления, которое было нежелательно с точки зрения преставлений господствующего класса.

Внесение ожита-пройга в дом мужа было необходимым светско-правовым звеном (обязанностью) брачного обязательства. С ожит-пройгом брак порождал между супругами определенные имущественные отношения.

Из ряда статей "Законов победоносных царей", равно и канонов Шаакиванского собора, видно, что жены азатов в дом мужа брали различного рода движимую и недвижимую собственность, в том числе земельные владения, тсара-алахин и т.п.

Правовые источники не подвергли нормированию размер пройга, который устанавливался, исходя из обычно-правовых порядков и материальных возможностей родителей нареченной. Для узаконения пройга обязательная правовая форма не существовала. Входящее в пройг имущество могло быть, а могло и не быть удостоверено в письменной форме. В последнем случае, если принять за основу многочисленные материалы армянской этнографии, входящие в "ожит" вещи демонстрировались и оглашались в присутствии свидетелей.

Нормы права эпохи устанавливали обязанность представлять средства на содержание супруга. Такая обязанность со стороны мужа возникала в случае утери трудоспособности жены или телесного недуга, когда жена становилась непригодной для супружеской жизни или же когда один из супругов заболел проказой. Согласно канону 23 Афанасия и ст.83 "Законов победоносных царей", предоставление средств на содержание рассматривается как односторонняя обязанность мужа в отношении жены, а женщина освобождалась от такой обязанности. Между тем в силу канона 29 устава Василия "О разнообразных пороках" предоставление средств на содержание признавалось обязанностью обоих супругов. Законодатели эпохи не подвергли нормированию размер доставляемого из года в год питания и одежды, и оставили его на усмотрение мужа: размер зависал от его хозяйственных возможностей. Если между супругами возникали споры относительно размера предоставляемых средств на содержание, они,

возможно, разрешались в судебном порядке.

С момента рождения ребенка первоочередной обязанностью родителей становилось его крещение. Оно было вызвано к жизни христианством и узаконено нормами канонического права.

Другой обязанностью (и правом) родителей являлась дача новорожденному имени. Канонические источники подтверждают, что, начиная с IV века, присваивание имени ребенку церковь связывала с крещением.

Важнейшей обязанностью родителей являлось воспитание детей. Материалы подтверждают, что нахарары и другие власти страны давали детям воспитание двоякого типа — светское и духовное. Бузанд, Хоренаци, Егиша, Агатагелос и др. свидетельствуют, что при персидском, армянском и грузинском царских дворах существовал обычай передачи царевичей на воспитание в знатные княжеские дома. Такая форма воспитания была обычно-правовым поручением и известна под названием ("даякунтун") "даякство". Даяки выбирались из семей, близко стоявших к княжеским или нахарарским домам. Даяками видных нахараров были также ученые церковники, мелкие нахарары и именуемые азаты.

С прекращением даякства обязанность родителей по воспитанию детей продолжалась в родном доме, где под руководством образованных монахов и светских наставников они получали религиозное и светское воспитание. Тот или иной вид воспитания выбирал отец.

Важнейшим правом отца было требование от детей послушания, дети обязаны были повиноваться своему отцу. Повиновение детей родителю воспринималось в широком смысле. Имеются исторические свидетельства о том, что из-за нужды отец продавал своего сына. По сообщениям Хоренаци, Бузанда, Егиша, Степаноса Орбеляна и др., отец мог передать своих детей и дочерей иноземным завоевателям в качестве заложников³³.

Право отца требовать послушания от сына и подвергать детей наказанию отражено в армянском каноническом и светском праве. Дети обязаны были повиноваться отцу до тех пор, пока находились под его властью. С обязанностью послушания отцу тесно связывалась обязанность детей уважать и почитать своих родителей.

Право раздельной собственности супругов на имущество и большие имущественные права отца ограничивали имущественные

права детей в семье. Дети, находившиеся под властью отца, не имели права на принадлежащее отцу или матери имущество в течение всего периода жизни. Их правомочия являлись строго ограниченными. При заключении сделок они выступали пассивными субъектами права собственности. Имущество добытое трудом детей, становилось собственностью отца, поскольку они находясь под властью отца, не могли иметь собственного имущества.

Дети приобретали право собственности на имущество родителей или других лиц, главным образом, в следующих случаях: а) при выделении из отцовского дома, когда создавали собственное хозяйство; б) при принятии прав наследования в случае смерти родителя; в) при приобретении имущественных прав в связи с дарением или завещанием кровнородственников. Право эпохи регулировало имущественные права, возникавшие в связи с выделением детей из отцовского дома. "Законы победоносных царей, признав выделение из отцовского дома правом детей, нормировали имущественные обязанности отца перед детьми. При этом большое значение придавалось поведению детей, т.е. выполняли ли они или нет свои обязанности перед отцом. Если дети не были послушными, отец мог "лишить их наследства". Однако он не мог лишить их доли наследства, причитающейся по закону.

Если дети выполняли все обязанности, почитали и уважали отца как родителя, то, согласно ст. 15, отец "если пожелает дать им какие-то награды, может, но перед судьей". Законодатель отрицательно относился к такому явлению, как отделение от родителей: "отделившиеся больше не могут наследовать отцу и становятся чужими по отношению ко всему наследству".

Дети, находившиеся под властью отца, наделялись в определенном объеме имущественными правами. Наряду с имуществом отца могла существовать и собственность детей. Такое положение имело место в случаях, если родственники по линии отца или матери завещали их детям определенную движимую или недвижимую собственность. Если завещатель был родственником по линии отца, то наследство находится под правомочием отца и зависит от его воли; если же родственники матери оставляют завещанием что-либо ребенку и дают это отцу, отец не имеет права уменьшить его, если дитя раньше его не умерло. Как видим, в отношениях между отцом и детьми действовало право раздельной собственности на принадлежащее им имущество. Таковым признавалась собственность, передаваемая внукам

родственниками по линии матери.

К имущественным отношениям, возникавшим между родителями и детьми, относилось предоставление несовершеннолетнему ребенку средств на содержание. Отец не только имел преимущественное право оставлять детей на своем попечении, но и обязан был заботиться об их пропитании. Поскольку дети находились на иждивении отца, его обязанность по их содержанию подразумевалась. В случае расторжения брака он обязан был заботиться об их содержании вплоть до совершеннолетия. Думается, отец не освобождался от предоставления детям средств на содержание и тогда, когда в силу канона 4 Шаапивана, половина детей передавалась матери из-за его блудного поведения.

Каноническое право не регулировало права усыновления мирян, что говорит о том, что усыновление являлось светским правовым институтом. Армянская церковь не принимала какого-либо участия при узаконении усыновления, не устанавливала специальных обрядов для освящения усыновления в церкви. Исключение составляет лишь канон 8 Четвертого Двинского собора. Небезинтересно отметить, что данный канон преследовал ограниченную цель, а именно – нормировать лишь право усыновления служителей церкви.

Как разрешали право усыновления мирян светские законы? Имея в виду высказывание Егише: "стер запись своего усыновления", "нарушил печать перстня"³⁴, можно заключить, что при Егише существовали специальные записи для усыновления.

В "Законах победоносных царей" правовому регулированию усыновления посвящены три статьи – 99, 102 и 115. Первая из них устанавливала условия права усыновления, а две другие – порядок и последствия прекращения усыновления.

Армянское каноническое право нормировало исключительно личные отношения деда и внуков. "Законы победоносных царей" регулировали личные и имущественные отношения деда и внуков в тесной связи с теми же отношениями родителей или детей, не ставя при этом каких-либо различий в праве отца и деда. Это, по-видимому, являлось отражением правового мировоззрения, базирующегося на господствовавших экономических и собственных отношениях, по которому дед осуществлял широкие личные и имущественные права в отношении внуков.

Законодательством регулировались личные и имущественные отношения братьев и сестер. Объем их прав обуславливался не только социально-экономическим положением семьи, но и тем,

находились ли они под властью отца, или вышли из-под его повиновения. Объем личных и имущественных прав братьев и сестер, находившихся под властью отца, был ограниченным, обуславливался властью главы семьи и обычными нормами. Согласно обычному порядку, младшие братья и сестры обязаны были оказывать уважение и подчинение в отношении старшего брата.

Примечательно, что каноническое и светское законодательство лишь в незначительной мере подвергло нормированию личные отношения братьев и сестер. Это говорит о том, что в основу регулирования отношений ставились обычные и нравственные представления. Из личных отношений канонические и светские нормы регулировали лишь запрещение браков между братьями и сестрами (в том числе сводными — по отцу и матери).

Объем взаимных личных и имущественных прав существенно менялся со смертью отца, когда власть главы семьи переходила к одному из братьев, обычно к старшему. Смерть отца для братьев и сестер создавала новое правовое состояние, они приобретали право собственности на отцовское имущество, могли отделиться и выйти из-под повиновения брата и т.д.

Права и обязанности отца после его смерти обычно принимал на себя старший брат. Проживавшие вместе с ним братья и сестры были обязаны повиноваться ему как главе семьи и уважать его власть.

В "Законах победоносных царей" ряд статей посвящено регулированию имущественных прав братьев и сестер в случае смерти отца. Здесь смерть отца признавалась важнейшим юридическим фактом, в силу которого дети умершего становились самостоятельными субъектами права собственности в отношении отцовского имущества, между братьями и сестрами возникали личные и имущественные отношения, в частности, нормировались имущественные права братьев и сестер при выделении из отцовского дома. Раздел имущества братья совершали в присутствии свидетелей, без составления письменного документа: "подобный раздел являлся справедливым (законным)". Если среди выделявшихся братьев были несовершеннолетние, их заменял попечитель.

Согласно законодательству эпохи, правоотношения возникали и между кровнородственниками по линии отца и матери. По "Армянскому канонагирку" к ним относились брат отца, сын сестры, сестра отца (см. "Апостольские" — 33, "Отцов, апос-

гольских преемников" - Ю, Шаапивана - I3 и т.д.). "Законы победоносных царей" нормировали права брата отца и его детей, детей брата, детей сестры, детей сестры отца. Характерно, что названные правовые источники сродни друг другу, они акцентируют внимание на родстве по линии отца и на принципе агнатства (лат. *agnatus* - родственник по отцу, а также все члены семьи (*familia*), происходящие по мужской линии от одного родоначальника).

"Армянская книга кононов" ограничилась лишь установлением обязанности личного характера - с какими родственниками запрещалось свататься. "Законы победоносных царей" шли дальше. Статьи касающиеся запрещения брака с дочерью брата, сестрой матери, сестрой отца (см. ст.55 и 56), не устанавливая каких-либо новых личных прав и обязанностей, сосредотачивали внимание на регулировании имущественно-наследственных прав названных лиц.

Призывая к наследству вышеназванных представителей отцовского рода руководствовались принципом: "закон исследует чистоту семени и который более близок, приобщает к наследству". Значит, права этих лиц являлись производными и возникали лишь тогда, когда умерший не имел родителей, детей, братьев и сестер, иными словами, если отсутствовали наследники первой очереди отцовского рода.

В "Армянской книге канонов" встречаются отдельные канонические нормы, относящиеся к опеке и попечительству.³⁵ Из них можно заключить, что каноническое право не нормировало это отношение, возможно потому, что главная цель попечительства состояла в защите имущественных интересов детей, что, как известно, обеспечивалось мерами, установленными светским законодательством.

"Законы победоносных царей" подтверждают, что опека и попечительство рассматривались как светское правоотношение. Опека и попечительство являлись правовой обязанностью, которая возлагалась на определенных лиц для опеки сирот, главным образом с целью защиты их имущественных интересов. В нем не делается различий между опекой и попечительством. Возможно эти два тесно связанных друг с другом понятия юридически отграничены не были. Указанный правовой институт был призван к жизни, чтобы служить имущественным правам классов собственников.

4. Уголовное право

Преступления являлись широко распространенным социальным злом в раннефеодальной Армении. Социально-экономические условия, классовые и религиозные столкновения в стране, развращающее воздействие частной собственности, необходимость защиты этой собственности делали неизбежным уголовно-правовое³⁶ нормирование общественных отношений, квалификации определенных действий в качестве преступлений и наказаний за них.

Указанные законодательные источники не давали характеристики преступления как такового. Они нормировали отдельные виды преступлений и устанавливали за них соответствующие наказания. В сичинениях армянских авторов (Бузанд, Хоренаци, Колбаши и др.) встречаются отдельные мысли относительно некоторых видов преступлений, их распространенности и порождающих их причин. По мнению Езника Колбаши источником злых деяний или преступлений является сам человек. "Зависть есть начало зла, ибо зависть идет от чрезмерного человекопочитания, зло же - от непослушания." И далее "человек по праву должен нести наказание за совершенное им, ибо он по своей воле склоняется учиться таким вещам, от которых он при желании мог бы сторониться"³⁷. Представление Езника о причинах, порождающих преступления, было ненаучным. Оно соответствовало материальным интересам и воззрениям светских и духовных феодалов. На самом деле такими причинами явились социальное, правовое и экономическое неравенство людей, эксплуатация, непримиримые религиозные междоусобицы, внешняя и внутренняя политика господствующих прослоек общества. Законодательные источники считали человека субъектом преступления, однако они не устанавливали общего для всех преступлений возрастного минимума для признания виновности лица и наложения на него уголовного наказания.

Акты канонического и светского законодательства по существу не нормировали вопрос о непризнании лица невиновным и освобождения от уголовной ответственности в связи с его душевной болезнью. Исключение в этом отношении составляет статья 34 свода канонов Афанасия Александрийского.

Говоря о принципиальности положения касающегося наложения уголовной ответственности на лицо за его вину, следует

отметить, что нормы канонического и светского законодательства не игнорировали этот вопрос и решали его исходя из интересов и правовых представлений господствующего класса. В соответствии с установленным этим законодательством порядком лицо подлежало уголовной ответственности за злодеяния по умыслу или по неосторожности. Эти законодательные нормы отличали умышленное убийство от убийства неумышленного, преступное деяние, совершенное по умыслу, от совершенного по случайности.

"Армянская книга канонов" отличает преднамеренно совершенное преступное деяние от деяния, совершенного по наущению другого. Так, например, при решении вопроса об ответственности священника, канон Афанасия придает важное значение тому, не побуждал ли тот своих слуг убивать других своих взбунтовавшихся слуг. Каноны за умышленное убийство предусматривали более строгое наказание, чем за убийство по неосторожности. Это означает, что при определении меры уголовной ответственности лица решающее значение придавалось определению его виновности, а также форм проявления вины (умышленность-неумышленность).

Преступные деяния были направлены против общих и конкретных объектов. Общим объектом преступления выступал общий интерес господствующего класса данной исторической эпохи. Судя по "Армянской книге канонов" и "Законам побежденных царей" непосредственные (конкретные) объекты преступления были многообразны. Если совершались воровство, похищение, грабеж и другие имущественные преступления, то их непосредственным объектом было поправление имущественного права личности, посягательство на право собственности.

Если совершались акты шпионажа, измены, бунтарства, цареубийства, то под угрозу ставились политические интересы страны. Если преступление состояло в вероотступничестве, в следовании языческим обычаям, в колдовстве, в уклонении от веры и присоединении к еретическим движениям, то оно направлялось против религии. Если совершались акты убийства, нанесения телесных повреждений, насилия, изнасилования, прелюбодеяния и т.д., то опасность угрожала определенному объекту — жизни человека, его здоровью, неприкосновенности, чести, свободе и т.д.

Законы данной эпохи преследовали и подвергали строгим наказаниям также и соучастников, особенно безжалостно нака-

зывались верующие, ставшие соучастниками деяний еретиков и сектантов-михнеанцев (мессалиан), павликиан и др. (см. каноны 25 Анкиры, 9 Неокесарий, 20 Шаапивана и др.).

Формы наказания, применяемые к лицам, совершившим преступные деяния были многообразны. Вышеуказанные законодательные источники свидетельствуют о том, что наказания дифференцировались в зависимости от классовой принадлежности преступника. Это означало, что абаты и шапаканы за одно и то же преступление подвергались разным наказаниям, что особенно ярко выражено в Шаапиванских канонах. Согласно последним, телесное наказание, назначенное абату, может быть заменено штрафом. "Армянская книга канонов" и "Законы победоносных царей" устанавливают различные наказания в зависимости от характера и общественной опасности преступления. Так, первая предусматривает следующие виды наказаний: покаяние (в его различных формах), штраф, телесные наказания, побои, клеймение лба, отрезание жл, отправление в лепрозорий для каторжных работ, смертная казнь, лишение священного сана и права отправлять богослужение, отлучение от церкви, предание анафеме. Совершенно светско-правовой характер носили наказания, устанавливаемые "Законами победоносных царей". Это были: смертная казнь, ссылка, штраф, лишение права занимать должности, возмещение ущерба в многократном размере (см. ст. 34, 68, 69, 118, 119, 120, 122 и др.). Примечательно то обстоятельство, что указанные законодательные источники не предусматривали заключение в тюрьму в качестве меры наказания. Армянские авторы свидетельствуют о том, что применялись и другие формы наказания, как то: ослепление, повешение, отсечение членов, конфискация имущества и т.д.

Указанные законодательные источники не содержат, как это ни удивительно, конкретных правовых норм, связанных с конкретными видами государственных преступлений и вопросами их наказуемости. Между тем, как свидетельствуют армянские авторы Бузанд, Хоренаци и др., измена, заговор, бунт и шпионаж были распространенными видами преступлений в период существования армянской государственности. По-видимому, преследование лиц, виновных в таких тяжких преступлениях и их наказание рассматривалось в качестве неписанного права армянского царя, а наказание устанавливалось исключительно по его усмотрению. Так поступали армянские цари по отношению

к тем нахарарам и их роду, когда последние восставали или организовывали заговоры против престола. Таковые осуждались на смерть, вся их семья истреблялась, а имущество конфисковывалось в пользу царского двора.

Канонические нормы и светские законы безжалостно пресекали преступные посягательства на собственность князей, нахараров, азатов и церкви. Имущественные преступления проявлялись в формах воровства, разбоя, грабежа, уничтожения имущества, ограбление могил и т.д. Ряд норм "Армянской книги канонов" посвящен вопросам наказуемости за эти преступления.

Интересно заметить, что положения, касающиеся наказания за воровство в "Законах победоносных царей" и в "Армянской книге канонов" во многом сходны.

Подчеркнуто классовый характер присущ II9 ст. "Законов победоносных царей". Там сказано: "похитившие достояние азата подлежат смерти". Указанные канонические нормы устанавливали различные наказания за похищение церковной утвари, за поджог личного имущества, за ограбление могил. Наказания облегчались, если виновный отступал от преступного пути, признавался в своих прегрешениях. В качестве канонических наказаний устанавливались анафема, длительное покаяние и т.д. Преступлением, вызывавшим особенно сильное возмущение было мародерство. В одной связи Колбаци передает некоторые ужасающие подробности совершения такого преступления³⁸. Особенно широко представлены в "Армянской книге канонов" нормы, направленные против религиозных преступлений. Интересно отметить, что "Законы победоносных царей" не содержат ни одной статьи такого рода. Канонагирк предусматривал преследование и безжалостное наказание за вероотступничество, колдовство, богохульство, за следование языческому культу и запрещенным обычаям, сношение с иудеями, за ересь, сектанство, клятвопреступление, за клятвы церковника в светском учреждении. За подобные деяния устанавливались различные наказания. Священник лишался сана и отлучался от церкви, а миряне проклипались, штрафовывались, посылались в лепрозории и т.д.

Особенно многочисленны и разнообразны те нормы "Армянской книги канонов", которые преследовали преступления, направленные против личности — убийства, детоубийства, убийство слуги, нанесение телесных повреждений, побои и насилие, преступ-

ное прекращение беременности и т.д.

Отдельные нормы, направленные на пересечение таких деяний предусматривались также в "Законах победоносных царей". Они также отличаются классовостью своего содержания, устанавливают мягкие наказания или оставляют безнаказанными преступные деяния представителей господствующего класса, направленные против жизни, неприкосновенности и достоинства шинаканов, и в особенности, тсара-алахин. Между тем шинаканы и слуги подвергались тяжким наказаниям, если они совершали подобное же деяние в отношении к своим хозяевам или азам.

Следует отметить, что указанные законодательные источники нормировали также порядок наказания за такие преступления, как: взяточничество, нарушение общественного порядка (пьянство, препятствия, чинимые нормальному совершению обрядов и т.п.), преступление против правосудия (лжесвидетельствование), неблагопристойность во взаимоотношениях полов (кровосмешение, умыкание женщины и т.п.).

4. Суд и судопроизводство.

В раннефеодальной Армении действовали суды двух типов: 1) светский и 2) духовный. Если первый существовал с давних времен, то появление второго было обусловлено принятием христианства и восторжествованием канонического права.

Светские суды существовали в городах, гаварах и крупных поселениях Армении. Судьей назначали правители этих мест. Судьи избирались из числа образованных представителей княжеских родов. Занимать должность судьи была классовой привилегией имущих. Судьи удостоивались больших почестей со стороны властей. Например, согласно Гахнамаку при дворе Аршакидов 20-ую подушку занимал судья Басена.

Из 16 и 20 канонов Шаапивана видно, что судьи были двух категорий: 1) старшие судьи и 2) судьи. По всей вероятности в компетенцию первой должности входило урегулирование споров возникающих между должностными лицами страны, а второй - между азами и шинаканами, и азами и слугами. Верховным судьей страны был армянский царь, в его отсутствии - азарапет.

Так, согласно сообщениям Египта и Корюна до всенародного восстания 451 г. азарапет Ваан Амутуни занимал высшую должность страны и по всей вероятности был главным или вер-

товным судьей. Из некоторых статей "Законов победоносных царей" (см. ст. 5,8,15,47,69,96,100,103,117) следует, что в областях и крупных поселениях было назначено по одному судье, а в городах — более одного.

С досадой пишет в своем "Плаче" о светских судьях Мовсес Хоренаци — вскрывая всю порочность их поведения³⁹.

Светские суды были подчеркнута классовыми органами и по своему составу, и в структуре, и в деятельности. Они слушали различные гражданские споры, наказывали преступников, ставя цель прежде всего защитить гражданские, имущественные и иные интересы и права господствующего класса.

Какие конкретно дела слушали светские суды?

Этот вопрос определенным образом освещается в том отрывке истории Бузанда, где он говорит о строительстве Аршакавана. Это были дела о воровстве, займе, разбое, убийстве, кровопролитии, казнокрадстве, хищении, грабеже, разводе. Согласно "Законам победоносных царей" светским судам были подсудны следующие возникающие из гражданских правоотношений споры: о наследовании по закону и по завещанию, споры между хозяевами и слугами, возникающие из личных, имущественных отношений, споры по поводу купли-продажи, дарения, залога, займа, поручительства, причинения вреда и других отношений. Судебник признавал подсудными светскому суду следующие дела — об убийстве, воровстве, хищении, сплетне, клевете, лжесвидетельстве. Из семейных споров его разбирательству подлежали возникающие из семейных отношений имущественные споры, в частности, по поводу приданного и выкупа, а также отношения усыновления и опеки.

Отдельные интересные мысли о деятельности судов встречаются у Езника. Он развивает то положение, что преступление человека устанавливается судом, что "для устранения зла судьями назначаются наказания", судья крепко связывает вора, разбойника и пытается — чтобы устранить зловредность", другие же "наказывают (их) за их бесчестье лично или посредством князей"⁴⁰.

В этом отрывке достойно внимания существование права наказывать лично или посредством князей, т.е. иначе говоря права на самосуд. По Колбаци "Если кто-то убивает застигнутого на блуде... он не совершает злого дела. А если убивает невинного, который не совершил установленного преступления, или (если) убивает за похищение добра, то совершает

зло⁴¹.

Таким образом, наряду с наказанием, которое, как правило, назначалось преступнику судом, существовало в некоторых случаях и право на самосуд. Судебник "Законы победоносных царей" это право не предусматривал. Согласно этому судебнику наказание преступника входило только в правомочие суда. Более того, согласно ст. 14, "Человек, который не имея приказа от царя или судьи, убивает вора, убийцу или же приговоренного к смерти слугу, по закону карается смертью".

Светские суды рассматривали дело при участии сторон и лица, совершившего преступление, выслушивали их объяснения и показания, допрашивали свидетелей. Судопроизводство было устным, на родном языке, непосредственным; производилось согласно принципу состязательности. Судебное дело часто выигрывала имущественно более обеспеченная сторона — с помощью взяток или используя другие средства воздействия на судью. Сторона в судопроизводстве имела право уполномочить кого-либо выступить вместо нее.

Судья перед допросом свидетелей брал с них клятву (см. "Законы победоносных царей", статьи 23, 96 и 97).

По окончании разбирательства суды выносили письменные приговоры или решения, в основу которых ставились принятые царем страны светские законы и материалы дела.

Положительно ничего нельзя сказать о том, в каком порядке и кто рассматривал или отменял незаконные решения и была ли вообще апелляционная инстанция, пересматривавшая решения. С этой точки зрения достойна внимания 31 новелла Юстиниана, распространенная и на Византийскую Армению. Она в частности нормировала порядок обжалования решений судов в высшую инстанцию. Там сказано: "Мы распорядились, чтобы по вопросу обжалования суммы до 500 динаров не обращались в счастливый город (Константинополь), но и ближайшим спектральным архонтам. Именно поэтому мы устанавливаем, чтобы в Себастию, архонту Первой Армении направлялись жалобы из Второй Армении, а жалобы до указанной выше суммы из Четвертой Армении — комесу Второй Армении в Делитене"⁴².

Принудительное исполнение приговоров светских судов обеспечивали князья или местные власти. Этот факт подтверждается указанными законодательными и историческими источниками. Езник пишет: "От князей — острастка, от судей — наказание", или "наказывали... посредством князей".

Духовные суды в Армении были созданы в течение IV в. Установив для верующих обязательные нормы поведения нового типа, духовное сословие должно было создать и соответствующие органы принуждения – духовные инстанции или суды, призванные обеспечить применение канонических норм. Без церковного суда и судопроизводства, канонические законы были бы нереальными, не было бы обеспечено исполнение духовных обязанностей.

Форма канонического судопроизводства была определена характером канонического права. Иначе и быть не может, поскольку форма судопроизводства определена материальным правом. В первоначальный период духовные суды имели целью разрешать вопросы вероисповедного характера, а также личные и имущественные споры, возникавшие между духовными лицами. Католикос Нерсес I Великий (353–373) расширил судебные правомочия духовных инстанций за счет светских судов, признав бракоразводные дела в ведение светских судов. После смерти царя Папа судебные правомочия церкви вновь расширяются. Попытка лишить церковь церковных правомочий была предпринята также в 40–50 годы V в. персом Деншапухом. Стремясь передать судебные права церкви мопетету, персы желали нанести тяжелый удар по церкви и создать условия для широкого вмешательства во внутренние дела Армении.

Духовные суды разделялись на три инстанции: а) суд католикоса при участии советников-епископов и разъезжающих священников, б) епископальный – для разбирательства канонических дел, возникших в епархии, в) хореепископальный – для решения каноническо-правовых дел, возникших в гаварах⁴³.

Упомянутые духовные чины председательствовали в соответствующих церковных инстанциях и разбирали дела, входившие в их компетенцию. Они не разбирали гражданские и уголовные дела, входившие в компетенцию светских судов.

В IV и первой половине V века хореепископы в Армении осуществляли функции судей низшей духовной инстанции. Вероятно, с середины V века их судебные права передаются образованным священникам (вардапетам), которые, в отличие от хореепископов, были знатоками канонического права. В этом можно убедиться на примере канонов Шаапивана. Ни в одном из этих канонов не говорится о хореепископе. Право на предание анофеме и отлучение, а также снятие отлучения с приходских священников, учеников или мирян признавалось за священником – вар-

дапетом. То же самое установлено в 6,7,8,9 канонах Двинского собора, а также во множестве канонов свода "О разнообразных пороках", приписываемого Василию (см. статьи I,43,46,52,71,82, 105,131,150,156,158,177,207,230 и др., которые вместо хорепископа нормируют судебные права вардапета).

Согласно канону Саака Партева хорепископ должен был быть бессеребренником, должен был разъезжать по епархии, чтобы решать совместно с местными приходскими священниками и дьяконами споры и судить правонарушения (см. I,4 и 7 каноны Саака). Здесь также судопроизводство шло на родном языке, было открытым и непосредственным, большое значение уделялось нравственному воздействию, производимому судопроизводством и приговором на участников и слушателей. Стороны должны были обосновать свои права и претензии показаниями не менее 2-3 свидетелей. Вардапет допрашивал стороны, выслушивал мнения осведомленных, а для священников и дьяконов пытался прекратить дело примирением сторон. Если стороны не приходили к примирению, духовная инстанция, руководствуясь исключительно нормами канонического права, выносила соответствующий приговор. Духовный суд не имел права руководствоваться нормами светского права.

Духовные лица и миряне, недовольные решением хорепископа и вардапета, имели право оспорить его перед епископальным судом, который контролировал законность разрешения споров в епархии. Епископальный суд мог отменить приговор суда низшей инстанции, исправить ошибку и вынести новый приговор, опять-таки руководствуясь нормами канонического права.

Говоря о суде католикоса, можно предположить, что эта инстанция не имела подведомственные ей круга дел. Она большей частью занималась духовными и вероисповедными спорами, а иногда делами о браке и разводе.

Согласно статье 47 "Законов победоносных царей" один из супругов должен был направить церковному судье "бумагу об освобождении". Она, вероятно, идентична исковым заявлениям, где указываются мотивы развода и обосновывающие их доказательства. Полноценным доказательством по этим делам было показание не менее двух свидетелей. В силу канонов Шаапивана духовный суд вместе с делом о разводе решал и вопрос об имущественных правах супругов. И наконец, можно отметить, что согласно 17 и 38 статей "Законов победоносных царей" освобождение слуги от службы узаконивалось в епископальном или хор-

епископальном суде.

Таким образом, в раннефеодальной Армении существовала достаточно развитая и разветвленная система правопорядка.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ОСНОВЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО БЫТА

1. Народное жилище

Развитие пашенного земледелия, само по себе являясь результатом первобытно-общинного строя, в свою очередь явилось могучим стимулом для дальнейшего углубления разложения большесемейной общины и выделения индивидуальной семьи, как основной экономической ячейки общества.

Доминирующая роль территориальных и экономических связей над былой кровной связью большой семьи приводит к господству сельской общины, а основным типом поселения делается деревня. Во всяком случае, ко времени отступления Ю.СОО греков (401-400 гг. до н.э.) в Армении господствующей формой поселения являлась деревня (в тексте Ксенофонта передается словом κῶμη), которая в древнейших письменных источниках на армянском языке обозначается терминами: "шэн", "геавл", "аван"¹. В этих источниках шэн (շեն) соответствует κῶμη, vicus, pagus, хῶρα. Синонимным "шэн"у термином является geawl (գեւաղ, գիղ) и соответствует: κῶμη, χωρίον, φρούριον, ἀγρός, vicus, pagus, castellum, villa. Термином awan (աւան) обозначалось обычно более крупное поселение или предместье города. Этому термину в древнегреческих и латинских источниках соответствуют: ἑπαύλις, κῶμη, ἐποίκιον, χωρίον, villa, vicus, casa.

По-видимому, древнейшим термином для обозначения поселения являлся ван (վան), соответствующий грузинскому ван-и², который затем употреблялся в смысле жилища, крова, обители. Возможно, что этот термин происходит от названия столицы Урарту Тушпы-Биайна в его армянской форме "Ван", сделавшегося синонимом понятия "поселение", "кров", "жилище".

Ко времени отступления Ю.СОО греков армяне-земледельцы населяли плодородные долины скученными поселениями. Греки во

главе с Ксенофонтom, покинув страну воинственных кардухов, вступили в Армению. Это была область Алдзник в долине Тигра. Около пограничной реки Кентрит (Джерм, нын. Бохта-су) "не было деревень из-за войн с кардухами"³.

Дальше они встретили уже населенные пункты. "Та деревня, в которую они пришли, казалась обширной, в ней находился дворец сатрапа и большая часть домов здесь была с башнями.

В дальнейшем греки проходили по долине р. Телебоас (арм. Мелрагет) в области Тарон. По словам Ксенофонта, "эта река красива, но не велика. Около нее много деревень. Эта местность называется Западной Арменией". Другая группа деревень находилась в Маназкертской долине. В этом районе эллины "прибыли ко дворцу и расположенным вокруг него многочисленным деревням, полным всяких припасов". У расквартированных в этих деревнях греков "было много /продовольствия/ и всяких благ: убойный скот, хлеб, старые душистые вина, изюм, всевозможные овощи"⁴.

Следующую группу деревень греки встретили в нын. Динской долине (древний Цалкоты), в районе горячих источников - "джермуков Варшака". Здесь деревни были окружены валом⁵. Воду брали из источника, находившегося внизу, за валом. За водой ходили женщины с кувшинами. Такое место источника, откуда брала воду вся деревня, является косвенным указанием на то, что деревня была расположена на горном склоне и кругом была окружена рвом и валом. Источник воды, естественно, находился внизу, вне деревенской черты, вероятно, у подножия горного склона, откуда, в условиях технических возможностей той эпохи, невозможно было поднять воду в самую деревню. Как позже, так и тогда, населенные пункты Армении были расположены на живописных склонах гор и плато. "Они хорошо вписываются в замечательный горный пейзаж, благодаря ступенчатому расположению домов, и составляют характерные для горных районов архитектурные ансамбли"⁶.

Такое расположение деревень группами в плодородных долинах следует объяснить "оазисным" характером земледелия. Деревни располагались в районах крупных или малых островов возделываемой земли.

Каждая деревня представляла собою совокупность крестьянских домов - "ердов", под кровом которого проживала одна семья. Разумеется, в более отсталых высокогорных районах люди еще жили в приспособленных для жилища пещерах. В Сюнике,

например, в некоторых гаварах и позже преобладающим типом жилища был пещерный дом, либо устроенный в естественных пещерах, либо специально высеченный в мылкой породе скал.

С течением веков в различных областях Армении выработались различные типы народного жилища, что обусловлено было хозяйственными условиями и зональностью страны. Основными типами народного жилища в Армении, дожившими до наших дней, являются: жилище горных районов (тун или глхатун) и жилище низменных и предгорных районов.

На центральном вулканическом плато Армянского нагорья господствующим типом народного жилища сделался "высокоармянский тун" или глхатун. Это жилище представлено лучшими образцами в Высокой Армении, которое впервые подверглось этнографическому изучению со стороны проф. С.Д.Лисициана.⁷ В лесистых районах выработался тип карабахского карадама, также впервые изученный проф. С.Д.Лисицианом.⁸ В долине Аракса, в частности, в Араратской низменности, господствовал другой тип жилища, который подтвердился раскопками города Тейшебаини (Кармир-блур). Этот последний тип также впервые выявил и изучил проф. С.Д.Лисициан.⁹

Из сообщений Ксенофонта видно, что отступающие через Армению греки встретили на своем пути по крайней мере два типа жилищ.

В долине Тигра, в области Адзник жилища армян были надземные. Согласно Ксенофонту, "большая часть домов здесь была с башнями".¹⁰ Как видно, это были укрепленные жилища наподобие домов-крепостей сасунцев и сванов. Постоянная тревога и борьба с соседними враждебными племенами и выработала этот тип дома, одновременно являвшегося крепостью.

В дальнейшем, когда греки вступили в суровые нагорья центрального вулканического плато, они встретили другой тип жилища — жилища уже были подземные. "Дома здесь", — сообщает Ксенофонт, — были подземные, с верхним отверстием наподобие отверстия колодца, но широким внизу. Впуски для скотины были вырыты в земле, а люди спускались вниз по лестнице". Из сообщения Ксенофонта видно, что в том же жилище находился и скот".¹¹ "В домах, — продолжает он, — находились козы, овцы, коровы и птицы со своими детенышами; весь скот питался в домах сеном".¹¹ Это сообщение делается понятным, если принять к сведению климатические и орографические особенности центрального вулканического плато Армянского нагорья. Здесь "жилое помещение все-

гда тесно сплетается с хлебом в один комплекс, причем как бы ступенькается грань, отделяющая одну часть от другой: человек зимой перемещается поближе к скоту, чтобы воспользоваться теплотой его дыхания и свежего навоза"¹². Зимой, в условиях безлесного нагорья, кизяк, поставляемый скотом, является почти единственным видом топлива. Наряду с этим, континентальный климат с суровой зимой и жарким летом и резкое изменение температуры в течение дня и ночи, диктовали человеку необходимость устройства подземных жилищ, где сохранялась постоянная температура. Такое жилище зимой защищало от морозов и ветров, а летом обеспечивало прохладу.

Этими факторами обусловлено господство подземного жилища на центральном вулканическом плато. Данное Ксенофонтom лагоничное, но довольно полное описание жилища этой части Армении показывает, что этот дом является прототипом современного "высокоармянского туна".

Из описания Ксенофонта видно, что жилище целиком находилось в земле, т.е. все четыре стены были выведены в грунте, и стены, по всей видимости, были так же грунтовые. Вход для людей был "наподобие колодца", через который "спускались по лестнице". Для животных "входы были вырыты", т.е. это был узкий покаты́й проход — пандус. Только при таком выходе крупный рогатый скот мог попасть в жилище.

Как археологический, так и письменный и этнографический материал показывают, что непременным элементом такого жилища являлся очаг, освященный веками и находившийся в центре жилища. В Армении с древнейших времен в центре такого жилища находился "тонир", представляющий собой врытый в землю цилиндр из обожженной глины для выпечки хлеба, приготовления пищи и поддержания тепла зимой. И тогда, по всей видимости, тонир имел поддувальник. Наличие центрального очага в жилище обязательным элементом его делает дымоходное отверстие. С другой стороны, при четырех стенах, когда ни один бок не выходил наружу, чтобы иметь оконные проемы, а входные двери находились на уровне потолка, обязательным условием было освещение жилища верхним светом. Поэтому дымоходное отверстие в потолке одновременно являлось световым окном.

Наличием в центре подземного жилища — "Туна" открытого очага-тонира и свето-дымового отверстия "ерд" позже "ердик"¹³ в потолке обусловлено появление того своеобразного потолка со ступенчатым сводом, которое известно с древнейших времен

в странах Ближнего Востока.¹⁴ Жилище с деревянным ступенчатым сводом представляло собою тип усовершенствованной землянки; своей системой перекрытия жилого помещения с центральным светодымовым отверстием предопределяет его, как квадратное в плане помещение. На квадрат основания здания упираются те деревянные столбы-колонны "севн", обычно пристроенных ("арорми"), которые поддерживают деревянный ступенчатый свод, называемый современными армянами, выходцами из центральных областей исторической Армении "азарашенк", "согомацацк", "глхатун". При различных вариантах этого ступенчато-сводчатого перекрытия, встречаемых в Армении и Грузии,¹⁵ сущность его сводится к тому, что на деревянных столбах, либо пристенных, из балок или бревен возводится перекрытие, поднимающееся вверх суживающимися ярусами. Этот сферондальный или усеченно-пирамидальный ступенчатый свод заканчивается светодымовым отверстием. Такой деревянный каркасный остов снаружи покрывается камышом, соломой, сеном или саманом и затем водонепроницаемой глиной. Благодаря этому, такое перекрытие снаружи получает форму слабо приподнятого усеченного конуса на квадрате своего купола — армян. "азарашенк", груз. "гвиргвини".

Проф. С.Д.Лисицианом впервые было высказано мнение о генетической связи армянских храмовых центрально-купольных сооружений с "туном".¹⁶

В дальнейшем этот вопрос приобрел большой интерес среди специалистов, занимающихся историей армянской и грузинской древней и средневековой архитектуры. В армянском "туне" и в грузинском "дарбази" заложены основы композиционно-конструктивных принципов, нашедших свое блестящее развитие в монументальной архитектуре древней и средневековой Армении и Грузии.¹⁷

Как видно из описания Ксенофонта, тун в его время целиком находился в земле, наподобие встречающихся еще в XIX веке в районе Шатаха подземных жилищ, куда спускались по лестнице с земляной крыши.¹⁸

Как правильно замечает Х.Самуэлян, "жилище строили, приспособляя его детали к бытовым условиям оседлого земледелия. Земледелие с подсобным скотоводством, — продолжает он, — та господствующая экономическая деятельность, которая в своим производственным формам приспособила также формы жилищ".¹⁹

Из приведенных свидетельств Ксенофонта видно, что в

жилищах армянских деревень греки нашли продукты земледелия, садоводства и огородничества, виноградарства и виноделия, скотоводства и птицеводства. "На одном и том же столе, — пишет он, — всегда подавались одновременно баранина, козлятина, свинина, телятина и дичь со множеством хлебов из пшеничной муки и ячменя" ²⁰.

Хотя в этот период хлев еще не выделился от основного жилища — туна, все же в стенах должны были существовать многочисленные ниши и вырытые в грунте пещерные камеры, которые имели служебное назначение как кладовые и погребов. На это указывают этнографические пережитки. В землю были врыты маленькие и большие кувшины, в которых хранилось пиво и вино, хлебное зерно, мука, молочные продукты, консервированное и копченое мясо. Конечно, староста деревни "Комарх" был наиболее зажиточным, и у него в погребов имелось старое зарытое вино, чего рядовые сельчане не могли иметь. Обращает на себя внимание и тот факт, что основным видом хлеба являлся пшеничный хлеб в виде чурека — "пан" и лаваша.

В дальнейшем, рассмотренное нами жилище эпохи Ксенофонта, постепенно приобретает тот облик, который известен по этнографическим данным, как "тун" или "тлхатун". В землю уходят три стены, четвертая — передняя стена, обращенная к склону горы, строится из камня, со входом в жилище. Теперь жилища уходят в землю лишь своими тремя частями. Передняя часть (т.е. четвертая стена) со входом в жилище выходила к равнине. Эта часть жилища обычно была обращена к солнечному восходу или к югу. Теперь же в дом входит не через отверстие в потолке, к которому была приставлена лестница, а через двери. Естественно, что прежний пандус упраздняется, так как теперь животные могли входить через те же двери. Но с течением времени хлев — "гом" отделяется от основного жилища — "туна" сенями — "бак" или "срах".

Достаточно широкая и высокая наружная дверь ведет именно в эти сени — переднюю. В эту переднюю входят двери из туна и гома.

Здесь, в сенях, живут и спят в теплый период года, здесь хранятся сельскохозяйственные орудия, припасы и т.д.

В лесистых и более теплых районах страны вырабатывается тип карабахского карадама. Передняя стена со входом в жилище имеет навес — балкон, — "срах", перекрытие которого

опирается на четыре или пять деревянных столбов. Такой глхатун своими конструктивными особенностями сближается с древнегреческим мегароном.

В более позднее время происходит выделение тонратуна в особое помещение, примыкающее сзади к туна. Здесь находился очаг — тони́р, над которым в миниатюре повторялось ступенчатое перекрытие туна. С выделением тонратуна, световое отверстие туна выполняет уже лишь функцию окна и поэтому при надобности оно закрывалось специальной дверцей.²¹ Термин "ерд лусойн" — "световое отверстие" указывает на наличие "ерд ыхойн" — "дымовое отверстие". Этот факт позволяет предполагать, что уже в IV—V вв. н.э. в Армении существовали жилища с отдельным тонратуном. Таким образом, ко времени сложения феодальных отношений в Армении существовало народное жилище, представляющее собой сложный комплекс: жилой дом — "тун", к которому примыкал "тонратун" и может быть его боковые приделы — "мараци" — кладовые, "мараны" — погреб, а также хлев — "гом", отделенный от туна сеньями — "бак". Этот принцип устройства жилого дома в дальнейшем лег в основу и жилищ господствующего класса — дворцов и приемных покоев. Эти же композиционные особенности, как выше было указано, послужили основой и для храмовых зданий.

Вероятно, уже в эпоху Ахеменидов "ерд" делается единицей налогового обложения. Ерд же является основой при перераспределении земель сельской общиной. Подымная земля обозначалась тем же термином — "земля ерда" (подымная земля). Одним словом, ерд — это оседлое земледельческое индивидуальное хозяйство, особая хозяйственная единица, облагаемая податью.

Хозяйственные и естественно-исторические условия низменностей и предгорий выработали другой тип народного жилища, который в этнографическом описании проф. С. Д. Лисициана известен, как крестьянское жилище Мегринского района.²²

Мегринское жилище представляет собой прямоугольник каменных стен с навесом впереди, заключенным между боковыми стенами. Этот прямоугольник разделен на внутреннюю и внешнюю комнаты. Последняя выходит к навесу, перекрытие которого поддерживается четырьмя или пятью деревянными колоннами. Самой интересной частью этого типа жилища является его перекрытие. Поперек прямоугольника жилища вытягивается длинное бревно, которое подпирается двумя деревянными столбами, расположенными вдоль оси. Бревно с обеих сторон перекрывается балками

грубой отделки, поверх которых в поперечном направлении укладываются плотными рядами, иногда в два слоя, тонкие прямые и длинные жерди. Сверху все это постилается камышом и соломою и посыпается довольно толстым слоем водонепроницаемой глины, которая плотно укатывается каменным катком. Для освещения жилища в потолке оставляется одно или два световых отверстия — "ерд".

Тонир вкапывается в пол навеса, где жилища проводят большую часть времени года. Тонир имеет поддувальник, а недалеко от него в землю врыта каменная ступка — "санд", в которой толкут каменную соль, пшеницу и т.п. Улев устраивается несколько в стороне от жилья.²³

На деревянные части жилища идет дуб, вяз, клен, орех, плодовые деревья и особенно тополи, выращиваемые в садах и у оросительных канав специально для строительных целей.²⁴

Облик этих селений, расположенных на горных склонах, издали мало отличался от рассмотренных нами выше деревень на центральном вулканическом плато. "Как и в других областях Армении, — пишет С.Д.Лисициан, — в Меграинском районе селения представляют кучу झущихся друг к другу построек, без какой-либо специальной планировки. Расположенные в большинстве случаев на склонах гор, часто очень крутых, ряды домов издали кажутся неправильно вытянутыми террасами, причем плоские крыши нижележащих служат или дворами или улицами для вышележащих"²⁵.

Такой тип жилища преобладает в предгорной и низменной части долины Аракса. В Араратской долине для возведения стен часто применялся кирпич — сырец с примесью рубленной соломы.

В этой части Армении этот тип жилища известен еще с эпохи Урарту, благодаря раскопкам Кармир-блур. При раскопках городского поселения Тейшебаини, там было найдено пять однотипных жилых комплексов, причем каждый жилой комплекс имел отдельный вход и состоял из одного открытого или полуоткрытого двора и двух жилых помещений. Вся постройка была выполнена из камня. Деревянные навесы поддерживались деревянными столбами, водруженными на каменных базах. Дверная ось укреплялась в пяточных камнях. В числе хозяйственного инвентаря фигурируют каменная ступка и каменная зернотерка.

2. Естественно- исторические основы питания армянского народа.

Регион Армянского нагорья в Передней Азии – один из очагов происхождения культурных растений. Армянское нагорье, по мнению Н.И.Вавилова, является древнейшей родиной культурной пшеницы.¹ Здесь прежде всего обращает на себя внимание богатство видов культурных и диких пшениц: однозернянок и двузернянок.

В настоящее время доказано, что основная родина ржи находится в Малой Азии и Армении, где встречается исключительное разнообразие ржи. Передняя Азия также является родиной винограда, груш, алычи, черешни, граната, грецкого ореха, айвы, миндаля и инжира. Район Вана – родина знаменитых дынь канталуп. Из Передней Азии ведут свое начало и важнейшие кормовые травы.

В Армении можно встретить в диком виде виноградную лозу, называемую у армян "толи" (от урартского "удули" – виноград), и многие плодовые. Характерны в этом отношении термины для обозначения подобных лесных массивов, сохранившиеся в древнеармянском языке и топонимике. В Армении в древние и в средние века существовали, а также и в настоящее время существуют такие названия местностей как: "хндзурут" (яблоневый лес), "тандзут" (грушевый лес), "шлорут" (сливовый лес), "балут" (вишневый лес), "циранут" (абрикосовая роща), "дехдзут" (персиковая роща), "ынкузут" (лес из грецкого ореха), "кахнут" (лес из мелкого ореха), "гунут" (кизиловый лес), "нырнуник" (гранатовая роща), "схторут" (чесноковый луг).

Начало земледелия в Армении восходит к неолиту. В этот период обитатели Армянского нагорья перешли к первобытному земледелию, о чем свидетельствуют находки каменных пестов, терок, наконечников мотыг, а также кремневых вкладышей серпов и ножей. Еще в эпоху матриархата на территории Армянского нагорья человек культивировал из дикорастущих злаковых хлебные злаки, осваивал плодовые растения.

Природные особенности страны – нагорья и предгорья с наносными почвами – представляли наиболее благоприятные условия для развития земледелия. В настоящее время все более укрепляется тот взгляд, что первобытное земледелие возникло

в горных странах, в местах, где у предгорий в период весенних дождей скоплялась наносная почва. В дальнейшем же, с развитием искусственного орошения и техники ирригационных сооружений, земледелие постепенно распространялось в долины больших рек.

Благоприятные условия для перехода собирательного хозяйства к земледелию имелись в долинах горных рек и на опушке лесов. В дальнейшем, осваивая все новые и новые участки для земледелия, человек начал вырубать леса, вследствие чего лесные массивы постепенно исчезали и менялся климат, становясь более сухим и континентальным. Так, с течением времени, вследствие вулканических процессов и искусственного уменьшения лесных массивов, Армянское нагорье приобретало современный облик, которым и обуславливалось специфическое развитие.

Тем не менее, несмотря на развитие интенсивного земледелия и скотоводства, все же собирательное хозяйство не было изжито. И в наше время армянский крестьянин знает около 300 видов различных дикорастущих съедобных трав и цветов, которые он употребляет в пищу в качестве приправ или даже основного блюда.

С середины I тысячелетия до н.э. в экономике Армянского нагорья доминирует земледельческое хозяйство с большим удельным весом отгонного скотоводства. В связи с этим поселения спускаются вниз, в долины, на прежние места неолитических поселений.

В новых условиях основная часть населения сосредоточивалась в долинах и низменностях, где создавались наиболее благоприятные условия для этнической консолидации, для создания более крупных этнических и политических образований, дальнейшее слияние которых привело к формированию древнеармянского государства.

Доминирующая роль земледельческого хозяйства в долинах и отгонного скотоводства в низменности и в высокогорной зоне была обусловлена естественно-историческими условиями страны. Характерное для Армянского нагорья деление страны на высотные зоны впредь сделалось решающим фактором, влияющим на дальнейшее развитие производительных сил страны.

В Армении областями высокоразвитой агрикультуры сделались аллювиальные низменности долин: Екелесенской (Ерзинкайской), Харбердской, Ванской и Араратской. Этими четырем очагам древней агрикультуры и соответствовали первоначальные центры политической и культурной жизни армян.

Процесс становления армянского народа происходил на основе укрепления и повсеместного распространения на территории Армянского нагорья интенсивного земледелия, которому сопутствовал процесс классообразования, приведший в свою очередь к процессу создания армянской рабовладельческой государственности взамен древневосточного общинно-рабовладельческого государства Урарту (на рубеже УП-УІ вв. до н.э.).

Развитие пашенного земледелия, само по себе являясь результатом разложения первобытно-общинного строя, в свою очередь, явилось могучим стимулом для дальнейшего углубления разложения большесемейной общины и выделения индивидуальной семьи — "тун", как основной экономической ячейки общества.

Доминирующая роль территориальных и экономических связей над бывшей кровной связью большой семьи приводит к господству сельской общины, а основным типом поселения делается деревня.

Каждая деревня представляла собой совокупность крестьянских дымов — "ердов", под кровом которого проживала одна семья.

В зерново-скотоводческой зоне, которой соответствует безлесное центральное вулканическое плато Армянского нагорья, господствующим типом народного жилища становятся "тун", или "глхатун", со специфическим шатрообразным перекрытием с дымовым отверстием для тонира — очага.

С ростом значения земледелия в хозяйстве выработалась та техника земледелия и те земледельческие орудия, которые впредь были так характерны для докапиталистической Армении. Как известно, еще в дореволюционной армянской деревне продолжали сохраняться архаичные формы сельскохозяйственного инвентаря.

С выдвижением на первый план земледельческих районов ведущей делается зона виноградно-плодовая, в которой в хозяйственной жизни племен большое место занимает виноградарство. По своему удельному весу и масштабам в экономике страны виноградарство и виноделие уступали лишь хлебопашеству. Виноградарство развивалось в теплых долинах и ущельях, обыкновенно в местах с каменистой и сухой почвой, но богатой солнечным теплом и необходимым количеством влаги.

Дошедшие до нас археологические, письменные и этнографические источники дают нам возможность иметь четкое представление о трудовых процессах, связанных с виноградарством и ви-

ноделием. Техника разведения виноградников и ухода за ними, выработанная в эпоху Урарту, мало изменялась и она бытовала еще в XIX и даже в XX в.

В Армении с древнейших времен выработались эндемические сорта винограда, которые известны, в частности, из раскопок Кармир-блур.

Раскопки цитадели Вана, Маназкерта и Кармир-блур показывают, что уже в эпоху Урарту виноделие в Армении достигло больших масштабов, и техника виноделия стояла на таком высоком уровне, что позже происходило лишь частичное улучшение. Раскопки Кармир-блур дают нам возможность полной реконструкции картины виноделия в Армении в тот отдаленный период. Уже в эпоху Урарту земледелие, полеводство и виноградарство обычно сочетались с огородничеством и садоводством.

Наряду с земледелием главную отрасль сельского хозяйства Армянского нагорья составляет скотоводство, которое возникло еще в неолитическую эпоху, когда скот становится основным источником накопления примитивного богатства и собственности, приведшего к социальной и имущественной дифференциации. В эпоху неолита человек от охоты на диких зверей перешел к скотоводству.

Археологическое изучение остеологических остатков показывает, что еще в эпоху Урарту на территории Армянского нагорья в высокогорных областях, в пастбищно-скотоводческой зоне разводился мелкий рогатый скот, в низменности и нагорьях, в зоне зерново-скотоводческой — крупный рогатый скот.

В древности, так же как и в настоящее время, преобладающим являлся мелкий рогатый скот² особенно овцы (вочар) дававшие мясную и молочную пищу и шерсть. Разводились эндемические для Передней Азии породы овец (мазех, балбас, карабахская овца, бозах). Овцеводство, намного превышая все остальные виды скотоводства, господствует в более сухих районах стран, особенно там, где они близко примыкают к высоким нагорьям, располагающим летними пастбищами. Это возвышенные нагорные равнины, покрытые богатыми лугами и луговыми степями, куда поднимаются летом пастухи из долин и низменностей.

Там, где развито было поливное земледелие, особенно на низколежащих равнинах, а также и на нагорных, где имеются богатые луго-степи, разводится главным образом крупный рогатый скот³. В древнейшие эпохи крупный рогатый скот разводился преимущественно для пищевых целей (получение мяса, молока, мо-

лочных изделий). Впоследствии же, по мере развития пашенного земледелия и появления плуга, он становится тягловой силой. В долинах рек разводятся буйволы. Сыр и масло преимущественно изготавливаются из молока овец. Большое развитие получило в лесистых районах свиноводство и бортничество. Большое место занимало в хозяйстве также птицеводство. Тягловыми животными Армянского нагорья являются быки и буйволы. Последние используются также как молочный скот.

В условиях континентального климата и больших морозов, когда длительное время скот приходится держать в закрытом помещении – "гоме" (хлев), исключительное значение приобретает забота и заготовка корма на зиму.

Скошенное сено, хранившееся зимой на кровлях крестьянских жилищ, придавало характерный облик старой армянской деревне. В особых саманниках – "мараг" хранится на зиму саман.

Широко применяются отходы, полученные от приготовления растительного масла, – жмыхи ("коптон"), которые считаются наиболее питательным кормом для животных.

Используется также навоз, из которого в условиях безлесного центрального вулканического плато Армянского нагорья изготавливалось топливо – кизяк. Навозом же удобрялись поля, хотя следует указать, что поля обычно удобрялись золой.

В условиях континентального климата Армянского нагорья, с его довольно суровой зимой, когда горные ущелья на несколько месяцев прерывали связь с внешним миром, забота о зимних запасах приобретала исключительное значение. В сезон весенних и летних сельскохозяйственных работ крестьянин должен был успеть на зиму заготовить съестные продукты, корм для скота и обеспечить дом топливом.

В малолесной или безлесной Армении существенное место в крестьянском хозяйстве занимала забота о зимнем топливе. В течение всей зимы и весны, пока скот содержался дома, навоз свозился в "кал", т.е. на молотильную площадку. Здесь летом из навоза в смеси с саманом готовили прямоугольные брикеты в специальных формах, которые затем оставляли сушить под знойным солнцем лета. Перед началом сезона молотбы крестьянин переносил кизяк домой, храня на зиму в специальном помещении или держа его на открытом воздухе.

Только после этого молотильная площадка приводилась в порядок, чтобы начать молотбы. Но прежде чем начать молотбы хлебного зерна, крестьянин молотил бобовые растения и ячмень

на зимний корм тигловым животным и прочему скоту и птице. На арбах крестьянин свозил кунжут, лен, гречиху, бобы, фасоль, ячмень, просо и т.д. В течение двух недель происходила молотьба этих культур, после чего очищенные от шелухи они свозились домой и хранились в специальных хранилищах. После этого начинается сезон молотбы — "калоц", под которым обычно подразумевается молотьба пшеницы. Пшеница и прочие зерновые культуры на зиму хранились в специальных зернохранилищах и погребках. На зиму хранились вяжкие корни, стручковые (бобы, горох и пр.), семена.

В дальнейшем зерно размалывалось и частью перерабатывалось в крупы.

В рационе питания армян большое место занимают блюда, приготовленные из круп. В быту армян известны многочисленные виды круп "дзавар" — варенные зерна и "коркот" — обрубленные зерна.

Для получения крупы археологически и этнографически засвидетельствованы каменные ступы — "санд" и ручные мельницы "еркан". Санд представляет собой квадратной формы базальтовый камень, в котором выдолблено воронкообразное углубление. Специальным каменным молотом "сандиторн" или деревянным песком долбили насыпанное в углубление санда подмоченное зерно, которое очищалось от шелухи, получалась крупа — коркот. Такой же формы и такого же назначения был "динг", в котором обыкновенно очищался от шелухи рис. Более мелкую крупу получали с помощью еркана, который размалывает зерно наполовину, обмолачивает, но в древности им же мололи зерно и получали муку.

Для переработки хлебного зерна и получения различных видов круп и муки, у армян было известно около 15 видов различных сит, которые перерабатывали зерновые продукты на всех стадиях, начиная от очищенного от камней и шелухи зерна вплоть до самой изысканной крупитчатой муки для кондитерских изделий.

В древнейшие эпохи хлебное зерно мололи с помощью ручных зернотерок, позже ее вытеснила ручная мельница "еркан". Еركان состоит из двух базальтовых камней — миниатюрных жерновов ("ерканакар"); верхний камень имеет посередине большое круглое отверстие, через которое всыпается зерно. К верхнему жернову приделана и деревянная ручка, которой он приводится в движение. При вращении попадающее между двумя жерновыми зерно превращается постепенно в порошок, муку — "алпр".

Эта примитивная ручная мельница-зернотерка господствовала в Армении вплоть до УШ в., после этого времени упоминается водяная мельница — "джрагац".

Из пшеницы получались наиболее высокие сорта муки: "нашип" / крупятчатая мука /, "хорак" и "гермак". Из этих сортов муки, очищенной от отрубей, пекли хлеба и различные мучные изделия.

Основной пищей армянского крестьянина являлся хлеб, выпеченный из пшеничной муки. В Армении выработалась специфическая форма печеного хлеба, которая обусловлена рядом естественно-исторических факторов.

В каждом крестьянском жилище посередине имелся "тонир" — представлявший собой врытый в землю расширяющийся книзу цилиндр из огнеупорной глины, напоминающий зарытый в землю карас. На дне такой тониры имеет отверстие, которое выходит наружу и предназначено для циркуляции воздуха.

Тонир — основная часть крестьянского жилища и им обусловлено шатрообразное перекрытие туна, вершина которого имеет дымоходное отверстие — "ердик", откуда выходит дым и в то же время проникает дневной свет в жилище. В тонире пекут хлеб и прочие мучные изделия, варят, жарят и тушат мясную, молочную и растительную пищу. Здесь же коптят мясо и сушат на зиму различные фрукты.

В условиях малолесной или безлесной Армении тонир нагревается либо кизяком, либо обрезками виноградной лозы. Этим, в частности, объясняется специфическая форма армянского хлеба "лаваш". Лаваш представляет собой длинную и тонкую, легко свертываемую полосу теста длиной около одного метра. Тонир быстро нагревается кизяком или хворостом, и наклепленный на горячих стенках тонира слой теста быстро выпекается. Но следует указать и на другой момент, который придает также специфическую особенность армянскому хлебу. Пресное тесто, не бродившее, не пристает к стенам тонира и падает в золу, давая брак — "кут" (буквально "комки").

Л.Б. Арутюнян на основании археологических данных пришел к выводу, что еще две с половиной тысячи лет тому назад армяне имели представление о бродильных процессах в хлебопечении⁴. Хлеб заквашивается специальной закваской "хаш", и после определенного процесса брожения кислое тесто выпекается в тонире.

Пресное тесто употребляется для выпекания различных ле-

пешек, которые предназначаются к определенным церковным праздникам.

До последнего времени лаваш обыкновенно пекли в теплое время года (когда легко можно было найти топливо) на всю зиму — на 5 — 6 месяцев.

В лесистых районах Армении тонир нагревается дровами, поэтому здесь хлеб имеет иную форму, форму толстой лепешки — "бокон" ("чурек")⁵.

В некоторых армянских диалектах лесистых районов такой круглый печеный хлеб называют "бомб"; древние армяне называли его "пан". Такой же хлеб, но в форме толстого лаваша древние армяне называли "шавт" или "шот". Это название "шоти" сохранилось у современных грузин. При раскопках Кармир-блур найдены также печеный хлеб. По определению В.О.Гулканяна, найденные остатки хлеба были выпечены из просяной муки крупного помола. Хлеб этот имел овальную форму с отверстием посередине.⁶ По всей видимости, в данном случае мы имеем дело с мучным изделием, предназначенным специально для рабов и прочих производителей материальных благ. Господствующий класс и вообще имущие слои населения питались хлебом из отборных сортов пшеничной муки.

Тониром же обусловлены специфические виды мясных блюд. Основная мясная пища армян — говядина и баранина, из которых готовились различные блюда. Различные супы ("аур", "спас") и бульоны ("арганак") обыкновенно готовились на специальных очагах, а те мясные блюда, которые варились, припускались, жарились или тушились, обыкновенно ставились в специально для этого предназначенной огнеупорной глиняной посуде в тонир. Обычно такие блюда носят название той посуды, в которой они изготавливаются, — "путки"⁷, "кчуч"⁸ и др.

Для изготовления этих блюд в каждом крестьянском доме, помимо тонира для выпечки хлеба, существовал тонир более мелкого размера, специально предназначенный для варки обеда.

Мясо обыкновенно жарилось в медной посуде различной формы — "тапак" (соответствует персидскому "тава", от которого и произошел глагол "тапакел" — жарить). Существуют различные "тапакац" из баранины и курицы⁹.

К седой древности восходит такое популярное в настоящее время блюдо, как шашлык. Обитатели Армянского нагорья еще в эпоху неолита (медно-каменного века) разводили очаг и на нем жарили баранье и говяжье мясо и мясо диких животных — гор-

ного барана, оленя и т.д. Вначале мясо нанизывали на деревянную палку, а потом ее заменил металлический прут — шомпол. Часто целую тушу животного укладывали между раскаленными камнями и ими же покрывали тушу. В результате получалось вкусное мясное блюдо, "хорову", которое и в настоящее время в большом почете у пастухов.

На специально приспособленных очагах готовится шашлык — "хоровац" различных видов. Мясо, предназначенное для шашлыка, специально отбирается и нанизывается на шомпол — "шампур". В тонире же вешается разделанная туша ягненка или козленка, либо лишь мясо, либо мясо, которое фаршируется специями и рисом.

Для армянской кухни характерны те блюда, которые связаны с зимними запасами съестных продуктов. До сих пор армянский крестьянин — мастер по копчению мяса, рыб и птиц. В армянском языке сохранился термин для обозначения копченой свинины — "хошапхт". Ванские армяне большие мастера по изготовлению копченой колбасы — мясного суджуха.

Большое место среди зимних запасов мясопродуктов занимало консервированное мясо — "тыал" (турецкое "кавурма"). Вареное говяжье или баранье мясо хранилось зимой в герметически закрытых и зарытых в землю кувшинах.

В армянской народной кухне особенно популярны блюда из отбитого мяса, такие как "кололик" (по турецки "кюфта-бозбаш") и "кололак" (так называемая "большая кюфта")¹⁰. Нередко заправленное мясо заворачивается либо в виноградные листья либо в капустные. По-видимому, первоначально, когда в Армении еще не была известна культура капусты, мясо заворачивалось в листья виноградной лозы, которая у армян называется также "толм"¹¹. Название этого блюда "толма" произошло на почве турецкого толкования этого слова в форме "долма". Мясо, смешанное с пшеничной крупой или рисом, варилось также в желудке барана¹².

Издревле армянская кухня славилась своими рыбными блюдами, что опять-таки обусловлено естественно-историческими условиями Армянского нагорья.

Реки и озера Армении богаты своими рыбами, характерными для горных рек и высокогорных пресных озер. Особенно характерна форель, встречающаяся всюду в горных речках.

Разнообразием своего рыбного богатства отличается высокогорное (1914 м н.у.м.) пресное озеро Севан. Здесь встречаются эндемичные виды лососевых — ишхан, гехаркун, и

Бахтак. Отлично прижился ладожский сиг. В Ванском озере живет лишь один вид рыбы — тарех, название которого произошло от древнегреческого "тарихос", что означает засоленная рыба. Еще в античную эпоху рыба тарех считалась предметом экспорта и в засоленном виде вывозилась в далекие страны.

На зиму заготавливаются также кисломолочные продукты. Основным кисломолочным продуктом Армянского нагорья является заквашенное молоко — мацун (от глагола "мацуцал", т.е. сгуститься). Закваской служит молочный сгусток, образующийся самоквасом. Из кислого молока и его отходов варятся различные молочные супы — "спас", "танапур" и т.д.

До сих пор существует маслобойка, археологически засвидетельствованная со времен Урарту. Маслобойка ("хноци"), либо глиняная, либо деревянная, является необходимой принадлежностью каждой крестьянской семьи. В маслобойке готовят сливочное масло "караг", из которого получают топленое масло "дл". Из отходов, образовавшихся при изготовлении сливочного масла, получается пахта — "тан", а из тана — "чоратан" и т.д. Все эти продукты хранились зимой в глиняных кувшинах и мешках — "тик", называемых "мотал" (мешок из засоленной шкуры)¹³ и "курдз" (кожанная сумка для продуктов).

Особенно славится армянский сыр "панир". Археологически засвидетельствованы еще со времен Урарту специальный глиняный сосуд с отверстием на дне, в котором изготовлялся сыр.

С древнейших времен в Армении известны солодовне экстракты. В древней Армении готовили пиво, обычно из ячменя, откуда и его название у армян "гареджур" (буквально "ячменная вода"). В раскопках Кармир-блуре был найден сосуд удлиненной формы с отверстием на дне, в котором приготавливалось ячменное пиво. На дне сосуда хорошо сохранились явные следы солодования зернами ячменя¹⁴. Пиво приготавливалось также из проса. В том же Кармир-блуре найден большой сосуд удлиненной формы, аналогичный первому. В этом сосуде просо носило явные следы солодования. Как в том, так и в этом сосуде на дне находился фильтр из соломы, служивший для удержания зерна внутри сосуда при обдавании осоложенного зерна кипятком. Эта техника пивоварения урартов продолжала бытовать у армян и позже. Приготавливалась также водка, которая перегонялась из отходов винограда, зерновых культур и плодов.

В древней Армении большое распространение имело производство кунжутного масла, техника которого со времен Урар-

ту вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции оставалась почти на одном и том же уровне. Пресс для выжимки масла состоял из большого жернового камня, вдетого на валик, при вращении которого из раздавленных семян кунжута получалось кунжутное масло. Из отходов кунжута получались жмыхи — "коптон", которые являются лучшим зимним кормом для крупного рогатого скота.

По своему удельному весу и масштабам в экономической жизни страны виноградарство и виноделие уступали лишь земледелию. В условиях суровых зим в Армении нельзя было виноградную лозу оставлять на открытом воздухе. После сбора винограда ("айтекут"), в октябре месяце, виноградную лозу окучивали, закидывая толстым слоем земли. В силу этого в Армении преимущественно разводятся низкие, стелющиеся по земле кусты винограда. Мотивы этих стелющихся виноградных кустов использованы в армянской архитектуре. Особенно богаты барельефы с подобными мотивами на стенах храмов Звартноц и Ахтамар.

В Армении с древнейших времен выработались эндемические сорта винограда, которые известны, в частности, из раскопок урартского города Тейшебаини (Кармир-блур). Во время раскопок этого города обнаружены косточки наиболее известных по сей день сортов винограда в Араратской долине — воскеат (харджи), мсхали, арарати (хачабаш) и некоторых сортов черного винограда.

Широко использовался виноград для изготовления на зиму различных сладких бекмесов ("дошаб", "шпот"), изюмов ("чамич") и чурчхел ("шароц"). На зиму сушились виноград, фрукты и ягоды в виде плодов, нанизанных на нитки, — "кахан", "чир" и т.д. Винный погреб — "маран" уже издали привлекал человека своим благоуханием. Над стоящими в ряд карасами висели нанизанные на нитки зимние сорта винограда, персиков, айвы, яблок, груш и т.д., которые издавали пряный запах. Тут же висела сушеная фасоль.

В древней Армении, как и теперь, полеводство и виноградарство обычно сочеталось с огородничеством и садоводством. Вдоль рек разводились фруктовые сады с насаждениями абрикосов, персиков, миндаля, айвы и черешни, а в высокогорных районах обычно яблони, груши, сливы и вишни.

В пище армян большой ассортимент составляют вкусовые вещества. Л.Б.Друтянян пишет: "Наличие в пище армян вкусовых веществ обуславливается местными климатическими условиями,

которые имели решающее значение для формирования вкусовых особенностей пищи народа, проживающего в жарком поясе. Если учесть, что под влиянием высокой температуры снижается возбудимость пищевого центра, то становится совершенно обоснованным наличие в восточной и, в частности, в армянской кухне столь большого ассортимента возбуждающих аппетит ароматных пряных, острых приправ. Философ У. В. Давид Анахт (Непобедимый¹⁵) упоминает о широком применении черного и белого перца у армян...¹⁶

Наряду с культивированными пищевыми продуктами в рационе армянского народа большое место занимали различные дикорастущие съедобные растения и пряности, которые на зиму сушились или мариновались. Такое обилие этого рода пищи опять-таки было обусловлено естественноисторическими условиями Армянского нагорья. Однако следует указать, что наряду с естественно-историческими условиями на характер пищи влияли также социальные факторы. Среди большого количества и разнообразия армянских блюд мы находим кушанья очень простые и примитивные.

Выработавшееся в течение долгой исторической жизни армянского народа большое многообразие блюд вновь вводится в быт в еще более полноценном и обогащенном виде.

3. МЕТРОЛОГИЯ

Линейные меры

Сведения о мерах и весах Армении и сопредельных стран V-VII вв. сохранились как в чисто метрологических текстах, так и в других источниках. Важные сведения о мерах длины сохранились в армянской "Географии" Анания Ширакаци, в "Толковании календаря Андреаса" и в рукописях толкования армянского календаря, предполагаемым автором которых также является Анания Ширакаци,¹

Мерам объема посвящена специальная работа Анания Ширакаци, названная им "О мере, мерах и эталонных тарах". Мерам объема, веса и линейным мерам посвящен сохранявшийся текст, названный "О движении солнца и вычислении мер"², который можно датировать VIII-XI вв., скорее всего началом VIII века³.

О денежно-весовых системах сохранились сведения в труде Анания Ширакаци "О весе, весах и равновесах"⁴, а также в труде "Сведения о весах"⁵. Последний по всей вероятности, относится к V-VII вв.; хотя он и приписывается Епифану Кипрскому,

однако принадлежит армянскому автору, однако принадлежит армянскому автору, частично использованному работу Епифана Кипрского.

Сохранился текст "О весах", который создан позже, чем текст "О движении солнца и вычислении мер". Автор текста "О весах" широко использовал единицы веса, приводимые в тексте "О движении солнца ..." и добавил некоторые сведения, представляющие значительный интерес.

Ниже приводится сравнительный текст метрологической таблицы "Географии" Анания Ширакаци.

"Единицей меры является градус. И градус (равен), как говорят, 500 аспаресам. И аспарес же есть мера протяжения и равняется одному втавану. При измерении по воздуху аспарес равняется 100 (двойным) шагам. И (двойной) шаг равняется 6 ступням. И ступни — 16 пальцам. И миля равняется 7 аспаресам. А аспарес же аспаресов заключает в себе 143 (двойных) шага, и миля 7 аспаресов, чтобы при измерении по земле миля равнялась 1000 (двойным) шагам. И парсах — трем милям. Но при измерении по воздуху градус имеет 500 аспаресов в ширину и столько же в длину по земле, т.е. во все четыре стороны, так что в градусе заключается 71 миля и $1/4$ и $1/7$ и $1/28$ ($=713/7$)"⁶.

До изложения таблицы Анания Ширакаци пишет: "Клавдий Птолемей измерил аспаресами всю Землю относительно долготы, начиная с запада, от Неизвестного моря (Океана), от крайней точки Испании, кончал берегом Неизвестной страны Синов на Востоке и разделил все это пространство на 180 градусов". А непосредственно за таблицей следует: "И этими мерами измерил Землю и море, приняв за начало Жаркий пояс ...".

Не вызывает сомнения, что, когда Анания Ширакаци пишет "говорят", в связи с приводимыми им величинами как измерения Земли, так и вообще мер измерения, то он имеет в виду Клавдия Птолемея, которому, как видно из текста, следовал также и Папп Александрийский. Это естественно, т.к. величина диаметра Земли, а также градус и др. измерения, которые выражены в градусах, милях, аспаресах по воздуху, не принадлежат Анания Ширакаци, а заимствованы им из использованных им основных первоисточников (у Клавдия Птолемея, Паппа Александрийского). И, как видно из дальнейшего изложения, он, по возможности, наряду с интерпретацией заимствованных единиц добавляет также современные ему местные единицы мер.

Поскольку Анания Ширакаци составляет метрологическую

таблицу, он приводит величину "аспарес по воздуху", с тем, чтобы отличить его от "аспареса аспаресов". Подчеркивая, что величина градуса выражается единицей "аспарес по воздуху", он тем самым показывает связь градуса с "аспаресом по воздуху". Кстати, эта связь замечается и далее в тексте, где Ширакаци выражает величину градуса в милях.

Он интерпретирует единицу "аспарес по воздуху", приводя ее армянский эквивалент "втаван", т.е. ему было известно, что "аспарес по воздуху" идентичен "втавану" по земле. Тем самым Анания Ширакаци как бы намекает, что ранее использованная величина "аспарес по воздуху", равная "втавану", не применялась в его время при измерениях по земле, тем более, что далее он приводит "аспарес аспаресов", как современную ему единицу измерения по земле.

Величина "аспареса по воздуху", выраженная в (двойных) шагах, различна в разных рукописях "Географии", а именно: $\mathfrak{a}$ (100), $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (105), $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (107), $\mathfrak{z}\mathfrak{d}$ (110), $\mathfrak{z}\mathfrak{v}$ (150)⁷. Ясно, что верна лишь одна величина, остальные же возникли позже.

Из вышеприведенных значений "аспареса по воздуху" = $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (107) (двойных) шагов проникло в варианты рукописей "Географии" в VIII-XI вв. из работы "О движении солнца и вычислении мер". В этом нетрудно убедиться, т.к. 15 рукописей этой работы не имеют разночтений и всегда "аспарес по воздуху" равен $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (двойным) шагам.

В связи с этим интересно отметить, что только в тех немногочисленных рукописях "Географии" упоминается "аспарес аспаресов" вместо "персидский аспарес", где "аспарес по воздуху" равен $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (107) (двойным) шагам. А в работе "О движении солнца и вычислении мер" нигде не употребляется термин "аспарес аспаресов", который заменен термином "персидский аспарес". Можно заключить, что с одной стороны, размер аспареса равный 107 (двойным) шагам взят из этой работы, а, с другой стороны, это свидетельствует о том, что "аспарес аспаресов", приводимый в "Географии", в дальнейшем понимали как "персидский аспарес". Величину же аспареса, равную $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (105) (двойных) шагов следует считать обычной опиской ($\mathfrak{t}$ вместо $\mathfrak{t}$) и принимать равной $\mathfrak{z}\mathfrak{t}$ (107) (двойных) шагов. Приравнение "аспареса" к $\mathfrak{z}\mathfrak{v}$ (150) (двойным) шагам заимствовано из "Толкования календаря", что в свою очередь взято из "Книжника" Анания Ширакаци, заимствовавшего эту величину у Андреаса, в связи с толкованием его календаря. Выражение " $\mathfrak{z}\mathfrak{d}$ (110) (двойных) шагов" следует исправить

на (150) (двойных) шагов. Указанные разночтения величины "аспареса по воздуху" свидетельствуют о том, что переписчики или редакторы "Географии" заменяли забытую единицу меры на современные им единицы, в данном случае "аспарез - нетадзик" (полет стрелы).

Таким образом, для величины "аспареса по воздуху" остается только одно значение λ (100) (двойных) шагов, которое и сохранилось в большинстве рукописей. Значение 100 (двойных) шагов для "аспареса по воздуху - втавана" подтверждается и другими армянскими первоисточниками, приводимыми ниже.

Выражение "(двойной) шаг равен шести ступням" не имеет разночтений, поэтому принимается всеми исследователями.

Г.Мжик отмечает, что данные армянских первоисточников касающиеся выражения "двойной шаг равен шести ступням" неясны, так как они встречаются в тех текстах, где использовались "большая ступня" (равная 35,24 см) и основанная на ней "(двойной) шаг" равный 1,762 м. Он полагал, что "двойной шаг" является чисто теоретической величиной и содержит 5 $\frac{21}{25}$ римской ступни (=6 ступням). Г.Мжик считает возможным допустить, что в армянских первоисточниках речь идет об использовавшейся в то время "ступне", которая равна одной шестой шага. Наряду с этим Г.Мжик считает, что в армянских первоисточниках речь шла скорее всего о "римском двойном шаге" и "сирийской ступне", которые равнялись $\frac{5}{6}$ "римской ступни", т.е. (= 24,66 см), а основанная на ней стадия равнялась 148 метрам, т.е. составляет $\frac{1}{10}$ римской мили⁸.

Анания Ширакаци зафиксировал "аспарес по воздуху" как $\frac{1}{7}$ мили, что впоследствии было искажено и превратилось в выражения: "миля равна одному аспареу" и "миля равна пяти аспаресам". Большинство рукописей "Географии" имеют первое из вышеприведенных искаженных выражений. Очевидно, что "аспарес" не может равняться миле, а составлял лишь какую-то часть мили. Некоторые рукописи содержат выражения: "миля равна семи аспаресам" или, как приводилось выше, "миля равна пяти аспаресам". Ясно, что верно лишь одно из этих выражений.

Достоверность этой части текста подтверждается из анализа соотношения $7\frac{1}{3}$ мили = 1 градусу = 500 стадий ($500:7\frac{1}{3} = 7$)⁹. Следовательно одна миля равна семи аспаресам по воздуху, иными словами, обосновывается правильность выражения "миля равняется семи аспаресам"¹⁰.

Следующий отрывок из вышеприведенной таблицы, по всей

вероятности, является изложением текста Птолемея - Паппа Александрийского, который условно можно назвать системой измерения по воздуху: "Единицей меры является градус. И градус (равен), как говорят, 500 аспаресам... При измерении по воздуху аспарес равняется 100 (двойным) шагам. И (двойной) шаг равняется 6 ступням. И ступня 16 пальцам. И миля равняется 7 аспаресам... Но при измерениях по воздуху градус имеет 500 аспаресов в ширину и столько же в длину по земле т.е. во все четыре стороны. Так что в градусе заключается 71 миля и $1/4$ и $1/7$ и $1/28$ ($=71 \frac{3}{7}$).

Система измерения по воздуху имеет следующий вид: одна миля = 7 аспаресам по воздуху [каждый аспарес по воздуху равняется 100 (двойным) шагам = 600 ступням] = 700 двойным шагам [каждый (двойной) шаг равен 6-и ступням] = 4200 ступням (каждая ступня равна 16 пальцам).

Греческие метрологические тексты, опубликованные Ф. Гульчем, содержат следующие свидетельства:

1. Одна миля имеет 7 стадий, что значит, 4200 ступней
2. Одна миля имеет 7 стадий, 4200 ступней, называемых филетеровскими
3. По Свидасу стадия имеет 600 ступней, а миля 4200 ступней^{II}.

Эти данные достаточны для того, чтобы систему измерения по воздуху в "Географии" считать заимствованной из греческих источников.

Можно увидеть, что в данных текстах величина стадия выражалась через ступени, известные под названием филетеровских. Известно, что филетеровская сажень равна шести ступням, стадия равняется 100 сажням (600 ступней), а миля 700 сажням (7 стадиям) = 4200 ступням.

Сравнение системы измерения по воздуху с данными греческих текстов свидетельствует об их идентичности. Отсюда следует, что система измерения по воздуху, приводимая в армянской "Географии" является заимствованной из трудов античной и римской эпох. Указание Анания Ширакаци, что миля равняется семи стадиям (каждая по 600 ступней) = 4200 ступням, свидетельствует о том, что речь идет о римской миле, о большой филетеровской ступне и стадии обычно также называемой филетеровской.

Если считать среднюю величину римской мили равной 1480 метрам, а среднее значение филетеровской ступни 35,52 см., которая в Армении в I веке составляла 35,31 см, что установ-

лено по обмеру языческого храма Гарни, то для стадии получается 211,43 м (по римской миле), 213,12 м (по фйлетеровской ступне), 211,84 м (по ступне, использованной в Гарни), а относящийся к ней (двойной) шаг соответственно будет равен 2,11 м; 2,13 м (2,12 м) ступня же равна 35,24 см; 35,52 см (35,31 см) и, наконец, для пальца получается значение: 2,22 см. Все эти единицы известны как фйлетеровские.

Анализ вышеприведенных текстов показывает, что из римских единиц была заимствована только миля, приспособленная в дальнейшем к фйлетеровским системам единиц¹².

Единицы измерения - палец, ступня и /двойной/ шаг - также как и аспарес измерения по воздуху-соответствующей стадии использованной Клавдием Птолемеем и Паппом Александрийским¹³.

Необходимо отметить, что стадия Птолемея- Паппа составляла 1/7 римской мили, а не 1/8, как принято считать в настоящее время большинством исследователей¹⁴.

Как следует из той же метрологической таблицы, аспарес аспаресов заключает в себе 143 (двойных) шага, а миля - 7 аспаресов, чтобы при измерении по земле миля равнялась 1000 (двойным) шагам; парсах же - трем милям. Анания Ширакаци считает милу равной 7 аспаресам аспаресов и 1000 (двойных) шагов. Отсюда следует, что эта миля отличается от предыдущей. В обоих случаях повторение величины "миля" = 7-и аспаресам по воздуху и 7 аспаресам аспаресов = 1000 (двойных) шагов имеет существенное значение. Кажется, Ширакаци всю метрологическую таблицу разделил на две системы, выше условно названные системой измерения по воздуху и системой измерения по земле.

Причина повторения величины "миля" в том, что Анания Ширакаци заимствовал одну часть текста- систему измерений по воздуху- у Птолемея- Паппа, т.е. дав используемые ими единицы и греческую традицию антично-римской эпохи, где семистадиальная миля была римской (1480 метра). Наряду с этим он сознательно считал втаван армянским эквивалентом аспареса, измеренного по воздуху, и кроме того представил местную традицию, согласно которой аспарес аспаресов отличается от втавана и составляет 1/7 часть фйлетеровской или египетской мили равной 1000 (двойных) шагов = 1575 метрам - 1598,4 метрам.

Таким образом, система измерения по земле имеет следующий вид:

Один парсах = 3 милям = 4725 м.,

Одна миля = 7 аспаресам [каждый равен 142 6/7 (двойных) шагов] = 1000 (двойных) шагов [каждый равен 6-и ступням] = 6000 ступней (каждая равна 16 пальцам) = 1575 м. Эту систему можно назвать армяно-персидской. О единицах этой системы имеются свидетельства у армянских историков V-VII вв. (Египте, Агатагехос и др.).

Для выяснения метрологических систем исследуемой эпохи, как было отмечено, важными источниками являются также "Толкование календаря Андреаса" и другое "Толкование календаря".

В "Толковании календаря Андреаса" читаем: "Почему одно продвижение солнца равно 500 аспаресам? Это poznali при помощи геометрии. Ибо ширину и длину земли определили в 180000 аспаресов геометры, которые по приказу первых царей Александра и других, объездили и обследовали Вселенную. Так заметили, что во время равноденствия солнце совершает 360 оборотов. Они разделили 180000 аспаресов на число 360 оборотов и таким образом один оборот был установлен в 500 аспаресов. А один аспарес равен 300 локтям"¹⁵.

В рукописях толкования армянского календаря написано: "Возьми час дня и помножь на 30, столько именно оборотов делает солнце. Возьми обороты и помножь на 500, столько именно аспаресов оно приобретает, когда день имеет 12 часов. Солнце делает 360 оборотов и пробегает 180000 аспаресов. Один час имеет 30 частей. Одна часть соответствует одному обороту. Один оборот равен 500 аспаресам. Аспарес равен 150 (двойным) шагам. Аспарес равен 300 локтям. (Двойной) шаг равен 2 локтям. (Двойной) шаг равен 14 ладоням. Локоть равен 7 ладоням, (двойной) шаг равен 7 нербанам. Нербан равен 36 ячменным зернам. Одна миля равна 7 аспаресам. Одна миля равна 48 храсхам (плетрам). Один храсх равен 22 (двойным) шагам. Один храсх равен 44 локтям. Одна миля равна 1050 (двойным) шагам. Одна миля равна 2100 локтям. 10 аспаресов равны 1500 (двойным) шагам."¹⁶

Из сопоставления единиц, приводимых в этих двух текстах ("один аспарес равен 300 локтям"), видно, что это был один и тот же метрологический текст, который полностью сохранился лишь в "Толковании календаря". По всей видимости, оба эти текста принадлежат одному автору — Андреасу.

Толкование единиц этих таблиц, данное Г. Мжиком, вполне приемлемо с некоторыми дополнениями и уточнениями. Анализ этих таблиц показывает, что одна миля равна 7-и аспаресам. Отсюда

следует, что здесь также фигурирует римская миля. Это подтверждается также упоминанием храсха (плетра). По этой таблице одна миля равняется 48 храсхам. Из других источников известно, что одна римская миля равна 8 стадиям (каждый из которых равен 6 плетрам) = 48 плетрам.

Отсюда очевидно, что в обоих текстах миля = 48 храсхам-плетрам, т.е. имеется ввиду римская миля.

Наряду с этим, из приведенного текста следует, что один двойной шаг равен двум локтям и что подобно одному обыкновенному шагу, каждый локоть соответствует фидетеровской ступне. Данные, аналогичные вышеприведенным, находим в старогероновской таблице. По этой таблице, 1 стадий содержит: 300 обыкновенных шагов, 300 локтей (больших) и 600 ступней. Затем, двойной шаг содержит два локтя, локоть содержит один шаг и две ступни. По другому свидетельству, локоть содержит две ступни, шаг содержит один локоть и две ступни.

Из таблицы "Толкования календаря" следует, что одна римская миля равнялась 1050 (двойных) шагов, а не 1000, как в римской системе, откуда возникает соотношение $1000:1050 = 20:21$, т.е. один римский (двойной) шаг относится к (двойному) шагу, приведенному в "Толковании календаря", как 20 к 21. Этот (двойной) шаг имеет четыре больших ступни и 7 "нербан", которая составляла $2/3$ ступни.

Один большой локоть содержит семь ладоней или две фидетеровские ступни, иначе говоря, один двойной шаг равен двум локтям = 4-м фидетеровским ступням = 7 "нербанам" = 14 ладоням = $1,41 \text{ м}^{17}$. Одна миля равняется сорока восьми храсхам-плетрам. А храсх-плетр равен двадцати двум (двойным) шагам, 44 локтям, здесь автор "Толкования календаря" округлил значение храсха-плетра. Оно вместо 22 должно быть $= 21 \frac{7}{8}$, в локтях, вместо 44 - $43 \frac{3}{4}$.

Таким образом, храсх-плетр равняется 30,83 метра. Эта единица заимствована из греческой системы.

Следует отметить, что хотя эта метрологическая таблица толковалась в VII веке Ананием Ширакаци, однако приписывается Андреасу, т.е. относится к IV веку. Наряду с этим выясняется, что и Андреас заимствовал ее из работ антично-эллинистической эпохи. Очевидно, что армянские первоисточники сохранили ценные сведения из области древней метрологии.

В одной рукописи толкования армянского календаря приводятся следующие свидетельства, которые интересно сопос-

тавить:

"(Один) оборот равен 500 аспаресам. (Один) аспарес равен 100 двойным шагам. (Двойной) шаг равен 7 ступням. Ступня равна 7 бойт (сустав). Бойт (сустав) равен 2 пальцам. Палец равен 2 ячменным зернам..."

"Оборот равен 500 аспаресам. Аспарес равен втавану. Втаван равен 100 (двойным) шагам. (Двойной) шаг равен 7 ступням. Ступня равна 7 бойт (суставам). Бойт (сустав) равен 2 пальцам. Палец равен 2 ячменным зернам".¹⁸

Отсюда следует, что аспарес равняется втавану = 100 двойным шагам = 211,4 м (или 213,12 м). Двойной шаг = 7 ступням = 211,4 м (213,12 м), ступня = 7 бут = 30,22 см. (30,4 см), бут = 2 гунк (пальцам) = 4,3 см (4,35 см), палец = 2 ячменных зернам.

В этих системах аспарес – втаван и двойной шаг соответствуют единицам системы измерения по воздуху из "Географии" Анания Ширакаци. Это свидетельствует о том, что втаван-аспарес является стадием, заимствованным из филетеровской системы. И не случайно, что Анания Ширакаци считал стадий, использованный Птолемеем, равным втавану. Отсюда следует, что стадий Птолемея и втаван произошли от филетеровского стадия. Птолемеевский стадий был доступен армянской среде, ввиду существования его эквивалента, а именно, втавана.

Вышеуказанная ступня (равная 30,22 см или 30,4 см), вероятно, произошла от греческой (30,89 см). Эта ступня использовалась в Армении в IV–V вв., о чем свидетельствуют результаты обмеров архитектурных памятников. Так, ступня, примененная при сооружении Казахской базилики (IV в.), равна 30,22 см, а при сооружении центрально-купольной церкви Рипсиме (нач. V в.) равна 30,4 см.¹⁹

Единицы мер менее ступни выражены в "Толковании большого Армянского календаря". Эта система следующая:

"Один оборот равен 500 аспаресам. Одна миля равна 7 аспаресам. Миля равна 1000 двойных шагов. (Двойной) шаг равен 5 ступням. Ступня равна 7 бойтам (суставам). Бойт (сустав) равен 2 пальцам. Палец равен 2 ячменным зернам..."²⁰.

Ключ для решения этой системы – не только филетеровская или египетская миля, но и византийская ступня. Эта метрологическая система имеет следующий вид:

Одна миля = 7 стадиям [каждая равна 142 ⁶/₇

(двойным) шагам] = 1000 (двойных) шагов = 5000 ступней = 35 000 бут = 70 000 пальцев = 1570 м (1575 м).

Среди единиц, полученных при обмерах армянских архитектурных памятников, выделяется ступня, заимствованная из византийской системы, (31,4 см), которая широко использовалась в Армении в IV-VII вв, а также и в более позднее время.

Весы

Труд Анания Ширакаци "О весах" представляет интерес не только для изучения раннесредневековой армянской метрологии, но и истории метрологии вообще. Анания Ширакаци в этом тексте приводит сведения о весах, их названиях, и эквивалентах, поочередно упоминая как малые, так и большие единицы. Начиная с дахекана, он приводит сведения о том, сколько малых единиц содержится в больших единицах. Тем самым становится возможным не только восстановить денежно-весовые системы, но и выявить неточности, возникшие в дальнейшем в тексте.

Сведения, содержащиеся в тексте Анания Ширакаци заключаются в следующем:

Ячменное зерно = 0,04635 г

Асарион (ասարիոն) (asarion), лептон (լեփտոն) (lepton), данг (դանգ) (dang) = 2 ячм. зерна = 0,0927 г.

"шпит" (փիտ) (персидский) = 3 ячм. зерна = 0,139 г.

Керат (կերատ) (keration) = 4 ячм. зерна = 0,1854 г.

"синг" (սինգ) = 4 карата = 0,7416 г.

Грамар (գրամար) (grammarion) = 6 кератов = 1,1125 г.

Трмес (տրմես) (trimission) = 8 кератов = 1,483 г.

Симес (սիմես) (zemission) = 12 кератов = 2,225 г.

Дракме (դրախմե) (drachmē), сатер (սափեր) (stater),

калкима (խալқիմա) (chalkima) = 1 симес + 1 грамар = 1/8 унции = 3,335 г.

Дахекан - номисма (դափեկան-նոմիսմա) = 24 кератов = 4,45 г.

Сикл (սիկл) (siklos), мет (մետ), (stathmos),

Милиарис (միլարիս) (miliaression), "порче" (փորչե) = = 1 дахекану + 1 симес = 1/4 унции = 36 каратов = 6,675 г.

Унки (ունկ) (uncia) (унция) = 6 дахеканам = 26,7 г.

литр (լիտր, լիտր) (litra) = 12 унциям = 72 дахеканам = 320,4 г.

Приводимые названия весов на русск. языке даны согласно армянскому чтению.

Итальянский мнас (libra) (libra) = 44 унции = 1,1748 кг
 Древнееврейский мнас (sheqel) (sheqel) = 2,5 литр = 801 г.
 Кендинар (kentinarion) (kentinarion) = 100 литр = 32,04 кг.
 Драм (dram) (dram) = 1/80 литр = 4 г.
 Персидский сатер = 4 = 16 г.
 "Пайвасик" (pavasiq) (pavasiq) = 50 литр = 1000 stater =
 = 4000 dram = 16 кг.
 Талант (talanton) (talanton) = 125 литр = 9000 дахекан
 = 10 000 dram = 40 кг.
 Канкар (kankhar) (kankhar) = 138 $\frac{3}{8}$ литр = 10000
 дахекан = 44,5 кг.

Системы мер и весов средневековой Армении изучались в основном по письменным источникам Анания Ширакаци, а для перевода этих единиц в метрическую систему использовали метрические эквиваленты соответствующих единиц сопредельных стран.

Археологические раскопки, проводимые в Армении, начиная с последней четверти XIX века и широко развернувшиеся в настоящее время, позволяют практически доказать факт использования в Армении этих мер веса и объема.

Образцы мер веса были найдены при раскопках крупнейшего города средневековой Армении — Двина. В раннесредневековом археологическом слое Двина, который датируется V—VI вв., было найдено пять образцов разновесов, три из которых были сделаны из стекла. Они имеют форму круглой монеты, одна сторона которой представляет гладкую поверхность, а на другой стороне изображена печать в форме креста. Эти три эталона хорошо сохранились и имеют вес 4,5 г; 4,5 г. и 4,4 г. Четвертый образец из камня имеет пирамидальную форму и весит 4,5 г. Пятый образец — двойной дахекан, который немного поврежден. Он сделан из мозаичного стекла, имеет пирамидальную форму и весит 8,8 г²¹.

Все эти разновесы являются хорошо сохранившимися образцами византийского денежно-весового эквивалента номисма-аксагиона, который в раннесредневековых армянских источниках упоминается как дахекан. Они употреблялись и для определения веса золотого дахекана и как самостоятельные разновесы.

Принимая используемый в математической статистике принцип равномерного распределения и 95 % доверительного интервала по имеющимся образцам в граммах получаем значение дахекана $= 4,45 \pm 0,078$. Кстати, по систематизации Шильбаха, которая относится к византийской весовой системе, средний вес аксагио-

на в IV-VI вв. равнялся 4,5 г; в VI-VII вв. - 4,472 г.; в VII-VIII вв. - 4,444 г; а после IX века - 4,431 г.

Стеклянные образцы византийских золотых монет были найдены на территории, входившей в состав Византийской империи и подвластных ей стран (Египет, Сирия, Болгария, Румыния и т.д.).

На территории Советского Союза отдельные образцы эксагиона найдены только в Крыму.

Используемый в Армении дахекан, по Ширакаци, лежал в основе следующей системы:

I дахекан = $\frac{3}{4}$ драхме = 2 симес = 3 трмес = 4 г = 6 синг =
= (8 обол) = 24 керат = 32 шпит = 48 асарион, лептон, данг =
= 96 ячменное зерно (пшеничное зерно) = 4,45 гр.

Дахекан, как и система дахекана в исторической Армении, могли применяться только после денежной реформы Константина Великого (324 г.), и эти единицы, особенно дахекан, были в обращении до XV века в качестве золотых монет и разновесов для драгоценных и полудрагоценных металлов.

Из вышеприведенных единиц только драхме составляла исключение, т.к. она могла применяться в Армении уже после денежной реформы Нерона (64 г. н.э.). Известно, что после этой реформы денари-драхме составила только $\frac{1}{96}$ часть римского фунта. Эта драхме продолжала использоваться в византийской денежно-весовой системе, составляя $\frac{2}{3}$ части эксагиона.

В Армении о применении драхме в дальнейшем мы имеем точные сведения только относительно конца XIII века. Это свидетельство Степаноса Орбеляна, в котором говорится, что в 839 году духовный правитель Сюника - епископ Давид приобрел у Сюникского князя Филиппе деревню Арцив и заплатил ему 10 000 драхме, каждая из которых равнялась 6 дангов, т.е. за деревню Арцив было уплачено в среднем 33,375 кг серебра или если перевести это в золото, 3,3375 кг, или 750 дахеканов.²² После XIII века эквивалентом дахекана армянские первоисточники считают арабскую единицу мсхал. Некоторые мелкие единицы системы дахекана в дальнейшем вышли из употребления.

Для XII-XIII вв. Мхитар Гомш приводит следующую систему дахекана:

I (золотой) дахекан = 2 павтатам (потат) (дахекан) =
= 6 дангов = 24 тасу (джа) = 72 ячм. зерна²³ = 4,44 г.

Очевидно, что симес переименован в потат - ботинат²⁴, что произошло в третьей четверти XI века, а синг переименован

в данг, керат — в тасулж (под арабским влиянием).

Кстати, стоимость золотого даhekана в разные периоды определялась различным соотношением золота и серебра. Так, в эпоху Юстиниана (527–565 гг.) один золотой даhekан был равен 14,4 византийских серебряных драхм. Поскольку византийская серебряная драхма относится к сасанидской серебряной драхме как 5:6, то одна византийская золотая монета равнялась 12 сасанидским серебряным монетам. Во времена Мхитара Гоша (конец II века) 1 даhekан равнялся 13 византийским серебряным драхмам, а во времена Степаноса Орбеляна — 10 византийским серебряным драхмам. Эти изменения были связаны с торгово-экономическими отношениями, в частности, с изменением цен на драгоценные металлы. Не случайно, что в период кризиса серебра (IX–XIV вв.) стоимость серебряных монет повышается. Так, если в эпоху Юстиниана стоимость даhekана относилась к стоимости драхмы как 1:14,4, то в эпоху Степаноса Орбеляна это соотношение равно уже 1:10.

Н.Марр в работе "Реестр предметов древности из УИ-И (1907) археологической компании в Ани" описал найденные при археологических раскопках Ани круглые камни разного размера и веса, т.е. образцы разновесов, на каждом из которых были одни или несколько знаков. К ним относятся образцы под номерами: 07 № 193 а,б. Образец а/ круглый камень гранитной породы в форме колеса со знаком , диаметр круга 0,27 м, толщина 0,12 м. б/ продолговатый камень со знаком . Длина 0,13 м, ширина 0,09 м, толщина 0,405 м.

Оба камня были найдены одновременно и в одном месте. Н.Марр описал и другие образцы, однако не указал их вес. И.Орбели в работе "Каталог Анийского музея древностей" приводит вес только вышеупомянутых камней. Он также считал эти камни гириями, так как на обоих камнях были сходные между собой знаки  и  и оба эти камня находятся в некотором весовом соотношении между собой. Вес первого с округлением — 12800 г, вес второго — 960 г. Знак, изображенный на первом камне, Н.Марр и И.Орбели привели в своих работах по-разному. Однако, при внимательном изучении фотографии камня, приводимой в работе Н.Марра, обнаруживается, что этот знак имеет вид  и представляет собой греческую букву "μ", обозначающую 40. Так как вес этой гири был 12800 г, то, деля его на 40, получаем 320 г, что является весом римско-византийской единицы — литр логарикон.

Название этой единицы в армянских источниках раннего периода — литр, а в источниках более позднего периода литра — логарикон. Наряду со свидетельством Анания Ширакаци есть данные более позднего времени, касающиеся величины этой единицы:

"Литра, которая называется логарикон, равняется 72-м мискалям"²⁵. Найденная в Ани гиря с изображением греческого знака свидетельствует, с одной стороны, о практическом применении этой единицы в Армении, с другой стороны, найденные одновременно с этой гирей предметы можно датировать 1045–1064, т.к. гири с греческими буквами могли быть характерны для Ани эпохи византийского владычества.

Возникает вопрос, какой единицей является найденная гиря? Из греческих источников известно, что единица, имеющая вес 40 логариконов, является так называемым византийским морским модием, поэтому можно утверждать, что найденная гиря — пока единственный экземпляр этой единицы измерения.

Знаки на втором найденном в Ани камне, Н.Марр и И.Орбели также приводят по-разному. Если допустить, что Н.Марр точно воспроизвел это изображение , то верхние знаки могут быть знаками логарикона, из которых первый мог иметь значение цифры три, т.е. греческой буквы γ. Это предположение подтверждается тем, что деление веса гири — 960 г, на 320 г (вес логарикона, полученный из первого образца), дает 3. Поэтому можно полагать, что на гире было обозначено 3 литра (логарикона).

В.Хинц считает, что единица ратл (руми) = 108 дирхем = 72 мискаля = 337,5 г и использовалась в Малой Азии²⁶. Литр весом в 337,5 г был византийским "серебряным" литром. Армянские первоисточники свидетельствуют, что единица веса литр-логарикон имела 108 дирхемов и 72 мискаля²⁷, поэтому единица, именуемая ратл руми — это литр — логарикон, а не "серебряный" литр.

Упомянутые у Анания Ширакаци единицы римской денежно-весовой системы: литр, унция и драхма в Армении стали употребляться, вероятно, после 64 г.н.э., точнее, в начале второго века н.э.; когда Армения была временно объявлена провинцией Римской Империи.

Анания Ширакаци отмечает, что, помимо использования в качестве гирь, нижеприводимые единицы были также и деньгами. (Номисма — дахекая, золотые монеты,

Сасанидский драм – серебряная монета драхме и мелиарис – византийские серебряные монеты²⁸.

Кстати, в свидетельстве Анания Ширакаци, как отмечает Я. Манандян, примечателен тот факт, что малый сикль и мелиарис считаются идентичными по весу, причем мелиарис соответствует серебряной монете, отчеканенной при Ираклии (610–641 гг.)²⁹. Вес мелиариса Ширакаци считает равным сумме дахекана и симеса. Очевидно, что Анания Ширакаци сохранил важное свидетельство о мелиарисе, который не мог использоваться раньше V в.

Необходимо отметить, что александрийский талант, который византийцы называли кединаром, в Армении начали применять с 324 года и использовали до X в.

Метрологический текст Анания Ширакаци дает возможность восстановить также денежно-весовую систему Сасанидского Ирана: I талант = 2,5 пайвасика = 125 литров (логариконов) = (100 ратлов)³⁰ = 2500 статеров = 10000 драм = 40 кг.

Иначе говоря, эта денежно-весовая система будет иметь следующий вид:

Талант	I					
Пайвасик	2,5	I				
Ратл	100	40	I			
Литра-логарикон	125	50	4/5	I		
Статер	2500	1000	25	20	I	
Драм	10000	4000	100	80	4	I

Вышеприведенная система использовалась в Восточной Армении с 30-х годов III века до начала VII века.

У Анания Ширакаци есть свидетельства как о древнееврейских единицах, так и единицах других стран (сикл, мнас и т.д.) которые он заимствовал у Епифана Кипрского. Примечательно, что Анания Ширакаци представил, в основном, византийские и иранские денежно-весовые системы, которые имеют исключительно важное значение для изучения древней метрологии.

Если византийская система известна, и Анания Ширакаци уточняет и подтверждает отдельные единицы этой системы, то денежно-весовая система Сасанидского Ирана дошла до наших дней только благодаря его трудам. Эти денежно-весовые системы довольно долго параллельно использовались в средневековой Армении.

Меры объема

Если в разделе мер веса Анания Ширакаци в основном

самостоятелен, то, представляя раздел мер объема, он в некоторой степени следует Епифану Кипрскому. Единицы мер объема, приведенные в тексте Анания Ширакаци "О мерах, мере и эталонных тарах" заключается в следующем:

Ксест (խեստ) (xestes) (александрийский, итальянский ???, понтийский) = 2 литра = 0,640 кг = 0,711 литр (масла)

Ксест (названный кастреснос) (կաստրեսիոս) (kastresios) = 2 унции = 0,5874 кг = 0,783 литр (зерно)

Ксест (никомедийский) = 20 унций = 0,534 литр (вино),

Ксест (эллинский) = 3 литра??? = 960 г = 1,066 литр (масло)

Котила (կոտիլ) (kotyle), трийблион (տրիբլիոն) (tryblion), парапсидос (պարապսիդոս) (paropsis) = 1/2 ксеста = 0,200 кг = 0,267 литр

Бисион (բիսիոն) (bission), бисин (բիսին) (bissin) = 1/2 литра = 0,160 кг = 0,177 литр (масло)

Пемени (?) (պեմենի), педевс (?) (պեդես) = 1/6 ксеста = 66,7 г = 0,0888 литр

Кампсак (կամպսակ) (kampsakēs), сруак (սրուակ) = 4 ксеста = 1,602 кг = 2,136 литр

Хуса (խուս) (chous) = 6 ксестов = 1/2 арду = 2,403 кг = 3,204 литр

Кабос (կաբոս) (kabos), еви́ма (?) (եւիմա) = 1/2 модиа = 11 ксестов = 4,40 кг = 5.874 литр.

Мод (մոդ) (modios) (священный) = 22 ксестам = 8.8 кг = 11.748 литр.

Грив (գրիվ) (griv), сагитар (?) = 22 ксеста = 1 модиа (священный) = 8,8 кг = 11.748 литр.

Мар (մար) (mares), сатон (элли.) (սաթոն) = 50 ксестам = 26,6 литр

Арду (արդու), артабос (արտաբос) = 72 ксестам = 28,8 = 38,448 литр.

Кор (կոր) (koros) (эллинский) = 880 ксестов = 40 модов = 469,92 литр = 352 кг.

Изучение текста показывает, что вес, соответствующий ксесту Анания Ширакаци определял, используя римско-византийский литр и унцию.

В разделе о ксестах он дал основной эталон ксеста-единицы, которая в разных странах имела разное значение. Однако Анания Ширакаци не говорит, какой из них имел применение в Армении, или же который из них он использовал при определении других единиц мер объема. То же самое наблюдается у

Епифана Кипрского.

Сравнительное изучение текстов Епифана Кипрского и Анания Ширакаци дает возможность установить размер основной единицы ксеста. Для выявления идентичности приводимых ими единиц и определения величины ксеста, ниже приводится таблица, основанная на этих сведениях обоих авторов.

Епифан Кипрский					Анания Ширакаци				
Артаба	}	I			Ардү	}	I		
Метретес					Артабос				
Хус		I2	I		Хус		I2	I	
Ксест		72	6	I	Ксест		72	6	I
Котила	}	I44	I2	2	Котила	}	I44	I2	2
Триблион					Тривбион				
Паропсис					Парапсидос				

Очевидно, что оба автора пользовались одной метрической системой. Эта система соответствует так называемой греческой или аттической системе, которая в эпоху Птолемеев использовалась также и в Египте.

Те части аттической или птолемеевской систем³¹, соответствие которой находим в вышеприведенных трудах, имеют следующий вид:

Аттическая система					Птолемеевская система				
Метрет	I				Артаб-метрет	I			
Хус	I2	I			Хус	I2	I		
Ксест	72	6	I		Хин (ксест)	72	6	I	
Котила	I44	I2	2	I	Котила	I44	I2	2	I

Здесь также очевидна эквивалентность единиц, существующая между ними и приведенными выше таблицами Епифана Кипрского и Анания Ширакаци.

Определение метрического эквивалента вышеприведенных единиц исследователями проводилось на основе данных, сообщаемых достоверными источниками. Так, среднее значение единицы метрет (амфора) по Т.Гульчу - 39,39 л, по Ф.Петри - 41,3 л, по М.Ланг - 39,312 л, по Г.Ниссену - 39,3 л³², а по нашим расчетам вычисления объемов около 10 греческих амфор - метрет с использованием материалов, приведенных в работе М.Ланг, получается - $38,8 \pm 1,6$.

Как известно, размер единицы котила равнялся 60 драх-

мзм (каждая - 4,5 г), откуда, величина метрет = 38,88 л. Известно, что египетская единица артабе-метрет = 4,5 римского модия (каждый - 20 римских фунтов). Кроме этого, римский модий был равнозначен аттической единице (6,4 кг; 6,48 кг; 8,64 л; 8,53 л.), откуда величина артабе получается равной 28,8 - 29,2 кг и 38,4 - 39,3 л.

Так как установлены значения единиц артабе и метрета, которые у Епифана Кипрского и Анания Ширакаци равнялись 72 ксестам, то величина ксеста, согласно первому, будет = 0,540, а согласно второму 0,534 литра и, соответственно, 0,405 - 0,400 кг. Поэтому можно утверждать, что официальный римский ксест, который использовался на Востоке, имел вес - 15 унций и объем 20 унций (соотношение веса и объема было 3:4).

Работа Анания Ширакаци "О мерах" и свидетельства Есая Ничеци (XIV в.) дают возможность восстановить используемые в Армении систему единиц мер для масла:

Кайт (կայր) = 4 сапора (սափոր) = 10 сруак (սրուակ) = 40 ксестов (խօստ) = 120 шеш (շէշ) = 240 пемения или падевс = 60 литр (лагарикон) = 19,2 кг = 21,33 литра.

Точное определение размера кайта имеется в задачнике Анания Ширакаци, где он пишет: "Была у меня житница, в которой было двести "кайт"-ов ячменя, мыши забрались туда и съели весь ячмень, я поймал одну из мышей и подверг ее наказанию: она призналась и сказала: "Мне досталось восемьдесят зерен. Итак, узнай, сколько всего было в житнице зерен, а также, сколько было мышей, которые их съели".

В решении этой задачи сказано, что в житнице было 82944000 зерен ячменя. Таким образом, емкость "кайт"-а получается $82\,944\,000 : 200 = 414\,720$ ячменных зерен, или же, как правильно вычислено Г. Тер-Мкртчяном - 60 литров (лагарикон) или римских фунтов. И действительно, как отмечает Я. Манандян, в трактате Анании Ширакаци "О мере, мерах и эталонных тарах" указано, что литр вмещал 6912 ячменных зерен, следовательно, $414\,720$ ячменных зерен составляли $414\,720 : 6912 = 60$ литров или же $320 \times 60 = 19,2$ кг, то есть кайт весил 60 литров³⁴ или 19,2 кг. Какова его вместимость? Так как весовое соотношение воды и масла (растительного) 10:9, то емкость "кайт"-а равна 19,2 $10:9 = 21,33$ литра масла.

Кайт соответствует римской единице артабе (масла) и содержит 2,5 византийских морских мер масла. Примечательно, что кайт составлял 30 александрийских ксестов.

Есаи Ничеци отмечал, что 10 ксестов равны одному сапору. Масло, сдаваемое священникам в качестве десятины, составляло 1 ксест и соответствовало 1/10 части сапора - паса. Тот же источник дает сведения и о ксестах, считая, что александрийский ксест = 3 литрам, итальянский ксест = 20 унциям = 40 статерам.³⁵

Как было отмечено выше в Армении использовался так называемый итальянский ксест, который приводит также Есаи Ничеци, то сапор = пасу = $0,534 \cdot 10 = 5,34$ литра. Кстати, сапор - мера масла, а пас - название аналогичной меры вина. По свидетельству Есаи Ничеци, население сдавало священникам десятину масла из расчета 1/10 часть сапора, т.е. один ксест (0,534 литра). Это свидетельство уникально для истории средневековой Армении, так как реально отмечены как величина единицы масла, так и размер десятины.

О единице сруак Анания Ширакаци приводит следующее свидетельство: "Мера в четыре ксеста называется кампсак, которую армяне именуют сруак. Кампсак = сруак = $0,534 \cdot 4 = 2,136$ литра. Необходимо отметить, что кампсак - сруак был идентичен римской единице *kresin* и 1/4 византийской морской мере, которая называлась тетартюн.

Выше были исследованы сведения о ксесте, здесь следует только отметить, что кайт равен 40-а ксестам.

О единице шиш армянские источники дают следующие сведения:

"Бисион - круглый стеклянный сосуд, емкостью пол-литра, называемый армянами шиш"³⁶.

"Шиш масла, который в Евангелие называется бесин - это круглый стеклянный сосуд и содержит пол литра"³⁷.

Шиш равноценный. *bissien*, *bission-y* равен $320:2 = 160$ г и $160 \times 10:9 = 0,177$ л.

Единицы мер пемения и педевс составляли 1/6 часть ксеста. Синонимы этих единиц в других языках не известны, но ясно, что одна из этих единиц - мера масла, а другая - мера вина. Соответственно, пемения и педевс, как показывают вычисления, имеют следующий объем: $0,534 : 6 = 0,0888$ литра.

Таким образом, система мер масла в средневековой Армении была следующей:

Кайт	1			
Сапор	4	1		
Сруак	10	2 1/2	1	

Ксест	40	10	4	1		
Шип	120	30	12	3	1	
Пемена	240	60	24	6	2	1
или педевс						

Хлебные меры византийско-сасанидской эпохи подробно изучил Я. Манандян.³⁸

У Епифана Кипрского и Анания Ширакаци, как было сказано выше, основной единицей измерения жидких и сыпучих тел служил ксест весом в 15 унций и объемом в 20 унций.

При определении размеров более крупных хлебных мер, как отмечает Я. Манандян, исследователь сталкивается с большими трудностями.

Исходя из свидетельства Епифана Кипрского и Анания Ширакаци и других источников, выясняется наличие на Ближнем Востоке трех различных модиев и двух артаб, которые, как заметил Я. Манандян, были основными хлебными мерами византийско-сасанидской эпохи.

Италийско-римский модий, соответствовавший аттическийму *hekateus*, распространенному повсюду на Востоке и сохранившемуся здесь в качестве римской официальной меры, был равен 20 римским фунтам³⁹. Об этой единице армянские первоисточники не дают никаких сведений, но так как двойной италийско-римский модий или *modius castrtensis* (=40 римским фунтам), именуемый византийцами морским модием, применялся также в Армении то можно предположить, что величина модия равная половине последней также были в употреблении.

По Шильбаху, морской модий равнялся 40 логариконам = 17,084 литра⁴⁰ = 12,800 кг.

Распространение в Армении двойного модия подтверждается также и весом найденной в Ани гири (каменной), который составлял 12,8 кг или 40 литров - логариконов = 17,066 литров.

Что же касается модия священного, то он равнялся 22 ксестам = 18,8 кг = 11,736 литра. Этот священный модий по Анания Ширакаци равнялся гриву. Он был идентичен также модию, используемому в Византии и именуемому аноникос.

Италийско-римская артаба = 3 италийско-римским модиям = 1 1/2 модиям, называемым *castrtensis*. Эта артаба называлась в Армении "кайт"-ом и равнялась 60-и литрам = 19,2х4:3 = 25,6 л. Артаба же ближневосточно-римская или египетская = 4 1/2 италийско-римским модиям. Эта артаба, по свидетельствам Епифана Кипрского и Анания Ширакаци равнялась 72-м

ксестам = $0,534 \cdot 72 = 38,4$ литра или $0,400 \cdot 72 = 28,8$ кг.

Другие величины единиц мер объемов приведены в выше-приведенной таблице Анания Ширакаци.

Изучение первоисточников показывает, что в средневековой Армении имели распространение три различных по размеру, но имеющих одинаковое название единиц — "капич" (կապիչ). Есаи Ничеци свидетельствует о том, что один из 10 гривен называется капич, т.е. один грив = 10 капичам, так как, по Анания Ширакаци, грив равняется 8,8 кг и 11,736 литров, то один капич равен 0,880 кг и 1,1736 литров. Этот капич, хотя и имел распространение в V веке, однако является более древнего происхождения и равнозначен древнеперсидскому *karētī*, который по Ф.Гульчу равен 1,137 литра.⁴⁰

По другим, более поздним свидетельствам, грив считался равным капичу, соответствующий кафизу эпохи арабского владычества и использовавшемуся в Араджане и Мараге. Он равнялся 10-и манам. По Хинцу, он равнялся 8,125 кг или 10,5 литров⁴¹. Наконец, в "Географии" Анания Ширакаци приводится свидетельство об одном самом большом по объему, капиче. Согласно этому свидетельству, шесть кайтов равны одному капичу. Так как точно установлена величина кайта, то 1 капич равен $19,2 \times 6 = 115,2$ кг и 153,6 литра. Этот капич, вероятно, составлял груз одного мула и два капича составляют один большой византийский модий, а три таких капича составляют единицу "кор" (կոր), упомянутой Ананием Ширакаци.

Меры и веса, применявшиеся в раннефеодальной Армении, будучи во многом заимствованными из античной эпохи, подвергаясь некоторым видоизменениям, сохранили свои значения в той или иной степени также и в последующие эпохи, в основном, проявляясь в народных мерах.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

АРХИТЕКТУРА

1. Гражданская архитектура.

Раннесредневековая архитектура Армении складывалась в сложных условиях. Буферное положение страны диктовало государству и отдельным владетельным князьям необходимость быть наготове ко всяким случайностям, всемерно укреплять города, строить замки и другие оборонительные сооружения. Замки как хорошо защищенные резиденции, были нужны феодалам также и в связи со взаимоотношениями внутри страны.

Введение новой религии — христианства — поставило перед строителями новые задачи, связанные с сооружением церквей. Армянские зодчие блестяще справились с этими задачами и в IV—V вв разработали разнообразные типы церковных зданий, которые послужили основой для всего дальнейшего развития христианской культовой архитектуры в Армении.

Раскопки, произведенные в древних городах и селениях, открыли также развалины просторных палат, построенных представителями светской и церковной власти. Эти, правда, еще немногочисленные памятники дают представление о характере монументальной гражданской архитектуры рассматриваемого времени.

феодалы строили себе замки, используя естественную защиту, как это было сделано, например, в гарнийской крепости. Они обычно выбирали либо скалистый мыс при слиянии рек, либо неприступный утес, соединенный с основным массивом гор узкой полоской земли, где строителям не было надобности возводить сплошное кольцо укреплений, а можно было ограничиться только стенами на уязвимых перешейках, да в разрывах скал. Владетельные князья иногда строились высоко в горах, куда неприятелю было труднее добраться. Кроме того, они прекрасно понимали, что в стране, где орошение определяет благосостояние земледельца и садовода, выгодно держать в руках истоки ороси-

тельных систем. Так поступили, например строители замка в Амберде^{х)} на южном склоне Арагаца, вершина которого была охвачена кольцом плотин, удерживавших воду в водохранилищах после таяния снегов.

На утесе между горными речками Амбердом и Архашяном около VI века н.э. был построен многоэтажный замок-дворец Амберд за которым на скалистом мысу при слиянии рек было расположено небольшое селение, где обитала замковая челядь.

Первоначально дворец представлял вытянутое поперек водораздела здание, внешняя сторона которого была укреплена башнями. Внутри здание делилось продольной стеной на две половины: одна, примыкавшая к стене с башнями, служила коридором, а в другой, как показали раскопки, в двух нижних этажах было по пяти помещений, расположенных в ряд; вероятно, такой же план имел и верхний ныне разрушенный этаж. Перекрытия были деревянные, о чем свидетельствуют гнезда в стенах для балок и найденные при раскопках остатки самих балок. Катастрофа, постигшая в XIII веке дворец, сопровождалась пожаром. Со стороны селения в здание вела дверь, надежно запиравшаяся каменной плитой, которую можно было вращать в каменных же подпятниках. Толстые брусья удерживали плиту при натиске непрошенных гостей: от них же защищали обитателей дворца решетки из железных прутьев, вставленные в окна. С нападающими расправлялись через прорезанные в толще стены над входом бойницы, осыпая их градом стрел и каменных ядер, обливая кипящим варом.

Знатный гость поднимался по широкой каменной лестнице в парадные покои верхних этажей; здесь среди узорчатых тканей и ковров, прикрывавших по издавна заведенному обычаю стены и пол, он мог отдохнуть после утомительного подъема к замку, любуясь через широкие окна седым красавцем Масисом /Арагатом/; здесь он мог освежиться студеной водой, которую из далеких родников в расположенную в нижнем этаже сводчатую цистерну приносил: водопровод, мастерски сооруженный из глиняных труб. Когда же в небе загорались первые звезды, колеблющееся пламя бронзовых светильников прорезало сумрак покоев; из фигурных курильниц струились ароматы смол, в драгоценные кубки и рас-

х) В тексте автора Амберд. В армянских и грузинских средневековых источниках это название упоминается в форме Амберд (ред.).

писные фаянсовые чаши лилось янтарное вино, привезенное из аштаракских и вагаршапатских садов.

Поселение сначала занимало часть мыса, прилегающую ко дворцу; оно было ограждено каменными стенами с полукруглыми башнями-контрфорсами и воротами под дворцом со стороны Амбердской речки. Можно полагать, что обитатели замка имели здесь церковь, развалины которой пока скрыты под землей.

Ознакомление с конструкцией амбердского потайного хода, ведущего к речке, показывает, что в описании потайных устройств Ервандашата Мовсесом Хоренаци, нет ничего фантастического.

Дворец и древние стены первоначального поселения с воротами под дворцом на склоне, обращенном к Амбердской речке, возведены значительно ранее и, конечно, не во времена владычества арабов. Они могли быть построены скорее всего в VI в. при Камсараках, что находит подтверждение и в характере кладки из более крупных камней.

Архитектура замка-дворца проста, сурова и подчинена основному требованию — надежно обеспечивать безопасность владельца, его семьи и челяди. При разработке плана строитель здесь был ограничен контуром наружных стен здания, продиктованным как рельефом местности, так и необходимостью максимально сократить протяжение оборонительной линии. Крупные каменные блоки, из которых сложена облицовка стен, должны были принимать на себя удары вражеских метательных снарядов, стенобитых орудий, а потому и не нуждались в чистой теске. Украшений никаких нет, — только красочные пятна фаянсовых тарелок, вделанных в кладку под зубцами башен, своим блеском притягивали, по поверию, дурной глаз...

Развалины одного из крупнейших городов древней Армении — Двина, бывшего некоторое время столицей страны, находятся к югу от Еревана около современного районного центра Арташата.

Раскопки показали, что заселение центрального двинского холма началось в конце третьего тысячелетия до н.э. В античную эпоху здесь была крепость, за стенами которой при Аршакидах в начале IV в. уже существовало городское поселение. В тридцатых годах этого столетия царь Хосров II Короткий (330—338) перенес сюда столицу из расположенного по соседству Арташата, жители которого стали выселяться из-за заболачивания его окрестностей, вызванного изменением русла реки Аракс. Во второй половине V в. Двин уже большой город, играющий первостепенную роль в политической, экономической и культурной жизни страны.

ны. В У-УП веках Двин был широко известен своим ремесленным производством, значительная часть продукции которого шла на внешний рынок. В оживленной торговле наряду с армянами принимали участие и купцы других национальностей (сирийцы, персы, евреи). Торговый люд был настолько многочисленен, что обитал не только в городе, но и в окрестных селениях.

Равнинное положение города, позволявшее жителям селиться во всех направлениях от цитадели, определяет своеобразие его планировки, сходной с планировкой среднеазиатского феодального города. В центре, расположенном между нынешними селениями Арташатам и Топрах-кала, возвышается холм, который в свое время был занят цитаделью с дворцовыми постройками, образованной двумя линиями стен, от которых на поверхности не сохранилось ничего, кроме едва заметных валов на месте внешних укреплений. Раскопки на вершине холма, расположенного в центре города, открыли остатки дворцовых зданий, находившиеся под землей на разных уровнях. По определению К. Кафадаряна, они были возведены в разное время на протяжении У-IX вв.

С севера к цитадели примыкал небольшой квартал неправильной треугольной формы, защищенный высокими толстыми стенами с башнями в углах, выложенными из сырцового кирпича, которые оплыли от времени и обратились в бесформенные валы. Первоначально здесь могли быть размещены правительственные учреждения; впоследствии с утратой Двином его административного значения этот квартал, вероятно, богатые горожане заняли под жилые постройки, о чем свидетельствуют остатки дома XII-XIII вв. вскрытые раскопками на северном склоне главного холма.

К западу от цитадели расположен второй холм меньшей высоты, отделенный от нее широким рвом. Возможно, что он тоже был укреплен, так как со стороны рва при раскопках обнаружены остатки каменного сооружения, более всего похожего на основание ворот, которые могли быть построены и просто в конце улицы между домами. Здесь в наиболее возвышенной части, где производились основные археологические работы, были открыты развалины больших монументальных построек, относящихся ко времени пребывания в Двине главы армянской церкви - католикоса. К западу от предполагаемых ворот стояла большая трехнефная базилика, сооруженная вскоре после введения христианства в Армению. В VII в. она была разобрана и на ее месте сооружен большой купольный собор св. Григория. С севера рядом с собором открыты

богатые палаты, как предполагают, католикоса, а к востоку от них более ранняя однонефная бескупольная церковь. Ремесленники, торговцы и прочий городской люд заселяли обширную территорию, охватывавшую центр и тоже огражденную стенами. Остатки их можно видеть к югу и западу от центра города в садах Арташата и на землях Айгестана — селений, обосновавшихся на месте древнего города.

На протяжении почти тысячелетней жизни Двина его укрепления, наверное, не раз обновлялись и усиливались. Положение и конфигурация центральных кварталов, а, следовательно, и ограждавших их стен при этом вряд ли менялись, так как они были связаны с холмом, на котором стояла цитадель, и заключали в себе главные здания города. Изменения могли происходить на окраинах города в зависимости от колебаний в численности их населения. Так как в стенах Двина нигде не обнаружено признаков правильной кладки из камня, приходится прийти к выводу, что с самого начала (IV в.) они были кирпичные, как и большинство построек города. Только городские ворота, судя по развалинам у собора, и ряд выдающихся зданий доарабского времени были возведены из камня. Позднее камень был совершенно вытеснен кирпичом.

Около Двина имелась загородная царская усадьба с дворцом в дубовом лесу, называемом Хосровакерт. Этот лесопарк был искусственно насажден в долине гарнийской реки Азат по приказу царя Хосрова II. В огражденный в лесу загон как в Ервандакерте, были пущены дикие животные и звери для царской охоты. Возможно, что остатки этого дворца (Тикнуни — так называет его фавстос Бузанд), погребенные под развалинами более поздних построек, находятся на одиноком утесе, возвышающемся примерно в 3 км к северо-востоку от главного двинского холма.

Мастера, строившие дворцы в Двине, Аруче и Валаршапате, открытые раскопками, были в более выгодном положении, чем амбердский архитектор. Эти сооружения не служили оборонным целям, и они могли свободно разрабатывать свои композиции, сходясь к установившимся традициям.

В центральной части Двина рядом с собором Григория (VI в.), строительство которого в непосредственной близости от крепостного холма вызвало в свое время беспокойство персидского начальника крепости³, стояло большое здание, где, возможно, были размещены покои главы армянской церкви — католикоса (патриарха). Сейчас это здание совершенно разрушено: от стен остались только

фундаменты да кое-где нижний ряд облицовки, от колонн — нес — колько баз, наполовину скрытых под более поздний кирпичным полом, и одиноко лежащая огромная капитель, украшенная с одной стороны резьбой. Посредине ее, как бы вырастая из ствола колонны, поднимаются два пальмовых листа; по бокам два таких же листа свернуты в кольца и образуют своеобразные плоские волюты; а бока в виде широкой полки украшены двумя рядами арок с трилистниками между ними, опирающихся на гуртик, идущий по середине. Этот узор встречается также на оконных архивольтях ряда церкви УИ-УП вв. (Джрвж, Таргманчац-банк в Айгешате, Сисиан).

Дворец представляет почти квадратное здание, расположенное почти параллельно собору. Две внутренние стены, идущие с запада на восток, делят его на три основные части. Каждая из боковых частей заключала по пяти комнат, расположенных в ряд. В средней части дворца, судя по уцелевшим на месте базам стояли два ряда колонн, по четыре в каждом ряду. Высота колонн не может быть установлена, так как от них не сохранилось даже отдельных камней.

По-видимому, дворец состоял из двух одинаковых пятикомнатных зданий с крытыми галереями, стоявших друг против друга по сторонам продолговатого двора. Галереи по концам могли быть соединены крытыми переходами. Крыши галерей поддерживались колоннами, на капители которых вдоль двора были уложены деревянные брусья; в них можно было врубить стропила, опиравшиеся друг к другу концом на стены. О том, что пролеты между колоннами имели плоское деревянное, а не арочное перекрытие, свидетельствует как форма капителей, так и неглубокий желоб в верхней их плоскости, предназначенный для укладки балок. При наличии двора, помещения освещались через окна, открывавшиеся в галереи, защищавшие обитателей дворца от горячих лучей яркого летнего солнца...

Историк католикос Иоанн Драсханакертци сообщает, что князь Григорий Мамиконян построил в Аруче дворец на краю скалистого ущелья к югу от сооруженной им же большой церкви.⁴ Еще до раскопок здесь привлекала внимание заложенная в современную ограду огромная каменная капитель колонны, сходная по форме с капителью из Двина: только на ней вместо "волют" из пальмовых листьев вырезаны шестилепестные розетки, а на абакс-ланцетки. По поводу этой капители мною в книге "Архитектура древней Армении" было высказано предположение, что она происходит из колоннады дворца Григория Мамиконяна, сходного с двинским. Дей-

ствительно, раскопки, произведенные в Аруче в 1931-1952 гг., открыли на месте, указанном историком, в нескольких десятках метров к югу и юго-востоку от церкви два больших светских здания и часовню.⁵

Одно из этих зданий очень сходно с дворцом в Двине не только по плану, но и по размерам центральной части (кроме длины). Оно расположено параллельно церкви в 15,82 м от южной ее стены. Центральная часть здания, как и в Двине, представляет прямоугольник, в котором на расстоянии 1,90 м (до центров) от продольных стен обнаружены по три базы стоявших здесь некогда колонн. Ширина этого прямоугольника - 11,35 м (в Двине - 11,40 м), длина его, ввиду разрушения в этом месте восточной стены здания не известна, но может быть предположительно восстановлена по остаткам восточных стен боковых помещений, что не противоречит и расположению колонн. В этом случае только число их будет на одну пару меньше, чем в Двине (там их четыре пары).

Вероятно, что центральная часть не выступала из линии восточных стен и по сравнению с двинской постройкой была короче. По сторонам ее, как в Двине, были расположены в один ряд комнаты, число которых из-за разрушений не известно; глубина их была примерно на 3 метра меньше, чем в Двине. С северной стороны обнаружены остатки открытой галереи, кровлю которой поддерживали колонны; в западной части галереи прослеживается угол, это позволяет думать, что она имела продолжение вдоль западной стены здания.

Особо примечательна находка еще одной капители от колонны. Если ранее известная капитель была сходна с двинской по общим формам, то новая повторяет и "пальмовый" сюжет, также только на одной, лицевой стороне. Два пальмовых листа, свернутых в кольца, образуют массивные волюты; между ними над колонной вырастают такие же листья, разделенные (в отличие от Двина) процветшим крестом. На абакe вырезана волнистая виноградная лоза с листьями и гроздьями в характерной для УП в четкой декоративной трактовке. Такое изображение виноградно-го мотива встречается на ряде церковных построек этого времени, включая и аручскую церковь.

Результаты раскопок в Аруче позволяют с еще большей вероятностью считать, что дворец в Двине построен в УП в. ⁶ одновременно с большим собором св. Григория, стоявшим рядом с ним, и мог принадлежать либо католикосу, либо Смбату Багратуни...

Уроженец армянской области Тайк католикос Нерсес III Строитель, получивший образование в Византии, возглавлял склонившуюся на сторону Византии часть армянской феодальной знати. Из политических соображений он первоначально втайне готовил воссоединение армянской церкви со "вселенской" (принявшей постановления Халкидонского собора). Предвидя, однако, что его намерения встретят в Двине сильное сопротивление со стороны влиятельных противников византийской ориентации и халкидонитства, Нерсес, заняв патриарший престол, приступил к созданию нового религиозного центра в Валааршапате около почитаемых древних святынь.

Новая резиденция католикоса коренным образом отличается от городских зданий. Это — обширное поместье духовного феодала с вновь насажденными на каменистом месте садами, орошаемыми проведенной из реки водой, постройки которого представляют комплекс залов, жилых и подсобных помещений, обнесенный вместе с новым храмом стеной.

Дворец Нерсеса состоял из двух крыльев, расположенных под прямым углом к западу и к югу от построенного им храма Звартноца. Западное крыло заключало в себе два больших зала, из которых один разделялся колоннадами на три нефа, а также жилые и службы. В южном крыле, отделенном от западного коридором, были расположены в три ряда комнаты с примыкавшей к ним в восточной части баней, сходной по системе обогрева с гарнийской. Со стороны, обращенной к храму, это крыло имело длинную открытую галерею, столбы которой были соединены между собой и с северной стеной этой части дворца арками, поддерживавшими кровлю; основанием для такого предположения служит крестообразная форма сечения столбов, обычная для опор арочных конструкций. Внутри зданий при таких столбах арки расходились во все четыре стороны. В галерее вагаршапатского дворца от наружных пилястр столбов аркам некуда было идти и поэтому следует предположить, что эти пилястры поддерживали вторые фасадные арки, как показано на схематической реконструкции юго-западной части здания, обращенной к храму⁷. Внутренние арки были переброшены от столбов к стене, где их должны были поддерживать кронштейны, так как здесь пилястр не имелось. Разрушенные ныне своды могли быть и цилиндрическими и крестовыми. Последние довольно часто встречаются в церквях УП в. Значит, применение их в вагаршапатском дворце было вполне возможно и не противоречило существовавшей в то время строи-

тельной практике. В реконструкции отдано предпочтение крестовому своду, который позволял сократить высоту кладки над фасадной аркадой галереи, чего нельзя было сделать при цилиндрическом своде, пята которого должна располагаться выше арок. Да и сама форма крестового свода была более нарядной для парадной стороны дворца.

Небольшие размеры помещений южного крыла дают основание думать, что они имели деревянные перекрытия, позволяющие устроить верхний свет в среднем ряду комнат, не имевших наружных стен. Деревянный потолок, несомненно, имел и трехнефный зал, так как, судя по размерам сохранившихся баз, колонны весьма небольшого диаметра могли быть только деревянными. Что касается ряда проемов, выходящих в коридор между южным и западным крылом здания, то здесь форма и размеры сечения столбов свидетельствуют о былом существовании аркатуры, что и понятно, так как над ней располагалась стена, поддерживавшая балки зала и перекрытие коридора, которое могло быть сводчатым. Подобную композицию зала, вероятно, подсказали зодчему формы народного жилья, а не примеры из церковной архитектуры, где к этому времени была вполне разработана трехнефная сводчатая церковь-зала с каменными столбами Т-образного сечения. Второй зал западного крыла дворца, как видно из плана⁸, был перекрыт циркульным сводом, который покоился на арках, перекинутых между массивными пристенными пилонами. Свод, судя по наличию пилластр на пилонах, должен был иметь подпружные арки. Сводчатое перекрытие глубоких прямоугольных ниш, образованных пилонами, могло быть простым цилиндрическим или иметь вид конхи с переходом к ней от прямоугольника через систему тромпов. Так сделано в боковых крыльях армянской церковки УІІ в. в Лмбате, а раньше — в персидских дворцах Сасанидов и в одной из церквей Курдистана (Керкук). Следует отметить большое преимущество применения здесь конх, так как они лучшим образом связывают отдельные элементы интерьера в единый объем.

Композиция сводчатой залы с пристенными пилонами и куполом в центральной части уже в УІІ в. была разработана в церковном зодчестве (Птгни). Этот тип "купольной залы", начиная с X в., получил самое широкое распространение в стране.

В юго-восточном углу южной части палат сохранилась абсида небольшой церкви, которая стояла здесь еще до сооружения дворца и вошла в состав его помещений.

2. ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА.

Проникновение христианства в Армению в основном шло с юга, из Сирии. Первые переводы богослужебных книг были сделаны с сирийского текста, что нашло отражение и в вещественных памятниках, как это можно видеть на каменном барельефе в нише южной стены ангийской дворцовой церкви, где в полном соответствии с сирийской версией Библии изображена сцена жертвоприношения Авраама.⁹

В IV в. христианство стало государственной религией в Армении и архитекторам пришлось заняться строительством церквей. Хотя на первых порах шло повсеместное разрушение языческих святилищ, некоторые из них, уцелев, могли быть приспособлены для христианского богослужения. Но, конечно, такое решение могло носить только временный характер, и довольно скоро начали появляться специально построенные здания.

Как в Сирии, так и в Армении в раннехристианскую эпоху разрабатываются сходные архитектурные формы. Так, в скромной полуподземной усыпальнице IV в., сохранившейся до наших дней в Ахце на южном склоне Арагаца, о которой упоминает Мовсес Хоренаци, есть много общего с подобными усыпальницами, например, в Миджлея (IV в. н.э.). Как и там, усыпальница в Ахце представляет в плане крест (но с абсидой), в боковых крыльях которого было устроено подобие саркофагов, украшенных на лицевой стороне барельефами; для спуска ко входу в скале пробит дромос.

Нет оснований и необходимости отрицать сходство некоторых ранних христианских памятников Армении с сирийскими образцами (в основном во внешнем убранстве), так как это сходство отнюдь не умаляет ни их художественных достоинств, ни выдающихся дарований армянских мастеров, и объясняется, конечно, не низким уровнем строительного искусства и архитектурной мысли, а новизной архитектурной темы.

Первые церкви, судя по сохранившимся памятникам, представляли из себя продолговатую залу с деревянным перекрытием, заканчивавшуюся в восточной части алтарной абсидой. Абсида чаще всего бывает скрыта в прямоугольнике стен, но встречаются и постройки, в которых она выступает наружу из восточной стены, имея граненое очертание. В некоторых из этих однефных церквей стены внутри разбиты на части простыми прямоугольными пилястрами, что указывает на то, что деревянное перекры-

тие в них было заменено сводчатым на подпружных арках (Егвард, Ширвандхух Гарни и др.). В дальнейшем размеры таких построек уменьшаются, помещение для молящихся по форме приближается к квадрату, и однефная церковь перерождается в небольшую сводчатую часовню с двускатной кровлей, сооружение которой становится под силу рядовому жертвователю. Подобные миниатюрные постройки различного художественного достоинства, относящиеся к разным периодам истории армянского зодчества, можно встретить повсюду — в городах и селениях, на кладбищах, на уединенных утесах и холмах.

В А р а в у с е Сисианского района сохранился в развалинах прекрасный образец однефной церкви без купола, построенной в V—VI вв., когда эта церковь, по свидетельству историка Стефана Орбелиана, была главной во владениях Сюнийских князей. В пользу такой датировки памятника, известного под древним названием Танаат-ванка, наряду с указанием историка, говорят и особенности самой постройки. Не выступающая наружу алтарная абсида имеет подковообразную арку, украшенную зубцами; вдоль южной стены шла открытая галерея на колоннах, что также характерно для ранних церквей.

Примером однефной церкви с выступающей пятигранной снаружи, полукруглой внутри алтарной абсидой может служить раскопанная мною в 1958 году церковь на кладбище в селении Дзрвеж. Это — небольшая прямоугольная постройка, размером внутри (без абсиды) — 8,40 x 4,08 м, с очень толстыми стенами (1,17 м), от которых сохранился внутри только один ряд облицовки из больших хорошо отесанных плит, имеющих высоту 70 — 75 см. Снаружи стены опоясаны цоколем из трех массивных ступеней, общая высота которых примерно равна высоте первого ряда внутренней облицовки, благодаря чему следующие (не сохранившиеся) ряды облицовочных камней внутри и снаружи находились на одном уровне. Из деталей архитектурной отделки сохранились три камня карниза с крупными зубцами, в том числе один угловой, и каменный брус из обрамления двери с валиком на углу и прямоугольной пилястрой, поддерживавшей декоративную арку над дверным проемом. Все отмеченные особенности позволяют отнести этот ценный памятник к раннему периоду церковного строительства в Армении, вернее всего к V веку.

Наряду с церквями в виде удлиненных зал вскоре после утверждения христианства появляются более крупные церковные сооружения — трехнефные базилики.

Из дошедших до нас наиболее древних представителей этого типа прежде всего следует отметить замечательную базилику в Еревуке, стоящую ныне в развалинах.

Эта постройка, возведенная на мощном основании из шести ступеней, представляла хорошо освещенную просторную залу, разделенную на три нефа двумя рядами столбов Т-образного сечения. Средний неф почти три раза шире боковых и, судя по углу — лешему углу в средней части западной стены, до разрушения возвышался над их кровлями. Продольные стены этого нефа были возведены на арках, переброшенных между столбами. В них, вероятно, были окна, освещавшие среднюю часть базилики. Главный неф заканчивался в восточной части алтарной абсидой, помещенной между двумя сводчатыми приделами, сильно выступающими на северном и южном фасадах. В западной части базилики этим выступам отвечают две пристройки, имевшие, вероятно, в свое время вид двухэтажных башен, как это можно наблюдать в сирийских памятниках (Калб Лузе, Турманин и др.), с которыми еревуцкая базилика имеет известное сходство. Центральное помещение было окружено с трех сторон портиками, заключенными между башнями и восточными выступами. На плане¹⁰, составленном Т.Тораманяном, показаны арки, которыми колонны портиков соединялись между собой и с пилястрами стен; существование фасадных арок не вызывает сомнений, так как остатки одной сохранились и в восточном конце южного портика, около абсиды, которой он (как и северный) здесь заканчивается; что же касается поперечных арок, то едва ли они вообще были, так как не только не видно никаких следов сопряжения их со стенами, но над самими пилястрами проходит сплошной пояс, украшенный сухариками. Стропила односкатных черепичных кровель боковых галерей опирались, вероятно, одним концом на стены здания выше этого пояса, а другим — на стенки над фасадными арками. Стропила кровли западного портика могли быть уложены одним (верхним) концом на пилястры. Позднее здесь возвели новый портик, остатки свода которого видны и сейчас; при этой перестройке был уничтожен фронто́н западного входа. Портики базилики, построенной в V в., предназначались для тех, кто готовился к переходу в христианство и не мог быть еще допущен в храм; об этом убедительно свидетельствует купель (бассейн для крещения), помещенная в абсиде южной галереи.

Вопрос о виде перекрытия еревуцской базилики не может считаться окончательно решенным. И.Стрижиковский полагает, что она была сводчатая с неполными полуцилиндрами над боковыми нефами, так как иначе одна из пята оказалась бы ниже замка про-

дольных фрек между столбами. Такую реконструкцию он основывает на одном камне в северо-восточном углу северного нефа¹¹, и поэтому к ней надлежит отнестись с большой осторожностью, тем более, что можно привести доводы в пользу деревянного перекрытия. Решающее значение при выяснении вида перекрытий в Ереруйке должны иметь характерные особенности самого памятника, отличающие его от трехнефных базилических церквей Армении, безусловно имевших своды (Касах, Аштарах и др.). В этих сооружениях строители, прекрасно понимавшие необходимость погашения распора большого свода среднего нефа, не вознесли его высоко над боковыми, а поместили под общей двускатной кровлей, создав устойчивую конструктивную систему, в которой было достигнуто необходимое равновесие между действовавшими в ней внутренними силами. В Ереруйке в случае покрытия среднего нефа сводом его основание должно было располагаться выше окон; при этом средняя часть базилики была бы непомерно вытянута по высоте, а весь распор свода приходился на свободно стоящие продольные стены, ослабленные оконными проемами. При деревянном перекрытии стропила могли быть расположены на любой высоте над окнами среднего нефа в соответствии с художественными замыслами выдающегося мастера, создавшего замечательный памятник армянской архитектуры. Какое же назначение могли иметь пилястры Т-образных столбов и наружных стен внутри боковых нефов при отсутствии сводов? Ответ дает сравнение ереруйкской базилики с теми сирийскими памятниками, в которых не было сводов. Эти пилястры показывают, что поперек здания во всех трех нефях были переброшены арки; на них так же, как и в сирийских постройках, (например, в Рувея), могли быть возведены поперечные стены, заканчивающиеся щипцами в средней части и полушипами по бокам, которые вместе со стропилами поддерживали обрешетку черепичной кровли. И, наконец, в Ереруйке могла найти применение комбинированная система перекрытий: в среднем нефе — дерево, в боковых — неполные полуциркулярные своды с подпружными арками.

Архитектурный наряд здания скромнен: вокруг окон с циркульным верхом идут тяги, отгибающиеся в стороны у основания проема, в которых можно усмотреть первоисточник классического армянского оконного архивольты — "бровки", ставшего к VI веку излюбленным завершением окон в армянском зодчестве.

Собор в Текоре, которому посвятил обстоятельное исследование Т. Тораманян,¹² в нынешнем виде купольное здание, был

уже в глубокой древности перестроен из трехнефной базилики, сходной с ереруйской. Об этом свидетельствуют особенности его плана и отделки. Так, по сторонам алтарной абсиды, незначительно выступающей тремя гранями на восточном фасаде, помещены два продолговатых (с севера на юг) придела. Они образуют на северной и южной сторонах здания два выступа, от которых начинались не существующие ныне открытые галереи, охватывавшие его с трех сторон, на что указывают размеры верхней площадки многоступенчатого основания. Форма и расположение приделов, открытые галереи, в одной из которых имеется не — большая абсида, мощное основание сближают Текор с Ереруйком и позволяют исследователям без боязни впасть в ошибку, считать, что здесь первоначально стояла базилика, сооруженная примерно в то же время, что и в Ереруйке. Такой датировке не противоречит и остролистый растительный орнамент в убранстве дверей текорского собора, разработанном и выполненном с большим мастерством. Оформление дверей состоит из двух приземистых пиластр, лицевые стороны которых имеют по две колонны, объединенные массивными капителями, поддерживающими широкую декоративную арку. Кружевной узор из поставленных в ряд нальмет покрывает поверхность капителей. Эта композиция пользуется большой популярностью среди советских архитекторов Армении, и ее можно видеть на многочисленных зданиях Еревана и других центров республики. Искусная резьба украшает также широкий наличник, окаймляющий дверной проем.

Текорская базилика на своем веку претерпела много всяких трансформаций; самой коренной перестройкой, совершенно изменившей ее внешний и внутренний вид, было сооружение купола на четырехгранном снаружи "барабане". Для этого пришлось сломать столбы, разделявшие внутреннее пространство базилики на три нефа, и заменить их четырьмя пилонами. Между ними были переброшены арки, образовавшие подкупольный квадрат. Переход к восьмиграннику, служившему основанием для завершавшей всю систему полусферы, был достигнут внутри "барабана" с помощью четырех наклонных трапещий в углах. Центральная часть собора была пересечена поперечным нефом — трансептом, который в сочетании с главным продольным нефом образовывал крестообразный верх здания.

В связи с развернувшимся церковным строительством армянским зодчим пришлось решать сложные архитектурные задачи, совершенствуя строительные приемы, выработанные на протяжении

веков сообразно с местными условиями. В стране, изобилующей прекрасным строительным камнем, издавна славящейся искусными каменщиками, зодчие, естественно, должны были обратиться к сводчатым конструкциям, в отличие от деревянных, более отвечающим монументальному характеру возводимых построек. И, действительно, в пятом, а может быть, уже и в четвертом веке, появляются трехнефные бескупольные церкви, покрытые сводами под общей двускатной кровлей. Так создается новый вид базилики — личной церкви, называемый иногда "зальным типом".

Церковь в Касахе — одна из первых сводчатых базилик, подробно обследована и обмерена А. Саиняном.¹³ Это — прямоугольное в плане здание, внутренние размеры которого составляют отношение 1:2. Оно разделено тремя парами столбов Т-образного сечения на три нефа. Расположение столбов примерно такое же, как в Еревуке, что позволяет отнести памятник по плану к названной первой группе. В продольных стенах столбам отвечают пилястры, на которые опирались подпружные арки боковых сводов. Форма столбов свидетельствует о том, что такие же арки были и в своде главного нефа. Сохранившиеся продольные арки между столбами и подпружные арки сводов имеют ясно выраженное подковообразное очертание, как и план абсиды, выступающей наружу пятью гранями. Все три свода скрыты под общей двускатной кровлей, образовывавшей в свое время на западной и восточной стенах фронтоны. Такая форма завершения стен встречается только в самых ранних церквях и в дальнейшем (к V веку) повсеместно вытесняется шипцом.

А. Саинян на основании изучения на месте отдельных частей здания считает, что современный вид его складывался постепенно. Первоначальную, простую по своему плану постройку он относит к четвертому веку, допуская возможность и более ранней дохристианской датировки, когда могла служить языческим храмом. Затем в V веке были пристроены, по его мнению, абсида, комната и галерея с северной стороны и портики у входов. К этому же времени А. Саинян относит и появление больших окон с подковообразным верхом в абсиде и на торцовых фасадах. В архитектурном убранстве видны также черты, характерные для раннехристианских памятников. Оформление окон занимает по своему виду промежуточное положение между наличником с отогнутым у основания окна концами и бровкой, концы которой отгибаются в стороны сразу же после дуги, окаймляющей верх окна. В Касахе архивольт опускается до середины прямоугольной

части окна, где к нему впритык примыкают горизонтальные части обрамления. Такой, надо сказать, недоработанный вид отделки показывает, что мастер искал, но не нашел еще новой формы, которая на век позднее прочно вошла в творческий обиход армянских зодчих. Дверные проемы, по реконструкции А. Саиняна, были помещены в портиках на двух парах колонн с перекинутой между ними подковообразной аркой, врезающейся в фронтоны. Промы перекрыты архитравными брусками с рельефами на лицевой стороне. Карниз стен и входных портиков — зубчатый.

Казахская базилика (разрушенная ныне в верхней части), безусловно, является одним из первых, если не первым трехнефным церковным зданием без наружного возвышения среднего нефа.

Раскопки в Казахе, как и в других местах, не дали вещественных доказательств, подтверждающих былое существование прямоугольного языческого алтаря.

Церковь в Аштараке в своей основе по общему решению и пропорциям интерьера весьма сходна с Казахской базиликой. Существенное различие видно только в положении алтарной абсиды: Здесь она не выступает на восточном фасаде, а скрыта в прямоугольнике стен между двумя небольшими приделами. Это новое по сравнению с Казахом, Ереваном и Текором решение алтарной части позволяет считать, что аштаракская базилика была построена несколько позднее, вероятно, в первой половине VI века.

Базилика в Двине, как отмечено, была снесена в VII в. в связи с постройкой на ее месте собора св. Григория. Обнаруженные при раскопках собора остатки древних кладок позволяют более или менее верно восстановить ее план. Она была сильно вытянута с запада на восток и имела выступающую тремя гранями алтарную абсиду, заключенную между двумя приделами, по форме и расположению сходными с приделами в Ереване и Текоре. Выступы приделов и остатки наружных кладок около стен собора вполне обосновывают предположение о существовании открытых галерей, охватывавших здание с трех сторон. Двинская базилика, несомненно была трехнефной. Удлиненная форма трехнефного зала и частая расстановка столбов резко отличает двинскую базилику от рассмотренных уже трехнефных бескупольных церквей иближних церквями, как, например, в Двине или в соседнем Гари. Возвышался ли средний неф над кровлями боковых, трудно сказать утвердительно. Неизвестен также и вид перекрытия. Время ее сооружения может быть отнесено к VII—VIII вв., но утверждение, что

первоначально она была языческим храмом, не может считаться обоснованным.

Базилика в Егварде разделена на три нефа четырьмя парами столбов, поставленных чаще, чем в Касахе и Аштараке. Средний неф почти в три раза шире боковых и заканчивается в восточной части глубокой бемой и алтарной абсидой, которая выступала пятью гранями наружу. Ныне она без особой надобности уничтожена при проведении новой улицы. Боковые нефы в восточной части также заканчиваются абсидами, которые скрыты в углах здания. Весь верх базилики больше чем наполовину разрушен, и поэтому нельзя сказать, каковы были перекрытие, кровля, карнизы и обрамления окон. Частично сохранились лишь отделка одной из пилонных дверей и идущая в одну строку по южной стене надпись, большие красивые буквы которой по начертанию сходны с буквами надписи УІ-УІІ вв. в Аване. Две сильно выступающие по бокам двери пилястры с простыми капителями, через которые также проходит надпись, несут широкую арку, украшенную тягами, зубчиками и бусинами. На архитраве над проемом помещена резная круглая розетка. Дата церкви точно не известна, но должна быть помещена в последней четверти УІ в., так как в однострочной надписи упоминается как основатель католикос Мовсес II (574-604).

Армянские зодчие не останавливаются на результатах, достигнутых при переработке базилики в трехнефную сводчатую церковь. Они блестяще разрешают и задачу сооружения церковного здания, увенчанного куполом.

Едва ли купольная форма постройки была выработана только в связи с церковным строительством, есть все основания полагать, что техника возведения куполов была хорошо знакома армянским архитекторам значительно раньше. То обстоятельство, что в Армении пока не обнаружено купольных зданий, построенных до V в. не может служить доказательством незнания архитекторов с куполом в дохристианское время и в первые века христианства. Ведь уже в Еревуке видим превосходную конху большого диаметра над алтарной абсидой, свидетельствующую, что мастер, конечно, справился бы с сооружением купола.

Что касается самой идеи завершения здания куполом, то едва ли была нужда завозить ее откуда-нибудь из-за рубежа — от персов или римлян. Ведь у себя в родной стране, в каждой деревушке армянские зодчие видели на домах столь напоминающую

купол "шатровую" деревянную кровлю, поддерживаемую столбами.

Развитие купольных церковных сооружений в Армении пошло по двум самостоятельным направлениям. С одной стороны, зодчие венчают куполом базиличные здания, с другой — разрабатывают различные типы центрально-купольных церквей, основой которых является квадратное помещение, завершенное куполом. Первыми базиличными и зальными сооружениями, на которых появился купол, пока можно считать перестроенный собор в Текоре и малую церковь в Артике.

Сопоставляя сведения древних историков о первых церквях Армении, и, в частности, об Эчмиадзине, с наличными остатками церковных построек первых веков христианства, вероятнее всего предположить, что до последней четверти V в. собор был обычной для того времени базиликой с деревянной кровлей и только при правителе марзпанской Армении, "танутере и марзпане" Ваане Мамиконяне собор был капитально перестроен и получил один, а может быть, и пять куполов.

В связи с работами по устройству в соборе нового алтаря потребовалась разборка существовавшего возвышения, что дало возможность произвести здесь раскопки. Одновременно А.Саянян, руководивший этими работами, обследовал основания стен и подкупольных пилонов. Под полом алтаря были обнаружены остатки небольшой абсиды, а под базами нынешних пилонов — базы пилонов более древней постройки, которая, по мнению А.Саяняна, представляла трехнефную сводчатую базилику, построенную в первые годы христианства в Армении. Базилика эта стояла до 20 г. V в., т.е. вплоть до того, как была разрушена до основания Вааном Мамиконяном, предпринявшим на ее месте сооружение существующего ныне собора.

Дошедшая до нас крестообразная композиция с четырьмя пилонами и вступающими наружу абсидами, как полагает А.Саянян, была создана уже при Ваане Мамиконяне.¹⁴ Ознакомление с остатками древних сооружений в соборе наводит нас на мысль, что первой христианской постройкой здесь была не трехнефная базилика, а однефная церковь, которой и принадлежала обнаруженная абсида.

Вопросу о происхождении и развитии центрических купольных композиций в Армении все исследователи уделяют большое внимание, считая, что основой их в церковном зодчестве является квадратный в плане объем, завершенный куполом. Однако до настоящего времени в Армении ни в светской архитектуре,

ни среди церквей раннего периода не было обнаружено купольных зданий этого простейшего типа и исследователям приходилось ограничиваться лишь предположениями.

Раскопки, произведенные нами в 1960-61 гг. в селении Вохджаберд, расположенном на гяргийском шоссе в 17 км от Еревана, восполнили этот существенный пробел в истории средневекового армянского зодчества. Были найдены два трюмпа из четырех, создавших в углах переход от квадрата к кругу купола. В отличие от зданий с восьмигранным барабаном, где размер трюмпа должен быть равным стороне восьмиугольника, здесь трюмпы меньше. Кроме того, лицевая поверхность камней, в которых они высечены, имеет циркулярное очертание. А это означает, что трюмп (прямоугольный в плане) входил непосредственно в состав свода у его основания. Это для Армении первый случай купольной церкви без барабана, указывающий на очень раннюю дату (возможно, IV век.).

К сожалению, такие существенные детали как карниз и обрамления окон при раскопках не обнаружены. Восточная базилика в противоположность западной, где нефы разделялись рядами часто поставленных колонн, могла быть увенчана куполом без каких-либо органических изменений в конструкции. Если в западной базилике нельзя этого сделать без введения дополнительных опор, то в восточной было вполне достаточно, увеличив сечения столбов, расставить их с таким расчетом, чтобы средний неф оказался разбитым на квадраты. Подобную расстановку столбов можно видеть в церквях в Еревуке, Касахе, Аштараке, хотя они и не имеют еще купола. Армянские зодчие в полной мере учли это обстоятельство и создали в первой половине V в. ряд превосходных купольных базилик.

Одним из характерных образцов этого типа является величественный собор в Мрене, сооружение которого, согласно имеющейся на нем строительной надписи, закончил в 639 или 640г. князь Давид Сааруни¹⁵. Здесь вытянутый с запада на восток прямоугольный зал разделен на три нефа двумя парами стройных пилонов, по форме и расположению напоминающих скорее столбы базилики, чем опоры купольного здания. В этом нетрудно убедиться, сравнив их сечение с сечением столбов уже знакомых нам базилик; налицо — совершенно логичное развитие Т-образной формы. Средний неф значительно выше боковых; его продольные стены, возвышающиеся над односкатными кровлями боковых нефов, возведены на арках перекинутых от пилонов к

пилястрам западной и восточной стен зала. Все три нефа пересечены в среднем пролете (а не перед алтарем) трансептом такой же высоты, как и главный продольный неф; стены трансепта, в свою очередь, основаны на арках идущих от пилонов к пилястрам северной и южной стен. Средний продольный неф и трансепт, покрытые по полуциркульным сводам двускатными кровлями, образуют верхнюю крестообразную часть здания, вырастающую из основного прямоугольного массива, в центре которой высится барабан, покрытый куполом. Так в купольных базиликах V в. зарождается форма крестовокупольного храма, столь характерная в последующие века для церковного зодчества страны.

Арки между пилонами образуют подкупольный квадрат, в углах которого размещены трюмпы, служащие переходом к восьмигранному барабану, увенчанному полусферой, скрытой под пирамидальной кровлей. Угловые части храма перекрыты продольными цилиндрическими сводами, над которыми расположены односкатные кровли. Это показывает, что архитектор, проектируя свою постройку, взял за основу базилику, в которой в связи с купольным решением ему пришлось все нефы пересечь трансептом.

База, выступающая, пятигранная снаружи, апсида и два придела по бокам удлиняют здание в восточной части, вследствие чего с юга и с севера барабан кажется сдвинутым к западу.

Из описания Мренского собора видно, что зодчие первоначально ставили купол на базилику с таким расчетом, чтобы он находился в центре помещения для молящихся, основной объем которого имел подчеркнутую большей высотой крестообразную форму. Этого они достигли, сократив число столбов на одну (западную) пару. Г. Милле, давая описание византийских памятников, приводит примеры подобных церквей в Византии, которые по плану он называет "сложным крестом". У автора вопрос о возникновении подобного плана не освещен, но имеется указание, что такие же сооружения встречаются и в Армении. Он справедливо отмечает, что собор в Мрене и церковь Гаяне в Вагаршапате напоминают базилику, а также, что крестовокупольные церкви Армении представляют собой базилику с трансептом посередине¹⁶. Действительно, названные памятники, созданные значительно раньше подобных им византийских, убедительно свидетельствуют о том, что в Армении этот тип был разработан на основе базилики. Одно это обстоятельство уже показывает несостоятельность не так давно широко распространенного взгляда на армянское зодчество как на одну из ветвей византийского искусства.

В Армении процесс формирования крестовокупольного типа был завершен в то время, когда в Византии только начали создаваться первые известные нам церкви типа "сложного креста".

Кроме собора в Мрене, к числу выдающихся памятников этого типа должны быть отнесены церкви в Багаване, Одзуне и Вагаршапате (св.Гаяне).

Сооружение грандиозного храма в Багаване (близ Диадина) было закончено в 639 году¹⁷. По своим размерам (46х27м) он превосходит все наиболее крупные постройки первой половины УПв. Сейчас он стоит без купола, убранство входов частью отсутствует, частью переделано; многочисленные широкие окна заложены, что придает фасадам несколько подслеповатый вид; и все же этот могучий памятник армянского зодчества производит исключительно сильное впечатление. Прекрасно разработана восточная часть с тремя выступающими трехгранными абсидами, завершенными монументальным карнизом с крупными зубцами.

Точная дата сооружения церкви в Одзуне не известна. Характер архитектурных форм и убранства позволяет вполне уверенно отнести этот памятник к первой половине УП в., а то и к более раннему времени. Здесь даже сохранена примечательная деталь, присущая древним армянским базиликам: вдоль южной и северной стен идут открытые галереи с приземистыми столбами, соединенными арками. В западном конце они упираются в глухую паперть с входом посередине, а в восточном — заканчиваются маленькими часовенками. Из элементов скромного убранства обращают на себя внимание играющий на солнце светом и тенью арочный карниз, барельефы по сторонам арок оконных проемов и наличник западной двери, украшенный резной, очень хорошо прорисованной выщепленной виноградной лозой.

Церковь Гаяне в Валааршапате, капитально перестроенная католикомосом Езром в 630 г., повторяет купольные базилики: купол находится в центре помещения для молящихся, алтарная часть с двумя приделами и снаружи имеет вид более низкой постройки, удлиняющей восточную половину здания. Однако сравнение пилонов Валааршапатской церкви с мренскими показывает, что архитектор хотел подчеркнуть центричность своей постройки: здесь (как и в Багаване) профилированные стороны пилонов обращены не в средний неф, как в Мрене, а в подкупольную, просторную часть. Открытая паперть с западной стороны пристроена в 1683 г.

Главная абсида и абсиды приделов в церквях этой группы

иногда выступают гранями из основного массива здания (Мрен, Багаван), что можно объяснить их близостью к древним базиликам Армении, в которых, как уже видели, также встречаются выступающие абсиды.

В дальнейшем зодчие начинают ставить купол в центре всей постройки. Они достигают равновесия между западной и восточной половинами без изменения схемы купольной базилики тем, что приближают алтарную абсиду и расположенные по бокам приделы к восточной паре пилонов.

В V в. были построены соборные церкви в Двине и Талине, в которых зодчие развили тип купольной базилики, придав ей под шипцами южного и северного фасадов выступающие абсиды.

Двинский собор св. Григория, постройка которого была начата Симбатом Багратуни и закончена католикосом Комитасом в первой трети VI века¹⁵, разрушен до основания; но все же по остаткам, вскрытым раскопками, путем сопоставления их со сходными по плану, лучше сохранившимися развалинами в Талине можно составить представление в его виде. Свидетельство Себеоса, на котором мы основываем датировку двинского собора, не оставляет сомнений в том, что речь идет именно об этой постройке. Историк отмечает беспокойство персидского начальника двинской крепости по поводу того, "что (церковь) очень близка к крепости и представляет опасность со стороны врагов". Действительно, раскопанные развалины находятся у самого крепостного рва к западу от главного холма.

Судя по плану, собор представлял купольную базилику, с несколько удлиненной западной частью и гранеными снаружи абсидами, выступавшими на трех фасадах, кроме западного. Из-за разрушений и после раскопок остается нерешенным вопрос — существовали ли северная и южная абсиды с самого начала или были пристроены позднее. Основанием для этих сомнений являются остатки стены в северной абсиде внутри храма. От архитектурной отделки памятника ничего не сохранилось; можно лишь полагать, что найденная на кладбище соседнего селения Арташат левая половина большой плиты со сценой сбора винограда и крестом представляет часть архитрава, который в свое время перекрывал одну из дверей собора.

В Талине основной принцип композиции первых купольных базилик — постановка купола в центре помещения для молящихся — уже не соблюден. Подкупольная часть как бы придвинута к алтарю, а западная значительно удлинена. В результате, восточная



Рис. 1. Танаатская церковь. IV—V вв. Алтарная апсида.



Рис. 4. Одзун. Храм VI столетия и еста V—VI вв.



Рис. 5. Птгнаванк, начало VII в. Арка апсиды.



Рис. 6. Птгनावанк, начало VII в. Деталь северного шлона.



Рис. 7. Храм Рипсимэ в Вагаршапате (Эчмнадзин). Основан в 618 г.



Рис. 8. Церковь Кармравор в Аштараке, VII в.

половина здания, считая от оси купола, оказалась короче западной. Замена тропов сферическими парусами и соответственное увеличение числа граней барабана до двенадцати отличают также этот памятник от церковных построек первой половины УІ в. В наружном убранстве видно несомненное влияние Звартноца. Грани абсид и барабана в Талине отделаны полуколонками и арочками, украшенными на абсиде виноградной лозой, ветвями граната и корзиночным плетением. Карниз, как в Аруче, Артике и других памятниках второй половины УІ века, наклонный, с большим выносом, покрытый резьбой в виде плетеной корзинки. Подобный вид карниза, насколько пока известно, появился впервые на Звартноце и вызвал многочисленные подражания. Исключение представляет здесь карниз барабана, где сохранена древняя зубчатая форма, данная в своеобразной переработке. Система размещения больших окон такая же, как в церкви в Аруче, о которой будет сказано дальше; это наряду с приведенными особенностями свидетельствует об одновременности сооружения обоих памятников во второй половине УІ века (аручская церковь твердо датирована строительной надписью и сообщениями историков). Схемы резьбы на бровках имеют многочисленные параллели на других постройках УІ в. Примечательно, что на одной из бровок вырезаны кессончики, заполненные розетками, как это сделано на верхней полке карниза в Звартноце.

Армянские зодчие умели мастерски возводить своды, перекрывающие большие пролеты, и поэтому могли обходиться без излишних промежуточных опор. Действительно, уже во второй половине УІ в. появляется совершенно новый тип однопролетной церкви, завершенной куполом, известный в научной литературе под названием "купольной залы". Первоначально купол ставился, вероятно, так же, как и в купольных базиликах, над серединой помещения для молящихся, вследствие чего восточная половина, заключающая алтарь и приделы, была длиннее западной, что можно видеть, например, в церкви Шогакат в Вагаршапате, постройке 1694 г., сохранившей, по нашему мнению, высказанному еще в 1923 г., план УІ в.

Наиболее ранним памятником того типа из числа известных в настоящее время можно считать полуразрушенную церковь в селении Птгни неподалеку от Еревана, счастливо избежавшую позднейших перестроек и переделок. Документальных данных о времени ее сооружения не имеется. Однако архитектурные формы, конструкция и характер убранства позволяют поместить ее дату в конце

VI в., поскольку, по древнему свидетельству, это селение в начале VII в. служило местопребыванием епископа.

Церковь представляла собой большую залу с двумя пилонами, сильно выступающих из толщи продольных стен, ярко освещенную многочисленными широкими окнами. Между пилонами были переброшены арки и своды (вдоль северной и южной стен), которые с тропками в углах образованного ими подку — полного квадрата служили основанием разрушенного ныне восьмигранного барабана. От пилонов к широким пилястрам западной и восточной стен шли цилиндрические своды, на которых были возведены продольные стены верхней крестообразной в плане части постройки; стены такой же высоты были выложены и на пилонах, являясь их продолжением. Таким образом, верхняя часть здания с куполом в центре и в постройках этого типа получает крестообразную форму. Три крыла этого креста перекрывали полуциркулярные своды, а четвертое, восточное, заканчивалось конхой алтарной абсиды. Все своды верхней части были скрыты под двускатными кровлями. В углах над продольными стенами вместе с частями сводов кровли односкатные. Церковь снаружи имела вид, сходный с трехнефной купольной базиликой, и только широкий шпиль да объемистый восьмигранный барабан указывали в свое время на отсутствие отдельно стоящих опор. В восточной части находится алтарная абсида с приделами по бокам; между ней и абсидами приделов помещены треугольные в плане ниши, покрытые коническими сводами (тропками), назначение которых, с одной стороны, облегчить в этих местах каменный массив, и с другой — осветить алтарь не только через одно центральное окно, но и через два боковых, открывающихся в эти ниши, как, например, сделано в церкви этого же типа в Аруче.

Во второй половине VII в. известный армянский государственный деятель Григорий Мамиконян (ум. в 681 г.), поставленный арабами наместником страны, построил в своей резиденции в Аруче (ныне Талине) большой храм того же типа, что и в Итгни. Все древние авторы, упоминающие в своих сочинениях о сооружении этого выдающегося памятника (Гевонд, католикос Иоанн, Асолик, а за ними и Киракос Гандзакеци, Вардан, Мхитар Аревиканец), согласно называют строителем Григория Мамиконяна. На самом храме, снаружи, под центральным окном алтаря от имени его и супруги Елены вырезана строительная надпись с датой основания храма в 29 году царствования византийского импера-

тора Константа-Константина. Указание на этот год повело к целому ряду недоразумений и к сомнениям в подлинности надписи, так как по византийским источникам Константин царствовал всего 27 лет. Но это расхождение с надписью и свидетельствами древних армянских историков Мовсеса Каланкатвази и Вардана, согласно которым Константин царствовал 29 лет¹⁹, мешает лишь установить дату с точностью до года и совсем не дает оснований для сомнений в том, что строителем был Григорий Мамиконян.

При подходе к Талишу (Аручу) с юга, со стороны Коша, где тоже сохранились развалины крестообразной церкви V в., с высот на расстоянии 3-4 км открывается панорама предгорья, на котором расположилось селение. Отсюда особенно хорошо видны масштабы постройки Григория Мамиконяна. Она не имеет ни купола, ни барабана; на протяжении веков почти на два метра вросла в землю и все же господствует и над домами жителей и над кущами садов. Отсутствие купола не мешает оценить достоинства композиции величественного интерьера с выступающими из стен пилонами и мощными сводами, ярко освещенного многочисленными широкими окнами. Только в отделке некоторых деталей (капителей, внутренних карнизов) аручский мастер несколько уступает своему предшественнику из Птгни. Однако, взяв в Птгни идею протстранственного решения церковного здания, мастер не пошел по пути простого повторения; он внимательно присматривался к тому, что делалось в архитектуре в его дни, не боялся заимствовать новинки. В это время был только что закончен или заканчивался Звартноц, произведший, надо полагать, сильнейшее впечатление на современников, так же как и в наши дни он даже в развалинах поражает всех, кто его осматривает. Несомненно, оказывается под влиянием Нерсесовой постройки и аручский архитектор. Он ставит барабан в своей постройке не на повсеместно распространенные до того tromps, а на каруса, которые, по нашему мнению, в развитой форме впервые в армянской архитектуре были применены в Звартноце. Даже в орнаментации бровок наряду с наиболее распространенными сюжетами первой половины V в. появляются ланцетки, разработанные так же (вплоть до профиля), как в Звартноце. Здесь они вырезаны на полосе, имеющей небольшую выпуклость, в то время как обычно на памятниках первой половины V в. орнаментированная часть бровки бывает плоской. Привычный зубчатый или арочный карниз мастер заменяет карнизом, взятым также из Звартноца. Наконец,

разрушенный ныне барабан аручского храма был украшен полуколонками, соединенными между собой арочками; угловые камни барабана были обнаружены около северной стены здания.

Крестообразная форма церкви, вероятно, была известна армянским зодчим значительно раньше сооружения композиционно сложного памятника в Аване около Еревана, самого раннего из документально датированных. Об этом свидетельствует крестообразная усыпальница в Ахце. Мы пока достоверно не знаем древнейших представителей этого купольного типа и потому принуждены в качестве примеров приводить церкви, построенные не ранее VI-VII вв.

Основой архитектурной композиции в крестообразных купольных церквях является центральное, квадратное в плане пространство, увенчанное куполом. Около него располагаются четыре крыла, образующие крест, обычно несколько вытянутый с запада на восток. Крылья креста в большинстве случаев бывают попарно равны, но встречаются отдельные постройки с удлиненной западной частью (Джрвеж, Талин). Поперечные размеры крыльев в небольших церквях равны стороне подкупольного квадрата и потому они примыкают друг к другу, образуя внутренние углы, на которые опираются четыре арки, несущие вместе с тропицами (коническими парусами) восьмигранный барабан и купол. В тех случаях, когда углы отделяются в виде колонок, как в Аштараке и Агараке, или включают дополнительный прямоугольный профиль, как в Дмбате, Талине и др., арки, несущие барабан, делаются двойными. Внутренний контур крыльев бывает различный. В церквях в Дмбате около Артика, Коше, Кармравор в Аштараке, Саркиса в Бджни три крыла внутри прямоугольны в плане, а четвертое, восточное, заключает в себе алтарную абсиду. В малой церкви в Талине, построенной князем Нерсехом Камсараканом, наоборот, прямоугольно лишь несколько вытянутое западное крыло, а в трех других скрыты абсиды. Такой же план имеет и раскопанная мною в 1957 г. церковь в Джрвеже, построенная на рубеже VI-VII вв., вероятно, католиком византийской части Армении — Иоанном. В Агараке (к западу от реки Ахуриан), Парби на Арагаце, Ошакане все четыре крыла имеют форму абсид. Прямоугольные крылья покрывались цилиндрическим сводом, абсиды — конхой.

Интересное исключение представляет стройная церковка конца VI в. в Дмбате. Здесь южное и северное крылья несут не цилиндрические своды, а конхи, переход к которым получен с

помощью двух рядов тромпов.

Своеобразно разработана конструкция перехода к барабану в крохотной церковке св.Саркиса в Бджни. Здесь угловые грани барабана возведены тоже на арочках, перекинутых между арками крыльев креста, но под ними в углах помещены не полуколуны, а ложчатые сводики.

Особое место среди простых крестообразных церквей занимают церкви в Артике и Аламне.

Малая церковь в Артике, по мнению А.Еремян, построена в V в. и может считаться наряду с Текором одной из первых купольных церквей Армении. Основой ее является однефная сводчатая зала с абсидой в восточной части. В продольных стенах перед алтарем расположено по проему с арочным перекрытием такого же пролета, что и сама зала. Арки этих проемов с триумфальной аркой абсиды и подпиральной аркой свода залы образуют квадрат, переходящий через тромпы в восьмигранник, завершенный куполом. По сторонам подкупольной части расположены два прямоугольных помещения с абсидами, придающие церкви крестообразную форму. Снаружи в западных стенах этих боковых крыльев устроены полукруглые ниши — деталь, присущая наиболее ранним церквям и позволяющая полагать, что в западной части артикской церкви имелись открытые галереи.

Церковь св.Анании в Аламне построена согласно надписи в 637 г.²⁰ Так же как и в малой артикской церкви, за основу здесь взята однефная сводчатая зала с выступающей пятигранной алтарной абсидой, перед которой и был поставлен купол; по бокам подкупольной части также выступает на фасадах по пятигранной абсиде, что придает плану вид креста с удлинненным западным рукавом. Абсиды ниже основного массива, и это обстоятельство позволяет считать, что зодчий при разработке своего проекта исходил не из крестообразной формы, где все крылья равноценны по объему, имеют одинаковую высоту и окаймлены карнизом на одном уровне, а предпочел решение, представляющее сочетание купольной залы с выступающими на фасадах абсидами меньшей высоты.

Иначе разрешен крестообразный план церквей VII в. в Мастаре, Артике, Воскепаре, Ариче и позднее, в X в. в Карсе. Они рассчитаны на большее количество людей и потому, за исключением построек в Воскепаре и Ариче, имеют большие размеры. Мастера здесь увеличили площадь центральной подкупольной части, стороны которой больше поперечника четырех абсид, образующих в

плане крест. Вследствие такого решения плана углы центральной части выступают на фасадах между абсидами, имеющими снаружи многогранную форму. Только в небольшой церкви в Воскепаре снаружи они прямоугольны, что придает ей некоторое сходство с рассмотренными нами памятниками в виде простого креста. В Артике северная абсида отличается от западной и южной своим полукруглым внешним очертанием и отсутствием убранства в виде полуколонн и арок. Такой вид она, вероятно, приобрела в результате древней реставрации. В Артике, как и в других церквях этого типа, основой барабана являются восемь арок, обрамляющих четыре конхи абсид и четыре полуколонна над выступающими углами главного массива церкви. Отделка абсид полуколонками и ornamentированными арочками, а также звартноцская форма карниза позволяют, без опасения впасть в ошибку, датировать артикский памятник второй половине УП в. Поэтому на схематической реконструкции показан двенадцатигранный барабан, украшенный полуколонками и арочками, как в Аруче и Талине. В Артике подъем центрального объема над абсидами особенно значителен и, когда здесь стоял нарядный барабан, здание имело устремленный вверх величественный вид.

Весьма своеобразна форма барабана церкви в Мастаре, восемь углов которого срезаны наподобие треугольных ниш. По нашему мнению, мастер применил такой прием не из-за декоративных соображений, а для того, чтобы сократить поперечник барабана с угла на угол и тем сгладить впечатление грузности.

В 20-х числах апреля 631 г.²¹ (как гласит строительная надпись) была закончена постройка собора в древнем Багаране на берегу реки Ахурян, в котором талантливым зодчим был избегнут основной недостаток Мастары — некоторая грузность центральной части.

Особое место по типу и формам занимает большая группа памятников, сооруженных в УІ-УП вв. преимущественно в расположенных неподалеку друг от друга селениях нынешних Котайкского и Эчмиадзинского районов. В основе они также имеют купол на квадрате, у всех сторон размещены абсиды; но в противоположность постройкам в Мастаре и Артике, абсиды не выступают на фасадах, так как между ними во всех четырех углах устроены приделы и нижняя часть здания представляет прямоугольный массив, заключающий в себе все помещения. Кроме того, углы центрального квадрата внутри разработаны в виде характерных для этого типа трехчетвертных ниш с дверями, ведущими в приделы.

Древнейший из известных армянских памятников этого вида — церковь в Аване в 6 км от Еревана. Себеос сообщает, что церковь в Аване построил католикос византийской части Армении Иоанн, который, вернувшись из персидского плена, умер в Аване, где и был похоронен около 609 г.²²

Аванская церковь, как и другие постройки этого типа, имеет план в виде креста с четырьмя приделами в углах. Приделы круглые, покрытые соответственно сферическими сводами с гуртами. Такой вид приделов дал повод полагать, что аванская церковь имела пять глав (куполов)²³. Центральный барабан со сферическим покрытием был основан на арках абсид и ступенчатых арочках над угловыми трехчетвертными нишами.

Наружний контур церкви — прямоугольный, здесь еще нет ниш, прорезающих массы камня между абсидами и приделами, которые в последующих постройках этого типа делают фасады в соответствии с внутренним строением здания. Какой вид имела снаружи верхняя часть церкви — была ли она крестообразна, как в других постройках того же типа, сказать трудно. Судя по остаткам горизонтального карниза в средней части западного фасада, здесь мог быть в случае крестообразного верха не щипец, а фронто́н.

Лучше других сохранившаяся западная стена позволяет судить о том, какой вид имели фасады. Здесь нет лишнего. В середине западной стены — главный вход; так же как и в ереруйской базилике, по бокам проема стоят трехчетвертные колонны, несущие переброшенную между ними профилированную подковообразную арку, врезающуюся во фронто́н. Дверь перекрыта громадным каменным брусом, над которым под аркой помещено полукруглое окно-люнет. Два широких окна с полукруглым верхом освещают расположенные в западных углах церкви приделы, на арке входа и бровках окон играют светом и тенью ряды сухариков. Свернутые в кольца листья заполняют резной наличник двери. На южном и северном фасадах было всего по одному окну (из абсид), а на восточном — три окна (из абсиды и приделов). Судя по сохранившейся на северной стороне бровке и найденным в земле фрагментам, убранство всех окон было одинаковым и весьма близким к ереруйской базилике, несмотря на то, что бровки здесь и не доходят до низа проема.

В 10/12 км к востоку от Авана, в Арамусе стоят развалины церкви, подобной аванской. Вся разница между ними заключается в том, что здесь приделы в плане не круглые, а прямо —

угольные. Так же как в Аване, в Арамусе еще нет наружных ниш между абсидами и приделами. Единственная сохранившаяся бровка на совершенно лишенной облицовки восточной стене несколько богаче аванских: сухарики на ней идут в два ряда один над другим в шахматном порядке.

Сходство в общей композиции и деталях отделки позволяет думать, что церковь в Арамусе могла быть построена одно — временно с аванской. Правда, древние, но несовременные события, историки (Киракос Гандзакец, Самвел Анеци) сообщают, что церковь и дом в этом селении были построены местным уроженцем и католиком Давидом (728—741), но, как полагает И. А. Орбели глагол շինել употребляется в надписях не только в значении строить, сооружать, но и стравивать, возобновлять, вероятно, в случае больших починок и исправлений²⁴. А в таких, несомненно, должны были нуждаться постройки в стране, совсем еще недавно перенесшей бурю арабского вторжения.

В селении Айгешат близ Эчмиадзина стоят развалины церкви, известной под названием Таргманчац-ванка, которая сходна с только что отмеченным. Не отличаясь от них по своей схеме, в некоторых деталях она примыкает к памятникам, построенным на один-два десятка лет позднее. В ней уже имеются глубокие ниши, прорезающие каменные массивы между абсидами и прямоугольными угловыми приделами, которыми архитектор мастерски расчленил фасады в соответствии с внутренним строением.

С каким подлинно инженерным чутьем и знанием свойств камня и растворов нужно было сконструировать и возвести эту постройку, чтобы одинокая арка после разрушения почти всей системы продолжала нести возведенную на ней стену барабана. Этот осколок барабана и купола с гуртами, ныне уже не существующий, особенно ценен для исследователя тем, что позволяет реконструировать разрушенную купольную часть в ряде церквей этого типа.

Церковь Рипсиме в Валааршпате построена, по свидетельству Себеоса в 618 году католиком Комитасом²⁵, имя которого, как строителя, упоминается и в двух надписях на ее стенах. По плану и общему решению церковь Рипсиме сходна с находящимся по соседству Таргманчац-ванком, построенным примерно в то же время, что позволило мне в книге "Архитектура древней Армении" высказать предположение о первоначальном виде купольной части памятника. Мы по-прежнему склонны видеть на церкви Рипсиме обычный для всех памятников рассматриваемого периода простой

восьмигранным стройных пропорций. Общее архитектурное решение вагаршапатской церкви такое же, как и в Таргманчац-ванке.

К рассмотренной группе тесно примыкает церковь в Гарнаовите (Адиамане) на Арагаце. Здесь основная архитектурная идея не была достаточно уяснена строителем, мастером средней руки, и в результате его постиг ряд неудач, усугубленных нагромождением ненужных деталей вроде ниш, не к месту размещенных в щипцах фасадов. Но основной недостаток выразился в неправильной разработке центральной части церкви под куполом. Здесь угловые трехчетвертные ниши отвернуты с диагонали в сторону, к югу и северу и потому выпали из центрального объема как его составная неотъемлемая часть, обратившись в проходы, ведущие в приделы. Поэтому арки их не входят, как обычно, в систему, несущую барабан с куполом, и архитектору пришлось прибегнуть к весьма искусственному решению перехода к барабану с помощью четырех самостоятельных тромпов в углах.

Церковь в Гарнаовите можно датировать второй половиной V в., так как наряду с чертами, встречающимися в церковной архитектуре на протяжении всего V в., здесь имеется деталь — колонки в основных нишах, появляющиеся лишь во второй половине века (собор в Талине, церковь Зоравор в Егварде). В это время тромпы уступают место сферическим парусам, но сохранение древней формы перехода к барабану в Гарнаовите может быть объяснено недостаточной опытностью местного мастера.

Церковь в Сисиане отличается от построек рассматриваемого типа формой и отделкой своего барабана. Он имеет двенадцать граней, украшенных парными полуколонками, соединенными сильно выступающими арочками, и завершен карнизом с сильным наклонным выносом. Такой же карниз окаймляет квадратное основание барабана и частично сохранился на неперестроенных частях основных стен. Как уже было показано, эти формы барабана и карниза появились только во второй половине V в., к какому времени и должно быть отнесено окончание строительства сисианской церкви.

Церковная жизнь в Армении в VI-VII вв. характеризуется оживленной борьбой между двумя течениями в христианстве, восточным — монофизитством и западным — халкидонитством, борьбой, которая выходила далеко за пределы богословских споров, тесно переплетаясь с политикой. В это время на патриаршем престоле можно было встретить представителей обоих течений, за которыми стояли влиятельные группы нахараров различных

политических ориентаций. В непосредственной связи с этой борьбой находится появление в Армении необычного церковного сооружения, необычного по своим формам и смелого до дерзости по конструкции.

После неудачного для персов завершения длительной войны с Византией значительная часть персидской Армении оказалась в сфере византийского влияния. Византийцы, прекрасно оценивавшие по собственному опыту роль церкви в государственных делах, неоднократно предпринимали меры к тому, чтобы распространить свое влияние и на нее. Для этого лучше всего подходили сторонники халкидонитства в среде высшего армянского духовенства. В конце 630г. или начале 631г. патриарший престол занимает Езр-халкидонит; в 641г. Езра сменяет знаменитый Нерсес III, прозванный Строителем.

По свидетельству своего современника, историка Себеоса, Нерсес был "родом из Тайка, из села под названием Ишханк. Он в молодости воспитывался в Греческой земле, изучил ромейский язык и словесность и, вступив на военное поприще, странствовал по разным странам в качестве воина"²⁶. Приняв монашество, он достигает епископского сана и занимает кафедру в родном селении Ишхане, где строит соборную церковь. Эти сведения черпаем из ряда древних источников, дополняющих без всяких противоречий друг друга. Степанос Таронечи (Асолик) называет армянского католикоса Нерсеса III Строителя (641 - 661) епископом тайкским²⁷. В полемическом трактате о вероисповедных спорах между армянской и грузинской церквями католикоса Арсена Сапарели (830-887) Нерсес назван Ишханели (т.е. епископом ишханским).²⁸ В произведении Георгия Мерчулы "Житие св. Григория-Хандзетийского", посвященном жизни и деятельности известного грузинского "подвижника" IX в., говорится, что Григорий, прибыв с учениками в окрестности Ишхана, узнал о былой его славе и находившихся в нем церквях и далее "Куропалат (Баграт) прибыл в Ишхан и с ним вместе блаженные мужи отец Григорий и отец Сава. Куропалат очень полюбил ту местность, но к чему затягивать речь? Божьей волею Сава сделался епископом в Ишхане, построенном блаженным католикосом Нерсесом, в соборной церкви и на кафедре его, которая многие годы была во вдовстве"²⁹. Ишханская постройка Нерсеса возведена до 641г.

Имеются основания полагать, что уже в Ишхане были заложены основы новой архитектурной композиции, повторенной, а, может быть, и развитой на один-два десятка лет позднее в

Звартноца, честь создания которой принадлежит вдохновенным мастерам, работавшим у Нерсеса. Не исключена возможность, что он сам, зная строительное дело, внес творческий вклад в это замечательное произведение архитектуры. И не потому ли он вошел в историю под именем Строителя (зодчего).

Как уже сказано, в 641 г. Нерсес вступает на патриарший престол в Армении. По свидетельству Себеоса, он до поры до времени скрывал свои халкидонитские взгляды и только по прибытии к нему в Двин византийского императора Константа открыто о них объявил и стал весьма решительными мерами бороться в халкидонитство свою паству.

Нерсес перенес свою резиденцию из Двина в окрестности Вагаршапата, где построил дворец и храм, известный под названием Звартноца. Перенос был вызван, вероятно, отчасти тем обстоятельством, что в Двине имелась недовольная его отступничеством от монофизитства партия князей во главе с Теодоросом Рштуни. При этом временами положение для Нерсеса настолько осложнялось, что ему пришлось даже на шесть лет удалиться из Айрарата в свою вотчину Тайк³⁰, поручив наблюдение за строительством Звартноца своему будущему преемнику Анастасу.

Эти сооружения были раскопаны в самом начале настоящего столетия Хачиком Дадьяном. Описание конструкций и размещение различных деталей храма даем на основании опубликованных исследований Т. Тораманяна³¹.

План центральной части Звартноца имеет внутри крестообразную форму. Четыре мощных пилона с трехчетвертными колоннами в углах в свое время вздымались на двадцатиметровую высоту. Между ними были переброшены арки, несшие вместе с парусами многогранный барабан и купол. Четыре абсиды, размещенные между пилонами, разработаны совсем не так, как это видим в других церквях V в. Там стены абсид глухие, здесь же они, как и в Ишхане, внизу прорезаны колоннадами. Массивные базы колонн просты по профилю; они сохранили наверху лунки для железных штырей, которыми скреплялись со стержнями колонн, и крестообразно расположенные бороздки для заливки этих штырей свинцом. Нижняя часть капители разработана в виде плетеной корзинки; над ней помещены волюты, между которыми вырезаны медальоны с ясно читающимися монограммами "Нерсес" и "католикос". Греческий шрифт на монограммах, так же как и обнаруженная здесь греческая надпись, подтверждают правдивость сообщения Себеоса о грекофильстве Нерсеса. За пилонами против

ниш в их тыловой части стояли четыре одинокие колонны, увенчанные в свое время громадными капителями с изображением орлов с распростертыми крыльями. Эта форма капителей, вполне соответствующая основаниям, на которых и сейчас стоят базы этих колонн, а также листовидный орнамент, идущий вокруг всей капители, решительно отвергают предположение о том, что они завершали трехчетвертные колонны пилонов, расположенные под парусами. Между одинокими колоннами и серединами абсид с внешней их стороны были переброшены выгнутые в плане арки, непосредственно связанные со сводами, перекрывавшими пространство между пилонами и абсидами. Эти арки образовывали в плане полный круг и несли вместе со сводами кольцевидную стену второго (среднего) яруса. Это было самое уязвимое место смелой конструкции. Недаром в анийском храме Гагика I, построенном по образцу Звартноца, вскоре после окончания постройки пришлось возвести дополнительные кладки, заполнившие проемы между средними колоннами абсид и вокруг одинокой колонны за юго-западным пилоном, а также усилить и сами арки. Здесь, наверное, и появились катастрофические деформации, приведшие оба памятника к гибели. За колоннами абсид шла двухэтажная галерея, ограниченная тридцатидвухгранной наружной стеной. Барабан венчала островерхая пирамида, а средний и нижний ярусы были покрыты односкатными кровлями. Таким образом, храм имел вид трехярусной, многогранной снаружи башни, как показал на своей реконструкции Т.Тораманян.

В восточной части, за алтарем, сохранился подвал прямоугольной пристройки; под алтарем был также довольно глубокий подвал, куда вели узкие, крутые лестницы, помещенные около восточных пилонов. Снаружи стены первого яруса были декорированы парными полуколоннами на стыках граней, между которыми были переброшены декоративные арки, украшенные превосходно вырезанными в камне виноградными листьями и гроздьями. Между арками у их основания находились рельефные поясные изображения лиц монашеского чина с различными инструментами в руках; около одного из этих барельефов вырезана скромная армянская надпись, сохранившая нам имя (Иоани) изображенного здесь человека. Обычно считают, что на барельефах изображены мастера-строители во главе с архитектором Иоанном; над ними между арками шел орнаментированный пояс из ветвей граната с плодами и виноградных лоз. Под арками было размещено тридцать два продолговатых окна нижней галереи.

рей первого яруса, а выше гранатового пояса находилось столько же круглых окон верхней галереи этого яруса, имеющих обрамления в виде венков из листьев и ланцеток. Карнизы с большим наклонным (около 45) выносом украшали прямолинейная корзинчатая плетенка и розетки в кессончиках на верхней полке. В храм вели пять дверей с обрамлением в виде портиков, основанных на парных полуколонках по бокам проемов, между которыми были переброшены арки, врезающиеся во фронтоны. При раскопках были обнаружены фрагменты мозаики, остатки росписи по штукатурке, прекрасная черепица. Все эти предметы в настоящее время хранятся в специально построенном при памятнике музее.

По своим формам Звартноц являет резкий контраст с расположенными поблизости памятниками Вагаршапата, что, несомненно, должно было производить (в полном соответствии с замыслом Нерсеса) большое впечатление на современников.

Реконструкция Звартноца, выполненная Т.Тораманяном, в отношении его внешнего вида была через несколько лет подтверждена откопанной в Ани моделью храма, построенного там Гагиком I по образцу Звартноца. Представляется недостаточно оправданным внутренний вид верхней галереи первого яруса, открывающейся у Т.Тораманяна в абсиды семью проемами, разделенными колонками. Следует отметить, что среди большого количества извлеченных из земли частей внутренней отделки найдена всего лишь одна капитель, которая могла венчать одну из колонн верхней галереи, а по реконструкции Т.Тораманяна их было не менее восемнадцати (при отсутствии верхней колоннады в алтаре). Мы склонны принять решение, разработанное ишханским архитектором.

Вопрос о формах Звартноца нашел отражение в исследованиях ряда авторов. А.В.Кузнецов, высоко оценивая смелость и мастерство зодчего Звартноца, высказал мысль, что второй ярус храма и снаружи мог иметь вид четырехабсидного креста. Эта мысль нашла дальнейшее развитие в реконструкции С.Мнацаканяна, который одновременно реконструирует и храм Гагика I в Ани, но отлично от Звартноца³³, хотя точный в своих сообщениях Степанос Таронечи (Асолик) пишет, что анийский храм по желанию Гагика I должен был явиться повторением разрушенного Звартноца. Отмечая существование этих вариантов реконструкций обоих храмов, мы отдаем предпочтение реконструкциям Т.Тораманяна, которые не вступают в противоречия ни со свидетельством историка - современника строительства анийского памятника, ни с формами его модели.

Внимание исследователей привлекал вопрос о происхождении типа и архитектурных форм Звартноца. Поиски решения этого вопроса следовало бы начинать с соборной церкви в Ишхане. Но поскольку о сходстве ее с Звартноцем можно пока (до раскопок) высказывать лишь более или менее правдоподобные предположения, то приходится исходить из наличных материалов, которые дают развалины вагаршапатского храма. Вместо того, чтобы заняться изучением истории развития архитектурной мысли в самой Армении, еще совсем недавно все дело сводили к выяснению вопроса, под каким влиянием создавалась средневековая армянская архитектура. Не избег этой участи и Звартноц. Его обычно сопоставляли с византийскими памятниками и в первую очередь с церковью св.Виталия в Равенне. Так, например, Н.И.Брунов писал: "Восточная переработка композиции Виталия в Равенне дана в монументальном произведении армянской архитектуры — церкви Звартноц около Эчмиадзина".³⁴ Однако, если внимательно присмотреться к тому, что было построено в Армении незадолго до Звартноца,³⁵ то станет ясно, что армянским зодчим не было надобности заниматься сложной переработкой звездчатой композиции далекой равенской постройки в крестообразную, так как к этому времени она была хорошо известна в армянской архитектуре.

Существование таких совершенных по замыслу и исполнению архитектурных сооружений, как Таргманчац-ванк и церковь Рипсиме, показывает, что армянским мастерам уже была по плечу самостоятельная разработка сложного проекта Звартноца. Единственным основанием для предположений о возможных заимствованиях из архитектуры Византии может быть деятельность Нерсеса до его возвращения в Ишхан. Нерсес, конечно, бывал в Константинополе, где ему могли запомниться формы акседры в Истиниановом храме, которые, возможно, он и воспроизвел в абсидах Звартноца. Общее же решение отличается самостоятельностью, новизной и исключительной конструктивной смелостью, что позволяет поставить автора (может быть, самого Нерсеса) построек в Ишхане и Вагаршапате в ряды наиболее выдающихся зодчих древности.

Поистине пышный расцвет армянского зодчества раннефеодальной эпохи был прерван завоеваниями Арабского халифата и только после нового возрождения армянской феодальной государственности, в условиях зрелого феодализма, происходит новый расцвет армянской архитектуры.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ИСКУССТВО

I. Общая характеристика изобразительного искусства средневековой Армении.

Памятники изобразительного искусства средневековой Армении сохранились в достаточном количестве, для того, чтобы можно было исследовать основные этапы и направления этой области творчества армянского народа.

Живопись, стенная и книжная, а также скульптура (в основном это был рельеф) развивались одновременно, имели общие корни в народном миропонимании, а потому нередко — и сходство в характере художественного языка в хронологической последовательности его развития. Это положение относится не только к живописи и скульптуре, но и в равной мере и к керамике, тканям, изделиям из металла.

Общность мотивов и стили объединяет все виды изобразительного искусства. Различие материала почти не отражалось на формотворчестве, но, конечно, сама трактовка зависела от приемов и размеров, доступных той или другой технике. Если сравнить камнерезный или фресковый орнамент с книжным или чеканным, то они только на первый взгляд покажутся мало похожими, на самом же деле разница обусловлена техническими приемами и размерами. Некоторые мотивы орнаментальной иконографии, свойственные дохристианским культурам, и закрепившиеся в народном творчестве как первичные, особенно устойчиво и прочно, прошли через все этапы развития искусства, были переосмыслены христианством и утратили свое смысловое значение возможно лишь в самое последнее время.

Так, Урартская пальма (со стенной живописи Тейшебиани и Эребуни) с широкими петлеобразными вайями (листьями), выходящими из вершины ствола, в дальнейшем встречается в живописи и резных мотивах базилик Касаха, Ереруйка,

отразив блеск александрийской культуры в живописных капителях Либата, акантовом фризе Аруча и хоранах Евангелия Млке, а также в камнерезных украшениях Питни, Звартноца и др., не миновав и антиохийскую традицию, через миниатюры Эчмиадзинского Евангелия (концевые и начальные) и длинный ряд последующих памятников армянского искусства, вытягивается, наконец во фриз стройного пальметочного орнамента (иногда в соединении с лозой), столь блестяще использованного киликийскими мастерами и в таком виде сохранившегося даже в орнаментике XVIII века.

Чрезвычайно глубокими и устойчивыми оказались в средневековый период традиции художественной культуры эллинистической Армении, в связи с тем, что сами эллинистические армянские мотивы и формы были связаны с урартской основой, слились с ней, вследствие чего не утратили национального своеобразия.

Эллинистические мотивы узнаются как старые знакомые в многочисленных и разновременных вариантах, мелькающих иногда даже на самых последних этапах средневекового искусства Армении: в резьбе надгробных хачкаров Джульфа, в орнаментике последних украшенных рукописей, в узорах крестьянских палаток, глиняной и медной посуды, на изделиях из дерева. Отражения эллинизма проявляются не только в отдельных орнаментальных мотивах, но часто в самом строе и ритме композиции, в выразительности движений.

Особенно замедлено было изменение форм и приемов изобразительного искусства в раннесредневековый период, как замедленно было в эту эпоху отступление старых богов с их культом и ритуалом перед новой идеологией и новым пантеоном.

Но не все мотивы были одинаково устойчивыми. Многие из них — как языческие, так и христианские, — просуществовав какой-то отрезок времени, иногда короткий, иногда более продолжительный, предавались затем забвению, полному или временному, чтобы затем вспыхнуть вновь, обычно ненадолго, спустя одно, а то и более столетий. Сходные явления наблюдаются и в иконографии лицевых сюжетных изображений; иногда это была отдельная деталь композиции, иногда же из общего цикла выпадали целые сцены.

Армянское искусство, как и искусство любого другого народа, на протяжении почти полутора тысяч лет своего развития, находилось в постоянном взаимодействии с искусствами своих соседей, испытывало влияние одних и оказывало влияние на другие. В тех случаях, когда вследствие общения с теми или иными на-



Рис. 9. Храм Звартноц. VII в.



Рис. 10. Храм Звартноц, капитель, VII в.

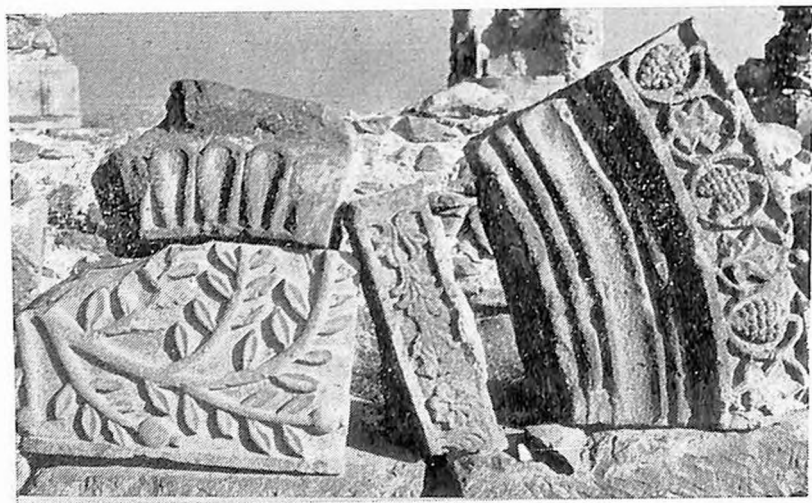


Рис. 11. Храм Звартноц. VII в., фрагменты орнаментальной резьбы.



Рис. 12. Оклад Эмпадзинского Евангелия. Слоновая кость, VII в.



Рис. 13. Благовещение Захарии. Концевая миниатюра Эфмизинского Евангелия, VI—VII вв.



Рис. 14. Благовещение Марии. Концевая миниатюра Эфмпадинского Евангелия, VI—VII вв.

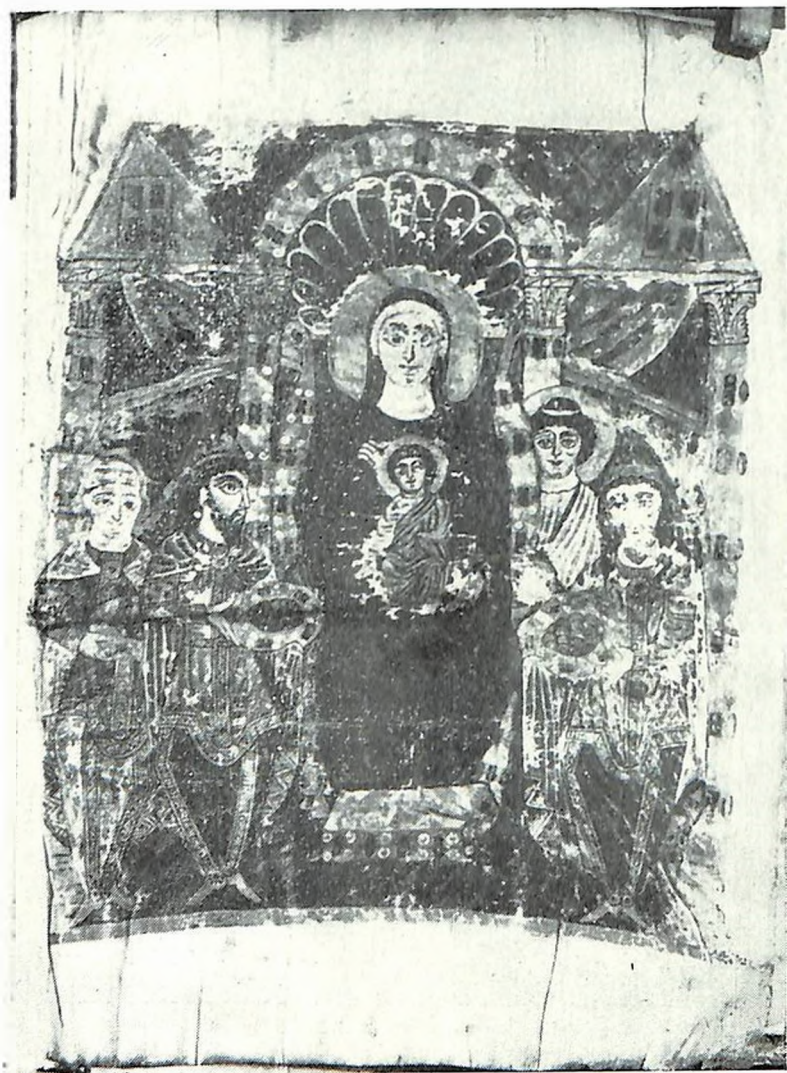


Рис. 15. Поклонение волхов. Концевая миниатюра Эчмиадзинского Евангелия, VI—VII вв.



Рис. 16. Крещение. Концевая миниатюра Эчмпадзиского Евангелия, VI—VII вв.



Рис. 17. Лимбатаванк, VII в. Фрагмент правого тетраморфа.



Рис. 18. Лмбатаванк, VII в. фрагмент с головой левого тетраморфа.



Рис. 19. Роспись ансиды Аручского храма, VII в.
(прорисъ—реконструкция Н. Г. Котанджяна)



Рис. 20. Фигуры апостолов на северной ансиде Аручского храма, VII в.
(прорисъ—реконструкция Н. Г. Котанджяна).

родами (иногда ближними, иногда же — весьма дальними) армянские мастера находили в их искусстве какие-то моменты, созвучные своему творчеству, они заимствовали их, переосмысливали в соответствии со своим национальным характером и вкусом и вводили в художественную систему искусства Армении. Вполне закономерно, что в изобразительном творчестве армянского народа можно встретить в переработанном виде отдельные сюжетные или орнаментальные мотивы искусства стран Средиземноморья, Ближнего и Дальнего Востока, до самого Тихого океана. Такой размах указывает на широту общения армян с другими народами, а следовательно, — на высокую ступень развития его культуры.⁴

Социальные противоречия, сдвиги в идеологии, политические события, экономические колебания очень быстро влияли на количество создаваемых памятников, на их размеры, на их иконографию и стиль, на обучение мастеров, оплату их работы, следовательно, на техническое мастерство и на выбор материала.

Произведения изобразительного искусства, которые заказывались представителями правящей верхушки, исполнялись мастерами хорошо и длительно обучавшимися. Заказчик мог предъявлять свои требования, которые мастер по-видимому, даже при желании не всегда мог обойти. (Несомненно, мастерами с соответствующей подготовкой были стенописцы, т.к. заказчиками фресок могли быть лишь лица из верхов).

В другом положении были художники, не прошедшие такой "академии", вносящие в иллюстрирование произведений религиозной тематики принципы и приемы народного искусства. Отсутствие длительного обучения, и отсутствие контроля со стороны заказчика позволяло такому мастеру .. работать более самостоятельно.

Многие произведения живописи и резьбы по камню отмечались памятными записями. В отдельных случаях записи эти дают достаточно определенные сведения об авторе, заказчике, месте и времени исполнения, но чаще они не полны и сообщают лишь одно — два сведения, но уже и это дает возможность сгруппировать по особенностям стиля и иконографии ряд памятников и подвести таким образом некоторое основание под понятие той или иной школы.

Обычно такие художественные школы образовывались при каком-либо большом монастыре (в котором имелись живописная мастерская и скрипторий, а иногда также переплетная мастер-

ская) или на территории ограниченного района, для которого подобный монастырь являлся главным, ведущим. Но были и школы очень обширного охвата (как, например, Вазпураканская в XIV веке в дальнейшем раздробившаяся на ряд более мелких), объединявшие несколько отдельных центров, связанных, однако, чертами определенной стилистической общности. Сказанное касается произведений живописи и каменной резьбы, хотя в последней этапы развития и границы школ намечены менее четко, чем в первой.

Средневековое изобразительное армянское искусство в основном было религиозным по своему содержанию. Религиозную тематику имели росписи и рельефы, украшавшие храмы, а также книжная миниатюра, иллюстрированная чаще всего, Евангелия, реже, полностью Библию или другие ее книги.

Это не значит, однако, что в средневековой Армении не существовало светского искусства, но оно было менее распространено и хуже сохранилось. Труды армянских историков донесли до нас описания парадных залов во дворцах, украшенных росписями светского содержания. Кроме того, даже в рамках религиозной тематики средневековые мастера находили повод для передачи своих наблюдений над природой и окружающей жизнью. Одних мастеров больше привлекала тщательная разработка формы, они стараются как можно естественнее передать детали цветка, изгибы стеблей, правильность и четкость геометрического узора, перья, завитки, окраску, так что можно легко узнать тех или иных представителей фауны и флоры. Других более интересовала передача мимолетного положения, характера движения, его силы и стремительности, при отвлеченности самого образа.

Характерными чертами армянского искусства на протяжении почти полутора тысяч лет его развития, одинаково свойственными как памятникам "академического", так и "народного" направлений являются монументальность, ясность построения и в тематических, и в орнаментальных изображениях, и декоративность, выразившаяся в исключительно высокой культуре орнамента, а в живописи, кроме того — и в меняющейся, но всегда своеобразной красочной гамме.

Хронологически развитие искусства в средневековой Армении не выглядит гладким поступательным движением. Исторические условия часто и очень глубоко нарушали политическую и экономическую жизнь страны, а такое нарушение сопровождалось срывом творческого движения, общим его ослаблением, а в даль-

нейшем частичным его застоём. Прерванное движение возобновилось затем с той ступени развития, на которой его постигал удар. Однако чаще наблюдается, хотя и замедленное, но все же поступательное развитие искусств даже в трудные годы, характеризовавшиеся утратой лишь некоторых звеньев общей цепи.

2. Скульптура

В 301 году нашей эры христианство было провозглашено царем Трдатом III Великим государственной религией. Некоторая часть населения к тому времени была уже знакома с новой верой, были даже новообращенные, которые признали ее, отвергнув пантеон, догматы и культ дряхлевшего язычества. Но большинство населения, преимущественно простые люди, осталось верным древним богам своих отцов и праотцов, чтит их и совершало обряды их культа, а иногда и пыталось отстаивать и защищать их. Поэтому Григорию Просветителю и его сподвижникам при насаждении христианства, уже после объявления его государственной религией, приходилось довольно часто прибегать к решительным мерам, в том числе к уничтожению как самих идолов, так и всех предметов культа. Для того, чтобы лишить народ возможности поклонения старым богам и доказать их бессилие, все связанное с ними уничтожалось. Мало что могло уцелеть после таких мероприятий и "экспедиций". Но что-то все-таки сохранилось.

Одним из самых ранних памятников скульптуры, частично еще связанным с язычеством, являются плиты из усыпальницы царей Аршакидов в Ахце (IV в.). Несмотря на разрушенность всего сооружения, основное его помещение сохранилось, и в нем по левую и правую стороны от прохода обнаружены две открытые гробницы (ныне пустые). Каждая из них перегороджена каменными плитами. В северной части находится плита с орнаментом из овов и другая — с изображением Даниила между двух львов (Даниил во рву львином). В южной части расположена плита с окружностью, в которую врезан равноконечный крест и на нем две птицы, плита с изображением птицы и бычка среди виноградных лоз, а также плита, на которой представлен охотник, поражающий копьём вепря, атакованного собаками. Все изображения исполнены не очень искусно, рельефом различной высоты, но в общем невысоким.

На плите с изображением борьбы человека с вепрем отра-

зились астральные, дохристианские представления – совмещение бога Торка с Ара Прекрасным и борьба со злыми силами при помощи добрых гениев-аралезов-собак. Остальные плиты принадлежат уже христианскому культу. Равноконечный крест с птицами – весьма распространенный мотив всего раннехристианского искусства.

К V веку и более позднему периоду относятся стелы с рельефами. Большей частью это квадратные в плане, монолитные столбообразные изваяния, все четыре стороны которых покрыты изображениями в два-три, а иногда и более рядов. Кубический постамент стел сделан из отдельного камня, на котором нередко помещается изображение Даниила во рву львином (причем два льва обычно занимают боковые стороны, а Даниил лицевую), но встречаются и другие мотивы. На вертикальной, основной части стел, на трех, а иногда и четырех сторонах помещались самые разнообразные изображения: Богоматерь с младенцем на троне, в сопровождении ангелов или без них; Богоматерь в рост; царь Трдат в царской одежде, но со свиной головой; Григорий Просветитель, святые, ангелы, воины, а также отдельные события священной истории: три отрока в печи огненной; Взятие пророка Ильи на небо; Жертвоприношение Авраама; Пшание Ильи во роном и др.

Стелы эти имели, несомненно, мемориальное значение, в широком значении, они служили не только надгробными памятниками, но ставились и в ознаменование какого-либо важного для данной местности события. Если изображение Даниила во рву львином может иметь собственно поминальный смысл, то изображение царя Трдата – свиноголовца с таким значением никак не связано, и в подобных стелах скорее следует видеть памятный знак о событиях, относящихся к принятию христианства в Армении. Библейский Даниил, брошенный Навуходоносором в ров львиный, символизирует Григория Просветителя, посаженного язычником царем Трдатом в колодец (где он пробыл тринадцать лет вместе со змеями) и так же, как и Даниил, избежавшего гибели, освобожденного, и подобно ему исцелившего своего мучителя. Вполне согласовано с этим событием изображение свиноголовца Трдата, получившего в возмездие за подобное отношение к Григорию звериный облик кабана и избавившегося от этого бедствия только молитвами освобожденного Григория Просветителя.

Эта увлекательная раннехристианская легенда, создан-

ная, по всей вероятности, на библейской основе, так хронологически близка ко времени исполнения стел, что приняла характер исторической правдоподобности.

Кроме отмеченных сюжетов и персонажей, помещенных группами в два или три ряда на одной стеле, встречаются изображения отдельных святых или одного свиноголовца, или свиноголовца рядом с Григорием Просветителем (например в храме Талина), а также орнаменты в виде крестов, виноградных лоз с гроздьями, цепей, составленных из сердец и треугольников, пальметок, иногда с цветком в середине. Орнаменты часто служат подножием для фигур.

Особенный интерес представляет памятник в Одзуне, имевший, вероятно, погребальный характер. Две четырехгранные стелы из зеленовато-голубого песчаника, вершины которых представляют собой подобие моделей маленьких двухэтажных построек², помещены под двумя арками и имеют сравнительно мелкие изображения святых и отдельных евангельских событий, расположенный в несколько рядов.

Очень тонкий характер резьбы, совершенно не соответствующий основной резьбе храма, заставляет думать, что стелы были исполнены до построения храма. Следовательно они должны быть датированы не позже V века. Эту раннюю дату подтверждают и особенности иконографии изображенных сцен, относящиеся к самым ранним версиям. Так, в "Рождестве" присутствуют только Богоматерь, Иосиф и младенец, в "Крещении" только Предтеча и Христос, погрудно стоящий в воде, а в Иордане помещена колонка с крестом; "Благовещение" представлено в варианте "Благовещения у источника". В пользу такой ранней датировки говорят также костюмы мужчин и женщин, и архаический характер орнамента.

По тем же признакам надо отнести ко времени до построения храма и крест, вделанный в его восточную стену, а также разбитую в настоящее время на две части композиции "Вознесения". Не только эти темы, но и их иконографическая трактовка очень древние: так под рукавами креста помещены два дерева: древо жизни и древо познания добра и зла³.

В наиболее ранних храмах (IV-V вв.), таких как Касах, Ереурик, Мрен, Текор, Двинокий собор имелись порталы, лонеты которых были украшены резьбой по большей части с каким-либо определенным раннехристианским сюжетом символического значения, иногда с отражениями языческих образов. Так, в Ереурике

Лунеты порталов представляют два приема исполнения: в верхней части рисунок програвлен и прорисован темно-красной краской, в нижней, прямоугольной, исполнен очень низким рельефом и местами слегка подкрашен. Эти лунеты заполнены равноконечными крестами, по бокам от которых помещены изображения солнца - языческой эмблемы, изредка даже заменяющей крест. На рельефах в Ереву и Касахе представлены различные мотивы раннехристианской символики: олени под пальмами, виноградные лозы и пальмы по сторонам креста.

В лунетах же храмов впервые встречаются и ктиторские портреты, являющиеся продолжением более древнего обычая, отмеченного у историков. Так, в Мрене (639 г.) композиция представляет справа князя, слева - княгиню, подходящих в молитвенных позах к четырем святым, стоящим прямо, из которых один, возможно, Христос. Подобное построение с определенно выраженным центром характерно для всех лунетов Мрена. В полукруглой части наверху изображены два ангела, вписанные под дугу из виноградной лозы. Фигуры ангелов завершают всю эту иконументальную, парадную по характеру и в то же время какую-то свободную по композиции сцену. В том же Мрене над северным входом находится сцена водружения креста тремя лицами: каким-то феодалом, только что спешившимся (сседланный конь стоит за ним), камнерезчиком или просто рабочим, закрепляющим крест в земле и, по-видимому, священником, держащим кадило; за ним на ступенчатом холме - большое ветвистое, ярко-красно исполненное дерево, имевшее, вероятно, не только декоративное значение - это древо жизни, которому суждено быть замененным другим древом жизни - Крестом.

Большой интерес представляют ктиторские и другие изображения рассматриваемого периода.⁴

Ближайшим по времени к Мрену является рельеф в Птгни. Над одним из южных окон в виде бровки помещено "Вознесение" в одной из своих кратких редакций: два парящих ангела поддерживают диск с погрудным изображением Христа-Эммануила, ниже по арке, с каждой стороны - по три медальона с апостолами. В горизонтальных окончаниях бровок слева представлен Манвел Амасуни в виде всадника на скачущем коне, стреляющего из лука в львицу, тогда как на правом конце - пеший охотник, припав на одно колено, нацеливается копьем в нападающего льва. Под арочками оконных бровок местами размещены птицы, напоминающие некоторых птиц Карсского евангелия (50-ые годы

XI в.), на отдельном камне — лев под пальмой. Рельефы исполнены не очень искусной рукой, но динамичны и выразительны.

Примером раннего (У в.) и очень развитого декоративного убранства лонета может служить обломок камня, найденный в Двине, на котором был помещен четырехконечный крест, как бы выросший из середины древа жизни между двумя сильно стилизованными пальметками (мотив, неоднократно примененный в Еревуке). Из этого же основания, только ниже, расходятся толстые побеги вьющейся виноградной лозы с гроздьями и листьями, между ними расположены (на сохранившейся половине) две человеческие фигуры различной величины и корзина, наполненная ягодами. Виноградная лоза, особенно идущая от креста, символизирует христианское учение, иногда самого Христа, и, следовательно, люди, помещенные в завитках — это те, кто принимает его учение. Судя по длинной одежде и закрытым головам (у большой фигуры, впрочем, это может быть и нимб) здесь представлены женщины, возможно, за сбором винограда⁵. Но как бы ни истолковывать значение, символически или исторически, здесь наибольший интерес представляет то обстоятельство, что мастер трактует всю сцену как бытовую. В дальнейшем, в VI—XI вв. на лонетах или вообще над входом в здание сюжетные композиции не применялись.

Большим разнообразием в рассматриваемый период, отличается также украшение капителей. Если к основному, наиболее распространенному типу армянских капителей применить систему античных ордеров, то он ближе всего подходит к капители ионического ордера (также, впрочем, как и капители Гарнийского языческого храма). Будучи основным типом в архитектуре, он является преобладающим и в живописном изображении капителей в армянской стенописи и миниатюре⁶.

В своеобразной, монументальной форме представлены капители дворцов Двина и Аруча, в которых с чрезвычайной смелостью волюты заменены пальмовыми листьями, согнутыми в спирали, между которыми поднимается вертикально группа пальмовых листьев. Волюта нередко заменяется диском с крестообразной плетенкой (одна из капителей Двина) или солнечной розеткой (алтарные пилястры Еревука и капители в Ишхане). Отмеченная двинская капитель своим валом из плетенки, составляющим нижнюю ее часть, роднится с некоторыми капителями Звартноца, в которых плетенка образует корзину, сходную с византийской корзинчатой капителью. Капитель грандиозного круглого храма "Бдящих сил", Звартноца, построенного католикосом Нерсесом III

Строителем в период с 641 по 661 г., отличается той же монументальностью и особенной величественностью, которыми отмечены архитектура и скульптурное убранство этого храма.

Художественное оформление капителей Звартноца распадается на группы. К одной из них относятся сдвоенные капители парных колонн наружной колоннады — они украшены листовым орнаментом, образующим симметричный куст, охватывающий капитель и состоящий из видоизмененной пальметки. Почти совершенно в той же трактовке эти пальметки встречаются на двойных капителях в Текоре и на капители нижней колонны усыпальницы в Агуди.⁷

Вторую группу капителей Звартноца составляют пышные корзиночные капители колонн внутренней крестообразной колоннады; между их волютами, положенными на корзину, помещены круги с монограммами (по-гречески) католикоса Нерсеса или о крестами.

Особенной монументальностью и выразительностью отличается третья группа капителей, образуемых фигурой взлетающего орла, на четырех одиночных колоннах, свободно стоящих в углах внутренней круговой галереи. Пропорции и положение орла с повернутой набок головой и широко распростертыми, как бы охватывающими капитель с боков, крыльями, очень выразительны, а движение живо и остро передает момент подъема птицы в воздух; по сторонам орла, внизу, — тот же листово-пальметочный мотив, что и на наружных капителях⁸. Очень внушительную, но более однотипную группу представляют капители алтарной колоннады в храме Ишхан. В постройке X в., исполненной при Давиде Куропалате в Тайкской области, сохранилась часть апсиды в виде аркатуры на восьми низких колоннах, принадлежавшей храму, построенному тем же католикосом Нерсесом Строителем в 601 г. Только у двух из восьми капителей присутствуют ионические волюты, выступающие в сильном конусовидном рельефе; остальные капители образуются плоскостями различной неправильной формы, на которых вырезаны разнообразные комбинации, в основном, из растительных мотивов: завивающихся стеблей с лепестковыми розетками, каштановых листьев, пальметок и т.д. Ни одной христианской эмблемы на этих капителях не изображено.

Если мотивы из Звартноца и Ишхана не нашли в дальнейшем применения на капителях армянских храмов, то в орнаментике их резьбы большинство этих мотивов вошло прочно, как, например, розетка, по преимуществу восьмилепестковая⁹, пальметка в различных вариантах и комбинациях, плетенка, лист

Каштана и др.

В Птгнн и Сиссиане в связи со своеобразной "ступенчатой" аркой использован интересный прием в декорировке капителей, ее украшающих. Капители эти также расположены ступенями, и, т.к. они не широки, то мастер включает в каждую из ступеней лишь часть пилястры: одну волюту, и в углах — плод граната или кисть винограда.

Наиболее распространенными видами наружного резного украшения были карнизы под краем кровли, бровки над окнами, иногда связанные попарно горизонтальной тягой, тяги декоративных арок по стенам храма и по барабану, колонны и капители, наличники ниш, окон и входов, фриз, опоясывающие иногда весь храм, широкие скульптурные пояса с изобразительными сюжетами, ктиторские группы, единоличные изображения, отдельные сцены культового или светского характера и орнаментальные мотивы, преимущественно зверино-птичьего содержания, а также настенные хачкары. Орнаментальные мотивы в сооружениях раннесредневекового периода и в следующую эпоху Багратидов сравнительно мало менялись, а многие из них дошли не только до конца XI в., но применялись и значительно позже.

До конца XI века, в карнизах часто встречается плетенка, а также различные комбинации арочек, овов, пальметок, ромбов, сердец, розеток.

Кроме капителей внутри храмов этого времени часто встречаются различные украшения. Отметим некоторые из них: это небольшие равноконечные кресты, вырезанные на стенах Лмбата, Богоматерь с младенцем на троне в Одзуне, концентрические круги Талинского собора. В ходе реставрации Эчмиадзинского храма в 1955 году были обнаружены древнейшие базы с орнаментом в виде плетенки и насечек, мотивы которых указывают на их раннее происхождение. Подобная же находка обнаружена и в церкви Рипсимэ (618 г.).

Внешнее убранство резьбой армянских церквей значительно обильнее и разнообразнее, чем внутреннее. И это понятно, т.к. резное украшение внешних поверхностей стен здания лучше видно, и к тому же гораздо большее количество зрителей может любоваться им.

В Армении почти нет культовых зданий, которые хотя бы самым скромным образом не были бы украшены снаружи.

Любопытный пример дает один из самых ранних памятников — базилика в Егварде, от которой сохранились лишь нижние

части стен с остатками надписи, крупными прекрасного очертания буквами – опоясывающей весь храм. Надпись эта столь декоративна и монументальна, что ее одной было бы достаточно, чтобы украсить стены храма.

Наружные аркатуры, украшающие стены и апсиды многих храмов (Звартноц, Талин, Артик) и еще чаще огибающие граненые и круглые барабаны имеют исключительно декоративное значение. Колонны наружных аркатур обычно бывают тонкие, но они часто составлены из двух, трех или пучка колонок. Широкие тяги арок наружной аркатуры ранних памятников (Талин, Артик, Сисиан и др.) имеют капители, в которых подушки обычно состоят из расширенного и видоизмененного фризowego орнамента, одного или двух.

По богатству декоративных украшений можно выделить два памятника этого периода: Звартноц и храм в Сисиане. Помимо рассмотренных выше резных капителей Звартноца весь храм огибал широкий орнаментальный пояс. Он состоял из арок, опирающихся на двойные колонны и украшенных виноградной лозой, и поясных изображений строителей со своими инструментами в руках ¹⁶, помещенных в антральтах из широко разросшихся ветвей граната с обильной листвой и плодами различной величины, реалистично исполненными. Не менее нарядные карнизы и наличники окон дополняли убранство этого памятника Нерсеса Строителя. Человек большой эрудиции, много путешествовавший, обладавший несомненно большим художественным вкусом, Нерсес построением такого оригинального и богато украшенного храма намеревался подчеркнуть и свое значение, и значение того вероучения (халкидонитского), которому он отдавал предпочтение. Следует отметить также стойкость народного творчества и вкуса мастеров – простых людей, – сумевших подчинить национальным традициям византийские стилистические наплывы.

Вскользь упоминался в связи с орнаментальной резьбой и Сисианский храм, но более интересны его фигуративные изображения. Снаружи, под карнизом купола, на фризе из плетенки, опоясывавшем барабан, имеются на каждой стороне фасада по погрудному изображению евангелиста. Кроме того, в верхней части четырех из восьми наружных ниш помещены опять-таки погрудные изображения святых. Но особенно значительны три поясных горельефных ктиторских портрета внутри храма: сивниского князя Ковзата, епископа Овсепа и монаха Теодороса. Помещенные на большой высоте над тропями северо-восточной и северной стен, они

исполнены тем не менее с большой реалистичностью и поражают яркой индивидуальной характеристикой, с которой по остроте трактовки не может сравниться ни один другой более поздний ктиторский портрет¹¹.

Завершая обзор раннесредневековой пластики, необходимо упомянуть о той крайне характерной области камнерезного искусства Армении, зарождение которой восходит к рассматриваемому периоду. Речь идет о хачкарах¹².

В большинстве своем хачкары, конечно, памятники намогильные. Но были хачкары также votивного или общественного значения, — мемориальные в широком смысле, подобно стелам, на смену которым они появились. Такие хачкары устанавливали вблизи храма, иногда вырезали на его стенах или вделывали в них уже в готовом виде; иногда же помещали внутри храма.

До сих пор не выявлена та форма подобных памятников, которую можно было бы считать переходной от стелы к хачкару, что должно было бы произойти в VІ—VІХ вв., так как хачкары X в. представляют уже иконографически вполне сложившийся тип.

Весьма вероятно, что идея хачкара возникла из первобытного культового стоячего камня — менгира или части дольмена, который как языческий должен был быть крещен, осеен крестным знаменем после принятия христианства. Основой иконографии всех хачкаров является большой крест с расширенными концами, проросший из пальметочного основания; под ним — большой, нередко выгнутый круг, орнаментированный чаще всего лучеобразно; и обрамляющая широкая кайма, верхняя часть которой, обычно нависающая как карниз, бывает много шире боковых.

3. Стенная живопись

Судить сегодня о монументальной живописи Армении раннесредневекового периода можно, лишь восстанавливая, на основе дошедших до нас немногочисленных остатков, черты иконографии и стиля фресок IV—VІІ веков. Сохранившиеся фрагменты стенной живописи этого времени свидетельствуют о высоком профессиональном уровне и своеобразии стилистических приемов и иконографических вариантов.

К числу ранних образцов средневековой армянской живописи относятся остатки росписи в Маназкерт (70-е гг. VІ века)¹³ и одноцветная темнокрасная роспись капители одной из пиластр колоннады, пристроенной в V в. к Касахской базилике V в. Сочетания равноконечного креста в круге и пальм с петлеобразными листьями, а также одноцветный графический прием исполнения род-

нит эту живопись с росписью по плоской, тоже графической резьбе наружных лопаток трех порталов и капителей в базилике у в. в Еревуке. В Ахце, непосредственно у входа в усыпальницу Аршакидов, был обнаружен обломок фриза или капители, ложчатая резьба которого загрунтована и обведена красной линией.

К ранним памятникам относится и декоративная цветочная композиция (VI-VII вв.) на частично сохранившемся алтарном столбе ныне не существующей церкви Ногос-Петрос в Ереване. Эта живопись была закрыта тремя слоями позднейших записей, начиная с XIV в., каждый раз на новом грунте¹⁴. Композиция представляет: на карнизе четыре кустика цветов, ниже большой раскидистый букет в расписной вазе, по сторонам которой расположены две пальмы и два кипариса с раздвоенными вершинами, на деревьях сидят птицы. Еще ниже, в ширину всего столба, помещены кессоны из листьев и цветов, напоминающие кессоны Гарнийского плафона. Изящество и легкость, мягкая тональность, акварельный прием исполнения на тончайшем, но очень крепком стуке (грунте), пережитки эллинистических мотивов и приемов позволяют отодвинуть этот памятник в очень раннюю эпоху. В значительной мере это подтверждается еще одним обстоятельством: на карнизе, сверх цветочных кустов, белой краской сделаны два креста с равными, раздвоенными концами; техника исполнения и материал этих крестов явно отличаются от таковых же основной живописи. Весьма вероятно, что кресты были печатью, наложенной в первые годы деятельности христиан на языческую живопись (подобные примеры встречаются среди сирийской и палестинской ранней каменной резьбы)¹⁵.

От VII в. сравнительно хорошо сохранились росписи Лмбата в Аруча, хуже — Талина. Фрагменты росписей в соборах Артика и Сисиана, в Малой церкви Коша, в Циранавор и Кармравор в Аштараке, в Зоравад близ Егварда и в Звартноце, находящиеся в еще худшей сохранности, дают тем не менее возможность представить черты их иконографии и стиля¹⁶.

Особой художественной выразительностью отличаются росписи начала VII века церкви св. Степаноса в Лмбате¹⁷, где в конхе сохранилась нижняя часть композиции "Христос во славе"; полукружие радужной мандорлы¹⁸, часть трона и подножие, украшенное самоцветами и жемчугом, и ноги сидящего Христа. Это изображение фланкируется двумя тетраморфами¹⁹, четыре белых крыла которых усеяны глазами, а рядом с ногами которых помещены "троны" — огненные колеса. Вся эта композиция помещена

на фоне языков пламени, как это описано в Видении Иезекииля (Библия. Книга пророка Иезекииля, гл. I, ст. 4-27). С обеих сторон этой сцены, у самого края апсиды изображены два зеленых шестикрыла, над ними, на капителях, выходящих углом на восточную стену - типичный для V в. орнамент из лотосовидных пальметок.

Исключительная выразительность лиц тетраморфов (лица шестикрылов не сохранились), роднящая их, несмотря на иное эмоциональное содержание, с архангелами одновременной никейской мозаики, звучное сочетание в основном трех чистых тонов (различных оттенков красного, яркозеленого и белого), уверенный, свободный от трафарета живописный прием исполнения, ставят этот памятник в первые ряды произведений раннесредневековой христианской живописи в целом.

На восточной стене в Лимбате, рядом с апсидой, находятся значительно хуже сохранившиеся всадники: с севера на белом коне, вероятно, Св.Саркис, с юга - Св.Георгий на вороном коне. Поворот торса и лиц воинов, плащи, развевающиеся за их спинами и короткие копья-жезлы с крестом на конце в их руках, поворот голов, пышные хвосты, высокий подъем шеи, торжественно-тяжелая поступь коней, отсутствие злых сил под их ногами, - все эти иконографические черты роднят наших всадников с циклом таких же святых воинов в росписях коптского монастыря Баут в Египте.

Ниже конхи, по всей вероятности, были расположены двенадцать апостолов и Богоматерь, что установило бы наличие композиции "Вознесения", иконографически объединяющей иллюстрирование "исторического" события по Евангелию и Деяниям с Видением Иезекииля.

Подобная декоративная система росписи апсиды наблюдается и в Большом храме в Талине (также V в.), где на стенах ясно видны контуры нимбов апостолов. Соответственно с очень обширными размерами талинского храма и конхи, все построение, вероятно, выглядело много грандиознее, особенно в окружении медальонов с прототипами. По триумфальной арке здесь тянутся навстречу друг другу две очень красивые гирлянды из чередующихся на черном фоне разноцветных овальных ягод в зелени - гирлянды выходят из нарисованных над капителями ваз и сходятся в замке арки. На южной стене апсиды - ясные следы "Входа в Иерусалим". Многочисленные фрагменты с остатками красок и контуров фигур и архитектуры, рассеянные по всем стенам и сводам, указы-

вайт на то, что храм в Талине был весь расписан²⁰. На внутренних сторонах западных пилонов еще можно рассмотреть двух всадников на рыжем и вороном конях. Тональность талинских фресок отличается от росписи Дмбата только использованием черного цвета.

Иная схема "Вознесения" украшала громадную апсиду храма в Аруче, построенного Григорием Мамиконяном в 60-70 годы УП в.²¹ В конхе апсиды на синем фоне находилась семиметровая фигура Христа, стоящего на подножии, между двумя фигурами, вероятно, ангелов (сохранились лишь ничтожные фрагменты их одежды). Левой рукой Христос держит огромный, ниспадающий округлыми складками, свиток с евангельским текстом на армянском языке. Ниже, огибая всю апсиду, проходит широкий (более 80 см) фриз из акантовой лозы, в пыльных завитках которой размещены корзины с плодами, сосуды, фрукты, в том числе гранат и виноград. Игра зеленого, белого и темнокрасного тонов на черном фоне исключительно эффективна. На стенах апсиды, под фризом с северной стороны расположены шесть апостолов, стоящих прямо, у некоторых в руках книги; на противоположной стороне несомненно были изображения остальных шести апостолов, а в простенках между окнами — Богоматери и ангелов. Такая схема является иконографическим и идеологическим совмещением композиции "Господь, дающий закон" с "исторической", по Евангелию, трактовкой "Вознесения". Внизу у подножия сохранилась подпись художника — "Степанос".

Непринужденностью и пластичностью фигур и других форм, равновесием значения линии и плоскости изображения, многими орнаментальными мотивами (акантовый фриз в Аруче, обрамления праотцев в Талине и др.) отмеченные памятники в значительной мере хранят еще печать восточных эллинистических традиций.

Если в росписях Дмбата и Талина есть основания усматривать близость с Сирией (Евангелие Рабулы) и Египтом (фрески Бауита), то в композиции Аруча можно до известной степени найти близость с памятниками Палестины и Рима, в также усмотреть здесь пережитки александрийских традиций.

Обширные земли, окружавшие Дмбат и Талин, в УП веке принадлежали княжескому роду Камсараканов, в своих религиозных и культурных запросах в основном ориентировавшихся на Восток, тогда как в Аруче господствовали князья Мамиконяны, не только сражавшиеся с ромеями, но и входившие довольно часто в контакт с ними, чем и можно до известной степени объяснить ис-

пользования этих двух различных схем "Вознесения".

В Сисиане, в храме V в., в западной части сохранились небольшие, неясные по содержанию, но четкие по общей тональности фрагменты росписи. Под капителью одной из северных пиластр видны остатки ярко-охряных нимбов и ярко-зеленого фона, в западной части небольшие отрезки двух смежных орнаментов — красных колец на зеленом фоне и арочного типа орнамента желтого цвета на темно-синем фоне. Чистый и яркий синий цвет, тонкий слой грунта, мотивы орнамента — все говорит за родство этой росписи с Лимбатом и Талином.

В Коше, в апсиде миниатюрного храма отчетливо видны: остатки композиции "Христос во славе", а на уровне окна — очень интересная по иконографии сцена, в которой при евхаристическом расположении действующих лиц (двенадцать апостолов, подходящих по шесть с двух сторон к Христу, изображенному дважды на откосах окна) Христос протягивает апостолам не чашу с вином и блюдо с хлебами, а свиток с текстом. Т.О., здесь мы имеем совмещение "Евхаристии" с вариантом сцены "Господь, дающий закон"²².

Остатки фресок Артика позволяют предположить, что система росписи его апсиды была сходна с таковой в Аруче.

Остатки росписи просматриваются и в двух церквях в Аштараке: в церкви Циранавор, в апсиде различаются слабые контуры двух фигур в нимбах²³, в Кармравор — под опавшей побелкой обнаружены ноги и края одежд святителей. Сложнее всего обстоит дело в храме Зораваг близ Егварда. По-видимому, все восемь апсид этого сильно разрушенного октогона, были в свое время расписаны. Ныне в одной из сохранившихся апсид просматриваются остатки орнамента из кругов²⁴.

Монументальной живописи раннесредневековой Армении была известна также и мозаика. В Двине, в соборе X века был открыт пол, выложенный орнаментом из крупных специально обточенных камней. Несколько небольших кусков мелкой орнаментальной с золотом мозаики найдено в Звартноце, а также много кубиков — в Эчмиадзинском соборе.

Широко известны мозаичные полы в армянских церквях и монастырях IV—V вв. в Иерусалиме, исполненные мелкой мозаикой из натуральных камней. Среди них особенно примечателен мозаичный пол армянской церкви на Елеонской горе (размером 6,7 x 4 м) с изображением птиц, рыб и виноградных гроздьев,

заключенных в орнаментальные обрамления. Прекрасная сохранность и исключительная гармония в подборе цвета камней позволяют считать эту мозаику выдающимся произведением раннесредневекового искусства.

Следует также отметить еще один живописный прием, идущий, надо полагать, из глубокой древности — прием окраски прямо по камню внутри здания или снаружи каких-либо архитектурных деталей: например, красных лучей в трюпах церкви в Косе, наружных ниш в Зораваде и Иринде (желобчатый свод ниш часто окрашивался темно-красным цветом или, чередуясь через один желоб, в красный и охряный). Иногда на откосах окон изображался равноконечный крест (как в Лмбате). Иногда же при выступании во всей кладке более светлого скрепляющего раствора между камнями, эти швы отмечались красными линиями или поперечными черточками.

4. Книжная живопись (Миниатюра)

Изобретение в 405 году Месропом Маштоцем и Сааком Партевом армянского алфавита повлекло за собой, в цепи других важнейших культурных явлений, и зарождение книжной живописи. Хотя образцов армянской миниатюры первого века письменности не сохранилось, а самые ранние из дошедших до нас памятников датируются VI-VII вв., несомненно, что уже рукописи V века должны были иллюстрироваться. Этого прежде всего требовали потребности христианского культа, к тому же, ближайший сосед Армении, Сирия, а также Палестина, Египет и Рим уже создавали в этот период схему украшения живописью рукописных книг. Приняв участие в создании как иконографической системы, так и специфического художественного языка средневековья, используя при этом местные живописные традиции, армянские художники VI-VII веков создают прекрасные произведения книжной живописи. Памятников этого периода сохранилось немного, но тем ценнее их значение. Датированные рукописи дошли до нас лишь от IX века. Такая поздняя дата начала армянской книжной живописи, как уже было отмечено, не может быть приемлемой и следует обратиться к памятникам не датированным, но по стилю и чертам иконографии, несомненно, более ранним.

Таким памятником являются четыре концевые миниатюры Эчмиадзинского Евангелия 989 года (№ 2374 М)²⁵. Расположенные на четырех страницах двух пергаментных листов и изображающие "Благовещение Захарии", "Благовещение Марии", "Поклонение вол-

хвои" и "Крещение", они были подшиты в конце книги несколько позже времени написания ее текста. Об этом говорит то обстоятельство, что отдельные рисунки на полях и между столбцами текста — (которые в нескольких местах частично перекрывают буквы, а по стилю своему не могут быть отнесены ко времени более позднему, чем X в. — являются вольной перерисовкой некоторых концевых миниатюр. Перерисованы были две сцены: "Поклонение волхвов" и "Явление ангела женам"; первая из них находится на лицевой стороне второго концевого листа, образец же "Явления ангела женам" отсутствует, но т.к. типаж и весь стилистический характер обеих перерисовок одинаковы, то есть основание предположить, что в то время, когда исполнялись эти маргинальные рисунки, концевых листов с миниатюрами было, по крайней мере, три.

И. Стржиговский, при исследовании живописи Эчмиадзинского Евангелия²⁶, говоря о четырех концевых миниатюрах, определяет их (так же, как и переплет слоновой кости, в который заключена рукопись) как сирийский памятник V—VI вв. Датируя миниатюры И.Стржиговский привлекает для сравнения сирийское Евангелие Рабулы 586 г. Действительно, сюжеты трех миниатюр Евангелия Рабулы представлены на концевых листах Эчмиадзинского Евангелия; в сирийской рукописи нет только "Поклонения волхвов", т.е. четвертой концевой миниатюры Эчмиадзинского Евангелия.

В обеих сценах "Благовещения" в Эчмиадзинском Евангелии фоном служит архитектура. Она совершенно одинакова, только здания повернуты в "Благовещении Захарии" влево, а в "Благовещении Марии" — вправо. В Евангелии Рабулы Благовещение Захарии происходит не на фоне здания, а на фоне орнаментированной арки-апсиды, где находится алтарь, за которым стоит благовествующий ангел. Захария же помещен на переднем плане. В "Благовещении Марии" Богоматерь стоит на выдвинутом вперед подножии, и фигура ее только частично находится на фоне торцевой стороны здания — базилики с двускатной кровлей. Поза и жест Марии сильно отличаются от ее же позы и жеста в Эчмиадзинском Евангелии.

Несколько большее сходство можно отметить в сценах Крещения. В обеих рукописях здесь присутствуют только Иоанн Предтеча и Христос, причем положение их по отношению друг к другу одинаково — Иоанн держит правую руку над головой Христа, который по грудь погружен в воду. Над Христом распо-

жен летящим вниз крупный голубь и над ним, из сегмента неба, — благословляющая рука. В "Крещении" Евангелия Рабулы, справа помещено невысокое тонкое дерево, а внизу, на берегу Иордана — цветы; ни того, ни другого нет в миниатюре Эчмиадзинского Евангелия, заключенной в широкую раму, в четырех углах которой изображены головы в кругах или нимбах; и между ними по три чаши на вертикальных сторонах, и по две — на горизонтальных. В каждой чаше, наполненной водой, стоит грудью вперед утка, распутив крылья и вытянувшись вверх; она чистит на груди перья. Между чашами расположены блюда.

Крещение — как "историческое" событие, с которым связано закрепление за Христом возлагаемой на него миссии стать жертвой во искупление первородного греха — описывается с незначительными изменениями всеми четырьмя евангелистами и потому следует полагать, что именно они и изображены в четырех углах обрамления. Чаши и блюда представляют евхаристические сосуды — потиры и диски, украшенные драгоценными камнями. Сидящая в чаше птица — несомненно утка; излагая мысль о подобии жертвы Христа и жертвы пеликана²⁷, художник вероятно заменил довольно неуклюжего пеликана грациозной уткой.

Евангелие Рабулы, как памятник исключительно точно определенный по времени и месту исполнения, является мерилом при изучении других произведений раннехристианской книжной и монументальной живописи. Отмеченные выше черты общности между "Благовещением Захарии", "Благовещением Марии" и "Крещением", помещенными по сторонам хоранов Евангелия Рабулы с теми же сценами среди концевых миниатюр Эчмиадзинского Евангелия, говорят об определенной общности этих двух памятников. Но черты сходства не могут заслонить гораздо более значительные моменты расхождения: миниатюры Эчмиадзинского Евангелия отличаются от беглых рисунков Евангелия Рабулы не только композиционным мастерством и совершенством исполнения, не только гораздо большей выразительностью в изображении человеческих фигур, но и большей торжественностью, а также обстановочной и орнаментальной полнотой. Стилистическая разнородность миниатюр Эчмиадзинского Евангелия и Евангелия Рабулы, иконографические расхождения в одинаковых темах говорят о том, что ни одно из них не послужило образцом для другого. Можно однако допустить, что среди нескольких рукописей, использованных Рабулой при иллюстрировании Евангелия 586 года, был и какой-

то памятник, с которым до некоторой степени связаны концевые миниатюры Эчмиадзинского Евангелия.

Особой торжественностью среди концевых миниатюр Эчмиадзинского Евангелия отличается "Поклонение волхвов". Эта симметричная композиция изображена на архитектурном фоне, представляющем собой базилику, оба фронтона которой развернуты на зрителя; средняя часть здания занята широкой аркой апсиды с раковинообразной конхой, врезающейся в кровлю до самого конька. По сторонам, в боковых частях здания, из-под декоративных завес, видны ряды колонн в обратной перспективе, которые отделяют главный неф от боковых. Богоматерь, сидящая в центральной апсиде на богато украшенном троне, держит на коленях не самого младенца Христа, а щит с его изображением²⁸. Эта, довольно редкая деталь была в свое время отмечена Н.П.Кондаковым²⁹, который связывает происхождение этого иконографического типа с изображениями Христа-Эммануила на рельефных серебряных пластинках, энколпионах и вислых печатях, уже во II веке превратившихся в торжественные декоративные церковные щиты с изображением божества.

Художник Эчмиадзинского Евангелия, желая подчеркнуть торжественность момента, отрывает его от "исторической" основы, лишает иллюстративности и представляет здесь таким образом парадную сцену поклонения народа изображению Христа.

К числу наиболее ранних памятников с Христом на щите, поддерживаемом Богоматерью, относится, наряду с Эчмиадзинским Евангелием, и изображение на фреске в одном из помещений Бауита. Как и в Эчмиадзинском Евангелии, в коптской фреске по сторонам сидящей на троне Богоматери стоят два ангела, кадящие изображению Христа, как бы представляемого верующим самой церковью, олицетворяемой Богоматерью. Но "Поклонение волхвов" Эчмиадзинского Евангелия трактовано более торжественно. Подчеркнув значительность сцены прямо сидящей монументальной фигурой Богоматери, художник симметрично строит композицию, значительно более помпезную и внушительную. У трона Богоматери он изображает только одного ангела, чтобы можно было поставить рядом с ним одного волхва, а по другую сторону — двух волхвов. Вряд ли здесь имеет место, как объясняет Н.П.Кондаков, случайное соединение двух канонических сцен — "Преподнесения щита с Христом" и "Поклонения волхвов". Скорее, "Поклонение волхвов" символизирует поклонение народов, которых волхвы — восточные цари-маги — представляют, и тогда вся сцена,

утратив свою "историчность", символизирует поклонение изображению Христа, преподносимому церковью.

Все четыре концевые миниатюры Эчмиадзинского Евангелия своеобразны по стилю, колориту и типу. Они отличаются ясностью идейного содержания и, как следствие этого, стройностью и цельностью построения, а также сочной и широкой манерой исполнения, напоминающей энкаустическую лепку красками. Отмеченные выше манера и технические приемы, подбор густых, полнозвучных, по большей части темных тонов, озаряемых небольшим количеством очень ярких пятен, обильное ожемчуживание и украшение драгоценными камнями, сближают эти миниатюры со стенной живописью Либата и Аруча II в. и с миниатюрами более позднего памятника — Евангелия царицы Млке, 862 г.

Отмеченная выше стилистическая, колористическая и даже техническая общность концевых миниатюр Эчмиадзинского Евангелия с росписями Либата и Аруча вводит их в круг армянских памятников, с которыми их сближает в свою очередь и типаж действующих лиц: высоко поднятые густые брови, широко раскрытые, близко к переносице поставленные громадные глаза с подвижным зрачком под верхним веком, с чуть заметной горбинкой длинный и узкий с маленькими ноздрями нос, широкий рот, иногда несколько неопределенного очертания, удлинённый книзу, почти правильный овал лица, подчеркнуто светлый цвет кожи с легким румянцем. Этот, созданный на реальной основе своеобразный тип всегда оживленного армянского лица красной нитью проходит через все изобразительное искусство армянского народа, в немногих случаях затусневаясь какими-либо приходящими веяниями и, конечно, стилистически меняясь во времени. Изменения никогда не подводят созданный армянский тип ни под византийский, ни под латинский образцы.

Этот армянский тип лиц далек от типажа евангелистов и других персонажей в сирийских рукописях. Более мелкие и более пропорциональные, лица сирийских миниатюр, кроме начертательной разницы с армянскими, не имеют того оживленного выражения и подвижности, которыми отличаются лица в подавляющем большинстве армянских рукописей.

Из памятников других народов рассматриваемого периода ни один стилистически и иконографически не может быть прямо связан с концевыми миниатюрами Эчмиадзинского Евангелия; нет также памятников, пусть даже другого времени, к которым они могли бы примкнуть. Таким образом, единственной стилистической

(хотя и относящейся уже к УП в.) группой, в которую они могут войти, являются фрески Аруча, Дмбата, а также созданное в 862г. так называемое Евангелие Млке³⁰. Хотя отмеченные памятники созданы на протяжении четырех веков, но национальная принадлежность их определена. Несомненно, за этот исторический период в Армении создавались и другие произведения, которые могли бы дать более связанную картину эволюции армянской живописи; но они не сохранились, однако она может до некоторой степени пополниться за счет возникающих в том или другом виде иконографических отражений.

Несомненно, что концевые миниатюры Эчмиадзинского Евангелия — не первый опыт миниатюр армянских художников в книжной живописи: уровень мастерства свидетельствует о том, что расцвет миниатюры сопровождал общий расцвет армянской культуры в раннесредневековый период.

5. Музыка

В Армении с возникновением раннефеодальных отношений формируется армянская христианская церковь, которая, выполняя роль официального идеолога феодализма, берет под свой контроль армянскую культурную, в том числе и музыкальную жизнь. Она борется, в частности, против отражающих языческое жизнеощущение устно развивающихся крестьянских и гусанских песен, противопоставляя им церковную, первоначально аскетическую музыку, а после изобретения письмен также и армянскую новорожденную, в языковостилистическом отношении сознательно основанную на светском искусстве духовную песню. Объективным результатом этой борьбы является то, что в течение веков постепенно меняются этические понятия как крестьян, так и гусанов, что, в конечном итоге, находит свое выражение и в крестьянских и в гусанских песнях.

Независимо от этого в Армении в период раннего феодализма продолжают процветать ветви светской музыки. Музыкально-поэтический опыт армянских крестьян настолько обогащается, что особое внимание древних историографов привлекает умение простолудина симпровизировать песни по разным случаям (в частности — сатирические, называемые "шер", "срич" и т.п.)¹. А изучение древних слоев армянских народных песен показывает, что в период раннего феодализма в армянском песнетворчестве заметно увеличивается роль лирического и лирико-драматического начала². По всем данным, именно в этот период армянские (ново-

го типа) городские песни и пляски, ответвленные от крестьянских, начинают обнаруживать иной (по сравнению с последними) колорит и оттенок, в частности оттенок более субъективной лирики и новое качество отшлифовки формы³. Серьезные сдвиги происходят в области эпического и гусанского песнетворчества в целом. Создаются и кристаллизуются большой народный эпос, известный под названием "Персидская война", и примыкающая к нему более локализованная "Таронская война", в которых художественно повествуется вековая борьба Армении с Сасанидской Персией⁴. А несколько позже, к концу рассматриваемого периода, армянское эпическое песнетворчество, как бы собирая все свои силы идейно-художественного порядка, порождает эпопею "Сасна црер" ("Удальцы Сасуна") или "Давид Сасунци" ("Давид Сасунский"), где обобщаются лучшие достижения многовекового искусства вишасанов.

Заметно возрастает роль гусанов как в быту крестьянина, так и в жизни дворянина. Согласно 12-му канону четвертого собора в Двине, "некоторые из азатов и простых всадников, прибывая в какое-нибудь селение, оставляют село и живут в монастырях и в обителях святых, оскверняя священные божьи места певцами-гусанами и танцовщицами-вардзаками, что для христиан страшно слушать, тем паче совершать"⁵. А по свидетельству Ив. Мамиконяна, один из князей Арцруни подарил своему любимому гусану даже два доходных села⁶. Судя по ряду характерных высказываний древних мыслителей, а также по наличию в ранне-средневековых духовных песнях виртуозных пассажей инструментального типа, идущих от гусанского вокально-инструментального искусства, в последнем к VI-VIII векам формируются насыщенные фиоритурами концертные жанры. Талантливейшие из гусанов приобретают славу во всей Армении и даже за ее пределами.

Особо следует отметить, что в раннесредневековой Армении развивалось светское гусанское музыкально-поэтическое и вокально-инструментальное искусство⁷.

Об инструментарию раннесредневековой Армении дают нам представление армянский перевод Библии, авторы которого свободно употребляют ряд хорошо известных широким кругам названий как-то: кнар (цитра, лютня, вообще струнный щипковый), сринг (свирель, флейта), цинцха (кимвалы), тавия (арфа), пол (труба, дуда, вообще духовой инструмент), джнар (лира), ехджур (или ехджерапох - рог), зангак (колокол, колокольчик), тымбук (барабан - рамообразный, двухсторонний и т.д.). К ним нужно

прибавить: паркапызук (волюнка), ергион (многоствольная флейта), шепор (длинная серебряная труба), ергеһон (гидравлический орган) и галарапох (изогнутая труба). Из рукописных материалов по содержанию восходящих к раннему средневековью, следует обратить внимание на изображения гусанских ансамблей.

Значительную часть названных инструментов в основном применяли гусаны. Но небольшие группы из числа их в той или иной мере и форме применялись в быту всех слоев населения страны.

Духовное музыкально-поэтическое искусство до начала У столетия пережив этап брожения и первичных накоплений, образовавшихся в условиях тесных отношений с греческими и сирийскими центрами христианства и на фоне богатых и чрезвычайно живучих музыкальных традиций языческой Армении, благодаря созданию армянских писем быстро обретает свою почву и поднимается до степени профессионального искусства страны. Далее оно претерпевает сложную и длительную эволюцию и наконец прочно утверждается как одна из национально-самобытных областей восточно-христианского культурного мира, занимая положение несколько восточнее (по духу и форме) в сравнении с византийской церковной поэзией и музыкой.

После принятия христианства в Армении одной из важнейших областей деятельности церковников, получивших греческое или сирийское образование, был устный перевод доступных народу зачал, молитв и, в частности, псалмов (составляющих главнейшую часть служений часов, а также литургии того времени), даже в самой церкви⁸, так как служба велась на чужих народу языках⁹. Молитвы и в особенности псалмы, которые переводились устно, народ (его верующая часть) учил наизусть¹⁰ и пел, естественно, основываясь на собственной вековой музыкальной практике¹¹. Так возникло и, по крайней мере к середине IV века, прочно укоренилось в Армении народно-национальное направление озвучивания христианских культовых литературных текстов¹².

Непосредственно после изобретения писем усилиями двух выдающихся деятелей — Месропа Маштоца и Саака Партева, а также их учеников переводятся Библия и другие тексты¹³, в первую очередь — Литургии Василия Кесарийского, а результате чего богослужение арменизируется, вновь упорядочивается и обогащается¹⁴. В это же время, естественно, возникает и необходимость реформы музыкального оформления службы и обрядов,

за что берутся опять-таки Маштоц и Саак, положив в основу церковной музыки армянские традиционные гласы, специально упорядочивая их и обучая им учеников. Церковь даже стихийно присваивает упоминавшееся выше народно-национальное направление псалмопения и кладет его в основу музыкального компонента первого армянского Молитвенника-Восьмигласника¹⁵. Им была Псалтырь, специально отделенная от Ветхого Завета и разделенная на восемь канонов. Этим канонам, каждому из которых присовокупляли библейский гимн-славословие, и соответствовали типовые мелодии древнеармянской (упорядоченной Сааком и Маштоцем) системы восьмигласия, что ясно видно по гласовым обозначениям, сохранившимся в некоторых рукописных псалтерях. Канон в свою очередь, делился на семь так называемых "губха", состоящих от двух до шести псалмов (смотря по объему последних). Три остальных Давидовых псалма (148-150) приводились в качестве необходимого дополнения.

Формируется древнеармянский Часослов с добавлением к содержанию Псалтыри переведенных с греческого словесных текстов двух широкораспространенных песен¹⁶ и некоторых оригинальных молитв, ектений и возгласов. Восемь канонов этой Псалтыри-Часослова первоначально были распределены по шести часам церковного дня и пелись в унисон, двумя хорами антифонно по два канона в первый час ночи и в час утренний; и по одному - в часы третий, шестой, девятый и вечерний. При богослужении особо выделялись, во-первых, библейские гимны, имевшие протяжные мелодии и, во-вторых, седьмые "губха" каждого из канонов, называвшиеся "канонаглубхами" (буквально - головная часть канона). Они, в отличие от остальных "губха" канонов, исполнявшихся предельно просто, можно сказать *quasi recitativo*¹⁷, воспроизводились "громким гласом" (բարձրակարգի ձայնով), говоря словами католикоса и мыслителя XIX в. Иоанна Одзюни.

Описанный Псалтырь-Часослов вплоть до XIX-XX веков представлял единственный канонический (официально санкционированный) Сборник-Восьмигласник. Стиль его музыкального содержания (в пределах искусства песенного пения) определялся исполнением псалмов, псалмопением или вообще псалмодическим пением, характеризовавшимся предельно обобщенной образностью мелодического компонента. Псалмопение, как особый вид церковного искусства, в известной мере эволюционировало и позже. Но более перспективной (в условиях арийского, как и византийского и си-

рийского церковного пения) оказалась гимнодия. Связанная с оригинальной духовной песней и неся в себе свежую волну жизненных элементов народного творчества, она в конечном итоге выработала систему средств для более гибкого озвучивания стихов и для художественного воплощения произведений мону-ментального характера. Армянская духовная оригинальная песня возникла сразу после изобретения армянских письмен¹⁸. Отцы армянской церкви, не довольствуясь традиционными песнопениями, сочиняют небольшие поначалу духовные песни — "киурды", представляющие собою перифразы библейских псалмов и гимнов и генетически связанные с последними также в музыкальном отношении.

Эти "киурды", до V—IX веков совершенно свободно проникая в церковный обиход, интенсивно развивались и выросли в самостоятельные гимны, позже называвшиеся "шараканам"¹⁹. Киурды были своего рода аналогами греческих тропарей и сирийских мадраше. И творческая задача сводилась к тому, чтобы усвоить этот жанр на основе армянского народно-национального мелоса. С целью успешного ее разрешения с особой целенаправленностью изучались греческие и сирийские образцы (из последних, мадраше Ефрема Сирина — в древнеармянском переводе)²⁰. Одновременно, духовенство широко пользовалось языково-стилистическими и другими богатствами, веками накопленными в народной и гусанской музыке. Положив в основу церковной музыки армянские традиционные гласы, оно уже делало самый важный шаг в этом направлении. Ибо благодаря этим гласам от народно-гусанского искусства к церковному песнетворчеству переходили не только ладовая структура музыки и главные принципы развертывания типовых мелодий, но и конкретные мелодические обороты и даже более или менее целостные мелодии. Понятно, что тем или иным путем просачивались также особенности аналогичных гимнодии форм языческого культового пения.

Однако все эти элементы не привели бы к какому-либо органичному результату, если бы армянское духовное песнетворчество не имело своего внутреннего стимула эволюции. Наблюдения показывают, что по мере развития армянского церковного искусства постепенно и последовательно углублялся подход к словесным текстам, озвучиваемым в монодиях. Достигалось же это путем систематического повышения удельного веса и формообразующей роли именно музыкального фактора. Преодолевая некоторую схематичность псалмодических напевов, духовенство до-

бывалось большей эмоциональной насыщенности, теплоты, психологической дифференцированности и яркой образности мелодий в гимнах²¹. При этом оно умело переносило на почву армянского церковного пения влияния и внешние, и идущие от светского искусства собственного народа. Процесс исторической эволюции гимнодии в раннесредневековой Армении, последовательно направленный вверх, таит в себе ряд сложных переходов и эпитазгов. В целом, однако, он образует три крупных этапа развития: V столетие – время развития монументального стиля, VI–VII столетия – период утверждения монументального стиля и перехода к монументально-декоративному и VIII столетие, открывающее эпоху подлинного монументально-декоративного стиля.

Авторами оригинальных духовных произведений в V веке были Исроп Маштоц (с чьим именем связаны песнопения покаяния, исполняемые во время Великого Поста), Саак Партев (сочинивший песнопения на Воскресенье Лазаря, на Вербное Воскресенье и дни Страстной недели) и их ученики, в том числе: Мовсес Хоренаци, перу которого принадлежит целый ряд песен на Богоявление, на Сретение, на первый день Успения Богоматери и т.д., Иоанн Мандакуни, который сочинил песнопение на св. Кивот Господен, и песни посвященные Иоанну Крестителю, апостолам и св. Переводчикам; Степанос Сянеци (первый), создавший восемь рядов песен на Воскресение Господне и др. Почти все они своим высшим образованием были связаны с большими общехристианскими центрами того времени (Кесарий Каппадокийской, Константинополем, Александрией, Эдессой и Антиохией) и это, несомненно, было одним из факторов, обусловивших расцвет армянского духовного музыкально-поэтического искусства в V веке, в частности искусства кцурдов²². Их творчество, и в той его части, которая сохранила хотя бы основные стилевые и композиционные особенности также музыкального компонента, являет интересную картину различных (по складу и фактуре) малообъемных форм (хоровых и сольных). Тут и простейшие силлабические номера, и более кантиленные образцы²³, и структурно-протяжные песни²⁴, и даже произведения, через которые позже осуществится переход к импровизационно-протяжным монодиям²⁵.

Шестой век – период новых внутренних накоплений и внешних сближений в истории армянского духовного песнетворчества. Это то столетие, когда Византия окончательно обращает свое культурное лицо к христианскому Востоку, а армянская действительность с ее грекофильским течением, философами, грамматиками и

и риторам более тесно связывается с эллино-византийской. В Армении внимательно следят за кристаллизацией в византийской музыке более объемного и сложного жанра по сравнению с тропарями – жанра "киурда" или "кондака". Ближе знакомятся с творчеством одного из величайших византийских поэтов-музыкантов – Романа Сладкопевца. И, что не менее важно, ведутся серьезные работы в направлении совершенствования дела высшего образования на месте²⁶.

Так подготовлялся следующий период подъема гимнодии. Начало глубоких сдвигов знаменует высокохудожественное произведение Комитаса Ахцеци "Души, посвятившие себя". Выделяющееся искусно размеренным словесным текстом (написанием алфавитным акростихом) и, соответственно этому, организованным ритмом и яркой песенной мелодией, произведение это создает новый уровень в армянском духовном искусстве и придает ему новые стимулы развития²⁷. На творческую арену выступает ряд других поэтов-музыкантов, прочно утвердивших песенно-кантиленное начало: Аняния Ширакаци, сочинивший большинство песнопений на Воскресенье, песни на первый день Преображенья и на первый день Пятидесятницы; Саак Дзорепореци, создавший большую часть песнопений, вошедших в каноны Церкви и Кресту; Иоанн Одзнец – автор гимнов, воспевавший пророков и апостолов, и др. Число новых, оригинальных, созданных в условиях свободного проникновения в обиход песнопения так увеличивается, что возникает необходимость канонизации признанных церковью произведений. Это поручается известному песнетворцу и теоретику VI века Барсегу Тчону, который и осуществляет одну из первых попыток составить собрание армянских оригинальных духовных песен. По всей вероятности, ему же принадлежит и опыт упорядочения гласов этих песнопений.

Благоприятные условия для более широкой деятельности в этой области появляются в первой половине VIII века, когда армянская церковь осуществляет последние значительные мероприятия по примеру греческой. Это – систематизация гласов оригинальных песнопений (с учетом главных положений общехристианского восьмигласия); внесение в церковное искусство жанра канона (состоящего из 8 – 9 од, относящихся к одному и тому же церковному празднику; и одобрение идеи целесообразности разработки и применения системы хазовых (невмевных) знаков для записи обиходных мелодий. Инициатором соответствующих работ выступает поэт-музыкант и ученый, автор ряда гимнов, по-

священных мученикам и всем усопшим, Степанос Сюнеци (второй). Его плодотворная деятельность проходит в условиях всеобщей научной и творческой активности. Более высокого уровня достигают высшие школы Сюника, Айриванка, Гехарда и Макениса²⁸. Широко обсуждаются вопросы обрядов и служб²⁹. Составляются новые ритуальные книги³⁰. Наконец, на поприще музыкально-поэтического творчества выделяются, кроме Степаноса Сюнеци, его же талантливая сестра Саакдухт, его одноклассник - выдающийся музыкант Гырзик Айриванеци, одареннейшая поэтесса-композитор Хосровидухт и др., развившие мелизматический стиль пения.

Стиль этот, своими истоками связанный с Востоком вообще, в армянской церковной музыке пустил корни еще в V веке. Практика распевания, а иногда и растягивания слогов даже в древнейших структурно-протяжных гимнах и тенденция разукрашивания типовых мелодических оборотов в песнопениях праздничных органично подготавливают мелизмы произведений VIII столетия и появление импровизационно-протяжных монодий. Последние отличаются свободным использованием мелизмов, украшений и многозвучных юбиляций, как это имеет место в известном гимне Хосровидухт "Дивлюсь я" ("Զարմանալի է ինձ"). В этот же период заметно интенсифицируется и процесс становления жанра более свободного от канонов армянской духовной музыки - жанра тагов - концертно-виртуозного характера праздничных монодий широкого дыхания, относящихся к области мелизматического стиля пения.

Со второй четверти VIII века, вследствие тяжелого политического и экономического положения Армении, весьма затрудняется развитие армянской музыкально-культурной жизни. Девятое столетие, однако, имеет важное значение, как в смысле утверждения предыдущих достижений, так и в смысле подготовки начинающегося в X веке подъема. По данным, сообщаемым Ст. Орбеляном, высшая школа Татева в 896 году была полна "многочисленными философами музыки"³¹. В Севане католикос Маштоц I Еливардеци упорядочивает одну из главных ритуальных книг - "Маштоц" (Требник, Эвхологий). Делаются первые попытки хазовых записей. В X веке, особенно в "период столетнего мира", естественно, движение это еще более ширится. Расцветают новые школы (высшего типа), как, например, Нарекская³², появляются новые маститые музыканты, как Анания Нарекаци; упорядочиваются другие ритуальные книги, в том числе Тонацуйц (Типик) и Айсмавурк (Четыр Миней).

Однако X век по своему музыкально историческому содержанию является отнюдь не простым продолжением начатого в предыдущем столетии движения. В благоприятных условиях этого периода, с одной стороны, завершается путь профессионального песнетворчества раннесредневековой Армении с возникновением крупных явлений обобщающего характера (заключивших в себе накопления предыдущих веков), с другой — эти же явления, содержащие и много качественно новых жизненных элементов, одновременно знаменуют начало подъема армянского искусства эпохи развитого феодализма. Такого рода явление представляет собой, в частности, музыкально-поэтическое творчество Григора Нарекаци — сына выдающегося деятеля средневековья, знатока профессионального песнетворчества Хосрова Андзеваци, питомца Нарецкого монастыря и воспитанника "философа" (музыки) — Анании Нарекаци. Исследование все более и более приводит к заключению, что Григор Нарекаци, "первый великий поэт" Армении, тот, который своим творчеством гениально возвысил армянскую поэзию, "резюмируя все то, что было выражено в духовной лирике предшествующих веков"³³, и как музыкант сообщил огромные стимулы развития армянскому средневековому профессиональному песнетворчеству, особенно своими тягами, этими развернутыми монодиями типа концертных арий.

Из многочисленных тагов Григора Нарекаци до нас (со своими мелодиями) дошли только пять: лирико-драматический "Учи-море" (на Рождество), величественный таг "Птица", спойно-величавый "Телега идет с Масис-горы", лирико-созерцательный "Птице, птице" (все три — на Воскресение), и ораторско-вещательного характера "Глас грозный" (на Воздвижение Креста). Но и этого достаточно, чтобы составить хотя бы примерное представление о могучем творчестве Нарекаци и утверждать, что оно являет собой один из ярких и значительных разделов как армянского, так и восточно-христианского средневекового искусства в целом.

Таков вкратце путь становления и развития армянской музыки во второй половине I тысячелетия н.э., утвердившейся в восточно-христианской культуре как национально-самобытное по духу, языку и стилю искусство. До известной степени стало ясно, как на этом многовековом пути армянская музыка могла впитать многое, шедшее от местных культур Армянского нагорья, Кавказа и Закавказья, Ближнего Востока и Малой Азии, от

Культур Ахеменидской Персии и Сасанидского Ирана, Греко-Римского мира и Византии, и приспособить заимствованное к нуждам собственного роста. Это уже является важным достоинством. Однако есть основания утверждать, что армянская музыка не только испытывала, но и сама оказывала немалое влияние на искусство окружающих стран и народов, внося ценный вклад в синкретическую музыкальную культуру Ирана и Византии.

Вопрос о роли, которую сыграли в прошлом подвластные Ирану народы, в том числе армяне, в формировании его (Ирана) музыкальной культуры, вообще говоря, один из неосвещенных. Специально не изучена даже более доступная и весьма обещающая тема армяно-персидских литературных связей³⁴. Мы здесь можем довольствоваться указанием лишь на два-три характерных факта. Персидское название, установившееся еще в языческие времена праздника весны "Баргандан" (всюду проводившегося в сопровождении пения, плясок, игры на инструментах и зрелищных представлений) является заимствованием из арийского языка³⁵, где оно ("баркендан", букв. — доброе возрождение) сохранилось по сей день, в качестве простонародного наименования христианского праздника Недели Сыропустной, т.е. в значении, соответствующем масленице. В УП веке (до арабского нашествия), когда при содействии персидского царя Хосрова II ценителя искусств в Ктесифоне предпринимают канонизацию светской музыки, из Армении приглашают армян-музыкантов. С их участием и теоретически осмысливается так называемый "Хосров" (т.е. восточный) стиль. Два крупных музыканта утверждают это: Перс Барбад, знаменитый лютнист УП века³⁶ и выдающийся армянский певец Саргис, который был хорошо известен и при персидском дворе³⁷. Наконец не исключено, что примерно в этот же период в научных кругах Ирана было составлено представление о результатах изысканий греков в области музыкальной акустики благодаря трудам Анания Ширакаци.

Что касается вопроса о прямых либо косвенных влияниях элементов армянской национальной культуры на формирование и развитие византийской духовной музыки, то он не менее сложен, чем предыдущий³⁸. Нам представляется, что дорога к разрешению его в известной мере проложена. Прежде всего необходимо отметить, что описанный выше армянский Псалтырь-Часослов с его восьмью канонами и соответствующими им

восьмью гласами — древнейший из известных науке сборников-восьмигласников. Сирийская и византийская псалтери имели иную структуру³⁹. А Восьмигласник не только времен Иоанна Дамаскина, но составленный патриархом Северием Антиохийским (V—VI вв.), были сборниками оригинальных (а не библейских) песен.

Далее следует обратить внимание на состояние византийской музыки в период иконоборчества. Известно, что движение это нарушило (и надолго) непрерывность эволюции восточнохристианских традиций в византийском искусстве. Уничтожались старые рукописные сборники гимнов, предавались забвению произведения Романа Сладкопевца (+ после 555 г.), преследовались его последователи, поэты-музыканты Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, патриарх Герман и др. Армения не знала иконоборчества. И в то время, как в Византии отвергались произведения великих песнетворцев-иконопочитателей, выдающийся музыкант Гырзик Анирванец (VIII в.) в своем творчестве "расширял", "развивал" и "расцветивал" мелодии песен Романа Сладкопевца, распространенные в свое время в Армении. Учитывая, с одной стороны, данные о характере музыки гимнов Сладкопевца, близкой к речитативу, и с другой — то обстоятельство, что произведения Гырзика и его современников Степаноса Сюнеци и Саакадухт, написанные в формах "меседи", "стохоги", "меледи" несколько позже были занесены в сборники мелизматических песен, называемые "Манрусум" и "Гандзаран", можно прийти к естественному заключению: "расширяя" и "расцветивая" (по словам историка) мелодии Сладкопевца, Гырзик по существу развивал мелизматический стиль пения.

Самое примечательное в том, однако, что когда с середины IX века, благодаря стараниям Федора Студита и братии Студийского монастыря византийские музыканты взялись за восстановление прерванной линии восточнохристианских традиций и развитие мелизматического стиля пения, они обратились к творчеству именно Романа Сладкопевца⁴⁰ и к тому же методу переинтонирования ("расширения" и "расцветивания") мелодий его гимнов.

Армянские музыканты опередили византийских в разработке мелизматического стиля пения (что объясняется также более тесными связями Армении с Востоком вообще), и это не должно было пройти мимо внимания византийских песнетворцев.

Итак, говоря о вкладе армян в развитие византийской музыки и, тем самым, также восточнохристианского искусства, мы должны выделить три момента: участие армян еще в первые века

н.э. в закладывании основ народной ветви церковного пения на Востоке; составление отцами армянской церкви в начале V столетия оригинального по структуре Псалтыри-Часослова-Восьмигласника (что относится не только к практике, но и теории христианской музыкальной культуры); и, наконец, важная инициатива в деле разработки мелизматического стиля пения.

Другим критерием внутренней содержательности, значительности и объективной ценности описанного выше длительного исторического процесса становления армянской музыки, безусловно, является факт возникновения музыкально-эстетической и теоретической мысли в языческой Армении и дальнейшего ее (мысли) развития в эпоху раннего средневековья.

6. Театр

В странах Передней Азии, с исчезновением античного классического театра, на развалинах эллинистических традиции (IV-V вв.), формировалась театральная культура иного типа, в дальнейшем именуемая средневековой. Прежде чем укорениться в Западной Европе (IX-XII вв.), средневековый театр прошел своеобразный путь развития в Каппадокии, Сирии, Византии, Армении (IV-XIV вв.).

Жизнь феодального общества внешне выглядит подчеркнуто-театрализованной. Она представляет своеобразную театрократию — совокупность зафиксированных обрядов, ритуалов, этикетов. Церемониальность выступает тут как необходимый социальный акт, регулирующий человеческие отношения. Однако театральность общественной жизни не отождествляется с театральным искусством той же общественной среды, как бы ни была неоспоримой их внутренней связь. В средневековой городской жизни театр фигурирует как автономное явление, свободное от религиозных и бытовых целей. Театр занимает особое место в художественном сознании феодального общества, не сливаясь с его официальной идеологией. Его нельзя смешивать ни с церковной литургией, ни с народными ритуалами и играми. Армянские средневековые авторы пользуются для его обозначения специфическим термином *ршчл*, заимствованным от древнегреческого слова *θέατρον* и сирийского *taṭrā*.¹ Этот термин не относится ни к литургической драме (ранние формы которой в Армении намечаются с V в.), ни к ритуалам другого порядка. Считать литургический цикл прямо-таки театральным искусством спорно. Театральный синтез в нем покоится не на основе конкретного драматического действия и не

служит художественным целям. Служащие литургию не индивидуализированы в качестве сценических образов, а выступают как официальные посредники между молящимися и Господом. Алтарь и занавес символизируют лишь иерархический предел между ними. Подобное соотношение в принципе отличается от соотношения сцены и зрительного зала, хотя и имеется некоторое внешнее сходство. Кроме того, театральные эффекты в литургии предусматривают не столько художественное, сколько религиозное сознание "зрителя". В отличие от воскресной литургии "патараг", к театру сравнительно близка литургическая драма. Однако она формировалась как часть официальных ритуалов и в средние века не называлась театром. На Западе литургическая драма проявляла тенденцию к секуляризации и стала структурной основой мистерийного театра (XII-XV вв.). В армянском средневековье она сохранилась в традиционном виде и тем самым недостаточно театральна. Все данные вынуждают пока только предполагать о существовании церковного театра в средневековой Армении и обращаться лишь к терминам театральность и театрокрания. К подобным категориям относятся также народные ритуалы и празднества, составляющие необходимую часть общественного быта. В народных играх, весьма богатых действием и зрелищностью, не разделены функции исполнителя и зрителя, не определены грани между объектом и субъектом воспроизведения. Народная игра, в сущности представляет собой одну из ступеней средневековой театрокрания с присущими ему культовыми, утилитарно-бытовыми, отчасти и художественными функциями.

Средневековый армянский театр по существу не средневекового происхождения. Его корни уходят в далекое прошлое фольклорно-игровых традиций армянского народа. Весь театральный мир раннехристианской эпохи восходит к двум началам — к нисходящей линии позднеантичных театральных традиций и переднеазиатскому игровому, песенно-эпическому фольклору. Античные традиции не оказали существенного влияния на армянский театр раннего средневековья, хотя с греческим театром армяне были знакомы еще в I в. до н.э. Греческий театр проник в Армению на последнем этапе своей истории. Эта эпоха позднего эллинизма, когда в Аттике оставались лишь воспоминания от классического театра, а в республиканском Риме угасали последние возгласы политической трагедии (претекстата). В начале нашего летоисчисления общественная почва драмы была поколеблена, и развивающимся театральным жанром был мим, который остался в

наследие раннему средневековью. Раннесредневековая культура развивалась в виде преобразования античной культуры, однако эти два мира разобщены в социально-мировоззренческой основе: в этом разобщении основную роль сыграло христианство. Театр в раннем средневековье возвращается к своим фольклорным первоосновам².

Армения находилась в греко-сирийско-коптской, то есть восточной части христианского мира, где феодализм должен был развиваться раньше, чем на латино-кельтско-германском Западе. Начало армянского средневековья следует за конечной датой истории древнего мира (300 г.), намеченной Энгельсом³. 301 г. — дата принятия христианства как государственной религии в Армении. По меткому замечанию проф. Н. Адонца, "классическая страна феодализма, Франция, в пору расцвета феодальных порядков представляла такую же картину, как аршакидская Армения"⁴.

Как в странах Западной Европы, так и в Передней Азии социальной почвой средневекового театра был торгово-ремесленный город. Периоды расцвета армянского средневекового театра совпадают с периодами развития городской культуры. Его хронологические границы — начало IV — конец XV вв. (1668 г. — начало армянского школьного театра, 1730 — начало классицистической драматургии.)

К исходу античной и эллинистической культуры прерывается связь литературы и театра. Пьесы греческих и римских авторов, лежавшие в монастырских библиотеках, в раннесредневековой грамматической литературе рассматриваются как эпические диалоги⁵. Античная драматургия для средневековых мыслителей утратила театральный смысл, постольку утрачено было представление о ее постановочной форме. Автор "Книги хрип" Афтоний (IV в.) и греко-византийские толкователи "Искусства грамматики" Дионисия Фракийского — Мелампод, Диомед, Гелиодор, Маркиан и др. весьма далеки от дифференцирования драматического и эпического. К проблеме художественного творчества они подходят с позиций морально-философских воззрений неоплатоников и их раннехристианских последователей. Кажется, некоторые из них не были знакомы с подлинными текстами античных трагедий, а имели под рукой их ораторскую интерпретацию христианского содержания. В грамматическом толковании, приписываемом Маркиану, комедиограф Мениандр (ок. 343 — ок. 291 до н.э.) считается сочинителем трагедий-тренодий (τρίνους δῖα)⁶. Книжным суждениям греко-византийских грамматиков следуют и армянские

толкователи Дионисия фракийского — Давид, Аноним, Мовсес Кер-
дол, Стефанос Сюнеци, Амам Аревелци, Григор Магистрос⁷ и др.
В их дефинициях и примерах отсутствует хотя бы далекое пред-
ставление о драматическом действии. Однако в исследованиях
по истории древнего и средневекового армянского театра абстракт-
ные морально-эстетические суждения грамматиков-схоластов пред-
ставлены как прямые свидетельства о существовании театра клас-
сического или эллинистического типа в раннесредневековой Арме-
нии⁸.

Древнегреческому слову $\tau\rho\alpha\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ в армянском переводе
риторического трактата Адтония ("Книга хрип") и в схолиях к
"Грамматике" Дионисия фракийского соответствует слово $\eta\lambda\epsilon\beta\rho\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$
 $\rho\acute{\iota}\alpha$ (волбергутюн), которое, по мнению историков армянского
театра, является древнейшим наименованием трагедийного театра
в Армении.

Заменяя греческое слово $\tau\rho\alpha\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ новым литературно-
грамматическим термином $\eta\lambda\epsilon\beta\rho\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$, раннесредневековые
армянские грамматики в сущности отождествляли его с другим по-
нятием — жанром $\theta\rho\gamma\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ примикавшим к древнегреческой
элегии. Слово $\eta\lambda\epsilon\beta\rho\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ ($\eta\lambda\epsilon$ — плач, вопль, $\epsilon\beta\rho$ —
песнь, волбергутюн — плачепение, воплепение) является струк-
турно-смысловым отражением греческого $\theta\rho\gamma\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ ($\theta\rho\gamma\gamma\acute{o}\varsigma$ —
плач, $\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ — песнь, тренодия — плачепение) и вошло в литера-
туру в конце V в. В ранних памятниках древнеармянской литера-
туры (Агатангелос, Фавстос Бузанд) этого слова не встречаем.
Формально соответствуя в переводных текстах слову
оно, однако, не является театральным понятием так как в раннем
средневековье античная трагедия воспринималась в литературном,
а не в театральном аспекте.

Если Давид всецело исходит из перевода "Грамматики" Ди-
онисия Фракийского, если Стефанос Сюнеци свое самостоятельное
понимание приспособливает к риторическим канонам Дионисия Фра-
кийского или пользуется уже аберративными суждениями греческих
толкователей (Маркиан)⁹, то толкователь XIII в. Есаи Ничеци не-
посредственно обращается к смыслу слова $\eta\lambda\epsilon\beta\rho\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ понятного
для армянской действительности ("Волбергутюн называется у нас
скорбь, смешанная с мотивом надежды")¹⁰. Стефанос Сюнеци и
другие толкователи имеют в виду средневековую поэзию трагичес-
кого характера, которая по содержанию и по форме была похожа
на прообраз древнегреческой элегии, явившейся фольклорным жан-
ром, именуемым $\theta\rho\gamma\gamma\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$ или $\theta\rho\gamma\gamma\acute{o}\varsigma$. Тренос — одна

из первоначальных форм древнегреческой устной поэзии. В период ранней классики тренос приобрел литературную форму (элегия). Греческие толкователи Дионисия Фракийского, считающие трагедию надгробной скорбью, взяли за основу то обстоятельство, что одним из элементов культа Диониса был тренос. А исследователи нового времени приняли это как свидетельство, не учитывая, что даже самые ранние толкователи Дионисия Фракийского — не современники античной классической трагедии. Между ними и классическим переводом древнегреческого театра — более пятисот лет.

Армянские толкователи Дионисия Фракийского придают значение не тем элементам дионисовского ритуала, которые существуют с точки зрения определения драматургической формы. В греко-византийских толкованиях их привлекает книжное воспоминание, относящееся к треносу, так как в армянском раннем средневековье были поэты, "образованные риторикой" и сочинявшие скорбные песни. Таким поэтом считался Давид — автор "Стихотворения о Тигране". А произведение Давтака Кердола (XII в.) "Плач о смерти великого князя Джуаншера" следует считать классическим примером средневековой трагедишной поэзии. В нем намечены те требования "искусства риторики" ("գրչափնային գերարվեստ"), которые предъявляли грамматик к поэту-волбергаку.

Литературный жанр *ողբ* (волб) или *ողբերգություն* (волбергутюн) восходит к древнейшим фольклорным истокам, к языческим погребальным обрядам, в которых немало драматического и театрального: танцы и песни скорби составляли одну из отраслей древнейшего армянского драматического фольклора. Однако драматический фольклор не мог привести к необходимости и тем более постановок на сцене произведений античных авторов. Переводы и толкования философских сочинений античных мыслителей вовсе не создавали условий для усвоения античного театра и драматургии в средневековой Армении. Тем более, языческий погребальный обряд в христианском средневековье не мог перерасти в литературный театр; приняв некоторое христианское содержание, он приобрел более сдержанный облик, постепенно утерял театральные элементы.

В армянских схолиях к "Грамматике" Дионисия Фракийского литературный вид волбергутюн представлен в двух наименованиях. Схема Дионисия Фракийского обязала армянских толкователей соответственно трагедии и элегии формально подразделить понятия *ողբերգություն* и *ղիծանական* (дамбанакан) — создать два названия для одного и того же предмета, сформу-

лировав два определения, различных по форме, но сходных по содержанию. Исходя из позднегреческого или ранневизантийского понимания трагедии (Гелиодор, Маркиан), армянские толкователи привели его в соответствие с понятием *волб*, а для элегии, точно соответствующей понятию *волб*, создали термин *дамбанакан*, который равноценен слову *ἐπιτάφιος* (эпитафия). Субординация терминов и отождествление понятий обусловлено не только схемой Дионисия Фракийского. Армянские толкователи, отрываясь от предметного значения терминов, обращаются к абстрактным морально-эстетическим определениям. Дифференцируя литературные виды или жанры, они косвенно подходят к определениям эстетических категорий, вследствие чего трагедия, элегия, эпитафия предстают обособленными как жанры и отождествленными как эстетические категории.

Армянские схолии к "Грамматике" Дионисия Фракийского свидетельствуют о христианизации античной литературоведческой мысли и ее приспособлении к средневековым литературным этикетам и "искусству риторика". Создатели армянской ранне-средневековой литературной и эстетической мысли, пожалуй, имели возможность ознакомиться с античной и эллинистической драматургической литературой, но не с древнегреческим театром. Их грамматические труды (в жанре толкования), являющиеся обобщением литературоведческой мысли и эстетических воззрений армянского раннего и классического средневековья, не содержат теории драмы в прямом смысле. Однако в них содержатся косвенные сведения о раннесредневековом драматическом фольклоре и театре.

Понимание театра, как светского вида искусства, у средневековых армянских авторов обобщено единым термином *կատակերգութիւն* (катакергутюн — *песнь мимов-комедиантов*, или *потешная песнь*). Этот термин впервые употребляется в древнеармянских переводах "Грамматики" Дионисия Фракийского и "Книги хрий". В литературных памятниках, предшествующих эллинофильской школе, имеются слова *կատակ* (катаканк) и *կատակեր* (катакутин), синонимичные рассматриваемому термину. У них общий корень — *կատակ* (катак), означающий *игрище*, *потешник*, *комедиант*, *мим*. Термин *կատակերգութիւն* (*կատակ* — *игрище*, *երգ* — *песнь*) эллинофильское образование, поскольку основное значение слова принадлежит первой его составной части. Однако в отличие от слова *պղերգութիւն* (волбергутюн) оно создано на подлинной основе армянского языка и не имеет в гре —

ческом языке своего структурно-словесного эквивалента. Будучи переводом слова *κωμῳδία* и соответствуя ему в словаре арменизированных терминов Дионисия фракийского, катакертун лишь приблизительно соответствует ему по структуре.

В средневековых текстах термины *κωμῳδία*, *comedia* и *կոմիկոգրափրիկ* приобретают универсальное морально-философское значение и относятся в основном к этическим, а иногда и к художественным понятиям. Слово "комедия" у средневековых авторов отождествляется с теми явлениями и понятиями, которые не соответствуют этикетам духовных, официальных, сословно-классовых и индивидуальных отношений, утвержденных в средневековом обществе. Комедийное отождествляется с повседневным, безобразным, "аморальным", свободным от этических норм, отношением к созданной богом действительности. В соответствии с этим комедией именуется вообще светская бытовая тематика в литературных и фольклорных жанрах, а также в театрально-зрелищных явлениях. Все эти значения взаимообусловлены, ибо в средневековом мышлении моральные и эстетические понятия не дифференцированы.

Под словом *κωμῳδία* греко-византийские толкователи Дионисия Фракийского имеют в виду комедию периода упадка эллинистического театра и мим, которые переживали подлинный расцвет в Византии и в ареале ее культурного влияния. В армянских толкованиях Дионисия Фракийского установлено риторическое понимание комедии и комедийного. Это теоретическое обоснование школьной дисциплины *κωμικὴν ἰστορίαν* (араспелаваржун), преподававшейся в средневековых духовных академиях. Так называлось чтение и толкование притч или народных новелл. Грамматики-толкователи к этому ряду относят также басни Олимпиана, нравоучительные сюжеты из Ветхого Завета и евангельские притчи. С этой точки зрения, многие страницы армянской средневековой художественной прозы, которые сохранились в риторической обработке, являются примерами средневекового понимания комедийного, как морально-эстетической категории и литературного вида.

Об отождествлении комедии с народной сатирой сообщает Стефанос Сунецц (+ 735). Согласно установленному Сунецци риторическому канону, в толковании притч и назидательной прозы следует имитировать стиль народной сатирической речи "*Եպերեկան շար*" ("еперекан чар"), имеющий ясно выраженный театральный характер. Нас интересует не столько театральные при-

наки средневекового "искусства риторики", сколько объект сравнения его теоретиков. Рассуждения Стефаноса Сюнеци и других грамматиков относятся к театру, который в их терминологии называется զգարանայն խաղերն իմանի (экатаканц нуагел хосис – песнь и речение комедиантов)¹². А древнегреческое слово βίωτικός у них передано через արարարական (атхарарен), что означает по-мирскому.

Синкретический фольклор средневековья, который предлагает элементы театрального действия, Стефанос Сюнеци прямо не именует комедией, поскольку слово катакергутюн являлось литературным термином, и в народном говоре не так назывались мирские (светские) игры и сказы. Стефанос Сюнеци называет катакергутюном риторические притчи, библейские сказания, историко-эпические предания "о древних и новых, о язычниках, об иудеях и христианах"¹³, сравнивая их с устным народным творчеством и театральным фольклором. Однако интересующее нас свидетельство Стефаноса Сюнеци заключено в слове արնել (арнэл) – делать, исполнять, представлять, превращать, готовить, поправлять. От слова արար происходит принятое в театральной терминологии XIX в. слово արար (арар-акт). Между тем, предшественник Стефаноса Сюнеци, толкователь Дионисия фракийского Амам Аревелци (жил в IX в.) обратился к более образному слову զգարանայն (дзэвацанал – перевоплощаться, представлять). И если добавить к этим словам риторические представления варданета Иоанна Ерзнкаци или Цорцорец по прозвищу Плуз (ок. 1250–1326), "исполнять в действии и чтении" и "представлять по облику каждого"¹⁴, то картина будет более чем ясной: рассуждения армянских грамматиков "о чтении" относятся не только к "искусству риторики", но и в равной степени к объекту сравнения – народному театру своего времени.

Армянские толкователи Дионисия фракийского называют комедиантов "гусанами", "катаками" и "шарасациами". Последнее слово (менее употребительное в литературе) происходит от слова շար (шар – песнь фр. груз. "шайри"). Будучи своеобразным песенным жанром, шар создавался не в отдельности, а в театральном контексте. Древнейший образец этого жанра приведен в книге "История Тарона" Иоанна Мамиконяна (УШ в.): "Навстречу им вышли хоревты и, воспевая многие деяния, славили их, а затем на вловение трупов песню (շար) сочинили"¹⁵. Это своеобразная параллель или средневековый пережиток сатирического хора. К этому жанру относится также средневековая песня "Вн

толь земли". Слово Христа, обращенное к апостолам, катаки превратили в иронию:

Солью чистейшей был сатана на небе,
Надменностью он стал бессмертным
И превратился в сор на гнушение.
Солью был Адам в раю,
Пока не переступил законы... 16.

Именно в подобных песнях, сочиненных в театральных развлечениях, армянские комедианты – катаки "порицали зло и восхваляли добро" "гласом своим ироническим". Эти песни созвучны французским фавлю и немецким шванкам (XII–XIII вв.), которые пели бродячие жонглеры на рыночных площадях и в местах сборищ.

Грамматики раннего средневековья комедией называют не только все виды и жанры устного творчества и народной сатиры, но и древнейшие эпические песни, именуемые *հազձերգերիչ* (агнергутьн). Этим термином обозначаются мифологические и исторические сюжеты, исполняемые актерами средневекового площадного театра – гусанами (слово *գուհի* в словарях древнеармянского языка соответствует древнегреческому слову *μῦθος*). Этот вид народного хороводного искусства, названный *գաղձ ցիր-սիր* *երգուի* ("тахк паранцикк ергоцн" – эпическая песнь в хороводах) в грамматической литературе прямо сравнивается с древнегреческой рапсодией (*ῥαψῳδία*). Древнегреческие понятия *κωμῳδία* и *ῥαψῳδία* весьма далеки друг от друга, как литературные жанры, однако их армянские эквиваленты (по толкованию грамматиков) имеют одно общее означаемое (десигнат). Моисес Хоренаци (V в.) называет рапсодией (*հազձերգերիչ*) цикл эпических песен о царе Тигране, "о котором рассказывали старцы наши, что пели с бандурой" 18.

Свидетельство Хоренаци дополняется словами Аракела Сюнеци (XV в.): "рапсодию эту поют с пляской в хороводе" 19. Стихотворное описание рапсодии приведено в одном из анонимных толкований Дионисия Фракийского:

Пляшут все, прыгая, хлопая руками,
И ходят, образу хоровод.
И игру в театры затеяв,
Двигая тело извиванием,
Песнь разгульную слагают 20.

Толкователь грамматики позднего средневековья приводит этот отрывок средневековой народной поэзии в качестве иллю-

лострации фольклорного жанра агнергутюн. Итак, отождествление комедии խաղերգություն с рапсодией հազվերգություն не является результатом беспредметных суждений грамматиков, а имеет реальную почву в лице площадного театра раннего и классического средневековья. В одинаковых дефинициях этих понятий (у грамматиков) косвенно определяются основные специфические особенности раннесредневекового армянского театра, выявляются его сходные черты с древней хороводной драмой и восточными эпическими традициями.

Фольклорные источники "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци своими жанровыми или видовыми наименованиями представляют общую картину синкретического фольклора раннего армянского средневековья. Среди них упоминается и древняя хороводная драма под специфическим названием "երգի ցոц եւ արուս" ("ергк цоц ев парус")²¹. Приблизительное толкование этого понятия мы находим почти во всех исследованиях, относящихся к вопросам древнейшего армянского фольклора. Однако трактовка его нам представляется незаконченной и во многом спорной. К этому наименованию Хоренаци обращается в VI главе первой части "Истории" по поводу устных сказаний о возникновении народов и топонимии, сообщаемые в более древних литературных источниках и народных преданиях. Хоренаци представляет лишь контуры этого цикла преданий. По Эмину, этот цикл передавался в театральной форме "во время представлений в плясовых песнях"²². Юрий Веселовский, который прочел "Историю" Хоренаци в переводе Эмина, замечает, что "этот лаконичный отрывок допускает много толкований и может служить источником различных заключений относительно драматизма в народной поэзии древних армян"²³. Это лишь общее предположение, которое нуждается в уточнении.

Итак, երգի ցոц եւ արուս предполагает органическое единство четырех элементов художественного выражения — ճաշգ (нуагк — музыка), երգի (ергк — песнопение), արուս (аруцк) и ար (пар). В последних двух словах, "допускающих много толкований", было замкнуто искомое явление. Их совместное употребление предполагает некую эквивалентность, в которой обе стороны тождества и различия уравновешены на единой интегральной основе. Учитывая, что предметы и понятия исторически более подвижны, нежели их наименования и значения, мы обратились не столько к словарным значениям слов, сколько к их историческим контекстам. Слово երգ (ерг), будучи объединяющим

моментом в предполагаемом явлении, означает песнь, сказ, речь, сюжет, тема. В песне или сказе уравновешены две силы хороводно-драматического действия – гар и цуцк. В древнеармянском переводе Библии, а также в других переводных текстах (Дионисий Фракийский, Иоанн Хризостом, Платон и др.) слово *цур* соответствует древнегреческому *χορός*. Являясь словарными эквивалентами, оба они соответствуют еврейскому слову *hēbel*, сирийскому *hablā* (вереница, стая).

Библия была переведена на древнеармянский язык с сирийского, затем и с древнегреческого (V в.), и все языковые эквиваленты в ней уточнены. Поэтому данная конфигурация значений походит на четырехгранный кристалл, четыре зеркала которых имеют одинаковый друг к другу наклон и отражают одну и ту же картину. По Словарю древнеармянского языка ("Нор Акезаян"), *цур* и *χορός* имеют одинаковое значение – "толпа, кружащаяся в танце с песней"²⁴. Это объяснение заимствовано из Платона: "Искусство хоровода всецело состоит из песен и плясок"²⁵.

В древнеармянском переводе (VI в.) сочинения Платона это предложение имеет тот же смысл, однако передано более точно: «*Եւ ցւր (χορεία) իւր Կարմարէն (ὄρχησ) Է Երգ (ψῆς) ք բարբաբն (ξύνολον)*»²⁶.

По всем данным древнеармянской переводной и оригинальной литературы, слово *цур* является исторической параллелью древнегреческого *χορός* – α. Древнейшие циклы армянских исторических преданий, эпических песен и мифологических сюжетов, приводимые в "Истории Армении" Моисея Хоренаци, подвергались хороводно-мимическому воспроизведению, исполнялись в кругообразном движении хора, как символизации вращения небесных светил – цикличности истории. Это приблизительно тот же хоровод, что по "Законам" Платона, был призван служить олицетворением солидарности моральной воли общества с порядком и гармонией космоса. В центре круговорота или напротив дугообразной вереницы хоревтов (*цурԵրգիչ* – парергак), в качестве противоположной силы выброшенной на берег из океана жизни, выставлен символ индивидуальной воли в лице протагониста ("первый актер"). Он является обладателем права второго голоса и входит в диалог с хором – обладателем права голоса, который вращается вокруг него вправо с припевом строфы и влево – антистрофы. В армянских народных хороводах по сей день сохранились отголоски хорового диалога и пережитки символических мизансцен под названием "*Դուշ Կար*" ("дуз пар" – хоровод

вправо), "րիւր շար" ("тарс пар" – хоровод влево)²⁷.

В словосочетании "երգ արար և շարար" слово *արար* (цук) предполагает противоположную сторону хорового действия. Это слово является исконно армянским "в переводных текстах не употребляется и в древнегреческом не имеет своего структурного эквивалента. *Յարար* означает показ, представление (не только в визуальном смысле) и выявляется в театральном содержании особенно в сочетании со словом *շար*. По литературным и фольклорным данным, *արար* – древнейшее название театра в армянском языке. Оно появилось задолго до заимствования слов *թատրոն* (с древнегреческого) и *րիւր* (с сирийского). В слове *արար* сливаются два значения – мим (μῖμος) и мимесис (μίμηση). В диалектах армянского языка оно сохранилось в двух значениях – комедиант-потешник и театр. Два значения сливаются также в словах мим (наименование жанра и исполнителя) и каток (*կատակ* иттрище и потешник). Все слова, составленные *арар*-ом или происходящие от него (ццасац – сказанное в театре, показуха, ццакан – показное), являются далекими отголосками средневекового драматического фольклора и театра.

Под наименованием "երգ արար և շարար" (в русском переводе – хороводно-мимические песнопения) мы склонны видеть одну из древнейших систем драматического искусства, которая сохранилась в армянском раннем средневековье, возможно, и у других народов Передней Азии²⁸. Это один из своеобразных прототипов хороводной драмы, уже отошедшей от культово-религиозных функций. Рассматриваемый материал приводит к убеждению, что хороводная драма в своей первоначальной форме существовала не только в древней Греции. То, что по древнегреческому литературному преданию, было создано феспидом, в виде драматургической и театральной культуры существовало еще раньше у народов Передней Азии и юго-восточной Европы. Предположение американского театроведа Августа Магра о том, что "феспид, возможно, был наследником уже созданной традиции"²⁹ подтверждается фактами древнеармянского драматического фольклора. Театр "хороводно-мимических песнопений" (или хороводная драма) перешел в средневековье как художественная система фиксирования и осмысления исторического прошлого и мифологических представлений народа.

Этнографический и фольклорный материал, бытующий среди армян – особенно Западной Армении, сохранил много пережитков драматического фольклора, исполняемого хороводными танцами.

С.С.Лисициан приводит много ярких примеров, из которых здесь приводим пример, связанный с событиями V столетия. В селе Иш-ханитом Айюцзора (вжнее города Ван), по ее словам "совместно с семьей, восемью соседними селами, в местной большой церкви устраивалось целое театральное представление - Вардан Мамиконян цуцмунк - Варданово действо - картина битвы армян с персами на поле Аварайрском в 451 г. Участвовало более 600 человек". С Варданом Мамиконяном связан и другой обычай "На Масленицу, в четверг, в день тезоименитства полководца Вардана Мамиконяна священник посещал именинников - Вардан-ов. Во время пирушек в этот день в Айюцзоре было принято, чтобы священник становился вожаком плясок. Так как в языческую пору этот день был посвящен богу воды - семени Вард-у, возможно, что некогда жрецы его - вардапат-ы плясали с народом"³⁰.

Хороводная драма стала почвой для развития драматического фольклора. Драматический фольклор развивался в недрах древней синкретической поэзии и на песенно-эпических традициях. В его религиозно-мировоззренческих основах приобретает особое значение культ козла. Козел, как зооморфная эмблема древнегреческой трагедии, явление весьма загадочное и таинственное. По фольклорным и литературным преданиям, это культ малоазийского происхождения. По данным археологического и этнографического исследований, образ козла один из универсальных символов в аграрных культах Передней Азии. Перед тем как попасть на Балканский полуостров, в оркестру аттического театра, этот мифический дух блуждал в Палестине, в Вавилонии, в древнем Израиле, в малоазийской Фригии, на Кавказе. Культ козломорфного духа рос на роскошном древе древнейших мифологических представлений, корни которого находятся в Двуречье, а ветви и листья простираются к эгейскому миру через Малую Азию. Стилизованную фигуру козла мы находим на памятниках бронзового века (в Гегамских горах, в Сюнике) и на урартских медальонах. Культ козла можно считать местным в Армении, поскольку армянский этнос формировался на путях, лежащих от малоазийской Фригии до севера Урарту, непосредственно общаясь с древнейшей цивилизацией Двуречья и Передней Азии, порой даже находясь в пределах этого ареала. По упоминанию Агатагелоса, в семи храмах языческой Армении одним из жертвоприношений был козел³¹. В христианские века предались забвению почти все языческие жертвоприношения, кроме "козлиной литургии" на календарном празднике св. Георгия. По апокалипсису

Григора Лусаворича (основатель армянской церкви), приведенному в "Истории" Агатангелоса, козел явился прототипом овцы — символ Христа. А в армянских народных преданиях, сказках, притчах, поговорках козел выступает как дух противоречия, символ конфликта. Шкура его служила "нарядом" некоторых сословий средневековых пустынников; она символизировала пренебрежение человека к роскоши и удовольствию, самолишение, жесткий образ быта. Это своеобразная метаморфоза древнейшего хора сатиров. Между тем жертвоприношение козла в ритуале христианской церкви стало лишним, ибо жертва (в символическом виде) преподносилась внутри храма, на алтаре, и жертвуемый Христос уже явился "козлом отпущения". В народных же обрядах, как в неофициальных компонентах христианских праздников, сохранились некоторые внешние признаки древнейшего языческого ритуала (вкушение мяса жертвы, кутеж, хороводы, игры-диалоги, эквилибристика и т.п.). Цельность ритуала в христианских праздниках предстает в раздробленном виде: жертвоприношение уведено внутрь храма и превращено в сплошную условность, а народная театральность оставлена вне церкви и выглядит пережитком, воспоминанием прототипа древнего драматического фольклора. "Козлиная литургия" тоже осталась вне церкви и со временем отделилась от храма, стала второстепенным мотивом.

Этнографические и фольклорные данные намекают на связь жертвоприношения козла с культом Спандарамета — владыки подземного царства. Теологические словари подсказывают о некоторых сходствах между культами Спандарамета, Деметры, Диониса, об их родстве с фрако-фригийским культом Сабазия и еврейского Азазела. Однако вопрос о том, на какой ступени развития ритуала было изобретено ядро драматического действия или в какой области человеческих отношений драматическая ситуация осознавалась как художественная цель. "Козлиная литургия" совмещала в себе идеи наказания и жертвоприношения, которые на первый взгляд противоположны друг другу, а на каких-то стадиях развития морального сознания человечества оба они являлись недифференцированными. В противоречивой символике "козлиной литургии", воплощающей в себе идеи суда и очищения (катарсис) мы ищем структурную основу драматического действия и тем более его социально-мировоззренческую почву. Знаменательна мысль Маркса о том, что предпосылкой греческого искусства является его мифология³². Искусство и мифология являются различными системами по функции и сходными — по структу-

ре. Мифы и легенды являются структурными элементами в литературе, а сама литература – "перемещенной мифологией"³³. Драматическая игра, или театр, в самом широком смысле этого понятия, есть не что иное, как преобразенный ритуал не столько по структуре, сколько по функции. Его универсальным прототипом являлся литургический суд, ибо жертвоприношение козла в древнегреческом театре эпохи ранней классики служило символической прелюдией драматического действия, а его герои выступали перед зрителем "как поэтизированные – идеализированные козлы отпущения"³⁴.

В быту и фольклоре армянского раннего средневековья символика "козла отпущения" сохранила свой смысл, а христианская литургия (патарак) явилась раздробленной и преобразованной частью прежнего символического акта "козлиной литургии". Смысл суда в нем превратился в идею христианского очищения. Известно, что священными судами заканчивались "элевсинские мистерии" – религиозно-драматические ритуалы доэсхилловской эпохи. В древней Армении, где идеи суда и жертвоприношения выступают во взаимосвязи, издавна существовали "спандарак-жесты празднества", наподобие "элевсинских мистерий". Судебные диалоги или "судебные игры", сохранившиеся в армянских народных обрядах до новых времен, являются воспоминанием "козлиной литургии". Идея "козла отпущения" со всеми своими метаморфозами столь стара в Армении, что имеем все основания считать ее мировоззренческим истоком многих ритуалов и преданий.

Для возникновения драмы в древнейшие времена и для его существования в средних веках необходимы были следующие условия: а) социальная почва, питающая драматические чувства, б) религиозно-мировоззренческая надстройка, осмысляющая эти чувства; в) культовый ритуал в виде театральной системы. Последние два условия не сохранились полностью в средневековье: они существовали как пережитки язычества. Между тем, в раннем средневековье (IY–УП вв.) мы сталкиваемся с социальной почвой драматического фольклора. Раннее средневековье не было миром гражданской свободы, однако это было действительностью, где "как вообще в феодальной среде, регулятором социальных отношений явились не правовые нормы, а конкретная сила"³⁵, и человек чувствовал себя ответственным больше перед богом, нежели перед своим соплеменником.

Древние и раннесредневековые песенно-эпические циклы

пронизаны драматизмом как по содержанию, так и по форме. В фольклорных фрагментах, приводимых в "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци, намечаются яркие следы хороводной драмы. Драматизмом пронизаны и последующие эпические циклы, приводимые в исторических повествованиях Фавстоса Бузанда (V в.), Себеоса (VI в.) и Иоанна Мамиконяна (VII в.). В раннесредневековых армянских сказаниях предполагаются отнюдь не те комплексы эпического, которые имеются в гомеровских поэмах, Ветхом Завете, древневосточных эпосах, западноевропейских эпических песнях и эпосах. То, что мы называем драматическим, преподносится в контексте древнеармянской традиционной историографии, в литературно-эпической обработке. Атрибуция и литературоведческий анализ некоторых текстовых отрывков, а также упоминания литературных источников, приводят нас к убеждению, что в истоках средневековых эпических циклов пульсирует древняя народная хороводная драма, ставшая профессиональной в раннем и классическом средневековье. Песенно-эпические сюжеты и темы, упоминаемые в "Истории" Хоренаци, были поэтизированы в хороводной драме. Первичные формы рефренов или их вариации имеют хоровое происхождение, так как сочинялись в круговороте хороводов (*հորի փերիս* — хороводная песнь):

И вынул аркан из красной кожи с золотым кольцом,
И промчался через реку быстрокрылым орлом;
И метнул аркан из красной кожи с золотым кольцом.

Вариация хорового рефрена в контексте "Истории" Хоренаци приобретает драматическое значение, особенно в сочетании с диалогом, который не впитывается рассказом, не нейтрализуется в стихи повествования. В следующем эпическом отрывке Артавазд судит умершего отца-Арташеса и упорно требует ответа: "Ты ушел, отец, и унес с собой всю страну: на развалинах мне царствовать, что ли?" Нужна была лишь хороводная ситуация, чтобы ответ Арташеса звучал хоровыми рефренами:

Когда ты поедешь наездником
К вершинам далеким, на Масис,
Схватят тебя демоны, повлекут
К вершинам далеким, на Масис³⁶.

Легенда об Артавазде, как о надменной силе, прикованной в пещере на вершинах горы, известна в народе как притча или сказ, в по древнему литературному преданию, она "исполнялась чародеями в театре"³⁷ До упоминания Григора Магистроса

(XI в.), мифологические и исторические предания исполнялись в театрально-зрелищных формах, "на городских площадях и улицах" и одна из главных тем этих представлений полумифический предок, эпоним армянского народа Айк. Драматические черты эпического предания об Айке сохранились в древнейшем варианте легенды, приведенной в "Истории" Себеоса (УП в.). Предполагается некая связь между драматическим диалогом Айка и Бэла и "Айковским представлением", упоминаемом в "Письмах" Григора Магистроса³⁸.

В эпической словесности армянского средневековья эпические элементы повествования либо эквивалентны драматическому, либо слабы, а драматические элементы органически не сплетаются с эпическими. Это особенно характерно для циклов, представленных Фавстосом Бузандом и Иоанном Мамиконяном.

Наличие драматизма и драматических диалогов в раннесредневековой литературе не является случайным признаком, а происходит из определенного источника — драматического фольклора. В армянской классической филологии принята точка зрения, согласно которой Фавстос Бузанд в значительной мере пользовался "сказаниями, легендами, притчами и цуцками"³⁹, что даже не имел письменного источника. Ситуация в повествовании Фавстоса не программирована с той последовательностью, как у Агатангелоса: его герои действуют свободно, в стихии индивидуальной воли и случайности. Это какая-то безобожная действительность, где на самом деле не существуют правовые нормы, а есть только конкретная сила. На конкретную силу опирается Аршак: своим подлинным характером монарха и рыцаря он предстает как ранний предшественник шекспировского Макбета и Ричарда. По своему художественному мировоззрению Фавстос принадлежит "литературе церковно-политической борьбы" (М.Абелян), а его источники совершенно иного характера; они пронизаны светским духом раннего средневековья. Фавстос пользовался драматическим фольклором более чем свободно. В его повествовании объективные точки зрения не приобретают того значения, что в эпосе, и порой возникает впечатление, что автор находится на нейтральной позиции, не переживает ситуации, не комментирует и не оценивает их. Это является особенностью образа мышления не столько повествователя, сколько его фольклорного источника. Представление ситуаций в настоящем времени (с позиций индивидуальной воли, от имени "Я"), драматическая конкретность диалога, обилие акцентации, однозначность и ясность мысли

подсказывают, что это не условно сочиненное слово, а непосредственное проявление драматических ситуаций, не подлежащих эпическому склонению.

"История" фавстоса в отдельных ее частях, возможно, осталась бы для нас загадкой, если бы мы не встретили аналогичные диалоги в "Истории Тарона" Иоанна Мамиконяна, тоже пользовавшегося фольклорным материалом. В его драматических отрывках герои-соперники пытаются подавить друг друга словами, и ни одного поединка без словесной перепалки не происходило. Это явный признак внелитературной обработки слова. Подобное построение речи происходит из древних форм борьбы и боксирования, которые в средних веках происходили на театрально-цирковых аренах. В "Истории Тарона" повторяется фавстовский принцип построения диалога, только в другом, более народном характере. Сходными являются манера ведения диалога, мотивы иронии, краткость слова, напряженность, целенаправленность — "чего избегать и к чему стремиться" (Аристотель).

Многие песенные, хороводные, а также диалогические отрывки растворились в эпических изложениях древнеармянских историков. Многие сгладились и нейтрализовались в литературной обработке, однако то, что сохранилось, достаточно для познания и утверждения закономерности. Драматичность является одной из доминирующих моментов в древнеармянской исторической прозе. Некоторые косвенные и прямые упоминания средневековых авторов свидетельствуют о том, что историко-мифологические предания представлялись в хороводно-драматической форме на городских площадях или княжеских пирах.

Таким образом, словам "вэп" и "випасанутюн" следует приписывать более широкий смысл, не ограничивать их значениями эпос и эпическая песнь. "Вэп" в древнеармянском языке означает вымысел, выдуманная история или сюжет, как в эпическом, так и в драматическом значении. Например, смысл выражения "игры похабные и вымыслы спутанные"⁴⁰, относится прямо-таки к театральным зрелищам и драматическим играм. Думается, принятый в армянской филологии термин (эпический фольклор) следует заменить термином эпико-драматический фольклор.

Средневековый театр является самым театральным из театров всех времен, ибо развивался вне литературного слова как доминирующей силы, свой материал и форму приобретал без опосредствования, прямо из жизни. В этом как сила, так и слабость

средневекового театра: сила – в области сценического воображения и слабость в области словесной обработки. Средневековые актеры, возможно, были большими импровизаторами, однако "слышал ли кто-либо, чтобы великие импровизаторы были также великими поэтами"⁴¹. Средневековый театр не создал драматургии до эпохи фарсов и мистерий (XII–XV вв.), однако это вовсе не признак его бедности как зрелища. Основные театральные комплексы вырабатывались именно в долитературном периоде истории театра. Древняя фольклорная игровая традиция в средние века вырастала в профессиональное искусство.

Местом представлений средневековых гусанов и катаков служили не только городские площади, княжеские пиры, но и специальные театральные здания, которые упоминаются в литературных источниках начиная с VII и кончая XIV–XV вв. (Иоанн Майрагомеци, Иоанн Дресханакертци, Григор Марашеци, Матфеос Джугаеци)⁴². Актеры армянского средневекового профессионального театра во многом сходны с западноевропейскими жонглерами. Однако есть и существенные различия, присущие более раннему периоду истории театра.

По сведениям ранних авторов, профессиональное искусство театра изначально развивалось во дворцах армянских царей и феодалов. Вспомним, что малоазийские греческие актеры тоже играли "Вахханок" Еврипида в Арташатском дворце, после царской трапезы (53 г. до н.э.), что эпико-драматические циклы Арташесидов и Аршакидов были созданы "на пиршествах"⁴³.

Дворцовые гусаны в отличие от народных назывались профессионалами (արմենիականի – арвестаканк). Кроме того, слово Իճույի (хиджуйк – пир) в средневековой литературе наперекор употребляется как синоним слова րափր (татр). В нашей театроведческой литературе нередко упоминается ил танцовщицы Назиник, которая "пела руками" на пиршестве нахарара (феодал) Бакура⁴⁴. Изначальный или сравнительно древний образ этого танца следует искать в Передней Азии. Начиная с древних свидетельств является известная речь Ефрема Сиряна "Об Иоанне Крестителе и о танце Иродиады". Искусство мима и танцы эротического характера в раннем средневековье более всего были распространены в Сирии; в сирийском городе Газа существовала школа мимов, и сирийский автор Хорикий даже выступал против речей отцов византийской церкви, отрицавших театр. Наши представления об армянских танцовщицах – вардзаках дополняются несколькими стихотворными описаниями

(Григор Нарекаци, Иоаннес Тылкуранци) и литературными сведениями другого порядка. Танцовщица является одной из центральных фигур в театральных развлечениях феодальной среды. За ней следует фигура первого актера-комедианта-импровизатора под специфическим названием халакатак (խալակադակ: խալ - итрише, կադակ - мим). В последних главах "Истории" Фавстоса Бузанда приведена новелла об известном в свое время комедианте Иоанне епископе (приписываемое ему условное имя), который "служил мимом у армянских царей" и разбогател, стал владельцем имений⁴⁵. Иоанн являлся одним из тех дворцовых актеров, которые пользовались особыми привилегиями и уважением.

Армянские средневековые комедианты, подобно европейским жонглерам, бродили по городам и странам, нередко жили в феодальных замках, порой же в монастырях вместе с псалтирщиками. Они бродили большими или малыми группами, называемыми "даск гусанац" (դասկ գուսանաց - труппы гусанов). В наше время наемные народные музыканты в разговорной лексике называются դասիկաши (даска), что следует считать искажением слова (дас).

В средневековых армянских текстах упоминаются почти все цирковые жанры, которые составляли некую целостность в спектакле. Бурное развитие цирковых жанров было обусловлено социально-психологической средой средневекового зрителя. Ныне цирковое "чудо" не имеет того смысла, который имел в средневековье, когда на самом деле верили в чудеса и смотрели на "чудотворца" - акробата, дрессировщика или эквилибриста как на волшебника и чародея.

В средневековом обществе отношения между людьми регулировались не письменной коммуникацией, а конкретными действиями и ритуалами. Видимые средства общения, а также видимые формы театрального действия в средневековой городской жизни приобретают особую общественную и художественную значимость. В ранних формах средневекового театра художественное воспроизведение рассчитано на непосредственные (иногда примитивные) чувственные восприятия и ассоциации человека. Выразительные средства в этой театральной системе сводятся в основном к физическому "мимесису", к демонстрированию невероятного и впечатлительного, забавного и гротескного, к сочетанию "чуждого", страшного и эротического. Гусаны уводили человека из мира бытовых забот и религиозных представлений в мир таинст-

венный и вместе с тем реальный. Каждое эксцентрическое действие или знак в средневековом театре предусматривал не то отношение, которое может иметь зритель сегодняшнего цирка. Знаки этого театра имели свои, ныне во многом непонятную семантику. Здесь имеется целый комплекс еще нерасшифрованных условностей. Соотношения выражения и содержания в средневековом театре не столь ясны, в нем создавались своеобразные комплексы воспроизведения действительности, казущиеся нам загадочными и все-таки объясняющиеся универсальными законами сценического искусства.

В недрах средневекового армянского театра (также сирийского и византийского) интуитивно обрабатываются обобщенные представления человеческих характеров и символические воплощения общественного поведения человека. Эти представления зафиксированы в трех комплексных фигурах: женщине-героине-любовнице в образе полунагой танцовщицы - "Вардзак" или - цетворящей идею любви и сладострастия, мужчине-герое - "чудотворце" в виде жонглера, укротителя зверей, акробата, канатоходца (*шбцшршр, шршршршршр*), шута-потешника-глумотворца (*шшршш*) в маске дурака, врожденного, олицетворяющего смешное, грубое, материальное. Особенно примечательно название этой маски - *Фшшшш* (паянчо), сходное с итальянским *pagliasso* (паянчо). Оно происходит от названия древнеримской комедии *pulliata*, сохранившейся в Сирии и Византии до VI в. фигуры-комплексы средневекового театра, определяя первоначальную сущность театрального действия, фигурируют и в современном цирке, как в эмбриональном виде драмы, в принципе основанном на средневековой театральной системе. В армянских народных играх в конце XIX и в начале XX вв. сохранились некоторые отголоски и эпизоды раннесредневекового площадного театра. Наиболее ярким и целостным эпизодом является диалогизованная игра канатоходца-героя и его слуги-шута. Первая фигура трагическая, ибо находится в физической опасности, а его партнер - фигура комическая, ибо пародирует движения "трагического героя" на земле, в полной безопасности. Канатоходец представляется в воображаемом nimbe "сверхчеловека" - полусвятого, якобы находящегося под покровительством св. Карапета (Иоанна Предтечи), а шут прикован к земле и остается фигурой прозаической. Это игровая цирковая символика вечной темы единства противоположностей выражается как в физической ситуации, так и в тексте. Символизированная оппозиция Неба

и Земли идеального и материального в дальнейшем развитии (уже не на переднеазиатской почве) сублимируется в более сложных категориях – в образах Дон Кихота и Санчо, Лира и Шута, Дон Жуана и Сганареля, Несчастливца и Счастливого.

Средневековое армянское театральное представление в некоторых жанрах восходит к первоначальным формам публичного осмеяния конкретных личностей. Пережитки этой традиции сохранились также в народных "судебных играх". Достаточно цельное воспоминание об этом имеется в армянском народном эпосе "Сасна црер". Хор арабских женщин поет шуточную песню на порицание потерпевшего поражение Козбадина, а он, высмеянный, стоит в центре их круга как цуц (мим) и входит в диалог с хором. Это напоминает осмеяние Марка Красса после поражения при Каррах. Как сообщает Плутарх, одного из военнопленных, очень похожего на Красса, парфяне одели в женское платье и посадив на коня, провели по улицам Селевкии. Следовавшие за ним четыре селевкийские актрисы, в шутовских песнях на все лады издевались над слабостью и малодушием Красса⁴⁶.

Литературной параллелью сатирического театрального жанра следует считать средневековый прозаический жанр, названный шашц (араки). Первоначальное значение этого слова – пример, объект сравнения, аналог, образное воспроизведение или иллюстрирование назидательной мысли. Корнем слова является шц (глаз), к которому прибавился предлог ш (на). В подлинном переводе шашц означает "на зрение". А если переместить составные части, получим знакомое нам в современном армянском языке слово шцшшш (акнару – наглядный).

Театр был центром светских увеселений средневековых горожан, средством коммуникации между всеми сословиями феодального общества, живым художественным символом городской жизни. Рядом с ним, как уравновешивающая сила и как антитеза театра, действовала церковь – символ вселенского порядка, распорядитель духовной жизни общества. Осуждение театра, как наследия прежнего мировоззрения – язычества, входило в программу морально-идеологической борьбы с самого начала основания церковной организации. Отрицание театра, как искусства, не следует приписывать отдельным, якобы реакционным деятелям армянской средневековой культуры, ибо не следует монастырских авторов разделять на два лагеря. Отрицание театра, как общехристианское явление, имеет свои оправдания как в историчес-

ком, так и в морально-философском смысле. Оно обусловлено в первую очередь политической миссией армянской церкви в борьбе за моноконцептуальность, за мировоззренческое единство в период борьбы с местным язычеством и языческим Ираном.

Отрицание театра обусловлено прежде всего христианским пониманием искусства. Приписывая искусству функцию упорядочения, а не воспроизведения, средневековые мыслители отвергали идею мимесиса. Они создали соразмерную и неподвижную картину космоса, ни одну частицу которого, тем более образа человека, нельзя было воссоздать или деформировать, что делалось в театре. У Давида Анахта театрально-цирковые жанры именуются "суетными ремеслами" ("ընդհանուր արհեստներ"), ибо они не имеют объекта упорядочения. Виды художественного творчества, которые находились вне системы "семи свободных искусств" ("septem artes liberales") в средневековой армянской литературе называются либо արհեստ (ремесло), либо արվեստ (искусство), в зависимости от того, к какой области человеческой деятельности они были близки - к практической или теоретической. Театр воспринимался как среднее (Տրգ-4) занятие между искусствами (т.е. науками) и ремеслом. Однако деятели церкви - апологеты христианской догматики Иоанн Мамрагомец (VI в.), Симеон Аджнеци (VII в.) в отличие от философов пошли еще дальше в теории отрицания театра. Следуя за латинскими богословами (Тертулиан, Киприан, Августин), сирийскими и византийскими церковными деятелями (Ефрем Сирин, Василий Кесарийский, Иоанн Хризостом), они отвергают театр как антипод жизни.

Теория отрицания театра, возможно, была бы ясной и однозначной, если бы не началась она от языческих авторов. Эволюция театрального искусства еще раньше подготовила причины этого отрицания. Элий Аристид (умер до 244 г.) осуждал театр не с христианской позиции, а от имени языческих богов. Упадок античного классического театра и комедии эпохи эллинизма привели к осуждению всех видов также средневековой системы. Среди христианских авторов находились и сторонники театра, как сириец Хорикий (VI в.), полемизирующий с Иоанном Хризостомом, позднее Фома Авкинский. Армянские церковные деятели следовали за Иоанном Хризостомом. Однако их тревожные слова следует объяснить не столько пафосом отрицания, сколько особенностью их стиля. Средневековые законы несравненно уступчивее по отношению к те-

атру, нежели речи против него. Майрагомечи и Симеон формально копируют стиль речей Иоанна Хризостома. Как идеологи христианской церкви, они (а также другие армянские средневековые авторы) выступали против театра с общепринятой официальной позиции, ради цельности и непротиворечивости в догматике.

Вопреки всем осуждениям, театр остался центром светских увеселений городских жителей. Современные медиевисты эпоху феодализма называют миром обычаев, ритуалов, символов и этикетов, где письменный документ и литература не имели того значения, что имело конкретное человеческое поведение как в реальном, так и в символическом значении. Книжность и "поэтическое искусство" (*"գրական արվեստ"*) в средних веках оставались достоянием служителей церкви. А общественное сознание управлялось не письменным словом. Литература не являлась повседневной потребностью, полноценным символом средневековой светской жизни. Книга для средневекового человека была посредником религиозных чувств, предметом почитания, не всегда понятным и не причастным к жизни. Средневековый человек питал уважение к книге как к святыне, не читая и не понимая ее. Между тем он любил и понимал притчи, сказки, легенды, народные предания, игры и театральные увеселения. Символом и посредником его реальных интересов и земных чувств остался театр — искусство живого человеческого поведения.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Высокий уровень развития науки, искусства и культуры вообще, который мы видим в раннесредневековой Армении, являлось результатом дальнейшего органического развития достижений античной и эллинистической науки и культуры. Несмотря на разрушение городских центров, в результате неоднократной агрессии сасанидского Ирана, и военных действий между Ираном и Византией, ареной которых служила Армения, все же культурное развитие шло вперед, а в области науки это развитие завершилось циклами *trivium* и *quadrivium*, и поставила науку раннефеодальной Армении в ряд наиболее высокоразвитых стран еще на пороге европейского средневековья. Правда, в IX-XI вв., мы видим большой расцвет арабоязычной цивилизации. В Армении же задолго до сложения в регионе политического господства халифата арабоязычной культуры, мы видим армянскую культуру, которая выступает как национальная культура, обогащенная лучшими достижениями античной и эллинистической культуры.

В период развития арабоязычной культуры, когда Армения вступила в пору зрелого феодализма, после некоторого регресса и застоя, вызванного завоеваниями халифата мы видим новый взлет культурного развития, но культура Армении эпохи развитого феодализма в значительной степени являлась возрождением утраченных традиций уже сугубо армянской национальной культуры. Монументальная фигура Григора Нарекаци (951-1003) явилась предвестником армянского возрождения. Архитектура столицы Армении Ани и анийская школа армянского зодчества и живописи дали новые шедевры в истории армянской культуры и здесь возникли элементы, которые явились предвестниками готики европейского средневековья. Ани и Ахтамар явились новым словом показывающим дальнейшее движение культурного развития, а живопись станковая и миниатюрная, явились первыми предвестниками предвосхитившими шедевры живописи европейского Возрождения.

Элементы гуманизма — воспевание человеческой личности, воспевание мадонны говорит о равноправии женщины и еще в VI веке поэтессы Хосровидухт и Саакдухт, авторы шарканов, перекликаются о девушкой Айцемник, срывающейся на стенах Ани против сельджукских агрессоров (1125 г.).

Нашествия кочевых варварских орд турок-сельджуков, подвергших разгрому Армению, были не в силах приостановить поступательный рост в развитии армянской феодальной культуры.

После Маназкертской битвы 1071 года через 9 лет в горах киликийского Тавра князь Рубен основал армянское княжество, ставшее ядром Киликийского Армянского королевства. Начавшиеся крестовые походы привели к взаимному ознакомлению и обогащению армянской и западноевропейской культуры. Киликийский порт Айас, откуда Марко Поло совершал свое путешествие вглубь Азии, сближение кипрской королевской династии с армянской династией Рубенидов-Этумидов, подготовили почву для проникновения культурных начал востока, прежде всего армянской культуры, на Западе, где создались предпосылки для европейского Возрождения — Ренессанса.

П Р И М Е Ч А Н И Я

ВВЕДЕНИЕ

- I Еремян С.Т. Раннефеодальная культура Армении, в кн.: "Очерки истории СССР, III-IX вв.", 1958, с. 228-242.
- 2 См. Аревшатян С.С. Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ереван, 1973.
- 3 Mac Dargot. The Conversion of Armenia in 301 A.D., "Revue des études arméniennes", t.VII, Paris, 1970, с. 281-359.
- 4 История Армении Фавстоса Бузанда, перевод с древнеармянского и комментарии М.А.Геворгияна, под ред. Еремяна С.Т., вступительная статья Хачикяна Л.С., Ереван, 1953. Четвертая книга Бузанда гл. IV, с. 64 (в дальнейшем, Бузанд).
- 5 Можно считать доказанным, что раздел Армении произошел не в 387 г., как в основном принято считать, а в 385г. (см. Даниелян Э.Л. Год раздела Армении 387 или 385? "Историко-филологический журнал АН Армянской ССР", (в дальнейшем ИЖ), 1980, № I, с. 203-214.
- 6 Еремян С.Т. Проблема падения рабовладельческого общества и зарождения феодальных отношений в древней Армении (Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов, Секция Ирана, Армении и Средней Азии), Издательство АН СССР, М., 1954, с. III-121.
- 7 Еремян С.Т. У исторических истоков дружбы Закавказских народов, 1979, № 8, с. 73-74, "Ленинյан угиов" ("По ленинскому пути")
- 8 Еремян С.Т. Политические судьбы Великой Армении в III-IV вв. "Очерки истории СССР, III-IX вв.", с. 193.
- 9 Это положение очень ясно выражено в статье академика АН Груз. ССР Александра Барамидзе "Древнейший памятник грузинской литературы". Журнал "Литературная Грузия", 1978, № I, с. 61.
- 10 Егиша, О вардане и войне Армянской. Перевод о древнеармянского акад. Орбели И.А., Ереван, 1971, с. 27.
- 11 Еремян С.Т. Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, 1951, № 7, с. 55.

- I2 Еремян С.Т. Народно-освободительная война армян против персов в 450-451 гг., "Вестник древней истории", № 4, 1951.
- I3 Спазмов М.Я. Христианская церковь в IV-VI вв. см. в кн.: "История Византии" т. I, М., 1967, с. 147.
- I4 Еремян С.Т. Раннефеодальная культура Армении, с.230.
- I5 Дьяконов М.М. Очерк истории древнего Ирана, 1961, с.306-307.
- I6 Чалоян В.К. Основные вехи развития философской мысли в Армении (V-VIII вв.). Труды сектора философии АН Арм.ССР, т.I, Ереван, 1950, с. II7.
- I7 Там же, с. II6.
- I8 Каноны Алуанского собора, IV. См: "Армянская книга канонов, П. Предисловие, научно-критический текст и примечания Вазгена Акопяна, Ереван, 1971, с.94.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

АРМЯНСКАЯ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИОГРАФИЯ

- I Корюн. Жизнь Маштоца. Текст с разночтениями рукописей, перевод, предисловие и комментарии Абебяна М., Ереван, 1941.
- Корюн. Житие Маштоца, перевод Ш.В.Смбатяна и К.А.Мелик-Оганджаняна. Ереван, 1962 (далее: Корюн).
- 2 Корюн. гл.XV.
- 3 Там же.
- 4 Там же.
- 5 Там же гл.XVII "История Армении Мовсеса Хоренаци", критическое издание М.Абебяна и С. Арутюняна, Тифлис, 1913, кн.Ш, гл. 54 (в дальнейшем Мовсес Хоренаци).
- 6 Корюн. гл. XVI.
- 7 Там же, гл. XXI.
- 8 Норайр Бюзандаци. Вардапет Корюн и его переводы. Тифлис, 1900 с. 6 и сл.
- 9 История Армении Агатангелоса, изд. Г.Тер-Мкртчяна и С.Канаянца, Тифлис, 1909 (далее: Агатангелос).
- I0 Там же, с. 60-61.
- II Там же, с. 97.
- I2 Норайр Бюзандаци. ук. соч., с. V и сл.
- I3 Там же, с. 17.
- I4 Марр Н. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св.Григорием, (арабская версия). "Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества", т.XVI, СПб, 1905, с. 157.

- 15 Агатангелос, с. 12-13.
- 16 Там же, с. 15.
- 17 Тер-Мкртчян Г. Из источников Агатангелоса, Вагаршапат, 1846.
- 18 Ташян А. Агатангелос по сирийскому епископу Георгу и исследование книги Агатангелоса, Вена, 1891, с. 20, 22, 25, 28 и др.
- 19 Мовсес Каланкатвацц. История страны Агванов, Тифлис, 1912, с. 120. Моисей Каланкатвацц, История Агван, перевод с древнеармянского К.П. Патканяна, СПб, 1861, с. 80.
- 20 Агатангелос, с. 430.
- 21 Ташян А., ук. соч., с. 60, 92.
- 22 Gutschmid A. Agathangelos, "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Leipzig, 1877, с. I-60; см. также: Абегиан М. Армянский народный эпос, Тифлис, 1908, с. 109-III.
- 23 История Армении Фавстоса Бузандаци, СПб, 1883. См. также вышеупомянутый русский перевод (Ереван, 1953).
- 24 Мадхасянц Ст. Исследование Истории Фавстоса Бузанда, Вена, 1896. См. также журнал "Мурч", 1901, № 3.
- 25 Гельпер Г. Фавстос Бузанд, Пер. с нем. на арм. яз. Торосян, Венеция, 1896, с. 34, 36, 38 и т.д.; Мадхасянц Ст., ук. соч. Абегиан М. Армянский народный эпос, с. III и сл.
- 26 История Армении Моисея Хоренского, перевод с древнеармянского Н.О. Эмина, (посмертное издание), М., 1893.
- 27 Сочинения Мовсеса Хоренаци, Венеция, 1843. История Армении (с. I-277), Послание Сааку Арцруни (с. 283-296), История св. дев Рипсимян (с. 297-325), О Преображении (с. 326-338), Книга Хриш (с. 339-581), География (с. 580-616)
- 28 Список их, возможно полный, приведен М.Абегианом в конце "Предисловия" в разделе "Библиография" вышеупомянутого издания "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци, 1913, с. III-XII.
- 29 La-Croze M.V. Thesaurus epistolici Lascroiziani, Leipzig, 1742-1746, т. I, с. 358 и сл. т. III, с. 184 и т.д.
- 30 Carrière A. Nouvelles sources de Moïse de Khoren, études critiques, Vienne, 1893; Carrière A. Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Supplément. Vienne, 1894.
- 31 "Церковная история Сократа Схоласта", перев. на арм. яз. Филона Тиракапи. История жизни св. Сильвестра епископа Римского", перев. Абаса Григора Дзоралпореци, т. I, изд. Месроп В. Тер-Мовсисян, Вагаршапат 1897; Введение Месропа В. Тер-Мовсисяна, с. I-СІ.
- 32 "Церковная история Сократа и жизни св. Сильвестра", изд.

Месропа В. Тер-Мовсесян, Вагаршапат, 1897.

33 Тер-Мкртчян Г. Новая попытка, определить время Хоренаци, "Арабат", 1897, с. 422 и сл.

34 Сопубеаге F.C. The Date of Moses of Khoren, Byzantinische Zeitschrift, X (1901), 3 - 4 Heft.

"Вопрос источников "Истории" Мовсеса Хоренаци. "Андес Ам-сореа", 1902, с.129,193,236; "О времени "Истории" Мовсе-са Хоренаци" (корреспонденция армяниста Ф.Конибера), "Андес Амсореа", 1903, с. 30, 33, 152,215,317,325 и др.

35 Заминян Абр. История армянской литературы, Нахичевань Н/Д, 1914, с. 110.

36 Акинян Н. Иерей Гевонд и Мовсес Хоренаци, Вена, 1930.

37 Манандлян Я. Разрешение загадки Хоренаци, Ереван, 1934.

38 Малхасянц Ст. К вопросу о загадке Хоренаци, Ереван, 1940.

39 Сопубеаге F.C. ук. соч., с.489-504.

40 Тер-Минасянц Ер. Всеобщая история церкви, Эчмиадзин, 1908, с. 295.

41 "Книга посланий", Тифлис, 1901, с.1-21.

42 Из новейших исследований, этим вопросам посвящены труды Г.Х. Саркисяна: "Хронологическая система"Истории Армении" Мовсеса Хоренаци" (Ереван, 1965) и "Армения эллинистичес-кого периода и Мовсес Хоренаци" (Ереван, 1966). (Ред.).

43 Абегиан М. Армянские народные мифы в "Истории Армении" Мов-сеса Хоренаци", Вагаршапат, 1899.

44 Египта О Вардане и войне армянской, перевод с древнеармян-ского акад. И.А.Орбели, подготовка к изданию, предисловие и примечания К.Н.Юзбашяна, Ереван, 1971.

45 Там же, с. 26.

46 Там же, с. 33.

47 Там же, с. 31.

48 Там же, с. 30.

49 Там же, с. 171.

50 Там же, с. 61.

51 Бузанд IY. 56,59.

52 Египта, с. 27.

53 Там же, с. 29.

54 Там же, с. 39.

55 Там же, с. 42

56 Там же, с. 63-64.

57 Там же, с. 110.

58 Там же.

- 59 Там же, с. II6.
- 60 Там же, с. II9.
- 61 Там же, с. II7.
- 62 Лазар Парпеци, История Армении и Послание Ваану Мамиконяну, Критическое издание подготовили Г.Тер-Мкртчян и Ст.Малхасянц, Тифлис, 1904; 2-е изд. Тифлис, 1907 цитируется последнее издание
- 63 "Послание", с. 44I, см. также "Историю Армении", с.242.
- 64 "История Армении", с. 242.
- 65 "Послание", с. 422.
- 66 "История Армении", с.13.
- 67 "Послание", с. 4II.
- 68 "История Армении", с. II.
- 69 "Послание", с. 4IO.
- 70 Там же, с.425 и сл.
- 71 Там же, с. 424.
- 72 "История Армении", с. 12 и сл.
- 73 Там же, с. 7.
- 74 Халатянц Гр. Лазар Парпеци и труды его, историко-литературное исследование, М., 1883, с. 5I-9I.
- 75 Лазар Парпеци, "История Армении", с.242,244 и сл.
- 76 Там же, с. 245.
- 77 Там же, с. 26I-263.
- 78 Там же, с. 156.
- 79 Там же, с. 243.
- 80 Там же, с. 247.
- 81 Там же, с. 368 и сл.
- 82 Тер-Минасянц Е. Всеобщая история церкви, Эчмиадзин, 1908, с. 334.
- 83 Цельдерер Т. История державы Саоанидов. Пер.с немец. на арм. язык Н.Карамян, Вагаршапат, 1896, с. 4I.
- 84 Тер-Мкртчян Г. Древнейшие даты древнеармянской литературы; Епископ Карапет, Иоанн Мандакун и Иоанн Майрагомеци. См. сб. "Шо акат, Вагаршапат, 1913.
- 85 Тимофей Александрийский, Опровержение постановлений Халкидонского собора. Подготовка текста Карапета Тер-Мкртчяна и Врванда Тер-Минасянца, Эчмиадзин, 1908.
- 86 Там же, с. УI и сл., а также Тер-Минасянц Е. Всеобщая история церкви, т. I, с. 333 и сл.
- 87 Тер-Мкртчян Г., ук. соч., с. 157 и сл.

- 88 Речь Иоанна Мандакунци, Венеция, 1836, 2 изд. Венеция, 1960.
- 89 Тер-Мкртчян Г., ук. соч., с. 100.
- 90 Исповедание веры. Эчмиадзин, 1914, с. 130.
- 91 "Книга посланий", Тифлис, 1901.
- 92 Три "Речи" Теодороса Кргенавора изданы в Сочинениях Иоанна философа Одзнецци, Венеция, 1833 г. Среди них также - "Против Майрагомеци", с. 147-158.
- 93 Все цитаты приводятся по русскому переводу Н.О.Эмина: "Шаракан, богослужебные каноны и песни армянской восточной церкви", полный перевод, 2-е издание, под ред. К.И.Костаянца, М., 1914, с. 258-262.
- 94 Полностью она напечатана только в первом издании этой книги: Мовоес Каланкатвапи, История Агванка, изд. К.Шахназарян, Париж, 1860, т. I, с. 354 и сл.
- 95 "История албан" (русский перевод), с. 182. См. там же сокращенный перевод "Плач на смерть великого князя Джаншера с. 182-184. Недавно было высказано мнение, что Джуаншер правил в 642-683 гг. (см. Свазян.Г.С. К вопросу о датах правления албанских князей Джуаншера и Вараз-Трдата, "Вестник общ. наук АН Армянской ССР, № II, 1973, с. 108-114), (ред.).
- 96 Степанос Агонц. Ригорика в 5 книгах. Венеция, 1775.
- 97 Фрагменты произведений Анании Ширакаци, изд. К.Патканяна СПб, 1877, с. I.
- 98 Аракелян Б.Н. Хронологические заметки, "Известия" Армянского филиала АН СССР, № I(6), 1941, с. 71. Эта и другие даты приводятся по этому труду.
- 99 Конибер Ф. О времени Истории Мовсеса Хоренаци, "Андес ам-сореа", 1903, с. 30, 33. Автор считает эту работу Анания источником Асолика. См. также Малхасянц Ст. К вопросу о загадке Мовсеса Хоренаци, Ереван, 1940. Абрамян А.Г. Сочинения Анания Ширакаци, Ереван, 1944, с. 357-399.
- 100 Анания Ширакаци, космография и календарь, изд. Аш.Абрамя - на, Ереван, 1940, с. 30, 43.
- 101 Эти оба труда (см. соч., с.283-299) Анания Ширакаци, правда, не догматического содержания, но являются важным звеном антихалкедонитской, антивизантийской полемической литературы. До последнего времени этот вопрос о днях празднования пасхи порождал споры между армянами и греками.
- 102 Тер-Мкртчян Г. Анания Ширакаци, Вагаршапат, 1896, с. II. См. Галуст Тер-Мкртчян, Арменоведческие исследования, книга I (на арм. яз.), Ереван, 1979, с. 235-297.

- 103 Абрамян А. Арифметический задачник Анания Ширакаци, "Ученые труды" Ереванского гос. ун-та, т. XI, с. 245 и сл.
- 104 Это сочинение Анания Ширакаци переведено на русский язык акад. И.А.Орбели: ("Вопросы и решения вардапета Анания Ширакаци, армянского математика VII века, издал и перевел И.А.Орбели, Петроград, 1918).
- 105 Некоторые исследователи этот труд приписывали Мовсесу Хоренаци. Теперь авторство Анания Ширакаци можно считать установленным (ред.).
- 106 "История епископа Себеоса". Перевод с четвертого исправленного армянского издания. Ст. Малхасянц, Ереван, 1939; имеется также перевод К. Патканяна, СПб., 1862. Новейшее издание древнеармянского текста см. История Себеоса, сводный критический текст, предисловие и комментарии Г.В.Абгаряна, Ереван, 1979 (ред.).
- 107 Отмечено, что в некоторых изданиях "История" Себеоса первые шесть глав принадлежат не Себеосу, а анонимному писателю (подробно см. История Себеоса, 1979, с. 386-390) (ред.).
- 108 Себеос (русский перевод), с. 32.
- 109 Там же, с. 43.
- 110 Там же, с.
- 111 "Книга посланий", с. 72-76. Тер-Мкртчян Г. Петроос, епископ Сюника, "Арарат", 1902, с. 80-87. "Андеос амсореа", 1903, с. 250 и сл., 1904, с. 20 и сл.
- 112 Степанос Орбелиян, История Сисакана, Тифлис, 1910, с. 56, 89, 454.
- 113 Бузанд, III. 58.
- 114 Мовсес Каланкатвази (русский перевод), с. 79, 80.
- 115 "История Тарона Зеноба Глака Сирийца", Венеция, 1832.
- "История Тарона епископа Иоанна Мамиконяна", Венеция, 1832.
- 116 Об отражении этого предания в "Повести временных лет" (ч. I. Подготовка текста Д.С.Лихачева, перевод Д.С.Лихачева и Б.А. Романова, М.- Л., 1950 с. 12-13) см. Марр Н.Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киеве на Руси (Избранные работы, т. V, М.-Л., 1935, с. 44-66), Рыбаков Б.А. Русские летописцы X-XI вв. о начале Русского государства, ("Очерки истории СССР III-IX вв. с. 771-787), Еремян С.Т. О некоторых историко-географических параллелях в "Повести временных лет" и "Истории Тарона" Иоанна Мамиконяна (сборник "Исторические связи и дружба украинского и армянского народов, Киев, 1965, с. 151-160.

- I17 История Тарона, с. 8,9,13,15,37.
- I18 Там же, с. 15, 32, 36.
- I19 Мовсес Хоренаци, П. 82, 85.
- I20 История Тарона, с.45, и сл.
- I21 "Гайл" по армянски означает волк.
- I22 История Тарона, с. 37-42.
- I23 Там же, с. 16.
- I24 Там же, с. 28-29, 43,49.
- I25 Там же, с. 33, 41, 47.
- I26 Там же, с. 44.
- I27 Там же, с. 28.
- I28 Там же, с. 35.
- I29 Там же, с. 36.
- I30 Бузанд, IV. 24.
- I31 История Тарона, с. 50.
- I32 Там же, с. II.
- I33 Там же, с. 31, 38.
- I34 Там же, с. 44.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ФИЛОСОФИЯ

- I Научное, марксистское решение вопроса о роли христианства и армянской церкви в жизни феодальной Армении и ее духовной культуры требует от исследователя разностороннего критического анализа фактов и исторического подхода. "Весь дух марксизма, — писал В.И. Ленин, — вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (а) исторически; (б) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории" (В.И. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 49, с. 329). Конкретно-исторический подход к вопросу о роли новой религии в дальнейших судьбах армянской культуры, критическое рассмотрение данного вопроса в связи с другими явлениями социально-экономической, политической и идеологической жизни Армении IV-V веков приводят к выводу, что принятие христианства сыграло, с одной стороны, важную роль в формировании армянской феодальной культуры, явилось одной из причин создания национальной письменности, но, с другой стороны, оно положило и глубокий отпечаток на эту культуру, став господствующей формой идеологии, стремившейся подчинить себе и подавить все другие формы, в той или иной
- 29 - 371
- 449 -

- мере отклонявшиеся от христианских церковных требований и установок (см. Аревшатян С.С. Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), с. 30-31).
2. См. Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т.2, "Лукулл", XII, М., 1963, с. 190.
 3. Там же, "Красс", XXXIII, с. 263.
 4. Там же, "Лукулл", XIX, с. 188.
 5. Там же, "Сулла", XXVI, с. 140. См. также Нахачетян Г. Язык и литература, "Базмавет", 1927, с. 170-171.
 6. Высокую оценку деятельности Тирана дает Цицерон в своих письмах к Аттику и брату Квинту Туллию. См. Цицерон, Письма, том I, М.-Л., 1949, с. 221, 237, 302; том III, 1951, с. 45-46.
 7. Агапангелос, с. 453.
 8. Там же, с. 423 - 424.
 9. Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists, with an English transl. by Wilmar C. Wright, Cambridge, 1961. Источник, упоминая Персию, имеет в виду "Перо-Армению", т.е. Проаресий родился в римской части Армении, которая находилась восточнее Малой Армении. Райт касаясь национальности принадлежности Паруира (Проаресия) пишет, что он был армянином (ук.соч., с. 480).
 10. Schemmel P. Die Schulzeit des Kaisers Julianus "Philologus", bd. LXXXII, 1927, с. 461.
 11. Eunapios, с. 490. См. также Фаррар Ф.В. Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви, т. I, СПб, 1891, с. 969.
 12. Фаррар Ф.В. ук. соч., с. 455, 477-478. См. также Хачикян Л. Из истории социальных движений в Малой Армении, Ереван, 1951.
 13. О предистории армянской историографии см. например, работу Г.Х. Саркисяна : Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци, Ереван, 1966.
 14. Корюн, 8.
 15. Le-Croze M. V. ук. соч., 1746, III. 3. Эту оценку французского арменоведа Лакроза разделяют и многие европейские ученые - Сен-Мартен, Шредер, Геттингер и др. См. Тер-Мовсесян М. История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902, Заробаняян Г. Библиотека древнеармянских переводов (IY-XIII вв.), Венеция, 1889.
 16. Многовещательные речи ов. отца нашего Григора Лусаворича, изд. А. Тер-Микелян, Вапаршапат, 1894, с. I (в дальнейшем: Речи).

- 17 Там же, с. I, 3.
- 18 Там же, с. 3-4.
- 19 Там же, с. 27.
- 20 Там же, с. 28.
- 21 Там же, с. 31.
- 22 Там же, с. 244.
- 23 Там же, с. 31.
- 24 Там же, с. 60.
- 25 Там же, с. 88.
- 26 Там же, с. 228-229.
- 27 Там же, с. 34.
- 28 Там же, с. 61.
- 29 "Поучение Григора Лусаворича" в книге "История Агатангелоса".
- 30 Сомунджян В. Жизнь и деятельность вардапета Езника Колбаца, "Базмавеп", Венеция, 1893, с. 168.
- 31 Опровержение лжеучений Езника Колбаца, Тифлис, 1914, с.209-219.
- 32 Египтэ. О Вардане и армянской войне. Изд. Е. Тер-Минасян, Ереван, 1957, Египтэ. О Вардане и войне армянской, Перевод И.А. Орбели, Ереван, 1971.
- 33 "Сочинения вардапета Египтэ", Венеция, 1859, с.159-376.
- 34 См. Хачикян Л. Труд Египтэ "Толкование книги Бытия", канд. диссертация, Ереван, 1945. См. также Тер-Минасян Е. Предисловие к переводу "Истории Варданитов" Египтэ, Ереван, 1946.
- 35 См. Кедров Б.М. Классификация наук, I, М., 1961, с.46. Говоря о зачатках классификации наук в конце античного периода и в начале средневековья, автор особо отмечает заслугу армянского философа Давида Анахта (V-VI вв.), который, опираясь на аристотелевское наследие, "построил общую систему философской науки, а тем самым и всей науки вообще", там же, с. 50-52.
- 36 См. Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915. Манандян Я. Грекофильская школа и этапы ее развития, Вена, 1928.
- 37 Baumgartner A. Über das Buch "Die Chrie", ZDMG, bd. 40, Leipzig, 1886.
- 38 Мовсес Хоренаци, I. 19.
- 39 Об этом подробнее см. Абебян М. История древнеармянской литературы, т. I, Ереван, 1944. Акад. К.Мелик-Оганджаниян указывает, что еще до перевода "Книга хри" была известна древнеармянским авторам, в частности биографу Маштоца Корюну,

- который придерживался канонов "Книги хрий" в своем "Житии Маштоца", см. его Предисловие к русскому переводу "Житие Маштоца", Ереван, 1962.
- 40 Перечень трудов Филона Александрийского см. Аревшатян С.С., ук. соч., с. 151-152.
- 41 См. Манандян Я., ук. соч., с. 232-233.
- 42 Текст издан Е.Тер-Минасяном с параллельным немецким переводом: Irenaeus. Gegen die Häretiker, Buch IV und V in Armenischer Version Entdeckt, Leipzig, 1910.
- 43 Издан с параллельным немецким переводом в книге: hrsg von K.Ter-Mekerttschian und E.Ter-Minassian, Des Heiligen Irenaeus. Находка древнеармянского текста явилась сенсацией для научного мира. Вслед за публикацией текста и немецкого перевода появились переводы на латинский, английский, французский и другие языки. Русский перевод выполнен проф. Н.Сагардой с немецкого перевода, см. "Христианское чтение", том 87, 1907. Подробную библиографию см. в кн. Karekin Sarkissian, A Brief Introduction to Armenian Christian Literature, London, 1960.
- 44 По этому вопросу см. обстоятельное исследование А.Ташяна "Рассмотрение Псевдо-Каллисфеновой повести об Александре", Вена, 1892.
- 45 Там же, с. 44. Того же мнения придерживаются и другие исследователи - Л.Алишан, А.Сукрян и издатель текста Р.Трянц (см. его Предисловие к публикации текста - "История Александра", Венеция, 1842, с. 7-8).
- 46 Текст Гермеса Трисмегиста издан Я. Манандяном в III томе "Вестника Матенадарана", Ереван, 1956.
- 47 См. его "Толкование Бытия Египта", с. 120-123, 128-131.
- 48 Аревшатян С.С., ук. соч., с. 154
- 49 Theonis Progygmasmata, armeniace et graece. Edidit prof. A.Manandian, Erevan, 1938.
- 50 Их тексты изданы мхитаристами в сборнике: "Корюн, Мамбрэ, Давид", Венеция, 1833, с. 603-635.
- 51 Текст издан Я.Манандяном, см. Nonnos, Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz, Marburg, 1903.
- 52 Тимофей епископ Александрийский (Элур), Опровержение. Изд. К. Тер-Мкртчян и Е.Тер-Минасян, Эчмиадзин, 1908.
- 53 Чалоян В.К. Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946, с. 83.
- 54 Там же, с. 69-71.

- 55 Зубов В.П. Аристотель, М., 1963, с. 73. См. также Vauscourt R. Les derniers commentateurs Alexandrins d'Aristote. L'école d'Olympiodore, Etienne d'Alexandrie, Lille, 1941.
- 56 См. Давид Анахт (Непобедимый), Определения философии, Сводный критический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С.С.Аревшатяна, Ереван, 1960, с. 3.
- 57 Там же, с. 3-5.
- 58 Там же, с. 17.
- 59 Там же.
- 60 Там же, с. 123.
- 61 Там же.
- 62 Там же.
- 63 Там же, с. 125.
- 64 Там же, с. 97.
- 65 Там же, с. 95.
- 66 "Толкование Категорий Аристотеля", изд. Я.Манандяна, СПб, 1911, с. 17. Данное произведение безосновательно приписывалось Элиасу. О принадлежности его перу Давида см. С.С.Аревшатян, Наследие Давида Непобедимого в новом освещении, "Вестник Матенадарана", т.9, 1969.
- 67 "Определения философии, с. 127.
- 68 Там же, с. 99.
- 69 Там же, с. 97.
- 70 Там же, с. 23.
- 71 Там же, с. 37. Ср. в связи с этим Саркисян Г.Х. Моисей Хоренский и Давид Непобедимый (опыт установления источниковедческой связи), "Кавказ и Византия", I, Ереван, 1979.
- 72 "Определения философии", с. 133
- 73 Там же, с. 57.
- 74 Там же, с. 61.
- 75 Там же, с. 15.
- 76 Там же, с. 83.
- 77 Там же, с. 87.
- 78 Там же, с. 93.
- 79 См. Аристотель. Метафизика, соч. т. I, М., 1976, гл. I-2
- 80 "Определения философии", с. 61.
- 81 Там же, с. 59.
- 82 Там же, с. 109.
- 83 Там же, с. 103.
- 84 Там же,
- 85 Давид Непобедимый. Толкование Аналитики Аристотеля. Сводный

критический текст, перевод с древнеармянского, предис-
ловие и примечания С.С. Аревшатяна, Ереван, 1967, с. 63, 65.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Космография

- I Как отмечает И.Н. Веселовский, система Аристарха Самосского "была основана на двух взаимно исключающих принципах: планеты должны были вращаться вокруг материального тела и притом совершать приличные для подлунного мира равномерные круговые движения" (Веселовский И.Н. Кеплер и Галилей, "Историко-астрономические исследования", вып. XI, М., 1972, с. 25).
- 2 Амбарцумян В.А. Философские вопросы науки о Вселенной, Ереван, 1973, с. 12.
- 3 Даниелян Э.Д. Армянские космографические труды УП века о строении Вселенной, Ереван, 1978, с. 6.
- 4 О древней космологии с позиций современной науки см. Альвен Х. Как следует подойти к космологии? см. сборник "Вопросы физики и эволюции космоса", посвященный 70-летию со дня рождения академика В.А. Амбарцумяна, Ереван, 1978, с. 39-42.
- 5 См. Зельин К.К. О методах исследования ранней греческой философии, "Вестник древней истории", 1972, № I, с. 45.
- 6 Aristotle. On the Heavens, Greek text with an English transl. by W.K. Guthrie, L.-Cambr., Mass., 1939, (в дальнейшем: De coelo).
- 7 Еремян С.Т. Раннефеодалная культура Армении, с. 228-234.
- 8 Манандян Я. ук. соч., с. 3.
- 9 Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля (см. Аристотель, Соч. т. I, М., 1976), с. 27.
- 10 Ленин В.И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, М., 1963, с. 255, 258-259.
- 11 De coelo, I. 5 и 7, II, I и 4.
- 12 De coelo, III. 3 (см. также: Аристотель, "Метафизика", I. 3. 984a) Об изучении древними мыслителями природы "первоначал" см. Романский И.Д. Аваксагор, М., 1972, с. 21-23.
- 13 Ср. Зубов В.П. ук. соч., с. 146-147.
- 14 Езник. Опровержение лжеучений, III, 7.
- 15 Египта, с. 34-35. Подробно см. Чалоян В.К. Развитие философской мысли в Армении, М., 1974, с. 38-39, 49.
- 16 Давид Анахт. Сочинения, перев. с древнеармянского С.С. Аревшатяна, М., 1975, с. 71-72. Теоретическая разработка

Философского наследия Давида Непобедимого привела Г.А.Брутяна к весьма важным выводам, имеющим кардинальное значение для дальнейших исследований в этом направлении. Г.А.Брутян пишет: "Вклад Давида Непобедимого в историю научной мысли не в том, что он предложил новые определения (или определение) философии, а в том, что он: а) опираясь на определения философии данные Пифагором, Платоном и Аристотелем, создал систему определений философии, при этом доказав, что ни одно определение, отдельно взятое не может раскрыть сущность философии; б) эту систему создал, основываясь на диалектическом методе; в) исходил, в частности, из того положения, что для знания предмета его следует изучить со всех сторон, в его связях и переплетениях с другими предметами, что показывает необходимость разных определений одного и того же предмета; г) исходил из того, что разные определения одного и того же предмета могут иметь различные познавательные значения, а следовательно, при создании системы определений их следует классифицировать от более важного к менее важному — этот принцип выступает как своеобразное проявление субординации; д) при создании своей системы определений философии он постоянно прибегал к аргументации и обогатил искусство аргументации; е) рассматривал категории определения и деления в их тесной связи и взаимозависимости; ж) происхождение указанных категорий объяснил трудовой деятельностью людей, их действительными отношениями, рассмотрев первые (категории) как мысленное отображение последних; з) по-своему переосмыслил все то главное, что было создано логической мыслью в области исследуемых категорий, заметно обогатив учение логики об определении и делении понятия" (Брутян Г.А. Учение Давида Непобедимого об определении и делении, "Историко-филологический журнал", 1979 ., № 3, с.38-56 , № 4, с. 3-13).

касательно центральной проблемы логики — умозаключения Г.А.Брутян отмечает, что Давид Непобедимый сущность умозаключения, его виды, в том числе виды непосредственных умозаключений, исследует на основе интерпретации силлогистики, при этом, полемизируя с критиками некоторых положений, защищаемой им концепции, одновременно развивая искусство аргументации.

(Г.А. Брутян. Учение Давида непобедимого об умозаключениях, "Вестник" общественных наук АН Армянской ССР, № 10, 1979, с. 32-58,).

- 17 Там же, с. 53. Католикос Гут (461-471), придавая большое значение естественным наукам, их постижением обуславливая познание материального мира, в основе которого он также считал, что лежали четыре элемента. Он в своем письме направленном албанскому царю Ваче (до 462 г.) пишет: "Как мне словами рассказать о том, что выше слова, то чего четырехстихийный мир нам не в состоянии выразить. Это удел не всех, а тех, которые предались о жаром наукам- численной, землемерной, астрономической, "врачебной" (Мовсес Каланкатвази, перев. К.Патканяна, с. 17.
- 18 De coelo, Ш. 6. Как отмечает В.Асмус, Аристотель утверждает реальность качественных различий и качественного превращения одних физических элементов в другие (см. Метафизика Аристотеля, с. 31.).
- 19 Давид Анахт, с. 167. В связи с аристотелевским определением единичного бытия, В. Асмус отмечает: "По Аристотелю для нашего познания единичное бытие есть сочетание "формы" и "материи". В отличие от "материи", которая есть бытие "в возможности", "форма" есть "действительность", т.е. осуществление возможности" ("Метафизика", с. 12, 15).
- 20 De coelo, П.3, Ш.2. Характеристика четырех элементов дана также Плинием Старшим (Plin. Nat.Hist. II. IV. 10).
- 21 Ананья Ширакаци. Космография, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии К.С.Тер-Давтян и С.С.Аревшатяна, Ереван, 1962, с. 10.
- 22 Там же, с. 63.
- 23 Чалоян В.К. Естественнонаучные взгляды Ананья Ширакаци, "Византийский временник", т.ХП, 1957, с. 160.
- 24 Aristotle. Meteorologica, with an English transl. by H.Lee, London, 1952, II, 5, ср. De coelo, II. 2.
- 25 Thomson J. History of Ancient Geography, Cambridge, 1948, с. 326. Русский перевод см. Томсон Дж.О. История древней географии, вступительная статья А.Б.Дитмара, М., 1953.
- 26 Там же, с. 328, Plin.Nat.Hist. II. XV. 161.
- 27 Давид Анахт, с. 31-32.
- 28 Ананья Ширакаци, "Космография", с. 45.
- 29 Там же, с. 45-46.
- 30 Там же, с. 45-46.
- 31 Здесь должно быть речь идет не о Клавдии Птолемее, а об одном из египетских царей времен эллинизма-Птолемеи II Филадельфе (285-246), который действительно организовывал экспедиции

по исследованию территории тропической Африки. Примечательно, что еще в VI в. до н.э. карфагеняне во главе с Ганноном совершили плавание вдоль западного побережья Африки, дойдя до "западного", а затем "Южного" Рога (Hannonis Periplus, ed. K. Müllerius, Geographi graeci Minores, Hildesheim, 1965, vol. I, I-XVIII) которые являются частями Гвинейского залива (см. История Африки, М., 1979, с. 27).

32 Патканов К.П. Армянская география VI века, СПб, 1877, с. 10-12.

33 Давид Анахт, с. 88.

34 Там же, с. 71.

35 Там же, с. 47.

36 Там же, с. 89. Этот отрывок приобретает особый интерес в свете периодизации истории астрономии, данной Пьер-Симон Лапласом, который считал, что первый период охватывает наблюдения видимых движений небесных светил до Коперника, а также создание гипотез, объяснявших эти движения и позволяющих производить нужные вычисления. Whitney Ch.A. The Discovery of Our Galaxy, New York, 1971. См. Уитни Ч. Открытие нашей Галактики, М., 1975, с. 108. (перевод с англ.)

37 De coelo, II.4.

38 Там же, II, 8.

39 Там же, II, 4.

40 Там же.

41 Там же, II, 13.

42 Давид Анахт, с. 120, 214.

43 Мовсес Каланкатваци, с. 13, 17. Даниелян Э.Л. Космографический фрагмент V в., "Вестник" (Общ. наук АН Арм.ССР), № 12, 1975, с. 100-102.

44 Анания Ширакаци. Космография, с. 40-45. См. Даниелян Э.Л. Армянские космографические труды VI в. о строении Вселенной, с. 29-35.

45 Анания Ширакаци, Космография, с. 44.

46 Там же, с. 44-45. Как известно из труда Аристотеля, объяснение нахождения Земли на воде было самым древним и приписывалось Фалесу Милетскому (ок. 625-547 гг. до н. э.). De coelo II. 13.

47 Анания Ширакаци, Космография, с. 42-44.

48 De coelo, II. 1, 13. Согласно Эмпедоклу Земля в космосе подержана космическими вихрями и быстрым движением неба. Ср. Plin. Nat. Hist., II. III. 6. 7.

49 Туманян Б. Геоцентрическая и гелиоцентрическая системы в Армении, Ереван, 1973, с. 63-64.

- 50 Анания Ширакаци, Космография, с. 46-47.
- 51 Meteor. II. 7. Подробно см.: Дитмар А.Б. Представления античных ученых о прецессах изменяющихся поверхность Земли ("Вопросы истории и теории землеведения", сб. научн. трудов, вып. 99, Ярославль, 1972, с. 54-79).
- 52 Meteor. II. 8. см. также: Исаченко А.Г. Развитие географических идей, М., 1971, с. 36-41.
- 53 Plin. Nat. Hist. II. LXXXI. 191-192.
- 54 Там же, II. XLIII. 82.
- 55 Анания Ширакаци, Космография, с. 91. А до этого Анания Ширакаци пишет: "Солнце, Луна и пять планет" (с. 90).
- 56 На Международном конгрессе "геодезического и геофизического союза" (1971 год), состоявшемся в Москве, наряду с многими другими были заслушаны доклады, в которых авторы говорили о связи между сейсмичностью Земли и активностью Солнца, осуществляемой посредством межпланетных атмосферных процессов. Международный геодезический и геофизический союз. XV Генеральная Ассамблея СССР, М., 30.УП-14.УШ 1971 (Тезисы докладов). См. также Даниелян Э.Д. Отражение космографических воззрений античной науки в древнеармянских источниках. "Вестник древней истории", № 4, 1973, с. 147. Его же, Армянские космографические труды VII в. и их отражение в немецких историко-географических исследованиях (II двусторонний симпозиум СССР-ГДР по истории геологических наук, Ереван, 1979, Тезисы докладов), с. 25. О совпадении научных концепций, но только уже с различных уровней науки проф. К.К.Зельин пишет: "Общие формы мышления повторяются, и этим обуславливается в значительной мере то неожиданное и поразительное сходство, которое не устают подмечать ученые нового времени между многими взглядами античных философов и исследователей, и теориями современной науки. Так обстоит дело, например, с некоторыми физическими теориями древних, в которых не раз усматривали необычное сходство с гипотезами и теориями новейшего времени (геофизическими теориями XIX-XX вв., теорией относительности и т.д.)" (Зельин К.К. ук.соч., с.45).
- 57 Анания Ширакаци. Космография, с. 51 и 56.
- 58 Langdon-Fotheringham - Schoch. The Venus Tablets of Ammizaduga, Oxford, 1928.
- 59 Нейгебауер О. Точные науки в древности, М., 1968, с. 109. Он же предполагает, что "Одной из основных причин развития астрономии были попытки добиться регулярности во вставках

- лунного календаря" (с. 106).
- 60 Ptolemy. The Almagest, Chicago, 1952, Books X, XI; Appendix A.
- 61 Нейгебауер О. Ук. соч., с. III.
- 62 Там же. С. Нейгебауер одновременно отмечает:
"Созвездия, имена которых были присвоены знакам зодиака, конечно, гораздо старше".
- 63 Plin Nat. Hist. II-III. 9.
- 64 Анания Ширакаци. Космография, с. 89. "Κρίος... Ταῦρος... Δίδυμοι... Καρκίνος... Λέων... Παρθένης... Ζυγός... Σκορπίος... Τοξότης... Αἰγόμερος... Ὑδροχόος... Ιχθύς..."
(Ptolemy. Tetrabiblos, with an English transl. by F. E. Robbins, Harvard, 1948, II, 3 далее: Tetr.).
В каждом из зодиакальных созвездий, как известно, Солнце бывает в среднем около месяца и поэтому каждому месяцу соответствовал определенный знак зодиака.
- 24) Знаки зодиака: ♈ Овен, ♉ Телец, ♊ Близнецы, ♋ Рак, ♌ Лев, ♍ Дева, ♎ Весы, ♏ Скорпион, ♐ Стрелец, ♑ Козерог, ♒ Водолей, ♓ Рыба, (см. Нейгебауера О. ук. соч., с. 216). Отмечено, что Солнце проходит также через 13-ое созвездие – Эмменосец и, что было бы даже более правильно считать это созвездие зодиакальным, чем такое созвездие как Скорпион, в котором Солнце находится менее продолжительное время, чем в каждом из отдельных созвездий. (Селешников С. И. История календаря и хронология, М., 1977, с. 23-24).
- 65 Анания Ширакаци, Космография. с. 89-90.
Символы планет: ♄ Сатурн, ♃ Юпитер, ♂ Марс, (☉ Солнце), ♀ Венера, ☿ Меркурий (см. Нейгебауер О. ук. соч., с. 216)
- 66 Epping I. Zur Entzifferung der astronomischen Tafeln der Chaldaer", "Stimmen aus Maria Laach", 1881.
Как пишет О. Нейгебауер: "Эта первая работа содержала правильное определение начала отсчета эры Селевкидов и начала парфянской эры, что впервые обеспечило солидную хронологическую базу для истории Месопотамии после Александра Великого. Но еще больше было сделано для понимания самой вавилонской астрономии. Неожиданно стало ясно, что арифметические прогрессии умело использовались для предсказания лунных явлений с точностью до нескольких минут. Были правильно определены названия планет и созвездий зодиака и тем самым открыта дорога для перевода астрономических записей. На десяти страницах Эппинг списал открытия, которые должны были начать новую эпоху в истории науки" (ук. соч., с. III-II2).

- 67 Ср. также гороскоп комагенского царя Антиоха I (69-34 гг. до н.э.), найденный на горе немруд-даг, на территории древней комагены.
- 68 Нейгебауер О. ук. соч., с. 167.
- 69 Там же, с. 169.
- 70 Исаченко А.Г., вероятно имеет ввиду это сочинение Птолемея, когда отмечает: "Некоторые ученые шли, однако, много дальше, приписывая даже небесным телам влияние на судьбы людей. Сенека не отрицал зависимости судьбы народов от пяти планет, а Птолемей написал специальное сочинение в защиту астрологии" (Исаченко А.Г. Развитие географических идей М., 1971, с.63).
- 71 Нейгебауер О. ук. соч., с. 147.
- В связи с древними астрономическими методами О. Нейгебауер отмечает: "Совершенно также, как "греческую" математическую литературу следует делить на два класса: чисто научное направление и более элементарную традицию, тесно связанную с Востоком, — также и астрономические методы распадутся на две группы: одну, ведущую к "Альмагесту" и другую, вероятно, лучше известную среди астрологических авторов, включивших положения неосных тел при составлении гороскопов" (Там же, с. 157).
- 72 Tetr. Introduction, с. X.
- 73 Там же, I. 3.
- 74 De coelo, IV. 3.
- 75 Tetr. I. 21.
- 76 Анания Ширакани. Космография, с. 51.
- 77 Tetr., I. 3.
- 78 Там же, II. 7.
- 79 Анания Ширакани. Космография, с. 51.
- 80 Tetr. I. 10.
- 81 Селешников С.И. ук. соч., с. 24. Как пишет О. Нейгебауер: "Именно открытие прецессии привело в дальнейшем Гиппарха к введению настоящей эклиптической системы координат, в которой долготы возрастают пропорционально времени, а широты остаются неизменными" (О. Нейгебауер ук. соч., с. 81).
- 82 Селешников С.И. ук. соч., с. 23, 26. Интересно отметить, что Гиппарх, согласно сообщениям Плиния, говорил не только о движении звезд, их увеличении и уменьшении, но и об их рождении и угасании (Plin. Nat. Hist. II. XXIII. 95).
- 83 Критику астрологии находим также у Плиния Старшего (Plin. Nat. Hist. II. VI. 28). В у в. Езник колбаци и другие армян-

ские мыслители также критиковали астрологию (см. Чалоян Э.А. Развитие философской мысли в Армении, с. 44).

84 Нейгебауер О. ук. соч., с. 170.

85 Анания Ширакаци. Космография, с. 55.

86 Там же, с. 68-69.

87 Там же.

88 Там же. Далее Анания Ширакаци пишет: "На небе имеется скопление звезд, вытянувшихся как дорога, которая называется Млечным путем" (там же, с. 113). Затем Анания Ширакаци, как бы синтезируя второй и третий вид суждений о Млечном пути пишет: "Это есть плотный огонь и мерцание света (многочисленных) мелких звезд. Чистый блеск верхнего огня искажается движением семи поясов, мешающих (распространению) света верхнего движущегося огня, искры которого до киммерийского пояса гаснут" (стр. 94). Там же Ширакаци в отдельности пишет о каждом из семи поясов. Наиболее важным из всего сказанного является то, что Ширакаци, независимо от дальнейшей интерпретации, в армянскую науку вносит мысль великого мыслителя - атомиста.

89 Розанский И.Д. ук. соч., с. 99.

90 Там же, с. 282. Анаксагор представлял Землю в форме диска.

91 "Материалисты древней Греции", М., 1955, с. 114, ср.:

Дурье С.А. Демокрит. Тексты, переводы, исследования, М., 1970.

92 Плиний Старший упоминает их мнение, несмотря на то, что он не был сторонником этой идеи (Plin Nat Hist. II 13)

93 Анания Ширакаци. Космография, с. 38.

94 Уитни Ч. ук. соч., с. 33.

95 Там же, с. 59, 62-64. Как отмечает Ч. Уитни, в XIX в. обнаружение неизвестных рукописей Райта показало, что в дальнейшем он отказался от своих теорий.

96 Там же, с. 66-67. На странице 68 говорится о теории Млечного Пути И.Г. Ламберта, сходную, но во многом уступающую кантовской теории.

97 Агекян Т.А. Звезды, галактики, Метагалактика, М., 1970, с. 41.

98 Уитни Ч. ук. соч., с. 100-101.

99 Отмечено, что "граница Млечного Пути находится примерно в 5000 раз дальше, чем ближайшие звезды" (Уитни Ч. ук. соч., с. 104, 121.)

100 Там же, с. 122. Академик В.А. Амбарцумян пишет: "Гипотезы Лапласа и Джинса сыграли известную положительную роль в истории Астрономии" (Амбарцумян В.А. Философские вопросы

науки о Вселенной, с. 213).

- IOI Новейшие исследования академика В.А.Амбарцумяна привели ученого к тому выводу, что "Существование галактики типа М 51 подтверждает гипотезу о связи между процессами деления первоначального ядра и образования спиральных рукавов" (Амбарцумян В.А. Проблемы эволюции Вселенной, Ереван, 1968, с. 110).
- IO2 Уитни Ч. ук. соч., с. 134.
- IO3 Plin. Nat. hist XУШ. LXXX.353. На этот отрывок обратил внимание Камилл Фламмарин (см. Camille Flammarion, Les étoiles et les curiosités du ciel, Paris, 1882, с. 332). См. также Максимов Б.А., Комаров В.Н. В звездных лабиринтах, М., 1978, с. 78.
- IO4 Максимов Б.А., Комаров В.Н. ук. соч., с. 79.
- IO5 Тер-Мкртчян Г. Арменоведческие исследования, т. I, Ереван, 1979, с. 245-246.
- IO6 Уитни Ч. ук. соч., с. 154.
- IO7 Там же, с. 156-157.
- IO8 Согласно классификации предложенной Хабблом, галактики подразделяются на три основных вида: 1) эллиптические, 2) спиральные, 3) неправильные (см. Агекян Т.А. ук. соч., с. 78).
- IO9 Уитни Ч. ук. соч., с. 211-220.
- IIIO " И если это так - пишет далее Ч. Уитни - то астрономы стоят в предверии еще одной революции в их науке" (Там же, с. 221-222). Г. Арп пишет: "Я всегда чувствовал глубочайшее восхищение ясным, логическим способом, каким Амбарцумян в те ранние дни аргументировал присутствие вносов в галактиках" (см. Halton Arp. Ejection from Galaxies and Galaxy Formation Сборник " Вопросы физики и эволюции космоса", посвященный 70-летию со дня рождения академика В.А.Амбарцумяна, Ереван, 1978, с. 65 (русский перевод, с. 81)).
- III Амбарцумян В.А. Вопросы космогонии в свете современной астрофизики, "Природа", № 2, 1939, с. 23-26.
- II2 Амбарцумян В.А. К статистике двойных звезд, Астрономический журнал, № 14, 1937, см. Амбарцумян В.А. Научные труды в двух томах, т. I, 1960, с. 142-157; Амбарцумян В.А. Космогония и современная астрофизика, Ученые записки ЛГУ, № 17, 1937, с. 92-102; " Природа", № 2, 1939, с. 26-29; Амбарцумян В.А. К вопросу о динамике открытых скоплений, Ученые записки ЛГУ, № 22, 1938, с. 19-22; Амбарцумян В.А. К воп-

росу о флуктуациях яркости Млечного Пути, Астрофизика, № 2, 1944, с. 9-13; Амбарцумян В.А. К вопросу о характере связи диффузных туманностей с освещающими их звездами, Астрофизика, № 3, 1945, с. 67-70; Амбарцумян В.А. Эволюция звезд и астрофизика, Ереван, 1947, с. II и др.

II3 Амбарцумян В.А. Эволюция звезд и астрофизика, с. 12-16.

Т.А.Агекян пишет: "Именно открытие звездных ассоциаций привело В.А. Амбарцумяна к утверждению, которое впоследствии стало общепринятым, что наряду со старыми звездами есть молодые и очень молодые звезды, что звездообразование в Галактике было длительным процессом и продолжается в наши дни (Агекян Т.А. ук. соч., с. 64).

II4 Амбарцумян В.А. Астрономический журнал, 1949, № 26, с.3. см. Амбарцумян В.А. Философские вопросы науки о Вселенной, с. 290.

II5 Амбарцумян В.А. Об эволюции галактик, Доклад, прочитанный на XI Сольвейской конференции (*La structure et l'évolution de l'univers*, Editions Stoops, Bruxelles, 1958, с.241;

(Амбарцумян В.А. Проблемы эволюции Вселенной, с. 85, Амбарцумян В.А. Философские вопросы науки о Вселенной, стр.317).

Отмечено, что блестящим подтверждением способности ядер галактик выбрасывать большие массы вещества явилось открытие Линдсом и Сандейджем (Lynds C.R., Sandage A.R., Astrophys.J. 1963) последствий мощнейшего взрыва, происшедшего в ядре галактики M 82 полтора миллиона лет назад. В пользу идеи В.А.Амбарцумяна говорят также наблюдения взрывов в некоторых других галактиках и выбросов из ядер галактик (см. "Проблемы современной космогонии", под редакцией академика В.А.Амбарцумяна, М., 1972, с. 19; Н. Агр, ук.соч., с.65-80, русский текст с. 81-96) и открытие и исследование квази-звездных радиоисточников-квазаров (M. Schmidt, Nature, 1963, № 197, с. 1041 см. Л.В.Мирзоян. Наблюдательный подход к эволюции звезд и галактик, "Вопросы физики и эволюция космоса", с. 197-208). Предполагается, "что компактный объект с массой, равной нескольким миллиардам солнечных масс, открытый недавно американскими астрофизиками в центральной области галактики M87 (радиогалактика Дева А), не черная дыра, а представитель того типа сверхплотных тел, существование которых было предсказано в Бюракане" (Амбарцумян В.А., Казюгинский В.Б. Научные революции и прогресс астрофизики, в книге "Астрономия, Методология, Мировоззрение", М., 1979, с. 42).

- II6 Амбарцумян В.А., Казютинский В.В. ук. соч., с. 24.
- II7 Вороицов-Вельяминов Б.А. некоторые методологические вопросы астрофизики, в книге "Астрономия. Методология. Мирозрение", с. 91.
- II8 Ананян Ширакаци, "Космография", с. 70
- II9 Уигги Ч. ук. соч., с. 122.
- 120 Ананян Ширакаци (как и до него античные авторы) имеет ввиду те путешествия, в результате которых составлялись *itinerarium* —
- 121 Патканов К.П. Армянская география УП века, СПб., 1877, С. I (далее: Армянская география).
- 122 Claudii Ptolemaei. Geographiae, edit. J. Fischer, T. IV, Leyden, 1932 1932 (в дальнейшем: Ptol. Geogr. } I.2; русский перевод вводного раздела "Руководства по географии" Птолемея сделан К.С. Аптом: см. в кн.: Боднарский М.С. Античная география, М., 1953, с. 288-289 (далее: Птолемей).
- 123 метеороскоп — инструмент, которым производились небесные наблюдения.
- 124 Ptol. Geogr., I.2.2. (Птолемей, с. 289).
- 125 Там же, I.1.6. (Птолемей, с. 288). О движении звезд в связи с мнением Гиппарха см. Plin. Nat. Hist., П. XXIII. 25.
- 126 Армянская география, с. 1-2.
- 127 Ptol. Geogr., I.2.5. (Птолемей, с. 289).
- 128 Там же, I.2.7. (Птолемей, с. 290).
- 129 Греческий термин "стадион" — "ипподром", "ристалище", "арена" — послужил основой для линейной меры "стадия", а в эллинистическую эпоху в переднеазиатских странах, по аналогии со сказанным, термин иранского происхождения "аспарез" означал "ипподром, арена" и в то же время определенную меру длины. В этом смысле "аспарез" употребляется в иранских, а также в армянском и грузинском языках. О стади и аспарезе см. также Манандян Я.А. Стадий Эратосфена и персидский аспарез, Ереван, 1934. Вартанян Р.О. Новая попытка толкования метеорологических таблиц полной и краткой редакций "Ашхарагуица", Историко-филологический журнал, 1970, № 3, с. 203-214. Фирсов Л.В. Об эратосфеновом исчислении окружности Земли и длине эллинистической стадии, "ВДИ", № 3, 1972, с. 154-174.
- 130 Армянская география, с. 2-3.
- 131 Ptol. Geogr. , I.7.4. (Птолемей, с. 294).

- I32 Армянская география VII в., с. 3.
- I33 Ptol. Geogr., I.7. 2,5 (Птолемей, с. 293-294).
- I34 Plin. Nat.Hist. II. XXIII. 95.
- I35 Ptol. Geogr., I.7.6. (Птолемей, с. 294)
- I36 Армянская география VII в., с. 3-4.
- I37 Подробно см. C.Flammarion, Les étoiles et les curiosités du ciel, с. 275-308.
- I38 См. Амбарцумян В.А. К статистике вспыхивающих объектов, в кн. "Звезды, туманности, галактики", Ереван, 1969, с. 283-291; Амбарцумян В.А., Мирзоян Л.В., Парсмян Э.С. и др. Вспыхивающие звезды в Плеядах, IV, препринт, № 6, Ереван, 1973.
- I39 См. также Ptol. Almagest, 8, I (Κάνωρος).
- I40 Flammarion С. ук. соч., с. 552
- I41 Plin. Nat. Hist., II. XXI. 178.
- I42 Ptol. Geogr., I.7. (Птолемей, с. 294).
- I43 Мовсес Коланкатвацц, с. 17 и 18.
- I44 Анания Ширакаци, "Космография", с. 85-87.
- I45 Plin. Nat. Hist., II, IX, 53.
- I46 Анания Ширакаци, "Космография", с. 77.
- I47 De coelo, II. 7, ср. Meteor., I.3.
- I48 Анания Ширакаци "Космография", с. 78.
- I49 Там же, с. 72. Впервые истинную причину лунного света понял Анаксагор (ок. 500-428), как сообщает Платон в диалоге "Кратил" (409 А).
- I50 Анания Ширакаци, "Космография", с. 71-72.
- I51 De coelo, II, II.
- I52 Там же.
- I53 Плиний, выражая существующие мнения, касательно этого вопроса, пишет, что период этого вращения составляет 24 часа, а шум вращения не слышен или из-за огромных масштабов вращающейся сферы или же при этом испускается гармоническая музыка не слышимая для людей (Plin. Nat. Hist. II.III.6).
- I54 Аристотель и Птолемей хотя считали Землю центром Вселенной, однако их трактовки геоцентрической системы были неодинаковыми. Аристотель как и его современник Эвдокс Книдский (406-355 гг. до н.э.), признавал теорию так называемых гомоцентрических сфер, сложные движения Луны, Солнца и планет приблизительно объяснявшую посредством комбинации нескольких круговых движений (см. Зубов В.П. ук. соч., с. 135-137; P.Duhem. Le système du monde, t.I, Paris,

1913, Паннекук А. История астрономии, М., 1966, с. 127). Птолемей же разработал более сложную систему эпициклов, согласно которой планеты совершают круговые движения по окружностям эпициклов, центры которых в свою очередь вращаются вокруг Земли (см. Нейгебауер О. ук. соч., с. 147-157).

155 Анания Ширакаци, "Космография", с. 74.

156 Дитмар А.Б. В стране олова и янтаря. Путешествие Пифея из Массалии М., 1963, с. 66; Его же, Рубежи ойкумены, М., 1973.

157 Plin. Nat. Hist., л. ХСІХ 212 - С І 220

158 Академику С.Т. Еремян, благодаря многолетней научно-исследовательской работе, удалось восстановить серию карт "Географии" Анания Ширакаци, в совокупности представляющих собою атлас, а это в свою очередь позволило ученому составить исторические карты Армении различных эпох (см. Галкович Б.Г. К вопросу об историко-картографическом методе исследования, "Кавказ и Византия", вып. 2, Ереван, 1980)

География и картография

- 1 "Вопросы и решения Вардапета Анания Ширакаци, армянского математика V в.", Издание и перевод И.А.Ороели, Петроград, 1918.
- 2 Claudii Ptolemaei Geographiae, edit. J. Fischer, I-IV, Leyden, 1932.
- 3 Fischer J. Pappus und die Ptolemäuskarten, "Ztschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin", 1919, S. 337.
- 4 Hippolitus. Werke, vierter Band. Die Chronik, Berlin, 1955.
- 5 Wanda Wolske. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes Paris, 1962.
- 6 Патканов К.И. Армянская география V в., СПб., 1877.
- 7 Еремян С.Т. "Ашхарацуиц" (Армянская география V в.) - выдающийся памятник географии и картографии древнего мира", "Вестник" (общественных наук АН Армянской ССР), 1968, № 5, с. 43-60.
- 8 Еремян С.Т. Армения по "Ашхарацуицу" - "Армянской географии V в." Опыт реконструкции армянской карты V в. на современной картографической основе. Ереван, 1963, С картой под тем же названием в масштабе 1:1.250.000. См. также Еремян С.Т. "Ашхарацуиц", "Вестник", № 5, 1968.
- 9 Книга Большому Чертежу. М.-Л., 1950.
- 10 Абрамян А. Сочинения Анания Ширакаци. Ереван, 1944.
- 11 Marquart J. Eranšahr nach der Ps. Moses Xorenaci, Berlin, 1901, с. 154.
- 12 Fischer J., ук. соч..

- 13 Еремян С.Т. "Ашхарацуи" (Армянская география VII века) выдающийся памятник географии и картографии древнего мира.
- 14 Приложение к книге Тер-Мкртчян Л.Х. Армянские источники о Средней Азии V-VII вв., Москва, 1979.
- 15 Le Synekdemus d'Hieroclés et l'opuscule géographique de Géorge de Chypre, ed.E.Nonigmann, Bruxelles, 1939.
- 16 Еремян С.Т. ук. соч.
- 17 Еремян С.Т. Ptolemy's "Third Map of Asia" and the "Ašhar-bacoys (XXVII international Congress of Orientalists, Papers by the USSR delegation). Moscow, p. I-12.
- 18 См. Еремян С.Т. Опыт реконструкции армянской карты VII в.
- 19 Даниелян Э.Д. Армянские космографические труды VII века о строении Вселенной, Ереван, 1978.
- 20 Армянская география, с. 9.
- 21 Там же, с. 10.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Там же, с. 4.
- 25 Там же, с. 11.
- 26 Там же, с. 14.
- 27 Там же.
- 28 Там же, с. 11.
- 29 Там же.
- 30 Там же, с. 16.

Календарь

1. Исследование пояса, найденного при археологических раскопках в Санаине и датированного концом второго и началом первого тысячелетия до н.э., привело ученых к заключению, что жители Армянского нагорья в пользовании имели также и лунно-солнечный календарь (Туманян Б. Мнацаканян Г. Пояс-календарь эпохи бронзы, Ереван, 1965).
- 2 У Олькотт пишет: "Данные астрономии согласуются с историческими и археологическими исследованиями в том, отношении, что лица, придумавшие древние фигуры созвездий, жили, вероятно, в долине Евфрата, а также в области около горы Арарат... Исходя из этого предположения, Маундер думает, что люди разделившие небо на созвездия, жили по всей вероятности, между 36° и 40° Северной широты, так что родиной обозначения созвездий не мог быть ни Египет, ни Вавилон...

Было замечено, что в числе фигур, изображающих созвездия, нет следующих животных; слона, верблюда, гиппопотама, кро-

кодила и тигра, и поэтому мы можем утверждать, что ни Индия, ни Аравия, ни Египет не были местом, где зародилась идея о небесной сфере. Грецию, Италию и Испанию мы можем исключить на том основании, что в числе фигур созвездий имеется фигура льва.

Таким образом, рассуждая чисто логически, мы можем утверждать, что родиной звездных фигур может быть Малая Азия и Армения, т.е. область, ограниченная Черным, Средиземным, Каспийским и Эгейским морями. (Олькотт У.Т. Легенды звездного мира, Петербург, 1911, с. 8-9).

- 3 Большую работу в исследовании армянского календаря проделал Л.Алишан/ см. Алишан Л. Родные предания, т.1, Венеция, 1869).
- 4 Ананян Ширакаци. Космография и календарь, изд.А.Абрамян, Ереван, 1940.
- 5 Абрамян А. Труды Ованеса Имастасера, 1956, с. 224.
- 6 См. карту составленную С.Т.Еремяном в кн. Бадаляна Г.С. История календаря, между с. 104-105.
- 7 После Никейского Вселенского собора, Андреас Византийский с целью определения дня празднования пасхи, составил 200-летнюю таблицу, которая начала применяться с 352 г.

Медицина

- 1 Mariès Louis, Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de "contre les sectes", Paris, 1924.
- 2 Речь Иоанна Мандакуни, Вен. ш, 1836.
- 3 Эрикссон Э.В. Объяснение некоторых сообщений армянского историка Египта с точки зрения психиатрии, Обзор.псих., 1903. Египет, гл. VII.
- 5 Речь здесь очевидно идет об имевшем место частном случае преступного отношения врача к обратившемуся к нему больному.
- 6 Армянская география, с. 43.
- 7 Так называются ученые коллегии армян-католиков в Западной Европе, в Венеции и Вене. Основание их положено в начале XVIII века ученым-монахом Мхитаром Себастици (1676-1749), по имени которого члены этих коллегий называются мхитаристами.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРАВО И СУД

Источники

- 1 Агатангелос, с. 445 (здесь и далее "История Армении Агатан-

- гелоса" цитируется по изданию 1914 года).
- 2 "Армянская книга канонов", кн. I, предисловие, научно-критический текст и примечания Вазгена Акопяна, Ереван, 1964.
 - 3 Там же, кн. II, 1971.
 - 4 Бузанд, У. 31, Мовсес Хоренаци, П. 62, лазар Парпеци, с. 7.
 - 5 "Книга посланий", с. 43-44, 73, 76.
 - 6 "Купчие и разные другие архивные документы по хозяйственным сделкам", вып. I, составил Ар. Лорамян, Ереван, 1941.
 - 7 "Армянский судебник Мхитара Гюша", юрид. исследование и примечания В. Бастамянца. Валаршпат, 1880. Русский перевод, сделанный А. А. Паповяном, издан в 1954 г. См. также: Мхитар Гюш Судеоник. Сводный критический текст, предисловие и комментарии Хосрова Торосяна, Ереван, 1975.
 - 8 Судебник Смоата Спарапета (Гундстабля) 1265 г., перевод со среднеармянского, предисловие и примечание проф. А. Г. Сукиасяна, Ереван, 1971. Смоат Спарапет. Судебник, составление текста, перевод с древнеармянского А. Г. Галстяна, Ереван 1958.
 - 9 Karl Bruns und Eduard Sachau, *Syrinch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig, 1880. "Сирийский Судебник", изд. Арсен Килчян, Эчмиадзин, 1917, с. 3-9.
 - 10 Оганесян С. А. Отношение законника, названного "Сирийским" или "Сиро-ромейским", к армянскому праву. "Историко-филологический журнал" АН Армянской ССР, 1970, № 2.
 - 11 Bruns K. und Sachau E., ук. соч., с. 324-326.
 - 12 Сукиасян А. Г. Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма /III-IX вв./, Ереван, 1963, с. 451-494.
 - 13 Египшэ, с. 89.
 - 14 Там же, с. 85, Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана; Манандян А. Феодализм в древней Армении. Ереван, 1934, Еремян С. Т. Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, "Вопросы истории", 1951, № 7; Оганесян С. А. Право собственности "майренник" в феодальной Армении, "Вестник общественных наук", 1970, № 8.
 - 15 Этой новеллой Юстиниан в Византийской части пересматривал наследственные права нахарарских родов, что должно было привести их к раздроблению и тем самым политическому ослаблению.
 - 16 Маркс К. и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 21, с. 26.

- 17 Л.Маркс и Ф.Энгельс, Зоч., т.Ш, с. 27.
- 18 "Сочинения Иоанна Лмастасера Одзнеци", с. 10.
- 19 "Армянская книга канонов", кн. I, Василия-4, Неокесарии-9.
- 20 Там же, кн. II, с. 131-132.
- 21 Рукопись № 953, л. 202.
- 22 Книга называемая "Большой Маштоц", Константинополь, 1807, с. 229-233.
- 23 Рукопись № 835, л. 106-11а.
- 24 "Армянская Книга Канонов", кн. I, с. 382-383.
- 26 "Армянская книга Канонов", кн. I, с. 347-348.
- 27 Там же, кн. II, с. 9-10.
- 28 Там же, кн. I, с. 432-435.
- 29 Лазар Парпеци, с. 117-118, 240, 394.
- 30 Рукопись № 953, л. 194б, 196б, 206б и др.
- 31 Мовсес Хоренаци, II. 83.
- 32 "Комментарий к посланиям Павла Иоанна Златоуста", I. Венеция, 1862, с. 667.
- 33 Мовсес Хоренаци, III. 13, Степанос Орбелян, с. 60 и др.
- 34 Египет, с. 89.
- 35 См. Второапостольские-39; "Отцов апостольских преемников"-27; Кесарии-9; Антиохии-9; Лусаворича-14; Двинского собора (645)-4; Василия "О разнообразных пороках"-156, 230, 236.
- 36 Данная отрасль права обстоятельно исследована в монографии профессора А.Т.Товмасына "Древнее и средневековое армянское уголовное право", т. I. Ереван, 1962, т. 2. Ереван, 1977.
- 37 Езник Колбаци, с. 35-36.
- 38 Там же, с. 14-15.
- 39 Мовсес Хоренаци, ш, 68.
- 40 Езник Колбаци, с. 42-43.
- 41 Там же, с. 27.
- 42 Corpus Iuris Civilis, t. III Novellae, ed. R. Schoell et G. Kroll. Berolini, 1954, Nov. XXXI.
- 43 Мелик-Тангян Н. Армянское церковное право, кн. 2, Шуша, 1905, с. 211-215.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ОСНОВЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЖИЗНЯ

Народное жилище.

- I Мовсес Хоренаци, II. 7; Бузанд, IV, 7.

- 2 Джавахишвили Ив. Материалы по истории материальной культуры грузинского народа, кн. I, Строительное искусство в древней Грузии, Тбилиси, 1946, с. 7-9.
- 3 Ксенофонт, Анаоасис, М.-Л., 1951, IV.V.I (с. 107).
- 4 Там же, IV.V. 2-9.
- 5 Там же, IV. V. 9 (с. 110).
- 6 Арутюнян В.М. и Сафарян С.А. Памятники армянского зодчества. М., 1951, с. 29.
- 7 Лисициан Ст. крестьянские жилища Высокой Армении. Известия кавказского историко-археологического института (в дальнейшем: "Известия КИАИ"), том IV, Тифлис, 1926, с. 55-70.
- 8 Лисициан Ст. К изучению армянских крестьянских жилищ (карабахский карадам), "Известия КИАИ", т.ш, Тифлис, 1925, с.97-108.
- 9 Лисициан Ст. Из материалов по изучению жилищ Армении. I. Крестьянское жилище Мегринского района, "Известия", т. VI, Тифлис, 1927, с. 83-140.
- 10 Ксенофонт, IV. V. 2 (с. 107).
- 11 Там же, IV. V. 25 (с. 112).
- 12 Лисициан Ст. Крестьянские жилища Высокой Армении, с.57.
- 13 У грузин называется "ардо".
- 14 Ильина С.М. Древнейшие типы жилищ Закавказья. Сообщения института истории и теории архитектуры, вып. 5. М., 1946.
- 15 Агабабян Р.А. Архитектура грузинского народного жилища. Тбилиси, 1945.
- 16 Лисициан Ст. К изучению армянских крестьянских жилищ /Карабахский карадам/. с. 97-98; Крестьянские жилища Высокой Армении, с. 68-69.
- 17 Ильина С.М. ук. соч., с. 3-4.
- 18 Лисициан С.Д. Крестьянские жилища Высокой Армении, с.70.
- 19 Самуелян Х. Культура древней Армении, т.П, Ереван, 1947, с. 210.
- 20 Ксенофонт, IV. V. 31 (с. 113).
- 21 До нас дошло интересное сведение об этом световом окне, приводимое историком Ув. Бузандом (У, VI). Последний, сообщая об убийстве царского внука - мардапета Глака царем Папом /369-373/, говорит, что осужденного на смерть внука ввели в царский дворец, в один из коридоров. По словам историка, "коридор был длинный и имел отверстия в потолке для света - и вели мардапета Глака по коридору, кругом стояли секироносцы, прикрытые щитами, а световые отверстия были

закрыты".

- 22 Лисицян С.д. Крестьянское жилище Мегринского района, с. II9-133.
- 23 Там же, с. 127-131.
- 24 Там же, с. 123.
- 25 Там же, с. 122.

Естественно-исторические основы
питания армянского народа

- I Вавилов Н.И. Азия-источник видов, "Наука и жизнь", № I, 1968, с. 98.
- 2 Общим обозначением мелкого рогатого скота является слово "хаш" (мн.ч. "хашинк"), от которого происходит название армянского блюда "хаш".
- 3 В армянском языке крупный рогатый скот обозначается словом "арджар", в узком смысле оно означает "бык, телец".
- 4 Арутюнян Л.Б. О некоторых особенностях питания армянского народа, в кн.: "Армянская кулинария", М., 1960, с. 29. В быту армян сохранено тысячелетиями формы очага и выпекаемого в нем лаваша Л.Б. Арутюнян объясняет тем, что "этому способствовали некоторые положительные качества лаваша - высокая питательность, хорошая усвояемость, долгая сохраняемость и, самое главное, применение бродильного процесса как более усовершенствованного метода в хлебопечении" (Л.Б. Арутюнян. О условиях возникновения национальной армянской кухни, в кн. Армянская кулинария, 2-е изд. (М., 1971, с. 13).
- 5 Еремян С.Т. в кн. "Армянская кулинария", М., 1960, с. 26.
- 6 Циотровский Б.Б. Кармир-блур, I, Ереван, 1951, с. 28.
- 7 Позже этот термин в турецкоязычной среде принял форму "питы", с соответствующим осмыслением.
- 8 Этот же сосуд на турецких языках называется "чанах", поэтому и само блюдо обозначается этим термином.
- 9 Сохранившаяся в армянском языке кулинарная терминология нередко заимствовалась соседними народами. Например, в грузинской кухне сохранилось слово "табака" - жаренный пыленок, что произошло от армянского слова "тапака" или "тапакац".
- 10 Особенно славится "ереванский кололак".
- II Это слово происходит от урартского "удули", что означает "виноградная лоза".

- 12 Такое блюдо называлось "салпатор".
 13 Хранящийся в нем особый сорт сыра поныне носит название "могал".
 14 Пиотровский Б.Б. Кармир-блур, П, Ереван, 1952, с.40.
 15 Арутюнян Л.Б.ук. соч., с. 14.
 16 Давид Анахт, (Непобедимый). Определения философии, с.80-81.

Метрология

- 1 Рукописи: № 1999, л. 1996-200а, № 2001, л. 17а-18а, № 2180, л. 528аб. (Здесь и далее упоминаются рукописи "Матенадарана"). Анания Ширакаци. Космография и календарь, изд.А.Абрамян, Ереван, 1940, с. 84.
 2 Авгерян А.А. Разъяснение мер и весов предков по епиграму, Хоренаци и Ширакаци, Венеция, 1821.
 3 Об этом свидетельствует тот факт, что хотя автор текста и был осведомлен о арабском динаре (он пишет, что "динар"- это название "дахекана"), но не приводит значение этой величины. Арабские единицы мер и весов впервые были введены и официально разрешены в Армении к употреблению при халифе Язиде II /720-724 г./, который назначил правителем Армении ал-Джаррах ибн-Абдуллах ал-Хаками, осуществившего эту реформу. Таким образом этот текст мог быть создан в период от 696/9 - 720/21 гг., когда впервые стали чеканиться арабские монеты, по время правления Язида II.
 4 Авгерян А.А. ук. соч.
 5 Рукописи: №№ 1746, 1898, 1980, 2676, 2965, 4381, мдр.
 6 Текст восстановлен и уточнен путем сравнения около 20-ти рукописей "Географии", хранящихся в Матенадаране (№ 582, л. 166б-167а, № 1267, л. 352б-353а, № 1898, л. 274а, № 2189, л. 102б и т.д.) и имеющихся публикаций.
 7 Рукописи: № 1737, л. 77а, № 1898, л. 277а, № 1903, л. 277б, № 2189, л. 102б.
 8 Mzik H. Ermessung, Grad, Meile und Stadion nach den altarmenischen Quellen, "Андес амсорса" Вена, 1933, № 3-10, л. 287-293, 434-458, 561-581.
 9 Необходимо отметить, что предложенная Н.Манандяном интерпретация выражения "миля равняется 10 аспаресам" (Стадий Эратосфена и персидский аспарез", с. 26) не может быть принята, т.к. в этом случае градус должен быть равным 80-и милям /500:10/, однако по тексту градус равен 71 3/7 мили и равен 500 аспаресам.

- 10 Рукописи: № 1717, л. 156б, № 1737, л. 77а, № 1898, № 5613, л. 278б-279а.
- 11 Hultsch Fr. Metrologicorum scriptorum reliquiae, I, Lipsiae, 1864, с. 199 и СМ. Mzik H., ук. соч., с. 574.
- 12 Утверждение Г.Мзика о том, что римская миля всегда и везде равна 1000 римским шагам (ук. соч. с. 571) не подтверждается, т.к. в вышеуказанных источниках между римской милей и /двойным/ шагом (филетеровской саженью) существует соотношение 1:700, а между милей и ступней - 1:4200, а не 1:1000 и 1:5000, как в римской системе, тем более что 1. Мзику было известно, что соотношение величин римской мили и двойного шага в других армянских источниках равно 1:1050.
- 13 Н. Мзик, ук. соч., с. 562-563.
- 14 Ср. там же.
- 15 Рукопись № 2180, л. 528а-б.
- 16 Рукописи: № 599, с. 52а-б, № 1495, л. 151а, № 2995, л. 130б-а, № 3071, с. 454а. См. также, Saint-Martin V. Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, t. II, Paris, 1819, с. 376
- 17 Г.Мзик пишет, что якобы в тексте пропущено выражение, приводимое далее им в скобках один "нербан" ≠ 16 (пальцам и один палец равен 6) ячменным зернам (Н.Мзик, ук. соч. с. 457-458). Это исправление неприемлемо, т.к. "нербан" в других рукописях равен тридцати шести ячменным зернам. Здесь "нербан" выражен в филетеровских единицах /ячменное зерно/, откуда один филетеровский палец равняется четырем ячменным зернам, а один "нербан" девяти филетеровским пальцам.
- 18 Рукопись № 1999, л. 11а-12б, 13а-б.
- 19 Приводимые данные касающиеся обмеров архитектурных памятников раннесредневековой Армении, получены путем решения соответствующих математических задач при помощи ЭМ.
- 20 Рукописи: № 1999, л. 199б-200а, № 2001, л. 17а-18а, № 3504, л. 202б.
- 21 Эти образцы находятся в Историческом музее Армении под следующими номерами (первое число обозначает номер фонда, а второе - номер образца) 2197/307; 2305/4; 2305/133; 2588/73 2588/74.
- 22 Степанос Ороелян, с. 204-205.
- 23 Мхитар Гош. Армянский судебник, изд. В.Бастамянц, Вагаршапат, 1880, л. 287-288.

- 24 название происходит от прозвища Никифора III-Ботаниат (1078-1081).
- 25 Авгерян А.А. ук. соч., с.27 и 90.
- 26 Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему, М., 1970, с. 37-38.
- 27 Рукописи: № 6718, л. 76б, № 7749, л. 155а-156а, № 8258, л. 7б, № 10200, л. 257б.
- 28 Манандян Я. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ереван, 1954, с. 172.
- 29 Манандян Я. Меры и веса в древнейших армянских источниках, Ереван, 1940, с. 28-29.
- 30 Если такое восстановление ратла в дальнейшем подтвердится, то станет возможным утверждать, что иракский ратл(128-130 арабских дирхемов) заимствован из Ирана.
- 31 Lang M., Crosby M. Weights and measures and Tokens, p.I (The Armenian Agora Results of Excavations Conducted by the American School of classical Studies at Athens, v.X), New Jersey, 1964, с.45; Nissen H. Griechische und Römische Metrologie. München, 1892,с.835-844.
- 32 Nissen H., ук.соч.. Hultsch Fr. Griechische und Römische Metrologie, Berlin, 1882, с.696-715. Petrie F. Weights and Measures(СМ: The Encyclopaedia Britannica, eleventh edition, vol.XXVIII, Cambridge, 1911), с.481-485, M.Lang, M.Crosby, ук. ссч., с.45.
- 33 "Вопросы и решения вардапета Анания ширакаци", с. 51. Манандян Я. О торговле и городах Армении, с. 185-186.
- 34 Рукопись № 3120, л. 199б-200б.
- 35 Авгерян, ук. соч., с. 39, 60.
- 36 Там же.
- 37 Манандян Я. О торговле и городах Армении, с.181-189.
- 38 Там же, с. 183.
- 39 Schilbuch. Die byzantinische metrologie, München, 1970, с. 59.
- 40 Hultsch Fr. ук. соч., с. 696-715.
- 41 Хинц В. ук. соч., с. 51.

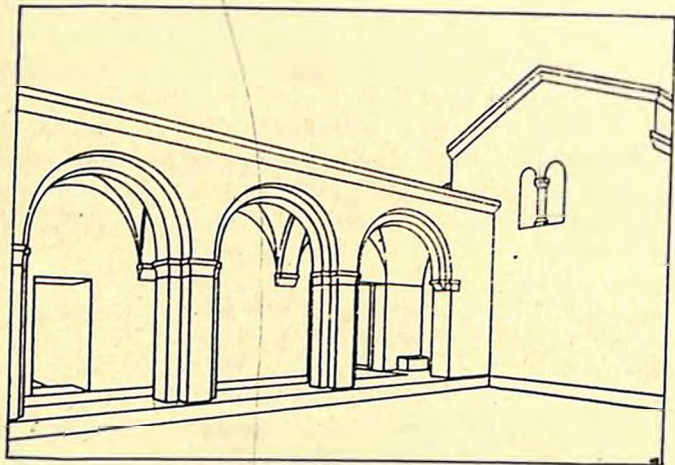
ГЛАВА ШЕСТАЯ АРХИТЕКТУРА

I Токаровский Н.М., Капитель из Анберда, Труды отдела Востока

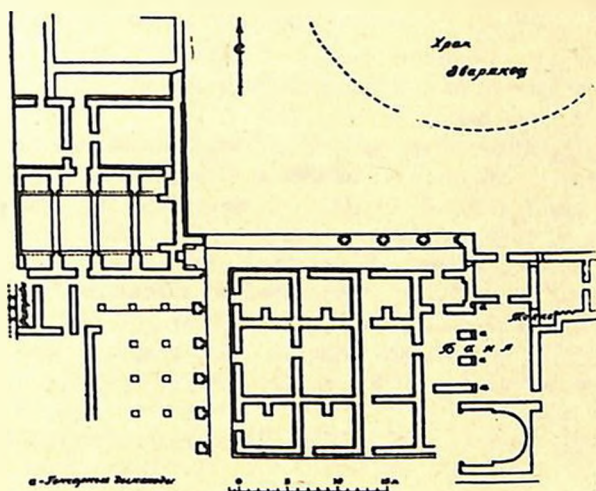
Гос.Эрмитажа, т.Ш Л., 1940, с. 217 и сл.

- 2 Кафадарян К. Город Двин и его раскопки, Ереван, 1952. Из новейших исследований см.: Калантарян А.А. Двин. I, Ереван, 1976.
- 3 История епископа Себеоса, перевод с четвертого исправленного армянского издания Малхасянца Ст., Ереван, 1939.
- 4 Иоанн католикос Драсханакертеци, с. 90.
- 5 Арутюнян В.М. Новый памятник светского зодчества УП в., Известие АН Армянской ССР (общ. науки), № 8, 1953.
- 6 Есть и другие мнения о дате постройки дворца в Двине: В. Арутюнян – не позже 572 г., К.Кафадарян – 461 или 485гг. (Арутюнян В.М., Архитектура патриаршего дворца в Двине, Труды Ереванского политехнического института, Ереван, 1947, с. 148. Кафадарян К., ук. соч. с. 268).

7



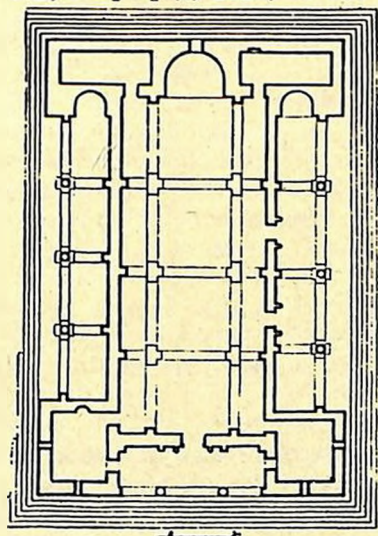
Звартноц. Дворовые фасады дворца (схематическая реконструкция).



План дворца при Звартноце.

9 Марр Н.Я. Описание дворцовой церкви в Ани, "Анийские древности". т. I, Петроград, 1916, с. 8, 9 и др.

10



Ерерук. План базилики.

- II Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa, Wien, 1918, 1, рuc. 183.
- I2 Тораманян Т. Текорский храм. Тораманян Т. Сборник трудов "Материалы по истории армянской архитектуры", Ереван, 1942, с. 185-200.
- I3 Саянц А. Архитектура Касахской базилики, Ереван, 1955. Несмотря на отсутствие возвышения среднего нефа над око-
выми, здесь условно сохранено наименование "базилика".
- I4 Саянц А. Новые данные об архитектурном облике Эчмиадзин-
ского собора, журнал "Эчмиадзин", 1956, УШ-IX, с. 61,
XI-XII, с. 56 и сл. См. также краткое изложение его докла-
да на XXV международном конгрессе востоковедов, М., 1960.
- I5 Орбели И.А. Багаванская надпись 639г. и другие армянские
титлорские надписи УП в., т. II, вып. I, С.-Петербург, 1913,
с. 132 и сл.
- I6 Willet G. L'école grecque dans l'architecture byzantine,
Paris, 1916, с. 73, 74.
- I7 Орбели И.А. Багаванская надпись, с. 106. Подробное описа-
ние храма дано И.А.Орбели в статье "Багаванский храм и его
надписи". "Христианский Восток" т. У, вып. II, Петроград,
1917, с. 128 и сл.
- I8 Себеос, с. 58, 68.
Новейшие раскопки, результаты которых изложены А.А.Каланта-
ряном, показывают, что в раннем средневековье /IY-УП вв./
окружность кафедрального собора была окружена обширной пло-
щадью, где хоронились видные представители духовенства. Во
время раскопок обнаружены каменные кресты, капители и ба-
зы от погребальных стен. В этом слое очень мало находок,
лишь иногда встречаются обломки толстостенных стеклянных
сосудов с фасетками, трехгранные наконечники стрел, дати-
рованные У-УІ вв. /см. А.А. Калантарян, двин, с. 109 (Ред.).
- I9 Мовсес Каланкатвапи, с. 258 (русский пер.),
Вардан /Великий/, Всеобщая история, русск. перевод Н.О.Эми-
на, М., 1861, с. 106.
- 20 Орбели И.А. Багаванская подпись, с. 131.
- 21 Там же, с. 126.
- 22 Себеос, с. 68.
- 23 В новейших исследованиях обосновывается высказанное в свое
время мнение Т.Тораманяна о том, что храм в Аване имел пять
куполов и это характерно для армянских крестовокупольных

- храмов, увенчанных пятью куполами (см. Марутян Т. Аванский храм, Ереван, 1976) (Ред.).
- 24 Орбели И.А. Шесть армянских подписей, с. 87.
- 25 Себеос, с. 76, 77. Орбели И.А. ук. соч., с. 72 и сл. Еремян А. посвятила храму Рипсиме остоятельную монографию (Еремян А.Б. Рипсиме, Ереван, 1955).
- 26 Себеос, с. 119.
- 27 Степанос Таронский (Асолик), Всеобщая история, перевод и объяснения Н.О. Эмина, М., 1861, с. 155.
- 28 Такаяшвили Е., Материалы по археологии Кавказа, вып. XII, М., 1909, с. 114, примеч. 2 Бордания Хроники, кн 1, с. 131, Тифлис, 1842.
- 29 Георгий Мерчут, Житие св. Григория Хандзетийского. Грузинский текст, введение, издание, перевод Н.Я. Марра с дневником поездки в Шавшию и Кларджию, Труды по армяно-грузинской филологии, кн. УП. С.-Петербург, 1911, с. 98, 107.
- 30 Себеос, с. 101, 121.
- 31 Тораманян Т. Материалы, I, с. 236 и сл., II, с. 77 и сл., подробное описание результатов работ и сведения историков о постройках Нерсеса опубликованы М.Тер-Мовсисяном в УП выпуске ИАК / ук. соч., с. 1-48/.
- 32 Кузнецов А.В., Тектоника и конструкция центрических зданий, т. I, М., 1951.
- 33 Мнацаканян С.Х. К вопросу о проекте реконструкции Звартноца, "Вестник общ. наук АН Армянской ССР, № 4, 1959, его же Новый проект реконструкции Звартноца, там же, № 9, с. 73, рис. 15, 17. Но этот пересмотр реконструкции Т.Тораманяна оспаривается другими исследователями (см. текст Токарский Н.М. По страницам армянской архитектуры, Ереван, 1973, с. 76, Марутян Т. Звартноц, 1963 (Ред.).
- 34 Брунов Н.И. Очерки по истории архитектуры, т. II, М.-Л., 1935, с. 484
- 35 В УП же веке в армянской церковной архитектуре появилась многоабсидная центрально-купольная форма (церковь у селения Егвард, церковь (ее развалины) егвардского типа в Ирине, на западном склоне Арагаца.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ИСКУССТВО

Общая характеристика изобразительного искусства
средневековой Армении

- I О влиянии армянского изобразительного искусства как на искусство ближайших соседей, так и на территориально весьма отдаленных народов см. Strzykowski J., *Die Baukunst... Weit-zmann K.*, *Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*, Bamberg, 1933; Der Nersessian S. *L'Art Arménien*, Paris, 1977. idem, *Armenia and the Byzantine Empire*, t. 347. Скульптура
- 2 Имеющие аналогию в ранних коптских надгробных памятниках.
- 3 Эти два дерева несут символический смысл: дерево жизни, процветшее дерево есть символ благоразумного разбойника, дерево познания добра и зла – дерево увядшее – символ злого разбойника.
- 4 О ктиторских портретах см. Мнацаканян С.Х. Армянский светский рельеф, Ереван, 1976.
- 5 Если фигуры эти и в самом деле – женские (что противоречит обычному изображению работ по виноградарству, как это представлено хотя бы на рельефах Ахтамарского храма, 915–921 гг.) то в этих женщинах можно усматривать первопроевителиниц армянского народа, предтеч Григория Просветителя – Рипсиме и одну из ее сподвижниц, которые по легенде имели отношение к виноградарству.
- 6 Встречающиеся в рукописях капители коринфского ордера являются, по-видимому, результатом следования какому-либо живописному образцу, т.к. в армянской архитектуре ордер этот встречается крайне редко, например, в Ишхане, где впрочем применен не акант, а скорее опять-таки пальметка.
- 7 несколько измененные и исполненные живописью эти пальметки покрывают гладкие капители Лмбата, почти в том же виде входят во фризовый и обрамляющий камнерезной орнамент многих памятников, а в дальнейшем, с X в., иногда в сильно измененной, но вполне узнаваемой форме украшают страницы рукописей.
- 8 Все три типа капителей Звартноца в отдельных деталях связаны или с эллинистической, или с ранневизантийской культурой.
- 9 Видоизмененная розетка – звезда – солнце Ереруйской базалики
- 10 По мнению С.Мнацаканяна, это изображения ктиторов (Мнацаканян С.Х., Звартноц. Памятник армянского зодчества У1–УП веков, М., 1971, с. 52–54) (Ред.).
- 11 См. Мнацаканян С.Х. Армянский светский рельеф.
- 12 В переводе на русский "хачкар" означает "крест-камень".

Стенная живопись

- 13 Где сохранилась сцена "Крещения".
- 14 Расчищена реставраторами И.О.Чириковым /1932 г./ и П.И. Юкиным /1938г./.
- 15 Кондаков Н.П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине, СПб, 1904.
- 16 В исследовании Н.Г.Котанджяна, посвященном раннесредневековой живописи Армении, сообщается о том, что следы живописного грунта, относящегося по своему техническому характеру и составу к рассматриваемому периоду, обнаружены почти во всех церквях IV-V вв. на территории Советской Армении /см.Котанджян Н.Г. Цвет в раннесредневековой живописи Армении, Ереван, 1978/. /Ред./.
- 17 Strzykowski J. ук. соч., с. 498-499, 530.
- 18 Мандорла- овальное обрамление, ореол вокруг фигуры Христа или Богородицы в композиции многих канонических сцен-Вознесения, Преображения, "Христа во славе" и др.
- 19 Тетраморф- одна из небесных сил из свиты бога; изображается в виде четырехкрылого, позже шестикрылого, серафима с четырьмя головами символов евангелистов; человека, орла, льва и быка. Иногда, как в Лмбате, из-под крыльев видны стопы ног; бывает и так, что по сторонам нарисованы еще кисти рук.
- 20 Strzykowski J. ук. соч., с. 298. Дурново Л.А. Краткая история древнеармянской живописи, Е., 1957, с. 10.
- 21 О росписи Аруча см. также Дурново Л.А. Стенная живопись в Аруче. "Известия АН Армянской ССР", № 1, 1952, Котанджян Н.Г. Художественный язык Аручской росписи и раннесредневековые фрески Армении, II Международный симпозиум по армянскому искусству, АН Армянской ССР, Институт искусств, Ереван, 1978.
- 22 Об устойчивости этого иконографического варианта в монументальной живописи Армении свидетельствует памятник конца XIII века -роспись в апсиде Большой церкви монастыря Кобайр, где Христос, причащающий хлебом Петра, держит в левой руке свернутый свиток (см. Драмлян И.Р. Фрески Кобайра, Ереван, 1979, с. 10, и л. 5,9) (Ред.).
- 23 К сожалению, в настоящее время следов этих изображений уже не существует /ред./.
- 24 В "Краткой истории древнеармянской живописи" (с. 12), Л.А. Дурново допускала, что "в конхах, на столбах между апсида-

ми были расположены какие-либо изображения другого характера". Тщательное обследование остатков росписи Н.Г.Котанджянском выявило в западной апсиде следы вероятно стоящей фигуры. "Наличие этой фигуры делает еще более обоснованной проводимую Дурново аналогю этой стенописи с мозаиками Равенны, где сюжетные мотивы сочетаются с орнаментальными, занимающими большие плоскости и интерьера" /Котанджян Н.Г. Цвет в раннередневековой живописи Армении, с. 51/(ред.).

Книжная живопись.

- 25 Конечным миниатюрам Эчмиадзинского Евангелия посвящено исследование С.Тер-Нерсисян "La peinture arménienne au VII^e siècle et les miniatures de l'évangile d'Étchmiadzin" (см. Der-Nersessian S. Etudes byzantines et arméniennes"t.I, с. 525-532, а так же Тер-Нерсисян С. "Армянское искусство в средневековье", с. 56-63).
- 26 Strzykowski J. Das Etschmiadzin-Evangeliar, Wien, 1891. Как отмечает Т.А.Измайлова, конечные миниатюры Эчмиадзинского Евангелия, несущие на себе отпечаток благородства, могут быть поставлены в один ряд с лучшими произведениями христианского искусства (см. Измайлова Т.А. Армянская миниатюра XI века, М., 1979, с. II) (ред.).
- 27 По поверью, пеликан для того, чтобы накормить своих голодающих птенцов, отрывал для них куски мяса от своей груди.
- 28 Иконографический тип Богоматери, державшей мандорлу с Христом-Эммануилом, в ранних памятниках встречается редко и трудно локализуется, т.к. разрозненные образцы с этим типом происходят из Египта, Сирии, Рима и юга Италии. Почитание Христа-Эммануила, по-видимому, идет из "сиро-египетского угла", т.е. из региона, к которому с востока относится и Армения. Это положение подтверждается существованием не одной только Эчмиадзинской концевой миниатюры с изображением Христа-Эммануила, но и изображениями Христа в начальных миниатюрах Эчмиадзинского Евангелия, где он представлен в типе Эммануила на коленях Богоматери-Оранты. Этот же тип Христа-Эммануила имеется и на рельефе южной стены храма в Пггги.
- 29 Ковдаков Н.П. Иконография Богоматери, т.I, СПб, 1914, с. 304-315.
- 30 О связи миниатюр Евангелия царяцы Млке с фресками Либата и Талина см. в предисловии С.Тер-Нерсисян к альбому "Armenian Miniature Painting".

Музыка

- I Так, Иоанн Мамиконян воодушевленно рассказывает, что когда Ваан Камсаракан и князь Вараз Палуни прибывают в село (Кенац Вайрк) после одной блестящей победы над персами, оставив на поле битвы гору вражеских трупов, навстречу им выходят крестьяне с "песнями и плясками" и запевают "шер":
Сохрани звери трупы (убитых Варазом)
И разжирила.
Хорек нажрался, вздулся словно медведь;
И леса возгордилась словно лев;
Волк обжорлив был, допнул..." и т.д. (Иоанн Мамиконян, История Тарона), с. 247. Песни "срич" упоминает также Степанос Сюеци.
- 2 По Хр.Кушнареву, редчайшим примером, сохранившим типичные черты крестьянского лирического творчества данного периода, является трогательная песня: ("Ты, ява, не гнист"). Хр.Кушнарев Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958, с. 102-103).
- 3 Об армянских городских песнях и плясках раннего средневековья ретроспективно можно составить примерное понятие по относительно простым образцам песен Акна.
- 4 В отличие от поэмы и эпических песен предыдущей эпохи в них "отсутствует чудесное, сверхъестественное. Действующие лица хотя и имеют героический характер, но все же - люди. Нет больше древних легенд о вишапах. Тема в общем имеет гораздо более историческую окраску". (М.Абегиан, труды I, Армянская эпическая словесность, Ереван, 1966, с. 102).
- 5 Армянская Книга Канонов, том. II, с. 211-212. Использован перевод С.Аревшатяна, ср. Каноны Четвертого Двинского Собора.
- 6 Иоанн Мамиконян, с. 156-157.
- 7 Однако до нас дошли лишь начальные строки Давидовой песни, посвященной Тиграну Великому (Ервандяну), (Адоци Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи, с. 129) и стихи знаменитого "Плача" Давтака Кердола, сочиненные по случаю трагической смерти албанского князя Джуаншера, о чем выше было сказано.
- 8 Орманян М. Армянская церковь, ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее (перевел с французского Б.Рунт, Москва, 1913.
- 9 Мовсес Хоренаци, III. 54.

- 10 Ормания М. ук. соч., с. 24.
- 11 Комитас, Статьи и исследования (собрал Р.Терлемезян), Ереван, 1941, с. 108.
- 12 Главным образом — псалмов. Они с древних времен пелись наизусть, не только среди армян, но и среди греков и сирийцев; и так создались народные варианты канонических молитв, исполнение которых в церкви запрещал 55-й канон Лаодикийского собора (Армянская книга канонов, кн. с. 240). 15-й канон того же собора запрещал также народу присоединяться к церковным певчим при исполнении псалмов (там же, с. 232). Несмотря на это, псалмы распространялись в массах, ибо они пелись не только в церквях. Именно в IV в., в толковании псалтыри Евсевий Кесарийский свидетельствует, что народ пел псалмы повсюду — в городах, селах и даже на полях; не только среди греков, но и среди "варваров". Апуни В. История армянского молитвенника, Венеци, 1965, с. 16. И если Лазар Парпеци также констатирует, что у нас сразу после перевода Библии на армянский язык толпы народа — женщины, мужчины, подростки, а также вельможи, преуспев духовно, из церквей возвращались исполненные радости, пели псалмы "везде — на площадях, улицах и дома" (с. 17), то значит, что в Армении оочай петь псалмы наизусть также идет с древних времен.
- 13 В частности, "собрание церковных книг", как выражается Корюн, подразумевая церковно-служебные книги и приписывая их перевод с греческого "олаженному Сааку" (с. 110).
- 14 Лазар Парпеци, с. 17.
- 15 Отцы армянской церкви не могли игнорировать существование народной ветви пения псалмов и не использовать ее национальную музыкально-речивую сторону, в то время, когда вся их деятельность была направлена на национализирование христианского богослужения в Армении и когда с этой именно целью в основу новорожденного литературного языка был положен разговорный язык (Ачарян Гр. История армянского языка, т. II, Ереван, 1951).
- 16 А именно: вечерней "Свете тихи", и утренней "Слава в вышних Богу".
- 17 До нас дошли некоторые образцы этих архаичных псалмов, а также канонагдухи старинной Псалтыри-Часослова.
- 18 Правда, некоторые образцы песен "кнпурд" были сочинены еще в IV веке. Однако реальной основой их возникновения в опре-

деленном жанровом облике и дальнейшего развития послужило именно создание писмен и армянского литературного языка.

- 19 Ср. Абегян М. История древнеармянской литературы, т. I (перевод К. Медик-Оганджяна), Ереван, 1948, с. 408-415.
- 20 Кцурды св. Ефрема глубинной Сирии, издал вместе с предисловием Н. Акинян, Вена, 1957.
- 21 Отсюда, кстати, ясно, что церковь обращалась к народно-гусанскому творчеству не только потому, что она должна была уметь говорить с паствой на родном ей музыкальном языке. Сама тенденция развития духовного песнетворчества требовала применения и некоторых важнейших принципов музыкального воплощения, выработанных в светском искусстве.
- 22 Вопросы развития духовной оригинальной песни в это время подымались, конечно, и в школах Армении, среди которых главная находилась в Валаарвапате – политико-административном и культурном центре страны.
- 23 Удачным примером может служить песнь Месропа Маштоца "Слезы моего раскаяния".
- 24 См. песня Саака Партева "Страшен Ты, Царь".
- 25 См. песнопение Мовсеса Хоренаци "Радуйся, Святая, благовестием Гавриила".
- 26 Именно в это время Езрас Ангехацци увеличивал "классы риторов" (Всеобщая история Степаноса Таронского Асохика, переведена с армянского и объяснена Н. Эмином, М., 1864, стр. 57-58). Нерсес Багревандаци прилагал усилия для преуспевания центров обучения и образования. Нерсес Багревандаци – I, Бейрут, 1959, с. 556), и действительно, процветали сыникские школы, в частности высшая школа в Шагате.
- 27 Надо сказать: "Души посвятившие себя" имеет в себе почти все признаки жанра, называвшегося "кцурд" или "кондак" (հւրճ, от греч. κοντάκιον) и является полностью национализированным аналогом византийских прототипов. Жанр кондака однако, не получил широкого применения в раннесредневековой Армении, так как в рассматриваемый период (сначала стихийно, а чуть позже – вполне сознательно), армянская церковь поощряла обращение художников к другому, новому и, в музыкальном отношении более гибкому жанру канона (состоящего из ряда относительно самостоятельных номеров). Независимо от этого, названное произведение Комитаса Ахцеди

своим общим художественным уровнем послужило стимулом нового подъема.

- 28 Последняя – особенно при руководстве "отца отцов" Соломона. Можно утверждать, что в упомянутых и подобных школах учащимся давалось не только общее высшее образование, но иногда даже с профессиональным, в том числе и музыкальным уклоном. Учреждение типа Schola cantorum не было основано в Армении.
- 29 В частности, в сочинениях Иоанна Одзнеци, Степаноса Сюнеци, Мовсеса Сюнеци.
- 30 Например, Тонакан (Տոնական – Торжественник), или Тчаринтир (Շարժվոր – Гомилиарий), составленный вышеупомянутым Соломоном.
- 31 Степанос Орбелян, с. 226. В рассматриваемое время высшие школы функционировали и в других местах, в частности в Ахтамаре и Севане. Усовершенствовалась система обучения и высшего образования.
- 32 Также школа-монастырь в Дердмане и др.
- 33 Аоегян М. ук. соч., с. 447, 459.
- 34 На это обращал внимание еще М.Аоегян. Положение несколько изменилось с тех пор. (Чукасян Б. Армяно-иранские литературные связи V–XIII вв. Ереван, 1963).
- 35 Капанцян Г. Культ Ара Прекрасного, Ереван, 1944, с.92–93.
- 36 По имени этого музыканта и певца джуга на Ближнем Востоке (отчасти и в Армении) до арабского нашествия называлась барбад.
- 37 Известно, что Фирдуси в своем "Шах-наме" рассказывает и о соревновании, имевшем место при дворе Хосрова между Барбадом и Саргисом. При этом последнего поэт называет Саркаш. По этому поводу Бертельс справедливо замечает, что "нельзя сомневаться в том, что "Саркаш" – это искаженное армянское имя Саркис". (Бертельс Е. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы, М., 1960, с. 221).
- 38 Трудность заключается в том, что названные элементы, вместе с другими, также шедшими с Ближнего Востока, а потому и родственными армянским, сплавлены в том большом явлении, которое называется "византизмом".
- 39 Агуни В. ук. соч., с. 143–84.
- 40 Wellesz E. A History of Byzantine Musik and Hymnography, 2-nd ed, London, 1962, с. 169–170, 229.

Театр

- I Ачарян Гр. Этимологический коренной словарь армянского языка, т.П, изд. ЕГУ, Ереван, 1973, с. 157-158.
- 2 Эйкен Г. История и система средневекового мирозозгцания, СПб, 1907, с. 61-619.
- 3 Энгельс Ф. Диалектика природы.
- 4 Адонц Н. Армания в эпоху Остиниана, с. 454.
- 5 См. Аникст А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. Изд. "Наука", М., 1967, с. 92.
- 6 См. Hilgard A. Scholia in Dionysii Tracis, Lipsiae, 1901, с. 306.
- 7 См. Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи.
- 8 Левонян Г. Театр в древней Армении. Историко-филологический очерк, Ереван, 1941, с. 45-58. Гоян Г. "2000 лет армянского театра", т. I, "Искусство", М., 1952.
- 9 См. Адонц Н. ук. соч., с. 193.
- 10 Есаи Ничеци. Анализ грамматики, изд. АН Арм.ССР, Ереван, 1966, с. 71.
- 11 Рукопись № 55, л. 49а.
- 12 Адонц Н. ук. соч., с. 192.
- 13 Там же, с. 187.
- 14 Рукопись, № 2193, л. 336-34а, № 2380, л. 52а.
- 15 Иоани Мамиконян, с. 246-247.
- 16 "Айерг -песня, мелодии, стихи", Тифлис, 1882, с.182.
- 17 Рукопись, № 1100, л. 2066, Есаи Ничеци, с. 71.
- 18 Мовсес Хоренаци, I, 24 (25).
- 19 Рукопись, № 55, л. 4226.
- 20 Алишан Л. Родные предания, т.П, Венеция, 1921, с.109-110.
- 21 Мовсес Хоренаци, I. 6.
- 22 Эмин М. Эпос древней Армении, М., 1850, с. 96.
- 23 Веселовский Ю. Очерки армянской литературы и истории, Ереван, 1972, с. 66-67.
- 24 "Новый словарь древнеармянского языка". т.П, Венеция, 1837, с. 625. О танцах и о хороводных танцах см. Лисициан С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, 1958, с. 614, т.П, Ереван, 1972, с.501.
- 25 Платон, соч. т.Ш, ч. 2, с. 118.
- 26 "Диалогы Платона", Венеция, 1890, с. 45.
- 27 Лисициан С.С. ук. соч., т.1, с. 169-262.
- 28 Там же, т.П, см. главу первую:
А.Основные компоненты синтеза театрального плясового ма-

- териала (с. 3-68) и Б. Вспомогательные компоненты синтеза театрального плясового материала (с. 68-87).
- 29 Майр А. The origin of the Greek Tragic Form, New York, 1938, с.25.
- 30 Лисициан С.С. ук. соч., т. II, с. 59, 60.
- 31 Агатангелос, с. 18-19.
- 32 К.Маркс. К критике политической экономии в книге: К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т. XII, ч. I, М., 1935, с. 203.
- 33 Вейман Р. История литературы и мифология, М., 1975, с.254.
- 34 Евреинов Н.Н. Азазел и Дионис. О происхождении сцены в связи с загатками драмы у семитов, л., 1924.
- 35 Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана, с. 461.
- 36 Мовсес Хоренаци, П. 50, 61.
- 37 Халагьянц Г. Армянский эпос в "Истории Армении" Моисея Хоренского, М., 1896, с. 75.
- 38 Письма Григора Магистра, Алекса́ндрополь, 1910, с. 40,59.
- 39 Гатруджан О. История армянской литературы.
- 40 "Новый словарь древнеармянского языка", т.П, с. 819. См. Алишан Л. Древние верования или языческая религия армян, Венеция, 1910.
- 41 К.Маркс и Ф.Энгельс, Восстание Милана, соч., т.IX, М., 1957, с. 107.
- 42 Рукописи: № 8172, л. 60а, № 108, л. 93б.
- 43 Мовсес Хоренаци, III. 19.
- 44 Там же, П. 63.
- 45 Бузанд, VI. 8-10.
- 46 Плутарх. Сравнительные жизнеописания, в трех томах, т.П, "Красс", XXXII, М., 1963.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Произведения классиков марксизма-ленинизма

- К.Маркс. К критике политической экономии. В кн: К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.12, ч. I, М., 1935.
- К.Маркс и Ф.Энгельс. Немецкая идеология, Соч., изд. второе, т.3, М., 1955.
- К.Маркс и Ф.Энгельс. Миланское восстание, Соч., т. 9, М., 1933.
- Ф.Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В кн: К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., изд. второе, т. 21, М., 1961.
- Ф.Энгельс. Диалектика природы, Соч., т. 20, М., 1961.
- В.И.Ленин. Философские тетради, Полн. собр. соч., т.29, М., 1963.
- В.И.Ленин. Письмо И.Арманд от 30 ноября 1916 г. Полн. собр. соч., т. 49.

Источники

а) Рукописи:

Институт древних рукописей - "Матенадаран" им. М.Маштоца при Совете Министров Армянской ССР. Фонд древнеармянских манускриптов - рукописи: № 55, 108, 582, 599, 835, 953, 1267, 1495, 1737, 1746, 1898, 1903, 1980, 1999, 2001, 2180, 2189, 2193, 2380, 2676, 2965, 2995, 3071, 3120, 3504, 4381, 6718, 7749, 8172, 8258, 10200.

Библиотека Армянского католического монастыря св.Лазаря в Венеции, рукопись № II44/86.

б) Издания текстов и научных переводов.

Աբրահամյան Ա. Անանիոս Շիրակցու խոսքերը և թղթերը, Երևան, 1944.
(Абрамян А. Сочинения Анания Ширакца, Ереван 1944).

Ագաթանգեղոս Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ.Տեր-Աղբալեան և Ս. Կալանեանց, Տիֆլիս, 1909, Մյունխեն հրատարակութեամբ, 1914, (Агапангелос. История Армении, изд. Г.Тер-Мкртчян и С.Калаянц, Тифлис, 1909; Другое издание, 1914).

Адонц Н. Дюнийский Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.

Արուստ Դուրիսեայ Բերակաւի և Մեկնութիւնք Նորին

Աւանիւ Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար, հրատ. Աշ. Աբրահամյան, Երևան, 1940

(Анания Ширакаци. Космография и календарь, изд. Ам. Абрамяна, Ереван, 1940).

Анания Ширакаци. Космография. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии К.С. Тер-Давтян и С.С. Аревшатян, Ереван, 1962.

Анания Ширакаци. Вопросы и решения, перевел и издал И.А. Орбе-ли, Петроград, 1918.

Աւանիւ Շիրակաւեանց Մեծորդք բանից, ի լոյս ետ Ք. Պատկանեան, Ս.Պետերբուրգ, 1877,

(Фрагменты произведений Ананая Ширакаци (Ширакаци), изд. К.П. Патканян, СПб, 1877).

Աւանիւ Մեկնութիւն Ստորագրեանց Արիստոտէլի. համահմար բնագիրը Ս.Պ. Լաւաթարյանի և Վ.Կ. Զաւրյանի, Բարձրակարգութեամբ զտրուած ռուսերէն Ս.Ս. Արևշատյանի, Երևան 1961,

Анонимное толкование категорий Аристотеля. Сводный текст С.П. Лалафаряна и В.К. Чалояна, перевод с древнеармянского С.С. Аревшатяна, Ереван, 1961.

Հայերէ, Թիֆլիս, 1882

(Айерг, Тифлис, 1882).

Аристотель. Аналитики Первая и Вторая, Перевод с греческого Б.А. Фохта, М., 1952.

Аристотель. Метафизика. Соч., т. I, М., 1976.

Մեկնութիւն ստորագրեանց Արիստոտէլի բնայայտ էրիտի իմաստասիրի ի լոյս ետ Յ.Սանդղեան. Ս.Պետերբուրգ, 1911

(Толкование к Категориям Аристотеля, приписываемое комментатору Элиасу. Издал Я. Манандян. С.-Петербург, 1911).

Կանոնագիրք Հայոց, Բ, աշխատութեամբ Վազգեն Հակոբյանի, Երևան, 1971,

(Армянская книга канонов, т. II, Предисловие, научно-критический текст и примечания Вазгена Акопяна, Ереван, 1971).

Вардан Великий. Всеобщая история. Русский перевод Н.О. Эмина, М., 1861.

Георгий Мерчуд. Житие св. Григория Хандзтийского. Грузинский текст, введение. Издание, перевод Н.А.Марра с дневником поездки в Шавшию и Кларджию. "Тексты и разыскание по армяно-грузинской филологии", кн. УА, СПб, 1911.

Թափառախաղաղ բառք սրբոյ հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի, աշխատութեամբ Ա.Տեր-Միքէլեան, Էջմիածնէ, 1894,

(Многовещательные речи св. отца нашего блаженного Григора Лу-саворича, изд. А. Тер-Микеляна, Вагаршапат, 1894).

Գրիգոր Մագիստրոսի Բղբերը, հրատ. Կ.Կոստանեանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910,

(Письма Григора Магистра, изд. К.Костаняни, Алекса́ндрополь, 1910).

Դավիթ Այլաղը. Սահմանք իմաստասիրութեան, Բնական բնագիր, ռուսե-րէն Թարգմանությունը, առաջաբան և ծանոթագրությունները Ս.Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960.

(Давид Анахт (Непобедимый). Определения философии. Сводный кри-тический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С.С. Аревшатяна, Ереван, 1960).

Давид Анахт. Сочинения, перевод с древнеармянского С.С.Аревша-тяна, М., 1975.

Դավիթ Непобедимый. Толкования Аналитики Аристотеля. Сводный кри-тический текст, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания С.С. Аревшатяна, Ереван, 1967.

Ըստերոս Կեսարացի, Ժամանակակից Իբրերիկոն/, Մասն. Ա., աշխատու-թեամբ Հ.Ալկտիկ Աւգերեանց, Վենետիկ, 1818:

(Евсевий Кесарийский. Хроника, часть I, изд. М.Авгеряна, Вене-ция, 1818).

Եղիշէի վարդապետի Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1859,

(Сочинения вардапета Էլիша. Венеция, 1859).

Եղիշէ Պատմութիւն Վարդանայ ըստ Աննեացեաց օրինակի, Տիֆլիս, 1904,

(Էլիша. История Вардана по андзевацийской версии, Тифлис, 1904).

Եղիշէ. Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բաղա-տարեամբ Լեւազբաց, աշխատութեամբ Ե.Տեր-Միքէլեան, Երևան, 1957:

(Էլիша. О Вардане и армянской войне, изд. Е.Тер-Минасян, Ере-ван, 1957).

Էլիша. О Вардане и войне армянской. Перевод с древнеармянского И.А.Орбели, подготовка к изданию, предисловие и примеча-ния К.Н. Юзбашяна, Ереван, 1971.

Եղեկայ Կողբացոյ Եղծ աղանդոց, Վենետիկ, 1826, Թիֆլիս, 1914,

(Опровержение лжеучений Езника Колбаци, Венеция, 1826; Тифлис, 1914).

Եանիկ Կոլբասի. Книга опровержений. Перевод и предисловие
В.К. Чалояна, Ереван, 1968.

Երեմյան Ս.Տ., Հայաստանը բնո, Աշխարհացոյց, -ի /ֆորմա՝ դարի
հայկական քարտեզի վերականգնության ժամանակակից քարտեզագր-
չան հիմքի վրա/, Երևան, 1963, քարտեզով:

(Երեմյան Ս.Տ. Армения по "Амхарацуиц"-у (Армянской географии
УП века) (Опыт реконструкции армянской карты УП века на
современной картографической основе), Ереван, 1963, с
картой.

Եսայի Էշեցի. Վերլուծութիւն քերականութեան: Աշխատասիրութեամբ
Լ.Գ.Խաչերյանի, Երևան, 1966.

(Եսայ Էշեցի. Анализ грамматики, Ереван, 1966).

Զեկոր Գլակ Ասորի. Պատմութիւն Տարունոյ, Վենետիկ, 1832:

(История Тарона Зеноба Глака Сирийца, Венеция, 1832).

Թովհանուկ Մամիկոնեանի եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տարունոյ, Վենետիկ,
1832, /Երևան, 1941/

(История Тарона епископа Иоанна Мамиконяна, Венеция, 1832).
(Ереван, 1941).

Տեառն Թովհանուկ Մանգակունցոյ ճառք, Վենետիկ, 1836, երկրորդ
տպագր. 1860.

(Речи Иоанна Мандакуни, Венеция, 1836, второе издание 1860).

Թովհանուկ Ոսկերեքեանի Մեկնութիւն Բղթոցն Պաղատի, հ.Ա, Վենետիկ,
1862.

(Комментарий к посланиям Павла Иоанна Златоуста, т. I, Венеция,
1862).

Թովհանուկ Իմաստասիրի Աւանգետոյ մատենագրութիւնք, ի Վենետիկ,
1833.

(Сочинения Иоанна Имастасера Одзнеци, Венеция, 1833).

Թովհանուկ Կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, Քիֆլիս,
1912.

(Иоанн католикос Драсханакертци. История Армении, Тифлис,
1912).

Կէրք Հաւատոյ, Ա Էշիթեհիւ, 1914.

(Исповѣдание веры. Св. Эмиадзин, 1914).

Իրենей. Против ересей. Перевод на русский с немецкого выпол-
нил проф. Н. Сагарда, "Христианское чтение", т. 87, 1907.

Каноны четвертого Двиноского собора. Перевод с древнеармянско-
го С.С. Аревшатяна, "Вестник Матенадарана", № 6, 1962.

Կենդանագիրք Հայոց աշխատանքներում Վազգեն Հակոբյանի, Կ. Ս-բ, Երևան, 1964-1971:

Армянская Книга канонов. Предисловие, научно-критический текст и примечания Вазгена Акопяна, т. I-II, Ереван, 1964-1971).

Книга Большому Чертежу, М.-Л., 1950.

Книга глаголемая Космы Индикоплова, СПб, 1886.

Գիրք Սեփ Մշտոց կոչեցեալ, Կ. Պոլիս, 1807:

(Книга, называемая "Большой Маштоц", Константинополь, 1807).

Գիրք Բղթոց, Թիֆլիս, 1901:

(Книга посланий, Тифлис, 1901).

Կոմիտաս, Հոգովածներ և ուսումնասիրություններ, հավաքեց Ռ. Բերե-
մյան, Երևան, 1941:

(Комитас. Статьи и исследования. Собрал Р. Терлемезян, Ереван, 1941).

Կորիւն. Վարք Մշտոցի բնագիրը ձեռագրական ալ ընթերցածքներով,
Թարգմանությամբ, առաջաբանով և ճանորագրություններով Ի ձեռն
պրոֆ. դոկ. Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941:

(Корюн. Жизнь Маштоца. Текст с разночтениями рукописей, пере-
вод, предисловие и комментарии М. Абегяна, Ереван, 1941).

Корюн. Житие Маштоца. Перевод Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Оган-
джяна, Ереван, 1962.

, Կորիւն, Մաթրէ, Դաւիթ, , Վենետիկ, 1833:

(Корюн, Мамбрэ, Давид, Венеция, 1833).

Ксенофонт. Анабасис, М.-Л., 1951.

Կալվածագրեր, կազմ. Ար. Աբրահամյան, Երևան, 1941:

(Купчие, сост. Ар. Абрамян, вып. I, Ереван, 1941).

Կցուրդք Ս. Եփրեմի խորհի Ասորւոյ, հրատարակեց հանդերձ ներածու-
թեամբ Ը. Ալիւշյան, Վիեննա, 1957:

(Кпурди Св. Ефрема Глубинной Сирии, издал вместе с предисло-
вием Н. Акинян, Вена, 1957).

Ղազարայ ֆարսեցւոյ՝ Պատմութիւն Հայոց և Բուղք առ Վահան Մամիկոնեան,
աշխատութեամբ Գ. Տէր-Սիւրուբեանի և Ստ. Մալխասեանի, Տիֆլիս,
1904, Լյուս հրատարակությունը, Թիֆլիս, 1907:

(Лазар Парпеци. История Армении и послание Ваану Мамиконяну.
Критическое издание подготовили Г. Тер-Мкртчян и Ст. Малхасянц,
Тифлис, 1904. Другое издание, Тифлис, 1907 .

Սանադական Հ. Հ., Հերմեսի Հոմեոթի առ Ասկղեպիոս Սահմանք. բնագրի
Թարգմանությունը գրաբարից ռուսերէն Ս. Ս. Արևշատյանի, , Բա-
բեր Մատենադարանի, , տ. 3, Երևան, 1956:

(Манандян Я. А. Определения Гермеса Трисмегиста. Перевод тек-
-

та с древнеармянского на русский С.С.Аревшатяна, "Вестник Матенадарана", Ереван, № 3, 1956).

Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի կաղանկատուացւոյ, ի լոյս ընծայեաց կարապետ Վ.Շահազարեան, հ. Ս, ֆարիզ, 1860,

(Мовсес Каланкатваци. "История Албан", издал К.В.Шахназарян, т.І, Париж, 1860).

Моисей Каланкатваци. История Агван, перевод с древнеармянского К. Патканяна, СПб, 1861.

Մովսէսի կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1912,

(Мовсес Каланкатваци. История страны Агванов, Тифлис, 1912).

Մովսէսի խորենացւոյ Մատենադարութիւնք, Վենետիկ, 1843,

(Сочинения Мовсеса Хоренаци, Венеция, 1843).

Մովսէսի խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տիֆլիս, 1913,

("История Армении Мовсеса Хоренаци" критическое издание текста М.Абегяна и С. Арутюняна, Тифлис, 1913).

История Армении Моисея Хоренского, перевод Н.О.Эмина, М., 1893.

Միկրթարայ Գօշի, Պատաստանագիրք Հայոց, հրատ. Վահան Բաստամյանի, Վաղարշապատ, 1880,

(Армянский Судебник Мхитара Гоша, изд. Ваган Бастамянц, Вагаршапат, 1880).

Армянский судебник Мхитара Гоша. Перевод с древнеармянского А.А.Ипояна. Редакция, вступительная статья и примечания Б.М. Арутюняна, Ереван, 1954.

Միկրթար Գոշ, Գիրք Պատաստանի, աշխատասիրութեամբ խոսրով Թորոսյանի, Երևան, 1975,

(Мхитар Гош. Судебник. Сводный текст, предисловие и комментарии Хосрова Торосяна, Ереван, 1975).

Շենեկոսի փիլիսոփայի Շենեսացւոյ Յաղագս բնութեան յարգոյ, Վենետիկ, 1889,

(Немесий, философ из Эмезы. О природе человека, Венеция, 1889).

Патканов К.П. Армянская география VII века, СПб, 1877.

Պղատուի տրամախօսութիւնք. Յաղագս օրինաց եւ Միւնովս. խաշխատ. Գ. Զարպաշեանի, Վենետիկ, 1890,

(Платон, Диалоги- "Законы" и "Минос", публикация Г.Зарбаналяна, Венеция, 1890).

Платон, Сочинения в трех томах. Под общей редакцией А.Ф.Лосева и В.Ф. Асмуса. Перевод с древнегреческого, т.І, М., 1968, т.2, 1970, т.Ш, 4.2, 1972.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т.2, "Сулла", XXVI;

"Дукулл", XIX, XXII; "Марк Красс", XXXIII, М., 1963.

Повесть временных лет, ч. I. Подготовка текста Д.С.Лихачева, перевод Д.С. Лихачева и Б.А. Романова, М.-Л., 1950.

Պատմութիւն Աղեքսանդրի [Մակեդոնացւոյ], աշխատ. Թ.Թրեանց, Վենետիկ, 1842.

(Псевдо-Каллисфен . История Александра Макидонского). Изд. Р.Трянц, Венеция, 1842).

Պատմութիւն Սեբեոսի, աշխատ. Գ.Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979.

(История епископа Себеоса, предисловие и комментарии Ст.Малхасянца, Ереван, 1937).

История епископа Себеоса. Перевод с четвертого исправленного армянского издания Ст.Малхасянца, Ереван, 1939.

Պատմութիւն Սեբեոսի, աշխատ. Ս. Մալխասյանցի, Երևան 1937.

(История Себеоса, сводный критический текст, предисловие и комментарии Г.В.Абгаряна, Ереван, 1979).

Ասորական դատաստանագիրք, լոյս ընծայեց Արսեն Ղևոնեան, Էջմիածին, 1919.

("Сирийский судебник", изд. Арсен Клитчян, Эчмиадзин, 1919).

Տմբատ Տարապետ. Судебник. Составление текста, перевод с древнеармянского А.Г. Галстяна, Ереван, 1958.

Судебник Тмбата Тарапета (Гундстабля) 1265 г. Перевод со среднеармянского, предисловие и примечание А.Г.Сукиасяна, Ереван, 1971.

Սովորաւոյ Աբղլատիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն, Բարձմանեաց փիլոն Տիրակացի, , Պատմութիւն վարուց սրբոյն Սեղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ, , Բարձմանեալ Մթառուն Գրիգորի Զորափորեցւոյ, հատ. Ա և Բ, աշխատութեամբ Մեսրոպ Վ. Տէր-Մովսէսեան, Միաբանի Ս. Էջմիածնի, Վաղարշապատ, 1897.

(Церковная история Сократа Схоласта, перев.Филон Тиракаци. История жизни св. Сильвестра епископа Римского, перев. Абас Григор Дзорапореци, т. I и II, изд. Месроп В. Тер-Мовсесян, Вагаршапат, 1897).

Սովորաւոյ Պատմութիւն եկեղեցական և վաեք սրբոյն Սեղբեստրոսի, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ.Տէր-Մովսէսեան, Միաբանի Ս. Էջմիածնի, Վաղարշապատ, 1897.

(Церковная история Сократа и житие св. Сильвестра, изд. Месроп В. Тер-Мовсесян, Вагаршапат, 1897).

Ճարտասանութիւն բովանդակեալ ի հինգ գիրս ի հ. Ստեփաննոս վարդապետ վարդապետ Ագոնց, Վենետիկ, 1775.

(Степанос Агонц. Риторика в 5 книгах. Венеция, 1775).

Ստեփաննոս Օրբէլեան, Պատմութիւն նահանգի Սիսական, Թիֆլիս, 1910.

(Степанос Орбелян. История области Сисакан, Тифлис, 1910).

Ստեփաննոս Տարոնեցւոյ Ասոսիկ վարդապետ Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885.

Степанос Таронский Асохик. Всеобщая история, переведена и объяснена Н. Эминим, Москва, 1861.

Տիմոթէոսի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրեայ Հակածառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Բաղկեղոյի. ի լոյս բնայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ե. Վ. / Տէր-Սիւրբանեան / և Երուանդ Վ. / Տէր-Սիւսանեան / , Եջմիածին, 1908.

(Тимофей епископ Александрийский (Элур), Опровержение. Подготовка текста К. Тер-Мкртчяна и Е. Тер-Минасянца, Эчмиадзин, 1908).

Թէոփնեայ Յաղապս Ճարտասանական Կրթութեանց, աշխատութեամբ պրոֆ. Յուր Սանդեանի, Երևան, 1938.

(Theonis Progymnasmata, armeniace et graece, ed. prof. A. Manandian, Erevan, 1938.

(Феон. О риторическом образовании, арм. и греч. тексты, ред. Я. Манандяна, Ереван, 1938).

Փաւստոս Բովանդակոյ Պատմութիւն Հայոց, Ս. Պետերբուրգ, 1883.

(История Армении Фавстоса Бузандаци, СПб, 1883).

Бузандаци, СПб, 1883.

История Армении Фавстоса Бузанда, перевод с древнеармянского и комментарии М.А. Геворгяна, под ред. С.Т. Еремянца, вступительная статья Л.С. Хачикяна, Ереван, 1953.

Խաչիկյան Լ.-Ս. Եղիշեի, Արարածոց Մեկնութիւն, աշխատությունը, Երևան, 1945 / անտիպ, թեկնածուական դիսսերտացիա /:

(Хачикян Л.С. Сочинение Египше "Толкование бытия", Ереван, 1945, канд. диссертация, машинопись).

Письма Марка Туллия Цицерона, т. I. М.-Л., 1949, т. III 1951.

"Шаракан, богослужебные каноны и песни армянской восточной церкви", полный перевод Н.О. Эмина, 1-ое издание, под ред. К.И. Костанянца, М., 1914.

Aristotle. On the Heavens, Greek text with an English transl. by W.K. Guthrie, L.-Cambr., Mass., 1939.

Aristotle. Meteorologica Greek text with an English transl. by H. Lee, London, 1952.

Corpus Iuris Civilis, t. III, Novellae, ed. R. Schoell et

G.Kroll, Berolini, 1954.

Eznik de Kolb. De Deo, Traduction française, notes et tables par L.Mariès et Ch.Mercier. Patrologia Orientalis, t.XXVIII, Paris, 1959.

Hannonis Periplus, Geographi Graeci Minores, ed. K.Müllerus, Hildesheim, vol.I, 1965.

Le Synekdemus d'Hierodès et opuscule géographique de George de Chypre, ed. E.Honigmann, Bruxelles, 1939.

Hippolitus. Werke, vierter Band. Die Chronik, Berlin, 1955,

Irenaeus. Gegen die Häretiker, buch IV und V. *Իրենեոսի դեդդեւս հերետիկոս* hrsg. und übersetzt E.Ter-Minassianz, Leipzig, 1910.

Des Heiligen Irenaeus. Schrift zum Erweis der Apostolischen Verkündigung *Իրենեոսի Յոյժք առքելական հարողութեան*. hrsg von K.Ter-Mckertitschian und Ter-Minassianz, Leipzig, 1907.

Nonnos. Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz ed. A.Manandian, Marburg, 1903.

Philostratus and Bunapius. The Lives of the Sophists, with an English transl. by W.C.Wright, Cambridge-London, 1961.

Pliny. Natural History with an English transl, in ten volumes by H.Rackham, Lond., 1950.

Ptolemaei Claudii. Geographiae, ed.J.F.Fischer, I-IV, Leyden, 1932.

Ptolemy. The Almagest, Chicago, 1952.

Ptolemy. Tetrabiblos, with an English transl. by F.E.Robbins, Harvard, 1948.

в) Исследования

Աբեղյան Մ. Հայ ժողովրդական առասպելները: Մովսես Խորենացու, Հայոց պատմության, յեջ Վաղարշապատ, 1899:

(Աբեղյան Մ. Армянские народные мифы в "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци, Вадаршапат. 1899).

Աբեղյան Մ. Հայ ժողովրդական բանասիրականություն, Քիֆլիս, 1908:

(Աբեղյան Մ. Армянский народный эпос, Тифлис, 1908).

Աբեղյան Մ. Հայ փիլիսոփայական բանասիրականություն, Երկեր, հ.Ա, Երևան, 1966,

(Աբեղյան Մ. Армянская эпическая словесность, соч., том I, Ереван, 1966).

Արեղյան Մ. Հայոց հին գրականության պատմություն, հատոր Ա, Երևան, 1944,

(Абебян М. История древнеармянской литературы, т. I, Ереван, 1944).

Абебян М. История древнеармянской литературы, перевод К. Мелик-Оганджяна, т. I, Ереван, 1948.

Абебян М. История древнеармянской литературы, перевод К. Мелик-Оганджяна и М. О. Дарбиняна, Ереван, 1975.

Աբրահամյան Ա. Գ. Անտիկ Շիրակացու Բժշակական խնդրագիրքը, ,,Գիտական աշխատություններ,, Երևանի պետ. համալսարանի հ. II, 1939

(Абрамян А. Г. Арифметический задачник Анания Ширакаци, "Ученые труды" Ер. Гос. у-та, т. XI, 1939.

Ազգբյուրյան Հ. Հ. Բացարժեքի վերաբերյալ և հշոց, Վենետիկ, 1821.

(Авгерян А. А. Разъяснение мер и весов, Венеция, 1821).

Агабабян Р. А. Архитектура грузинского народного жилища, Тбилиси, 1945.

Агекян Т. А. Звезды, галактики, Метагалактика, М., 1970.

Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, (Ереван, 1971).

Ադրիյան Շ. Ղևոնդ Երեց և Սոփոս Խորենացի, Վրեսլա, 1930.

(Акинян Н. Иерей Левонд и Мовсес Хоренаци, Вена, 1930).

Ալիշան Դ. Յուշիկի հայրենացի հայոց, Վենետիկ, հ. Ա և Բ, 1920-1921.

(Алишан Д. Родные предания, т. I-II, Венеция, 1920-1921).

Ալիշան Դ. Հին հասարակարգի հերթափոխի կրթիչ հայոց, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1910.

(Алишан Д. Древние верования или языческая религия армян, Венеция, 1910).

Альвен Х. Как следует подойти к космологии? (перевод с англ.) в сборнике "Вопросы физики и эволюции космоса", посвященном 70-летию со дня рождения академика В. А. Амбарцумяна, Ереван, 1978.

Амбарцумян В. А. Космогония и современная астрофизика. Ученые записки ЛГУ, № 17, 1938.

Амбарцумян В. А. Вопросы космогонии в свете современной астрофизики "Природа", № 2, 1939.

Амбарцумян В. А. К статистике двойных звезд, "Астрономический журнал", № 14, 1939.

Амбарцумян В. А. К вопросу о динамике открытых скоплений, Ученые записки ЛГУ, № 17, 1937.

Амбарцумян В. А. К вопросу о флуктуациях яркости Млечного Пути, "Астрофизика", № 1-2, 1944.

- Амбарцумян В.А. К вопросу о характере связи диффузных туманностей с освещающими их звездами, "Астрофизика", №3, 1945.
- Амбарцумян В.А. Эволюция звезд и астрофизика, Ереван, 1947.
- Амбарцумян В.А. Астрономический журнал, 1949.
- Амбарцумян В.А. Об эволюции галактик. Доклад, прочитанный на XI Соловейской конференции (La structure et l'évolution de l'univers, Editions Stoops, Bruxelles, 1958).
- Амбарцумян В.А. Научные труды в двух томах, 1960.
- Амбарцумян В.А. Проблемы эволюции Вселенной, Ереван, 1968.
- Амбарцумян В.А. К статистике вспыхивающих объектов, в кн: "Звезды, туманности, галактики", Ереван, 1969.
- Амбарцумян В.А., Мирзоян Л.В., Парсаян Э.А. Вспыхивающие звезды в Плеядах, IV, препринт № 6, Ереван, 1973.
- Амбарцумян В.А. Философские вопросы науки о Вселенной, Ереван, 1973.
- Амбарцумян В.А., Казютинский В.В. Научные революции и прогресс астрофизики, в кн: "Астрономия, Методология, Мировоззрение", М., 1979.
- Аникст А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга, М., 1967.
- Աստիճակ Բ.Շ. Ժամանակագրական դիտողություններ, ,,Տեղեկագիր,,
 ՄԱՍՄ ԳԱ Հայկ. ֆիլ., , №1/161, 1941.
- (Արաкелян Б.Н.) Хронологические заметки. Известия Армянского филиала АН СССР, № I(6), 1941).
- Аревшатян С.С. Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ереван, 1973.
- Արևշատյան Ս. Դավիթ Անհաղթի ժամանակագրական նոր լուսարկունքներ,
 "Բանբեր Մանենագրարան", հատոր IX, Երևան, 1969.
- (Аревшатян С.С.) Наследие Давида Непобедимого в новом освещении, "Вестник Матенадарана", т. IX, Ереван, 1969).
- Арп Г. Выбросы из галактик и образование галактик, (перевод с англ.), в сборнике "Вопросы физики и эволюции космоса".
- Арутюнян В.М. Архитектура патриаршеского дворца в Двине. Труды Ереванского политехнического института, Ереван, 1947.
- Арутюнян В.М., Сафарян С.А. Памятники армянского зодчества. М., 1951.
- Հարությունյան Վ.Ս. VII դարի աշխարհիկ ճարտարապետության մի նոր հուշարձան, ,,Տեղեկագիր,, № 8, 1953.
- (Арутюнян В.М.) Новый памятник светского зодчества (Известия АН Арм.ССР (общ.науки), № 8, 1953).
- Арутюнян Л.Б. О некоторых особенностях питания армянского на-

рода, в кн: "Армянская кулинария", М., 1960.

Арутюнян Л.Б. Об условиях возникновения национальной армянской кухни, в кн: "Армянская кулинария", второе издание, М., 1971.

Հանգուկի Վ. Պատմութիւն Հայոց աղօթականոցի, Վենետիկ, 1965.

(Ацунн В. История армянского молитвенника, Венеция, 1965).

Աճաւյան Հ. Հայոց լեզվի պատմություն, Կ.Ֆ, Երևան, 1931.

(Ачарян Гр. История армянского языка, т.П, Ереван, 1951).

Աճաւյան Հ. Հայերեն լեզվի արմատական բառեր, Կ.Ֆ, Երևան, 1973.

(Ачарян Гр. Этимологический коренной словарь армянского языка, т. П, Ереван, 1973).

Բաղդյան Հ.Ս. Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970.

(Бадалян Г.С. История календаря, Ереван, 1970).

Барамидзе А.Г. Древнейший памятник грузинской литературы, "Литературная Грузия", № I, 1978.

Բրուսյան Գ.Ս. Դավիթ Անհաղթի ուսմանը սահմանաւ և բաժանաւ մասին, ,Պատմա-բանասիրական հանդես, , № 3-4, 1979.

(Брутян Г.А. Учение Давида Непобедимого об определении и делении, "Историко-филологический журнал", № 3-4, 1979).

Բրուսյան Գ.Ս. Դավիթ Անհաղթի ուսմանը մասնակցութեան մասին, ,Լրագր բանասրահական գիտությունների, , ՀՄՄՀ ԳԱ, № 10, 1979.

(Брутян Г.А. Учение Давида Непобедимого об умозаключениях, "Вестник общественных наук" АН Армянской ССР, №10, 1979).

Բարսեղ Կեսարացի. Ճառք վասն վեցօրեայ արարչութեան Վեցօրեայք/ Վենետիկ, 1830.

(Василий Кесарийский. Слово о шести днях творения (Шестоднев). Венеция, 1930).

Бертельс Е.Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.

Боднарский М.С. Античная география, М., 1953.

Брунов Н.И. Очерки по истории архитектуры, т.П, М.-Л., 1935.

Вавилов Н.И. Азия- источник видов, "Наука и жизнь", № I, 1968".

Վարդանյան Ռ.Հ. , Աշխարհացոյցի, , Ընդարձակ և համառոտ խմբագրությունների չափագիտական աղյուսակների լուսաբանման նոր փորձ, , Պատմա-բանասիրական հանդես, , № 3, 1970.

(Варданян Р.О. Новая попытка толкования метрологических таблиц полной и краткой редакций "Амхарацуйц", "Историко-филологический журнал", № 3, 1970).

Вейман Р. История литературы и мифологии, М., 1975.

Веселовский О. Очерки армянской литературы и истории. Ереван. 1972.

Веселовский И.Н. Кеплер и Галилей, в кн: "Историко-астрономические исследования", вып. XI, М., 1972.

Воронцов-Вельяминов Б.А. Некоторые методологические вопросы астрофизики, в кн: "Астрономия, Методология. Мировоззрение".

Галжович Б.Г. К вопросу об историко-картографическом методе исследования в сб.: "Кавказ и Византия", вып. II, Ереван, 1980.

Գաբրիել Հ. Հայոց գրականության պատմություն, Վրենա, 1851.

(Гагбрджян О. История армянской литературы, Вена, 1851).

Գելցեր Գ. Փաւստոս Բուզանդ, Թարգմ. Բորոսյան, Վենետիկ, 1896.

(Гельцер Г. Фавстос Бузанд, перевод с нем. на арм. яз. Торосьяна, Венеция, 1896).

Դ'оян Դ. 2000 лет армянского театра, т. I, М., 1952.

Даниелян Э.Л. Отражение космографических воззрений античной науки в древнеармянских источниках "Вестник древней истории", № 4, 1973.

Դանիելյան Է.Լ. V դարի տիեզերագիտական պատմություն, Լրաբեր, ՀՍՍՀ ԳԱ /հաս.գիտ./, № 12, 1975.

(Даниелян Э.Л. Космографический фрагмент V века, "Вестник" (общ.наук) АН Арм.ССР, № 12, 1975).

Даниелян Э.Л. Армянские космографические труды VII века о строении Вселенной, Ереван, 1976.

Даниелян Э.Л. Армянские космографические труды VII в. и их отражение в немецких историко-географических исследованиях. П двухсторонний симпозиум СССР-ГДР по истории геологических наук (Тезисы докладов), Ереван, 1979.

Դանիելյան Է.Լ. Հայաստանի բաժանման տարեթիվը՝ 387 թթ 385, ,Պատմա-բանասիրական հանդես, , № 1, 1980.

(Даниелян Э.Л. Год раздела Армении 387 или 385? Историко-филологический журнал", № I, 1980).

Джавахишвили Ив. Материалы по истории материальной культуры грузинского народа, кн. I, Строительное искусство древней Грузии, Тбилиси, 1946 (на груз. яз.).

Дитмар А.Б. В стране олова и янтаря. Путешествие Лифея из Массалии, М., 1963.

Дитмар А.Б. Представление античных ученых о процессах изменяющих поверхность Земли. Сб. "Вопросы истории и теории Землеведения", Сборник научных трудов, вып.99, Ярослав-

лавль, 1972.

Литмар А.Б. Рубежи ойкумены, М., 1973.

Драмбян И.Р. Фрески Кобайра, Ереван, 1979.

Дурново Л.А. Стенная живопись в Аруче, Известия АН Армянской ССР", № I, 1952.

Дурново Л.А. Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.

Дурново Л.А. Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, М., 1979.

Дзяконов М.М. Очерк истории древнего Ирана, М., 1961.

Евреинов Н.Н. Азазел и Дионис. О происхождении сцены в связи с зачатками драмы у семитов. Л., 1924.

Еремян А.Б. Рипсиме, Ереван, 1955.

Еремян С.Т. Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, "Вопросы истории", № 7, 1951.

Еремян С.Т. Народно-освободительная война армян против персов в 450-451 гг., "Вестник древней истории", № 4, 1951.

Еремян С.Т. Проблема падения рабовладельческого общества и зарождения феодальных отношений в древней Армении (доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов. Секция Ирана, Армении и Средней Азии), М., 1954.

Еремян С.Т. Раннефеодальная культура Армении, в кн: "Очерки истории СССР, III-IX вв.", М., 1958.

Еремян С.Т. Естественно-исторические основы питания армянского народа в кн.: "Армянская кулинария", Главный редактор А.С. Пирузян. Москва, 1960.

Еремян С.Т. Политические судьбы Великой Армении в III-IV вв., в кн.: "Очерки истории СССР, III-IX вв".

Երեմյան Ս.Տ. Հայաստանը ըստ „Աշխարհացոյցի“, „Վերսի Կ“ դարի հայկական քարտեզի վերականգնության ժամանակակից քարտեզագրական հիմքի վրա/ Երևան, 1963.

(Еремян С.Т. Армения по "Ашхарацуйцу" - Армянской географии VI в. Опыт реконструкции армянской карты VI в. на современной картографической основе, Ереван, 1963).

Еремян С.Т. "Ашхарацуйц" (Армянская география VI века) выдающийся памятник географии и картографии древнего мира", "Вестник" (Общ. наук АН Армянской ССР), № 5, 1968.

Երեմյան Ս.Տ. Անդրկովկասի ժողովուրդների բարեկամության ակունքների մաս, , Լեւինյան ուղիով, , № 8, 1979.

(Еремян С.Т. У истоков дружбы закавказских народов, "Ленинյан уղиов" ("По Ленинскому пути"), № 8, 1979).

Զատինյան Աբր. Հայ գրականության պատմություն, Էդր. Էտիքան, 1914.

(Заминян Абр. История армянской литературы, Нахичевань Н/Д, 1914).

Զարգանդանյան Գ. Մասեղարան հայկական բարգամուրեանց Լախեանց /դար Դ-ԺԳ/, Վենետիկ, 1889

(Зарганялян Г. Библиотека древнеармянских переводов (IV-XIII века), Венеция, 1889).

Зельян К.К. О методах исследования ранней греческой философии. "Вестник древней истории", № I, 1972.

Зубов В.П. Аристотель, М., 1963.

Измайлова Т.А. Армянская миниатюра XI века, М., 1979.

Ильина С.М. Древнейшие типы жилищ Закавказья. Сообщения института истории и теории архитектуры, вып. 5, М., 1946.

Исаченко А.Г. Развитие географических идей, М., 1971.

История Африки. М., 1979.

Բալանթարյան Ա.Ա. Դժիւ, I Երևան, 1976.

(Калантарян А.А. Двин, I, Ереван, 1976).

Ղափանցյան Գ. Արա Գեղեցիկի պաշտօնը, Երևան 1944.

(Капанцян Г. Культ Ара Прекрасного, Ереван; 1944).

Կարապետ Եպիսկոպոս, Յովհանն Մանգալուկի և Յովհանն Մայրապետեցի, , Եռոզնկաթ, , Վաղարշապատ, 1913.

(Карапет Епископ, Иоанн Мандакун и Иоанн Майрагомеци, "Պոլակат", Валааршапат, 1913).

Ղափարյան Կ. Դժիւ քաղաք և Արա պեղումները, Երևան, 1952

(Кафадарян К. Город Двин и его раскопки, Ереван, 1952).

Кедров Б.М. Классификация наук, I, М., 1961.

Кондаков Н.П. Археологическое путешествие по Сирии и Полести-не, СПб, 1904.

Кондаков Н.П. Иконография Богоматери, т. I, СПб, 1914.

Կոտանձյան Ն.Գ. Цвет в раннесредневековой живописи Армении, Ереван, 1978.

Կոտանձյան Ն.Գ. Художественный язык Аручской росписи и ранне-средневековые фрески Армении, II Международный симпозиум по армянскому искусству, АН Армянской ССР, Институт искусств, Ереван, 1978.

Կոնիբեր ֆ. Մովսես Խորենացու Պատմության աղբյուրաց խնդիրը,
,,Հանդիս ամսորեայ,, , 1902.

(Конибер Ф., "Вопрос источников" Истории Мовсеса Хоренаци
"Андес амсореа", 1902).

Կոնիբեր ֆ., Մովսես Խորենացու Պատմության ժամանակի մասին,, ,
,,Հանդիս ամսորեայ,, , 1903.

(Конибер Ф., О времени Истории Мовсеса Хоренаци, "Андес ам-
сореа", Вена , 1903).

Кузнецов А.В. Тектоника и конструкция центральных зданий,
т.І, М., 1951.

Кушнарев Хр. Вопросы истории и теории монодической музыки,
Л., 1958

Լևոնյան Գ. Բառերը հին Հայաստանում, Պատմա-բանասիրական ակնարկ,
Երևան, 1941.

(Левонян Г. Театр в древней Армении. Историко-филологический
журнал , Ереван , 1914).

Լիսիցյան Տ.Ը. К изучению армянских крестьянских жилищ (Кара-
бахский карадам). "Известия Кавказского историко-археоло-
гического института", т. Ш, Тифлис, 1925.

Լիսիցյան Տ.Ը. Крестьянские жилища Высокой Армении. "Известия
КИАИ", т. ІУ, Тифлис, 1926.

Լիսիցյան Տ.Ը. Из материалов по изучению жилищ Армении. І Крес-
тьянское жилище Мегринского района. "Известия КИАИ", том
УІ, Тифлис, 1927.

Լիսիցյան Տ.Տ. Старинные пляски и театральные представления
армянокого народа, т. І, Ереван, 1958, т.ІІ, 1972.

Լурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы и исследования, М., 1970.

Максимов Б.А., Комаров В.Н. В звездных лабиринтах, М., 1978.

Մալխասյանց Ստ. Ուսումնասիրող թիւ ֆալստոս Բուզանդի Պատմութեան,
Վրեւնա, 1896, տես՝ նաև , Սուրբ,, № 3, 1901.

(Малхасянц Ст. Исследование Истории Фавстоса Бузанда, Вена,
1896, см. также журнал "Мурч", № 3, 1901).

Մալխասյանց Ստ. Խորենացու ակնդեպքի շուրջը, Երևան, 1940.

(Малхасян Ст. К вопросу о загадке Мовсеса Хоренаци, Ереван,
1940).

Մանանդյան Հ. Հռոմեացի դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վրեւնա,
1928.

(Манандян Я.А. Грекофильская школа и этапы ее развития, Вена,
1928).

Մանանդյան Հ. Երաժշտութեան ստորհիմունք և պայմանից ասպարեք, Երևան,

(Манандян Я.А. Стадий Эратосфена и персидский аспарез, Ер. 1934).

Մանանդյան Հ. Կշիւներ և չափեր հնագույն հայ աղբյուրներում, 1930
(Манандян Я.А. Меры и веса в древнейших армянских источниках,
Ереван, 1930).

Манандян Я.А. О торговле и городах Армении в связи с мировой
торговлей древних времен, Ереван, 1954.

Մանանդյան Հ. Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, Երևան, 1934.

(Манандян Я.А. Феодализм в древней Армении, Ереван, 1934).

Մանանդյան Հ. Խորենացու առեղծվածի լուծումը, Երևան, 1934.

(Манандян Я.А. Разрешение загадки Хоренаци, Ереван, 1934).

Մարտիրոսյան Տ. Սվանի տաճարը, Երևան, 1976.

(Марутян Т. Аванский храм, Ереван, 1976).

Մարտիրոսյան Տ. Զվարթնոց, Երևան, 1963

(Марутян Т. Звартноц, Ереван, 1963).

Марр Н.Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григори-
ем (арабская версия), "Записки Восточного отд. Императорско-
го Русского археологического общества", т. XVI, СПб, 1905.

Марр Н.Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева
на Руси. Избранные работы, т. V, М.-Л., 1935.

Марр Н.Я. Описание дворцовой церкви в Ани, "Анийские древнес-
ти", т. I, Петроград, 1916.

Մարտիրոսյան Ա.Ս. Սևանի Երանանքը, ,Բնեկոնի", ,Երկրաչափության
բաժնի", ,Պատմա-բանասիրական հանդես", , № 2, 1979.

(Матевосян А.С. Раздел геометрии в "Книжконе" Анания Ширака-
пи, "Историко-филологический журнал", № 2, 1979).

"Материалисты древней Греции", М., 1955.

Международный геодезический и геофизический союз. XV Гене-
ральная Ассамблея. СССР, М., 1971, Тезисы докладов.

Մելիք-Տանգյան Ն. Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Բ, Երևան, 1905.

(Мелик-Тангян Н. Армянское церковное право, кн. 2, Шуша, 1905).

Мирзоян Л. В. наблюдательный подход к эволюции звезд и га-
лактик, в сборнике: "Вопросы физики и эволюции космоса".

Մկացանյան Ս.Ն. Հայ աշխարհիկ պատկերաբանականներ, Երևան, 1976.

(Мнацаканян С.Х. Армянский светский рельеф, Ереван, 1976).

Մկացանյան Ս.Ն. Զվարթնոցի վերակառուցման նոր նախագիծ,
,Տեղեկագիր", /հասարակական գիտություններ/ 9, 1959.

(Мнацаканян С.Х. Новый проект реконструкции Звартноца, "Извес-
тия АН Армянской ССР (Общественные науки), № 9, 1959).

Мнацаканян С.Х. Звартноц, памятник армянского зодчества VI-VII
вв. М., 1971.

Շահապետյան Գ. Լեզու և գրականություն, ,Բազմալեզու", , 1927.

(Нухапетян Г. Язык и литература, журнал "Базмавел", 1927).

Нейтебауер О. Точные науки в древности, М., 1968.

Նեոլոգի Բ. Պատմություն Սասանյան պետության, Բարգ. Շ.
Բարսեղյան, Վաղարշապատ, 1896.

(Нельдеке Т. История державы Сасанидов. Перевод с нем. на арм.
язык Н. Карамян, Валааршапат, 1896).

Նոր Հայկական բառարան, Կ. Բ., Վենետիկ, 1837.

(Новый словарь древнеармянского языка, т. II, Венеция, 1837).

Նորայր Բիզանդացի, Նորիկի վարդապետ և Նորիկ Բարգևաճառիկի Թ.,
Տփլիս, 1900.

(Норайр Бизанцац. Вардапет Корин и его переводы, Тифлис, 1900).

Հովհաննիսյան Հ. Վ. Բարսեղի միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1978.

(Оганесян Г. В. Театр в средневековой Армении, Ереван, 1978).

Оганесян Л. А. История медицины в Армении, т. I, Ереван, 1948.

Հովհաննիսյան Ս. Հ. , Ստորակեն, , Կաթ , Ստորահամեմակեն, , Կապույտ
դառնալու գործի աղբյուր Հայ իրավունքի հետ, ՊԲՀ, 2, 1970.

(Оганесян С. А. Отношение законника, названного "Сирийским" или
Сиро-ромейским" к армянскому праву, "ИДХ", № 2, 1970).

Հովհաննիսյան Ս. Հ. , Ստորակեն, , սեփականության իրավունքը ազատ
Կաթ Հայաստանում, , Լրագրեր, , Կաթ. գիտ., Եր. 8, 1970.

(Оганесян С. А. Право собственности "Майреник" в феодальной Ар-
мении, "Вестник" (Общественных наук, АН Арм. ССР, № 8, 1970).

Олькотт У. Т. Легенды звездного мира, Петербург, 1911.

Օրբели Ի. Ա. Шесть армянских надписей V-IX веков, Избранные
труды, Ереван, 1963.

Օրբели Ի. Ա. Багаванский храм и его надписи, "Христианский Вос-
ток", т. V, вып. II, Петроград, 1917.

Օրբели Ի. Ա. Багаванская надпись 639 г. и другие армянские кти-
торские надписи V в., "Христианский Восток", т. II, вып. I,
С.-Петербург, 1913.

Օրմանյան Ս. Ս. Ազգապատմություն, Կ. Ս., Պետրոս, 1959

(Орманян М. Азгпапатум, т. I, Бейрут, 1959).

Օрманян М. Армянская церковь, ее история, учение, управление,
внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее, М., 1913.

Паннекук А. История астрономии, М., 1966.

Пигровский Б. Б. Кармир-блур, I-II, Ереван, 1951-1952.

Проблемы современной космогонии, под редакцией В. А. Амбарцумя-
на, М., 1972.

Рожанский И. Д. Анаксатор, М., 1972.

Рыбаков Б.А. Русские летописцы X-XI вв. о начале Русского государства, в книге "Очерки истории СССР III-IX вв."

Մահիւյան Ա. Բազմաթիւ բաղադրանքներով ճարտարապետութիւնը, Երևան, 1955 (Саянյан А. Архитектура Касахской базилика, Ереван, 1955).

Մահիւյան Ա. Երբ Երևանի շէնքերի մասը տեղափոխուեցին Վերին Բերդէ, շէնքերի, , 8-9, II-12, 1956.

(Саянյан А. Новые данные об архитектурном облике Эчмиадзинского собора. См. также "Эчмиадзин", № 8-9, II-12, 1956. Доклады XXV Международного конгресса востоковедов",

Մամալեյան Խ. Հին Հայաստանի կուլտուրան, Կ.Ք, Երևան, 1947.

(Самуелян Х. Культура древней Армении, т. II, Ереван, 1947).

Մարգարյան Գ.Յ. Մոկոսի խորհրդանշան , Հայոց պատմութիւն , Ժամանակագրական համակարգը, Երևան, 1965.

(Саркисян Г.Х. Хронологическая система "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци, Ереван, 1965).

Саркисян Г.Х. Моисей Хоренский и Давид Непобедимый (опыт установления источниковедческой связи), в сборнике "Кавказ и Византия", I, Ереван, 1979.

Մարգարյան Գ.Յ. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մոկոսի խորհրդանշան, Երևան, 1966.

(Саркисян Г.Х. Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци, Ереван, 1966).

Սեփարյան Հ.Ս. Սկզբնական իշխաններ Զոհանէրի և Վարդ-Տրդատի իշխանութիւն տարեկանի հարցի շուրջը, , Լրագր, , № 11, 1973.

(Свзян Г.Х. К вопросу о датах правления албанских князей Джуаншера и Вараз-Трдата, "Вестник общ. наук АН Армянской ССР, № II, 1973).

Седешников С.И. История календаря и хронология, М., 1977.

Սոմուճեան Վ. Կենսագիր և նկարագիր Եղեկայ վարդապետի կողմից, , Բաղրամյան, , Վեցերկ, 1893.

(Сомундзян В. Жизнь и деятельность вардапета Езника Колбаци. Журнал "Базмавеп", Венеция, 1893).

Сукиасян А.Г. Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма (III-IX вв.) Ереван, 1963.

Սուրբի Արսէլ Ստորագրոյց Մոկոսի խորհրդանշան , Ժամանակագրական համակարգը, Երևան, 1881.

(Сукри Ароен. Ашхарапуц Мовсеса Хоренаци, с приложением других текстов, Венеция, 1881).

Сюзюмов М.Я. Христианская церковь в IV-VI вв. в кн.: История Византии", т. I, М., 1967.

Կառնիզյան Ն.Կ. Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977.

Տաշեան Յակովբոս Ուսումնասիրութիւն Ստոյն-կալիսթենեայ վարուց
Աղեքսանդրի, Վիեննա, 1891.

(Ташян А. Исследование Псевдо-Каллисфеновой повести о Алек-
сандре, Вена, 1891).

Տաշեան Յակովբոս Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ Ստորի եպիսկոպոսի և ու-
սումնասիրութիւն Ագաթանգեղայ գրոց, Վիեննա, 1891,

(Ташян Аковбос. Агапангелос по сирийскому епископу Георгу и
исследование книги Агапангелоса, Вена, 1891).

Տեր-Արևեսայան Էր. Բնագիտութիւն եկեղեցական պատմութիւն, Երևան, 1908,

(Тер-Минасянц Ер. Всеобщая история церкви, Эчмиадзин, 1908).

Տեր-Արևեսայան Է. Եղիշեի վարդապետի պատմութեան աշխարհաբար թարգմանու-
թյան ներածութիւնը, Երևան, 1946

(Тер-Минасян Е. Предисловие к переводу "Истории Вардана и Армян-
ской войне" Егише на современный армянский язык, Ер. 1946).

Տեր-Աղուշյան Գ. Հայագիտական ուսումնասիրութիւններ, գիրք Ա,
Երևան, 1979,

(Тер-Мкртчян Г. Арменоведческие исследования, кн. I, Ер. 1979).

Տեր-Աղուշյան Գ. Անտի-Շիրակացի, Վաղարշապատ, 1896,

(Тер-Мкртчян Г. Анания ширакаши. Валааршапат. 1896).

Տեր-Աղուշյան Գ. Ագաթանգեղոսի աղբյուրներէն, , Յիշատակ դատակնքաց
Գորիս և Էմոնի վկայից, որ վկայեցան յիսուհա, , Վաղարշապատ, 1896,

(Тер-Мкртчян Г. Из источников Агапангелоса: "Память мучеников
Г'ории и Шмона, которые были замучены в Урхе", Валааршапат,
1896).

Տեր-Աղուշյան Գ. Խորհեացու ժամանակը որոշելու նոր փորձ, , Արա-
րատ, , Վաղարշապատ, 1897

(Тер-Мкртчян Г. Новая попытка определения времени Хоренаци,
"Араарат", Валааршапат, 1897).

Տեր-Աղուշեան Գ. Պետրոս Սիւնեաց եպիսկոպոս, , Արարատ, , 1902,
,, Հանդէս անտօրեայ, , 1903 և 1904,

(Тер-Мкртчян Г. Петрос епископ "Андес амсореа", 1903 и 1904).

Տեր-Աղուշեան Գ. Հայ մատենագրութեան հեգույն Բժականները, , Շողա-
կար, , Վաղարշապատ, 1913,

(Тер-Мкртчян Г. Древнейшие даты древнеармянской литературы,
"Шолакат", Валааршапат, 1913).

Тер-Мкртчян Л.Х. Армянские источники о Средней Азии V-УП вв.
М. 1979.

Տեր-Շերանայան Ա. Հայ արվեստը միջնադարում, Երևան, 1975,

Тер-Нерсисян С. Армянское искусство в средневековье, Ер. 1975.

Թովմասյան Ս.Բ. Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, հատ.
1-2, Երևան, 1962-67.

(Товмасын А.Т. Древнее и средневековое армянское уголовное
право, т.Т-П, Ереван, 1962, 1977.

Токарский Н.М. Архитектура Армении IX-XIV вв. Ереван, 1961.

Токарский Н.М. Капитель из Анберда. Труды Отдела Востока Гос.
Эрмитажа, т. III, Л. 1940.

Токарский Н.М. По страницам истории армянской архитектуры,
Ереван, 1973.

Томсон Дж.О. История древней географии, (вступительная статья
А.Б. Дитмара, перевод с англ. Н.И.Скаткина под ред.
А.Б.Дитмара и Д.Г.Редера, М., 1953.

Բորոմեայան Բ. Տեկորի տեմբըր, Աշխարհայինների ժողովածու,
,,Երևանի հայ Եկեղեցական պատմության,, ,Երևան, 1942.

Тораманян Г. Текорский храм. Сборник трудов "Материалы по ис-
тории армянской архитектуры", Ереван, 1942.

Բորոմեայան Բ., Մեցակեայան Գ. Բրոնզե դարի գոտի-օրացույց, Երևան,
1965.

(Туманян Б. Геоцентрическая и гелиоцентрическая система в
Армении, Ереван, 1973).

Բորոմեայան Բ. Գեոցենտրիկ և Գելիոցենտրիկ օրացույցերը Հայաստանում,
Երևան, 1973.

(Туманян Б. Мнацаканян Г. Пояс-календарь эпохи бронзы, Ереван,
1965).

Уитни Ч. Открытие нашей Галактики, М., 1975.

Фаррар Ф.В. Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви, пере-
вод с английского А.П.Лопухина, т. I, СПб., 1891.

Фирсов Л.В. Об эратосфеновом исчислении окружности Земли и дли-
не эллинистической стадии, "Вестник древней истории", № 3,
1972.

Халатьянц Г. Армянский эпос в "Истории Армении" Моисея Хоренс-
кого. М., 1896.

Խալատյանց Գր. Ղազար փարպեցի և զործք նորին, պատմական և գրական
փնտրիչ, Մոսկովա, 1883.

(Халатьянц Гр. Лазар Парпеци и труды его, Историко-литератур-
ное исследование, М., 1883).

Խաչիկյան Լ. Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունը,
Երևան, 1951.

(Хачикян Л. Из истории социальных движений в Малой Армении,
Ереван, 1951).

- Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему, М., 1970.
- Чалоян В.К. Естественнонаучные взгляды Анания Ширакаци. "Византийский временник", т. XII, 1957.
- Чалоян В.К. Основные вехи развития философской мысли в Армении, (У-УШ). Труды сектора философии АН Армянской ССР, т. I, Ереван, 1950.
- Чалоян В.К. Развитие философской мысли в Армении, М., 1974.
- Чалоян В.К. Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946.
- Չալոյան Վ. Կ. Հայ-իսլամական գրական աշխատություններ /5-18-րդ դդ./ Երևան, 1963.
- (Чукасмаян Б. Армяно-Иранские литературные связи У-ХУШ вв., Ереван, 1963).
- Эрикссон Э.В. Объяснение некоторых сообщений армянского историка Егише с точки зрения психиатрии. "Обзор псих.", 1903.
- Հրէի Ս. Վեպը հելոյէ հայաստանի, Սոսկմ, 1850.
- (Эмин М. Эпос древней Армении, М., 1950).
- Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания, СПб., 1907.
- Alfven H. How Should We Approach Cosmology?
в сборнике: "Вопросы физики и эволюции космоса".
- Arp Halton. Ejection from galaxies and galaxy Formation,
в сборнике: "Вопросы физики и эволюции космоса".
- Baumgartner A. Über das Buch "Die Chrie". "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", bd. 40, Leipzig, 1886.
- Bruns K. und Sachau E. Syrisch-römischer Rechtsbücher aus dem fünften Jahrhundert, Leipzig, 1880.
- Carrière A. Nouvelles sources de Moïse de Khoren, études critiques. Vienne, 1893.
- Carrière A. Nouvelles sources de Moïse de Khoren, Supplement. Vienne, 1894.
- Conybeare F.C. The Date of Moses of Khoren, "Byzantinische Zeitschrift", X, 1901.
- Der Nersessian S. "Etudes byzantines et arméniennes", Louvain, 1973.
- Der Nersessian S. Armenian Miniatur Paintyry, Venice, 1966.
- Der Nersessian S. L'Art Arménien, Paris, 1977.
- Duhem P. Le système de monde, t. I, Paris, 1913.
- Էփրեմ ըս Տյրերս, 51 madrasche in armenischer übersetzung, herausgegeben nebst einer einleitung von P.N. Akimian mechitharist, Wien, 1957.

- Epping J. "Zur Entzifferung der astronomischen Tafeln der Chaldäer", "Stimmen aus Maria Laach", 1881.
- Eremian S.T. Ptolemy's "Third Map of Asia" and the "Ašharha-coyc" (XXVII International Congress of Orientalists, Papers by the USSR delegation), Moscow, 1967.
- Fischer J. Pappus und die Ptolemäuskarten. "Ztschr.d.Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin", 1919.
- Flammarion Camille Les étoiles et les curiosités du ciel. Paris, 1882.
- Gutschmid A. Agatangelos. "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 1877.
- Hilgard A. Scholia in Dionysii Tracis, Lipsiae, 1901.
- Hultsch Fr. Griechische und Römische Metrologie. Berlin, 1882.
- Hultsch Fr. Metrologicorum scriptorum reliquiae, I, Lipsiae, 1864.
- La-Croze M.V. Thesaurus epistolici Lacroziani, Leipzig, 1742-1746.
- Lang M., Crosby M. Weights and Measures and Tokens. p.I. (The Athenian Agora Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens), New Jersey, 1964.
- Langdon - Fotheringham - Schoch. The Venus Tablets of Ammizaduga, Oxford, 1928.
- Mac Dermot. The Conversion of Armenia in 294 A.D. "Revue des études arméniennes", t.VII, Paris, 1970.
- Mahr A. The origin of the Greek Tragic Form. New York, 1938.
- Maries L. Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de "Contre les Sectes", Paris, 1924.
- Marquart J. Eranšahr nach der Ps.Moses Xorenaci, Berlin, 1909.
- Millet G. L'école grecque dans l'architecture byzantine. Paris, 1916, p.73, 74.
- Mzik H. Ermessung, Grad, Meile und Stadion nach den altarmenischen Quellen. "Handes Amstotay", No 3-10, 1933.
- Nissen H. Griechisch und römische Metrologie, München, 1892.
- Nöldeke Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari, L 1- den, 1879.
- Petrie F. Weights and Measures (БѢСѢДѢ : The Encyclopaedia Britannica, eleventh edition, vol.XXVIII, Cambridge, 1911).

- Saint-Martin Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, t.II, Paris, 1819.
- Sarkisian K. A Brief Introduction to Armenian Christian Literatur. London, 1960.
- Schmiedel F. Die Schulzeit des Kaisers Julianus. "Philologus", Bd.LXXXII, 1927.
- Schilbuch Die byzantinische metrologie. München, 1970.
- Strzygowski J. Das Etschmiadzin-Evangelier, Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravenatischen und syro-ägyptischen Kunst (Byzantinische Denkmäler, Bd.I). Wien, 1891.
- Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa, 2 b. Wien, 1918.
- Vaucourt R. Les derniers commentateurs Alexandrins d'Aristote, L'école d'Olympiodors, Etienne d'Alexandrie. Lille, 1941.
- Weitzmann K. Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts, "Istanbuler Forschungen", 4, Bamberg, 1933.
- Wellesz E. A History of Byzantine Musik and Hymnography. 2-nd.ed., London, 1962.
- Whitney Ch.A. The Discovery of Our Galaxy. New-York, 1971.
- Wolska W. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleus-tès. Paris, 1962.



УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Ленин В.И. 205,449,454
Маркс К. 8,470,471,489
Энгельс Ф. 275,470,471,489

Абамелик(=Санасар) 135
Абас-Григор дзорапореци
63,64
Абгар 76
Абдерахим 133
Абдл-Керим 135
Абиден 72
Абраам Зенакаци Исповедник
31

Абу Матар 217
Август 215
Августин 438
Авраам 356,388
Аган Арцруни 85-87
Агатангелос(Агафангел) 25,
38-46,48,49,54,55,62,65,
66,72,76,77,89,95,97,112,
128,129,131,132,151,156,
413

Агафодемон 233
Адам 72,424
Адриан 178
Аадахак 73
Аазел 428
Аакии Мелитенский 36,
68,69,108,156
Александр Македонский
73,75,175,332
Александр Траллиийский 264
Амазасп Мамиконян 88
Амасия 72
Амаяк Мамиконян 17,83,
85,97

Аммонкус 186
Аммиан Марцеллин 10, 61
Амфикрат Афинский 150
Анант 43
Анак 38,54
Анаксагор 213,219
Анания Нарекаци 412
Анания Ширакаци (610-685)
63, 116, 119-121, 123,
124, 205, 207-219, 221,
224-236, 238,240, 242,
254,255, 326-331, 333-
335, 339-345, 411, 414
Анастасий (491-518) 19,
20, 106
Анастас Акореци (661-667)
121, 235, 240, 379
Анатолий 29
Андок Сюни 56-58, 127-
130
Андреас 122, 326, 328,
332, 333
Андрей Критский 415
Андроник 150
Аноним 185, 201
Ануш-Врам 85
Аполлоний Пергский (250-
205) 204
Ара Прекрасный 72, 73,
75, 388
Араван 23
Аракел Сюнеци 424
Арам 72,75
Арамазд (Зевс) 43
Арамаис 72
Араманеак (Арменак) 72

Арагос из Сол	I78	Асимелик	I35
Арес (=Марс)	II7	Асолик	62,7I,II0,
Арегей	243,244		263,370,378,380
Аристакеc	49	Асур	I42
Аристарх Самосский (320-250)	203,204	Атенас	I2I
Аристид	I48,I56	Афанасий Александрийский	8I,267,29I,297
Аристон	72	Африкан	72,76
Аристотель (384-322)	8,20, I50,I67,I7I,I77-I80,I84, I85,I87,I89,I96,20I,202,204,20	Афгоний	4I8
	204,205-2I3,228,229,24I, 243,26I,263,433	Ахемениды	I22,3I9
Аргавазд	52,54,56, 57	Ахилл (Ахиллес)	II7
Аргавазд, царь	76, I50,43I	Алуша	85,9I,97
Аргаван	38,42,46, 52,53	Ашхадар	289
Артадухт	52	Ашкен	289
Арташир Сасанид	38,42, 46,52,53,80,I29	Бабик	I28,I30-I32
Артасес I	74,76	Багдасар	I35
Артасес (422-428)	I4,29,80	Баграт	378
Артасесиды	76,I5I	Багратиды	45,I3I,I32, 393
Архиген	243	ьарбад	4I4
Арпруни	56,85,86, 406	Бардацан (I58-222, I9,72, 76	
Аршавир Камсаракан	56,57,92	Бар-Кишо (428-433)	I4
Аршак II (345-367)	IO,I6,48, 49,52,57-59,80,I28	Барсума	72
Аршак III (378-387)	49,52,59	Баршам	2I8
Аршакиды (Аршакуни) (арм)	I2,I3-I5,23,38,39,50,52	Бат Сааруни	59
	53,57,74-76,80,9I,92,94,I44, I46,I5I,I54,270,348	Бахрам	I25
Асканаз	72	Бахрам Гор (42I-439, I4	
Асклепиад	24I,262	Бероз	72
Асклепий	253	Бэл	73
		Ваагн	2I8
		Ваан Амагун	I4,I6,30I
		ваан мамиконян (V в.)	I7,I8, 70,85-90,92-95,I06,I09, 254, 364
		Ваан Мамиконян (IV в.)	I45
		Вяан-Мамиконян-Камсаракан	I33,I39,I40
		Вагинак	28,I28
		Вазген, бдешх	97

Валарш	52,76	Гален	241,243,257,258, 262
Валарш (484-488)	17	Гайл-Ваан	137,139, 140-144
валаршак	75,76,134	Галилео Галилей	219, 220
Валент	58	Гамер	72
Вараз Палуни	140	Г'яна	43
Вараз-Саак Багратуни	66	Гевонд (Уш в.)	66
Вараз-Шапух	57	Гегель	205
Вараздат Аршакуни (374- 378)	11,49,52,59	Гедрахон	137
Вардан историк	370,371	Георгий	397
Вардан(отец Месропа Маштоца)	23	Георгий Мерчул	378
Вардан Мамиконян	14,16,17,28,78,83,85,92, 95-97,428	Георгий Пясида	178
Вардени см. Шушаник		Геракл	218
Васак Сюни	16,28,83,84	Гераклит	206,207
Васак Мамиконян (У ф.)	10, 52,57,58	Гернон	218
Васак, брат Ваана Мамиконяна (У в.)	93	Герман	415
Василий Кесарийский	86,148,151,152,178,258, 260,267,283,284,407,438	Гермес Трисмегист	175,177,181
Вахагн	73,75,136,145	Геродот	72
Вахтанг	97	Гершель Вильям	220, 221
Вахтанг У1 (1703-1737)	270	Гершель Джон	221
Вахтанг, перс	139, 142,143	Гера	218
Вачэ Арцруни	57	Гесиод	206
Вачэ Мамиконян	52, 55,56	Гехам	72
Вергилий (70-19)	208	Гиппарх (160-125)	203,217, 227
Врамшапух (388-414)	12,26, 27,29,80	Гиппократ (460-377)	243,263
Вртанес	61	Гисанэ	133-136
Вртанес Кердол	111	Глак	59
Габриел Шигараци	264	Гнед Гнуни	58,274
Гагик I	380,381	Горио	42
		Григор Марашеци	434
		Григория Богослов	180
		Григорий Магистрос	431
		Григорий Мамиконян	352,370,371,398

Григорий Назианзин 86, 148, 151, 152, 178
 Григорий Нарекаци 413
 Григорий Нисский 178, 241, 258, 259
 Григорий Просветитель 9, 38-49, 76, 86, 95, 112, 120, 121, 126, 132, 133, 137, 246, 268, 353, 356, 368, 387-389
 Григорий Хандэгийский 378
 Гырвик Айриванеци 412, 415
 Гют (461-478) 17, 71, 211
 Давид Анахт (Непобедимый) 8, 149, 170, 178, 179, 184-201, 205, 207-211, 228, 261, 438
 Давид, епископ 337
 Давид, посланник 257
 Давид Керакан (Грамматик) 170, 181, 187, 188
 Давид Куропалат 392
 Давид Сааруни 365
 Давид Сасунс 144, 145, 147
 Давтак Кердол 116-119, 420
 Даниил 387, 388
 Даниэл 26, 36
 Датабен Бэнуни 56
 Демокрит 213, 219, 223
 Деметра 429
 Деметра 133-136
 Деншапух 304
 Дзуик 85
 Джоджик 101-103

Джордано Бруно 224
 Дауансер 116, 117, 119
 Диодор 72
 Диодор Самосский 227
 Диомед 418
 дионис 429
 дионисий фракийский 172, 173, 181-182, 418-424
 Диоскор Александрийский 108
 Евагрий 72
 Евгений 120
 Евнапий 151
 Еврпид 434
 Евсевий Кесарийский (260-340) 72
 Евстафий Себастиийский 152
 Евтихий 178, 180, 202
 Егiazар 120
 Египта 8, 15, 16, 77-80, 82-85, 90, 91, 165-167, 170, 187, 206, 242, 247, 249, 251, 270, 292
 Езник (Уп в.) 40
 Езник Колбаци (У в.) 8, 31, 35, 68, 73, 88, 148, 153, 156, 157, 163-165, 169, 172, 187, 206, 242-245, 252, 302, 303
 Эзр 367
 Елена 370
 Епифаний Кипрский 72, 148, 342, 343
 Еруанд 76
 Есаи Ничеци 344, 419
 Ефрем Сирийский 438
 Захария 400, 401
 Зеноб Глак 132, 133-136
 Зенон (474-491) 19, 106, 107

Зенон 178,202
 Изикииль 397
 Иеремия 29
 Иерокл 233
 Иероним 148
 Иисус Навин 166
 Илья 388
 Иоанн, епископ 104
 Иоанн, полководец 121
 Иоанн Драсханакертеци 352,370,434
 Иоанн Екежаци 27,31
 Иоанн Ерзнкаци 423
 Иоанн Златоуст (Хризостом) 148,438,439
 Иоанн Имастасер 238
 Иоанн Майраванеци (Майрагоме-
 ци) 21,109-111,434,
 438,439
 Иоанн Малала 62
 Иоанн Мамиконян 132,
 133-134,146,406,431,432
 Иоанн Мандакуня (478-490) 106,108,109,242,410
 Иоанн Одзнеци (717-728) 111,
 268,408,411
 Иоанн Предтеча 401
 Иовиан (363-364) 10
 Иосиф 389
 Иосиф Флавий 72,76
 Ипполит 76,231
 Иракий (610-641) 62,125,
 133
 Иреней 156,175,177
 Ирион византийский 123
 Ирод 117
 Кавад I (488-496,498/499-
 531) 20,89

Каян 118
 Камсаракани, рса 58,85,
 86,92,93,123,398
 Кант Имангуил 220
 Кефаллион 72
 Киприан 438
 Киракос Гандзакепи 370,376
 Кирилл Александрийский (412-
 444) 68,69,86,106,110,178,
 267
 Кирилл Иерусалимский 86
 Конак 52,134,136
 Константин (324-337) 45,62,
 270
 Константин Антиохийский см.
 Косьма Индикоплов
 Константин Африканский 265
 Констанс II (641-668) 124
 Констанций II (337-361) 152
 Комитас, католикос (615-628) 110-113,115,116,119,411
 Козбадин 437
 Коперник 204,223
 Косьма Индикоплов 231
 Красс Марк 437
 Крестосатур 120
 Ксенофонт 307-311
 Лазар Парбеци (Парпеци) 23,39,41,46,47,70,85-91,
 93-95,97,109,170,175,254
 Лаплас 220,221
 Леоубна 72,
 Лев 270
 Левкипп 219
 Левонд (Гевондес), иерей
 (V в.) 35,84,153
 Ликийанос (Лициний) 54
 Маврикий (582-602) 121,125,
 126,137,138

Маздак	22	Мехендак Рштуни	57
Малхаз Гадитшо	97	Михрнерсех	83
Малала	63-65	Млке	384, 404, 405
Мамбрэ Берцанох (Чтец)		Моавия	125
170, 175, 181		Мовсес, монах	86
Мамик	52, 134, 136	Мовсес П Егивардеци (574-604)	
Мамиконяны	52, 85,	III, 240	
89, 92, 127, 131, 132, 134,		Мовсес Каланкатваши	
135, 138, 139, 143, 145, 146,		42, 116, 128, 131, 132, 371	
398		Мовсес Кердол	66
Манвел Аматауни	390	Мовсес Хоренац (У в.)	8, 26,
Манефон	72	33, 37, 39, 41, 42, 49, 50, 52,	
Мануэл Мамиконян	52,	61-77, 90, 108, 109, 119, 122,	
59, 128, 129		127, 128, 130, 134, 136, 170,	
Мар Абас Катина		174, 175, 187, 188, 233, 242,	
72, 75		252, 274, 289, 292, 349, 356,	
Мариам Арцруни	134,	424-426	
145		Моксей	238
Марин Тирский	226, 227	Мухаммед	133
Мария	400, 401, 402	Мушэ	31
Маркиан	418	Мушэ, первосвященник Сюника	
Маркион	165	86	
Матусала (Матусаил)		Мушел	137-139, 141, 144
III, 112		Мушел Мамиконян (IV в.)	52,
Маштоц I Егвардеци		57, 58, 59	
412		Мхитар Аириванеци	370
Менандр	418	Мхитар Гош	269, 270
Мелампод	418	Навуходоносор	380
Мелик	135	назиник	46
Мелдеа	135	Неврод	73
Месроп Маштоц (361-440)		Немесий Эмесский	178,
7, 8, 12-14, 23-31, 34-37,		241, 257-259	
40, 42, 48, 63, 67-70, 77,		Нерсес Аштаракеци	127
82, 88, 91, 97, 108, 109, 148,		Нерсес I Великий (353-372/3)	
152, 153, 156-163, 165, 169,		10, 49, 57, 58, 60, 61, 112, 304	
172, 187, 241, 269, 400, 407,		Нерсес III Строитель (641-662)	
410		126, 133, 354, 378, 391, 392, 394	
Меружар	58, 59, 141,	нероох Камсаракан	372
145		Нершапх	283
Метродор Скепсийский		Несторий (428-431)	14, 68
150			

Нихор	94	Платон	8, 167, 178,
Няхорчес	137, 138		184, 189, 196, 201, 205, 206,
Ной	72, 122		209, 243
Ноннос	180, 202	Платон, "новый"	67, 69
Нунэ (Нино)	42	Плиний Старший (23-79)	203,
Ньютон	220		208, 221, 227-229
Овсеп, епископ	394	Плотин	198
Овсеп (Иосиф) из Вайопдзора		Плутарх	150, 437
	30, 31, 34, 82, 84	Погос-Петрос	396
Овсеп (Иосиф) Палнаци		Полистор	72
	27, 31, 153	Поликрат	72
Олимпидор	72, 182,	Порфирий	9, 72, 179,
	186		182, 184, 185, 201
Олимп	72, 76	Проденад	67
Орибазий	241, 257	Прокол Константинопольский	
Ормизд (579-590)	125, 137		68, 69, 156, 198
Ород	150	Прокопий Кесарийский	
Ота Амагуни	54		48
Павел	67	Прозерсий (Паруир-Айказн)	
Павел Александрийский			(276-369) 19, 151
	178	Псевдо-Аристотель	178
Павел эгинский	264	Псевдо-дионисий Ареопагит	
Палефат	72		178
Пал (368-373)	9, 49, 52, 57,	Псевдо-Каллисфен	
	59		175, 177, 231
Папп Александрийский		Псевдо-Ноннос	178
	231, 232, 327, 331	Птолемей Клавдий (83-161)	
Парандзем	58, 59, 128		203, 204, 209, 216, 225, 227
Парфянская династия			231-235, 227, 331
	38, 44	Птолемей I Сотер (305-282)	
Пахлавики	77		68
Пелей	117	Рабула	398, 401, 402
Пероз (459-484)	17, 92, 106	рабулас, епископ	36
Персефона	135	Раит Томас	220
Петр	67	Рипсимэ	39, 43, 55, 95, 96, 97,
Петрос Сюнеци (Кердол)			112, 113, 115
	124-129, 132	Рипсимянские девы	38, 41,
Писак	57		43, 44, 46, 95
Пифагор	189, 196	Роман Сладкопеев	411, 415
Пифей	229	Ропанос (Руфин)	27

Руф 243
 Рштуни 56
 Саак I Дартев, католикос
 (388-439) 12, 14, 26-31, 35-
 37, 40, 48, 66, 68, 69, 70, 77,
 82, 88, 91, 96-98, 108, 109,
 112, 153, 155, 156, 172, 268,
 274, 400, 407, 410
 Саак Баградуни, марзпан, ме-
 ценат Мовсеса Хоренаци
 (умер в 484 г.) 66, 75, 93
 Саак дзорепореци, католикос
 (677-703) III, II6, 4II
 Саакадухт, музыкант, поэтес-
 са (на руб. VI-VII вв.) 412,
 415
 Сааруни, нахарарский род
 47
 Сава 378
 Сам 128
 Самуэл, епископ 97
 Самуэл, архиепископ 104
 Санасар, миф. 35
 Санатрук II царь (88-109)
 76
 Сандухт, дочь Санатрука II
 76
 Саргис 397
 Саркис, певец 414
 Сасаниды, династия (227-651)
 10, 12-16, 21, 36, 44, 50, 52,
 80, 96, 355
 Себеос, епископ, историк
 (VI в.) 49, 50, 112, 124,
 125, 127, 134, 138, 263, 368
 Севантий 267
 Селевкиды
 74
 Сенека, философ (4-65 гг.)
 208

Симеон Алдзнеци, епископ,
 писатель (VI в.) 438
 Сильвестр I, папа римский
 (314-335)
 Сим, миф. 72
 Синам-Керим, миф 135
 Сириан 198
 Скамандр 72
 Слук, миф. 52
 Слдуни, нахарарский род 52
 Сократ Схоластик
 (380-440) 62, 63, 64
 Соломон 27, 153
 Смбат Баградуни (умер в 617 г.)
 263, 353, 368
 Смбат Спарамет, автор Судеб-
 ника (1208-1276) 269
 Спандарамет, миф божество
 преисподней 429
 Степанос, художник 398
 Степанос Орбелян, митрополит
 Сюника, историк (умер в
 1304 г.) 127, 128, 131, 132,
 292, 337, 338, 412
 Степанос Сюнеци, автор шара-
 канов (V в.) 457
 Степанос Таронечи Асолик,
 историк (на руб. X-XI вв.)
 62, 71 см. Асолик
 Стефан Александрийский (УПв.)
 186
 Сурен, марзпан (умер в 571 г.)
 59
 Тадевос, миф, см. Фадей
 Тачат Рштуни (V в.) 57
 Тавкер 213, 218
 Теодорос Кртенавор (или Чгна-
 вор) III, II2
 Теодорос, монах 394

- Теофраст, философ (ок.370-288 до н.э.) 150
 Теон Александрийский, математик (IV в.) 136, 177, 181
 Тертуллиан, теолог и писатель (ок.160-220) 156, 438
 Тигран II Великий (93-56) 128, 150, 424
 Торгомово племя (одно из назв. армян) 41
 Тигран 73, 75, 76
 Тиран 49, 52, 56, 57, 128
 Тимофей Элур, монофизистский патриарх Александрии (V в.) 107, 110, 177, 182
 Тиран 76
 Тиран Армянин (Тиранкон), ученый библиофил I в. до н.э. 150
 Тиран, сын Ваана Мамиконяна Камсаракана (VI в.) 133, 139, 140
 Тирас, миф. 72
 Тирит, царевич (IV в.) 58
 Томас Ванандеци, книгоиздатель XVII в. 62
 Торгом, окбл. родоначальник армян 72
 Торг, миф 388
 Трдат (Тиридат) III Великий (274-330) 9, 38, 39, 41-46, 52, 54, 55, 73, 76, 77, 132, 133, 136, 137, 151
 Трдат II (217-256) 52
 Трдат Багратуни (II в.) 46
 Тухик (Тухикос, (VII в.) 120, 121
 Урнайр, царь Албании (Кавказской) 58
 Фавстос Бузанд, историк (V в.) 25, 46-49, 51, 55-61, 76, 77, 89, 90, 128, 134, 144, 270, 292, 302, 419, 431, 432
 Фаддей, апостол (I в.) 76, 95
 Фалес Милетский (625-547 до н.э.) 228
 Феодор, учитель Феодора Мопсуестского 68
 Феодор Мопсуестский 68
 Феодор Полистор (363-393, 393-428) 14
 Феодор Студит 415
 Феодосий II Малый (408-450) 29, 65, 270
 Филемон 72
 Филон Александрийский (Еврей) (28 до н.э.-49 н.э.) 8, 174, 175, 177, 181, 201
 Филон Тиракати, геолог (V в.) 62, 63, 64
 Фирмилиан, епископ, историк (III в.) 77
 Флегонкос 72
 Хад, епископ (IV в.) 61
 Хайк, миф, родоначальник армян 72, 73, 75, 146, 238, 240
 хайкиды, миф, династия 75
 Хам, миф 72
 Хаммурапи (1792-1750) 214
 Харма, миф. 72
 Хонагур 130, 132
 Хореан, иранский военач. (V в.) 135
 Хорикий 438
 Хосров I, царь Великой Армении (198-216) 19, 53
 Хосров "Великий" (Тиридат II) (217-256) 38, 42, 43, 46, 52, 54, 76, 77

Хосров П, Котак (330-338)
 49, 52, 55, 56
 Хосров Ш (385-388) 12
 Хосров Т Ануширван, царь па-
 рей (531-578), 20, 21
 Хосров П Адруз, царь па-
 рей (590-628) 112, 124,
 125, 126, 133, 137-139, 141,
 143, 263, 414
 Хосровидухт, царевна (Ш -
 IY в.) 54
 Хосровик 170
 Хорохбут 72, 77
 Христос 18, 41, 87, 101, 109,
 113, 114, 115, 389, 390, 396,
 398, 399, 401, 403, 404, 428
 Цицерон (106-43 до н.э.)
 150
 Цельс 243
 Чунак (IY в.) 61
 Шавасп Арцруни (IY в.) 57
 Шамирам (Семирамида), миф.
 73, 75

Шапух П Долголетний, царь
 парей (309-379) 10, 58, 59,
 80, 128, 129, 130, 132, 144
 Шапух Ш (383-388) 80
 Ширин, царица (УП в.) 264
 Шмон, миф. 42
 шушаник (У в.) 95, 96, 97, 98,
 100, 101, 102, 103, 104, 105
 Эс Александрийский 123, 240
 Эвгемер (IY в. до н.э.) 73
 Элиас 178, 186
 Эмпедокл (495-435
 до н.э.) 206, 212
 Юлиан Отступник (361-363)
 10, 151
 Юстин Мученик 156
 Юстиниан I (527-565) 8, 19,
 20, 63, 268, 269
 Ярет, миф 72
 Ямблих, философ (ок. 280 -
 330) 177, 182, 198

УКАЗАТЕЛЬ СОВРЕМЕННЫХ АВТОРОВ

Абгарян Г.В. 448
 Абегян М.Х. 53, 432, 443-
 445, 451, 486
 Абрамян А. 448, 466, 468.
 Авгерян А.А. 473
 Агабобян Р.А. 471
 Агекян Т.А. 461-463
 Агонц С. 117, 447
 Адонц Н. 172, 418, 451, 483,
 487
 Акопян В. 443, 469
 Алишан Л. 451, 468, 487, 488
 Альвен Х. 454
 Амбарцумян В.А. 204, 222-
 224, 454, 461-465
 Апт К.С. 464

Аракелян Б.Н. 447
 Аревшатян С.С. 442
 Арп Г. 462
 Арутюнян В.М. 472, 473, 475.
 Арутюнян Л.Б. 472
 Асмус В.Ф. 205, 454, 456
 Ацуни В. 486
 Ачарян Гр. 484
 Бадалян Г.С. 468
 Барамидзе Ал. 442
 Баумгартнер А. 451
 Бергельс Е. 486
 Боднарский М.С. 464
 Брунов Н.И. 479
 Брунс К. 270, 469
 Брутян Г.А. 455

Бюзандацц Нораѳр 443
 Вавилов Н.И. 315, 472
 Варганян Р.О. 464
 Вейман Р. 488
 Веселовский И.И. 454
 Воронцов -Ведьмяинов В.А.
 223, 464
 Галкович Б.Г. 466
 Гатрджян О. 488
 Геттингер 450
 Гульч Ф. 342, 346, 474
 Гутшмидт А. 62, 444
 Даниелян Э.Д. 442, 457, 458
 Джавахишвили Ив. 471
 Дитмар А.Б. 229, 456, 458,
 466
 Драмлян И.Р. 481
 Дурново Л.А. 481
 Дьяконов М.М. 443
 Евреинов Н.Н. 488
 Еремян А.Б. 373, 479
 Еремян С.Т. 239, 442, 443,
 448, 454, 466, 467, 469, 472
 Заминян А. 66, 445
 Зарбаналян Г. 450
 Захау Э. 469
 Зелъин К.К. 454, 458 ;
 Зубов В.П. 453, 454, 465
 Измайлова Т.А. 482
 Ильина С.М. 471
 Исаченко А.Г. 458, 460
 Казютинокки 463, 464
 Калантарян А.А. 476
 Капанцян Г. 486
 Карнер А. 62-65, 444
 Кушнарѳв Хр. 483
 Кафадарян К. 476
 Кедров Б.М. 451
 Комаров В.Н. 462
 Кондаков Н.И. 481, 482

Коннобер Ф. 64, 65, 445,
 447
 Котанджян Н.Г. 481, 482
 Лант М. 342
 Ла Кроз 444, 450
 Левонян Г. 487
 Линдс К. Р. 463
 Лисициан С.Д. 309, 311, 314,
 471, 472
 Лисициан С.С. 487
 лихачев Д.С. 448
 Луи Мариес 244, 468
 Максимов В.А. 462
 Мак Дермо 442
 Малхасянц Ст. 66, 444, 447
 Манандян Я. 66, 172, 175, 205,
 343, 451-454, 464, 469,
 473, 475
 Маркварт И. 233, 466
 Марр Н. 40, 338, 339, 443,
 448, 477
 Мелик-Оганджянн К.А. 443,
 451
 Мелик-Тангян Н. 470
 Мжик Г. 329, 332, 473, 474
 Милле Г. 366
 мирзоян Л.В. 463, 465
 Мнацаканян С.Х. 479
 Мнацаканян Г. 467
 Мюллер К. 457
 Нахалетян Г. 450
 Нейгебауер О. 458-461, 466
 Нелдеке Т. 446
 Ниссен Г. 342
 Оганесян С.А. 469
 Олькотт У. 238, 467, 468
 Орбели И.А. 338, 339, 376,
 442, 445, 448, 466, 478, 479
 Парсамян Э.С. 465
 Патканян К. 447, 448, 456

- 457,464,466
 Петри Ф. 342
 Пиотровский Б.Б. 472
 Райт В. 450
 Рожанский И.Д. 454,461
 Романов Б.А. 448
 Рыбаков Б.А. 448
 Саинян А. 361,364
 Самуелян Х. 471
 Сандейдж А.Р. 463
 Саркисян Г.Х. 445,450,
 453
 Саркисян Гарегин 452
 Сафарян С.А. 471
 Свазян Г.С. 447
 Селешников С.И. 460
 Сен-Мартен 450,474
 Симбегян Ш.В. 443
 Сомунджян В. 451
 Стржиговски И. 358,401,
 478,481,482
 Сукиасян А.Г. 469
 Сукрян А. 452
 Сюсюмов М.Я. 443
 Такайшвили Е. 479
 Ташян А. 175,444
 Тер-Давтян К.С. 456
 Тер-Микаелян 450
 Тер-Минасян Ер. 446,451,
 452
 Тер-Мовсисян М.В. 444,450
 Тер-Нерсисян С. 482
 Тер-Ширтчян Г. 63,343,444,
 446-448,453,462,467
 Товмасян А.Т. 471
 Токарский Н.М. 475
 Томсон Д. 456
 Тораманян Т. 478,479
 Торосян Х. 469
 Туманян Б.Е. 457,467
 Уитни Ч. 457,461,462,464
 Фаррар Ф.В. 450
 Фламмаршон К. 462,465
 Фирсов Л.В. 464
 Фишер Дж. 464,466
 Хаббл 462
 Халатянц Гр. 64,65,446
 хачикян Л.С. 166,175,442,
 450
 Хинц В. 346,475
 Чалоян В.К. 185,207,443,
 452,454,456
 Шмидт М. 463
 Шредер 450
 Эмман Н.О. 425,478,485,487
 Эппинг И. 215,459
 Эрикссон Э. В. 247-249,
 468
 Юзбашян К.Н. 445

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| Абдеры г. 213 | Агуди сел. 392 |
| Аван сел. 126,372,375 | Агисимба страна 226 |
| Аварайр сел. 14,16,77,83,
93 | Адиаман сел.см.Гарнаовит
377 |
| Агарак сел. 372 | Азия 236,237,241 |
| Агванк см. Албания (Кав-
казская) | Айас порт 440 |
| | Айгешат сел. 352,376 |

Аюндзор гавар 428
 Айрарат оол. 28, 54, 56, 83
 Аламань сел. 373
 Александрия г. 8, 19, 67, 68,
 69, 121, 123, 170, 172, 182,
 227, 235, 410
 Албания (Кавказская) II,
 12, 15, 17, 20, 29, 30, 83,
 116, 118, 126, 232-234
 Алдзник обл. 56, 59, 136, 137,
 308, 309
 Альбион см. Англия
 Амберд крепость 347
 Америка 239
 Амида г. 26, 27, 36, 87
 Амстердам г. 62
 Англия 236
 Ани крепость 76, 338, 344,
 395, 381
 Анкира (Анкара) г. 58
 Антиохия г. 8, 14, 19, 121,
 410
 Апар страна 78, 79, 81
 Апауник гавар 136
 Араоский халифат 12, 22
 Аравийское море 237
 Аравия 234
 Аравус сел. 357
 Арагац гора 356, 377
 Арагацотн гавар III
 Аракс (Ерасх) Р. 27, 131,
 314
 Араджан 346
 Арамус 375, 376
 Арарат гора 348
 Араратская страна 126
 Арич сел. 373
 Ареставан сел. 125
 Архашан р. 348

Армения 7-30, 33, 35-38,
 41, 43, 45-55, 57, 58, 61-
 69, 71, 77, 79-81, 83, 84,
 86, 87, 89, 91, 93-96, 100,
 106, 107, 120, 121, 124-126,
 128, 129, 136-138, 141, 146,
 148, 149, 150-154, 155, 156,
 158, 165, 166, 167, 173, 180-
 182, 184, 186, 208, 206, 230,
 232-234, 237, 240, 241, 242,
 245, 246, 250, 254-256, 261,
 264, 265, 266-268, 270, 275,
 277, 285-287, 290, 303, 304,
 306-310, 311, 314, 315-316,
 319, 321-326, 330, 336, 337,
 341, 344-347, 350, 356, 357,
 363-366, 373, 377, 379, 382,
 383, 384-386, 388, 393, 394-
 396, 399, 400, 405, 406, 407,
 413, 415-418, 429
 Армения Велкая см. Армения
 Армения Малая, см. Армения
 Аргатерс крепость 83
 Аргашат г. 82, 83, 349, 350,
 359, 362, 365, 372
 Аргик сел. 394, 396, 399, 364,
 369, 373, 374
 Аруч сел. 351, 352, 353, 369,
 370, 371, 374, 384, 396, 398,
 404, 405
 Арцати сел. 254
 Арцах обл. 83
 Арцив сел. 337
 Аршакаван г. 10, 58
 Аршаруник гавар 92
 Асорестан, см. Ассирия
 Ассирия 55, 74, 75
 Асуан, см. Сиена г. 235
 Атлантика 235

Атропатена см. Атрпатакан
 Атрпатакан страна 57, 83,
 129
 Атика обл. 67
 Ашгарах сел. 396, 399
 Аштишат сел. 10, 30, 133, 139
 Афины г. 8, 20, 67, 151, 170,
 172
 Африка 149, 234, 236
 Ахурян р. 372, 374
 Ахц сел. 356, 372, 387, 396
 Ацон сел. 125
 Багаван сел. 9, 367
 Багреванд гавар 30
 Балаберд крепость 130
 Басен гавар 256
 Бауит 398, 403
 Бахл-Шахастан 138, 141
 Бджни 372
 Бег-Лапат г. 106
 Бзунийское "море" (оз.
 Ван) 125
 Блур сел. 30
 Бостра г. 141
 Вавилон г. 75, 234, 428
 Вайонцзор гавар 30
 Валаршапат г. 13, 14, 24, 27,
 28, 30, 45, 54, 86, 87, 112,
 317, 351, 367, 376, 382
 Ван г. 83, 315, 318
 Византийская империя 8, 11,
 14, 20, 110, 111
 Византия 8, 14, 15, 17, 19, 20,
 22, 67, 70, 86, 122, 125, 126,
 149, 182, 234, 276, 345, 366,
 382, 410, 416, 436
 Воскепар сел. 373
 Восточно-Римская империя
 8, 11, 15
 Гамирк (Каппадокия) страна

Ганг р. 236
 Гангра г. 107
 Гардманадзор гавар 30
 Гарнаовит сел. (см. Адвалан)
 377
 Гарни сел. 83, 125
 Гегамские горы 428
 Гехард монастырь 412
 Гибралатар 236
 Гохти гавар 24, 25, 28, 72
 Греция страна 35, 203, 262,
 427
 Греческое море
 Грузия 12, 29, 42, 311
 Даранали гавар 76
 Даруйнк крепость 256
 двин г. 87, 126, 127, 137-139,
 240, 336, 349, 350, 351-353,
 362, 379, 391, 399
 Ддрвех сел. 352, 357
 Джульфа сел. 384
 Дон р. 236
 Дунай р. 236
 Европа 233, 234, 236, 255, 264
 Евфрат 236
 Егвард сел. 377, 393, 396,
 399
 Египет страна 6, 18, 19, 24,
 67, 237, 342, 400, 427
 Елеонская гора 399
 Ераншахр 234
 Ереван г. 349, 368, 396
 Ереруйк храм 359, 365, 383,
 389, 391, 396
 Еринджах 24
 Закавказье 20, 45, 413
 Звартноц храм 381, 382, 384,
 391, 392, 394, 396, 399
 Иберия см. Картли: 11, 12, 15,
 17, 20, 29, 30, 85, 93, 97, 100

126,129,136,232-234
Иерусалим г. 121
Индия страна 134,135,234,
237
Индийское море 209
Индокитай 234,236
Иордан р. 389, 402
Иран страна 7,10,11,12,13,
15,16,18,20,22,24,143,
232,234,276,340,414,438
Иринд сел. 400
Италия страна 67
Ишхан храм 378,379,382,
391,392
Кавказ 428
Кавказские горы 21
Камо г. 255
Канарские острова 235
Каппадокия страна 416
Кара -даг горы 25
Карры (Харран) г. 437
Карс г. 373
Касах сел. 359,362,365,
383
Картли (Иберия) 11,12,15,
17,18,20,29
Кентриг р. 308
Кесария Каппадокийская г.
9,38,410
Киликия страна 255,262
Кипр остров 236
Кири остров (Корсика)
236
Китай 134,234,237
Коговит гавар 125
Колхида страна 234
Котайк гавар 125
Кош сел. 372,396,399,400
Константинополь г. 8,29,

35,67,68,86,120,121,125
126,170,172,257,303
Крит остров 236
Ктесифон (Тизбон) г. 14,16,
18,53,125,129
Куарс сел. 134,136
Кура р. 102
Ливия см. Африка
Лмбат, храм 355,372,384,
393,396,397,398,399,400,
404,405
Лунные горы 209
Македония страна 73
Маку г. 125
Малая Азия, 8,238,315,239,
413
Маназкерт г. 136,318,395
Манцикерт см. Маназкерт
Марага г. 346
Масис г., см. Арарат
Мастара храм 373,374
Медди сел. 142
Мелита (Мальга) остров 236
Мелитине г. 29,108
Мероэ г. 227,228
Месропаванк (Месропаванис,
Мысраванис) 24
Миджлей 356
Мокская область 78
Мопсуестия г. 14
Мрен сел. 367,389,39
Муш г. 135,138
Накорз (Нахкорзан) 131
Нварсак сел. 18,89,95
Нил р. 195,236
Низибин г. 10,14,106
Ниссак сел. (см. Нварсак)
18
Нор-Баязет см. Камо
Одз г. 136,139

Олакан замок 52,136,144,
145
Окел 226
Ошакан сел. 30,372
Палестина 24,67,125,398,
400,428
Парби сел. 85
Партав г. II6
Пеллы г. 72
Передняя Азия 315,318,418,
427
Персия 13,15,31,38,49,50,
52-54,57,58,80,83,84,89,
106,107,125,128-130,139,
141,144,237,263,406
Понт (черное море) 120,227
Понтийский Диоцез 9
Птгни сел. 355,369,384,389,
393,371
Равенна г. 382
Рах р. см. Аракс
Рим г. 8,38,39,49,50,121,
136,150,152,398,400417,
Римская империя 9,10,11,
12,50,68,106,150,215,339
Родос о. 227,235
Ромкла мон. 262
Россия 12
Рувейа 359
Рштуник 78
Самосата г. 27,28,153
Сардония остров (Сарди-
ния, 236
Сарматия страна 232
Сасанидское государство
II
Сасун гавар 52,127,143,147
Себастья 259
Севан озеро 412
Сепге см.
Гибралтар

Серика, см. Китай
Смена г. см. Асуан
Сим гора 52
Сирия 8,24,125,129,234
Сисиан сел. 352,377,393,
394,399
Сицилия остров 236
Сканда остров 236
Софена обл. 12
Средиземноморье (Сред-
земье) 186,233,385
Средняя Азия 17,233
Судан 235
Сюник 28,83,86,87,91,127,
128,129,130-132,309,337,
412
Тавриз г. 25,58
Тайк оол. 57,83,126,378,
392
Такард сел. 137
Талин сел. 368,372,377,394,
397,398,399
Танаис р. см. Дон
Тарон гавар 23,30,52,57,
132-141,143,146,147,308,
433
Татев сел. 412
Ташир гавар 30
Текор храм 361,364,389
Тешебаини г. 314,325,383
Телебоас р. 308
Тизоон г. см. Ктесафон
Тигр 309
Тихий океан 380
Тморик обл. 83
Трапезунд г. 120, 121,255
Тушпа -Биайна 307
Ураздан (Раздан) р. 125
Урарту 317,318,324
Цалкотн гавар 254
Цохкерт (Дзоцкерт) сел

256

Франция 418
Халкидон, г. 18, 125
Халтик, обл. 85
Хани см. Ани
лацекац сел. 23
Херсон 107
Хой г. 18
лоразм, страна 129
Хорасан, обл. 129
Хор-Виран 38, 44
Хосровакерт, лесной парк
55
Хойт, гавар 138, 143
Хузистан, страна 10
Хут, см. Хойт

Чор, укрепление 10"6129
ширакаван сел. 119
Шатах, сел. 145
Шахапиван, Шаапиван сел.
274, 275, 294, 301
Швеция 236
Эдесса г. 8, 26, 27, 67, 68, 69,
106, 170, 410
Эллада
Эмеса г. 257
Эраншахр страна 86
Эребуни г. 383
Эфес г. 14, 18, 67
Эчмиадзин монастырь, 86



О Г Л А В Л Е Н И Е

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ	5
ВВЕДЕНИЕ. характеристика эпохи /С.Т.Еремян/	7

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОРИОГРАФИЯ /М.Х.Абебян /

1 Месроп Маштоц.Изобретение армянского алфавита и начало армянской письменности	23
2 Вардапет Корюн	33
3 Агапангелос	38
4 Фавстос Бузанд	46
5 Мовсес Хоренаци	61
6 Егише	77
7 Исаак Паронци	85
8 Мартирологи	95
9 Литература догматической борьбы	105
10 Поэзия	112
11 Авангарианцы	119
12 Епископ Себеос	124
13 Эпическая поэзия	127

ГЛАВА ВТОРАЯ

ФИЛОСОФИЯ / С.С.Аревшатян /

1 Становление армянской философской мысли	148
2 Грекофильская школа. Переводная философская литература и ее роль в развитии древнеармянской философии. I68	
3 Мировоззрение грекофилов и формирование светского направления в древнеармянской философии	181

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

1 Космография /Э.Л.Даниелян/	203
2 География и картография /С.Т.Еремян /.....	230

3 Календарь /Т.С.Бадалян/	237
4 Медицина /Л.А.Оганесян/	241

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПРАВО И СУД /С.А.ОГАНЕСЯН/

1 Источники	266
2 Гражданское право	271
3 Светско-каноническое семейное право	275
4 Уголовное право	297
5 Суд и судопроизводство	301

ГЛАВА ПЯТАЯ

ОСНОВЫ ЭКОНОМИЧЕСКОГО БЫТА

1 Народное жилище /С.Т.Еремян/	307
2 Естественно-исторические основы питания армянского народа /С.Т.Еремян/	315
3 Метрология /Р.О.Варданян/	326

ГЛАВА ШЕСТАЯ

АРХИТЕКТУРА /Н.М.Токарский/

1 Гражданская архитектура	347
2 Церковная архитектура	356

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ИСКУССТВО

1. Общая характеристика изобразительного искусства средневековой Армении /Л.А.Дурново/	383
2 Скульптура /Л.А.Дурново/	387
3 Стенная живопись /Л.А.Дурново/	395
4 Книжная живопись /миниатюра/ /Л.А.Дурново/	400
5 Музыка /Н.К.Тагмизян/	405
6 Театр /Т.В.Оганесян /	416
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ /С.Т.Еремян/	440
ПРИМЕЧАНИЯ	442
ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА	489
УКАЗАТЕЛИ	513

КУЛЬТУРА РАННЕФЕОДАЛЬНОЙ АРМЕНИИ

/ IV - V вв./

Печатается по решению ученого совета
Института истории АН Армянской ССР

Художник

Ю.А. А р а к е л я н

Худож.редактор

Г.Н.Г о р ц а к а л я н

Технич.редактор

Р.Х.Г е в о р к я н

Вф 03739 Изд. 5197 Заказ 371 Тираж 600

Сдано в производство 4 апреля 1980 г.

Подписано к печати 2/IV 1980г., печ. 33,25 л.

+ 10 вкл. Усл. печ. л. 35,75 изд. 32,22

Бумага № 1,60 x 90 I/16. Цена 5 р.40 к.

Издательство АН Армянской ССР.

375019 Ереван, Барекамутян, 24-г.

Типография Издательства АН Армянской ССР,

г.Эчмиадзин.

ԳԱՆ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0128681

ЦЕНА

Д II
557106