

նեաները «ազգային ինքնութիւն» կամ «ինքնագիտակցութիւն» հասկացութիւնը չէին ընկալում այնպէս, ինչպէս ներկայում յաճախ փորձ է արւում մեկնաբանել՝ ըստ ժամանակակից ընդունուած հասկացութեան: Ոճական կամ գեղարուեստական իւրայատուկ արտայայտչաձեւերի փնտրտուքը դեռեւս այդ ինքնութեան մշակութային հրամայականը չէր հանդիսանում: Դրանց հարստութիւնը եւ բազմազանութիւնը, կարելի է ասել, աւելի շատ արդիւնք են պատկերագրական ընդօրինակումների բնական ձեւափոխութիւնների, քան մշակութային դիմագծի ինքնահաստատման, մանաւանդ որ «կրկնօրինակի», «պատճէնի» իմաստն ու ընկալումն էլ իրենց հերթին շատ տարբեր էին այսօրուայ իմաստից ու ընկալումից⁵:

Նոյն մօտեցումը վաւերական է նաեւ եկեղեցական ճարտարապետութեան համար:

Իւրաքանչիւր կրօն ճանաչելի է իր տաճար-սրբարաններով: Սրանք «սրբազան ճարտարապետութիւնից» սերող կառոյցներ են, ուր ինչպէս իւրաքանչիւր մասնիկ, այնպէս էլ ամբողջը մտայղացուած եւ իրականացուած է համաձայն տուեալ աշխարհընկալման, կոսմոգոնիայի աստուածաբանական համակարգի: Ուստի, պաշտամունքային շէնքերի տիպաբանական եւ ոճական զարգացումն ուսումնասիրելու համար անհրաժեշտ է քննել այն աստուածաբանական յենքը, որ համակարգում եւ մոդուլաւորում է դրանց ճարտարապետական կառուցուածքը եւ գեղարուեստական ձեւերը:

Ահա որպէս նման «սրբազան ճարտարապետութեան» արդիւնք՝ քրիստոնէական պաշտամունքային շէնքի կամ տաճարի հիմքում ընկած է «եկեղեցու» աստուածաբանական կոնցեպտը, որն էլ ի վերջոյ դարձել է այդ տաճարի անուանումը: Եկեղեցու եւ պաշտամունքային կառոյցի նոյնացումը, համադրումը ենթադրում է, որ եկեղեցուն վերաբերող արտայայտութիւնները, ձեւակերպումները, սահմանումներն ու բնութագրումները հաւասարապէս վերադրելի են ե՛ւ եկեղեցու կառոյցին, ե՛ւ ներքին յարդարանքի կազմակերպման ձեւին, ե՛ւ այնտեղ մատուցուող ծիսական արարողութիւններին: Ինչ վերաբերում է հարցին, թէ արդեօ՞ք այդ վերադրումը զուտ խորհրդանշական կամ պատահական բնոյթ ունի, թէ, ընդհակառակը, համակարգուած եւ միտումնաւոր է այն աստիճան, որ թելագրում է շինութիւնների յատկազօծերն ու ճարտարապետական ձեւերը եւ սրոշում դրանց զարգացումը, այն դեռեւս կարելի է ընդհանուր գիտական ծանրակշիռ փաստարկներով եւ առաւել ուշադրութեամբ քննարկուելու արուեստաբանների եւ հնագէտների կողմից: Մեր առաջարկած մեթոդը հէնց այդ հարցի լուծմանն ուղղուած առաջին համակարգուած քայլերից է⁶:

Եկեղեցիների տիպաբանութեան, ներքին յարդարանքի եւ պաշտամունքային արարողակարգի միջեւ գոյութիւն ունեցող օրգանական կապի մասին բազմիցս է գրուել. հաւատացեալ համայնքի գործնական պահանջները անընդհատ փոփոխել են պաշտամունքային շինութիւնների տեսքն ու բնոյթը, իսկ քրիստոնէական

6 Մեր դոկտորական աշխատանքում ներկայացրել եւ փորձել ենք հիմնաւորել գիտական միջառք փաստարկներ յօգուտ այս պնդման, սամաններում հնարատր չի եղել հարցը քննարկել ատի լայն ժամանակագրական ու տարածական ենթատեքստով:

5 Այս մասին տե՛ս Garibian de Vartavan, Աշխատանք, էջ 195-198. Այսին, Երուսաղէմի սրբազան յատակագիծը Հայաստանում եւ վրաստանում, գեղարվեստական «Հայ-հրեական առնչութիւններ» երկկողմ գիտաժողովին, Եղեգիս, 18-20 մայիս, 2009 թ., թեգիսները՝ Հրէաները Հայաստանում. միջնադար Երեւան, 2009, էջ 71-75:

տարբեր ծիսակարգերի (լիթուրգիա) գոյութիւնը շատ վաղ շրջանից արդէն տիպական ու ոճական բազմազանութիւն է ստեղծել: Այս հարցով զբաղուած մասնագէտների, մասնաւորապէս՝ Հ. Բաթլերի, Ժ. Լասուտսի, Ն. Դիւուալի, Գ. Կրեչմարի, Ֆ. Դայչմանի, Ռ. Կրաութհայմերի, Ժ. Պ. Սոդինիի, Ս. Հ. Տաֆթի կամ Թ. Մաթիւսի աշխատանքները նշանակալիօրէն ընդլայնել են մեր գիտելիքը այս բնագաւառում: Սակայն, չնայած քրիստոնէական ճարտարապետութեան խորհրդաբանութեան եւ գեղարուեստական ձեւերի ժառանգականութեան բնագաւառում Ա. Գրաբարի, Զ. Ուիլկինսոնի կամ Ռ. Օուսթերհաուսի կարեւոր գիտական ներդրումներին, բաւարար չափով ուշադրութեան չի արժանացել եւ չի կարեւորուել «պաշտամունքային տարածքի» սրբազան, սակրալ բնոյթը, որն անխուսափելիօրէն բերում է շինութեան անխազօծերի եւ ճարտարապետական ձեւերի սրբացման, կանոնացման, նմանակութեան: Նմանապէս՝ բաւարար չափով չի շեշտուել հոգեւոր բարձր իշխանութիւնների եւ հոգեւոր կենտրոնների դերը եւ հեղինակութիւնը այս պահանջների մշակման եւ շրջանառութեան գործում:

Վերջին տասնամեակում Զ. Ուիլկինսոնի լոյս ընծայած արժէքաւոր մենագրութիւնը որոշ առումով լրացնում է այս բանը⁷: Հեղինակը փորձ է արել գիտական հիմքի վրայ «գուրս բերել» եկեղեցիների նախագծի «սրբազան բազմաբարձր», նախաձեւը: Այդուհանդերձ, նրա տեսութիւնը միաժամանակ ե՛ւ շատ ընդհանրական է, ե՛ւ շատ կենտրոնաձիգ՝ պատասխանելու համար ճարտարապետութեան, ծիսակարգի եւ աստուածաբանութեան միջեւ փոխարարութեան բոլոր ասպեկտներին փոխարարութեան հարցերին: Բացի այդ՝ այն

յատկապէս շեշտում է նախօրինակի անփոփոխելիութիւնը ժամանակի եւ տարածութեան մէջ՝ սոսկ դիպուածական դիտարկելով այն հանգամանքը, որ այդ նախօրինակը կարող է աստիճանական զարգացում ապրել՝ կախուած քրիստոնէական աստուածաբանութեան մէջ «տաճարի» գաղափարի աստիճանական զարգացումից:

Մեր առաջարկած մեթոդը, ընդհակառակը, կարեւորում է եկեղեցու աստուածաբանական սահմանումների եւ ճարտարապետական ձեւերի հէնց այդ գուրագէտ զարգացման ուսումնասիրութիւնը: Ընդհանրացման շրջանակներում եւ չնսեմացնեմին, ամենեւին չբացառելով եւ չնսեմացնելով նոր պաշտամունքային կառոյցի ձեւաւորման մէջ գեղարուեստական աւանդոյթների շարունակականութեան կամ նորարարութեան դերը, «կիրառական եկեղեցաբանութեան դերը, նաեւ նպատակ ունի յիշեցնել, որ դրանք երկուսն էլ՝ ե՛ւ հնի փոխառումը, ե՛ւ նորամուծութիւնը, պէտք է անպայման ե՛ւ նորամուծական հիմնաւորում ունենաւ աստուածաբանական հիմնաւորում ունենան՝ եկեղեցուն վերաբերող բանաձեւերի ու մեկնութիւնների շրջանակում:

Ստուգելու համար այս մեթոդի արդիւնաւէտութիւնը հայկական եկեղեցիների ուսումնասիրութեան բնագաւառում՝ իրաւաւոր էր նախ այն դիտարկել քրիստոնէական ճարտարապետութեան ընդհանուր համատեքստում: Դրա համար մենք նուր համատեքստում: Դրա համար մենք առաջին հերթին հետազոտութիւններն ուղղեցինք քրիստոնէական տաճարի եկեղեցիները վերաբերող խնդիրների հաստեղծմանը վերաբերող խնդիրների համապարփակ ոլորտ: Հակառակ մեր համոզման՝ պարզուեց, որ այստեղ էլ եկեղեցու աստուածաբանութեան եւ տիպաբանութեան յարաբերութեան խնդիրը «չհերկուած հսկայական դաշտ» է, ուստի ստիպուած էինք ամէն ինչ սկսել զրոյից:

Այսպիսով, աշխատանքը ճիշտ ու հիմնաւոր կառուցելու համար ձեռնարկեցինք «եկեղեցու», որպէս «քրիստոնէական տաճարի», «քրիստոնէական սրբարանի»

7 J. Wilkinson, From Synagogue to the Church: the Traditional Design, its Beginning, its Definition, its End, London, 2002.

կան ձեռն ու յատակագիծ էր ստացել (նկարներ 3-4, յատակագծերը): Բացի այդ՝ իր ներսում ունէր երկու (եւ աւելի) առանձին ենթակառոյցներ, որոնք ծաւալուել ու զարգացել էին չորրորդ դարի ընթացքում, բուն Գերեզմանի վրայ կանգնեցուած շինութիւնը, որն իր հերթին ամփոփուած էր բոլորաձեւ սիւնազարդ կառոյցի՝ «անաստասիս» կամ «յարութեան» ներսում, բուն մայր-եկեղեցին՝ բազիլիկ կառուցուածքով Մարտիրոսը կամ Մատուռը կամ կաթողիկէն, նրա արեւմտեան մասում բարձրութեան վրայ կցուած սիւնազարդ խորան-աբսիդը, ոսկեհուռ խաչի յուշարձանն ամփոփող քառասիւն կամարաձեւ բաց կառոյցը եւ խաչը (նկար 5, խաչի եկեղեցին եւ խաչը):

Ճարտարապետական այս հսկայ մտայնացումը նոր փուլ է արձանագրել եկեղեցու տիպաբանական զարգացման մէջ: Համալիրը, որպէս եկեղեցու մոդել, նախօրինակ, ոչ միայն վերարտադրուել է ամբողջապէս կամ մասնակիօրէն, այլ նաեւ ներքին առանձին կառոյցների մեկուսի ընդօրինակմամբ, որոնք ծնունդ են տուել արսիզաւոր բազիլիկներին, բոլորաձեւ եկեղեցիներին, խաչաձեւ սիւնազարդ փոքրածաւալ կառոյցներին (նկարներ 6, 7, 8, տարբեր տիպերով): Ընդհանրապէս, երուսաղէմեան սրբատեղիների ճարտարապետական «պատճէնումը» ողջ միջնադարում կատարուել է իւրայատուկ սկզբունքով. պարտագիր չէր կառոյցը վերարտադրել ամբողջութեամբ եւ ճշտօրէն, բաւական էին, ասենք, յատակագիծը, համաչափութիւնները կամ էլ՝ որոշ կարեւոր մանրամասներ¹⁵:

15 Ousterhout R., *Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage*, The Blessings of Pilgrimage, Urbana & Chicago, 1990, pp. 108-124; Այս մասին անլի ընդարձակ տե՛ս Ն. Ղարիբեան, *Երուսաղէմի արքայան յատակագիծը Հայաստանում եւ վրաստանում*:

Պաղեստինեան եւ երուսաղէմեան «սրբատեղիները» ստեղծմամբ չորրորդ դարի կէսերից ողջ քրիստոնէական աշխարհում սկիզբ դրուեց մի նոր կենսաձեւի՝ ուխտագնացութեանը: Կարիք ունենալով իրենց հաւատն ամրապնդել այդ հաւատի նիւթական դրսեւորումների հետ անմիջական առնչութեամբ՝ կայսրութեան ամենատարբեր շրջաններից եւ այլ երկրներից եկած ուխտագնացները ցանկանում էին Սուրբ Գիրքը միահիւսել տեսանելի, շօշափելի աւարկաներին, մասունքներին, վայրերին, պատկերներին, իրական միջավայրին եւ անգամ՝ ճարտարապետական յուշարձաններին¹⁶: Սկզբնական շրջանում «սրբատեղիները» կապուած էին առաւելապէս Քրիստոսի աստուածայանութեան եւ Սուրբ Հոգու ներկայութեան վկայ վայրերի հետ, որոնք խմբուած էին Երուսաղէմում եւ նրա անմիջական շրջակայքում, ինչպէս՝ խաչելութեան եւ յարութեան, այնպէս էլ համբարձման, հոգեպալտեան, վարդապետութեան վայրերը, որտեղ եւ կառուցուել էին առաջին քրիստոնէական եկեղեցական համալիրները: Այս սրբատեղիները եւ դրանց հոգեպէս կամ նիւթապէս առնչուող ամենայն ինչ շատ արագ տեղ գտան քրիստոնէական աստուածաբանութեան եւ ծիսաբանութեան մէջ՝ ստեղծելով իւրայատուկ «երթային» կամ «կայանային» արարողակարգ, որ ծաւալուած էր դրանց շուրջ՝ որպէս էպիկենտրոն ունենալով Յարութեան եկեղեցին կամ Նոր Տաճարը (նկար 10, պլանը): Սրբատեղիները իրար միացնող երթագիծը շուտով դարձաւ Նոր քրիստոնէական Երուսաղէմի սրբազան յատակագիծը, որը նոյնպէս, որպէս «պատճէն», կրկնօրինակուեց եւ վերարտադրուեց

16 Hunt E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 1984, pp. 85, 97; Maraval P., *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East*, *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 2002, pp. 63-74.

այլ վայրերում¹⁷, այդ թւում նաեւ՝ Հայաստանում, Վրաստանում եւ, ամենայն հաւանականութեամբ, նաեւ՝ Աղուանքում¹⁸:

Դառնալով հայկական քրիստոնէութեան պատմութեան եւ Հայ եկեղեցիների ճարտարապետութեան համեմատական հետազոտութեան խնդիրներին՝ «կիրառական եկեղեցաբանութեան» մեթոդն օգնեց այստեղ եւս նոր պատասխաններ գտնելու մի շարք առկախուած ու անլուծելի հարցերի: Հայ վաղ քրիստոնէական եկեղեցական ճարտարապետութիւնը դիտարկելով նոյն շրջանի քրիստոնէութեան ընդհանուր ճարտարապետութեան պատմութեան ենթատեքստում՝ մենք փորձեցինք նախորդ հետազոտութիւնների արդիւնքները եւ եզրակացութիւնները տեղափոխել այս ոլորտ եւ համադրել եղած նիւթերի, դիտելիքի եւ տեսակէտների հետ, որոնք առնչուում են Հայաստանի Դարձի պատմութեան եւ առաջին եկեղեցիների կառուցման հանգամանքներին, ինչպէս նաեւ՝ Վաղարշապատի կաթողիկէի՝ էջմիածնի Մայր տաճարի ճարտարապետական պատմութեանը, հնագիտական շերտերի թուագրութեան վերաբնութեանը եւ «նախնական տիպին»:

Քանի որ Հայոց գրերի ու բուն գրականութեան ստեղծումը հանգէս է գալիս քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունումից մէկ դար անց, հայկական աղբիւրները բաւական սելեկտիւ ու յաճախ՝ փո-

փոխուած տեղեկութիւններ են հաղորդում այս իրադարձութեան մասին, որոնք երբեմն նոյնիսկ հեռու են պատմական ճշմարտութիւնից: Մանրագնին ուսումնասիրելով այս շրջանին վերաբերող հետազոտութիւնների ամբողջութիւնը եւ աղբիւրների քննական տեսութիւնը, յատկապէս՝ գլխաւոր աղբիւրի՝ Ագաթանգեղոսի «Պատմութեան» մասին հետազոտութեան ողջ փաթեթը, մենք կարողացել ենք յանգել ուշագրաւ եզրակացութիւնների՝ կապուած Հայոց Դարձի թուականի, Հոլիփոպուած Հայոց Դարձի թուականի պատմութեան նահատակութեան պատմութեան, Գրիգոր Լուսաւորչի տեսիլքի եւ Վաղարշապատի չորս սրբարանների հիմնադրման թուագրութեան հետ: Հաշուի նադրման թուագրութեան հետ: Հաշուի առնելով, որ վերջինների կառուցումը եւ տեղաբնական դասաւորութիւնը (տոպոգրաֆիա) ըստ աւանդութեան կապուած է Սուրբ Գրիգորի տեսիլքի հետ եւ ներկայացուած որպէս երկնային թելագրանքով իրականացուած հիմնարկութիւն՝ փորձ ենք րականացուած հիմնարկութիւն՝ փորձ ենք արել նախ վերլուծութեան ենթարկել Տեսիլքը «կիրառական եկեղեցաբանութեան» սիւլքը՝ «կիրառական եկեղեցաբանութեան» սիւլքը՝ «կիրառական եկեղեցաբանութեան» սիւլքը, ապա՝ վերհանել սրբանկարները կառուցման եւ տեղաբնական աստուածաբանական հիմնաւորումները:

Ըստ ստացուած արդիւնքների՝ Գրիգորի տեսիլքի տեքստը եւ բուն բովանդակութիւնը չեն կարող անցնել հինգերորդ դարասկզբի սահմանագիծը, նոյն սահմանագրասկզբի սահմանագիծը, նոյն սահմանագիծը էի կարող անցնել նաեւ չորս եկեղեցիների տեղաբնական դասաւորութիւնը: Հինգերորդ դարասկզբի Հայաստանի քաղաքական եւ կրօնական իրողութիւնները քննութիւնը հնարաւորութիւն տուեց պարզել, որ ցանկանալով հայրապետական պաթոնը մէկընդմիջ տեղակայել Վաղարշապատում¹⁹, սուրբ Սահակ կաթողիկոսը, չապատում:

17 Ousterhout R., *Flaxible Geography and Transportable Topography*, The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Jerusalem, 1998, pp. 393-404.

18 Աղուանքում կրկնօրինակուած «Նոր Երուսաղէմի» խնդիրն հնարաւոր չէրաւ համաձայնութիւն կայն արդէն միութիւն եւ աղբիւրների ստացիանքնութիւնից ակնյայտ է, որ այն գոյութիւն է ունեցել այնպէս, ինչպէս հարեւան Հայքում եւ Վիրքում: Այս խնդիրը մեր անկախ հետազոտութիւնների առարկայ է:

19 Հայրապետական աթոռի կարգաւիճակի մասին տե՛ս N. Garibian, *Les traditions dynastiques Parthes et le siege patriarcal en Arménie au IVe siècle*, *Bulletin of Parthian and Mixed Oriental*

նից երկինքը: Քրիստոնէական եկեղեցաբանութեան մէջ Սրբութիւն սրբոցը նաեւ այն տեղն է, որտեղ պատարագի ժամանակ Քրիստոսի Յարութեան գաղտնախորհուրդն է կատարուում: «Կիրառական եկեղեցաբանութիւնը» յուշում է, որ գմբէթը, որպէս անիմանալի երկինք կամ երկնից երկինք, պէտք է, ըստ այդմ, ընկալուած եւ «բանաձեւուած» լինի աստուածաբանօրէն: Եւ իրօք, Եղեսիայի Սուրբ Սոփիա անուը կրող, վեցերորդ դարում վերանորոգուած մայր տաճարին ձօնուած եօթերորդ դարի յայտնի հիմնը՝ Սուղիթան, հաստատուած է մեր ենթադրութիւնը:

«Ահա նրա տանիքը ձգուած է ինչպէս երկինքը (...)

Եւ նրա վերամբարձ գմբէթը համարժէք է երկնից երկնքին»²¹:

Միւս կողմից, Անաստասիւր՝ Յարութեան եկեղեցին, դրական տարբեր աղբիւրներում բազմիցս անուանուել է «Սրբութիւն սրբոց»: Կառուցուած լինելով Յարութեան իրական վայրի վրայ՝ այն լիովին կարող էր ե՛ւ ֆիզիկական, ե՛ւ գեղարուեստական, ե՛ւ խորհրդանշական առումով նախօրինակ դառնալ «երկնից երկինք» գմբէթի համար: Մենք ենթադրում ենք, որ եկեղեցի-տաճարի այս նոր կոնցեպտը ծնունդ է տուել «գմբէթաւոր բազիլիկա» ճարտարապետական տիպին, որը Հայաստանում տարածուել է սկսած եօթերորդ դարից եւ որից հետագայում եւ սերել են կենտրոնագմբէթ եկեղեցիների այլ տիպեր:

Յօգուտ մեր վարկածի հաւաքած փաստարկներն ու դիտարկումները կապուած են կոնստանդնուպոլսի Սուրբ Սոփիայի տաճարի հետ, ինչից կարող ենք եզրակացնել, որ եթէ մեր ենթադրութիւնը համապատասխանում է իրականութեանը,

նման մտայղացման հեղինակը Յուստինիանոս կայսրն է:

Ստորեւ թուարկում ենք դրանցից ամենակարեւորները՝ նպատակ ունենալով հետագայում դրանք առանձին-առանձին խորութեամբ հետազօտել:

ա. Յուստինիանոսի օրօք Պաղեստինեան սրբավայրերի զարգացումը նոր թափ է ստանում կապուած ուխտադնացութեան նոր ալիքի հետ. այս գործընթացին զուգահեռ միաժամանակ նկատուում է կոնստանդնուպոլսի աստիճանական առաջխաղացումը՝ որպէս «սրբազան յատակագիծ» ունեցող երկրորդ քրիստոնէական կենտրոն, երկրորդ Երուսաղէմ²²:

բ. Սուրբ Սոփիայի հարաւարեւմտեան նախամուտքի ժ. դարով թուագրուած խճանկարը պատկերում է կոնստանդին Մեծին եւ Յուստինիանոսին՝ որպէս Աստուծոյ Տաճարի շինարարներին:

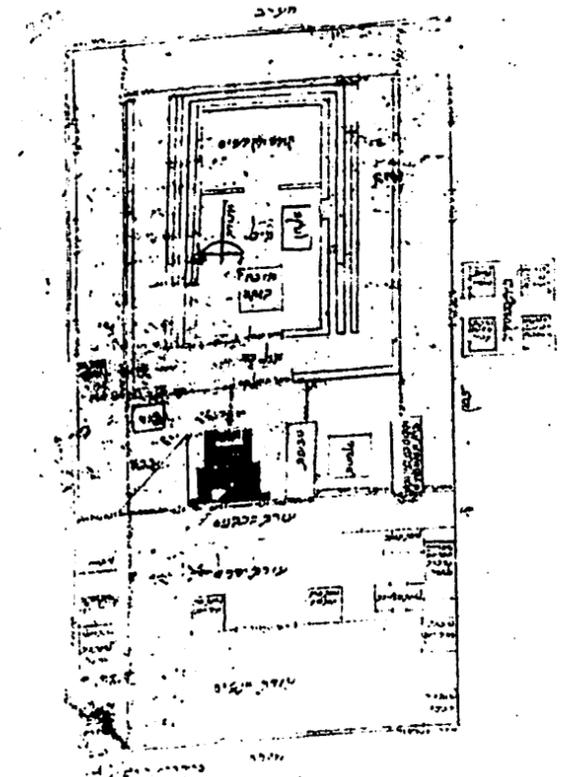
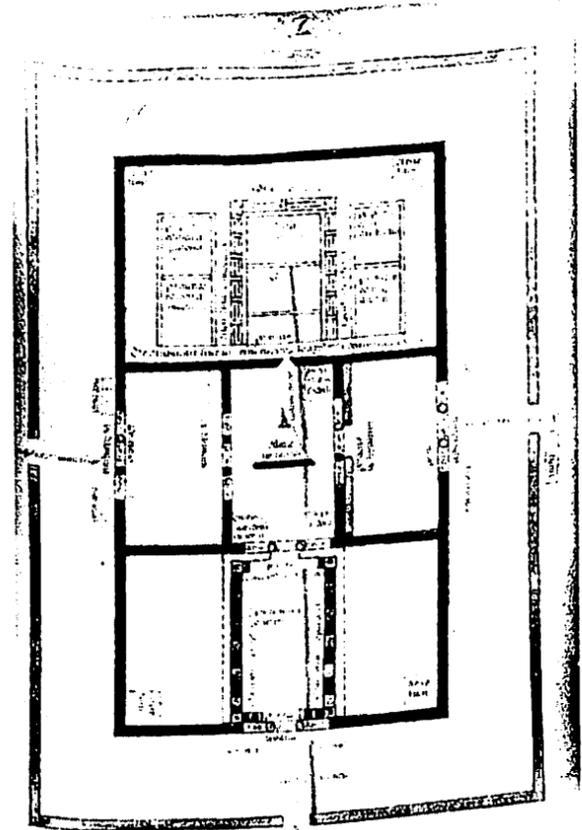
գ. Տաճարի գմբէթը կրող չորս սիւները խորհրդանշում են Մովսէսի խորանի չորս սիւները, որոնք բաժանում էին Սրբութիւնը Սրբութիւն սրբոցից՝ այսպիսով խորհրդանշելով երկնքի եւ երկրի բաժանումը: Տուեալ դէպքում այդ սիւները բաժանում են Սրբութիւն սրբոց համարող գմբէթը եկեղեցու բուն սրահից, որ համապատասխանում է Սրբութեանը:

դ. Իր վերակառուցած Սուրբ Սոփիայի նաւակատիքի օրը Յուստինիանոսի արտասանած հետեւեալ խօսքերը՝ «ես քեզ յաղթեցի, Սողոմոն», ամենայն հաւանականութեամբ, ակնարկում են Աստուծոյ Տաճարի «սրբազան տիպաբանութեան» փոփոխութիւնը: Վերջինի աստուածաբանական հիմնաւորումը կարող է հանդիսանալ «Գիրք առակաց»-ից վերցուած պարբերութիւնը,

որտեղ նկարագրուած է երկնքի եւ երկրի արարումը²³:

Ամփոփելով մեր խօսքը՝ նշենք, որ, չբացառելով մեր որոշ վերլուծութիւնների կամ մօտեցումների մէջ տեղ գտած հաւանական թերութիւնները, ընդհանուր առմամբ «կիրառական եկեղեցաբանութեան» շնորհիւ ձեռք բերուած արդիւնքների եւ մասնագիտական տարբեր խնդիրների գտնուած լուծումների ամբողջութիւնը թոյլ է տալիս գնահատել հնագիտութեան եւ արուեստի պատմութեան ուսումնասիրութեան մէջ եկեղեցու աստուածաբանութեան հիմնարար դերը եւ, ըստ այդմ, հա-

ւաստել մեր առաջարկած մեթոդի գիտական արժէքն ու ստուգութիւնը: Մեր հետազօտութիւնները թոյլ են տալիս նաեւ եզրակացնելու, որ առաջարկուած մեթոդը կարող է արդիւնաւէտ լինել ոչ միայն հայ եկեղեցիների ուսումնասիրութեան համար, այլեւ՝ ընդհանրապէս եկեղեցու, որպէս Աստուծոյ տաճարի, անկախ ժամանակաշրջանից եւ աշխարհագրական վայրից, ինչպէս նաեւ՝ ոչ միայն եկեղեցիների, այլեւ՝ արուեստի պատմութեան միւս բնագաւառների ուսումնասիրութեան համար:

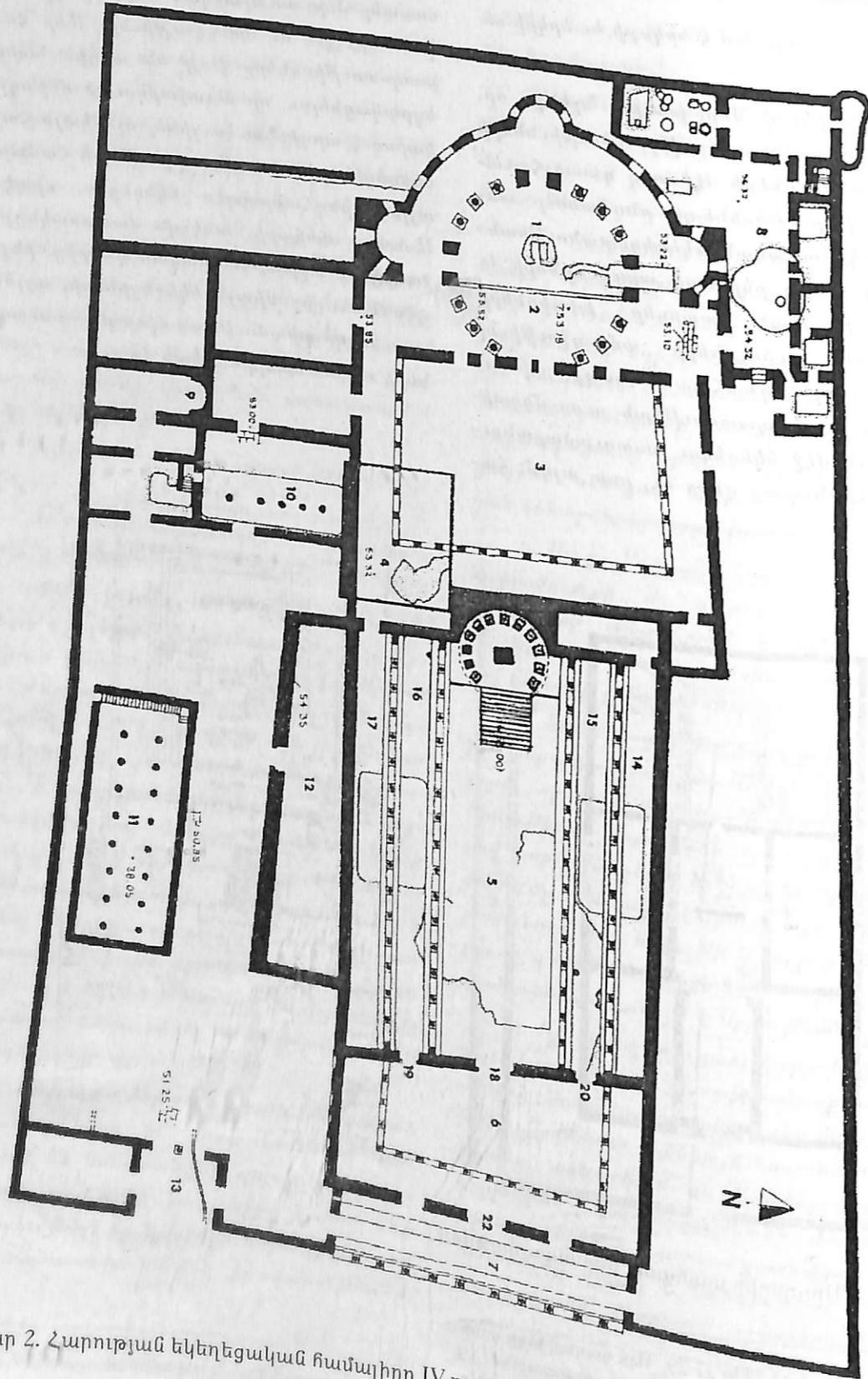


Նկար 1. Սողոմոնի տաճար. վերակազմություն

23 Առակ., Ը 22-23 եւ 27-29: Այս գաղափարը տարբեր արտայայտչաձեւերով զարգացում է ստացել Գրիգոր Նարեկացու՝ եկեղեցուն անիրուած տաղերում. տե՛ս յատկ.՝ «Տաղ եկեղեցու...», «Քարոզ եկեղեցու...», «Գովասանութիւն...»,՝ Տաղեր եւ գանձեր, թիւ 16, 27, 33:

21 -V-VI. Թարգմանութիւնը ֆրանսերէն օրինակից է: Հրատարակութիւնը՝ A. Dupond-Sommaire, Cahiers Archéologiques 1947, էջ 29-39.

22 կոնստանդնուպոլիս-Երուսաղէմ համեմատութեան համար տե՛ս M. C. Carile, Constantinople and the Heavenly Jerusalem: through the imperial palace, 21e Congrès Intern. des Etudes Byzantines, Londre, 2006, P.VII.2: in the palace.



Նկար 2. Հարության եկեղեցական համալիրը IV դարում. (ըստ Ծ. Գիբսոնի եւ Ն. Ղարիբյանի)



Նկար 3. «Խաչի» քառասյուն տաղավարը



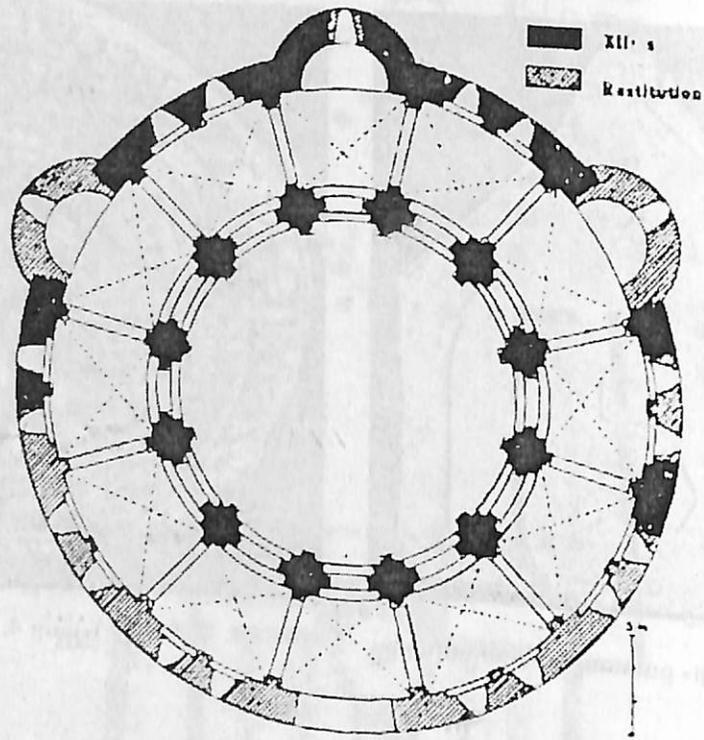
Նկար 4. «Խաչի» հուշարձանը



Նկար 5. Գերեզմանն ամփոփող շինվածքը. վերակազմություն ըստ Զ. Ուիլկինսոնի.



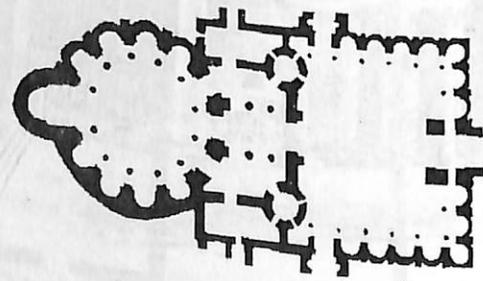
Նկար 6. Հարության եկեղեցու պատճեն. Ֆուլդայի Սանկտ-Միխայել եկեղեցի (Գերմանիա). IX դ.



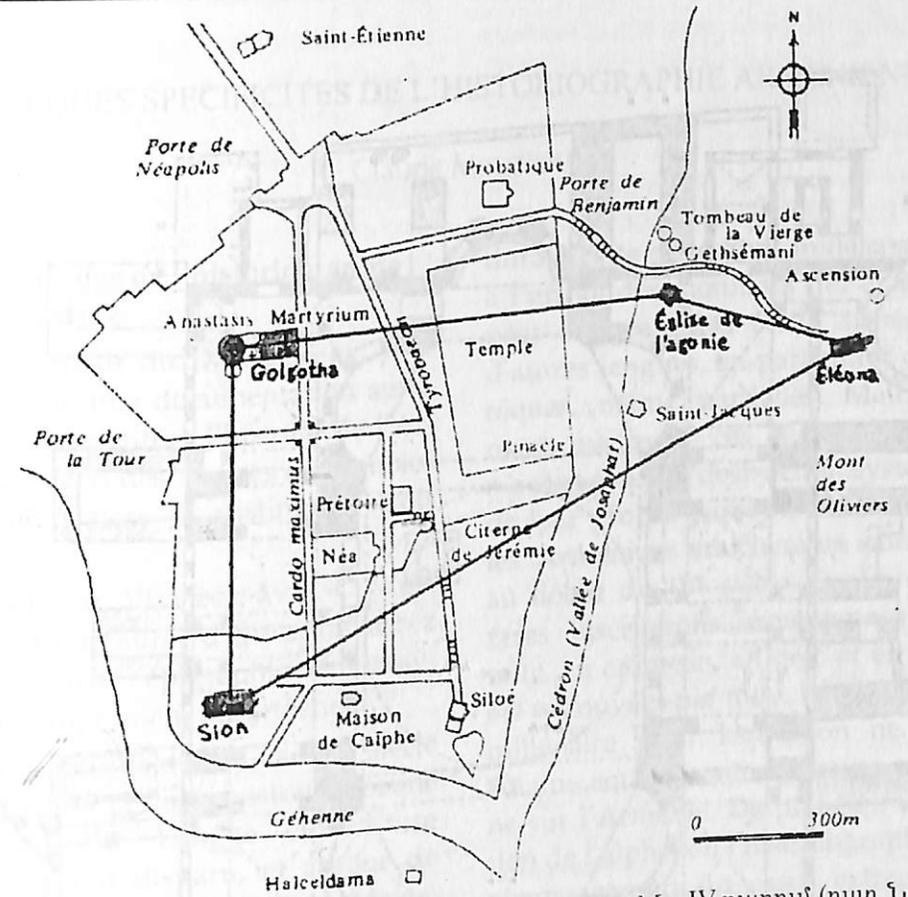
Նկար 7. Հարության եկեղեցու պատճեն. Նովի-Սեն-Սեպուկրա (Ֆրանսիա), XI դ.



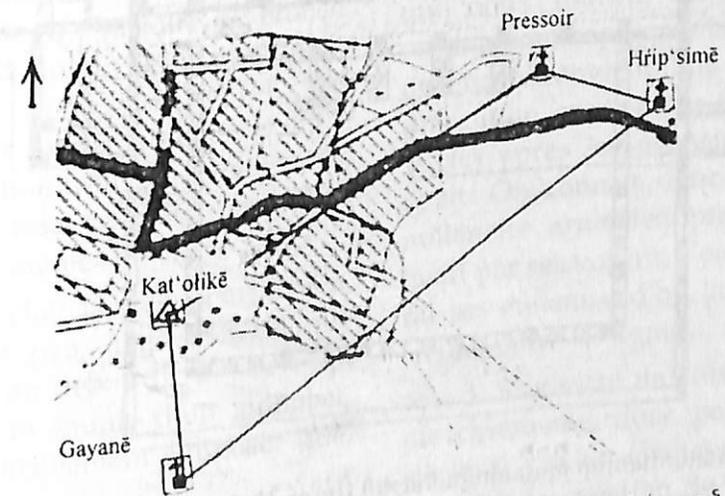
Նկար 8. Հարության տաճարի պատճեն. Օսարով Լեդնիցկի եկեղեցի (Լեհաստան), X-XI դ.



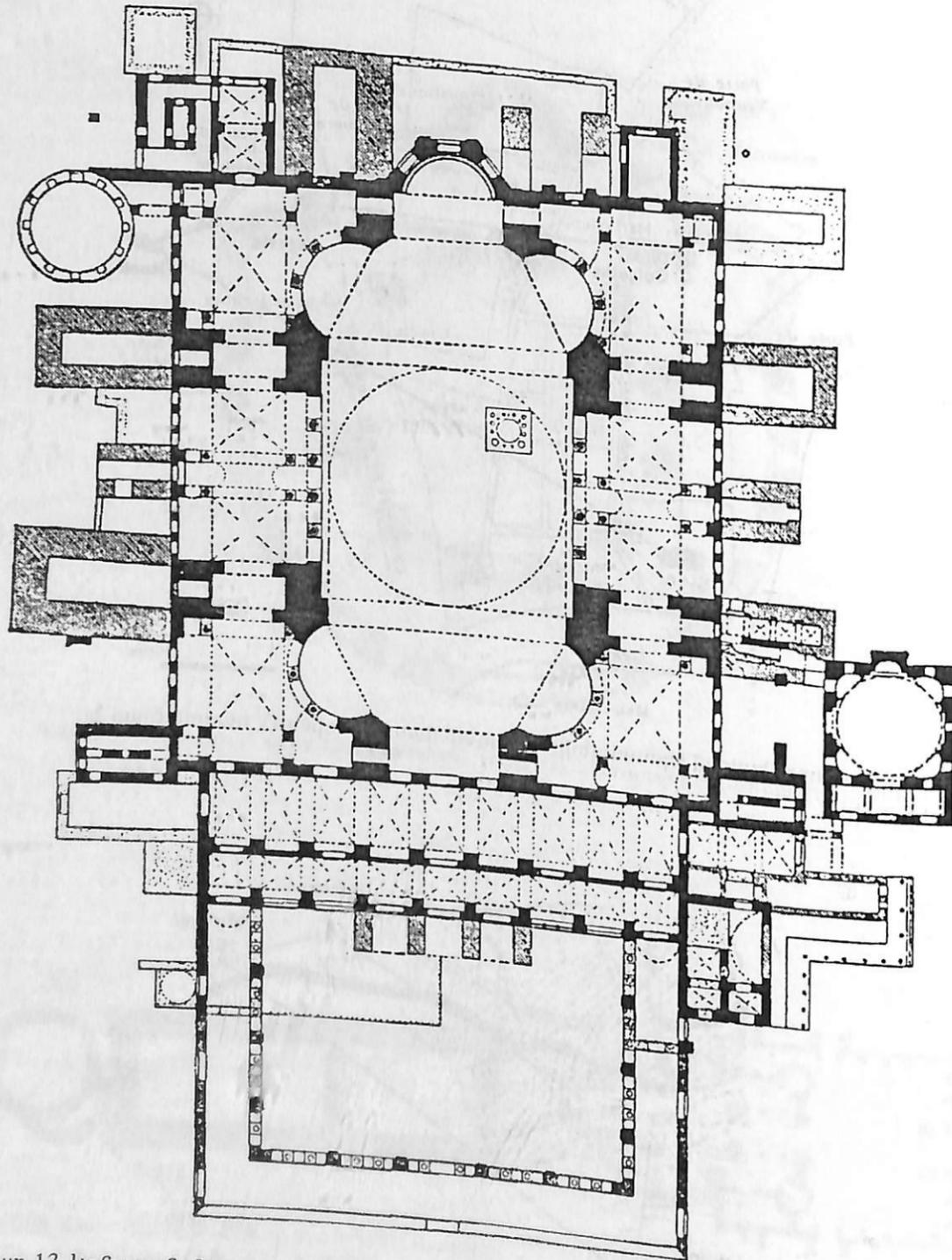
Նկար 9. Հարության տաճարի պատճեն. Ջադարի Սուրբ Դոնաթիանոսի եկեղեցի (Դալմաթիա), IX դ.



Նկար 10 Բրիտոնեական երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը IV դարում (ըստ Ն. Ղարիբյանի)



Նկար 11 Վաղարշապատի սրբազան հատակագիծը V դարի սկզբին (ըստ Ն. Ղարիբյանի)



Նկար 12. Կոնստանդնուպոլսի հուստիմյանաշենն Սուրբ Սոփիայի տաճարը

QUELQUES SPECIFICITES DE L'HISTORIOGRAPHIE ARMENIENNE

Claude Mutafian

Les trois périodes de l'historiographie de l'Arménie

C'est à partir du IX^e siècle av. J.-C. qu'on possède une documentation suffisante pour reconstituer l'histoire de l'Arménie. L'examen des sources disponibles nous amène alors à distinguer trois périodes:

1- Du IX^e au VI^e siècle av. J.-C., c'est la période du royaume d'Ourartou, assez bien connue par l'épigraphie tant assyrienne que proprement ourartéenne¹.

2- Du VI^e siècle av. J.-C. au IV^e siècle ap. J.-C., c'est la période postourartéenne et préchrétienne. Langue et écriture ourartéennes ont disparu, et autour de 520 av. J.-C. apparaît le mot «Arménie». Certains auteurs ont à tout prix voulu voir une coupure entre Ourartou et Arménie, excluant ainsi l'Ourartou de l'histoire arménienne - comme si on excluait la Gaule de l'histoire de France. Bornons-nous à donner une preuve de cette continuité: au V^e siècle av. J.-C., sur la liste des pays soumis à Xerxès donnée par une inscription trilingue à Persépolis, le même pays vassal se lit «Ourartou» en akkadien et «Arménie» en vieux-perse².

Une nouvelle langue, l'arménien, s'impose peu à peu, mais ce n'est que bien plus tard, au début du V^e siècle ap. J.-C., qu'elle sera munie d'un alphabet. On peut raisonnablement supposer que,

durant cette période de mille ans, il y eut, à l'image des monnaies qui étaient frappées en grec, des écrits arméniens en d'autres langues, en particulier des chroniques, même partielles. Malheureusement, aucun de ces éventuels ouvrages n'a survécu à la destruction systématique de leur propre passé mise en œuvre par les Arméniens fraîchement christianisés au début du IV^e siècle. Seules quelques rares inscriptions arméniennes en élamite, en araméen, en grec et en latin ont été retrouvées par miracle³. Il y a donc un millénaire pour lequel on ne possède aucune source contemporaine arménienne sur l'Arménie. De plus, après la création de l'alphabet, l'historiographie arménienne connut un essor extraordinaire, mais la plupart des auteurs, tous ecclésiastiques, ne s'intéressèrent guère à l'histoire préchrétienne. Moïse de Khorène est pratiquement le seul historien qui nous fournit des renseignements originaux et conséquents sur cette période; encore convient-il de les prendre avec précaution, car l'auteur écrivait plusieurs siècles après les événements qu'il évoquait. On connaît donc l'histoire de ce millénaire arménien presque exclusivement par ses voisins, c'est-à-dire en général ses ennemis, d'où la nécessité d'une lecture entre les lignes.

3- S'agissant de l'histoire de l'Arménie chrétienne, donc postérieure au IV^e siècle, il y a un changement brusque et complet. La création de l'alphabet arménien au début du V^e siècle marqua le début de la riche littérature arménienne,

¹ Claude Mutafian, *Arménie, la magie de l'écrit*, Paris, 2007, p. 18-21.

² James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, p. 316; Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, 1997, p. 257 [version perse seule].

³ Mutafian, *op. cit.*, p. 22-33.