



«ԱՐՔԱՈՒՆ». ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ
ՄՈՆՈԴԵՐԵՆ ԱՆԿԱՆՈՒՄԸ
ՀԱՅ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆՆԵՐԻ
ԽՆԴՐԻ ԱՌՆՉՈՒԹՅԱՄԲ

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՄԱՌ

NICOLAS MARR

«ARK'AUN», APPELLATION
MONGOLE DES CHRÉTIENS EN
CONNEXION AVEC LE PROBLÈME
DES CHALCÉDONITES ARMÉNIENS

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՄԱՌ

«ԱՐՔԱՈՒՆ». ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆՆԵՐԻ
ՄՈՆՂՈԼԵՐԵՆ ԱՆՎԱՆՈՒՄԸ
ՀԱՅ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ԽՆԴՐԻ
ԱՌՆՁՈՒԹՅԱՄԲ

ՄԵՍՐՈՊ ԱՐՁ. ԱՇԾԵԱՆ
ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ

149



ARCH. MESROB ASHJIAN
BOOK SERIES

149

ԵՐԵՎԱՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

2016



11
August

ՀՏԴ 94(179.25)
ԳՄԴ 63.3(5Հ)
Մ 300

**ՀՐԱՏԱՐԱԿՎՈՒՄ Է ՀՀ ԳԱԱ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԻ ՈՐՈՇՄԱՄԲ**

Ռուսերենից հայերեն թարգմանեցին

Է. Մ. Շիրինյանը, Ա. Մելքոնյանը, Գ. Սարգսյանը, Մ. Մամյանը

Ռուսերենից ֆրանսերեն թարգմանեց Ս. Ն. Մուրավյովը

համագիր՝ Է. Մ. Շիրինյան

ՄԱՌ- ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ

Մ 300 «ԱՐՔԱՈՒՆ». ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆՆԵՐԻ ՄՈՆՂՈՒԼԵՐԵՆ ԱՆՎԱՆՈՒՄԸ ՀԱՅ ԲԱՆԿԵ-
ԴՈՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ԽՆԴՐԻ ԱՌՆՁՈՒԹՅԱՄԲ/ ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՄԱՌ: Ռուսերենից
հայերեն թարգմանեցին՝ Է. Մ. Շիրինյանը, Ա. Մելքոնյանը, Գ. Սարգսյանը, Մ. Մամյանը:
NICOLAS YAKOVLEVITCH MARR, ARK' AUN, L'APPELLATION MONGOLE DES
CHRETIENS EN CONNEXION AVEC LE PROBLEME DES CHALCEDONITES ARMÉNIENS,
Par S. N. Mouraviev.- Եր.:
Պատմության ինստիտուտ, 2016.- 256 էջ:

Գրքում ներկայացված է Նիկողայոս Մառի կարևոր և ծավալուն հոդվածներից մեկը՝ «Архаин, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах» (Византийский временник, СПб., 1905, т. 12, вып. 1-2, стр. 1-68), հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները՝ ընդարձակ ներածությամբ, ծանոթագրություններով և ջանկերով: Դատելով հոդվածի խորագրից՝ կարելի է ենթադրել, որ այս հետազոտությունը վերաբերում է մոնղոլերենում «արքաուն» բառի կիրառմանը որպես քրիստոնյաների՝ մոսուլիոնացիներին հայ թողնականների, անվանում: Հիմնարար այս աշխատությունն մեզ, սակայն, լավագույնս պարզաբանված են հայագիտությանն ու վրացագիտությանն առկալող բազում հարցեր, այդ թվում՝ նաև վիճելի և անլուծելի թվացող խնդիրներ:

Մասնավորապես, հետաքրքրական են Տայք և Կղարջք գավառների, ինչպես նաև հայ ջաղկիսյանականների վերաբերյալ Ն. Մառի պիտարկումները, որոնք իխմուլած են տալուրնույթ և տարալեզու բազմազան աղբյուրների վրա:

Առաջին անգամ թարգմանվելով՝ Ն. Մառի այս հետազոտությունը կարող է մեծ հետաքրքրություն ներկայացնել հայագետների, վրացագետների, բյուզանդագետների, արևելագետների և ընդհանրապես Քրիստոնյա Արևելքի մշակույթով հետաքրքրվողների համար:

ՀՏԴ 94(179.25)
ԳՄԴ 63.3(5Հ)

ISBN 978-9939-860-36-7

© ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2016
© Է. Մ. Շիրինյան, 2016

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ	V
ԱՌԱՋԱՐԱՆ	XIII
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	XIX
ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ՝	
«Արքաւուն». քրիստոնյաների մոնղոլերին անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ	1
ՖՐԱՆՍԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ՝	
ARK‘AUN, APELLATION MONGOLE DES CHRÉTIENS EN CONNEXION AVEC LE PROBLÈME DES CHALCEDONITES ARMÉNIENS	103
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ	193
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ	194
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ	206
ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ	214

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

2016 թ. հունիսի 22-24-ը Հայաստանի Բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտեի նախաձեռնությամբ, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի և ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի մասնակցությամբ կայացավ «Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք» խորագրով միջազգային գիտաժողովը:

Գիտաժողովի շրջանակներում նախատեսվում էր մեկ հատորով հրատարակել 20-րդ դարի նշանավոր կովկասագետ Նիկողայոս Մառի «Արքաուն. քրիստոնյաների մոնոդլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ» վերնագրով աշխատության հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները և բաժանել գիտաժողովի մասնակիցներին: Թեև թարգմանական աշխատանքներն արդեն ավարտվել էին և գիրքը պատրաստ էր, սակայն տպագրության գործընթացն ինչ-ինչ պատճառներով հետաձգվեց և ահա այսօր սույն հրատարակությամբ ընթերցողի դատին ենք հանձնում Նիկողայոս Մառի բացառիկ աշխատության հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները՝ ներածությամբ և ծանոթագրություններով:

Նախքան խնդրո առարկա թարգմանությունների մասին խոսելը, հարկ էմ համարում երկու խոսքով անդրադառնալ «Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք» մեզանում եզակի գիտաժողովի անցկացմանը և արդյունքներին: Դատելով գիտաժողովի վերնագրից՝ կարելի է մտածել, որ այն նվիրված է մեկ պատմական

նահանգի, այն է՝ Տայքին: Այս թեման, սակայն, իր մեջ ներառում է չափազանց լայն խնդիրներ, որոնք վերաբերում են թե՛ պատմական անցյալին և թե՛ մեր օրերին, մասնավորապես ազգային ինքնագիտակցության և դավանանքի փոխազդեցությանը, այլ կերպ ասած՝ հայի այն տեսակին, որն այս կամ այն պատճառով Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանանքին չի պատկանում:

Գիտաժողովին մասնակցեցին բազմաթիվ ճանաչված գիտնականներ Հայաստանից և արտերկրից՝ Ֆրանսիայից, ԱՄՆ-ից, Ռուսաստանի Դաշնությունից, Միացյալ Թագավորությունից, Իտալիայից, Հունաստանից, Նիդերլանդներից: Գոհունակությամբ հարկ է շեշտել, որ գիտաժողովն աչքի ընկավ բեղմնավոր աշխատանքով և կառուցողական քննարկումներով: Պետք է նշել, որ մեծ հետաքրքրություն ցուցաբերած և հայտ ներկայացրած որոշ մասնագետներ չկարողացան մասնակցել գիտաժողովին՝ նախօրոք տեղեկացնելով այդ մասին:

Որոշ չափով անսպասելի էր հարևան Վրաստանի գիտնականների բացակայությունը, ովքեր մասնակցության ցանկություն էին հայտնել և անգամ իրենց զեկուցումների հիմնադրույթներն էին ուղարկել, բայց առանց որևէ բացատրության այդպես էլ չժամանեցին: Մինչդեռ այս ոլորտում ծառայած բազում հարցերի լուծումը, կարծես թե պետք է որ հետաքրքրեր հենց վրաց մասնագետներին, ովքեր վերջին մի քանի տարիների ընթացքում մեծ ուշադրություն են հատկացնում այս թեմային: Այս առումով ողջունելի են նրանց նախաձեռնությունները և աշխատանքները, ովքեր ոչ միայն Տայք և Կղարջք նահանգների հարցերին նվիրված տարեկան ժողով են գումարում¹, այլև այդ խնդիրներով զբաղվող մի ամբողջ ինստիտուտ են հիմնել:

¹ Հետաքրքրական է նշել, որ այդ գիտաժողովների աշխատանքային լուծումներն են թուրքերենը, վրացերենը և անգլերենը:

Մյուս կողմից, ցավալի է, որ այս տարածքները հոչակելով միայն վրացականացված անվանումներով՝ Տառ-Կլարջետի, միանգամայն անտեսվում է պատմական այն իրականությունը, որ նախկինում առնվազն մինչև Ը-Թ դարերը, դրանք եղել են հայկական և կոչվել են Տայք ու Կղարջք: Ավելին, Տայքին և Կղարջքին նվիրված վրաց-թուրքական տարեկան կազմակերպվող գիտաժողովներում պարզապես արգելվում է այդ տեղանունների հայկական ձևերի օգտագործումը, ինչի պատճառով և մերժվում է հիմնադրույթների ընդունումը²: Հիմնականում խոսքը վերաբերում է հայ մասնագետներին, որովհետև նրանք են օգտագործում խնդրո առարկա տեղանունների այս սկզբնական ձևերը, մինչդեռ հայկական աղբյուրներին ոչ ծանոթ օտարերկրյա գիտնականներից շատերն անգամ չեն ենթադրում, որ գոյություն ունեն նաև այս տեղանունների հայկական տարբերակները (ինչի մասին շատերը խոստովանեցին մեր գիտաժողովի ժամանակ):

Տեղանունների մասին խոսելիս այս համատեքստում հարկ է նշել, որ այս չափազանց կարևոր թեմային այսօր պատշաճ ուշադրություն չի հատկացվում: Ափսոսանքով պետք է նաև ասել, որ վերոնշյալ գիտաժողովի ընթացքում՝ թե՛ զեկուցումներում և թե՛ քննարկումներում, շատ քիչ անդրադարձանք տեղանունների պատմական և սկզբնական ձևերի կարևորագույն խնդրին: Ընդհանրապես ոչ միայն այս պարագայում, այլև պատմական տարբեր երկրների, բնակավայրերի, վանքերի մասին խոսելիս, պետք է օգտագործվեն այն տեղանունները, որոնցով նշվել է տվյալ տարածքը հետազոտության մեջ արծարծվող դարաշրջանում: Համենայն դեպս, թվում է, որ ի

² Այս մասին տեղեկացանք Թրիլիսիում սույն թվի սնտեմբերին կայանուլիք Տայք և Կղարջք գավառներին նվիրված գիտաժողովի կազմվող միտինգի նրբեք հայ մասնակիցներին ուղղված նամակից (որը կայող ենք տրամադրել ցանկացողներին):

տարբերություն զրոսաշրջային ուղեցույցների կամ հանրամատչելի հողվածների և ուղեցույցների, գիտական ուսումնասիրություններում նման մոտեցումը պետք է կանոն լինի: Մի՞թե անհեթեթություն չէ գրել կամ զեկուցել Ե կամ Թ դարի իրողությունների մասին և վկայակոչել այս կամ այն վայրի այժմ արդեն ձևափոխված՝ արդի անվանումը: Մի՞թե այդ դեպքում չի խախտվում նաև պատմական ճշմարտացիության սկզբունքը: Եվ արդյոք դա շատ լավ մշակված, բայց գիտնականի համար ծուղակային քաղաքականություն չէ՞:

Թերևս հարկ չկա ավելի մանրամասն բացատրել, թե որքան անհրաժեշտ և կարևոր է տեղանվան ճիշտ օգտագործումը: Բերենք միայն մեկ-երկու ցայտուն օրինակ հենց հայկական՝ Տայք ու Կղարջք և վրացական՝ Տաո-Կլարջետի նույն տեղանունների տարաբնույթ արծարծումից. վերը նշված պարագաներում փաստորեն, նեղ մասնագետ չլինելով և տեղանվան սկզբնական ձևի չիմացության պատճառով, գիտնականը չի կարող ճիշտ՝ պատմական տեղեկատվություն ստանալ՝ այս դեպքում այն մասին, որ ժամանակին այդ տարածքները հայկական են եղել (ինչին ականատես եղանք Տայքին նվիրված գիտաժողովի ժամանակ): Երկրորդ, որ այդ տեղանունների նախնական ձևերի օգտագործումը կարող է քաղաքականացվել և պատճառ հանդիսանալ գիտնականի իրավունքի ոտնահարմանը, նրա կամքի ճնշմանը և իրենց կամայական տեսակետների թելադրմանը, ինչպես դա փաստորեն արվում է Տայքին և Կղարջքին նվիրված վրաց-թուրքական պարբերաբար կազմակերպվող գիտաժողովներում:

Թեմային չառնչվող, սակայն շատ խոստուն մեկ այլ օրինակ վերաբերում է հենց մեզ. այսպես՝ երբեմն մենք ինքներս էլ չենք անդրադառնում, որ *Ղարաբաղ* ասելով, որոշ չափով կորցնում ենք մեր Արցախը: Այս ամբողջը գալիս է նաև մեզ ասելու, որ այսօր շատ կարևոր և օգտակար է, միգուցե անգամ հրամայական է հումանիտար գի-

տուությունների տեսանկյունից հատուկ գիտաժողովներ (և միգուցե անգամ հատուկ կոմիտե) կազմակերպել տեղանունների պատմական և սկզբնական ձևերի, դրանց օգտագործման և այս հարցի հետ առնչվող բազում այլ խնդիրներ քննարկելու և դրանց լուծումը գտնելու համար:

Թվում է, որ վրաց և թուրք գիտնականների կազմակերպած միջազգային գիտաժողովներն ունեն հստակ քաղաքական կողմնորոշում ու միտված են Տայքը և Կղարջքը ներկայացնել որպես զուտ վրացական միավորներ, մինչդեռ այդ նահանգներում պահպանվել է ազդեցիկ հայկական հետք ոչ միայն այն ժամանակներից, երբ դրանք Հայաստանի մաս էին կազմում, այլև հետագայում, երբ դարձան Վրաստանի, իսկ մի մասն էլ Թուրքիայի տարածքներ: Տայքին և Կղարջքին վերաբերող պատմական, մշակութային և դավանաբանական հարցերն ուսումնասիրելիս, չի կարելի սահմանափակվել միակողմանի տեղեկություններով, որովհետև դա նշանակում է մեղանչել պատմության և գիտության դեմ: Միայն աղբյուրների՝ լինեն դրանք հայկական, հունական, թե վրացական, համապարփակ և լուրջ գիտական վերլուծությամբ, առանց պատմական տվյալների կամայական աղավաղումների հնարավոր է հասնել խնդրահարույց բազում հարցերի պարզաբանմանը:

Հայաստանի մասնակցությունը նման խնդիրների քննարկմանը ոչ միայն ցանկալի, այլև անհրաժեշտ պետք է համարել, որովհետև բազում են այն հարցերը, որոնք կարելի է լուծել միայն միասնական ուժերով՝ զուտ գիտական հողի վրա հիմնված համագործակցությամբ: Հենց այդ պատճառով է, որ այս միջազգային գիտաժողովի խորհրդանիշ, ինչպես նաև սույն գրքի կազմի համար ընտրվել է Իշ-

խանի վանքի³ Գուրգենի մատուռ-եկեղեցու (1006 թ.) բարավորի լուսանկարը⁴, որտեղ առկա են և՛ հայերեն, և՛ վրացերեն արձանագրություններ, որոնք վկայում են Տայքում այս ժողովուրդների երկուստեք ներկայության մասին մինչև 1915 թ. Հայոց ցեղասպանությունը:

Հարկ է շեշտել, որ այսօր հայ-վրացական գիտական ուսումնասիրությունների ոլորտում առկա համագործակցությունը բավարարչէ, մինչդեռ երկու կողմերն էլ միայն կշահեին դրա առավել ակտիվ դառնալուց: Ընդ որում բոլորիս էլ քաջ հայտնի է, որ խոսքը չի վերաբերում միայն Տայք և Կղարքք նահանգներին կամ քաղկեդոնական հայերին, այլ բազում պատմաբանասիրական, աղբյուրագիտական, աստվածաբանական ու արվեստագիտական ինդիվիդուալներին: Դրանցից մեկն է օրինակ՝ Ժ-ԺԲ դարերի Սև լեռան վանքերի տարածքում, որն այդ ժամանակ, ըստ որոշ պատմաբանների, Կիլիկիայի հայկական պետության մաս էր կազմում, հայերի և վրացիների (ինչպես նաև այլ ազգերի՝ հույների, ասորիների, լատինների) գիտական բուռն գործունեությունը: Սա զարմանալի և հետաքրքրական երևույթ է, որն արժանի է ոչ միայն հատուկ գիտաժողովի նյութ լինելու, այլև գիտնականների խմբային ուսումնասիրությանը (սույնը կարելի է ասել, ի դեպ, նաև վրացական վանական միաբանությունների գործունեության մեջ հայ քաղկեդոնականների ներդրումը հետազոտելու վերաբերյալ): Այս դեպքերում և՛ հայկական, և՛ վրացական նյութերը մեծապես կօժանդակեին միմյանց: Ի միջի այլոց, Ն. Մառի ներ-

³ Իշխանի վանքի մասին մանրամասնում է հենց Ն. Մառը սույն հոդվածում, նշելով, որ վանքի Մարտ տաճարը է դարձում կառուցել է Ներսես կաթողիկոսը, և ինչպես տեղեկանում ենք Գրիգոր Խանձեղցու վրացական վերքից, այդ շրջանում եպիսկոպոսն այս վանքը ծաղկում է ապրել: Լինելով երանկի Ներսես կաթողիկոսի նստավայրը, լստ նույն վրաց վարքագրի, վանքն այնուհետ երկար տարիներ լքված է մնացել, մինչև Ը-Թ դարերում Սուրբ Սաբբասի կողմից վերանորոգվելը, բայց արդեն որպես վրացական վանք, իսկ հետագայում էլ դարձել է վրաց նախկուրտսի նստավայր (Մառ, Արքատն, էջ {22}):

⁴ Այս բարավորն օգտագործել ենք նաև հատվածաբար գիտաժողովի տարբերունչանի (լոգոյի) և ձևավորման այլ աշխատանքների համար, իսկ ներկայացված գրքի շատիկին՝ տեղադրել ենք նույն բարավորը հայնկային անդրադարձով:

կայացվող ֆունդամենտալ աշխատությունը մեծապես կարող է նպաստել ինչպես նշված, այնպես էլ բազում այլ խնդիրների լուծմանը և այս ուսումնասիրության դաշտում նոր մոտեցումների ներգրավմանը:

Պատմական Տայքին նվիրված միջազգային այս գիտաժողովի կարևորությունն այն էր, որ դրա շրջանակներում քննարկվեցին հարցեր, մասնավորապես հայ քաղկեդոնականների մշակույթին նվիրված, որոնք շարունակ անտեսվել և ցայսօր էլ անտեսվում են, ինչի արդյունքում մենք կորցրել և կորցնում ենք մեր մշակութային պատմության մի լայնածավալ շերտ: Հարցը խճողված է նաև այն իրողությանմբ, որ դեռևս խորհրդային շրջանում Հայաստանում այս տարածքներին վերաբերող ուսումնասիրություններ կատարելն արգելքների էր հանդիպում:

Վնիտիեյով մեր խոսքը՝ ցանկանում ենք հայտնել մեր երախտագիտությունը նախ և առաջ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. *Գարեգին Բ* Ծայրագույն Պատրիարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, ով առաջինը հավատաց այս նախաձեռնության անհրաժեշտությանն ու կարևորությանը և աջակցեց գիտաժողովի կազմակերպմանը: Հայտնում ենք մեր խորին շնորհակալությունը «Հայագիտական հետազոտությունների ազգային ընկերակցությանը»՝ «Վարդանանց ասպետներ»-ի համատեղ գործակցությամբ (The National Association for Armenian Studies and Research –NAASR, the «Knights of Vartan» Fund for Armenian Studies, jointly administered with NAASR), առանց որոնց հովանավորության այս գիտաժողովը հազիվ թե իրականանար: Մեր շնորհակալական խոսքն ենք ուղղում նաև ՀՀ ԿԳՆ Գիտության պետական կոմիտեին մեր առաջարկած համաժողովն ընտրելու համար, ինչպես նաև Հայաստանում Իտալիայի պատվավոր հյուպատոս Անտոնիո Մոնտալդոյին, ով օգնեց մեր հյուրերին կեցության հարցում այս գերձանրա-

բեռնված օրերին (սկստի ունեմ Հոռմի Ֆրանցիսկոս պապի այցը Հայաստան):

Խորին երախտագիտություն ենք հայտնում նաև ՀՀ Մշակույթի նախարարությանն, ի դեմս նախարար տիկին Հասմիկ Պողոսյանի, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտի տնօրենին՝ Աշոտ Մելքոնյանին, Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի տնօրեն Պավել Ավետիսյանին, որոնց շնորհիվ կարողացանք իրագործել Ն. Մառի վերոնշյալ աշխատության հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները և հրատարակել սույն գրքով:

Շնորհակալություն ենք հայտնում նաև այն բոլոր կազմակերպություններին և անհատներին, որոնք պատրաստակամորեն օժանդակեցին այս ձեռնարկին: Մասնավորապես պետք է նշեմ Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեի բոլոր անդամներին, հատկապես Լևոն Չուգասյանին, որը մեծապես նպաստեց այս գրքի տպագրմանը:

Վերջում մեկ անգամ ևս ցանկանում եմ շնորհակալություն հայտնել բոլոր զեկուցողներին և մասնակիցներին այս կարևոր գիտաժողովում իրենց լուրջ ներդրելու համար, ինչպես նաև նրանց, ովքեր անշահախնդրորեն ամեն ինչ արեցին գիտաժողովի կայացման համար:

Է. Մ. Շիրինյան

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Սույն առաջաբանում հարկ համարեցինք որոշ բացատրություններ տալ ներկայացվող հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունների, դրանց հեղինակների և նրանց կիրառած մոտեցումների, ինչպես նաև որոշ տեխնիկական հարցերի վերաբերյալ: Հայերեն թարգմանության աշխատանքները հիմնականում կատարել են Մաշտոցի անվան Մատենադարանի «Հին բնագրերի ուսումնասիրման» բաժնի աշխատողները՝ Արմինե Մելքոնյանը, Մարի Մամյանը, Էլյա Սարիքեկյանը, Էռնա Մանեա Շիրինյանը և Գոհար Սարգսյանը (որն այժմ իր թեկնածուական ատենախոսությունն է ամբողջացնում է Լուվեն-լա-Նյուվի համալսարանում):

Ֆրանսերեն թարգմանության խիստ կարևոր գործն ստանձնեց Սերգեյ Նիկիտիչ Մուրավյովը⁵: Հետաքրքրական է, որ խնդրո առարկա աշխատության մեջ ինչպես 20-րդ դարի սկզբում, այնպես էլ հարյուր տարի անց՝ 21-րդ դարում, իրենց մասնակցությունն են ունեցել փաստորեն միևնույն Մուրավյովների ընտանիքի անդամները: Առաջինը՝ պատմաբան, բանաստեղծ, ուխտավոր և ճանապարհորդ, բազում գրքերի հեղինակ՝ Անդրեյ Նիկոլաևիչ Մուրավյովն է, հայտնի Մուրավյով հինգ եղբայրներից մեկը: Նրա շնորհիվ է, որ մեզ է հասել հետագայում թերևս կորած մի արձանագրություն, որում պահպանվել է «արքայուն» բառի գործածության ևս մեկ դեպք, որից և օգտվել է Նիկողայոս Մառը սույն հոդվածում: Դատելով Անդրեյ

⁵ Սերգեյ կամ Սերժ Մուրավյովը ծնվել է Ֆրանսիայում, ռուս միգրանտի ընտանիքում, և նրա համար թե՛ ֆրանսերենը, թե՛ ռուսերենը մայրենի լեզուներ են: Բացի այդ՝ նա տիրապետում է նաև եռվեզան օգտագործված լեզուներից շատերին:

Մուրավյովի մատենագրական ժառանգությունից՝ նրան հետաքրքրել են թե՛ Հայաստանը, թե՛ Վրաստանը, որոնց վերաբերյալ նա գրել է եռահատոր ուսումնասիրություն⁶:

Իսկ մեզ ժամանակակից Սեդժ Մուրավյովը՝ հայունի դասական բանասեր է և ի թիվս այլ թեմաների զբաղվում է մասնավորապես Հերակլիտեսի գործունեությամբ: Ս. Մուրավյովը պատրաստել և հրատարակել է անտիկ դարաշրջանի հույն փիլիսոփայի երկերի պատահիկների և դրանց հիշատակությունների համապարփակ դիվանը (կորպուսը): Նա երկար տարիներ զբաղվել է նաև հայ գրերի ստեղծման թեմայով՝ առաջարկելով իր ուրույն վարկածն այդ խնդրի վերաբերյալ:

Վերադառնալով խնդրո առարկա հողվածի հայերեն թարգմանությանը՝ նախ նշեմ, որ այն բավականին բարդ էր հետևյալ պատճառներով. ա) Մառի գրվածքներին հատուկ՝ գաղափարների հագեցվածությունը, գրեթե յուրաքանչյուր նախադասությունում, բ) հողվածի յուրահատուկ ոճը և դրան գումարած նախահեղափոխական շրջանի ոուսերենը, գ) օգտագործված են ինչպես մեռած, այնպես էլ արդի լեզուներ՝ հունարեն, լատիներեն, ասորերեն, հայերեն՝ թե՛ գրաբար, թե՛ աշխարհաբար, վրացերեն, արաբերեն, հին սլավոներեն, հին ոուսերեն, անգլերեն, գերմաներեն, իտալերեն, ֆրանսերեն⁷, դ) աղբյուրների թերի հղումները, ե) հողվածի մեծ ծավալը:

Թարգմանությունը կատարելիս աշխատել ենք հնարավորինս մոտ մնալ բնագրին, որի արդյունքում, թերևս փոքր-ինչ տուժել է հայերենը: Հետևելով Նիկողայոս Մառին՝ այս կամ այն հղումը տեղադրել ենք բուն տեքստում, սակայն տարակուսանք առաջացնող դեպքե-

⁶ Муравьев А. Н., Грузия и Армения, СПб., 1848, т. I, 393; т. II, 331; т. III, 315 История и христианская культура Закавказья. Записки путешественника.

⁷ Ծնորակությունամբ նշենք, որ ասորերեն, վրացերեն, արաբերեն բառերը շարվածքի մեջ են ներմուծել Գոնար Մարգսյանը, Արփինե Մարյանը և Մովսես Խենյոն:

րում, ստիպված ենք եղել խախտել հեղինակի սկզբունքը և պարզաբանումներ անել կամ լրացնել հղումը, որպեսզի այն ընկալելի դառնա: Կան դեպքեր, երբ այդքան էլ հասկանալի չէ, թե ինչ հրատարակության մասին է խոսքը, օրինակ. «Շ դարում Էրեթիայում քաղկեդոնականությունը վերջնականապես հաղթեց: Վրացական տարեգրությունների համաձայն (հրատ., էջ 197=թարգմ. Brosset, I, էջ 279)...» (Մառ, Արքաուն, էջ (7)): Նման դեպքերում առաջարկել ենք մեր ենթադրությունը կամ պարզաբանումը բացը լրացնելու համար:

Մեր ավելացրած փոփոխությունները, լինեն դրանք պարզապես հավելումներ կամ ծանոթագրություններ ու թարգմանություններ, ներառել ենք ձևավոր փակագծերի մեջ և նշել համապատասխանաբար՝ (... - Մ. Շ.) և (- թարգմ. Մ. Շ.): Նույն այս փակագծերի մեջ են զետեղված Գոհար Սարգսյանի երկու ճշգրտումները: Իսկ Ս. Մուրավյովի ծանոթագրություններից հետո նշված է՝ NdT (=note du traducteur):

Ն. Մառի կողմից օգտագործված լեզուների բազմազանությունը ևս բավական շատ խնդիրներ առաջացրեցին և ոչ միայն վերը նշված պատճառով. հաճախ այս կամ այն օտարալեզու բառը պարզապես սխալ է գրված (ինչը, թերևս, սպրդել է տպագրության ժամանակ) կամ սխալ է հասկացված և թարգմանված հենց հողվածագրի կողմից: Ասվածը մասնավորապես վերաբերում է այն հատվածներին, որոնք Ն. Մառը մեջբերել է Նիկոն Սկեռնցու գրվածքների սլավոներեն թարգմանությունից: Դրանք ասես հին սլավոներենի ու հին ռուսերենի խառնուրդ են և թերևս այդ պատճառով բավականին սխալաշատ են: Սկզբում, երբ հայտնաբերեցինք նման իրողությունը, կարծեցինք, որ կարելի է մեջբերել այդ հատվածների հունարեն տեքստը, որն արդեն հրատարակել էր Ն. Ադոնցը⁸: Հունարեն և

⁸ Ադոնց Ն., Հայ-ձաբերի ծագման մասին, Երկեր, հտ. Ա, Երևան, 2006, էջ 535-546, հմմտ. ЖМП, 1911, стр. 238-249, арм. перевод см. ՀԱ, 1912, стр. 257-271:

սլավոներեն տեքստերի բաղդատությունը, սակայն, բացահայտեց, թե որքան շատ են այս հատվածում տարընթերցումները (իրականում սլավոներենը կարելի է անգամ խմբագրություն անվանել, որն իր հերթին կարծես թե ձևափոխվել է նաև յուրաքանչյուր ձեռագրային ընտանիք ներկայացնող գրչագրում): Մրան պետք է հավելել այն փաստը, որ Ն. Մառը քաղել էր այս մեջբերումները հիմնականում մեկ ձեռագրից, իսկ որոշ տարընթերցումներ էլ՝ մեկ այլ գրչագրից, ինչպես հենց ինքն է նշում⁹: Հավանաբար, Ն. Մառի խնդրո առարկա հոդվածի սլավոներեն հատվածներում առկա այդ սխալները սերում են հենց այն ձեռագրերից, որոնցից օգտվել է Ն. Մառը, սակայն առանց ճշտելու այդ ընթերցումներն ըստ նշված գրչագրերի: Դրանք ստուգելու հնարավորությունը մենք չունեինք, ուստի ուղղումներ անելու իրավունքն էլ չվերապահեցինք մեզ: Այս պատճառով է, որ որոշեցինք չմիջամտել և ներմուծել սլավոներեն տեքստն ինչպես որ կա, իսկ որոշ դեպքերում էլ պարզապես դիմել նմանահանության (ֆալսիֆիկե) տարբերակին: Հիմնականում Ն. Մառին ենք հետևել նաև մեջբերումների լեզուների պարագայում, օրինակ՝ եթե տեքստը գրաբարով է՝ մենք նույնպես բերել ենք այդ տարբերակը, եթե ոչ՝ թարգմանել ենք աշխարհաբար և գրաբարը մեջբերել տողատակում: Ինչ վերաբերում է այլալեզու բառերի կամ հատվածների թարգմանություններին, ապա Ն. Մառը սովորաբար դրանք թարգմանում է նախորդող կամ հաջորդող նախադասության մեջ՝ նա պարզապես բառացիորեն թարգմանում է դրանք, բայց առավել հաճախ նախապատվությունը տալիս է նկարագրողական բացատրությանը: Այս դեպքերում (որոնք, ի դեպ, գերակշռող են) ավելորդ ենք համարել տալ առանձին թարգմանությունը, իսկ թարգմանության կամ նկա-

⁹ «Նա օգտվել են Լույսնբրախն հանրային գրադարանի 1397 թ. ձեռագրից (П = Пергамт 33) ... որոշ տարընթերցումներ, վերցված կոմս Թ. Ա. Տոլստոյի հավաքածուի մի ձեռագրից, այժմ՝ Լույսնբրախն հանրային գրադարան», Март Н. Я., Арк аум..., стр. 33: XVI

րագրողական բացատրության բացակայության դեպքում, հնարավորինս լրացվել է խմբագրի կողմից: Հիմնականում այդ թարգմանություններն արված են գրաբարից, հունարենից, լատիներենից, հին սլավոներենից և մեկ-երկու եվրոպական լեզվից:

Հարկ է նշել նաև, որ Ն. Մառի աշխատությունների արխիվային նյութերում պահպանվել և մեզ են հասել սույն հոդվածի վերաբերյալ նրա ծանոթագրություններն ու հավելումները: Դրանցից պարզվում է, որ Ն. Մառը հետագայում մտադիր էր շարունակել այս թեման և ընդլայնելով խնդրո առարկա հոդվածը՝ վերահրատարակել այն, օգտագործելով հավելված տեղեկությունները և կատարելով որոշ ուղղումներ: Արխիվային այդ նյութերն ավելի քան կես դար առաջ գտել էր Պ. Մուրադյանը: Դրանք հրատարակվել են երկու անգամ. առաջինը՝ առանձին հոդվածով, իսկ երկրորդը՝ հետամհու լույս տեսած նյա աշխատությունների ժողովածուում¹⁰: Ներկայացվող հրատարակության մեջ, սակայն, որոշեցի չընդգրկել այդ հատվածները, նախ և առաջ, որպեսզի առավել ակնառու լինի տեքստի պատմությունը ու հնարավորինս չմիջամտել և մոտ մնալ սկզբնական բնագրին: Երկրորդ՝ որպեսզի հայերեն ու ֆրանսերեն թարգմանությունները շատ չտարբերվեն միմյանցից: Մինևսյն ժամանակ կարևորագույն որոշ ուղղումներ հաշվի ենք առել՝ ներմուծելով դրանք միայն խմբագրի կողմից արված ծանոթագրություններում:

Նշենք նաև, որ թարգմանվող բնագրի էջերը պահպանել ենք թե՛ հայերեն և թե՛ ֆրանսերեն թարգմանություններում՝ փոխանցելով դրանք քառակուսի փակագծերի մեջ:

¹⁰ Мурадян П. М., Неопубликованная статья Н. Я. Марра об «Аркауне» (К столетию со дня рождения академика П. Я. Марра), Известия Академии Наук Армянской ССР, 1964, 12, стр. 56–57=Мурадян П. М., Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя, Ереван, 2012, стр. 290–292.

Գրքի վերջում զետեղված են Էյյա Սարիբեկյանի և Մարի Մամ-
յանի կազմած օգտագործված գրականության, ինչպես նաև անձնա-
տունների, տեղանունների ցանկերը (որտեղ նշված են թե՛ ոուսերեն
բնագրի և թե՛ հայերեն թարգմանության համապատասխան էջե-
րը): Ցանկերում (ինչպես և այլուր) հիմնականում պահպանվել է
բնագրի ուղղագրությունը: Անձնանունների ցանկում նույնանուն
անձերը թվարկված են ժամանակագրական կարգով: Բնագրում
բացակայող և լրացված անձնանուններն ու տեղանունները ցանկե-
րում շեղագիր են ներկայացված:

Ամփոփելով՝ ցանկանում ենք շնորհակալություն հայտնել Նազե-
նի Ղարիբյանին (ով սրբագրել է ֆրանսերեն թարգմանությունը),
ինչպես նաև Վարդան Դերիկյանին, Ալեքսան Հակոբյանին սույն
տեքստը կարդալու և օգտակար նշումներ կատարելու համար՝ մեզ
վերագրելով տեքստում առկա բոլոր հնարավոր սխալները կամ բաց-
թողումները:

Է. Մ. Շիրինյան

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

1905 թ. լույս տեսած Նիկողայոս Մառի «Արքաուն. քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առընչությամբ» (Март Н. Я., Аркаун. монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкседонитах, Византийский врсменник, СПб., 1905, т. 12, вып. 1-2, стр. 1-68) հոդվածի ընտրությունը «Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ դավանանք» միջազգային գիտաժողովի շրջանակում երկու լեզվով թարգմանելու և տպագրելու համար իհարկե պատահական չէր և պայմանավորված էր մի քանի պատճառներով:

Նախ՝ հայագիտությանը և վրացագիտությանը վերաբերող բազում հարցեր, այդ թվում նաև կնճռոտ և անլուծելի թվացող խնդիրները լավագույնս պարզաբանված են հենց այս հոդվածում: Երկրորդ՝ ռուսերեն հին ուղղագրությամբ գրված (ինչը, թերևս, որոշ հայագետների համար այս աշխատանքին ծանոթանալու դժվարություն էր հանդիսանում) կարևորագույն այս հոդվածը երբևիցե այլ լեզուների չի թարգմանվել: Երրորդ՝ սույն աշխատությունը դժվարըմբռնելի է անգամ ռուսերենով և ոչ միայն հին ռուսերենի և հեղինակին բնորոշ վերամբարձ լեզվի, այլև տարաբնույթ և տարալեզու (մոտ տասնմեկ լեզվով) աղբյուրներից վկայակոչված հատվածների գիտական բարդ քննարկման պատճառով:

Որպես մեկ այլ պատճառ կարելի է մատնանշել նաև այն փաստը, որ Ն. Մառն ազգությամբ վրացի էր (մոր կողմից, իսկ վաղամեռիկ հայրը շոտլանդացի էր) և մեծացել էր վրացական միջավայրում, ուստի և նրա ասածները չեն կարող մեկնաբանվել որպես ազ-

գայնամուկական հայանպաստ մոտեցումներ. ամբողջ իր գործունեությանմբ նա ապացուցել է, որ գիտությանը նվիրված իսկական գիտնականի համար գիտական ճշմարտացիությունը և ստուգությունն ավելի բարձր է, քան ազգային, բարեկամական, ընկերական կամ այլ հարցերը:

Ներկայացվող հոդվածի արժանիքները, որոնք շատ ու շատ ավելին են քան թվարկվածները, համոզեցին մեզ, որ այս աշխատությունն անհրաժեշտ է թարգմանել և ոչ միայն հայերեն, այլև եվրոպական լեզուների, ինչը և որոշվել էր հրատարակել վերոնշյալ գիտաժողովի շրջանակներում:

Նորարար ու ապշեցուցիչ թե՛ ծավալով և թե՛ բովանդակությամբ Նիկողայոս Մառի քննարկվող աշխատությունը, թեև գրվել է ավելի քան 100 տարի առաջ, սակայն այսօր էլ չափազանց արդիական է: Հեղինակի կողմից այստեղ արծարծած հարցերից շատերը՝ որպես առանձին խնդիրներ, արժանի են հատուկ ուսումնասիրության: Ինչպես նշում է հենց ինքը Ն. Մառը, սույն հոդվածը հարցեր բարձրացնող և լուծումներ առաջարկող աշխատանք է, որը միտված էր հրավիրելու գիտնականների ուշադրությունը բազում խնդիրների վրա, որոնցից շատերն ավաղ այդպես էլ մնացել են դեռևս չլուծված և չպարզաբանված: Ի դեպ, նման մոտեցմամբ Ն. Մառը մեկ անգամ ևս հաստատում է այն թեզը, որ ճիշտ հարցադրում անելը մեծ արվեստ է և խորը գիտելիքներ է պահանջում: Ինչպես նշվեց վերը, հեղինակը հենց ինքն էր մտադիր վերահրատարակել այս հոդվածը՝ համալրելով նորահայտ նյութերով:

Արդ, տեսնենք, թե որոնք են Ն. Մառի խնդրո առարկա հետազոտության մեջ արծարծվող գլխավոր հարցերը: Անշուշտ, բոլոր խնդիրների թվարկումը բազմաթիվ էջեր կգրավեր: Այստեղ, պարզապես ցույց տալու համար Ն. Մառի կողմից առաջ քաշված խնդիրների բազմազանությունը, խորությունը և հագեցվածությունը, կնեղկա-XX

յացվեն միայն հողվածի առաջին քսան էջերում զետեղված քննարկվող հարցերը: Այսպիսով, հողվածում ակնարկված և քննարկված թեմաներն են. քաղկեդոնականությունը Հայաստանում, Հայոց ազգային եկեղեցին և մշակույթն այդ համատեքստում, Ը դարում դավանաբանական տարածայնությունների սրացումը քաղկեդոնականությունը չընդունող և ընդունող հայերի միջև, դավանաբանական զարգացումների և փոփոխությունների հետ սերտաճած Տայք և Կղարջք գավառների պատմությունը միջին դարերում և այդ տարածքների հետագա ճակատագիրը: Հեղինակն անդրադառնում է Թ դարի սկզբի մեկ այլ ճակատագրական պահի, երբ քաղկեդոնական հայերը վրացիների և հույների օգնության շնորհիվ գրավել էին հյուսիսարևմտյան Հայաստանը՝ Տայք և Կղարջք գավառներով հանդերձ, ու տարածքի տիրող իշխանները՝ Արտանուջի Բագրատունիներն արդեն քաղկեդոնականներ էին, ինչը ևս նպաստում էր քաղկեդոնականության հաղթանակին: «Քննարկվում է քաղկեդոնականության թափանցումը նաև Սյունիք՝ Վրաստանի և Աղվանքի ճանապարհով, Աղվանքի վրացականացված մասի ժողովրդագրական փոփոխությունները, Բագրատունյաց թագավորական տան քաղկեդոնականացնելու փորձերին վերաբերող տեղեկությունները, Խառանի եպիսկոպոս Էպիկուրայի կամ Թեոդոր Աբուքուրայի այցը Հայաստան և Աշոտ իշխանի ներկայությամբ տեղի ունեցած նրա դավանաբանական բանավեճի հակասական արտացոլումը վրացական և հայկական աղբյուրներում, տեղեկություններ Միջագետքի Նանա կամ Նոննոս ասորի սարկավագի և Աբուքուրայի հետ ունեցած բանավեճի մանրամասնությունների մասին, Նոննոսի գրչին պատկանող Հովհաննու Ավետարանի մեկնության կարևոր նախաբանի քննարկումը և դրա ռուսերեն, ցավոք, ոչ ճշգրիտ թարգմանությունը: Արժարժվում են քաղկեդոնականության դեմ պայքարում հայերի և հակոբիկյանների հարաբերությունները, քաղկեդոնականության պայքարից հաղթանակած դուրս եկած Հայոց

եկեղեցին և դրա պատճառով կրած աստվածաբանական ընկալումների փոփոխությունները, քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական հայերի ազգային գիտակցությունը, հայ քաղկեդոնականների ապագայնացումն ու ծուլումը վրացիների, հույների և ասորիների հետ, և դրա պատճառով Վրաստանի մշակութային կյանքի և տարածքների հարստացումը՝ Տայք և Կղարջք շրջաններով, հայ քաղկեդոնական Գրիգոր Բակուրյանի և Բուլղարիայում գտնվող Պետրիցոնի Բաշկովո վանքի հետ կապված բազմաթիվ հարցականներով խնդիրները և այլն: Փաստորեն քսան էջի սահմաններում քսանից ավելի հարցեր են արծարծված: Ավելին, թվարկված բոլոր խնդիրները կարևոր են և ոչ միայն հայ և հարևան, այլև այս իրադարձությունների մեջ ներգրավված մյուս ժողովուրդների պատմությունը ճիշտ լուսաբանելու համար:

Աշխատության հետագա շարադրանքը ևս բազմաթիվ ուշագրավ տեղեկություններ է պարունակում, որոնք նույնպես մի շարք կարևոր և խճճված հարցեր են արծարծում: Այսպես օրինակ՝ հողվածագիրն անդրադառնում է պավլիկյանների պատմությանը՝ ջանալով այն տեղադրել նաև քաղկեդոնականների խնդիրների ուսումնասիրման համատեքստում: Հետաքրքրական են նաև բոգոմիլներին վերաբերող նյութերը և նկատատուները:

Հայագիտության ոլորտին առնչվող այստեղ առկա խնդիրներից շատերը մեզանում սակավ կամ գրեթե ուսումնասիրված չեն: Նման իրողությունը պայմանավորված էր սկզբում դավանաբանական պատճառներով, իսկ հետագայում՝ հսորհրդային Միության վարած քաղաքականությամբ: Մինչդեռ Ն. Մառի դիտարկումները և առաջարկները կարող են օժանդակել իրար այդքան նման, բայց այնքան միմյանցից տարբերվել ցանկացող երկու հարևան ժողովուրդների միջև եղած վիճարկելի մշակութային հարցերի լուծմանը՝ լինեն դրանք այբուբենի, գրվածքների կամ հուշարձանների տեսքով, մա-XXII

նավանդ որ վերջիններից շատերը չեն գտնվում ո՛չ Հայաստանի, ո՛չ Վրաստանի այժմյան տարածքներում: Հավատացած ենք, որ այդ հարցերի միասնական հետազոտությունից կշահեն և՛ դրանց հետ կապված ժողովուրդները, և՛ նրանց մշակույթը:

Մասնավորապես հետաքրքրական են Ն. Մառի՝ Տայք և Կղարջք գավառների, ինչպես նաև հայ քաղկեդոնականների վերաբերյալ դիտարկումները, որոնք հիմնված են տարաբնույթ և տարալեզու բազմազան աղբյուրների վրա: Այս խնդիրները, կարծես թե դուրս են մղում աշխատության վերնագրում իսկ հայտարարված հիմնական թեզը՝ «արքաուն» բառի գործածությունը որպես քրիստոնյաների՝ մասնավորապես հայ քաղկեդոնականների անվանում մոնղոլերենում: Նշված հարցերի ուսումնասիրությունը չափազանց կարևոր է, քանի որ դրանք իրապես «նույնիսկ մասնագետների շրջանում, շղարշված են կարծրացած կարծիքների պատճառով, որոնք հաճախ ազգային կամ դավանաբանական նախապաշարումների արդյունք են», ինչպես իրավամբ նկատում է Ն. Մառը (Մառ. Արքաուն, էջ [1]):

Մեր ուշադրության կենտրոնում հիմնականում լինելու է Մեծ Հայքի տասնչորսերորդ Տայք նահանգը, որն ընդունված էր անվանել նաև Խորագույն Հայք (Armenia Profunda) և այդտեղ բնակվող այսպես կոչված քաղկեդոնական հայերը: *Քրիստոնեական աղբյուրներում, բացի հայկական բնագրերից, Տայք տեղանունը վկայված չէ և ոչ մի այլալեզու բնագրում: Այս տեղանունը հունարեն վերարտադրությամբ պահպանվել է միայն հայ-քաղկեդոնական հայտնի՝ «Narratio de rebus Armeniae» («Պատմություն Հայաստանի իրադարձությունների մասին»¹¹) սկզբնաղբյուրի մեջ: Նման բնույթի մի քանի*

¹¹ Աշխուրհաբար թարգմանությունը կատարել է լուսանոցի Հր. Բարթիկյանը՝ «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի կայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, հայ-քյուզանդական հետազոտություննր, հուն. Ա. «Աճմյան մատենաշար» Գ՛/1, Երևան, 2002, էջ 97–110: «Narratio de rebus Armeniae» տեխնիկական Հր. Բարթիկյանը թարգմանում է որպես «Պատմություն հայոց հարցի մասին»:

բնագրերի (օրինակ՝ Փոտ պատրիարքի «Թուղթ առ Ջաբարիայ» կամ Արսեն Սափարացու «Վրաց և հայոց բաժանման մասին») հետ այս աղբյուրը, պատմագրության և պատմության հայեցակետից շատ կարևոր նշանակություն ունեն, քանի որ դրանցից ուշագրավ, զանազան ոլորտներ լուսաբանող տեղեկություններ կարելի է քաղել: Պատմության ճիշտ ըմբռնման համար կարևոր փաստեր և բազմաթիվ մանրամասնություններ պարունակող այդ վկայությունները վերաբերում են ոչ միայն Հայոց, այլև ընդհանրապես արևելյան եկեղեցիներին, որոնք՝ ելնելով իրենց դավանաբանական կողմնորոշումից՝ հաճախ լռության են մատնել, կամ՝ զանց են առել, կամ էլ անգամ ոչնչացրել են նման տվյալները:

Արդ, միայն հունարենով մեզ հասած «*Narratio de rebus Armeniae*» երկում մասնավորապես ասվում է. «Այն ժամանակ էր, որ հերետիկոս Աբրահամ կաթողիկոսը ստիպեց Հովհաննեսի կողմակից եպիսկոպոսներին նզովել Քաղկեդոնի ժողովը, հակառակ դեպքում հեռանալ Հայաստանի շրջաններից: Վերջիններս չհամաձայնեցին և նրանցից ոմանք անցան Տայք, ոմանք հոռոմոց երկիրը և վախճանվեցին օտարության մեջ»¹²: Հունարեն բնագրում ունենք *Táris*¹³, որն արտացոլում է. իհարկե, «Տայք» հայկական տեղանունը: Սա, բնական է, քանի որ Է դարի հենց սկզբում գրված *Narratio*-ում չէր էլ կարող օգտագործվել այլ տեղանուն, հարցն այստեղ պարզապես այդ եզրի հունարեն ձևով վկայակոչված լինելու մասին է:

Հիմք ընդունելով պատմական աղբյուրների տվյալները՝ կարելի է ասել, որ մինչև Ը-Թ դարերը, խոսել Տայքի մասին և վկայակոչել այս տեղանվան վրացականացված ձևն առնվազն անհասկանալի է

¹² Ասրթիկյան, «*Narratio*...», էջ 107:

¹³ G. Garitte: *La Narratio de rebus Armeniae*. Édition critique et commentaire. Series: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 4; Corpus Scriptorum Christianorum, 132. Louvain, 1952. § 115.

հետևյալ պատճառներով. գրեթե մինչև Է դարը Տայքը եղել է լիովին հայկական տարածք (Դ-Է դարերում եղել է Մամիկոնյան իշխանական տոհմի կալվածքը), իսկ 591 թ.՝ Հայաստանի երկրորդ բաժանման արդյունքում, ի թիվս այլ տարածքների անցել է Բյուզանդական կայսրության տիրապետության տակ: Հենց մեր հոդվածագիրը՝ Ն. Մառը, թեև ավելի շատ օգտագործում է այս տեղանվան վրացականացված ձևը (որովհետև հիմնականում խոսում է ավելի ուշ շրջանների մասին), սակայն մեջքերում է նաև հին՝ հայկական տարբերակը, օրինակ. «Այդ ժամանակ (Թ դարի սկզբին – Մ. Շ.) հյուսիսարևմտյան Հայաստանը Կղարջք (Կլարջեթիա) և Տայք (Տառ) գավառներով արդեն նրանց ձեռքում էր» (Մառ, Արքաուն, էջ 161):

Կովկասյան տարածաշրջանի պատմության և մշակույթի համար Տայքը նշանակալից դեր է ունեցել: Լինելով մշակութային կարևոր կենտրոններից մեկը՝ այստեղ է ձևավորվել հոգևոր կյանքի առանձնատուկ մի միջավայր. ինչին նաև մեծապես նպաստել է վանականության շարժումը, որն այստեղ ծաղկել է դեռևս Է դարում և սերտորեն առնչվում է Ներսես Գ Տայեցու (Իշխանեցու) (641-661) անվան հետ: Թ դարում այդ շարժումն է՛լ ավելի է զարգանում իշխան Ներսեսի՝ որդի Գրիգոր Խանձոտելիի կամ Խանձոտեցու շնորհիվ: Տայքի աշխարհագրական դիրքը՝ այստեղով անցնող՝ դեպի Տրապիզոն տանող գլխավոր մայրուղին, ինչպես նաև Բյուզանդիայի հետ ունեցած քաղաքական ու մշակութային կապերը ևս նպաստում էին նահանգի զարգացմանը: Անշուշտ, Տայքի յուրահատուկ և ինքնատիպ մշակութային նկարագիրն առաջին հերթին պայմանավորված էր տաշածքի բնակչությամբ:

Հիմնականում դրանք քաղկեդոնական հայերն էին, որոնց անվանում են նաև երկաթնակ, հունադավան հայեր կամ՝ հոռոմներ և ծաթեր: Այս բոլոր անվանումները, ի դեպ, որոշ չափով թերի են ուղղալիս՝ հույների, վրացիների, ասորիների դավանանքն ընտրած

հայերի դավանական պատկանելիությունը սահմանելու համար, բայց որովհետև Ն. Մառի սույն աշխատության մեջ հիմնականում օգտագործված է հենց այս եզրը, մենք նույնպես կիրառում ենք այն:

Քաջ հայտնի է նաև, որ Տայքի անջատումը Հայաստանից պայմանավորված էր ոչ միայն աշխարհաքաղաքական հանգամանքներով, այլև դավանաբանական պատճառներով. դառնալով հայ քաղկեդոնականության խոշոր կենտրոն և ունենալով զարգացած մշակույթ, հայ քաղկեդոնականները նախընտրեցին փոխել իրենց ազգային պատկանելիությունը, բայց ոչ դավանանքը: Նրանք անցան ուղղափառների կամ հունադավանների կողմը, իրենց հետ տանելով նաև ինդրո առարկա տարածքները, որոնք արդեն կրում էին հարուստ մշակութային ժառանգություն:

Համենայնդեպս, կարելի է ասել, որ Զ դարից ի վեր դավանաբանական հարցերն առաջնային տեղ էին գրավում ամենուրեք, հատկապես Հայաստանում: Իսկ Տայքի պարագայում այդ հարցերն է՛լ ավելի սրված էին: Արդյունքում, այստեղ ազգային պատկանելիությունը ոչ միայն սերտաճեց դավանանքի հետ, այլև մարդիկ տնով-տեղով՝ իրենց պատկանող տարածքներով, փաստորեն, հրաժարվեցին իրենց հայրենիքից՝ նախընտրելով ապրել և գործել դավանակից երկրի կազմում: Ի դեպ, այսպես պատահեց նաև Բյուզանդիայում ապրող հայերի մեծ մասի հետ: Այսինքն, կարելի է ասել (և ինչպես դա ամրապնդվում է նաև Ն. Մառի ինդրո առարկա հոդվածում բերված տեղեկություններով), որ Տայք և Կղարջք գավառները հենց նման ճակատագրի արժանացան, որովհետև այդտեղ ապրող հայերի դավանափոխությունը զանգվածային բնույթ էր կրում:

Քաղկեդոնական հայերի սովոր զանգվածի առաջացման և գոյության հարցը որոշ գիտնականներ մեկնաբանում են որպես Բյուզանդիայի կողմից հատուկ ճնշման քաղաքականության արդյունք՝ պարտադրված դավանափոխություն: Մյուս մասնագետները, որոնց

թվում առաջին հերթին հենց Ն. Մառն է, համարում են, որ դրա պատճառները շատ ավելի խորն են¹⁴: Նշված երկու կարծիքներն էլ համոզիչ են թվում: Ն. Մառը, խոսելով «անկեղծորեն և ինքնակամ քաղկեդոնական դարձած» հայերի զանգվածի մասին, ասում է, որ այդ եղելությունն «ավելի հին ավանդույթներ ուներ և պայմանավորված էր ավելի բարդ պատմամշակութային պատճառներով», սակայն չի բացատրում, թե որոնք էին դրանք:

Ըստ իս, այդ երևույթը սերտորեն կապված է ազգային ինքնագիտակցություն և դավանանք փոխհարաբերության բարդ խնդրի հետ, որը մեզանում գոյություն է ունեցել դարեր շարունակ և ցայսօր էլ առկա է: Տվյալ պարագայում, վերն ասվածը թերևս կարելի է բացատրել քաղկեդոնական հայերի նախնական (պրիմիտիվ) քրիստոնեության գաղափարախոսությանը «նվիրվածությամբ», տարվածությամբ: Այդ գաղափարախոսության համաձայն, ինչպես նշում է Պողոս առաքյալը, չէին ճանաչում «ո՛չ հրեա, ո՛չ հեթանոս»: Այդ ժամանակ էր, որ անտիկ շրջանից սերող անծանոթին ուղղված կաղապարային հարցումների՝ «ո՞վ ես», «ծնողներդ ո՞վքեր են», «հայրենիքդ ո՞րն է» պատասխանները փոխարինվեցին քրիստոնեականով. «Քրիստոնյա եմ, Բարձրյալն է իմ հայրը, իսկ հայրենիքս՝ երկնային արքայությունն է»¹⁵:

Կրոնն ամեն ինչից բարձր դասելու, քրիստոնեությանն անմնացորդ նվիրվելու գաղափարախոսությամբ տարված հայ քրիստոնյա-

¹⁴ Տե՛ս Մառ, Այբբույն, էջ [29], ծն. 2. «Այստեղ ես չեմ շոշափում Ինճիճյանի այն կարծիքը, որ հնում հայերի քաղկեդոնական լինելը յացառառվես հույների քաղաքական ճնշումների կամ էլ հունական դավանանքն ընդունելու միջոցով հույների մեծաբանն արժանանալու առանձին անհետևների փառախորության հետևանք էր (նշվ. աշխ., էջ 304): Այս սովորային երևույթների առկայությունը ես չեմ բացառում, սակայն տվյալ պահին ինձ հետաքրքրում է հայերի այն հատվածը, որն անկեղծորեն և ինքնակամ դարձավ քաղկեդոնական, ինչն ավելի էին ավանդույթներ ուներ և որոշմամբ ավորված էր ավելի բարդ պատմամշակութային պատճառներով, քան Բյուզանդիայի քաղաքական ճնշումը կամ հայերի միջից առանձին բանասերլուները ու փեսասերների ջանքերը»:

¹⁵ Ավելի մանրամասն տե՛ս Շիրիյան Է. Մ., Քրիստոնեության տարածման և ամրապարկման սուսնճանախոսությունները. «Տարեգիրք» Ա, ԵՊՏ Աստվածաբանության ֆ-ու. Երևան, 2006, էջ 98-105:

ների օրինակները, հատկապես Փոքր Հայքում, մեզ հայտնի են պատմությունից, օրինակ՝ «Եվստրատիոսյանց» վկաները, որոնց մեծ մասը հայեր էին (ընդ որում դա վկայված է ոչ թե այս վկաների վարքի հայերեն թարգմանության մեջ, այլ Սիմեոն Մետափրաստեսի կողմից): Որպես կանոն, նրանք կրում էին հունական անուններ, բայց ունեին հայկական անուններ ևս. հենց Եվստրատիոսի անունը Հուսիկ էր: Դա թերևս պայմանավորված էր նրանով, որ հայերը դեռևս չունեին իրենց մատենագրությունը, ուրույն քրիստոնեական մշակույթը և, Արևմուտքում քրիստոնեականի ու հունականի, իսկ Արևելքում էլ քրիստոնեականի և ասորականի միջև կարծես թե հավասարության նշան էր դրվում:

Կարելի է առարկել, որ Է դարում սա արդեն վաղուց անցած եղելություն էր, սակայն հաշվի առնելով հայերի ավանդապահությունը և վաղ քրիստոնեության շատ ու շատ մոտեցումներից կառչելը, այս տեսակետը, թերևս, այնքան էլ վիճելի չի թվա: Որոշ չափով նման մտայնությունը կապված էր նաև այդ ժամանակ առկա դավանաբանական լարվածության, ինչպես նաև շատ քրիստոնյաների փնտրչուտուքների հետ, որի արդյունքում շատերը կարծես թե ելք էին գտնում ավելի մաքուր և պարզ նախնական քրիստոնեության կանոնների, ապրելակերպի մեջ: Թերևս դրանով կարելի է նաև բացատրել, որ սկսած Է դարից այս տարածքում վանական շարժումը մեծ թափ հավաքեց և բազում վանքեր կառուցվեցին, մասնավորապես Ներսես Շինարարի կողմից:

Ըստ որում զարմանալին այն է, որ թե՛ քաղկեդոնական և թե՛ ոչ քաղկեդոնական հայերի համար հարազատ էր նախնական քրիստոնեության գաղափարախոսությունը և դրան շատ մոտ կանգնած Հայոց եկեղեցու վաղ շրջանի ուղղվածությունը: Անսպասելիորեն նրանք մեղադրում են մեկմեկու հին հայկական արժեքներին դավաճանելու մեջ: Քաղկեդոնական հայերը նույն ոգևորությամբ էին ընդունում և XXVIII

մեծարում Գրիգոր Լուսավորչին, Սահակ Պարթևին և Մեսրոպ Մաշտոցին: Հայոց գրերը և վաղ շրջանի հայ մատենագրությունը նույն-չափ սրբազան էր նրանց համար:

Փաստորեն ստացվում է, որ նրանք հրաժարվում էին իրենց ազգային պատկանելիությունից, բայց ոչ իրենց ազգային մշակույթից և առաջին հերթին՝ իրենց գրից, այբուբենից: Սա չափազանց հետաքրքրական երևույթ է, որը կապված է ընդհանրապես գրի և գրականության հանդեպ հայերի ունեցած վերաբերմունքի հետ¹⁶: Դրա արդյունքում է, որ մեզանում գրվում էին չափածո ստեղծագործություններ, որոնցում Հայոց այբուբենի յուրաքանչյուր տուտ անձնակա-նացված խոսում է իր մասին¹⁷, ձեռագրերն անշունչ առարկաներ չէին (և չեն) համարվում, մարդկանց պես դրանց համար գլխահարկ էին հավաքում և ազատում գերությունից (Գագ ամրոցի բնակիչների փրկագին տալը թե՛ Վանական Վարդապետի և թե՛ գերված ձեռագրի համար), հաճախ ոչ միայն իրենց, այլև հարազատների կյանքն էին վտանգում գրչագիրը փրկելու համար (Մեծ Եղեռնի ժամանակ Մշո Ճառընտիրի փրկումը երկու կանանց կողմից): Թերևս նույն այս համատեքստում պետք է տեղադրել նաև այսպես կոչված հայատառ թուրքերենի երևույթը:

Ասվածին կարելի է հավելել մեկ այլ ուշագրավ եղելություն. փաստորեն դավանաբանական հողի վրա իրենց հայրենակիցներից անջատված քաղկեդոնականներն այնուամենայնիվ նույնպես ընդու-նում էին հայերին որպես մեղադրանք առաջադրվող *Երևբարբյանի*

¹⁶ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ն Shirinian E. M., «The Letter of Love and Concord», Armenian book-printing in Italy. 500th Anniversary of Armenian Print – Bologna, University of Bologna, 2016, p. 14-25:

¹⁷ Տե՛ն Դավիթ Անևադթին վերագրվող հանելուկները, օրինակ՝ ՄՄ, ձև. 3931, 388ու. ՄՄ, ձև. 9071, 15բ-16ու, ՄՄ, ձև. 2679, 154 ու, ՄՄ, ձև. 126. 176բ. ՄՄ, ձև. 1869, 1ու: Հմմտ. նուև: Մնացավանյան Ա., Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Երևան, 1980. Էջ 171, Դերիկյան Վ., Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն IX, Երևան, 2012. էջ 5-8:

տնօրինական հավելվածը՝ «...որ *խաչեցար* վասն մեր,...»: Հենց այս պատճառով է, որ դեռևս պաղեստինյան վանքերում հայ քաղկեդոնականներից պահանջվում էր *Երեքսրբյան*-ը երգել հունարենով, որպեսզի չգայթակղվեն ավելացնել «*խաչեցար*»-ը: Այս հարցը, ի միջի այլոց, հետաքրքրական է նաև այն առումով, որ Ն. Մառը թե՛ այս և թե՛ այլ հոդվածներում անդրադառնում է դրան՝ նշելով, որ իրականում ինդրո առարկա հավելումը կիրառվել է նաև նախաքաղկեդոնական եկեղեցում և այն ոչ թե նորամուծություն է, այլ վաղ, նախնական եկեղեցուց է մնացել, որը պահպանվել է որոշ եկեղեցիներում:

Հետաքրքրական են նաև Ն. Մառի տեղեկություններն ու մտորումները Ներսես Գ Իշխանեցի կամ Տայեցի կաթողիկոսի վերաբերյալ՝ մասնավորապես նրա շինարարական գործունեության, ինչի պատճառով էլ կոչվել է նաև Շինարար: Ի դեպ, թե՛ աղբյուրներում և թե՛ արդի ուսումնասիրություններում Ներսես Տայեցու նվիրյալ քաղկեդոնական լինելը կարծես թե կասկած է հարուցում. նրա կողմնորոշումը բնորոշելիս, օգտագործվում են ավելի չեզոք բառեր՝ «քաղկեդոնականությանը հարող», «համակրում էր» և այլն: Որքանով կարելի է դատել նրա մասին պահպանված տեղեկություններից՝ ավելի հավանական է, որ Ներսես կաթողիկոսը նախնական քրիստոնեության անարատ ու հստակ գաղափարների և վանական ժուժկալության շատագույն էր: Համենայնդեպս, նա եռանդուն պայքար էր մղում «քաղկեդոնականների երկաթնակ քրիստոսաբանությանը շատ մոտ» (Մառ, Արքաուն, էջ [4]) նեստորականության դեմ, որն այդ ժամանակ բավականին ուժեղ էր Հայաստանում:

Ն. Մառն անդրադառնում է նաև Ներսես Շինարարի՝ իր ծննդավայրում՝ Իշխան գյուղում (դրա համար էլ Ներսես Գ Իշխանեցի է նաև անվանվում) կառուցած եկեղեցուն: Փաստելով, որ վանքի Մայր տաճարը է դարձում կառուցել է Ներսես կաթողիկոսը՝ նա նշում է, որ այդ շրջանում հայկական այս վանքը ծաղկում է ապրել՝ լինելով XXX

երանելի Ներսես կաթողիկոսի նստավայրը: Հետագայում այն երկար տարիներ լքված է մնացել, մինչև Ը-Թ դարերում վերանորոգվել է Սուրբ Սաբբասի կողմից արդեն որպես վրացական վանք, իսկ այնուհետ՝ դարձել է վրաց եպիսկոպոսի նստավայր (Մառ, Արքաուն, էջ [22]): Ուշագրավն այն է, որ այս ամենը պահպանվել է Տայքի և Կղարջքի վրաց վանականության կյանքը վերականգնելու համար մեծ գործ արած Գրիգոր Խանձտեցու վրացական վարքում: Ժ դարում Գեորգի Մերչուլեի հեղինակությամբ հայտնի այս վարքը¹⁸ չափազանց հետաքրքրական և արժեքավոր տեղեկություններ է պարունակում հայերի վերաբերյալ: Գրիգոր Խանձտեցուն կոչելով «Անապատի աստղ» վրաց վարքագիրը փառաբանում և բարձր է գնահատում Ներսես Տայեցուն և նրա գործունեությունը: Այս աղբյուրը ևս փաստում է, որ վերջինիս մեծ ներդրումը Տայքի և Կղարջքի մշակութային կյանքի զարգացման մեջ, չի սահմանափակվել միայն նրա շինարարական գործունեությամբ¹⁹:

Գրիգոր Խանձտեցու վարքի ուսումնասիրությունից հայագետներն էլ կարող են օգտակար նյութ քաղել մասնավորապես տվյալ

¹⁸ Ի դեպ, մինչև ԺԹ դարի վերջը, վրացագետները չգիտեին անգամ, թե ով է այն սուրբը, ում հիշատակը Վրաց եկեղեցին տանում էր Խոկտեմբերի 5-ին, մինչև 1902 թ. Նիկողայոս Մառը հայտնաբերեց այդ վարքի ձեռագիրը, իսկ ևևտո՝ 1911 թ. Խրատարակեց այն ժողովրդին թարգմանությամբ:

¹⁹ Ի գուր չէ, որ Ներսես կաթողիկոսը սյուրացվել է Վրաց եկեղեցու կողմից և նրա հիշատակի օրը, ինչպես և Գրիգոր Խանձտեցունը նշվում է Խոկտեմբերի 5-ին: Ահառասնքով պետք է նշենք, որ այսօր այդ հիշատակն ամեն կերպ նսնմուցվում է, օրինակ՝ Ներսեսի կառուցած կամ նրա հիմնած ոճին հետևող եկեղեցիները զուտ վրացական են հռչակվում: Իշխան վանքի դեպքում, թերևս վերը նշված աղբյուրի շնորհիվ է, որ վրացիները չեն կարող այն զուտ վրացական ներկայացնել, ինչպես շատ այլ Խոչարձանների դեպքում: Այս պարագայում էլ, սակայն, հարկ է նշել, որ վանքի նախնական արևմտալեզու նախորդելով վրացի մասնագետները երևանակալում իսկույն ևնք ընդմիջարկում են, որ այն նրկար կյանք չի ունեցել և անմիջապես քանդվել է, ավերակ մնալով 200 տարի կամ, որ «Իշխանի» վանքը կառուցվել է հայկական վանքի փրատակների վրա կամ պարզապես ասվում է, որ նմանատիպ նմուշներ կան նաև Հայաստանում: Այսինքն, բոլոր դեպքերում ժխտվում է հայկականի ներկայությունն այսօրվա Խոչարձանում, իսկ թե ինչ է անում բարսալորի վրայի հայերեն վիմագիրը (վրացերեն արձանագրության կողքին) ևսճախ անտեսվում է:

դարաշրջանում և խնդրո առարկա տարածաշրջանին վերաբերող իրենց հետազոտությունների համար: Բոլոր դեպքերում, մենք՝ հայագետներս, Տայքում հայերի գործունեության ուսումնասիրության առընչությամբ պետք է ավելի լուրջ ուշադրություն հատկացնենք վրացերեն գրվածքների ներգրավմանը:

Նմանապես կարևոր է նաև Եվթիմիոս Զիգաբենուսի տրակտատի ուսումնասիրությունը, որում տեղ գտած բոգոմիլների աղանդին վերաբերող մի մաս Ն. Մառը հայտնաբերել էր վրացերեն թարգմանությամբ, ինչը հավանաբար արվել է Պետրիցոնի վանքում՝ Բուլղարիայում:

Ուշադրության է արժանի նաև Ն. Մառի ենթադրությունն առ այն, որ հունարեն դպրությունն իմացող հեղինակները կամ թարգմանիչները պետք է որ քաղկեդոնականներ լինեին: Նման մոտեցումն արդարացված չի թվում հետևյալ պատճառներով²⁰: Նախ և առաջ հենց հույները ժամանակի և գաղափարախոսության պահանջով մերժեցին հույն փիլիսոփաների գործերը. Ե-Զ դարերում Հռոմում ու Բյուզանդիայում ամուր հաստատված և հաղթանակած քրիստոնեությունը այլևս ջատագովության կարիք չուներ: Ընդհակառակը, հարցեր առաջացնող և պատասխաններ պահանջող փիլիսոփայությունը կարող էր առաջ քաշել նոր խնդիրներ, հատկապես հաստատված Հավատո հանգանակի երկբայությունը քննարկելիս: Թերևս այս պատճառով էր, որ 529 թ. Հուստինիանոս կայսեր հրամանագրով փակվեց Աթենքի նորալատոնական դպրոցը: Սակայն նորալատոնա-

²⁰ Շիրինյան Է. Մ., Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հիլինիստեպիան տարրերը (Խալկեդկան և հունական՝ դասական և բյուզանդական, աղբյուրների բաղադատությամբ), Երևան, 2005, էջ 42-70, 112-188, նույնի՝ Հայ-բյուզանդական փիլիսոփայական առնչությունների վեցերորդ դարում: Մատենադարան Մաշտոցի անվան երևմտագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտի հիմնադրման և ինստիտուտի ղեկավարի Նվերված գիտաժողովի թեզիսներ, Երևան, 2009, էջ 41-45: Նույնի՝ Փիլիսոփայական երկերի և տարրերի օգտագործումը Հայաստանում, «Հայագիտության արդյի վիճակը և նրա զարգացման հիշատակարանները», Երևան, 2004, էջ 498-512:

կանության իրական անկումը վերագրվում է 640 թ., երբ սկսվեցին արաբների հարձակումները:

Այս պարագայում հենց արևելյան՝ հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներն էին, որ փիլիսոփայական երկերի կարիքն ունեին: Ջ դարում սակայն, երբեմնի նշանավոր, բայց երկար դավանաբանական տրոհումներից թուլացած Աստիոքի ու Աղեքսանդրիայի եկեղեցիներն անկում էին ապրում: Հավանաբար, դա այն պատճառներից մեկն էր, որ փիլիսոփայության համար այդ շրջանում պարարտ հող ստեղծվեց Հայաստանում: Արդյունքում ուշ անտիկ փիլիսոփայությանը վերաբերող՝ ուշադրության արժանի բազմաթիվ տեղեկություններ թարգմանաբար հասան մեզ: Ավելին, մեզանում ստեղծվեցին Հունաբան և Ասորաբան դպրոցներ, որոնց գործունեությունը, ինչպես նաև Ե դարից սկսած Հայաստանի մշակութային զարգացումը ծրագրված է թվում Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից: Նման միտք արտահայտել է դեռևս Ֆ. Ֆինկը²¹, նրա հետ համաձայնել է Լ. Տեր-Պետրոսյանը²²: Կարծում եմ, Հայոց եկեղեցու լայնածավալ գործունեությունը ծրագրված էր՝ պայմանավորված դավանաբանական ու քաղաքական խնդիրներով²³: Դրանց լուծմանը մեծապես կարող էին նպաստել փիլիսոփայական աշխատությունները: Այդ մասին է խոսում նաև այն փաստը, որ մեզանում հայտնվեցին Դավիթ Անիադթի, Կեղծ Ջենունի, Անանիա Շիրակացու երկերը, ինչպես նաև փիլիսոփայական թեմաներին վերաբերող մեկնությունները: Նկատենք նաև, որ Նմանօրինակ գրվածքները Ջ դարից սկսած բացակայում են հունական, լատինական, ասորական կամ վրացական աղբյուրներում:

²¹ Fink F. N. Geschichte der armenischen Literatur/ Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1907. S. 75 -130.

²² Ter-Petrosian L., Ancient Armenian Translations, New York, 1992, p. 61.

²³ Շիրվինյան Մ, Քրիստոնեական փարիլապևսության ... Էջ 101-104:

Արդ, հարց է ծագում, ինչպես այս ամբողջի հետևում կարող էին կանգնած լինել քաղկեդոնական հայերը: Մեզ չեն հասել քաղկեդոնական շատ գրվածքներ, սակայն թվում է, որ դրանք ավելի պատմական կամ դավանաբանական բնույթի պետք է որ լինեին: Իհարկե, ես չեմ ժխտում, որ կան բացառություններ. «ինչպես՝ Կարինի եպիսկոպոս քաղկեդոնական Թեոդորը, ով անվանվում է «փիլիսոփայապետն» (Մառ, Արքան, էջ [28]), բայց դրանք ընդհանուր նկարագիրը չեն փոխում:

Կասկած է հարուցում նաև Ն. Մառի միտքն առ այն, որ «վաղ շրջանի հայ մեծագույն փիլիսոփաները կամ կասկածվում էին քաղկեդոնականությանը հարելու մեջ, ինչպես օրինակ Հովհաննես Օծնեցին, կամ իրականում քաղկեդոնական էին, ...»: Թվում է, որ Մառը պարզունակ կերպով հունական կրթություն ստացածներին, հունարեն իմացողներին հակված է քաղկեդոնական համարել: Հենց այս բերված օրինակը բնորոշ ապացույցն է դրա, քանզի հայտնի է, որ Հովհաննես Օծնեցին քաջատեղյակ լինելով հունական դպրությանը ընդգծված հակաբյուզանդական կողմնորոշում ուներ. ընդհանրապես նրա ամբողջ գործունեությունը փաստում է, որ նա քաղկեդոնական չէր կարող լինել:

Ասվածը չի նշանակում, որ քաղկեդոնականների մեջ բացակայել են փիլիսոփաները. այդպիսիներն իհարկե եղել են, բայց հաճախ Բյուզանդիայի սահմաններից դուրս կամ գավառներում: Օրինակ, արդյոք զարմանալի չէ, որ Է-Ը դարերի բյուզանդական աստվածաբան, իմաստասեր, «եկեղեցու հայրերի» շարքը եզրափակողը, ինչպես հաճախ հորջորջում են նրան, Հովհան Դամասկացին՝ Մանսուր մականվամբ (որի գործունեությանը ևս անդրադարձել է Ն. Մառը սույն հոդվածում) ապրել և ստեղծագործել է Բյուզանդական կայսրության սահմաններից դուրս՝ խալիֆայության տարածքում: Ի դեպ, նրա գրվածքներում նկատելի է նորալատոնականների, Դավիթ Ան-XXXIV

հաղթի փիլիսոփայական-տրամաբանական երկերի ազդեցությունը: Նա հետագայում դարձել է վանական և մահացել է Երուսաղեմի մոտ գտնվող Սուրբ Սաբբասի մենաստանում:

Ժ դարում Բագարատ Մամիկոնյանը հունարեն բնագրից կատարել է Հովհան Դամասկացու «Տրամաբանություն» («Դիալեկտիկա») աշխատության համառոտ թարգմանությունը, որը միջնադարյան Հայաստանում, ի թիվս այլ գործերի, օգտագործվել է նաև որպես տրամաբանության ձեռնարկ: Ամբողջական երկը թարգմանել է ԺԳ դարում Սիմեոն Պղնձահանեցին և, ուշագրավ է նշել, որ թարգմանությունը կատարվել է արդեն վրացերենից:

Հետաքրքրական է նաև, որ Ն. Մառը համոզված է հայերի՝ միաբնակությանը հարելու հարցում, ինչն ավելի շուտ հայերի նկատմամբ ոռոսների՝ հույներից ժառանգած վերաբերմունքի հետևանք է: Համարելով հայերին հերձվածող, ոռոսները հետաքրքրական մի սահմանում ունեն մեր դավանանքի համար, այն կոչվում է՝ «армянская прелесть», ինչը նշանակում է «հայկական գայթակղություն» (прельщать – գայթակղել բառից): Ն. Մառը, իհարկե աստվածաբան չէր, որ կարողանար կողմնորոշվել նուրբ դավանաբանական՝ այն էլ Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությանը վերաբերող հարցերի մեջ, սակայն տվյալ դեպքում խուսքը պարզապես սխալ թարգմանության մասին է (Մառ, Արքաուն, էջ [12], ծն. 20):

Ի դեպ, վերը նշված ոռոսական վերաբերմունքը հայկական դավանանքի հանդեպ, ակնհայտ է նաև Նիկոն Սկլեռնցու սլավոնական թարգմանությունը պարունակող ձեռագրից, երբ ոռոսերեն տեքստում առկա են ոչ բարյացակամ արտահայտություններ հայերի վերաբերյալ, մինչդեռ հունարեն բնագրում դրանք բացակայում են (Մառ, Արքաուն, էջ [36]):

Նիկողայոս Մառի սույն հոդվածն իրապես մեծ նշանակություն ու արժեք ունի: Տեղեկություններով հարուստ, գաղափարներով հա-

գեցած այս գործը նման է մի «անտակ հորի», որից դեռևս շատ ու շատ հետաքրքրական տեղեկություններ, բայց նաև խնդիրներ կհանվեն: Թվում է, որ Մառի գործունեությունը ցայսօր ինչ-ինչ պատճառներով դեռևս ըստ արժանվույն չի գնահատված²⁴: Նրա հայտնաբերած և հրատարակած անծանոթ բնագրերը միայն (օրինակ՝ Գրիգոր Խանձտեցու հույժ ուշագրավ վարքը, բոգոմիլների աղանդի վերաբերյալ վրացերեն տեքստը և այլն) բավական են Ն. Մառին բացառիկ գիտնական համարելու համար, էլ չենք խոսում այն դեպքերի մասին, երբ լուծումներ է տվել իրենից առաջ և ոչ մեկի կողմից չբարձրացրած խնդիրներին (օրինակ՝ նույն խնդրո առարկա քաղկեդոնական հայերի հարցը):

Ամփոփելով, նշենք, որ գովելի է, որ Վրաստանում զարգանում է հայագիտությունը, իսկ վրաց գործընկերների տարեցտարի ավելացող նախաձեռնությունները նախանձելի և ուրախալի են: Միաժամանակ չենք կարող լռության մատնել այն փաստը, որ թե՛ տարածքային և թե՛ մշակութային առումներով մեզ ամենամոտ ժողովուրդը դարձել է շատ «հեռավոր»: Մինչդեռ երկու կողմերի մասնագետներն էլ պետք է հիշեն, որ Տայքին և Կղարջքին (ինչպես նաև բազում այլ հարցերին) վերաբերող պատմական, մշակութային և դավանաբանական հարցերն ուսումնասիրելիս, լոկ միակողմանի տեղեկություններով սահմանափակվելը՝ լինեն դրանք միայն հայկական, հունական, թե վրացական, հանգեցնելու է ոչ թե համապարփակ և լուրջ գիտական վերլուծության, այլ պատմական տվյալների աղավաղման, կամայական ենթադրությունների առաջարկման:

Վերջում ցանկանում եմ անդրադառնալ նաև մեզանում բավականին տարածված և շատերին մտահոգող մի հարցի. որքանով էր

²⁴ Թեև նրա կյանքի և գործունեության մասին կան առանձին ակադեմիկոսների: Миханкова В. А., «Николай Яковлевич Марр. Очерк его жизни и научной деятельности», 1949, Մառը և հայագիտության հարցերը, Ը. Ն. Առաքելյան և ուրիշ., Երևան, 1968: XXXVI

ճիշտ հակադրվել մեծամասնությանը, մտնելով բոլոր այդ դավանաբանական վեճերի մեջ, ինչը նշանակում էր նաև դիմակայել ազգային եկեղեցու, այսինքն՝ նաև ոչ քաղկեդոնական հայերի նկատմամբ եղած անբարյացակամ (եթե չասենք ավելին) վերաբերմունքին: Երբեմն հնչում է այն կարծիքը, որ միզուցե պետք էր, որ մենք էլ ժամանակին «կողմնորոշվեինք» և վրաց եկեղեցու նման միաձուլվեինք և դառնայինք կայսրության գաղափարակից ու գաղափարախոս: Այդ պարագայում երևի հնարավոր լիներ անգամ խույս տալ ինչ-ինչ արհավիրքներից:

Դա, գուցե և, իրագործելի էր, սակայն այդ դեպքում, ինչպես հենց Ն. Մառն է նկատում «...հայ հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ազգայնացման հետ կապված, քաղկեդոնիկ միջավայրում հակառակ երևույթն է տեղի ունենում, այն է՝ ապազգայնացումը, որը հայ ժողովրդին թե՛ քանակական, թե՛ բարոյական հսկայական վնաս է հասցնում» (Մառ, Արքաուն, էջ [16-17]): Հոդվածագիրը նշում է նաև. «Հաղթանակից հետո հայ հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ազգայնացումը մեծ առաջընթաց ապրեց» (Մառ, Արքաուն, էջ [16]):

Մինչ այդ պահը քաղկեդոնական հայերը հակաքաղկեդոնականներից պակաս ազգասեր և հայրենասեր չէին: Այս առումով հատկանշական է, որ քաղկեդոնականները, հարձակվելով հակաքաղկեդոնականների վրա, վերջիններիս մեղադրում էին նաև հայկական ազնվականության նշանակության խափանման մեջ, ինչն այդ ժամանակ հավասարազոր էր ազգային գիտակցության բացակայությանը» (Մառ, Արքաուն, նույն տեղում):

Միևնույն ժամանակ բյուզանդական աղբյուրներից տեսանելի է, որ և՛ վրաց, և՛ հայ քաղկեդոնականները կայսերական բացառիկության գաղափարները կրող հույների կողմից մի տեսակ «թերի» քաղկեդոնականներ էին համարվել, ինչը պարզ երևում է Նիկոն Սևեռն-

ցու այս ու այն կողմ ուղարկված նամակներից, որոնցում երբեմն ապարդյուն, ջանում էր համոզել որ այս քաղկեդոնականները մեզ նման են, մեր եղբայրներն են: Բյուզանդիայի համար հայ քաղկեդոնականներն այնուամենայնիվ մնում էին մի ժողովրդի մաս, որի մեծամասնությունը չէր ընդունել քաղկեդոնականությունը: Իսկ վրացիները՝ թերևս կասկած էին հարուցում այն պատճառով, որ մինչև Է դարի սկիզբը կիսում էին հայ եկեղեցու գաղափարախոսությունը և վրացերենով էին կատարում եկեղեցական արարողությունները:

Քաղկեդոնականությունն ընդունելու դեպքում, թվում է, որ հայ մշակույթը կկորցնեք այն համամարդկային և համաքրիստոնեական արժեքները, որոնք ձեռք էր բերել և պահպանել իր համառության և նույն գաղափարախոսական հարթակի վրա մնալու սկզբունքների շնորհիվ: Այդ դեպքում, ամենայն հավանականությամբ, մենք կգրկվեինք մշակութային ինքնատիպ բազում տարրերից, չէինք ունենա վաղ քրիստոնեական ժամանակներից պահպանված բուն հայկական կամ թարգմանված աղբյուրներ, մասնավորապես փիլիսոփայական երկերի և մեկնությունների տեսքով, և մեր գրականության վերելքն էլ թերևս Ե դարի փոխարեն կսկսվեր ԺԱ դարից, ինչպես դա կատարվեց մեր հարևան վրաց ժողովրդի հետ:

Է. Մ. Շիրինյան

«Արքաուն». քրիստոնյաների մոնոլոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի աննշությամբ¹

*«Եթէ որ կամիցի գիտել ինչ, չես կու գիտաց՝
որպէս արժան է գիտել» (Ա Կորնթ. Ը 2)*

Բաժնի ուշադրությունը կցանկանայի հրավիրել քրիստոնյաների՝ մոնոլոլերեն *արքաուն* կամ *էրբէուն* անվանման առաջարկվող մի բացառության վրա: Մա, թերևս, մի ամփոփ ծանուցում կարող էր լինել, սակայն վարկածը հիմնավորելու համար պետք է անդրադառնալ քաղկեդոնական հայերի մի շերտի առկայությանը: Առհասարակ հայ քաղկեդոնականների մասին պատկերացումը նույնիսկ մասնագետների շրջանում շղարշված է կարծրացած կարծիքների պատճառով, որոնք հաճախ արդյունք են ազգային կամ դավանաբանական նախապաշարումների: Հայ ազգային եկեղեցին՝ առաքելական ու հին՝ և՛ էությամբ, և՛ իր հիմնական ավանդույթներով, ոչ վաղ անցյալում թյուրիմացաբար սկսեց անվանվել «Հայ գրիգորյան»: Զգտելով պահպանել իր ինքնությունությունը՝ Հայոց եկեղեցին ծայրահեղության հասնող վերաբերմունք է դրսևորում իր ազգային բնույթի հանդեպ (որև, իրոք, այժմ ծայրաստիճան բնորոշ է նրան), ջանալով այն չափից ավելի վաղնջական դարձնել: Այս ուղղության առավել հայտնի ներկայացուցիչը՝ ժամանակակից աստվածաբանության լավագույն գիտակ, պրոֆ. Ա. Հառնակի աշակերտ հայր Կարապետ Տեր-Մկրրտչյանը, իր եկեղեցին ազգային է համարում, կարելի է կարծել, ծագումից ի վեր: Պավլիկյաններին նվիրված գերմաներեն իր ատենախո-

¹ Ձևկուցումն քննարկվել է Ռուսական կայսերական կնագիտական ընկերության արևելյան բաժնի 1904 թ. նոյեմբերի 25-ի նիստում և ներկայացվում է ամենշուն լրացումներով:

սության մեջ նա գրում է. «Հայ եկեղեցին ի սկզբանե ծագել է իբրև ինքնուրույն, ազգային [էջ 2] եկեղեցի միանգամայն այլ քաղաքական և մշակութային պայմաններում, քան մեծ կաթողիկե եկեղեցին»²: Նույնպիսի չափազանցված մոտեցում են ցուցաբերում նաև «մեծ կաթողիկե» (իմա՝ ընդհանրական – Մ. Շ.) եկեղեցու անդամները՝ թե՛ հռոմեական, թե՛ հունական, բայց արդեն հակառակ բովանդակությամբ: Այդ կողմից ժխտվում է Հայ ազգային եկեղեցու կազմավորման պատմական, իրատեսական հիմնավորումը՝ համարելով այն որպես հայերի հետագա սերունդների «չար» կամբի կամ էլ ասորի ուսուցիչների «կործանարար» ազդեցության հետևանք: Նրանց կողմից Հայոց եկեղեցին ի սկզբանե ներկայացվում է նախ կաթողիկ, քաղկեդոնական, իսկ ոմանց կողմից՝ նույնիսկ պապական: Երկու տեսությունների դեպքում էլ հայ քաղկեդոնականները դադարում են իրական դեմք լինելուց. նրանք կամ մերժվածներ են, կամ՝ վաղանցիկ տխուր ստվերներ, կամ էլ հսկա-ուրվականներ՝ երևակայական կերպարանքով: Բավարար ուշադրություն չի դարձվում այն հանգամանքին, որ ինչ-որ ժամանակ քաղկեդոնականությունն ու հակաքաղկեդոնականությունը հավասարապես գոյություն են ունեցել հայ հասարակության մեջ: Անկասկած, հայ մատենագրության մեջ արտացոլված են եղել ոչ միայն հակաքաղկեդոնական, այլև քաղկեդոնական եկեղեցական հայացքներ: Մինչդեռ կան հիմքեր, որոնք թույլ են տալիս հստակ հարց բարձրացնել առ այն, որ հայերն ունեցել են քաղկեդոնական գրականություն, որն, ըստ երևույթին, չէր սահմանափակվում զուտ հակաճառական և դոգմատիկ-աստվածաբանական երկերով: Հայերենից վրացերեն կատարված թարգմանություններն ստիպում են կարծել, որ դրանք վերաբերում են ոչ միայն հայերի և վրացիների

² « Die armenische Kirche aber ist von Anfang an als eine selbständige, nationale entstanden, in ganz anderen politischen und kulturellen Verhältnissen als die grosse katholische Reichskirche » (Paulikianer, Leipzig, 1893, S. 55).

միության վաղ շրջանին, այլև հետագա ժամանակներին, երբ թարգմանություններն արվում էին, ըստ երևույթին, հայ քաղկեդոնական գրավոր հուշարձաններից: Դատելով որոշ փաստերից՝ այս հայկական տեքստերը, հավանաբար, առանձնանում էին լեզվական որոշակի յուրահատկությամբ: Հնարավոր է, որ հայկական վաղ մատենագրության հուշարձանների վերաբերյալ ուշադիր, անկանխակալ մոտեցման արդյունքում կբացահայտվի, որ դրանց շարքում պահպանվել են նաև հայ քաղկեդոնականների գրական գործերը: Անտարակույս, ուշ շրջանի հայկական տարբեր ժողովածուների մեջ ակնհայտ քաղկեդոնական տարրերի ի հայտ գալն ավելի տրամաբանական է բացատրել հայերենով քաղկեդոնական գրավոր հուշարձանների առկայությամբ: Ապրելով մի ժամանակաշրջանում, երբ մայրենի լեզվով յուրաքանչյուր տեքստ համարվում էր Հայ ազգային եկեղեցու հուշարձան, այս ժողովածուների կազմողներն իրենց նպատակների համար կարող էին «բարեխիղճ մոլորությամբ» [3] օգտվել նաև հայերեն գրված քաղկեդոնական աղբյուրներից: Այս կերպ է, որ Գրիգորիոս պապի և Գերմանոս պատրիարքի պես ուղղափառ քաղկեդոնականները հեշտությամբ կարող էին սպրդել հայոց սրբերի դաս՝ արժանանալով Հայ եկեղեցու ուղղափառ վարդապետի պատվին և հիշատակվել հայկական Հայսմավուրքներում՝ յոթերորդ հակապատկերամարտական ժողովի համատեքստում, որն, ի դեպ, հաստատում է նաև Քաղկեդոնի ժողովը (տե՛ս Չամչյան, II, էջ 486–487): Հիմքեր կան պնդելու, որ Հայ ազգային եկեղեցու հուշարձաններում, հավանաբար, հայ քաղկեդոնական գրականությունից քաղված նման վերապրուկներն ավելի շատ են, քան Մ. Չամչյանն է մատնանշել:

Մեր նպատակը Հայաստանում քաղկեդոնական շարժման ծագմանն անդրադառնալը չէ: Սույն զեկույցի համար բավական է նշել որոշ դրսևորումներ, որոնք առհասարակ վկայում են հայ քաղկեդո-

նականների վիճակի մասին և նպաստում նրանց՝ ըստ խմբերի դասակարգմանը: Այդ երևույթները հնարավոր է քննարկել միայն այն պահից, երբ Հայաստանում քաղկեդոնականությունն արդեն պատմական իրողություն էր, առավել ևս այն ժամանակ, երբ հակաքաղկեդոնականությունն ու քաղկեդոնականությունը համագոյակցում էին Հայաստանում որպես քիչ թե շատ հավասար և պայքարող երկու կողմեր: Ավելորդ չէ նկատել, որ քաղկեդոնականության հաջողության համար, ըստ էության, արդեն պարարտ հող էր նախապատրաստված ժամանակին Հայաստանում բարգավաճած նեստորականության կողմից, որն, ըստ երևույթին, ներթափանցել էր նաև Վրաստան, հավանաբար, ասորի հայրերի միջոցով: Անկասկած, Հայաստանում նեստորականներն ուժեղ էին, և նրանց ամուր հիմքերը փորձում էին խարխլել ոչ միայն հակաքաղկեդոնականները, այլև քաղկեդոնականները, ինչպես օրինակ քաղկեդոնականությանը խիստ հարող կաթողիկոս Ներսես Շինարարը (1902 թ. *Ճամփորդության ընթացքում Սինայում և Երուսաղեմում Ի. Ա. Ջավախուլի համագործակցությանը կատարված աշխատանքների վերաբերյալ նախնական հաշվետվություն*, էջ 18–19)³: Այսուհանդերձ, [4] քաղկեդոնականների

³ շերջնրա Այրարատ ամսագրի էջերում (1905, փետր., էջ 181–202) նրապարզակամ, ըստ խորագրի՝ «Հոսմնագիտների բարենորոշտ Կոստանդինի Լեյսեր Դ տարում» տեղի ունեցած *Դվինի ժողովի Կանոններ*-ի եամարարիակ նրատարակությունը ևս մի վկայություն է ներկայացնում Ներսես կաթողիկոսի կայսերական քաղկեդոնական ուղղությանը ևսարևու վերաբերյալ: Դա աուլացուցվում է նայա և առաջ ևամտոնքստում աղկա նկատառումների միջոցով. այսպես՝ 192-րդ էջում տավում է, որ սույն նկեղնցական կանոնադրությունը պետք է վավերական եամարվի Նոսրովի և Ներակլնսի ժամանակներից: Այստիսով այս ևույարժանը եանյիսանում է Եզր կաթողիկոսից սկիզբ առած և, ի միջի սայոց, Ներսեսի օրաք ներուզա գարգացում ապլած նկեղնցական հասարքի արուսուսությունը: Ինչպես վկայված է վերնագրում, ևույարժանը գրված է հենց Ներսես կաթողիկոսի կամքով: *Կանոնների* բուն էություն մասին իրական պատկերացում կտամլու ևամար պետք է սպասել դրանք նրատարակված նրիտասարդ գիտնական Ս. Թ՝ Տիգրանյանի ևնսագրություններին: Տեքստը ևնաբանություններ չի պարունակում: Պարսկերեն «ալալար» (184,3) բառը, որն ակնևայտղուն ևամարանում է որպես ևոնաբան դարոցի նորույունություն, թալիանցել է Եղիշնի գրվածքներ և ևայ մատնագրություն (ևամտ. վրուցներն՝ Յոյճճճճ): Նույրան նոր է եին ևեղևական ևույարժաններում ալկի քիչ ևայունի պարուկական ծագում ունեցող «գնկար» բառը (100,126՝ ծջճճճ): Ինչ-ինչ սրստնաներով նրա-

երկաբնակ քրիստոնաբանությունն, իհարկե, շատ մոտ էր նեստորականությանը: Բացի այդ, պետք է հաշվի առնել, որ դեռևս Զ դարի նեստորականության մեջ նկատվում է բյուզանդական դավանանքի հետ մերձենալու միտում (Labourt J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide* (224–632). Paris, 1904, p. 266): Նեստորական եկեղեցում նման բարեփոխիչ է հանդիսանում կաթողիկոս Մար Աբան կամ Մարաբան (Labourt J., նշվ. աշխ., էջ 267, 268), նույն Մարաբան, որի հետ ես նույնացրել եմ այն Մարաբային⁴, որի պատմական երկը հատվածաբար պահպանվել է արաբերենով, և որը հեղինակություն էր հայ Ասանուն պատմիչի⁵, ինչպես նաև Մովսես Խորենացու համար (Марр Н., *Арабское извлечение из сирийской хроники Марибаса*, Зап. Вос. Отд., XIV, стр. 091):

տարակույցուն մեջ պտեարենված չէ: Ինչ ողորագրությունը՝ *աւն՝ օ*-ի փոխարեն, իսկ բարդ բառերում նրկծախ *է*-ի փոխարեն նախապատկությունը տրված է միանշյուն (անաթթոնգ) *է*-ին իրեղգծումը մերև է– Մ. Ը.} (184,3 սգատուաւ գրված հատվածն ուղղված է խորագրի կողմից, քանզի բուն տնքստում թյուրիմացութար գրված է. «է նրկծախի փոխարեն նախապատկությունը տրված է միանշյունին»)։ Ինչպես օրինակ *որդգրութիւն* բառի մեջ, ընդ որում առանց հետեւումականության, քանի որ որաշ դնւթքրում ետնդլաում է նաև *է*-ն, ինչպես օրինակ՝ *բարենկուրենումը* (183,34): Ինչպիսի, կամ վիճարկելի դնւթքր, նրք կրտուարակիլը կարազ է առաջնորդվել այսպես առած ետուաթյութար կամ էլ այս կամ այն ձևի նկատմամբ անձնական նախընտրությամբ, և պետք է մտածել, որ հենց այդ պատճառով մեր կրտուարակիչն ընտրել է, օրինակ, *զնրջն* փոխարեն *զնադրն-ի* (190,122), առաջին ևս *կայսրի-ի* (180,2) փոխարեն ստորակրան *կայսրի-ր*: Առավել վտանգավոր է, ինչն ինչպես լեռնա *կայտորիկու-ի* (181,6) փոխարեն *կայտորիկու-ին* նախապատկություն տալը: Անկասկած, պետք էր նախընտրել *կանոնն* (180,1) ձևը՝ վկայված թնկուզ և ուշ շրջանի մի ցուցակում, որն այնուամենայնիվ ավելի համահունչ է ետմատնքստին և որը ետվակնում է լինել է դարի բնագիր: այն էլ հունարան դպրոցի ներկայացուցչի գրչին պատկանող: Առավել անհասկանալի է, թե ինչու հենց նույն տնքստում *յորտնայցէ*-ն տնղը զիջել է *յորտնայցէ* ձևին: Ել վերջուպես տարրական քերականության արտգ անտեսմամբ կարող եմ բացատրել ինչ բնագրում *Ներսիսի* (181,6) ձևի հատնակիլը *Ներսիսի* փոխարեն, ինչն ետյիական տնքստում նման խոսակցական ձևով պրտուանյովիլը կախարաբզոր է, նրք թուս դասակրանի կրտուարակության մեջ *ուրջօ*-ի փոխարեն գրվել *ուրջօ*: Մ. Ը. Տրքունյանը տնքստի վերականգնումը (տն՝ էջ 180) նախնապարել էր հայր Մխիթարին, սովալն ինչ կայսրենի տարրական պատմական քերականությունը չվնոր է անտեսվել հայերեն բնագրերի կրտուարակիչների կողմից:

⁴ {Այսպես յօրինակին – Մ. Ը.}:

⁵ {Իմա՝ Սիբեոսի – Մ. Ը.}:

Միաժամանակ անհրաժեշտություն չկա անդրադառնալու Հայաստանում հակաքաղկեդոնականության ծագմանը կամ էլ բացահայտելու դրա բովանդակությունը: Թյուրիմացությունից խուսափելու համար կցանկանայի միայն պարզաբանել, որ հայ հակաքաղկեդոնականությունը չուներ միայն բացասական կողմ, այն է՝ Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը, այլ ուներ նաև դրական կողմ՝ Հայաստանի հին քրիստոնեական տեղական եկեղեցու առանձնահատկություններով պայմանավորված: Այս դրական առանձնահատկությունները վերաբերում էին շատ ավելի վաղ շրջանին, [5] քան Հայաստանում քաղկեդոնական խմորումների սկզբնավորումը և նույնիսկ մինչ Քաղկեդոնի ժողովի տարին: Այս իմաստով Հայաստանում հակաքաղկեդոնականությունն ընդամենը պայմանական եզր է՝ կրոնական շարժման մի անվանում, որն ուներ ավելի լայն և իր արմատներով դեպի ժամանակի խորքերը ձգվող խնդիրներ, քան այն հարցերը, որոնք բարձրացվեցին Քաղկեդոնի ժողովի ընթացքում: Իհարկե, քաղկեդոնական բոտն վեճերի ժամանակ կարգախոս էր հանդիսանում վիճահարույց ժողովի դրույթների վերաբերյալ այս կամ այն մոտեցումը: Ավելին, հայկական վաղ եկեղեցու ավանդած առանձնահատկություններն այդ շրջանում այս կամ այն կողմից սկսեցին մեկնաբանվել և նույնիսկ վիճարկվել նոր լուսի ներքո՝ ելնելով Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ հստակ վերաբերմունքից: Ամեն դեպքում հայ հակաքաղկեդոնականության խմորումը, որը զուտ եկեղեցական ընդվզում էր, դուրս է Քաղկեդոնի ժողովի իրողությունից: Այս խմորումը Հայաստանում երբեք չկորցրեց իր նշանակությունը, և հիմնականում հենց այն դարձավ հայ եկեղեցու առանձնահատուկ զարգացման աղյուր, առանձնահատուկ ոչ միայն հույն ուղղափառ և նեստորական, այլև հակորիկյան եկեղեցիների համեմատությամբ՝ անկախ վերջինիս

հետ ունեցած ավելի բարեկամական և հաճախ էլ շատ մտերիմ հարաբերություններից:

Ը դարում հայերը տակավին ներքին անզիջում գոյամարտ էին մղում: Թերևս կար մի ճգնաժամային պահ, երբ առկախ էր այն հարցը, թե ով պիտի հաղթեր՝ հայ քաղկեդոնականները, թե՛ հայ հակաքաղկեդոնականները: Իհարկե, երկու կողմերն էլ կիրառում էին հնարավոր բոլոր միջոցներն իշխանությունը ձեռք բերելու համար. այսպես՝ նրանք օգտագործում էին ոչ միայն հայերի, այլև օտարերկրացի համախոհների ուժերը: Օտարները պատրաստակամորեն տրամադրում էին իրենց օգնությունը: Ավելին, և՛ քաղկեդոնական, և՛ հակաքաղկեդոնական օտարերկրացիները հետաքրքրությամբ էին հետեվում պայքարին՝ սպասելով որևէ կողմի հաղթանակին: Նրանք ոչ միայն պատրաստ էին արձագանքել եկեղեցական գործերում իրենց հայ համախոհների օգնության կոչերին, այլև ինքնակամ եռանդուն և անմիջականորեն մասնակցում էին բուն պայքարին: Այս հանգամանքը, սակայն, չպետք է անդրադառնա իրականության վերաբերյալ մեր մոտեցմանը, այն է՝ Հայաստանում խնդրո առարկա մաքառումն ընթանում էր հենց հայկական միջավայրում, տեղում առկա երկու կողմերի հայկական ուժերի գործադրմամբ, իսկ օտարները՝ լինեին հույներ, վրացիներ, թե ասորիներ, հանդիսանում էին պարզապես այս կամ այն կողմի դաշնակիցը, երբեմն հույժ օգտակար, նույնիսկ գորեղ, սակայն, այնուամենայնիվ, դաշնակից, բայց ոչ մի դեպքում նախաձեռնող:

Եթե պայքարը գլխավորապես ընթանար միայն հակաքաղկեդոնական հայերի և քաղկեդոնական ոչ հայերի միջև, [6] ապա անհրաժեշտ կլիներ բացատրել բուն Հայաստանում ստեղծված հայերեն ինքնուրույն մի շարք գրվածքների առկայությունը՝ ի պաշտպանություն հակաքաղկեդոնական տեսակետի: Հանգամանալից առարկությո-

յունները, յուրաքանչյուր հարցի՝ քաղկեդոնականների առաջադրած նրբին մշակումը և արտահայտման բուն եղանակը բավարար են ենթադրելու, որ եթե քաղկեդոնականությունը Հայաստանի «թշնամին» էր, ապա այդ թշնամին տևից էր: Նման տպավորություն են թողնում, ի միջի այլոց, Խոսրովի Թարգմանչի հակաճառական երկերը՝ հրատարակված Գարեգին վարդապետ Հովսեփյանի կողմից (Վաղարշապատ, 1903):

Այս բնագիրն ակնհայտորեն փաստում է, որ Հայաստանում Ը դարում հակաքաղկեդոնական եկեղեցին ծանր վիճակում էր: Այն վկայում է ոչ միայն հաղթանակի և պարտության ճգնաժամային պահի, այլև հակաքաղկեդոնականների՝ փոխգիջումների գնալու համաձայնության, ասել է թե՛ իրենց կիսով չափ պարտության մասին: Ինչպես հայտնի է քաղկեդոնական աղբյուրներից, Հայաստանում հակաքաղկեդոնականների և քաղկեդոնականների շահերի համընկնումի հարցը բազմիցս բարձրացվել և դրական լուծում է ստացել անգամ (եկեղեցական) ժողովների մակարդակով: Այս դեպքում, սակայն, հատկանշական է հակաքաղկեդոնական Խոսրովիկի խոստովանությունն առ այն, որ ինքը կարծես թե զիջելու և ընդունելու էր քաղկեդոնականի առաջարկած փոխգիջման պայմանները (էջ 6): Խոսրովիկին՝ հակաքաղկեդոնականության այդ «դժնեա» ջատագովին այս քայլին կարող էր դրդել միայն այն գիտակցումը, որ Հայաստանում քաղկեդոնականության դեմ պայքարն այլևս ուժերից վեր էր. թվում էր, որ հայ քաղկեդոնականներին անհնար էր ջլատել:

Նման մեկ այլ ճգնաժամային պահ է գրանցվում Թ դարի սկզբին: Այդ ժամանակաշրջանում հայ քաղկեդոնականների դիրքերը Հայաստանում այդքան էլ կայուն չէին, քանզի նրանք դեռևս պայքարում էին իշխանության համար: Այդ ժամանակ հյուսիսարևմտյան Հայաստանը Կղարջք (Կլարջեստիա) և Տայք (Տաո) նահանգներով ար-

դեն նրանց ձեռքում էր: Հայերի մեջ քաղկեդոնականության տարածմանը ջերմորեն աջակցում էին ոչ միայն հույները, այլև վրացիները: Արուստուջի Բագրատունիները՝ տարածքի տիրող իշխանները, արդեն քաղկեդոնականներ էին, ինչը պակաս չէր նպաստում այդ տարածքում քաղկեդոնականության լիարժեք հաղթանակին:

Քաղկեդոնականությունն սկսել էր թափանցել նաև Սյունիք՝ Վրաստանի և Աղվանքի ճանապարհով: Աղվանքում ևս թափ էր առնում քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների միջև պայքարը, ընդ որում կողմերից և ոչ մեկը չէր նպաստում աղվանական ազգային շահերին. քաղկեդոնականությունը ճանապարհ էր հարթում վրացիների, իսկ հակաքաղկեդոնականությունը՝ հայերի իշխանության համար: Աղվանքի արևմտյան մասը՝ այսպես կոչված [7] վրացական Աղվանքը, իրապես վրացականացվեց. դա հենց Էրեթիա հին շրջանն է, որը հետագայում մտավ Կախեթիայի կազմի մեջ: Սակայն նաև այստեղ՝ Էրեթիայում, գաղութացման ընթացքում վրացիներին նախորդել էին հայերը, այնպես որ վրացականացվում էին հայերը, ավելի ստույգ՝ հայացած աղվանները, եթե անգամ հիմնվենք միայն Դավիթ Գարեջեցու վարքի վկայության վրա այդ ամբողջ տարածաշրջանի ազգագրական բնութագիրը պատկերացնելու համար, ինչպես դա անում է Բրոսսեն (*Hist. de la Georgie. Introduction, p. X*): Դավիթ Գարեջեցու վարքում (Վրաց. դրախտ, էջ 277) մանրամասնորեն նկարագրվում է «բարբարոս» Բուքաքարայի դարձի պատմությունը, որի հետ սուրբը հայերեն էր խոսում (Նոճեշրոճա ջնճոճ): Ժ դարում Էրեթիայում քաղկեդոնականությունը վերջնականապես հաղթեց: Վրացական տարեգրությունների համաձայն (հրատ., էջ 197=թարգմ. Brosset, I. p. 279⁶)՝ մինչև այդ, այսինքն՝ նախքան Իշխանիկի թագավո-

⁶ (Մա սույն հրատարակության *Առաջաբանում* նկարագրված դեղրևից է. նոր պորթլանդ կարմի է ներառյրնլ, որ խոսքն աշտոնլ նեճույալ նրատարակություննրի մասին է. Մնկթսնթ-թնկ Լ., Վրաց աղբյուրննր հայաստանի մասին, հատոր Ա (Ե-ԺԲ

րելը, նախորդները (տարածաշրջանի բնակիչները) հերետիկոս (հակաքաղկեդոնական) են եղել. Իշխանիկը էրիստավաց էրիստավ Գուրգենի զարմիկն էր. և նրա մայրը՝ թագուհի Դինարան, նրանց ուղղափառ հավատքի (քաղկեդոնականության) դարձրեց: Սակայն նման հանկարծակի դարձն անհասկանալի է, եթե այստեղ քաղկեդոնականությունը նախկինում տարածված չլիներ: Վրացական տեղեկության մեջ առավել հետաքրքրականն այն է, որ Ժ դարում այս տարածքի իշխանը կրում էր զուտ հայկական անուն՝ Իշխանիկ: Հարյուր տարի անց՝ Դավիթ Շինարարի օրոք, քաղկեդոնականության հաղթանակով Էրեթիան մեկընդմիջտ անցավ Վրաստանի կազմի մեջ (հրատ., էջ 242= թարգմ. Brosset, I, էջ 356): Աղվանքի արևելյան, ավելի ստույգ՝ հարավարևելյան մասը, հայկական աղբյուրների համաձայն, շատ ավելի վաղ անցել էր հայ հակաքաղկեդոնական եկեղեցու կողմը: Բայց և այնպես Է դարի վերջում քաղկեդոնականությունն այստեղ դժվար թե արմատախիլ եղած լիներ: Ճշմարիտ է, սակայն, որ հայերի հակաքաղկեդոնական կաթողիկոս Եղիայի դրդմամբ արաբական խալիֆը ձեռնարկեց իսկապես կոշտ, նույնիսկ դաժան միջոցներ: Աղվանքի քաղկեդոնիկ պատրիարք Ներսեսը շղթայակապ ուղարկվեց ուղղահավատների էմիրի մոտ (Հովհաննես կաթողիկոս, էջ 57⁷), ավելի ստույգ՝ դատապարտված էր այս արտաքսմանը, սակայն նախընտրեց շղթայակապ⁸ սովամահ լինել և շղթայակապ էլ թաղվեց (Մովսես Կաղանկատվացի, հրատ. Էմին, էջ 238): Բացի այդ՝ որոշված էր «...եթե ոք ի սոցանէ գտանիցի երկարնակ եղեալ՝ սրով և գերութեամբ սպառնեսցի» (Մովսես Կաղանկատվացի,

դար). Երևան, 1934, թարգմանությունը Brosset M., Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle, Pbg., 1849-1858 – Մ. Ե.):

⁷ {Յովհաննու Կաթողիկոսի 'Կրտսխանանկերոցոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեալ Մ. Էմին, Մոսկուա, 1853 – Մ. Ե.):

⁸ Էմինի թարգմանությունը ճշգրիտ չէ. «Նա չնաղթանալուց աղ և ութ օրից մահացու» (էջ 240): Հնագրում աաված Լ. «Այդ պատճառով նա ութ օր սնունդ չընդունեց և մահացավ»:

էջ 245): Վերջապէս Ներսէսին հաջորդած Աղվանքի Սիմեոն պատրիարքը՝ (8) հայոց կաթողիկոսի դրածուն, «այո պարկեշտ» կամ ինչպէս Էմինն է թարգմանում «հեզաբարո», պատվիրեց գետը նետել Ներսէսի հերետիկոսական, այսինքն քաղկեդոնական գաղափարներով լի գրքերի բոլոր արկղերը (Մովսէս Կաղանկատվացի, էջ 239): Սակայն աքսորներն ու գրաքննությունը կասկածելի միջոցներ են իրական համոզմունքների դեմ պայքարելու համար և հազիվ թէ կարող էին արմատախիլ անել աղվանների դավանաբանական այլախոհությունը: Խիստ կասկածելի է՝ արդյոք Ներսէսի գրքերի արկղերի հետ երկրում վերացան նաև բոլոր քաղկեդոնական երկերը: Նույնիսկ Սյունիքում ԺԴ դարի գրական հուշարձաններում և միգուցե նաև կենցաղում առկա էին քաղկեդոնականության վերապրուկները: Այլապէս դժվար է բացատրել Ստեփանոս Օրբելյանի գրվածքներում առկա մի շարք հունարեն եկեղեցական եզրերը, ինչպիսիք են՝ «էգոմոնոս», «կօն»՝ «իկօն»-ի փոխարեն, «փսաղտ»⁹, «մարտիրոլոգ», «տրապեզ» և այլն, որոնք հայերենում ի սկզբանե ունեին հնագույն իրենց համարժեքները: Ընդունելի չէ հրատարակիչ Շահնազարյանցի այն կարծիքը (I, էջ 329, նշ. 30), թէ պատմիչն այս հունաբանություններն օգտագործում է զուտ հունարենի իր իմացությունը ցուցադրելու նպատակով:

Հետագայում էլ՝ հենց արաբական տիրապետության ժամանակ, քաղկեդոնականությունը համեմատաբար արտոնյալ վիճակում էր: Ութերորդ հարյուրամյակի սկզբում հենց մուսուլմանական երկրում հայտնվում է արևելյան ուղղափառ քաղկեդոնականության այնպիսի

⁹ {Այս եւստիւածի ամբողջական մտքերումն է. «...գէկօսմն, որ է տնտես այլույեւտ գրէ էգոմոնոս. այլուր՝ կօն, որ կարծի լիննլ իկօն, այսինքն է սրտոկնր, և ուրնք փսաղտ, սրտութայիկ. յի՞նչ միտո այսպիսի ետպտանք տղայական. մի՞թէ սրտաւէին ի մեր լնգո նախապատիւ վարդապետ, տնտես, սրտոկնր, ստղմոսկրգու, զտազտնագիրք» (Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարնու Ստեփաննոսի Օրբելյան արքեպիսկոպոսի Սիւննագ. հտ. Ա, հրատ. Կ. վրդ. Շահնազարնանց՝ միաբան Սրբոյ Էջմիածնի, Փարիզ. 1859, էջ 329) – Մ. Շ.}:

մի ռահվիրա, ինչպիսին Հովհան Դամասկացին է: Թ դարում քաղկեդոնականների նկատմամբ մուսուլմանների վերաբերմունքն արդեն փոխվում է սևս Դամասկոսից արևելք [՝ ընկած հատվածում]:

Այդ շրջանում հայ քաղկեդոնականները ջանում էին հաղթել հենց բուն Հայաստանում: Այդ հանգամանքով կարելի է բացատրել քաղկեդոնականների՝ Հայաստանում հաստատված Բագրատունյաց տան անդամներին իրենց կողմը գրավելու ձգտումը: Լինելով հակաքաղկեդոնական եկեղեցու անդամներ՝ հայ պատմագիրները սուղ տեղեկություններ են հայտնում և բնականաբար լռության են մատնում [՝ քաղկեդոնականությանը վերաբերող անցքերը], այնուամենայնիվ նրանք չեն լռում ամենալուրջ փորձերից մեկի՝ հայ Բագրատունյաց տունը քաղկեդոնականացնելու փորձի մասին: Մխիթար Այրիվանեցին 801 թ. իրադարձությունների վերաբերյալ գրում է. «Էպիկուրան փորձում էր Աշոտին քաղկեդոնական դարձնել, սակայն Բուրետ վարդապետն ուղարկում է իր սարկավագ Նանային, որը հաղթեց Էպիկուրային և մեկնեց Հովհաննու Ավետարանը»¹⁰:

[9] Մեկ այլ հայ պատմիչ՝ Վարդանը (Արևելցին – Մ. Շ.) (գլ. XLII, հրատ. Էմին, 1861, էջ 107–108, Մխիթարյանների հրատ., Վենետիկ, 1862, էջ 78) առավել մանրամասն է տեղեկացնում դարձի այդ փորձի մասին:

«Յաւորսն յայնսոսիկ գայր եպիսկոպոս մի՝ Ապիկուոայ անուն, առ Աշոտ և ջանայր դարձուցանել զնա յաղանդն Քաղկեդոնի, զոր լուեալ Բիրատ ոմն վարդապետ ի Միջագետս՝ առաքէ զսարկաւագն Նանայ, որոյ եկեալ մարտնչի ընդ Ապիկուոայ և յաղթէ նմա զօրու-

¹⁰ «Էպիկուոայ ջանայր զԱշոտ իշխանն քաղկեդոնիկ առնել. իսկ Բուրետ վարդապետն առաքեաց զՆանան սարկաւագ իւր, որ յաղթեաց Էպիկուոայ և մեկնեաց զԱւետարանն Յովհաննոս» (Պատկանով Բ., Մխիթարայ Այրիվանեցոյ Պատմութիւն ժամանակագրական, Ս. Պետ., 1867, էջ 68, Մխիթարայ Այրիվանեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Ի լոյս ընծայեաց Մ. Էմին, Մոսկուտ, 1860, էջ 53, Brosset, Histoire Chronologique par Mkhithar d'Atrivank, St.-P., 1869, p. 83):

թեամբ՝ Սուրբ Հոգույն: Եւ հալածէ զնա իշխանն և հաստատի ևս առսուել ի հաւատս սրբոյն Գրիգորի»¹¹:

Սուրբ Գրիգորի հավատամքի հակադրումը քաղկեդոնական դավանանքին ժամանակավրեպ (անախրոնիզմ) է, քանի որ ժամանակին քաղկեդոնականները հանդիսանում էին Սուրբ Գրիգորի նախանձախնդիր երկրպագուները¹²: «Записки Восточного Отделения»-ում («Արևելյան բաժանմունքի գրառումներում») հրատարակված Հայաստանի Լուսավորչի վկայաբանության արաբերեն տեքստը, որը զոյություն ունեցողների մեջ հնագույնն է, հավանաբար մեղքիտական կամ քաղկեդոնական գրավոր հուշարձան է:

Վարդանի հաղորդման մեջ կարևոր է Թ դարասկզբին Հայաստանում հակաքաղկեդոնականության ճգնաժամային վիճակի վերաբերյալ արձագանքը: Հակաքաղկեդոնական պատմիչը խոստովանում է, որ կար պահ, երբ անգամ ինքը՝ Հայոց Աշոտ իշխանը, համակված էր հակաքաղկեդոնականության ճշմարտացիության կասկածանքով կամ էլ, թվում էր, որ նա հեշտությամբ կտրվի քաղկեդոնական քարոզչությանը: Արևելքում քաղկեդոնական ուղղափառության հայտնի ջատագով, Խառանի եպիսկոպոս Էպիկուրայի կամ Թեոդոր Աբուքուրայի¹³ Հայաստան այցը վկայում է, որ տեղի քաղկեդոնականները պարարտ հող էին պատրաստել և հաղթանակի հույսեր էին տածում: Թե ինչ հաջողություն ուներ Աբուքուրան անձամբ Աշոտ իշխանի մոտ, հայտնի չէ: Վրացերենով պահպանվել է Աբու-

¹¹ {Մտավիւ ամբողջական կողմն է Մեծին Վարդանայ Բարձրաբերդցայ Պատմութիւն Տիկզերակաւն, կրատ. Էմին, Մոսկուտ, 1861, էջ 107-108: Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանելու ի շիննտիկ ի Սուրբ Ղազար, 1862, էջ 78 -Մ. Շ.}:

¹² Այս անախրոնիզմի առկայությունը Սեբեոսի Պատմության, մասնավորապես Երեսն կաթողիկոսին վերաբերող տեղեկության մեջ (կրատ. Պատմութեամբ, էջ 141, 142), կասկած է հարուցում նախ աստուծոյն հաղորդած այդ հատվածի փոփոխականության վերաբերյալ, որն ամենաանուստային էր թվում:

¹³ {Մա նույն վերը կիշատակված (Եպիկուրա, Ապիկուրա) անձն է. - Մ. Շ.}:

քուրայի բանավեճը ոմն հայի հետ¹⁴: Հուշարձանում առկա է թերևս հենց այդ դավանաբանական բանավեճի կանխակալ արտացոլումը, որը պետք է որ տեղի ունեցած լիներ Աշոտ իշխանի ներկայությամբ: Դատելով այս քաղկեդոնական աղբյուրից՝ հայը պարտվում է: Հակաքաղկեդոնական Վարդանի վկայության համաձայն՝ Աբուքուրային հաղթում է Նանա սարկավագը, և հետայնու Աշոտն արտաքսում է Աբուքուրային: Ամեն դեպքում չի կարելի չխոստովանել Աբուքուրայի հայաստանյան այցի կարևոր նշանակությունը, ինչը չէին հերքում նույնիսկ իրադարձության [10] ժամանակակից հակաքաղկեդոնականները: Ակնհայտ է, որ տեղի ներկայացուցիչներն անգամ չէին համարձակվում հանդես գալ հեղինակավոր Աբուքուրայի դեմ: Իսկ եթե համարձակվել են, պետք է ենթադրել, որ պարտվել են: Ժամանած հեղինակավոր անձի՝ Քաղկեդոնի ժողովի ջատագովի հետ մրցակցության համար հակաքաղկեդոնականներն ստիպված էին հրավիրել օտարերկրացու՝ Նանա սարկավագին Միջագետքից: Ցավոք, նրա՝ Աբուքուրայի հետ ունեցած բանավեճի բնույթի մասին կողմնակի տեղեկություն չունենք: Հայտնի է միայն, որ Նանան եղել է Հակոբիկյան եկեղեցու նշանավոր ասորի հակաճառող: Ասորական աղբյուրներից հայտնի է (Ռայթ Վ., Ասորական գրականության պատմության համառոտ ուրվագիծ, թարգմ. Կ. Ա. Տուրանա, իմք. Պ. Կ. Կոկովցով, Ս. Պետերբուրգ, 1902, էջ 145), որ իններորդ հարյուրամյակի առաջին կեսին Նոննուսը Մծբինում Հակոբիկյան եկեղեցու սարկավագապետ դարձավ այն բանից հետո, երբ նեստորական եպիսկոպոս Կիպրիանոսը 767 թ. միաբնակներին թույլատրեց նորից իրենց ենթակայության տակ վերցնել Սբ. Դոմիցիուսի (կամ Դոմետիոսի – Մ. Շ.) եկեղեցին: Նրան հիշատակում է նաև Բար-Հեբրեյը (կամ Բար-Հեբրեու-

¹⁴ «Երացիների շրջանում կրթության ստարածման կազմակերպության ձև. 51, թ. 67ա-68ա (ԹԻՖԼԻՍ):

սը - Մ. Շ.) որպես Փիլոքսենոս եպիսկոպոսի մեղադրող, ով Աբրահամ հակապատրիարքի կողմնակիցն էր և այդ իսկ պատճառով բանադրվել է 827 կամ 828 թվականին Ռասայնի ժողովի մասնակիցների կողմից (Bar-Hebraeus, *Chron. Eccles.*, I, 363, S. O., II, 346, col. 1): Գիտենք նաև, որ սա գտնվում էր Մծբինի բանտում այն ժամանակ, երբ գրում էր իր երկն ընդդեմ Մարգի եպիսկոպոս և Բեռ Գարմացի մետրոպոլիտ Թոմայի, ով գործում էր նեստորական կաթողիկոսներ Աբրահամի (837-850) և Թեոդոսիոսի (852-858) օրոք: Բացի այս չորս ճառերից բաղկացած հակաճառական գրվածքից՝ Նոննոսը գրել է նաև նույն ոճի բազմաթիվ նամակներ:

Հենց այդ Նոննոսին է, որ հայերը *Նանու* են անվանում: Դատելով Ռայթի կազմած ցուցակում առկա ձևերից՝ ասորերենում այս անունը հանդիպում է տարբեր կերպ (I. էջ 618՝ ܢܢܘ, ܢܢܘܘ և ܢܢܘܘܘ), այսինքն՝ Նանոս, Նոնոս և Նոնա. հայկական Նանա ձևը, ըստ երևույթին, պահպանել է մի նոր՝ չորրորդ ձև, որը հավանաբար գոյություն ուներ նաև ասորիների մոտ¹⁵:

Բրիտանական թանգարանի ձեռագրերի հիման վրա [*կազմած] Ռայթի ցուցակում (*Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 1871, II. p. 618-620) բոլոր վերոնշյալ երկերը համառոտ կերպով են նկարագրվում: Որքանով որ կարող ենք դատել այս նկարագրությունից, նրանցում մեր հարցի սունչությամբ չունենք և ոչ մի տեղեկություն: Այնուամենայնիվ, մեզ հետաքրքրող իրողությունները, հնարավոր է, որ բացահայտվեն Նոննոսի նամակներից մեկում՝ ուղղված ասանուն բարեպաշտ մի թղթակցի, ով հարց էր առաջադրել Բրիտանի երկու բնությունների վերաբերյալ (Wright, նշվ. աշխ., էջ 619, 3): [11] Այս հարցն առանցքային էր նաև հակաքաղկեդոնականների և քաղկեդոնականների միջև ընթացող վեճերում:

¹⁵ {Նույնին օգտագործել են ܢܢܘ բառի արևելյան ստորեմն պորտասանությունը - Մ. Շ.}:

Հայերենով պահպանվել է սարկավագապետ Նոննոսի գրչին պատկանող Հովհաննու Ավետարանի մեկնությունը: Դատելով նախաբանից՝ Նոննոսը կամ Նանան, ինչպես անվանում էին նրան հայերը, Հայաստանում նշանավոր էր նաև որպես մատենագիր:

Նախաբանի հետևյալ հատվածը հաստատում է Հայաստանում նրա հոչակավոր լինելը, ինչպես նաև մի շարք հետաքրքրական ակնարկներ է պարունակում Նոննոսի և Թեոդոր Աբուրգուրայի վիճաբանության մասին՝ առանց վերջինիս անունը նշելու: Հայ թարգմանչի կողմից գրված նախաբանում ասվում է¹⁶.

Քանզի այր ուն սարկասագասպեա գոլով. Նանայ անուանեալ. յոյժ հմուտ և վարժ սսորի դպրութեան. ստացող բոլորիցն ստաքինութեան պարկեշտ վարուք. մաքուր առ ամենայն մարմնական¹⁷ հեշտութիւնս. աղբերաբար ընկալեալ գշտրիս վարդասպետութեան ի Հոգոյն Սրբոյ ողղափառ հա-

«Որովհետև կար ասորական դպրությանը խիստ հմուտ և գիտակ մի այր՝ սարկավագապետ՝ Նանա անունով, ով պարկեշտ վարքով վաստակել էր բոլոր առաքինությունները, ով մաքուր էր ամեն տեսակ մարմնական հաճույքներից, առատորեն ստացել էր ուսուցանելու շնորհը Սուրբ Հոգուց՝ որպես առ Զրիստոս ող-

¹⁶ Բնագիրը պահպանվել է Էջմիածնի մի շարք ձեռագրերում: Նախաբանի ամբողջական տեքստը և Նանայի մեկնությունից արված մեջբերումները կառուարված են Էջմիածնի վանքի գրադարանի երկու թվագրված ձեռագրերից, որոնցից մեկը (A) 1308 թ. (թիվ 1347=Լար. 1311), իսկ մյուսը (B)՝ 1414 թ. (թիվ 1347=Լար. 1310): Իմ տրամադրության տակ են եղել նաև սարկավագապետ Սմբատ Տեր-Ալևերդյանի՝ իմ խնդրանքով սիրահոժար կատարած քաղվածքները: Այս աղբյուրն օգտագործել է նաև ժԸ դարի կայ պատմիչ մխիթարյան և Մ. Չամչյանը (Ա, էջ 441, 444): Մեջբերված հատվածում օ-ն ամենուր փոխարինում են *առ*-ով, իսկ *եւր*՝ *իւրով*՝ եւամստայն ինձ տրամադրված ձեռագրի: Բացարձակապես մերժում ևմ հետևյալ պահանջայ փոխառվանքը. *յերկուց*-ի (20) փոխարեն *յերկուս* AB, *թախանձեալ* (24) փոխարեն *նախանձեալ* B, *վասմամիտն* AB 54-55, *խօրութեան* B 72, *հեւտորն* B 83, *կրտադրուպեանս*-ի (99-100) փոխարեն *կրտադրուպեանս* B, *գիջաննյով*, այնուամենայն գրված էր *գիջանէր*-ի (108) փոխարեն *էր* B. *աննրկիտարար*-ի փոխարեն *աննրկիտարեր* B, իմա՝ *աննրկնիտարար* 113, *տիկնտրն* AB 125:

¹⁷ + աւար՝ մարմնական B.

Handwritten signature or stamp on the left margin.

աստի՛ն, որ ի Քրիստոս: Որ և
յանդիմանեալ զոմն եռեռի-
կոս. զայր պերճաբան և իմաս-
տասէր. Վանեալ հալածական
առնէր յաշխարհէս Հայաստա-
նեայց. որ երբեմն խոտորնակս
ուսուցանէր. յերկուս բաժանե-
լով զՔրիստոսի անբաժ միաու-
րութիւն. [12] որ յետ անքակ և
անշփոթ մարմնատրոթեանն:
Եւ հաստատէ վերասին զնոյն
ուղղափառ¹⁸, որ ի Քրիստոս
դասանութիւնն. մի յերկուց
բնութեանց խոստովանեալ
զաստուածականն բնու-
թեամբ. իսկ զնուստականն
կամասոր յանձնառութեամբ¹⁹:

Ձառ թախանձեալ մեծին
Բագարասայ. որ ի տանէն
Բագրատունեաց. այր յոյժ
բարձրագոյնս²¹ ստացեալ զա-
նուն. որ և պետ իշխանաց եր-

զավառ հավատի աղբյուր: Նա
էր, որ հանդիմանեց պերճաբան
փիլիսոփա ոմն հերետիկոսի և
հալածելով վնդեց Հայաստան
աշխարհից, քանզի նա ստահոդ
կերպով էր ուսուցանում՝ երկուսի
բաժանելով Քրիստոսի անբա-
ժան միությունը, որն անքակտելի
և անշփոթ մարմնացումից հետո
է: [12] Եվ նա նորից հաստատեց
նույն ուղղափառ դավանանքն ի
Քրիստոս՝ խոստովանելով երկու
բնություններից մեկը՝ աստվածա-
յինը՝ ըստ բնութեան, իսկ նվա-
տականը (մարդկայինը – Մ. Շ.)՝
ըստ կամավոր հանձնառության²⁰:

Հենց նրան ինդրեց Բագրա-
տունյաց տնից մեծն Բագարատը,
որը բարձր հոգակ էր վաստակել
և բարբարոս հագարացի ազգի
կողմից իշխանների պետ էր ան-
վանվում, կարծես թե դրանով

¹⁸ մարմնատրոթեանն: Եւ-ուղղափառ < A յերկուս.

¹⁹ իսկ- յանձնառութեամբ < B.

²⁰ {Այս եկեղեցիական իւստովածում արժարժվում է Հայ եկեղեցու դավանակրի եամար կարևոր՝ Քրիստոսի բնությունների եարցը: Ուշագրտւմ այն է, որ Ն. Մատր չի տեսնում այստեղ առիւտ աստվածային և մարդկային («նուստաժիտ») բնությունների քննարկումը, այլ ընկալում է շարադրանքը որպես միայն մեկ՝ աստվածային բնության մատնանշում, այսպիսով մեկ տնգամ ևս հաստատելով թյարիմացաբար տարածված այն մտտեցումը, որ Հայոց եկեղեցին նդւէ է «միաբնակ» դավանանքի կողմը: Հաշվի առնելով այս և այլ նման անճշտություններ՝ այստեղ տեքստը փոխադրելիս եիմնվել ենք գրաբար բնագրի, այլ ոչ թե Մատի թարգմանության վրա – Մ. Շ.):

²¹ գրաբարագոյն B.



բեան ի բարբարոս ազգէն հազարացոց անուանեալ, որպէս թէ այնու առաւել պատուի զնա արժանատր վարկուցեալ, գորոյ և զանցս անցիցն յիրում տեղոցն փոքր ինչ յիշատակեցուք: Եւ զի՛նչ արդեաւք իցէ արհնակ ինդրոյն, ստանալ նա զմեկնութիւն սրբոյ աստարանին Յոհանու²²:

Որոյ փոյթ ի մտի եղեալ վաղվաղակի ի ձեռն ուժգին պահոց և սղասից, ջան ոչ փոքր յանձին բերէ շրջագայութեամբ երից ամաց, յաճեալ ընդ անապատս յերկրին Միջագետաց, ուր և յուսայր իսկ զգիստ գրոց ուղղափառ վարդապետացն: Եւ հանդիպեալ ինդրոյն առաջնորդութեամբ վերին իննամոցն շարադրէ²³ համառատաբար ի բազմաց հասարելով մի ըստ միոջէ՛ ոճով զՄեկնութիւն Յոհանու²⁴ սրբոյ աստարանին, Փո[13]խաբերելով յասորի լեզոցոցն ի հազարական լեզու:

ավելի մեծ պատվի արժանացնելով նրան: Ստորև համառոտ կիիշատակեմ նրա եւտ պատաւած մի դրվագ: Եվ ի՛նչն էր նրա խնդրանքի էությունը, ստանալ Հովհաննեսի Սուրբ Ավետարանի մեկնությունը:

Եվ որոշելով հոգ տանել այդ մասին՝ նա, ջանք չխնայելով, շուտափույթ ձեռնամուխ է լինում պահքի և աղոթքների. շրջագայում է երեք տարի և թափառում Միջագետքի անապատներում, որտեղ հույս ուներ գտնելու ուղղափառ վարդապետների գրվածքները: Եվ նա հասավ նպատակին վերին (աստվածային) խնամքի առաջնորդությամբ և շարադրեց Հովհաննեսի Սուրբ Ավետարանի մեկնությունը՝ բազում [՝հեղինակներից] համակարգված կերպով համառոտաբար հավաքելով և [13] ասորերենից հագարերենի փոխադրելով:

Սակայն երբ հագարացիները հավիշտակեցին Հայոց մեծ, երևելի և վսեմամիտ իշխանին (Բագարատին), ով իր մեջ կրում էր հա-

²² {Այսպէս յօրինակին – Մ. Ը.}:

²³ շահադրէ՛ Ա:

²⁴ {Այսպէս յօրինակին – Մ. Ը.}:

Իսկ յորժամ ըմբռնեալ լինէր ի հազարական ազգէն մեծն և երևելին այն իշխանն հայոց վսեմամիտն. որ և զրովանդակն յանձին բերէր ոմնել զգիտութիւն. որ ի Քրիստոս հաստոցն. որ և նախանձ ոչ փոթրագոյն վասն Քրիստոսի միշտ յանձին կրէր կշտամբել և յանդիմանել զհերձուածողացն դասս. ոչ ինչ արութիւն քաջութեան այնուհետև ըստ արժանի իրոց մեծութեան երևեցոյց. այլ երազապէս ի վայր հոյովեալ յաստուածային բարձրագոյն հաստոցն զոր ոմնէր. զորեցաւ վաղվադակի ի վիհ անկանգնելի կորստեանն և ի բաց ընկնելով զորոշմ ուխտի ճշմարիտ հաստոցն. սուգ անհնարին բոլոր աշխարհիս Հայաստանեայց հասուցանէր. թէ պէտ և հրըշտակացաւ ի շեկիս մեր ի խորութեան սրտին հաստատուն պահելով զճշմարիտ հաստոցս դասանութիւնս:

Յայնմ ժամանակի ի ձեռն պատահման իմն զանձ գրոյս

վատքի ողջ գիտությունն ի Քրիստոս և ոչ պակաս նախանձանդիր էր ի Քրիստոս, միշտ հանձն էր առնում կշտամբել²⁵ և հանդիմանել հերետիկոսներին: (Բայց այս անգամ, հափշտակութիւնից – Մ. Շ.) հետո նա իր սեծութեան արժանի քաջութիւն չցուցաբերեց, այլ իր ոմնեցած աստվածային բարձրագոյն հավասարից արագորեն վայր գլորվելով՝ անմիջապէս ընկավ կորստյան անդամալի վիհը և դրժելով ճշմարիտ հավատքի ուխտի դրոշմը՝ Հայաստան աշխարհին մեծագոյն վիշտ պատճառեց, թեպէտ մեր ականջներին հասավ ավետիսը, որ սրտի խորքում նա հաստատուն է պահում ճշմարիտ հավատքի դավանութիւնը:

Այդ ժամանակ պատահմամբ այդ զանձը՝ (Նանայի) գրվածքը, հասնում է տեր Սմբատ Բագրատունուն, ով մեծ ուրախությամբ ստանալով՝ հրամայում է այն հագարերենից հայերեն թարգմանել՝ հաշվի չառնելով իմ սկարբութիւնը:

Եվ եթե այդ մեծ հոետորը, որ կատարյալ էր արվեստների և գի-

²⁵ {Ռուս.՝ «прораб» («ներկելով») – Մ. Շ.):

հասնայ լինի առ տէր Սմբատ
Բագրատունի. զոր ընկալեալ
ինդորեանք մեծաւ՝ հրասնայէ
փութով ի հազարացոցն ի
հայսկան վերաբերել լեզու. ոչ
ինչ ներելով իմոյ տկարու-
րեանս:

Այլ զոր մեծն այն հոռտորն.
կատարեալ յարունեստս և իմա-
ցականութիւնս. այնքան ջան
յանձին բերելով տաժանեցաւ.
ով ոք ոչ [14] զիմս աղարտեացէ
յանդգնութիւն մտաբերել ան-
գամ յայսքան բաճրագոյն
խորհուրդս: Զորոյ և ոչ զառա-
քինութիւն սոռնն պարտէ. Որ
յետ այնորիկ գործեցաւ. անյի-
շատակ թողու...

Սա ըմբռնեալ եղև ի մերում
իսկ ժամանակի ի հազարա-
կան ազգացն վասն նախանձու
որ ի նմանէ՝²⁶ բազմափայլ վար-
դապետութեան և ներհակս
միշտ առադրելոյն դնանի ի
բանդի հանդերձ որդուք ի-
րովք. որով բազում անգամ
բանս հրապտրականս առաջի
արկեալ հանդերձ յոքնագան

տության մեջ, այդքան ջանք թա-
փելով չարչարվեց, յորաքանչյու-
րը կարող է [14] ինձ անարգել
այսքան բարձրագոյն խորհուրդ-
ների մասին անգամ մտածելու
հանդգնության համար: Եվ այս
մարդու (Բագարատի - Մ. Շ.)
առաքինությունները, որոնք նա
հետո դրսևորեց, պետք չէ անհի-
շատակ թողնել:

Նա ձերբակալվեց հազարա-
ցիների կողմից մեր ժամանակնե-
րում՝ նրա՝ լուսավոր վարդապե-
տության նկատմամբ ունեցած
նախանձախնդրության և մշտա-
պես հակաճառական երկեր շա-
րադրելու պատճառով: Իր որդի-
ների հետ նա բանտ նետվեց: Մի
քանի անգամ նրան բազմազան
պարգևներով հրապտրիչ առա-
ջարկներ արեցին, սակայն նա

²⁶ ի նմանէ Ե.

պարզևառք. ոչ ինչ խոնարհեցոյց զանխոնարհելի խորհորդս մտացն որ ի Քրիստոս: Դարձեալ յայլ տեսալս²⁷ հնարից բերեալք լինէին սպանմամբ բանդից և կապանաց և պէսպէս տանջանաց. այլ ոչ ինչ զանգիտելով երբէք զիջանէր ի բարձրագոյն հաստոցն որ ի Քրիստոս: Եւ մնացեալ ի բանդի սնդ բազում ժամանակս ոչ միայն զինքն ամբողջ պահելով յանբիծ հաստան. այլ և բազմաց լինի առիթ փրկութեան աներկեղատրան ի բանդին. ուսուցանելով և հաստատելով ի հաստս Ամենատորբ Երրորդութեան:

Եւ յետ այսորիկ այսպէս եղերոյ հասեալ լինի զանձն²⁹ գրոյս այսորիկ առ Մարե[ա]մ Բագրատունի. Սինեաց տի-

չխոնարհեցրեց իր մաքի անխոնարհելի խորհուրդներն ի Քրիստոս: Դարձյալ այլատեսակ հնարքների դիմեցին՝ սպառնալով բանտով, կապանքներով և զանազան տանջանքներով, սակայն նա ուշադրություն չէր դարձնում և երբեք չէր հրաժարվում իր բարձրագույն հավատքից ի Քրիստոս...²⁸ Երկար ժամանակ մնալով բանտում՝ ոչ միայն ինքն անբասիր մնաց հավատքի մեջ, այլև առիթ դարձավ շատերի փրկության համար՝ բանտարկյալներին մշտապես աներկյուղ պահելով, ուսուցանելով և հաստատելով նրանց Սուրբ Երրորդության հավատքի մեջ:

Եվ սրանից հետո այնպես պատահեց, որ այս գանձը՝ (Նաւայի) գիրքը, հասավ Սյունյաց տիկին Մարիամ Բագրատունուն իր հոր՝ Աշոտի՝ Բագրատունի մեծ

²⁷ տեսակ Է.

²⁸ ԿՏ. Մարը եռանբնեում ավելացրել է «Նաւնո» անունը կամայայտար (քանզի իր օգտագործած բնագրում այդ բառը բացակայում է), ինչն առաջին իսկ հայագրից անտրամաբանական թվաց: Այս հատվածը մանրամասնորեն քննել է Ն. Ալիմյանը և նրա վերակազմած Նաւնա Ատրոս Հովհաննու Ավետարանի Մեկնության եպյկրեն թարգմանության ամբողջական Առաջաբանից (Մատենագրութեան Խնտագոսություններ: Քննություն և բնագրեր, Կ. Ներսէս Վ. Ալիմյան, Վիեննա, Վիեննա, 1922, էջ 148-153) սրբագ նրկում է, որ այստեղ խտրքը վերաբերում է ոչ թե Նաւնա Ատրուն, այլ Բագարատ Բագրատունուն, ով իր որդիների հետ միասին գերի էր բնկել և բանտ նետվել և ով քաջատնդյակ էր աստվածաբանական, կրոնական խնդիրներին (նույն տեղում, տե՛ս օրինակ էջ 138) – Մ. Շ.):

²⁹ զանձ Է.

կին. Ի ձեռն Աշոտոյ [15] հասր
խորոյ. մեծ և երևելի տեսուն
Բագրատունոյ իշխանաց¹⁰ իշ-
խանի: Իսկ երանուհոյս Սիւ-
նեաց տիկնոջ փոյթ ի մոտի
եղեալ վաղվադակի հրամա-
յնաց երկիցս անգամ փոխարե-
րել ի հայական լեզու առուջ-
նորդութեամբ վերին խնա-
մոցն:

և երևելի իշխանաց իշխանի միջո-
ցով [15]: Իսկ Սյունյաց երանելի
տիկինը մտադրվեց և անմիջա-
պես հրամայեց երկրորդ անգամ
այն հայերեն թարգմանել՝ վերին
(իմա՝ աստվածային) խնամքի
առաջնորդությամբ»:

Թ դարի սկզբում Հայաստանում աստվածաբանական մտքի ուղ-
ղության բնութագրման համար չափազանց հետաքրքրական է, որ
հայերը քաղկեդոնականության դեմ պայքարում ասես թաքնվում են
հակոբիկյան ջատագովի թիկունքում:

Մեր խնդիրը քննարկելիս ուշագրավ է, որ իրադարձության ժա-
մանակակիցը Վարդանի նման չի խոսում այն մասին, թե Նանան
հաստատեց Գրիգոր Լուսավորչի հավատքը, իսկ Թեոդոր Աբուքու-
րայի փախուստի մասին պատմում է որպես Նանայի ենթադրյալ
հաղթանակի բնական հետևանք. Նանան է, որ նրան փախուստի է
մատնում, այլ ոչ թե Աշոտ իշխանն է վտարում:

Ուշագրավ է, որ շուտով՝ Թեոդոր Աբուքուրայի՝ Հայաստան այ-
ցից հետո՝ հենց 821 թվականին, ըստ Մխիթար Այրիվանեցու վկա-
յության, *ճաղերի (ծոնդերի)*¹¹ մի ամբողջ շրջան անցավ քաղկեդոնա-
կաններին:

¹⁰ *Իշխանաց > B.*

¹¹ {Մխիթարոյ Այրիվանեցոյ, էջ 69 – «Յատուր տէր Դարթի Փարսման քանահայ Կա-
կտղոցի որոշեալ է ետոյց ի վիրս դարձոյց զԾոնդէացիսն այս է Ծոնդն, որ կան այժմ ի
հոռմն» – Մ. Շ.}:

Անտարակույս, անվիճելի է, որ հակաքաղկեդոնականությունը Հայաստանում հաղթող դուրս եկավ: Սկզբնական շրջանում դարերի խորքը գնացող զուտ եկեղեցական տեղական ավանդույթներով ապրող հակաքաղկեդոնական համայնքն աստիճանաբար վերածվեց Հայոց ազգային եկեղեցու:

Քաղկեդոնականության հետ կենաց ու մահվան հուսահատ գոյամարտից հաղթանակած դուրս եկած եկեղեցին, իհարկե, չէր կարող մնալ այն աստվածաբանական ընկալմամբ, որով նա պայքարի մեջ էր մտել: Բնականաբար, տևական մաքառման ընթացքում այն հասցրեց յուրացնել քաղկեդոնական որոշ տարրեր:

Նկատի ունենալ բնությունների մասին հայ հակաքաղկեդոնականների դատողությունները, որոնցում նկատվում է, որ նրանք քաղկեդոնական հայացքների ազդեցությամբ գիտակցաբար յուրացրել են Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների առկայության և նույնիսկ հարաբերության բնույթի վերաբերյալ գաղափարները: Այդ հանգամանքը, սակայն, նրանց չէր խանգարում վերջնական արդյունքում հանգել մեկ բնության ուսմունքին: Այս մոտեցումն, ի միջի այլոց, առկա է նաև Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերում: Հայտնի է, որ դեռևս Ջ դարում ընդհանրապես միաբնակ եկեղեցին [16] նույն կերպ փորձում էր քողարկել իրեն բնորոշ յուրահատկությունները³²: Այնուամենայնիվ, ուշագրավ կլիներ պարզաբանել աստվածաբանական մտածողության բոլոր այն հատկանիշները և նույնիսկ արտաքին հակաճառական միջոցները, որոնք, միգուցե չցանկանալով, սակայն գիտակցաբար Հայ ազգային եկեղեցին յուրացրել է հայ քաղկեդոնականներից:

³² « Le monophysisme au VI^e siècle s'affina singulièrement, au point qu'il devint difficile de le distinguer de l'orthodoxie autrement que par le refus d'admettre le concile de Chalcedoine et le « tome » de Léon » (Labourt J., Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide, p. 266).

Հայաստանում, իհարկե, հաղթեց հակաքաղկեդոնական եկեղեցին: Միգուցե ավելի ճիշտ կլիներ ասել, որ հակաքաղկեդոնականությունը մնաց Հայոց եկեղեցում որպես սրբազան մասունք, իր անկախ զարգացման համար անցյալում մղած պայքարի վկա՝ հիմնված տեղական եկեղեցական ավանդույթների վրա: Հաղթանակից հետո հայ հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ազգայնացումը մեծ առաջընթաց ապրեց:

Մինչ այդ պահը քաղկեդոնական հայերը հակաքաղկեդոնականներից պակաս ազգասեր և հայրենասեր չէին: Այս առումով հատկանշական է, որ քաղկեդոնականները, հարձակվելով հակաքաղկեդոնականների վրա, վերջիններիս մեղադրում էին հայկական ազնվականության նշանակության խախտման մեջ, ինչն այդ ժամանակ հավասարազոր էր ազգային գիտակցության բացակայությանը: Այս մեղադրանքը պահպանվել է Նույսիսկ հայ քաղկեդոնական աղբյուրների վրա հիմնված Թ-Ժ դարերի վրացական մի գրավոր հուշարձանում: Այդ գրվածքի հեղինակ Արսենիոս կաթողիկոսը (Жордания Т., Хроника I, стр. 326) գրում է. «Երբ պարսիկները տիրացան Հայաստանին պարսիկ մարզպանների մեղքով քրիստոնեական կարգ ու կանոնն անարգանքի ենթարկվեց, եկեղեցիների կառավարումը դադարեցվեց և հայ ազնվականությունը (ճճՆՆՅՐՏՕ) կորցրեց իշխանությունը, այդ ժամանակ կաթողիկոսներն ու եպիսկոպոսները հեռացան ճճՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆԻԿ և պարսիկներից (իրենց հարազատ) ազնվականության դեմ ըմբոստանալու խրախույս ստանալով՝ սկսեցին ինքնուրույն վճարել գյուղական հարկերը (ԽՐՅՅՆ ՆՕՋՇԼՕՏՈՏՆՆ) և ամբողջ երկիրը վստահեցին եպիսկոպոսներին և քորեպիսկոպոսներին՝ որպես պարսկական թագավորության հպատակների...», «ազնվազարմ հայերը (ճՐՆՆՅՐՆԻ) գալիս էին եպիսկոպոսական պալատ, սակայն չէին

կարողանում ներս մտնել (ճճ ՅՅՅՅՅՅՅՅ յճճճ ՅՅՅՅՅՅՅՅ) և վերադառնում էին ամիթով՝ ասես պարսիկ մարգպանների արքունիքից»:

Ավելի ուշ, հայ հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ազգայնացման հետ կապված, քաղկեդոնիկ միջավայրում հակառակ երևույթն է տեղի ունենում, այն է՝ [17] ապագգայնացումը, որը հայ ժողովրդին թե՛ քանակական, թե՛ բարոյական հսկայական վնաս հասցրեց:

Ելնելով այն հանգամանքից, թե ում էր պատկանում տվյալ տարածքը, հայ քաղկեդոնականներն սկսեցին ձուլվել վրացիների, հույների և ասորիների հետ: Հայ քաղկեդոնականների ապագգայնացման այս գործընթացի պատճառով Վրաստանը հարստացավ չափազանց բեղմնավոր՝ վրացիների մշակութային կյանքում հաճախ աչքի ընկնող երկու շրջաններով: Խոսքը Տայքի (Տաո) և Կղարջքի (Կղարջետի) մասին է: Ես նկատի ունեմ այս երկու շրջանները, քանի որ դրանց վերաբերյալ այժմ ունենք ոչ շատ, սակայն հատկանշական տվյալներ:

«Византийский Временник»-ում (1904, т. XI, приложение № 1) առաջին անգամ տպագրվեց մեզ համար չափազանց հետաքրքրական մի փաստաթուղթ: Այս բնագրի նոր հունարեն թարգմանությունը, որ արվել էր անանուն հեղինակի կողմից 1782 թ., դեռևս 1888 թ. հրատարակել էր Գ. Մուսեոսը (G. Musacus) (Γρηγόριος Πακουριανός, *Dissertatio philologica, Lipsiae, p. 157–210*), որի առավել կարևոր հատվածներում, սակայն, առկա են լուրջ անճշտություններ և անգամ աղճատումներ: Վավերական բնագիրը հրատարակել է վերափոխիչ (assumptioniste) հայր Լուի Պլոտին (Louis Petit) հետևյալ վերնագրով՝ *Тузковъ de Gregoire Pacourianos pour le monastere de Pêtritzos Băckovo en Bulgarie* («Բուլղարիայում գտնվող Պետրիցոնի Բաչկովո վանքի համար գրված Գրիգոր Բակուրյանի *Կանոնադրությունը*»): Հրատարա-

կիչը նախաբանում ներկայացնում է ուշագրավ փաստեր, որոնց մի մասին արդեն անդրադարձել էր Մուսետուր:

Հին հունարենով գրված բնագիրը վրացական Պետրիցոն վանքի կանոնադրությունն է: Վրացիների համար այս վանքն առանձնահատուկ է նրանով, որ այստեղ է գործել ԺԱ-ԺԲ դարերի վրացի մտածող, մի քանի փիլիսոփայական երկերի՝ այդ թվում նաև Պրոկղի *Շաղկապը աստուածաբանականք*-ի արժեքավոր մեկնության թարգմանիչ և հնարավոր է նույնիսկ հեղինակ, Իոանե Պետրիցոնցին: Հավանական է, որ այդտեղից՝ հենց Պետրիցոնից էր նաև վրացի վանական Դավիթ Պետրիցոնցին, որը 1030 թվին վանական Արսենիոսի համագործակցությամբ թարգմանել է եկեղեցու հայրերի երկերը՝ դատելով Գելատի վանքի մի ձեռագրի հիշատակարանից (Кондаков Н., Бакрадзе Д., Описание памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, СПб., 1890, стр. 54): Այս թվականը, եթե Բակրաձեն ճիշտ է կարդացել, վկայում է, որ մինչ այդ էլ վրացի վանականներ են եղել Պետրիցոնում, որը, ըստ մեզ հասած փաստաթղթի. հիմնվել է 1083 թվականին, երբ փաստորեն վերականգնվել է Պետրիցոնի վրացական վանքը և ընդունել նոր կանոնադրություն (հմմտ.՝ Цагарели, Сведения и пр., вып. III, стр. XII, прим.³³): Պետրիցոնի հռչակավոր վանքի հիմնադիրը՝ [18] նույնն է թե կանոնադրության հեղինակը, վրացական և հայկական աղբյուրներից հայտնի Գրիգոր Բակուրյանն է, ով բյուզանդական պատմության մեջ առավել հայտնի է որպես Ալեքսիսի գահակալության գործում գլխավոր դեր ստանձնած քաղաքական գործիչ, ով կայսրության տարբեր մասերում, հատկապես Բուլղարիայում խոշոր հողատարածքներ ուներ: Ժամանակին նա եղել է նաև Անի քաղաքի կառավարիչը: Այժմ մեզ հետաքրքրում է *Կանոնադրության* բուն տեքստը: Գրիգոր Բակուրյանի գրչին պատ-

³³ *Сведения о памятниках грузинской письменности*, т. I, вып. 3.

կանող այս կանոնադրությունից պարզ է դառնում, որ վրացական վանքի [*հոգևորականների կազմում], որոշակի նախապայմանով թույլատրվում էր բոլոր ուղղափառներին, այսինքն բոլոր քաղկեդոնականներին՝ բացի հույներից: 24-րդ հոդվածը նվիրված է եղբայրության մեջ հույներին չընդգրկելուն. «Περὶ τοῦ μὴ κατατάσσεσθαι Ῥωμαῖον πρεσβύτερον ἢ μονάζοντα, ἐν τῇ κατ' ἐμὲ μονῇ καὶ δι' ἣντινα τὴν αἰτίαν» («Իմ վանքում որևէ պատրվակով ցանկացած հոռոմի (իմա՝ հույնի) սարկավագ կամ վանական դառնալու արգելման մասին» - թարգմ. Մ. Շ.): Հույներին թույլատրվում էր ստանձնել միայն դպիրի պաշտոն (μόνον νοτάριόν τίνα εἰδότα γράμματα κτλ): Ներկայացվում է նաև պատճառը, թե ինչու է արգելվում հույների մուտքը եղբայրների շարք. «նրանք խարդավանող, շատախոս և ագահ են» (βίαιοι ὄντες καὶ περιλογοὶ καὶ πλεονέκται), հեշտությամբ կարող են գրավել վանքը, «որը, ինչպես գիտենք, հաճախ է պատահել մեր ազգի հետ պարզության և հնազանդ բնության պատճառով: Եթե դա (հույների նկատմամբ արգելքը) չլինի, մենք նրանց կհետևենք որպես ուսուցիչների և կհավատանք նրանց ապացույցներին» (οἷαπερ πολλάκις συμβεβηκότα εἶδομενεν τῇ ἡμετέρα φυλῇ ἐξ ἀπλότιτος καὶ γνώμης ἐπικούς. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἦν, ἡμεῖς τούτοις τῇ πίστει ὡς διδασκάλους ἐπόμεθα, καὶ τοῖς ἐκείνων πειθόμεθα δόγμασι):

Հույների նկատմամբ արգելքի այս հիմնավորումները վկայում են, որ կանոնադրության համաձայն ցանկացած այլազգի ուղղափառ կարող էր ընդունվել վրացական վանք: Այնուամենայնիվ, այլազգին մուտքի թույլտվություն էր ստանում վրացական գիրն ու լեզուն իմանալու նախապայմանով: Այս դրույթը պարզորոշ արտահայտված է *Կանոնադրության* նախաբանում, որտեղ հիմնադիրն իր ստեղծած անվանում է «բոլոր ճգնողների և վրացերեն լեզուն ու գիրն իմացողների» վանք (πάντων τῶν μονάζοντων τὴν ἰβηρικὴν ἐπισταμένων γραφὴν καὶ

διάλεκτον³⁴): Միայլ կլիներ մտածել, թե նման պահանջը բխում էր այլ լեզուների նկատմամբ անհանդուրժողականությունից: Գրիգոր Բակուրյանը *Կանոնադրության* ԺԵ գլխում (էջ 34-35) գրում է. «Սրբազան պաշտոնը պետք է անշեղորեն մատուցենք՝ սիրով և հսկմամբ, օր ու գիշեր՝ Տիրոջ ողորմությամբ և յուրաքանչյուր լեզվին Փրկչի պարգևած շնորհով՝ համաձայն իրեն բնորոշ խոսքի (ἐκόστωι γλώσσηι κατά τὸν ἴδιον)»: [19] Պահանջն ակնհայտորեն արտահայտվում էր այլ կերպ ևս: Այն կարող էր բխել դիմորդի՝ քաղկեդոնական ուղղափառության մեջ հաստատուն լինելն ստուգելու ցանկությունից և այս առումով հայերի նկատմամբ հնարավոր անվստահությունից, քանի որ դրանից շատ առաջ միանգամայն կազմակերպված, իշխող Հայ ազգային եկեղեցին հակաքաղկեդոնական էր: Այդ նույն անվստահության պատճառով էր, որ նախկինում՝ դեռևս սյաղեստիկյան վանքերում հայ քաղկեդոնականներից պահանջվում էր *Երկարբայան*-ը³⁵ երգել հունարեն: Հնարավոր է նաև, որ վրացերենի իմացության պահանջն առաջադրվում էր՝ եկեղեցական ծիսակարգի միօրինակությունից ելնելով: Համենայնդեպս, հանգամանքներից պարզ է, որ նախ և առաջ պահանջվում էր վրացական ծիսական գրքերից օգտվելու կարողությունը: Հենց հիմնադրի կողմից ներդրումների, այդ թվում նաև տարբեր քարերով, մարգարիտներով և էմալապատ թանկարժեք ի-

³⁴ Մուսուսն իր ազատ թարգմանությամբ ամբողջովին խնդարյուրել է այս հատվածի իմաստը (էջ 157). «οἱ ὁποῖοι εἶναι Ἰβηρες (!) καὶ ἰνδοσκουσι καλῶς (!) τὰ ἰβηρικὰ γράμματα καὶ τὴν ἰβηρικὴν γλῶσσαν»:

³⁵ { *Երկարբայան*-ի տնօրինական հավելվածին՝ «...որ *խաչնցար* վասն մեր ...» Մասն ավելի մանրամասնորեն անդրադարձնում է ստորև (տե՛ս էջ [19]), ինչպես նաև հետագայում իր գրառումներում, որտեղ եմանավորում է, որ իրականում այս հավելումը կիրառվել է նաև նովասթողիկոնական եկեղեցում և, որ հայերի ծիսական ավանդության մեջ դառն թե նորամուծություն է. այլ վաղ, նախնական եկեղեցու մնացուկ, որը արահետանվել է որոշ եկեղեցիներում, տե՛ս Мурадян П. М., Неопубликованная статья П. Я. Марра об «Аркауне» (К столетию со дня рождения академика П. Я. Марра), Известия Академии Наук Армянской ССР, 1964, 12, стр. 51-53 (=Мурадян П. М., Кавказский культурный мир и Армения, вып. II, Ереван, 2012, стр. 283-286) - Մ. Ը. }:

րերի ցանկում (էջ 14 – δια διαφορον λιθων τε και μαργαρων και χρυσεισεως), իբրև հիմնական վավերական բնագրեր, հունարեն Ավետարանների հետ ներկայացվում է միայն վրացերենով գրվածները (και ιερα ευαγγελια κατα τε την ελλαδα φωνην και γραφην και την των Ἰβηρων):

Գիմորդների ծագման մասին հիմնադիրը ոչինչ չի ասում, քանի որ Պետրիցունի մենաստանում ճգնողների՝ «վրացերեն գիրն ու լեզուն իմացողների» շարքում կարող էին լինել և իրականում կային հայեր: Սա ակնհայտ է հետևյալ հանգամանքից. Պետրիցունի վանքի կանոնադրությունը եռալեզու էր՝ հունարեն, վրացերեն և հայերեն (էջ 56): Հիմնադիր Գրիգոր Բակուրյանի և Երուսաղեմի Եվթիմիոս⁶⁶ պատրիարքի ստորագրությամբ ամրագրված հունարեն տեքստը պետք է ծառայեր որպես պաշտոնական փաստաթուղթ, իսկ վրացերենը և հայերենը հունարեն չիմացող եղբայրների տեղեկատվության համար էին: Սա բացատրված է հենց հիմնադրի կողմից. «εγραφη δε ρωμαϊκόν, ἰβηρικόν και ἀρμενικόν διά τὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς τοιαύτης μονῆς Ἰβηρᾶς τε τυγχάνειν και μὴ ἐπίστασθαι ρωμαϊκὰ γράμματα· ἀλλ' ὀφείλει μετέρχεσθαι τὸ τοιοῦτον τυπικόν διά τε τῶν ἰβηρικῶν και ἀρμενικῶν γραμμάτων· τὸ κῆρος δὲ τυποῦμεν ἔχειν τὴν ἐνταῦθα ρωμαϊκὴν ἅπασαν γραφήν»:

Այսպիսով, վրացիները, որոնք գիտակ չէին հունարենին, պետք է դիմեին վրացերեն և հայերեն տեքստերի օգնությանը:

[20] Հունարենին չտիրապետող վրացիների համար քավական կլիներ միայն վրացերեն տեքստը: Իսկ հայերենով ընդօրինակությունը պետք է որ նախատեսված լիներ միայն հայերի, ավելի ստույգ՝ հայ քաղկեդոնականների համար, որոնք ծագումով վրացիների հետ մեկտեղ իրենց միասնական դավանանքի պատճառով վրացիներ են

⁶⁶ Տե՛ս Սերգիյ վարդապետի «Արևելքի Հայսմավուրք» (Արмяне в Восточной П., էջ 689: 1105–1112, սովետյն եմմետ.՝ Լուի Պրետի (Louis Petit), նշվ. աշխ., էջ XVІІІ:

անվանված³⁷: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե իմ մատնանշած պահանջը՝ այլազգիների համար վրացական գրի և լեզվի պարտադիր իմացությունը, վանքի հիմնադրման ժամանակ դեռևս բավարարված չէր. եղբայրների շարքում կային նաև հայ քաղկեդոնականներ, որոնք դավանանքի պատճառով վրացի էին անվանվում, և ովքեր կանոնադրության հայերեն տեքստի կարիքն ունեին: Արդեն պարզաբանվել է, որ այդ պահանջի համար լիովին բավարար էր վրացերենով ծիսական գրքերի իմացությունը. սակայն այս պահանջը բավարարող Պետրիցունի եղբայրության հայերը, որոնք, ըստ երևույթին, տիրապետում էին նաև կենդանի խոսակցական վրացերենին, առավել հմուտ էին հայ դպրության մեջ: Ի սկզբանե Պետրիցունի վանքի հայ քաղկեդոնականների շարքում այն անձը, ով փայլուն տիրապետում էր հայ գրին և բոլոր դեպքերում նախընտրում էր օգտագործել այն որպես իր համար ավելի սովորական գիր. պարզվում է՝ հենց վանքի հիմնադիր Գրիգոր Բակուրյանն է: Նա *Կանոնադրության* պաշտոնական հունարեն տեքստում ստորագրում է հայերեն տառերով: Այս հայերեն ստորագրությունը, որը հրատարակչի կողմից ներկայացված է հունարենով՝ ըստ Մուսեսուի հրատարակության, հոչակում է. «Ես՝ Գրիգոր Բակուրյանս, սեբաստոսս և Արևմուտքի մեծ կառավարիչս (դոմեստիկոսս), անձամբ ստորագրել եմ Պետրիցունի Սուրբ Աստվածամայր իմ սրբազան վանքի սույն տիպիկոնը»: Գրիգոր Բակուրյանը տիպիկոնի վերջաբանում հունարենով հատուկ նշում է, որ իր ստորագրությունը հայերեն է. «Και ύπεγράφη παρ' ἐμοῦ

³⁷ Բնրված քաղվածքում *Ίβηρας*-ին հաջորդող *τε*-ն ստիպում է ինձ առաջադրել նետևյալ վարկածային ուղղումը՝ *Ίβηρας τε* [**και Ἀρμενιονς*]: Սա, իհարկև, ավելի լուծելացնելը Պետրիցուն վանքում նա քաղկեդոնականների նշանակությունը: Մուսեսուի բնագրում (նշվ. աշխ., էջ 204) բացակայում է նաև *իրևրևիր* բառը. «ἐγράφη δέ, ὡς εἶπομεν, τὸ παρὸν τοπικὸν ῥωμαϊκόν, ἰβηρικόν καὶ ἀρμενικόν, ἐπεὶ οἱ καὶ οἱ καλόγηροι τοῦ μοναστηρίου δὲν ἠξέσπουον τὰ ῥωμαϊκὰ γράμματα»: Ընդհանրապես, ցանկալի լլիկներ իրապես պատրաստել Պետրիցունի տիպիկոնի քննական տեքստը:

τε αἰτοῦ τοῦ σεβαστοῦ Γρηγορίου καὶ μεγάλου δομεστικοῦ τῆς δούσεως τοῦ Πακουριάνου διὰ ἀρμενικῶν γραμμάτων».³⁸

Այսբանից հետո անհրաժեշտություն անգամ չկա մատնանշելու, որ Գրիգորի *յան*-ով վերջացող (Բակուրյան) ազգանունը հայկական է, և նրա հարազատները կրում են [21] հայկական կամ հին հայկական առօրյայում ավելի գործածական անուններ, ինչպես օրինակ՝ Աբաս, Վարդան:

Անհայտ է, որ վրացական Պետրիցոն վանքի հիմնադիրը քաղկեդոնական էր, արյունով և ծագումով՝ հայ: Այս առումով, անտարակոյս, ստույգ և ճշմարիտ է Աննա Կոմնենեի (Alex. II, 4 Bonnac, p. 96) վկայությունը Գրիգոր Բակուրյանի մասին առ այն, որ. «ἀνὴρ δὲ οὗτος μικρὸς ἦν δέμας κατὰ τὸν ποιητὴν, πλὴν ἀλλὰ μαχητὴς, γένους λαμπεροῦ Ἀρμενίων ὀρμώμενος»³⁹: Հայր Լուի Պըտին հայկական նշանավոր ազնվագարնության մասին վերջին հատվածը համարում է անստույգ, քանի որ հենց Գրիգորն իր մասին վկայում է, որ ինքը վրացական ազնվագարն ցեղից է (էջ 2 – τὴν γέννεσίν τε ἐκ τῶν ἐώϊων ἔχοντος ἐκ τῆς τῶν Ἰβήρων παμφοσεστάτης φύλης)⁴⁰: Սակայն այժմ մեզ համար պարզ է, թե Գրիգորի համար ինչ ծավալուն, գուտ մշակութային նշանակություն ունի «վրացի» բառը. ցանկացած հայ քաղկեդոնական, ով ավելի

³⁸ Ջարմանալի է, որ Ե. Լուի Պըտին Գրիգոր Բակուրյանին համարել է գուարյուն վրացի, և նրա հայերեն ստորագրությունը բացարձակապես տարանջատված չի առաջացրել: Մոսկոսը, եամմնայնդեպս հարցական նշան է դնում:

³⁹ {«Այս մարդը շուրթերով փոքր էր, բայց բազմատենչ էր և ծագում էր մի ազնվական հայկական ընտանիքից» – թարգմ. Մ. Շ.}:

⁴⁰ Պրոֆեսոր Յագարևիլին (Сведения о памятниках грузинской литературы. III, стр. XII, прим.) Պետրիցոն վանքի հիմնադիր Բակուրյան նորայուններին վրացի է անվանում «քստ բյուզանդական պատմիչների վկայությունների (Աննա Կոմնենեի)»: Չգիտեմ, թե ուրիշ ինչ այլ պատմիչների է ակնարկում Ա. Ա. Յագարևիլին, սակայն Աննա Կոմնենեն Բակուրյանին հայ է համարում, ինչպես այդն պարզ է մեջբերումից: Այնուամենայնիվ Ա. Ա. Յագարևիլին կամայականորեն ենթադրում է, թե Բակուրյանները «Ջան- Բակուրիան-Օրբելյանի իշխանական տոհմից են»: Վերջին ենթադրությունը Թ. Շորդանիան (Хрон., II, стр 155) փորձում է օտարել, սակայն հնարավոր է, որ Ա. Ա. Յագարևիլին ճիշտ է, միայն այն իմաստով, որ Բակուրիաններն ու Ջանբակուրիանները (Օրբելյանները) ծրարավորված են միևնույն իշխանական տոհմից:

է տիրապետում հայերենին, քան վրացերենին, ըստ իր պատկերացման, վրացի է՝ զտարյուն վրացուն հավասար: Նա վրացի է, քանի որ, ըստ Գրիգորի արտահայտության, դավանում է. «*τὴν ἀληθῆ καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν χριστιανῶν κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ τῶν Ἰβήρων γένους*»⁴¹ (էջ 8): Թեև «քրիստոնյաների ճշմարիտ և ուղղափառ հավատը, ըստ վրաց ազգի ավանդույթի» ամեն ինչում համաձայնում է հունականի հետ, ինչպես նշում է հենց ինքը՝ Բակուրյանը (էջ 8), այնուամենայնիվ նա իրեն ոչ թե հույն, այլ վրացի է համարում, քանի որ ծագում է մի շրջանից, որն, անկասկած, մի ժամանակ եղել է հայկական, սակայն Թ դարում գրեթե ամբողջովին վրացականացվել էր: Նկատի ունեմ Շորոխ գետի ավազանում գտնվող Տայքը և Կղարջքը, որտեղ Ը դարից ի վեր ուժեղանում էին Արտանուջի Բագրատունիները: Թե ովքեր էին այս շրջանի տեղաբնիկները, տվյալ դեպքում մեզ չի հետաքրքրում: Հավանաբար, լազական կամ մենգրեցյան որևէ ցեղ (լազերն ու մենգրելներն ազգակից են վրացիներին): Սակայն Է դարում երկիրը հայկական էր, համենայնդեպս հայկական բնութագիր ուներ, և, ըստ երևույթին, այստեղ ծաղկում էր [22] հայ քաղկեդոնականությունը: Դատելով Գրիգոր Խանձտեցու (կամ Խանձտելիի – Մ. Շ.) վրացական վարքից՝ այս շրջանում ծաղկում է ապրում Իշխանի հայկական վանքը, որն այդ ժամանակ «երանելի Ներսես կաթողիկոսի նստավայրն ու մայր տաճարն էր», այսինքն՝ հայտնի հայ կաթողիկոսի: Մայր տաճարը կառուցել է հենց ինքը՝ Ներսես կաթողիկոսը: Այնուհետ, ըստ վրաց վարքագրի, այն երկար տարիներ լքված է մնացել, մինչև Ը-Թ դարերում վերանորոգվել է Սուրբ Սաբբասի (Սավա-յի) կողմից, [*այս անգամ] սակայն որպես վրացական վանք, իսկ հետագայում էլ՝ վրաց եպիսկոպոսի նստավայր: Համաձայն վրացական

⁴¹ {«Քրիստոնյաների ճշմարիտ և ուղղափառ հավատն ըստ վրաց ազգի ավանդույթի» – թուրգմ. Մ. Շ.):

նույն աղբյուրի՝ այս ժամանակաշրջանում է սկիզբ առել նաև վրացական վանքերի շինությունը Տայքում և Կղարջքում: Վրացի վանականները հաստատվում էին լքվող հայկական վանքերում, որոնց մեծամասնությունը դեռևս պահել էր հայկական անվանումը, ինչպես՝ Իջխան, Շատրեբդ, Միջնաձոր և այլն: Եվ այս շրջանում՝ Թ, նույնիսկ Ժ դարում, վրացի վանականները շրջապատված էին թեպետ միադավան, սակայն, այլազգի՝ հայ բնակչությամբ և չնայած վրացիների քաղաքական տիրապետությանը՝ երկիրը վրացական անվանելու իրավունքը նրանք հիմնավորում էին այն փաստով, որ եկեղեցիներում ծիսակատարությունը վրացերենով էր կատարվում⁴²: Տեղի հայերը, լինելով քաղկեդոնական, աստիճանաբար ապագա այնպեղեցին և դարձան վրացիներ: Ժ դարում տարածքը հայերին վերադարձնելու փորձ կատարվեց՝ նրանց հակաքաղկեդոնական դարձնելու միջոցով, սակայն գործը ձեռնարկած Սոսթենես վարդապետը հաջողություն չունեցավ (Жордания Т., Хроника и пр., I, 1983, стр. 125): 1083 թվականին, երբ հաստատվում է Պետրիցոնի վանքը, այս տարածքի հայ քաղկեդոնականներն արդեն իրենց վրացի էին համարում, թեպետ դեռ պահպանում էին հայ դպրությունը: Նույն ժամանակում Տայքի ու Կղարջքի հայերը, ըստ երևույթին, տիրապետում էին խոսակցական վրացերենին, որը, բնականաբար, պետք է ներառեր տեղական հայերեն բառեր: Վրացերենում քաղաքացիության իրավունք ստացած հայերեն նման բառերի շարքում է *տանտտեր*-ը: Այն բառացի նշանակում է *տանտտեր* և իրականում [23] արտահայտում է այն հասկացություն-

⁴² Պորժնև այս նկրահանգումը հիմնավորել նույն *Վարք*-ի մեկ այլ հատվածով: Հիշատակելով Գրիգոր Լասնձտնցու աշակերտ մնձն Էփրևմի՝ «փրնց երկրին» բերած «բազում շնորհների» մասին, և որ Վրաստանում (Զարթլի) Էփրևմը մյոռնօրհենկրի կարգն է նստատառում, վարքագիրը պարզաբանում է. «Վրաստանն ընդարձակ երկիր է ետանդվում, այսինքն (այն ամբողջը), որտեղ վրացերենով պատարագ են մատուցում և ամեն տնանկի աղոթք կատարում, հունարենով արտասանվում է միայն «կիրին էլնյտն»-ը, որը վրացերեն նշանակում է «Տև՛ր, ողորմությո՛ւն արա», կամ «Տև՛ր, ողորմի՛ր մեզ» (Գրիգոր Լասնձտնցու Վարքը, վրաց. կրտտ., գլ. 43, 5-8):

նաձոր վանքերի սահմանները: Երկուսն էլ վրացական վանքեր են Կղարջքում: Օսլիզը գտնվում է կիրճի սկզբում, աջից կոթնած է Ճորոխի վտակ Իմերխև գետին. այն վաղուց հայտնի է:

Ինչ վերաբերում է Միջնաձորին, Բակրաձեն մեջբերված հոդվածում ենթադրում է, որ դրանում «թաքնված է վանքը, որը նախկինում հայտնի էր Պորտա կամ ավելի ճիշտ Բերթա անվամբ»: Սակայն Պորտան կամ Բերթան երկու տարբեր վանքեր են, և Միջնաձորը նրանցից ոչ մեկի հետ չի նույնանում: Միջնաձորի հմպտսխ.՝ Միձնաձորի՝ Կղարջքում վրացական վանքի աշխարհագրական դիրքը մանրամասնորեն պարզ դարձավ Գրիգոր Խանձտեցու՝ Երուսաղեմում հայտնաբերված *Վարքից*: [24] 1904 թվի ամռանն ինձ հաջողվեց գտնել նաև վրացական երբեմնի ամբողջովին գործուն վանքի ավերակներն Իմերխևի աջ վտակ Կարճխալկիի միջին հատվածում: Հետաքրքրական է, որ թեև Բագրատի հռչակագրում վրացական «մամա-սախլխ-ի»-ի փոխարեն առկա է հայկական «տանուտեր-ի»-ն, սակայն որպես ածանցավոր օգտագործված է «սամամա-սախլխո»-ն (Бакрадзе Д., стр. 21, 22=Т. Жордания, стр. 9,7):

Նույն հայերեն բառը հանդիպում է Սվանեթիի Կալսկ վանքի Թ-Ժ դարերի Քառավետարանի մի վրացական կցագրում: Քառավետարանը երբեմն պատկանել է Կորիդեո վանքին, որը Բրոսսեն սխալմամբ Սվանեթիում էր փնտրում (Note sur un manuscrit grec des quatre Évangiles, rapportés du Souaneth-Libre et appartenant au comte Panin, *Mel. asiat*, VI, p. 283–284): Ինչպես արդեն Բակրաձեն է մատնանշել (նշվ. աշխ., էջ 26–27), Կորիդեոն գտնվում է Բաթումի շրջանի Մուրգուլյան կիրճում, այսինքն կրկին Տայք-Կղարջքի շրջանում: Մեզ հե-

σγῆλλιον-ին և լատիններին sigellum-ին, տն՛ս II. Rapp Jr., *Studies in medieval Georgian historiography: early texts and eurasian contexts*, in *CSCO*, vol. 601, tomus 113, p. 416 – Գ. 11.):

տաքրքրող վրացական կցագիրը գրված է եկեղեցական գրով⁴⁴ (Բրոսսե, նշվ. աշխ., էջ 278): Նրանում առկա է ոչ միայն «տանուտերի»-ն (ՅՅԾԹ), այլև դրանից ածանցված վրացական վերջածանցով «տանուտորբա»-ն (ՅԾԹԾԹ ԹԾԾԾ): Այս փոխառյալ բառի վրացերեն կազմիչ վերջածանցի նման յուրացումն ավելի ուշ չէ, քան ԺԴ դարասկիզբը:

1904 թ. ամռանը Տանձուտ գյուղում ԺԴ դարասկզբին արված վրացերեն վիճակագրության հատված պարունակող մի բեկոր գտա, որը տեղադրված էր մզկիթի արտաքին պատերից մեկի մեջ: Վրացական այս արձանագրության մեջ հայտնաբերվեց իսկիոր առարկա բառի նույն «տանուտորբա» (ՅԾԿԾԹԹԾԾԾ) ածանցյալ ձևը:

Ակնհայտ է, որ այս հայերեն բառը հարազատ է դարձել տեղական վրացերենում, ավելին՝ միայն Տայք-Կղարջքի վրացերենում՝ ձեռք բերելով «քաղաքացիության» իրավունք: Հիմնականում հենց այդ պատճառով է, որ ես այժմ համարձակվում եմ պնդել, որ Գրիգոր Բակուրյանը՝ վրացական Պետրիցոն վանքի հիմնադիրը⁴⁵, եղել է տայք-կղարջքյան վրացիացած հայ քաղկեդոնականներից, քանի որ իրեն պատկանող Պետրիցոն վանքի կանոնադրության մեջ նա գրում է. «*κελλαρίτης, ὅς παρὰ τοῖς Ἰβηροσι τανουτέρες ὀνομάζεται*»⁴⁶ (գլ. VI, էջ 22)⁴⁷, իսկ «տանուտերի» բառը կիրառում էին միայն այն վրացիները, ովքեր, ինչպես մենք արդեն գիտենք, տայք-կղարջքցիներն էին. այսինքն՝ Տայք-Կղարջքի վրացիացած հայ քաղկեդոնականները: [25] Եվ այսպես, վրացիացած հայ քաղկեդոնականը բացառիկ իրավունքով Բուլղարիայում հիմնադրում է վրացական ուղղափառ մի վանք.

⁴⁴ {Այսինքն՝ «խուզուրի»-ով – Մ. Շ.}:

⁴⁵ Կամ էլ նորոգողն ու ընդլայնողը, տե՛ս էջ 17–18 {այսինքն՝ տե՛ս խնդրո առարկա՝ թարգմանավոր եղբոր՝ Մ. Շ.}:

⁴⁶ {«[վանքի տնտեսավարը, որին վրացիները «տանուտեր» էին անվանում» – թարգմ. Մ. Շ.}:

⁴⁷ G. Musacus, p. 187.

ինչը վկայված է պաշտոնական փաստաթղթի տվյալներով: Ինչպե՞ս կարելի է բացատրել այս և այլ արտոնությունները, մասնավորապես այն իրավունքը, որով արգելվում էր հույներին վանք մուտք գործել: Արդյոք նման բացառիկ արտոնություն ունենալու համար բավարար էին Գրիգոր Բակուրյանի միայն անձնական արժանիքները, որքան էլ դրանք բարձր լինեին: Իհարկե, վրացիները Բյուզանդական կայսրությունում հաճախ էին անկախության իրավունք ստանում իրենց վանքերում: Սակայն արդյոք չկային նրանց այդ իրավունքի հաստատմանն այս կամ այն դեպքում նպաստող տեղական հանգամանքներ: Օրինակ, արդյոք կայսերական քաղաքականությունը Պետրիցոսի վանքի հետ որևէ հույսեր չէ՞ր կապում այն դիտարկելով որպես գործակից Բուլղարիայի տեղական կյանքում ծագած մի ինչ-որ ցավոտ հարցի լուծման համար: Հիրավի, այսպիսի տեղական կնճռոտ հարցերից էր պավլիկյանների շարժումը. «Փիլիպոպոլսի շրջակայքի ամբողջ երկիրը ԺԱ դարում, - կարդում ենք Կ. Ի. Իրեչեկի *Բուլղարների պատմության* (ռուս. թարգմ. Ֆ. Կ. Բրունի և Վ. Ն. Պալաուզովի, 1878, էջ 281) մեջ, - լեփ-լեցուն էր հայերով, բոզոմիլներով և պավլիկյաններով»:

970 թ. Հովհաննես Ա Չմշկիկ կայսրը պավլիկյաններին բնակեցրեց Թրակիայում՝ Փիլիպոպոլսի մոտակայքում, որտեղ երաշխավորված էր նրանց ազատությունը: Այդուհանդերձ, դեռևս Ը դարի կեսերին Կոստանդին Կոպրոնիմոսն այստեղ բնակեցրեց նրանց դավասակիցներին, ինչը նպաստեց պավլիկյանների՝ Եվրոպա ներթափանցմանը և այստեղ նրանց ուսմունքի տարածմանը (Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, LIV, London, in «Chandos Classics», IV, p. 97, ֆրանս. թարգմ., Փարիզ, 1839, II, էջ 563): Ալեքսիոս կայսրը, սակայն, չէր հանդուրժում նրանց ներկայությունն անգամ այս տարածքներում: 1115 թ. նա ձմեռային կայան է տեղադրում Փիլիպոպոլսի

մոտակայքում, որպեսզի բռնությամբ ստիպի նրանց դարձի գալ ուղղադավանության: Մինևույն ժամանակ պավլիկյանների բնակատեղիի մոտակայքում հիմնվում է «ուղղափառությանն ու կայսերը հավատարիմ Ալեքսիոսի քաղաքը»: Ալեքսիոս կայսեր նման ծայրահեղ միջոցները բացատրվում էին նրանով, որ պավլիկյանները Նորմանական պատերազմի ժամանակ լքել էին կայսերական դրոշը (Gibbon, op. cit, p. 97-98 = ֆրանս. թարգմ., էջ 564, Բրոքհաուզ, Հանրագիտարանային բառարան, *պավլիկյաններ* բառի տակ): Անկախ այդ ամենից, կայսրը, սակայն, նրանց վերաբերում էր որպես սողկալի հերետիկոսների և երազում էր նրանց նգովման մասին (Gibbon, op. cit, p. 97, ino. 5 = ֆրանս. թարգմ., էջ 564, երկրորդ աղյուսակի ծան. 1):

Հենց այդ պատճառով է, որ ես բարձրացնում եմ հետևյալ հարցը. արդյոք հայ պավլիկյանների դեմ պայքարում աջակցություն չէր սպասվում հենց մեզ հետաքրքրող վրացական վանքից, որի եղբայրության թվում էին նաև հայ քաղկեդոնականները: Ստորև [26] հարկ է մեջբերել մի հույնի վկայությունն առ այն, որ այլադավան հայերի դեմ պայքարում հույներն իսկապես լավագույն միջոց էին համարում հայ քաղկեդոնականների ծառայություններից օգտվելը:

Մյուս կողմից վրացիները ևս, ըստ երևույթին, այստեղ, այլ ոչ իրենց հայրենիքում կարող էին բախվել *բոգոմիլների* աղանդի հետ, եթե, ինչպես հիմա է թվում, ճիշտ է այն միտքը, որ Հայաստանում ավելի ուշ շրջանի պավլիկյանները ձգտում էին դեպի այն շրջանները, որոնք սահմանակից չէին Վրաստանին: Բոգոմիլների աղանդի վերաբերյալ իմ հայտնաբերած վրացերեն տեքստը վերաբերում է այդ ժամանակաշրջանին: Այն Եվթիմիոս Զիգաբենոսի տրակտատի՝ մասամբ կրճատված թարգմանությունն է, որը հավանաբար արվել է

Պետրիցոնի վանքում Բուլղարիայում⁴⁸: Ի միջի այլոց, վրացիների և հայ քաղկեդոնականների շփումը Բուլղարիայի հետ, իր հետքն է թողել Գեորգի Հաղթող Ավվերդցու խաչի հրաշքի վերաբերյալ վրացական լեգենդի (ավանդության – Մ. Շ.) վրա՝ կապված մի պատանու հետ, ով վատ էր խոսում վրացերեն, քանի որ մեծացել էր հայերի մեջ⁴⁹:

Կային նաև հայ քաղկեդոնականներ, որոնք նույնքան սերտ հարաբերություններ ունեին անմիջապես հույների հետ, և այս շփումն ավելի հին էր ու առավել հղի էր հետևանքներով:

Քաղկեդոնականների ինքնավար համայնքի առկայությունը հայկական տարածքում պետք է որ հատկապես հետաքրքրական լինի բյուզանդագետների համար: Ցարգրադում (Կոստանդնուպոլսում) ևս, քաղկեդոնական ուղղափառությունը վճռորոշ պահերին հենց նման միջավայրից էր համալրվում նախանձախնդիր ջատագովներով: «Նիկիայում, Ստամբուլ-կապուսիի ու Գյուլ-կապուսիի միջև, աշտարակի պատի վրա», որ հայտնի էր «Արտավազդի աշտարակ» անվանք, մինչև այսօր էլ պահպանվել է հունական արձանագրություն Լևոն (Իսավրացի) և Կոստանդին կայսրերի՝ արաբների դեմ տարած հաղթանակների հիշատակությամբ: Արձանագրության մեջ նշվում է նաև Արտավազդը (Ἀρταβάσδος)՝ «ամենափառահեղ պատրիկն ու կյուրոպաղատը», ով մասնակցել է Նիկիայի մոտակայքի գործողութ-

⁴⁸ Տեքստը գտնվում է *Գրածնապարտիան տարածման հասարակական կազմակերպությունում*, № 51, թ. 78ա և կրդ.: Ես այս թարգմանությունը եսմնմատնել նմ եռնաբրն բնագրի հետ. թարգմտման արդյունքները քաղվածաբար սրատրատո են երատարուկության:

⁴⁹ «Սուրբ նահառակի այդ խաչը,- ինչպես ստվում է ԺԳ դարասկզբի այս ավանդության մեջ (Жордания Т., Хроники, II, стр. 117).- [նրել է:] կանուն Ալտվերդցի նախամարտիրոսի (Գ-կորգի): Այն կրաշագործեց մի կրիտասարդի Գանձակում (այժմ՝ Ելիզավետպոլ), ինչպես կհում Բուլղարիայում, որին նս տնակ նմ սևիպեան աշքեյավ, և ով ինձ սրտունց խիպեան երաշքի մասին և դրեց [խաչը] Ալտվերդիում, Սուրբ Մարտիրոսի դռների մոտ» և այլն:

յուններին «անձամբ, ինչպես կարելի է ենթադրել Թեոփանեսի վկայությամբ» (էջ 406⁵⁵): Եվ անհա Լևոն Իսապրացու մահից հետո (741 կամ 740) հենց այս հայի՝ Արտավազդի վրա են «սևեռվում ուղղափառ մեծամասնության հայացքները, նրան են հռչակում կայսր և նա է [27] վերականգնում պատկերների պաշտամունքը» (Успенский Т. И., *Две исторические надписи, Известия Русск. Археол. Института в Константинополе*, III, София, 1898, стр. 180–182 сл.): Հունասիրության (կամ հունարանության) հայ քաղկեդոնական համայնքի այս կենտրոնը գտնվում էր, ըստ երևույթին, Կապադովկիայի հարևանությամբ: Ընդհանրապես, Կապադովկիայի նշանակությունը հնագույն քրիստոնեական եկեղեցու համար հայտնի է բոլորին: Սակայն համաեկեղեցական կյանքում առկա կապադովկյան ավանդները պետք է որ ներառեին նաև հենց Կապադովկիա ներթափանցած հայ իրականության ինչ-ինչ տարրեր: Հունական եկեղեցու բազմաթիվ գործիչներ սերում էին Մերձկապադովկյան կամ Կապադովկյան Հայաստանից (Armenia Minor): Ստորև ներկայացվող զանազան վկայություններից, առանձնանում են «անապատի առաջնորդ» (*կինոբիարխս*) Թեոդոսիոս Մեծի (մհց. 11 հունվ. 529 թ.) և Սուրբ Սաբբասի (մհց. 5 դեկտ. 532) հոգատար հետաքրքրությունը հայ քաղկեդոնականների ճակատագրի հանդեպ, ինչը բացատրվում է նրանով, որ երկու սրբերն էլ ծագում են Կապադովկիայից, Թեոդոսիոսը՝ Գարիսսա գյուղից, իսկ Սաբբասը՝ Մութալասկիից: Թեոդոսիոսի իրավահաջորդը «ըստ առաջնորդության, հայազգի Սոփրոնիոսն էր՝ ծնունդով Սեբաստիային կից Ջոմերի բնակավայրից»: «Հովհաննես Լուսյացը (մհց. 7 դեկտ. 558 թ.) ծնունդով Հայաստանի Նիկոպոլիս քաղաքից էր»: Հենց ինքը՝ Եվթիմիոս Մեծը (մհց. 20 հունվ. 473 թ.) ծնունդով Հայաստանի Մելիտենե քաղաքից էր: Այս ամենն է, որ ռուս հայտնի գիտնականին ներշնչել է այն միտքը, որ «Կապադովկիան և Հայաստանը Ե և Զ

դարերի պաղեստինյան վանականների շարքերում ունեին հայտնի ու գգալի թվով ներկայացուցիչներ» և հենց այդ պատճառով էր, որ «հայ-կապադովկյան եկեղեցական որոշ կարգադրությունների փոխանցումը դեպի Պաղեստին, իսկ Պաղեստինից՝ Աղեքսանդրիա, Անտիոք, և վերջապես՝ Կոստանդնուպոլիս, միանգամայն հնարավոր էր»⁵⁰:

Հայագիտության տեսանկյունից ևս հունահայկական քաղկեդոնական աղերսները մեծ կարևորություն են ներկայացնում: Դրանք ընկած են Հին Հայաստանի «Sturm und Drang»⁵¹-ի դարաշրջանի ինչպես եկեղեցական, այնպես էլ մատենագրական բոլոր երևույթների հիմքում: Այդ աղերսները սերտորեն առնչվում են նաև հայ պատմագրական աշխատությունների ճշգրիտ լուսաբանմանը, որոնք գործածվում են բազմաթիվ հայագետների կողմից: Ի միջի այլոց, [28] միայն դրանց ճիշտ պարզաբանման դեպքում հնարավոր կլինի վերջնական եզրահանգում անել, մասնավորապես, պատմիչ Մովսես Խորենացու հետ կապված չարչրկված խնդրի վերաբերյալ:

Ինձ ավելի ու ավելի հավանական է թվում այն, որ հայ մատենագրությունը հունաբանության շարժման, եթե ոչ ծագման, ապա դրա խորացման և ամրապնդման համար պարտական է հենց հայ քաղկեդոնականներին, և որ գլխավորապես նրանք՝ հայ քաղկեդո-

⁵⁰ Болотов В. В., Михайлов день (Христ. Чтение, 1892, II, 620–621). Հանգուցյալ զիոնականը մասնավորապես ապացուցում էր Պալեստինիության տոնի հայկական ծագումը, որն, ըստ նրա, Կապադովկիա էր անցել հավանաբար Հաբաստանից: Մակույն, ինչպես կտնաննք, այս օրինակն այդքան էլ կամուսիչ չէ, իրերի փաստացի դասավորման, այլ ոչ թե այն պատճառով, որ «կասկածնի է, որ Հաբաստանն ամբողջ քրիստոնյա աշխարհին այդ հարցում օրինակ ճառայեր», ինչպես կարծում էր արք. Սերգիյը, ով սակավատեսակ էր եին հայերի քրիստոնեանշակությանին ներուծին (Πολυμύη δὲ βλαφελοκ βοροκα, 2-οε ηζδ., 1901, II, σπ. 313):

⁵¹ {Բառացիորեն՝ «Գրոն և փոթորիկ», «փոթորիկ ու ծգտում», պայմանականորեն թարգմանվում է որպես «փոթորիկ ու ճնշում, լարում»), 1760–1780 թթ. գերմանական գրականության ժամանակից և կրթության շարժում էր, որը մտնում էր բացիոնալիզմը և կիմվում էր անհատականության, ծայրանկյունի և ազատ արտահայտվելու սկզբունքների վրա – Մ. Շ.}:

նականներն ունեցան մի վիթխարի ավանդ մայրենի դպրության մեջ, այն է՝ հունական սքոլաստիկայի ու փիլիսոփայության փոխադաս-վաստումը հայկական հողի վրա: Վաղ շրջանի հայ մեծագույն փիլի-սոփաները կամ կասկածվում էին քաղկեդոնականությանը հարելու մեջ, ինչպես օրինակ, Հովհաննես Օձնեցին, կամ իրականում քաղկե-դոնական էին, ինչպես՝ Կարինի (այժմ՝ Էրզրում) եպիսկոպոս քաղկե-դոնական Թեոդորը, ով անվանվում է փիլիսոփաների առաջնորդ («փիլիսոփայապետն») (տե՛ս Моисей Каланкатуыйский, II, 46, изд. Эмман, стр. 212 = թարգմ. Բ. Պատկանովի, էջ 214): Քաղկեդոնական-ները Հայաստանում, ըստ երևույթին, ունեցել են այն նույն դերը, որն Ասորիքում և Պարսկաստանում սովորաբար վերագրվում է նեստոր-ականներին⁵²: Սակայն հայ գիտական կյանքի համար հայ քաղկե-դոնականների այս բեղուն գործունեությունը կարող է վերաբերել ավելի վաղ ժամանակներին, երբ նրանք իրենց օտար չէին զգում Հայաստանում, այլ իրենք իրենց հայ էին համարում: Հայրենիքում քաղկեդոնականության պարտությունից հետո հայ քաղկեդոնական-ները, որոնք բավական սերտ հարաբերություններ ունեին հույների հետ, սկսեցին ներթափանցել նրանց մեջ ու հունականացվել, և հայ-րենի երկրում նրանց սկսեցին հայերեն անվանել «հոռոմներ», այ-սինքն՝ հույներ կամ հոռոմեացիներ:

Հայ քաղկեդոնականները մյուս հավատակիցների հետ հավա-սար իրավունքներով շարունակում էին հանդես գալ հունական վան-քերում, ինչպես օրինակ՝ Աթոսի վաղ շրջանի ճգնավորների թվում

⁵² Մեստորականների ունեցած նշանակությունը, սակայն, այս տոմսով ես չափազանց-վում է, օրինակ, երբ նեստորական եկեղեցին հռչակվում է Ասուրալոք Ասիայի և Հնար-վոր Արևելքի ժողովուրդների մեջ քրիստոնեական մշակույթի և քաղաքակրթության տարածող (« la dispensatrice », J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 351): Ասուրալոք Ասիայի ժողովուրդների շարքում չի կարելի անտեսել վրացիներին ու եսյերին, որոնք ի դեպ, իրենց քրիստոնեական կրթության համար սարսուղանք են ցուցաբերում նեստորականությանը, որքան այլ դավանաոճներին:

վկայված հայ քաղկեդոնական Հովսեփի վանականը, ով Աթոսի վանքի հայտնի գործիչ Եվթիմիոս Կրտսերի (մից. 898 թ.) ընկերն էր: Բաբստը՝ հիշյալ Եվթիմիոսի *Հարթի* հեղինակը, նրա մասին մեծ համակրանքով է խոսում, թեև թվում է, որ այս վարքագիրն առհասարակ հայերի հանդեպ որոշակի կանխակալ վերաբերմունք է ունեցել⁵³: Ավելի հաճախ [29] հայ քաղկեդոնականները հանդես են եկել Պաղեստինում: Այսպես՝ մեկ տասնյակի հասնող վկայություններից հիշատակենք հետևյալ՝ առավել քիչ հայտնի օրինակը. Հոզիվում, դաստելով շիրմաքարերի արձանագրություններից, «եղբայրների» շարքում կային նաև հայեր. Ἀρμένιος πρεσβύτερος (Κλεοπα Κικιτιδης, Τὰ κατὰ τὴν λαῶνας καὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ Χουζιβᾶ κτλ., *Исрусалим*, 1901, стр. 71) և *Ιωάννης μοναχός Ἀρμένιος* (sic, стр. 76).

Հայր Կղեոսյան՝ Հոզիվի մասին աշխատության հեղինակը, իրավամբ նկատում է (էջ 82), որ այս ուղղափառ վանքում տարբեր ազգության վանականները, այդ թվում իհարկե, նաև հայ քաղկեդոնականները, ունեին սեփական եկեղեցիները և յուրաքանչյուրն իր ծառայությունը կատարում էր մայրենի լեզվով: Ոչ միայն Հայաստանում քաղկեդոնականության պարտության սկզբնական շրջանում, այլ նաև այսօր էլ՝ Եփրատի ավազանում՝ Դիարբեքիից ոչ հեռու գտնվող Ակն քաղաքում, հայ քաղկեդոնականները եկեղեցական ծեսերը կատարում են մայրենի լեզվով⁵⁴: Սա նոր երևույթ չէ. այս ավանդույթը

⁵³ Vie et office de Saint Euthyme le Jeune, texte grec publié par le R. P. Louis Petit, Paris 1904, Biblioth. Hagiographique orientale éditée par Leon Clugnet, p. 29-30. 'Ισοτήφ... ἦν γὰρ οὐ κριπτός τις καὶ ὑφάλος, κἄν ἀπὸ Ἀρμενίων τὸ γένος κατήγετο, ἀλλ' ἀπόνηρος ἄμα καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὸν τρόπον καὶ ἄβολος, οἷον τὸν πνευματικὸν ὁ λόγος αἰνέτεται («Հովսեփի ... նա ծածկամիտ ու կսակամելի մեկը չէր, թեև կաշիական ծագում ուներ, բայց անբնաս էր. և բնավորությամբ միևնույն ժամանակ հեշտ ու դժվար էր. ինչպես ուսվում է ներքոգող ճատում» - թարգմ. Մ. Շ.):

⁵⁴ Ինճիճևան Ղ., Աշխարհագրագիտ., I, 1806, էջ 303 և հջրդ., Ճանիկևան Յ. Լ., Տնայթինք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 56: Ինճիճյանը ձևերի տավ ունեցել է կուրսական եկեղեցական նրբկրի գիրքը, որն օգտագործվում է այժմյան հայ քաղկեդոնականների կողմից և, որը թարգմանվել էր Կոստանդնուպոլսում «ի ՉԼուն», այսինքն՝ հավանաբար հայկական թվականություն «530 թ.» (1081 թ. Բ.Ե.), ինչպես իրավացիաբեև նմադրում էր Ինճիճ-

գալիս է միջին դարերից: ԺԱ դարի վերջում Նիկոն Սևեոնցին հետաքրքրական տեղեկություններ է հաղորդում հայ քաղկեդոնականների, մենակյաց *ծաթերի* կամ *ծեթերի* մասին, որոնք կենցաղավարում էին Ասորիքի Սև լեռան վանքերում:

Հետագայում *ծաթ* (*ծայթ*) կամ *ծադ* անվանումով հայերի մասին ինչ-ինչ տեղեկություններ են հայտնում նաև հայերը: Սակայն *ծաթ*-հայերը քաղկեդոնականներ էին, իսկ նրանց մասին տեղեկացնող (30) հայերը՝ ազգային եկեղեցու հետևորդներ, որոնք ավելի շատ հետաքրքրված էին *ծաթերի* մեղսալից կամ պատահական ծագմամբ, այլ ոչ թե իրական փաստարկներով և հարցի բուն էությամբ:

1410 թ. Մխիթար Ապարանեցին հիշատակում է *ծաթ* հայերի (*ծաթ հայք*) մասին, որոնք լինելով ծագումով հայ՝ գրում և խոսում էին հայերեն, սակայն ընդունել էին հույների դավանանքն ու բոլոր օրենքները և ամեն ինչում հնազանդ էին հույներին: Նա նրանց անվանում է *ծայթ*, ինչն, ըստ Մխիթարյանների ստուգաբանության, նշանակում է «անկատար», «թերի», քանի որ նրանք իբր թե միության մեջ էին նույնպես *ծայթ* կոչվող այն հույների հետ, որոնք հետևում էին Կեսարիայի եպիսկոպոս ոմն Անդրեասի աղանդին (Ինճիճեան

յանը (նշվ. աշխ., էջ 305): Հետաքրքրական է, որ Աննում, նայ լատինոհոնականների նախնադրությամբ ասորող մոսուլմանները՝ թրքացած նույնը, դեռևս պահպանում էին նայկական ազգանունները (նույն տեղում), այսինքն *mutatis mutandis* («փոխելով փոփոխելին» – Մ. Շ.), ստացվում է նույն այն պատկերը, որով նրկու-ներն հարյուր տարի ներկայանում էր Տայք-Կղարքի ազգությամբ վրացի բնակչությանը. բոլրացած վրացի մոսուլմանների նախնադրությամբ դեռևս զոյատևում էին քրիստոնեական վրացական բնակավայրերը: Հետաքրքրական կլիներ պարզել, թե արդյոք Աննի թրքացած նայ մոսուլմանները ժամանակին եղել են հայ ազգային նկեղնու հետևորդներ, թե՛ հայ քաղկեդոնականներ: Այստեղ ես չեմ շոշափում Ինճիճյանի այն կարծիքը, որ հնում նայերի քաղկեդոնական լինելը բացառապես նույնների քաղաքական ճնշումների կամ էլ հունարևոն դավանանքն ընդունելու միջոցով նույնների մեծարմանն արժանանալու առանձին անհատների փառասիրության հետևանք էր (նշվ. աշխ., էջ 304): Այս ստվերային նրկայների անկախությունը ես չեմ բացառում, սակայն տվյալ պատկերն ինձ հետաքրքրում է նայերի այն հատվածը, որն անկեղծորեն և ինքնակամ դարձավ քաղկեդոնական, ինչն ավելի էին ավանդույթներ ուներ և պայմանավորված էր ավելի բարդ պատմամշակութային պատճառներով, քան Բյուզանդիայի քաղաքական ճնշումը կամ նայերի միջից առանձին բանասերիկուների ու փառասերների ջանքերը:

Ղ., Աշխարհագրութիւն, I, 1806, էջ 303, Յ. Կ. Ճանիկեան, Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 9):

ԺԳ դարում փորձ է արվում ձերբագատվել հին հայ քաղկեդոնականության վերապրուկից՝ ի դեմս *ծաթերի*⁵⁵ նրանց նույնացնելով Հայաստանի՝ հյուսիս-արևելքում բնակվող արվանական ցեղի՝ *ծովդերի* հետ⁵⁶: Մխիթար Այրիվանեցին (հրատ. Էմին, էջ 54, հրատ. Պատկանով, էջ 69 = Brosset, Hist. Chron. De Mkhithar, p. 83) 821 թ. ներքո գրում է. «Յաուրս տէր Դաթի Փարսման քահանայ Կակաղեցի (հրատ. Պատկանով՝ Փարսման) որոշեալ ի Հայոց՝ ի Վիրս դարձոյց զԾոնդէացիսն, այս է *Ծաղն*, որ կան այժմ ի հոռոմս»:

Գուցե և *ծաթերի* նույնացումը *ծովդերի* հետ ավելի ուշ հավելում է և չի պատկանում Մխիթար Այրիվանեցուն: Հատկանշական է, որ *ծաթերին* որպես օտար ներկայացնելու ազգային եկեղեցու հետևորդ հայերին բնորոշ միտումը կարծես թե արտացոլված է նաև Ժ դարի մի աղբյուրի մեջ, այն է՝ Ուխտանեսի *Հայոց պատմություն*-ը: Ուխտանեսն իր աշխատության 3-րդ գլխում (I, 1, Ուխտանեսն եպիսկոպոս, Պատմութիւն Հայոց, Էջմիածին, 1871, էջ 14) խոստանում է ներկայացնել *ծաթ* կոչվող ժողովրդի մկրտության պատմությունը: Ցավոք Ուխտանեսի *Պատմության* այդ հատվածը չի պահպանվել, որն, ի դեպ, նույնպես հետաքրքրական է⁵⁷: Բայց, եթե արդեն Ժ դարում Ուխտանեսը գրում է այն ազգի պատմությունը, որն իրապես *ծաթ* էր կոչվում, ապա միանգամայն հանելուկային է թվում Մխիթարի (ով, իհարկե, քաջատեղյակ էր Ուխտանեսի *Պատմությանը*) երկում *ծաթերի* մասին նշված հավելումը:

⁵⁵ Ss'u Brosset, Mél. asiatiques, VI, p. 21-22.

⁵⁶ *զ Ծոնդէացիսն*-ի փոխարեն կարդա՝ *ծովդէացիսն*.

⁵⁷ Երոսանն համարում էր, որ ձմեռգրի տվյալ հատվածը ոչնչացրել են հայ լուսավորչականները, ևունական դավանանքի նկատմամբ ունեցած թշնամական վերաբերմունքի պատճառով, տն՝ս « Études sur l'historien arménien Oukhtanes », X-e s. (Mél. asiatiques, VI, p. 22):

[31] Հիշեցնենք, որ այդ հավելման նպատակն է եղել *ծաթերին* ներկայացնել որպես հայերից տարբեր ուրիշ մի ազգ: Դրա համար հավելման հեղինակից պահանջվում էր միայն հղել Ուխտանեսի աշխատությանը, որտեղ *ծաթերը*, որոնց նվիրված էր մի ամբողջ գիրք. ներկայացվում են որպես հայերին և վրացիներին համարժեք հատուկ մի ժողովուրդ, թեև այդպիսի ազգի կամ ցեղի մասին ոչ ոք չգիտեր⁵⁸: Այդ իսկ պատճառով ինձ թվում է, որ Ուխտանեսի երկում խոսքը ոչ թե *ծաթերի*, այլ *ծովդերի* մասին է⁵⁹: Ինչ վերաբերում է Ուխտանեսի գրվածքում *ծաթ* ընթերցմանը, որպես այս ժողովրդի անվանում, ապա մեր ունեցած տվյալներով այն կարելի է հասկանալ որպես նոր ուղղում՝ հիմնված ավելի ուշ ժամանակներում *ծաթերին ծովդերի* հետ նույնացման փորձի վրա: Հիշենք, որ այդ փորձն առաջին անգամ ի հայտ է գալիս ԺԲ դարում Մխիթար Այրիվանեցու աշխատության մեջ:

Ամեն դեպքում մեր *ծաթ* կամ *ծայթ* քաղկեդոնականներն աղվանական ցեղի և առհասարակ հյուսիս-արևելքի հետ առնչություն չու-

⁵⁸ Տայիվանսի ազգույն կոչված «Գանձամակ»-ում հիշատակված է նաև *Սայթունի* ռոմեր (Սոփերք Տայիվանսի, VI, էջ 36, Մայթիունիք), սակայն նմանատիպ ցուցանվելու ևս չենք տեսնում: Օրինակ. այդ նույն հուշարձանում №61, իսկ ըստ Լջմիսածնի մի ձևագրի իմ հրատարակած մեկ այլ ցուցակում, № 71-ի տակ հանդիպում ենք *Դաշտիարինք* (Մով. Տայի, (=Écrits arméniens - G.S.), VI, էջ 35) կամ *Դաշտիարունք* (վաղադանի առակների ժողովածու, III, էջ 58) ավելի ճիշտ կլիներ *Դաշտիարանք*, մինչդեռ *Դաշտիարան* իրականում միայն կոչում է, որ նշանակում է «Դաշտի տիրակալ» (տե՛ս Յոս. Երեմ. Օրդ.):

⁵⁹ Ըստ ավանդական տրամադրության՝ *ծովդերը* հայատունի եյուսիս-արևելքում ստորոգյալ է: Այս տարածաշրջանը համարատեսխանում է վրացի միսյոնիկների գործունեության տեղանքին, որի մասին հիշատակում է Մխիթարը: Ըստ հավանական է, որ այս ժողովրդի մասին էր գրում նաև Ուխտանեսը, ով քաջ ծանոթ էր հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերություններին: Սակայն հավանական է նաև, որ *ծովդերն* ասում էին հարավում՝ Տիգրիսի վերին հոսանքի մոտ, Միջագետքի ենագոյն շրջանի Զաբդիլկենի սահմաններում (Karl Güterbock, Römisch-Armenien und die Römischen Satrapien im vierten bis sechsten Jahrhundert, Königsbergi. Pr., 1900, S. 6): Տիգրիսի կղզիներից մեկի՝ Բեթ-Զավդայ ասորական անվանումը, ըստ երևույթին, վերոնշյալ աշխարհագրական նքրի արտացոլումն է: Ըստ երևույթին, այս նույն բառն առկա է նաև Բեթ-Զավդայ նախնազգի տնվանման մեջ (G. Hoffman, Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer, S. 23):

նեն, իսկ Միջագետքի ազգաբնակչության հետ, եթե այդպիսին ընդունենք *ծովդերին*, ապա ավելի հեշտ կլիներ նրանց նույնացնել աշխարհագրական տեղանքի ու թերևս նաև ստուգաբանական առումով: Փաստացի, սակայն, այդ նույնացումը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե *ծովդերին* ընկալվեն որպես գտարյուն հայկական ցեղկամ հնուց հայացված մի ժողովուրդ: Հարցն այն է, որ մեզ հետաքրքրող *ժայթերը* միանշանակ հայեր են, որոնք հայտնի էին Ասորիքի հարևան Հարավային Հայաստանում և հենց Ասորիքում:

Ծայթերին մասամբ ճանաչում էին Հայաստանում դեռևս ԺԱ–ԺԲ դարերում: Հայ քաղկեդոնականների հակառակորդ Պողոս Տարոնացին, առարկելով քաղկեդոնական Թեոփիստեին, գրում է. [32] «...յատուրան Յոհաննիսի Հայոց կաթուղիկոսի յորժամ զժողովն արար ի Դուին և զհայք դարձոյց ի Քաղկեդոնէ, և հաստատեաց զհայս յառաջին յողղափառութիւն և նորոգեաց զՆիկիական կանոնսն: Եւ որք ի հոռոմոց աշխարհէն էին ի Հայոց յազգէս, ի նոյնն մնացին, հոռոմոց կարգօք՝ և կրօնիւք, և եղեն ընդունողք խմորոյ և ջրոյ: Արդ՝ այդպէս է ծայթն...⁶⁰ Դու՛ք, որ հայոց սիրտն էիք՝ գտաք ահա մեղկ հաւատ մը ու սիրեցիք զայն... Եւ ահա Ծայթերը դո՛ւք եք, դո՛ւք, որ հայալեզու էք թէև, բայց Հոռոմ կանուանէք ձեզ: Տե՛ս այդ Առօտը (Աջո՛տ) պատուական մարդ մըն է. ան կը սերի մեծ ու փառաւոր տոհմէ մը ու երեւելի իշխան մըն է ինք: Բայց՝ ա՛ն ալ, մեծ իշխանութեան մը տէր ըլլալով հանդերձ, ի վիճակի չէ՛ ուղիղ հաւատի բերելու այս խոզագաւառը»⁶¹:

⁶⁰ {Պողոս Տարոնացի - Թոսոյ նրանելայն Պօլոսի Տարօնացոյ Զաղթող Ախոյնան Վարդապետի. (Ննդէմ Թեոփիստ. եռում Փիլիսոփային, Է. Պոլիս, 1752, էջ 267: Մինչև այսօր մնջբերումը կուտարված է Պողոս Տարոնացու *Թղթից*, իսկ բազմակետից ենտո՝ Կարուպետ Տիր-Մկրտչյանի սլավոնականներին նվիրված աշխատությունից, տես K. Ter-Mkrtschian. Die Paulikianer, S. 74–75 {նման. Պատվիկանք Բիզանդական կայսրության մեջ և մերձատր ենթոմածոյին երևոյթնիր հոյտատանի մեջ, գեյմ. թարգմ. Ա. Աբելյանի, Երուսաղէմ, 1938, էջ 115–116 – Մ. Շ.}:

⁶¹ {Ն. Մաթն այս կատվածը թարգմանել է Պողոս Տարոնացու *Թղթի* և Է. Տիր-Մկրտչյանի աշխատության վերոնշյալ երեսներում լույս տեսնելիս – Մ. Շ.}:

Այս առարկությունը պայմանավորված էր քաղկեդոնական Թեոփիստեի խիստ հետաքրքրական այն հայտարարությամբ, ըստ որի *ծարթերը* զբաղեցրել են իրենց տեղը տասներկու ցեղերի շարքում և սերում են Սահակի, Մեսրոպի ու Ներսես Մեծի աշակերտներից: Պողոս Տարոնացին չի ընդունում, որ *ծարթերը* կարող էին լինել Սահակի, Մեսրոպի ու Ներսեսի աշակերտները, վկայակոչելով այն հանգամանքը, որ վերոնշյալ վարդապետներն արդեն մահացած էին Քաղկեդոնի ժողովի ժամանակ:⁶² Այդուհանդերձ, Թեոփիստեն կկարողանար ապացուցել, որ *ծարթ* քաղկեդոնականները եղել են Սահակի, Մեսրոպի ու Ներսեսի աշակերտները, եթե ունենար փաստեր այն մասին, որ նրանց քաղկեդոնականությունը ծնվել էր Հայ Եկեղեցու վերոնշյալ հայրերի ուսուցչական գործունեությամբ նախապատրաստված հողի վրա:

Ամեն դեպքում, ԺԱ-ԺԲ դարերում ապրած հայ հակաքաղկեդոնականի վկայությունը ևս հաստատում է, որ *ծարթերը* հայ քաղկեդոնականներ են եղել: Վերջիններս, սակայն, պատմությանը հայտնի են միայն Հարավային Հայաստանում, որտեղ, ինչպես տեսանք նաև Ալևում, ցայսօր⁶³ գոյություն ունեն: Նույնն են վկայում նաև Նիկոն Սելեռնցու տեղեկությունները:

Նշված հայ քաղկեդոնականներին առնչվող Նիկոնի վկայությունները մասամբ հրատարակված են, սակայն դրանք վերցված են Անտիոքի պատրիարք Մակարիոսի աշխատություններից, ով մեծապես օգտվել է Նիկոնի գրվածքներից:⁶⁴

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ {«Ցայսօր»-ը վերաբերում է Ն. Մաթի ժամանակին, որովհետև Հայոց ցեղասպանությունից հետո Տայքի հայ բնակչության մասին խոսելը ժամանակավրեպ է – Մ. Ե.}:

⁶⁴ Աստատածատուր Նուսր. «Ժամանակագրական պատմութիւն Երուսաղէմի», Երուսաղէմ, 1890, 1, էջ 97–98:

Արևելյան քրիստոնեության վերաբերյալ արժեքավոր տեղեկություններով հարուստ Նիկոնի *Տակոսիկոնի* հունարեն բնագիրը, ցավոք, առ այսօր հրատարակված չէ, և ստիպված ենք օգտվել սլավոներեն թարգմանությունից: *Պանդեկոնների ու Տակոսիկոնի* սլավոներեն տեքստերը [33] հրատարակվել են 1795 թ. Պոչևանյում: Ես օգտվել եմ Կայսերական հանրային գրադարանի 1397 թ. ձեռագրից (П = Погодин 33)⁶⁵:

Նիկոն Սևեոնցու երկի 35-րդ գլխում երեք փաստաթուղթ կա *ծաթերի*⁶⁶՝ հայ քաղկեդոնականների մասին. 1) Աստիոքի պատրիարքի ուղերձի (բևեոս) կրկնօրինակը (ուուուս)՝ ուղղված Երուսաղեմի պատրիարք Եվթիմիոսին, 2) նույն պատրիարքին ուղղված ուղերձի պատճենը՝ ուղարկված Սբ. Սիմեոն Հրաշագործի վանքից, 3) Նիկոնի թուղթը հայր Գերասիմին՝ ևս ուղարկված Երուսաղեմ: Նիկոնը մեկ առ մեկ թվարկում է այս փաստաթղթերն իբերներին նվիրված գլխի (35-րդ) նախաբանում:

Աստիոքի պատրիարքի ուղերձում կարդում ենք (П, сур. 544¹–545²).

«Ոմանք ամեն կերպ (бжеко) հարձակվում են նրանց (*ծաթերի*, հայճրի) վրա, բարին աստղ սատանայի դրդմամբ (оу добоуеиасиуиго еба), պախարակում են (окаягыжыъ П, окаягыоу Т) որպես ոչ ուղղափառների և վիրավորում են նրանց ամեն ձևով: Մինչդեռ նրանք ընդունված են եղել (иж ҃со т.кокии оуиуи ебж) մեր նախորդ պատրիարքների կողմից, և նրանցից ոմանք իբրև եղբայրներ անդամակցել են

⁶⁵ «Т» տառով ևս նշում են որոշ տարրնթերցումներ, վերցված կամ Թ. Ա. Տուստոյի հավաքածուի մի ձևագրից, այժմ՝ Կայսերական հանրային գրադարան (Է, II, II. 41): {Տարկ է նշվ, որ Ն. Մատի մեջբերած Նիկոն Սևեոնցու գրվածքի լեզուն կարծես թե եին պավոներենի ու եին ռուսերենի խառնուրդ է, որը թերևս սլավոնապարզված է Ն. Մատի կողմից օգտագործված ոչ շատ հայտնի մի ձևագրով: Այն պարունակում է Նիկոնի աշխատության մեկ այլ տարբերակ, որը թերևս խմբագրվել է ռուս եղիմակի կամ գրչի կողմից. ինչը, թվում է, որ Մատին էլ հաճախ տարակուսանք է սրտոնստում որոշ հատվածների ստույգ իմաստը հասկանալու համար, ինչպես կոտեսներ ստորև մեջբերված բառակապակցի ծավալուն և առանց թարգմանության ներկայացված հատվածում – Մ. Ծ.}:

(ԿՄԻՏԵՆԻ) Սբ. Սիմեոնի պատվական մենաստանին, որտեղ նրանք ծառայում և հաղորդվում են ամենասուրբ խորհուրդներին ուղղափառների հետ միասին: Եվ հնագույն ժամանակներից մինչ օրս նրանց դավանանքի առնչությամբ չի առաջացել և ոչ մի կասկած (и ниже от древнихъ лѣтъ (545) даже донынѣ всъимъ небые о семъ рече):

Սակայն դա բավարար չէր հայ քաղկեդոնականների դեմ զրպարտիչ մեղադրանքները դադարեցնելու համար: Պետրոսը՝ «Հրաշալեռան՝ Սբ. Սիմեոն Հրաշագործի պատվական մենաստանի վերջին մենակյացը, երեցը, առաջնորդը և վարդապետը», ստիպված էր *ծաթերի* վերաբերյալ նույնը վկայել Երուսաղեմի պատրիարք Եվթիմիոսի առջև (гл. 35, П, стр. 546⁶⁶):

«Ոմանք բարին ատող մեր թշնամու պատրանքների պատճառով հարձակվում են նրանց վրա, պախարակում (обязывая П. обличивша Т) որպես ոչ ուղղափառների և ամեն կերպ վիրավորում են (осплевывая), իսկ նրանք, սրբազան հա՛յր, ընդունված են եղել (пріимъши ехъ) նախորդ սուրբ այրերի և սրբազան պատրիարքների կողմից: Եվ նրանցից ոմանք [34] ներառվել են (включиши ехъ) մեր վանքի եղբայրների շարքերում, և մեր սուրբ այրերը կարգադրել են, որ նրանք, իբրև ուղղափառներ, սպասավորեն և ամեն ինչում հաղորդակցվեն մեզ հետ և ներգրավվեն մեր մեջ:⁶⁷ Եվ եթե նրանք զգուշորեն փորձված չլինեին (опитано быша), և չհաստատվեր, որ ուղղափառ հավատքի

⁶⁶ Այն վերնագրված է հետևյալ կերպ. Когобидишасомъ и сягомъ ншшмъ елдишъ, богосотреномъ патриархъ ерѣականскомъ. пришедиши въ мѣстохѣ архіереѣ. и причѣта ерѣзничьими. члди и рши твон (Այն աստվածը կարելի է թուրգմանել մոտավորապես հետևյալ կերպ. «Առ Սատվածակերպ և Սուրբ Տեր մեր՝ տառիարքին Երուսաղեմի Անտիոքից եկած առաջնորդներից. ... ձեր նրկյաններից ու ծառաներից» – Մ. Ը.):

⁶⁷ и ерѣжиги и ерѣничьити ерѣ нши въ ерѣмъ отъ ерѣтѣхъ ерѣрѣа о перѣ. и ерѣдъ ерѣтѣа побелѣни быша яко прѣбо(5462)ілабни (II, стр. 546¹-546²).

ճշմարիտ դավանորդներ են (որպես մաքրույթ-բյուրե), ապա նրանց չէին ընդունի»:

Հայ քաղկեդոնականների դեմ բանասարկություններն այնքան զորավոր էին, որ Նիկոնը իրեն բարոյապես պարտավորված համարեց հատուկ, ավելի հիմնավոր ուղերձով դիմել Երուսաղեմի արքահայր Գերասիմին. «иже да прочьтетъж⁶⁸ посьбъ съ двема ппѣакемѣ⁶⁹ патриар-хобемѣ же и обитѣмъ екаѣтаго чюдотворѣца емеонѣ» (заглавие 36-й главы, II, стр. 546²):

«Իմ սիրելի հոգևոր զավակ,- գրում է Նիկոնը արքահայր Գերասիմին (րև. 36, II, стр. 547¹ и сл.), - ես լսել եմ ինչ-որ մեկից, որ ոմանք, անգիտության մեջ գտնվելով և առաջնորդվելով սատանայի դրդմամբ, խոսքերով վիրավորում են *ծարձեր* անվանվող (глаголемыи чл҃тны) մեր եղբայրներին»:

Ապա Նիկոնը խոսում է այն մասին, որ հաևուն սիրո պետք է արմատախիլ անել սատանայական խորամանկությունն ու բանասարկությունը: Նա ևս մեկ անգամ հաստատում է այդ հայերի իրապես ուղղադավան լինելը:

«Այս մեր եղբայրները, որ *ծարձ* են անվանվում, որտեղ էլ որ հայտնվում կամ բնակվում են (и в коемѣ мого живучѣ мьстѣ), ամենուրեք փորձության են ենթարկվում՝ Քրիստոսի շնորհով անբիծ մնալով իրենց հավատի մեջ (объжждѣ испытавши оубѣтѣхомѣ ихъ благоумѣемѣ христовомѣ безъ порока къ такобыхъ, бѣ яже о бѣрѣ такожде и о бѣрѣхъ и о ехминцѣхъ, стр. 549², 13–23)⁷⁰:

Նիկոնի հակիրճ հաղորդումից, սակայն, պարզ է դառնում, թե հատկապես ինչն էր դավանակից հայերի նկատմամբ հույների վրդովմունքի պատճառը: Հենց նույն հանգամանքով էր պայմանա-

⁶⁸ прочтѣны еудетѣ Г.

⁶⁹ поиминцѣмѣ Г.

⁷⁰ SIn նաև էջ 552¹, 6–13: о бѣже много испытавѣ еже поимѣ за брѣтѣя нашѣ ел чл҃тны: не оубѣтѣмѣ шгѣжеже яко ошч҃голи отъ древишѣ яви яко великѣишѣ ошч҃еца нашѣхъ Феодосѣа и Главы:

վորված որոշ հույների անբարյացակամ վերաբերմունքը նաև ուղղափառ վրացիների հակդեպ. նրանք պահպանում էին իրենց մայրենի լեզուն:

«Կարդայով մեր մեծն հայր Սաբբասի (գրածները),- գրում է Նիկոնը (550¹, 13 Եղ.),- կտեսնեք, որ նրանք (հայերը) առնչվել են մեծագույնին: Եվ [35] աստվածավերտ եկեղեցում սրբի կողմից հրահանգված էր (въ кого изъданы [в саврокозданни Т] цркви пожеланою отъ свѣтго) իրենց ծիսակարգը կատարել հայերենով (армені)скою речію пѣти чтебъ (кни), իսկ հույներին՝ առանձին երգել (гречески же оубо пѣти): Ինչպես և այստեղ (մեզ մոտ, հայերը) մեր եղբայրները երգում են հայերենով, իսկ հույները՝ կրկին առանձին, տարբեր դասերում, եթե չունեն երկու եկեղեցի»⁷¹ (въ разлучныхъ же мѣстахъ за еже неимѣти двѣ цркви): Հունարենով կատարում են միայն «Երեքսրբյան» փառաբանությւնը՝ «Սուրբ Աստված»-ը, ինչպես կտակել էր մեր սուրբ հայր Սաբբասը՝ «еже разлучае насъ ради» Պետրոս Թափիչի (ԳևաՖետու, Ֆուլլոն – Մ. Շ.) կատարած կասկածելի հավելման պատճառով (рди мѣстѣхъ и црквахъ)⁷²: Ընթերցելով նաև մեր մեծ հայր Թեոդոսի *Վարքը*՝ կիմանաք, որ

⁷¹ {Իմա՝ երեք ծիսակատարությունը կատարվում է միևնույն նկնիցում – Մ. Շ.}:

⁷² Սուրբ Սաբբասի *Վարք*-ի համապատասխան հատվածը (գլ. XXXII, J. B. Cotelerius Ecclesiae Graecae monumenta, P., 1686, III, p. 264) մեջբերում է նաև Ստ. Իորջիան (Stephanus Borgia, De cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti in parasceve maioris hebdomadae publicae venerationi exhiberi solita commentarius, cui accedit ritus salutationis crucis in ecclesia Antiochena Syrorum servatus, R., 1779, LV). «Cyrillus Scythopolitanus in vita S. Sabae testatur, Armenis, qui in eiusdem S. Sabae Laura in Palaestina cum Graecis monachis versabantur, permissum fuisse, ut psalmodium et liturgiam Armenico Sermone peragerent, in Trishagium Graeca lingua canerent, ne Fullonis additamentum usurparent»: Դատկելով *Վարք*-ի իրական տեքստից՝ հայերի կողմից *Երեքսրբյան* փառաբանության *Սուրբ Աստված*-ի կատարումը հունարենով աստվածային սուրբ կրոնավորի նորբնութայնություն էր: Այդ նորանմոծությունն իրականացվել էր այն բունից հետո, երբ «նրանցից ոմանք (հայերը) սկսեցին» կամ, ինչպես զգված է սլավոնական թարգմանության մեջ «տունձգություններ ինչ տնում *Երեքսրբյան*-ը կատարելու դեմ» ըստ Պետրոս ԳևաՖետուի (*Մր. Սաբբաս Օձյալի Վարքը* կազմված Մր. Կյուրղե Մկրտապոլսեցու կողմից, հին տասերն թարգմանությամբ (հունարեն բնագրով), Երաստարակել է Ի. Պոմյալովսկի, Ս. Պետ., 1890, էջ 152 {=Житие св. Савы Освященнаго, составленное св. Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе, Помяловский И. – Մ. Շ.}):

նրանք (հայերը) համատեղ ապրում էին իր հետ. իրենց ծիսակարգը եկեղեցում կատարում էին մասնավորապես հայերենով: Եվ հարկ է, որ մենք էլ (ДОБРАТЫ И, ДОБРАЕТО Т) նմանվենք այդ երկու մեծ լուսատուներին: Իսկ այն, որ (А ЖЕ) մեր մեծ հայրերի՝ Սաբբասի ու Թեոդոսիոսի կողմից հրահանգված էր մտնել հունական եկեղեցի և հաղորդակցվել աստվածային խորհուրդներին, ապա դա, ըստ երևույթին (ЖЕ КИМТОСА), կատարվել է (Ե՛) հոգևորականության նոսրացման պատճառով (БЛАЖИ ОУКЪБЛАЖИ), քանի որ սուրբ հայրերը խիստ մտահոգված էին (СЛАВНО МОГО ИМЪХ) հոգևորականության հարցերով, որովհետև երբեմն բազմաթիվ եղբայրություններում (БЖ МОЖЕ СЕБОЖ) ունենում էին միայն մեկ հոգևորական (ОПРЕДЕЛЪХЪ ЕДИНОГО БЛАЖЕННИКА ИМЪТИ) կամ էլ առհասարակ ոչ ոք չէր գալիս, քանի որ գիտեին հոգևորականության բեռի ու խնդիրների (И БЛАЖ) մասին: Այս են վկայում ինչպես Սաբբասի, այնպես էլ՝ ճգնակեցական կենցաղավարության հիմնադիր Ռաբբոմիոսի *Վարքերը*:

Ի պաշտպանություն հայ քաղկեդոնականների՝ Նիկոնը մատնանշում է նրանց օգտակար գործունեությունը որպես հակաճառողների (552², 15-553¹, 11):

«Հենց որ մեր այս եղբայրակիցների մեջ հայտնվում է [36] աստվածային բանականությամբ օժտված մեկը, մեր հայրերն ու պատրիարքներն իսկույն, Աստծո օգնությամբ, նրան պայքարի են դուրս բերում թշնամու դեմ (ПЕЧЪ ИМАТЬ С БОГОМЪ НА ОПАЧЕНОЕ СПРОТЪИМОУХЪ), երբ ժողովում հայ հերետիկոսների դեմ ինչ-որ խնդիրներ են առաջանում, որովհետև քաջատեղյակ են նրանց լեզվին և գրվածքներին: Դեռ վերջերս (ЖЕ ЖЕ И ЖЕ) երանելի պատրիարքների օրոք այնպես պատահեց (БЛА), որ նրանցից ոմանք՝ բավականին փոքրաթիվ մի խումբ, ժողովի ժամանակ հերետիկոսներին (հայերին) չթույլատրեցին ան-

գամ (отпика) բերանը բացել և որևէ խոսք արտաբերել ուղղադավան-
ների դեմ, թեև հերետիկոս հայերի թիվը զգալիորեն մեծ էր»:

Նիկոն Սկեռնցին տեղեկություններ է հաղորդում նաև *ծաթերի*
ծագման մասին: Դրանց մի մասը վերաբերում է հնուց հայերի մեջ
ընդհանրապես ուղղադավանության գոյությանը: Նա տալիս է նաև
այդ երևույթի ուղղակիորեն պատմական բացատրությունը՝ մասամբ
ըստ հայտնի կաղապարի, կատարելով սակայն նոր մանրամասնում,
այն է՝ հայր Թեոդոսիոսի ու հայր Սաբբասի դերակատարությունը
հայերի պարագայում ցորենը որոմեներից մաքրելու գործում (стр.
552¹,¹³-552²,¹⁴):

’егда и прѣже стѣи великыи иже въ халкидои: съворѣ еретикы
армены ѡажчѣ и проклатѣ началствоу жижѣ илѣ, потомже пакы
тѣи ѡпомѣ свѣтило прѣдреченыи мѣ деодосѣу же и сѣбѣ: поден-
завши мѣ, и патрѣам ѡ чистыѣ пиеница разлжчнбши мѣ, и право-
славныи мѣ смѣ братѣамъ нашии мѣ и подоби мѣ и хѣ ѡстакши мѣ,
и съединени мѣ къ събориѣ (552²) и цркви съ православныи мѣ, и не
црктеса нигде же ѡко ѡ теи съгрѣшнша еѣ како бѣ любо реши.
или поиѣ еѣ распрѣ, или къ съимнца хѣ. ѡко же иѣци ѡ наипѣхъ
многажи пострадаша. иже изначала ѡ вжтѣкннхѣ ѡцѣ добрѣи-
ченше, послаѣ же къ распрѣ: и съимница оуцратии мѣ:

Առավել արժեքավոր է ոչ վաղ անցյալում Սև լեռան վրա
բնակվող հայ քաղկեդոնականների վերաբերյալ (стр. 549,²³-550¹,¹³)
Նիկոնի հաղորդած տեղեկությունը:

«Նրանց մետրոպոլիտը (*նստում է) Միջագետք երկրի իրենց
թեմում (иго митрополитѣ рѣбѣлѣ и хѣ и страны междорѣчнѣ), որտեղ նրանք
ապրում են վաղ ժամանակներից (отѣ прѣвѣи хѣ мѣ): Սակայն
հեթանոս ազգերի ներխուժման պատճառով նրանցից ոմանք
սփովեցին (рѣточнѣи бѣшиѣ) տարբեր երկրներում: Նրանց մետրոպո-
լիտը ձեռնադրվում է (и жѣ обѣче яко же рѣхѣ митрополитѣ и хѣ) Աստիոքի

պատրիարքի կողմից, քանի որ այդ աթոռն⁷³ ամբողջ Արևելքինն է: Նրանց հոգևորականությունը և ամբողջ դրվածքը (« *и все церковное дело*») օրինական են ու ճիշտ և Քրիստոսի շնորհով վեր որևէ ծաղրից (անպատվությունից)»:

[37] *Ծայթեր* կամ *ծաղեր*⁷⁴, ինա՛ ծայտեր, ծայթեր կամ ծայղեր անվանվող հայ քաղկեդոնականների միջագետքյան բնակատեղիի առկայությունը մեր ուշադրությունը բևեռում է խմբերից երրորդի վրա. հայ քաղկեդոնականների այդ խմբերը կազմավորվել էին իրենց հայրենիքում հենարանը կորցնելու արդյունքում: Սրանք ասորի քաղկեդոնականներին միացած հայ քաղկեդոնականներն էին: Միջագետքի քաղկեդոնականներից են, ըստ երևույթին, նաև Հոգիվի շիրիմների արձանագրություններում հիշատակված Մարկեղոս Միջագետքցին ու Եղիա Միջագետքցին (Κροισα, ս. շ., սրբ. 75. Παπαδογ:ιο-Κεραμεως, ս. շ., սրբ. 219, 93 և 220): Միջագետքի հետևողա՞ծ հայ քաղկեդոնականության կապի մասին վկայում է Խառանի եպիսկոպոս Թեոդոր Աբուքուրայի առաքելական հայտնի ուղևորությունը Հայաստան:

Հետաքրքրական է ևս մեկ՝ դեռևս չօգտագործված, տեղեկություն Հայաստանի քաղկեդոնականների վերաբերյալ: Հովհան Եփեսացու *Պատմության* ասորական տեքստում միաբնակներ Սիմեոն և Սերգիյը ճգնավորների մասին գլխում պատմվում է (Land, Anecdota Syriaca, II, p. 57 = լատ. թարգմ.՝ Van Duvin et Land, Ioannis etc., p. 38), որ Սերգիյին քաղկեդոնականներն ստիպողաբար «կապանքներ հագցրին» և «ուղարկեցին նրան միայնակացների մի վանք Հայաստա-

⁷³ {Սյսինբն՝ առարելական աթոռներից մեկն է – Մ. Շ.}:

⁷⁴ {*Ալլոսեուալչ ասուալչ բարուալչ բարոսեուալչ պոու* {սյսինբն՝ «մեր հոգևոր եղբայրների մասին, որոնք *ծայթ* են անվանվում» – Մ. Շ.} (35-րդ գլխի վերնագիրը է, II, սրբ. 544¹), *ալուալչ բարուալչ ասուպ բարոսեուալչ պոու* {«մեզանում աշխա *ծայթ* անվանվող մեր նյուպրովիցների վարարկրյալ» – Մ. Շ.} (36-րդ գլուխ, II, սրբ. 544¹):

սում, որը կոչվում է Ատ(թ)րիզ⁷⁵: Քրիստոնյայի համար ավելի լավ կլիներ գերի պահվել բանտարկյալների տան հորում, բայց ոչ այնտեղ: Ում ուղարկում էին այնտեղ, նա ամբողջովին հուսահատության էր մատնվում: Իրենց մոտ արտաքսվածի հետ վարվում էին անվասիման չար դաժանությամբ, քանի որ նրանք (հայերը) շատ նախանձախնդիր էին հերետիկոսական (քաղկեդոնականության) հարցերում և արդարացի էին համարում հավատացյալներին տանջելը, ու որպես դահիճ հանդես էին գալիս ոչ թե մեկը, երկուսը, կամ հարյուրը, այլ նրանցից յուրաքանչյուրը հերթով քարշ էր տալիս և իր կողմից տանջանքների ենթարկում, իսկ նրանց (դահիճների) թիվը մոտ երեք հարյուր էր»:

.. Թե ինչու էին հայ քաղկեդոնականները, որոնց մասին գրում է Նիկոնը, անվանվում *ծայթեր* կամ *ծայթեր*, հայտնի չէ: Անվան էթնիկական ծագման մասին այն ենթադրությունը, որը կապված է Միջագետքի *ծովդերի* հետ, կարող է ունենալ, ինչպես վերը նշվեց, ինչ-որ դրական արդյունքներ: Առավել քիչ խոստումնալից է բառի հայերեն ստուգաբանությունը, որը պաշտպանում է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը (նշվ. աշխ., էջ 77), ըստ որի հայերեն *ծայթ*-ը նշանակում է «անկատար», «բծավոր», որը ոչ քաղկեդոնական հայերի կողմից ծաղրաբար տրվել է հայ քաղկեդոնականներին: Նախ, հայերենում նման բառի գոյությունը դեռևս ապացուցված չէ. Մխիթարյանները «Բառգիրք»-ում այն [38] վկայակոչում են նշված իմաստով՝ հիմնվելով հենց այն հղումների վրա, որոնցում այդ բառը կիրառված է մեզ հետաքրքրող հայ քաղկեդոնականների առնչությամբ⁷⁶: Երկրորդ՝

⁷⁵ {Միզուցն սա Ատ(թ)րշն (իմմո. նաև՝ Ատ(թ)րշա, Ատշ(թ)ուս, Ատ(թ)շայն, Ատ(թ)շն, Ատ(թ)րշն}, գյուղն է Արևմտյան Հայաստանում, Դիարբեքի Նուհանգի Սիլվանի գավառակում, տե՛ս Թ՝. Հախոբյան, Ստ. Մևիթ-Բախշյան, Տ. Լարսենդյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1986, էջ 373 – Մ. Ե.}:

⁷⁶ Մխիթարյանները շփոթմամբ ավելացրել են նո՛ս *ծայցանացիք* տեքստին: Վերջինս ստուգաբանումս պետք է որ նշանակի *սիրոնացի*: Ասորիներից թարգմանված իսլամական

դժվար է պատկերացնել, որ հայ քաղկեդոնականներն ընդունել են հայ հակաքաղկեդոնականների կողմից իրենց ծաղրաբար վերագրված անվանումն այն դեպքում, երբ Սև Լեռան վրա հենց իրենք իրենց էին այդպես անվանում, քանի որ նրանց այդպես էին կոչում նաև բարեկամ հույները:

Վերջապես պետք է հաշվի առնել, որ Նիկոն Սկետնցու *Տակտիկոն* ում *ժայթերը* հանդես են գալիս որպես ճգնավոր անապատականներ: Եվթիմեոս Երուսաղեմացուն ուղղված Անտիոքի պատրիարքի՝ *ժայթերի* վերաբերյալ գրված ընդհանրական թղթում հայ քաղկեդոնականների մասին խոսվում է որպես Սև Լեռան մենակյացների.⁷⁷⁻⁷⁸⁻⁷⁹

ՏԱՄԱՄԱՅՒՆ ԵՑ ԱՅՈՒ ԱԷՏՕՐԱՆ ԺՐՄԵՆՈՒՄԻ ԻՒՔՈՒՄԱՒ
 ԹԵՔՄԵ ԱՄԵԼՈՒՒՔԱՆ ԺՐՄԵՆԵՍՔԱՄ ՏՕՄՄՅԵՆ, ԵՍՅ՝ ՏՒՄՅՕՐՄԻՔԵ ՋԻՈՒՄԻ ԱՒ
 ԵԶՅ՝ ԱՄԼՒՔՏԵՅՕՐՄԻ ԵՍՅ՝ ՍՐՈՒՅՕՐՈՒՄԻՔԵ

(стр. 545').

Ծայրերին որպես «ճգնավորներ» է բնութագրում նաև Պետրոսը՝ Աստվածային Հրաշալեռան Ար. Սիմեոն վանքի առաջնորդը՝ Երուսաղեմի նույն պատրիարքին ուղղված թղթում (гл. 35, П, стр. 546'):

ՏԱՄԱՄԱՆԷ ԻՒՔՈՒՔ
 ՍՐՈՒՄԵ ԵՒ ՈՍԱՄԱ ՏՕՄՄՅԵՆ ՕՒ ԵՍՅ՝ ՏԱՄԱՄԱՅՒՆ ԱՄԵԼՈՒՒՔԱՆ ԱՏՕՄՄՅԵՆ ԵՍՅ՝
 ԻՒՔՒՄԵ ՋԻՈՒՄԻՔԵ ՏՒՄՅՕՐՄԻՔԱՄ ԱՒ ԵԶՅ՝ ԱՄԼՒՔՏԵՅՕՐՄԻ ՍՐՈՒՅՕՐՈՒՄԻՔԱՄ

80

Ենչզույն բնագրերում Սիդոնն անվանվում է *Սայդան*։ Սայդոնը (سيدا) ասորական բառ է։ Սակայն հայկական *ժայթանացի* բառը կիրառվում է «հերեոսիկոս» իմաստով։ Գուցն ուշադիր մենք գործ ունենք *ղայթանացի*-ի փոխարեն սխալմամբ գործածված *ժայթանացի* բառի հետ, որը նշանակում է *ղայցյանիտներ* (ղայց) կամ բարդածաններ։ Ամեն դեպքում մեր *ժայթերի հետ* այդ ամենը որևէ առնչություն չունի։

⁷⁷ ԱՏՕՐԱՆ Է.

⁷⁸ ՕՒՄԵԼՈՒՒՔԱՄ Է.

⁷⁹ ԵԶՅ՝ ԱՄԼՒՔՏԵՅՕՐՄԻ Է.

⁸⁰ ՕՒՄՅ՝ ԱՄԼՒՔՈՒՔ ԱՄԵԼՈՒՒՔԱՆ ԱՏՕՄՄՅԵՆ Է.

Հավանական է նաև, որ *ծայթ* կամ *ծայթթ* բառով անվանվում էին մենակյաց հայ քաղկեդոնականները⁸¹:

[39] Բոլոր դեպքերում, Միջագետքում ասորի քաղկեդոնականների հետ շփվող հայերը, որպես քաղկեդոնականներ, կարող էին անվանվել միայն *մելքիտներ*: «Մելքիտներ» անվանումը, եթե ոչ ավելի վաղ, ապա գոնե Ժ դարում հայտնի էր նաև Հյուսիսում՝ Ասորիքի սահմաններից դուրս: Ժ դարի վրաց կաթողիկոս Արսենիոսը հայտնում է (Жордания Т., Хрон., I, стр. 315—316), որ պարսից արքա Պերոզը հայերին առաջարկում էր կա՛մ «ասորիների դավանանքներից ընտրել ցանկացած մեկը, բացի մելքիտների դավանանքից (ծջւթօսն), որոնք ըստ դավանանքի հույներ են, կա՛մ էլ՝ լքել հայրեկիքը»:

Բուն Հայաստանում հայ քաղկեդոնականները, ըստ երևույթին, ի սկզբանե ունեցել են ստույգ տարածքային տեղակայություն: Հասկապես այն շրջանները, որոնցում ուժեղ էր բյուզանդական քաղաքական ու մշակութային ազդեցությունը կա՛մ մեծամասամբ, կա՛մ էլ ամբողջովին կարող էին բնակեցված լինել քաղկեդոնականներով: Այս ազդեցության կրողները, սակայն, կարող էին լինել ոչ միայն հույները, այլ նաև ասորի քաղկեդոնականները և ամբողջապես քաղկեդոնականացված վրացիները:

⁸¹ Այլ իսկ սրտածառով է, որ մտածեցի այս եսլիտկան տնրմինը բուցատրել ասորիքնի ստուգաբանությամբ կաուվլած «մննուկաց լինել» (ՁԵ) բայի հետ: Պրոֆ. Վ. Դ. Միխրնովն իր գնկոյցի ժամանակ հուշեց, որ այս տնրմինը հնարավոր է եւրմմատնել արաբիքնն գահիդ (𐩣𐩢𐩨)՝ «ճգնավոր» բառի ետ: Ել ջանի որ հայնքննում «գ»-ն եւճճայն փոխարինվում է «ց»-ով, ինչպես օրինակ՝ *մարգարան-մարցղոսն*, իսկ «ն»-ն բանավոր խոսքում անհետանում է, ուստի հնչյունաբանական տեսանկյունից դրանում *ծայթթ* բառն ընդունելի միաճգումայն եւարտիոր է: Ամեն դեպքում ստուգաբանություններից որևէ մեկն ընդունելուց առաջ ցանկալի է վերջնականապես ստեմանել բառի իրական իմաստը: Եթև պարզվի, որ դրա իրական իմաստն է «քաղկեդոնական» կամ «կույսերական» (բյուզանդական) քրիստոնյա ըստ դավանանքի, ապա այս կզրի եւտար անհրաժեշտ կլինի լինարել մեկ այլ բուցատրություն:

Հայ քաղկեդոնականները հեռացան իրենց արյունակից եղբայրներից նշված երեք ուղղություններով, երբ նրանց գործունեությունը հայրենիքում պարտության մատնվեց, սակայն, ըստ երևույթին, ոչ բոլորը հեռացան: Հայ քաղկեդոնականները դեռ երկար գոյատևեցին բուն Հայաստանում, անգամ կենտրոնական մասերում, և նույնիսկ հետագայում՝ Հայաստանում ազգային եկեղեցու վերջնական ձևավորվելուց հետո նրանք իսպառ չանհետացան:

Երբ քաղկեդոնականություն դավանող երկրները, լինեին դրանք հույները կամ վրացիները, տիրում էին Հայաստանին, հասկանալի է, որ հայ քաղկեդոնականների նշանակությունը մեծանում էր: Ժամանակի ընթացքում, իհարկե, հարկ կլինի պարզել, թե ավելի ուշ շրջանի՝ ԺԲ-ԺԳ դարերի հայ քաղկեդոնականները որքանով են պահպանել տեղական հայ քաղկեդոնականությանը բնորոշ գծերը, արդյոք նրանք հանդիսացել են հնագույն հայ քաղկեդոնականների ավանդույթների շարունակողները, թե ոչ, որքանով են նրանց շարքերը համալրվել նոր անդամներով, ովքեր այս կամ այն պատճառով հեռացել էին Հայ ազգային եկեղեցուց: Անտարակույս, մեզ քիչ հետաքրքրող այդպիսի անջատողական երևույթները, մեծ նշանակություն են ունեցել: Ջաքարիա ամիրսպասալարի և Իվանե աթաբեկի օրոք, վրացիների իշխանության ժամանակաշրջանում, Հայ ազգային եկեղեցու ժողովներում նգովքի են արժանացել եկեղեցական գործերում «վրացիների ու հույների բոլոր համախոհները» (Ստ. Օրբելյան, II, հրատ. Կ. Շահնազարեանց, էջ 203): Խոսքը հավանաբար վերաբերում է ոչ թե հայ քաղկեդոնական դավանակիցներին, որոնք այդ ժամանակ նույնիսկ հայ չէին համարվում, այլ ոմանց՝ ազգային եկեղեցու հայ անդամներից: Առայժմ բավարար կլինի և այն, որ շնդունվի հայ քաղկեդոնականների գոյությունն [40] այդ ժամանակաշրջանում, ընդ որում, բավական մեծ թվով: Վրացերենով պահպանվել է մի փաս-

տաթուղթ, որն առաջին անգամ հրատարակվել է Բակրաձեի կողմից (Археологическое путешествие по Гурии и Абхазии, СПб., 1878, стр. 81): Սա ակնհայտորեն քաղկեդոնական եպիսկոպոսների կամ հովիվների մի ցուցակ է, որոնք ենթակա էին վրաց կաթողիկոսին: Դրանում հիշատակվում են նաև բուն Հայաստանում տեղակայված թեմեր, ինչպես օրինակ՝ Անիի, Կարսի, Ալաշկերտի, որոնցից յուրաքանչյուրի սահմանները նշված են: Այս շրջաններում, թեև հազվադեպ, առ այսօր էլ հանդիպում են վրացական եկեղեցիների, ավելի ստույգ՝ վանքերի ավերակներ: Այդ իսկ պատճառով չի կարելի բավարարվել այն ենթադրությամբ, թե իբր այդ քաղկեդոնական թեմերը կարող էին գոյություն ունենալ բացառապես վրացիների համար: Այդ շրջաններում վրաց բնակչության առկայությունը քիչ հավանական է, համենայն դեպս, եթե անգամ եղել է, ապա ոչ մեծ քանակով: Պետք է ընդունել, թերևս, որ Հայաստանի քաղկեդոնական թեմերը բաղկացած էին նախ և առաջ հայ քաղկեդոնականներից: Հայ քաղկեդոնականները, անկասկած, եկեղեցիներ են ունեցել նաև Անի քաղաքում: Այսպես, Ախուրյան գետի ափին կառուցված Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին, որի որմի վրա առկա են վրացերեն ու հունարեն արձանագրություններ, կառուցվել է հայ քաղկեդոնականի կողմից. այս մասին վկայում է եկեղեցին կառուցող Տիգրան Հոնենցի՝ 1215 թ. հարավային պատի վրա գտնվող հայերեն արձանագրությունը, որում հիշատակված տաճարը զարդարող սրբապատկերներն անվանված են «խատի» («խատերով»)՝⁸² ուղղափառ վրացական եզրով: Տիգրան Հոնենցը, այդ ժամանակ արդեն չէր կարող լինել ազգային եկեղեցու անդամ: Ժ դարում Վահան կաթողիկոսը, ով փորձեց հայ եկեղեցի

⁸² «խատ» բառը սրբապատկեր իմաստով կիրառում է նաև հայ պատմագիր Ստեփանոս Օրբելյանը (Խրատ. Կ. Շահնագարևանց, II, էջ 126, շ), յուրյց այստեղ խոսքը վերաբերում է վրաց արքա Դավթին, որը դնում է հրաշափառ սրբապատկեր («խատ»), կենտարս խաչ և Ավետարան՝ առաջարկելով վրաց իշխաններին ներդնել [*դրանց վրա]:

ներմուծել «վրացական», այսինքն՝ քաղկեդոնական սրբապատկերներ, զրկվեց կաթողիկոսական աթոռից և ստիպված եղավ փախչել Վասպուրական:

Հայ քաղկեդոնականները Հայաստանում նույնպես սկսեցին հորջորջվել այն օտար ազգի անունով, որի եկեղեցուն հարում էին: Երբ Իվանե Երկայնաբազունը ընդունեց քաղկեդոնականությունը, նրա մասին ասում էին, որ նա վրացի դարձավ: Հաճախ քաղկեդոնական մի խմբի անվանումը յուրացվում էր մեկ այլ խմբի կողմից: Այս առումով ամենաբնորոշ օրինակը *հոռոմ* կամ *հույն* բառի կիրառումն է Անիի տաճարի կառուցման թվականի մեջ: Տաճարի կառուցման մասին հայերեն արձանագրությունն [41] սկսվում է հետևյալ թվագրումով. «450 թ. ըստ Հայոց թվականի և 219 թ.⁸³ ըստ հունականի (հոռոմոց)»: Մինչ այժմ պարզված չէ, թե որն է այդ «հունական թվագրությունը»⁸⁴, ընդ որում հույների փոխարեն այստեղ պետք է հասկանալ վրացիներին, որպես քաղկեդոնականների. վրացական տարեգրության 219 թ. միանգամայն համապատասխանում է հայկական 450 տարեթվին, որ է՝ Ք. հ. 1000 թ.:

Անհաջողությունների պատճառով շատ հայ քաղկեդոնականներ քնականաբար ստիպված էին Հայաստանից հեռանալ հարազատ

⁸³ «Ի ՆԾ Թ՝ Հայոց ՄԺԹ Թ(ուին) Հոռոմոց», Շիրակ. Տնդագրություն պատկերացոյց, Եւտրեմոս Կ. Ղևտնդ Վ. Մ. Ալիշան, Վնննոիկ, 1881, էջ 67, Brosset, Les ruines d'Ani, p. 23, s. (մամտ. աղյուսակ № XLII, որը կրկնվում է Ալիշանի նրկում. նշվ. աշխ., էջ 71):

⁸⁴ {Այս թվականը, որը տարակուսանք է առաջացրել Ն. Մառի մոտ և որին նա անդրադարձել է նաև հետագայում (*Н. Я. Марр*, Аги: кинжняя история города и раскопки на месте городаица, Ленинград-Москва, 1934, стр. 121)} առաջարկվելով իր տեսակետը, մանրամասնորեն քննարկվել և լուծում է ստացել հետագա հետազոտողների կողմից (տնյ մատնագրապես՝ Դիվան նայ վիմագրության, սրակ I, Անի քաղաք, կազմեց Ն. Ա. Օրբելի, Երևան, 1966, էջ 34 հջող., Ն. Ալիմեան, Անիի Մայր նկեղեցայ եւ Միջնաբերդի նկեղեցայ արձանագրություններու մասին, - ՀԱ, 1932, էջ 539-541, Ս. Ավագյան, Անիի Մայր տաճարի շինարարական արձանագրության տարեթվերը,- ԼՀԳ, 1979, № 11, էջ 70-77, K. Basmadjian, Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnair et de Marmachen. Paris, vol. 27, 1930, էջ. Բասմաջյան, Անիի արձանագրութանց աթթի,- ՀԱ, 1932, էջ 537, Мурадян П., Кавказский культурный мур, стр. 151 հջող., հմմտ. նստ Ռ. Վարդանյան, Հայոց տնագրույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999) - Մ. Շ.:

դավանակիցների մոտ: Եվ եթե այս կամ այն դավանակից խումբը հանդիպում էր փորձանքների՝ ցիրուցան լինելով տարբեր երկրներում, ինչպես օրինակ, Նիկոն Սևեոնցու վկայությամբ, Միջագետքի քաղկեդոնականների պարագայում, ապա այդ խմբի հայ քաղկեդոնականները կիսում էին նույն ճակատագիրը: Եվ առհասարակ մենք արդեն գիտենք, որ հայ քաղկեդոնականներից ոմանք վրացիների հետ հեռացել են դեպի հեռավոր Արևմուտք՝ Բուլղարիա, ոմանք էլ՝ հույների հետ՝ Պաղեստին, իսկ ասորիների հետ շփվողները՝ նբանց հետ կարող էին տեղափոխվել մեկ այլ հեռավոր երկիր: Հնարավոր է, որ հայրենի հողից կտրված հայ քաղկեդոնականներն ուղղորդվում էին դեպի Հոռոմ, և առհասարակ, դեպի կաթոլիկ եկեղեցի: Հետաքրքրական կլիներ իմանալ, թե արդյոք կաթոլիկներին միացած առաջին հայերը քաղկեդոնականներ էին: Անշուշտ, քաղկեդոնականությունը նրանց շատ ավելի էր մերձեցնում կաթոլիկ եկեղեցու հետ, քան հակոբիկյաններին, նեստորականներին և նույնիսկ Հայոց ազգային եկեղեցու ներկայացուցիչներին, որը միանշանակ հակաքաղկեդոնական էր:

Ես անհրաժեշտ համարեցի ներկայացնել վերոնշյալ բոլոր տվյալները նախքան քրիստոնյաների՝ մոնղոլերենում «արքաուն»-ի կամ «էրկեուն»-ի անվան բացատրություն տալը: Դեռևս 1872 թ. Վ. Վ. Գրիգորևը, ի հավելումս Ա. Ա. Բոբրովսկիովի «Грамоты вдовы Дарма-баловой и Буяигу-хана» (Труды Вост. отд. Имп. русс., археол. общества, ч. XVI, стр. 24) հոդվածի գրում էր. «Խնդրո առարկա, ինչպես նաև Բույանտու-խանի, շնորհագրերի մեջ մոնղոլերենում *էրկեուն*-ը *էրկեուն* բառի (եզակի թիվ) հոգնակի ձևն է, իսկ այս անվանումով մոնղոլների մեջ հայտնի էին «քրիստոնյաները»՝ առաջին հերթին նրանց առավել մոտ նեստորական դավանանքի հետևորդները, ապա և՛ առհասարակ քրիստոնյաները: Սա վկայված է ԺԳ դարի

հայ հեղինակ Ստեփանոս Օրբելյանի ստույգ վկայությամբ, ով խոսելով մոնղոլական կայսր Մանգու-խանի մասին, թե նա սիրում էր քրիստոնյաներին, նշում է. «Իսկ քրիստոնյաներին մոնղոլներն [42] անվանում են *Արխասյուն*» (տե՛ս St.-Martin, Mémoires sur l'Arménie, II, p. 133)»:

Նշված շնորհագրերից մեկը՝ Դարմա-Բալովայինը, թվագրվում է 1309 թ., մյուսը՝ Բույատվու-խանինը, 1314 թ. (նշվ. աշխ., էջ 7): Գրիգորը վկայակոչում է ևս երկու տեղեկություն *էրկէունների* մասին՝ երկուսն էլ «Յուանի հարստության պատմություն»-ից (նշվ. աշխ., էջ 25): Դրանցից մեկում ասվում է. «Ըստ 1272 թ. կայսերական հրամանագրի, այն հոգևոր անձինք՝ բուդոյայականներից, դառսներից և *էրկէուններից* (ye-li-ko-wan), որոնք թողել են կուսակրոնությունը և այլևս չեն կատարում իրենց կրոնական պարտականությունները, պետք է հավասար համարվեն (հասարակ) ժողովրդին» (այսինքն՝ հարկեր վճարեն ու պարտավորություններ ստանձնեն), իսկ մյուսում, թե. «1282 թ. նոր հրամանագրի համաձայն հաստատվել է, որ Խոսիում բուդոյիստական, դաոսյան ու *էրկէունյան* հոգևոր մարդիկ, որոնք ամուսնացել են ու երեխաներ ունեցել, պետք է (հասարակ) ժողովրդի հետ հավասար հարկեր վճարեն»:

«Ավևարկներ մոնղոլ-չինական վիմագրության» («Notes d'épigraphie mongole-chinoise») աշխատության մեջ (Journal Asiatique, 1896, VIII, p. 403-416) Գ. Դևերիան *արքսունների* մասին վկայությունների մի ամբողջական շարք է հավաքել կայսերական հրամանագրերից. դրանք վերաբերում են 1264 թ. (երկու) 1270 թ., 1276 թ., 1282 թ. (երեք), 1292 թ., 1309 թ., 1312 թ. և 1314 թ.: Վերջին հրամանագրի տվյալները մեզ արդեն հայտնի են Գրիգորի հոդվածից: Բոլոր այս հրամանագրերում խոսվում է *արքսունների*՝ հարկերից ազատվելու կամ հակառակը՝ հարկ վճարելու և պարտավորություն-

ներ ստանձնելու մասին: Շատ հաճախ այս հրահանգներում խոսքը վերաբերում է հոգևոր անձանց, մասնավորապես, քրիստոնյա (*արքսունների*) հոգևորականներին: Սակայն Դևերիան ամենուր *արքսուն* բառից հետո զգուշաբար չակերտների մեջ ավելացնում է «*prêtres chrétiens*» («քրիստոնյա քահանաներ»): Առհասարակ համատեքստից իսկապես պարզ է, որ խոսքը հոգևոր անձանց մասին է, հնարավոր է՝ քահանաների, գուցե և՛ աբեղաների, և *արքսուն* բառի կիրառումը մատնանշում է, ըստ երևույթին, միայն քրիստոնեական դավանանքը: Սակայն Դևերիան հրամանագրերում առկա «*Արքսուն*»-ը համառորեն զուգորդում է «քրիստոնյա հոգևորականներ» բառերով, որպեսզի ընթերցողին նախապատրաստի իր ստուգաբանական բացատրությանը: Իր ներմուծած այդ հավելումը, նա ներկայացնում է նույնիսկ այն ժամանակ, երբ հազիվ թե խոսքը ուղղակիորեն վերաբերում է հոգևորականներին, օրինակ՝ մեզ հետաքրքրող բառը պարունակող հնագույն՝ 1262 թ. հրամանագրում, որտեղ խոսվում է զինվորական ծառայության համար մուսուլմանների, ույղուրների, *արքսունների* և *դանիչմնիների* ընտանիքներից զենք կրելու կարողություն ունեցող մարդկանց հավաքագրման մասին: Իրականում *դանիչմնի*-ը պարսկերենում նշանակում է «գիտնական», մասնավորապես «մոլլա», և հավանական է, որ այդպիսին է բառի իմաստը նաև կայսերական հրահանգներում, բայց դա դեռևս չի պարտադրում մուսուլմանների և ույղուրների հետ թվարկված *արքսուն* [43] բառը հասկանալ նորից որպես «քրիստոնյա քահանաներ»:

Դևերիան հենց ինքը մեջբերում է (նշվ. աշխ., էջ 407, ծան. 2) Չունգխուեի (1330–1332 թթ.) թագավորության օրոք կազմված չինական մի գրվածքի հիշատակարանի կրճատված մի տեքստ, որում պարզ գրված է. «*Arkaon est le nom d'une religion*»⁸⁵: Մեզ հետաքրքրող

⁸⁵ {«*Արքսունը* մի կրոնի անվանում է» – Մ. Շ.}:

խնդրո առարկա բառի չինացիների կողմից ամենաուշ շրջանի կիրառումը, ըստ Է. Հ. Պարկերի, վերաբերում է 1329 թ. (China Review, XXIV, p. 157, տե՛ս նաև H. Cordier, Histoire générale de la Chine, p. 291). «1329 թ. 9-րդ լուսինն է. հրամայված է, որպեսզի բուդդիստական ծեսերը կատարվեն ուղուր հոգևորականների ու քրիստոնյաների (Yelikaun) կողմից»:

Մոնղոլերենում *քրիստոնյա* իմաստով *արքաունի* առկայությունը վկայված է նաև Առաջավոր Ասիայում, առաջին հերթին արաբ բանասերի բառարանում, որը հրատարակվել է Պլ. Մ. Մելիորանսկու կողմից (Зап. Вост. Отд., XV, стр. 75, 17 и 121): Ըստ այս գիտնական հրատարակչի (նշվ. աշխ., էջ 155)՝ սույն գրավոր հուշարձանը «հավանաբար գրվել է հյուսիսարևմտյան Պարսկաստանում, Հուլավյան խանության դարաշրջանում (1256–1344 թթ.)»:

Այս բառի պարսկերեն բացատրությունը կա Ռաշիդ-Էդդիսի (ալ-Դիսի) աշխատությունում, ինչպես դրա մասին նշել է դեռևս [*Ժան-Անտուան] Սեն-Մարտենը (Jean-Antoine Saint-Martin, Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, 1819, II, p. 280, n. 16):

Այս նույն մոնղոլական *արքաուն* տերմինը հայտնի է նաև Թարիխի Ջահան Բուշայից, ինչպես նաև [*Աբրահամ Կոնստանտին] Դ'Օսոնի՝ «Մոնղոլների պատմության» (A. C. D'Ohsson, Histoire des mongols», Amsterdam, 1852, II, p. 264) մի մեջքերումից. 1. «Arcaoun», Ալա ալ-Դինը՝ այս պարսկական պատմության հեղինակը, 1252 թ. դեպքերի մասին խոսելիս հայտնում է, որ մոնղոլները քրիստոնյաներին *արքաուն* են անվանում: Այս տերմինի պարզաբանման համար մեջքերվում է նաև այն դեպքը, երբ Հուլավուն պաշարում է Բաղդադը և նամակ ուղարկում դատավորներին, շեյխերին, գիտնականներին ու *արքաուններին*՝ խոստանալով ողորմած լինել նրանց հանդեպ (Потанин Г. Н., Тангутско-Тибетская окраина Китая и центральная Монголия, СПб., 1893, т. II, стр. 347):

Ժ. Ա. Սեն-Մարտենի աշխատությունից⁶⁶ Գրիգորիի՝ միջնորդաբար կատարած մեջբերման մեջ, որ վերցված է [44] Ստեփանոս Օրբելյանի երկից (II, գլ. 6, հրատ. Կ. Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859, էջ 154 = հրատ. Էմին, Մ., 1861, էջ 292), տառացիորեն ասվում է. «Մանգու-խանը շատ էր սիրում քրիստոնյաներին, որոնց անվանում էին նաև *արքաուններ* (տարընթերցում՝ *արքայուններ*)»:

Ստեփանոս Օրբելյանը մեկ այլ հատվածում ևս հիշատակում է այս բառը, ըստ երևույթին, իբրև առհասարակ քրիստոնյայի բնորոշում (Saint-Martin, Mémoires..., II, p. 134 = հրատ. Կ. Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859, II, էջ 155 = հրատ. Էմին, Մ., 1861, էջ 299-300, հմմտ. Март Н., Новые материалы по армянской эпиграфике, № 5), որտեղ մեջբերվում են Սմբատ Օրբելյանի վերաբերյալ Մանգու-խանի խոսքերը. «Այս մի *արքաունին* մենք կպահենք մեզ համար և ոչ ոքի թույլ չենք տա իշխանություն ունենա նրա վրա»⁶⁷:

Սմբատն ազդեցիկ իշխան էր, աշխարհիկ մարդ, ով ստացել էր փայլուն կրթություն: Նա տիրապետում էր հինգ լեզուների՝ հայերեն, վրացերեն, ուլդուրերեն, պարսկերեն, մոնղոլերեն:

Այս բառը, ըստ երևույթին, բոլոր քրիստոնյաներին բնորոշելու համար օգտագործում է նաև ԺԳ դարի հայ պատմիչ Վարդանը (Մխիթ. հրատ., Վենետիկ, 1862, էջ 156 = հրատ. Էմին, Մ., 1861, էջ 205 = թարգմ. Էմին, Մ., 1861, էջ 191): «Երբ Հուլավուն մեզ տեսավ,-

⁶⁶ Հայ մատենագրության մեջ այս բառի առկայության մասին միայն Սեն-Մարտենի վերոնշյալ գրքի միջոցով տեղյակ է նաև Հենրի Լորդին, Մարկո Պոլոյի ճամփադրությունների նորագույն երատարակողը (The Book of Ser Marco Polo, L., 1903, vol. I, p. 290, int. 1): Հայր Պալատիկյն գիտեր այս բառի գոյության մասին Ստեփանոսի՝ Վարդան արտամարտի ժամանակվցի ամբուջանի աշխատությունից, սակայն նա առանձնացնում էր երկր տարբերակ «արխաուն»՝ Վարդանի նրկում, «արքաուն» Ստեփանոսի գովածքում և «արխայուն» (ark'ha-ioun)՝ Օրբելյանների [տան] Պատմության մեջ (Потанин Г. Н., Таурецко-Тибетская окраина Монголии, II, стр 347): Հավանաբար նա մոլորություն մեջ է ընկել միևնույն բառի նվազարված երկր տարբեր տառադարձությունների արտոճառով:

⁶⁷ Տե՛ս նաև նշվ. աշխ., II հրատ. Կ. Շահնազարեանց, էջ 159:

գրում է դեպի մոնղոլական արքունիք ճամփորդած Վարդանը,- մեզ թոյլ չտվեց ծնկի գալ («չոքել») և ըստ իրենց ավանդության մինչև գետին խոնարհվել, կարծես ասելով, թե՛ *«արքայունները երկրպագում են միայն Աստծուն»*: Վարդանի պատմության մեջ *արքայունները* հայտնվում են մի քանի անգամ՝ նույն այդ Հուլավոի հետ պատմագրի հանդիպման նկարագրության ժամանակ (Մխիթ. հրատ., Հաաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, լուսարանեալ ի Վենետիկ, 1862, էջ 158 = թարգմ. Էմին, Մ., 1861, էջ 193):

«Ասցի, թե զինչ քրիստոնեայ կայ և արքաուն ընդ ծով և ընդ ցամաք, ամենոյ սիրտ հետ քեզ լա է և քեզ աղօթք են առնում: Հրամայեաց, թե հաւատալ եմ որ հէնց է. ապա յԱստուծոյ ճանապարհն չեն արքաունքն, ինձ ի՛նչ աղօթք առնեն, և թե առնեն՝ Աստուած ե՛րբ լսէ: Մէշում արքաունն զԱստուած յերկնից յերկիրս բերէ՛. չբերէ: Ասցէք որ յԱստուծոյ ճանապարհն կենան և աղօթք առնէն»:

Այստեղ ես չեմ քննելու այն հարցը, թե արդյոք այս գրույցը տեղի է ունեցել իրականում, թե այն պատմագրի՝ ուսուցողական նպատակով արված հորինվածք է՝ իր ժամանակակից քրիստոնյաներին մոնղոլ խանի բերանով հանդիմանելու համար: Մեզ համար արդեն բավարար է այն, որ *արքայունը* «քրիստոնյա» իմաստով օգտագործվում է Վարդանի երկում, քանի որ հենց սկզբում «քրիստոնյա» ու [45] «արքաուն» բառերը կողք կողքի ներկայացված են որպես հոմանիշներ՝ Միևնույն հասկացության նկարագրության համար երկու հոմանիշների զուգահեռ կիրառությունը սովորական երևույթ էր հայկական շարահյուսության մեջ⁸⁸:

⁸⁸ Թվում է, թե տվյալ եստվածում «արքաուն»-ը կարելի է մեկնաբանել որպես «վարդավետ», նկիզնցանհան ուսուցիչ իմաստով, ինչպիսին Վարդանն էր, սակայն դրան խանգարում է համատեքստը: Նուազու շարադրամբից պարզվում է, որ խանը, երբ Վարդանի հետ խոսում էր *արքայունների* մասին գբուցակցի կոչման մասին ոչինչ չգիտեր:

Հայ պատմիչները բոլորովին էլ չեն արժարժում, որ *արքաուն* տերմինը նշանակում էր «նեստորական», ինչը կարելի է եզրակացնել Գրիգորևի ասածից, տեսակետ, որը վաղուց ի վեր փորձում են տարածել նաև Արևմուտքի գիտնականները, ինչպես օրինակ՝ [Վան-Պիեռ Գիյոմ] Պոտիեն՝ քահանա Իոանի վերաբերյալ ստորև մեջբերված հոդվածում⁸⁹:

Նրանց վկայություններից երևում է, որ մոնղոլներն այդպես անվանում էին ընդհանրապես քրիստոնյաներին, սակայն ստուգաբանական բացատրություն նրանք չեն տալիս. արդյոք այն պատճառով, որ իրենք էլ չգիտեին, թե՞ որովհետև ժամանակի հայերին այն հասկանալի էր առանց բացատրության:

Սակայն մոնղոլագետները խոստովանում են, որ այս բառի մոնղոլերեն ստուգաբանություն գոյություն չունի: Մոնղոլերենում այն փոխառյալ բառ է⁹⁰ և փոխառված է [46] ոչ թե ասորիներից, համե-

⁸⁹ Նույն տեսակետին է հակված նաև Հենրի Կորդիեն (Henri Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, I, p. 290, int. 1): Նույնացնելով չինարեն *ելիքաուն*-ը (*Yelikhawen*) *արքաուն*-ի (*Arkhaun*) հետ՝ նա գրում է. «Մենք կարող ենք համարձակություն ունենալ առաջադրելու, որ *մարխա* (*Marha*), *սիլիկաան* (*Silikapan*) և *ելիքաուն* (*Yelikhawen*) բառերը համապատասխանաբար նշանակում են հայ, ասորի կամ հարևանիկյան և նևտոնյական եկեղեցիները»: Այն պատճառով, որ մեզ հասած հաշարժաններում այնքան շատ են նեստորականների վերաբերյալ տեղեկությունները, գիտնականներն, իմ կարծիքով, պետք է առավել զգույշ լինեն և այս շրջանների բոլոր քրիստոնեական երևույթները չվերագրել նեստորականներին միայն այն բանի համար, որ մեզ հայտնի աղբյուրների ազդեցության տակ մենք ճանաչում ենք կազմել բարձր. միզուցն չափազանցված կարծիք նեստորականների գործունեության վերաբերյալ: Համենայն դեպս, գաբմանալի է թվում այն ճապոնացիները, որով Ըառլ-Օդ Էոնեն վճռակաճորեն նեստորական է համարում կայսերական 1276 թ. հրահանգում հանդես եկող քրիստոնյա հոգևորականներին նրանց ամուսնացած լինելու պատճառով. «Այս ամուսնացած քահանաները վառաբար նեստորականներ են» (« Ces prêtres mariés sont sûrement des Nestoriens », *Journ. As.*, 1900, XV, p. 688):

⁹⁰ Հայտնի ճանապարհորդ Գ. Ն. Պոտանինը փորձում էր բացատրել տերմինը մոնղոլական հիմքի վրա՝ նույնացնելով այն մոնղոլական եմբիաթային եկրոսի՝ «Շրվն-մըր-գենի»-ի հետ, ինչպես նաև Վան-Խանի նկրոյ անվան՝ «Շրվն-բարս»-ի հետ, որը նախնախնի է Չինգիզ-Խանի մասին պատմող առաջնավան գրքերում և այլուր: Հիմնվելով որոշ պատմաբանների վրա՝ նա գալիս է այն եզրակացման, որ *արխուն* (*արխուն*, *Արախուն*) ևստույ, գուցե մինչդեռ իստական մի պաշտամունքի կենտրոն էր կամ որոշ առաջավանների եկրոս և դրա հետ կապված կրոնագնում է, որ շրջանառություն մեջ կույծ այդ «Շրվն» բառն օգտագործվում էր *Քրիստոս* անվան փոխարեն: Ըսկ կեսը

նայն դեպս մեզ հայտնի ասորիներից, քանզի ասորական բառամթերքի հիման վրա այն հնարավոր չէ մեկնաբանել:

Մոնղոլական տիրապետության ժամանակաշրջանում հայերն իրենց ընտանիքներով հաստատվում էին անգամ հեռավոր Չինաստանում: Անդրեաս անունով մի միևնորիտի (=«կրտսեր եղբայր» կամ ֆրանցիսկյան վանական – Մ. Շ.)՝ 1326 թ. գրված նամակից տեղեկանում ենք, որ այդ ժամանակ մի հարուստ հայուհի Կանտոնում կառուցել էր մեծ և գեղեցիկ, հավանաբար ծխական եկեղեցի, բայց շուտով այստեղ գործի մեջ խառնվում են կաթոլիկ միսիոներները⁹¹:

1375 թ.-ի Կատալոնական քարտեզը վկայում է, որ հայերն ունեցել են վանք Իսիկ-կուլ [*Նի] մոտ:

Պալլադիոս կարծում է, որ. «մոնղոլները Քրիստոսի անունը լիտուրգիան ևն *Էրկե-ուլ*» և էրիկոս կամ *Էրկեզոտ* անվան տակ պետք է հասկանալ «Քրիստոսի մարդիկ» (նշվ. աշխ., II, էջ 346–347, 135): Նույն տեղում Գ. Մ. Պոտանինը թյուրիմացաբար ներառում է նաև Մարկո Պոլոյի *արձուններին*, որոնք, ինչպես կոմսանկեր ատորև, իրականում և ոչ մի ընդհանրություն չունեն *Էրկեունների* կամ *արքաունների* հետ: Հստակաբար, մոնղոլագնաները մեզ հետաքրքրող քրիստոնեական տերմինի բաժնուղի բացատրության համար մոնղոլներինում չունեն բավարար նյութեր: Ինձ համար անձանթո ոլորտում սովյալ հարցին իրազեկ լինելու համար ես պարտական եմ իմ գիտնական գործընկերներին՝ Վ. Լ. Լյուովիչին ու Ա. Դ. Ռուդնին, ինչպես նաև շինագետ Գ. Ս. Պոսովին, ինչի համար էլ հայտնում եմ նրանց իմ խորին շնորհակալությունը:

⁹¹ Le Quien, Oriens Christ. III, 1358. Այստեղ Լուստոնը, իրականում Kuang tong-ը սխալմամբ գրված է Cayton (տե՛ս Neuman, Versuch einer Geschichte d. Arm. Liter., S. VII): Լը Քիննի առաջադրած լատիներեն բնագիրն ունի. «...Est quaedam magna civitas juxta mare oceanum, quae vocatur lingua persica Cayton, in qua civitate una dives domina Armenia ecclesiam erexit praeclaram satis et grandem, quam quidem de ipsius voluntate per archiepiscopum in cathedralem erectam cum competentibus dotibus, fratri Gerardo episcopo et fratribus qui cum eo erant donavit in vita et in morte reliquit; qui primus eandem cathedram suscepit. Mortuo autem dicto episcopo, ibique sepulto, voluit archiepiscopus in eadem ecclesia me facere successorem; sed huiusmodi locationi et successioni me non praebente assensum, ipsam contulit fratri Peregrino episcopo memorato qui illuc. habita opportunitate, se contulit et postquam paucis annis rexit eandem, anno Domini 1322, in crastino octavae Apostolorum Petri et Pauli (die 7 jul.) diem clausit extremum...

« Denique non longo elapso tempore post obitum fratris Peregrini, recepi decretum archiepiscopi de locatione nostra in memorata ecclesia cathedrali, cuius locationi assensum praebeui, causa rationali suadente: et nunc in loco vel ecclesia civitatis, nunc in eremitorio moram facio juxta meae libitum voluntatis etc. Sane in isto vasto imperio sunt gentes de omni natione quae sub coelo est, et de omni secta, et conceditur omnibus et singulis vivere secundum sectam suam»...

Այդ հայերն, ըստ երևույթին, առանձնացած չէին ասորական եկեղեցուց. 1) այդ երկրամասից մեզ հասած հայերի մասին առայժմ միակ վկայությունը 1323 թ., երկլեզու՝ հայերեն և ասորերեն արձանագրությունն է (տե՛ս Յար. Բոսր. Օրդ., տ. VIII, Եր. 344–349), 2) բուն ասորական՝ այսպես կոչված նեստորական արձանագրություններում հանդիպում են անունների հայկական տարբերակները, օրինակ՝ «Պողոս» (տե՛ս Ն.Մառ, նշվ. աշխ., էջ 348):

Հայերեն արձանագրության հնագրական ուսումնասիրությունն ի հայտ բերեց միանգամայն հազվագյուտ՝ արխայիկ մի առանձնահատկություն (նշվ. աշխ., էջ 345–346), որը հնարավոր է, որ վաղ դարաշրջանում Յոթնագետք (*Ստմիրեչին*) բերված հին գրի կրկնություն է: Քանի որ միսիոներները շարժվում էին առևտրական ճանապարհներով, ապա կարելի [47] է ենթադրել, որ դեպի Արևելք տանող այդ հեռավոր ճանապարհները վաղուց պետք է ծանոթ լինեին Հայաստանի առևտրականներին: Ես ամենևին չեմ ցանկանում կառչել հայ ժողովրդի վերաբերյալ այն թյուր պատկերացումից, թե նրանք բնութով առևտրական են, երբ իրականում հայության կորիզը մինչ օրս էլ հանդիսանում է գյուղական, գյուղատնտեսական բնակչությունը: Ընդհակառակը, պատմականորեն հայերի շրջանում ձևավորված առևտրական հակումները, իմ կարծիքով, ուղիղ համեմատական են նրանց ապագայնացմանը: Թերևս կարելի է պնդել, որ հնում առևտրական դասը ձևավորվել է այն հայերից, ովքեր հեռացել էին ազգային արմատներից՝ բռնելով ապագգայնացման ուղին, և այսպիսի կոսմոպոլիտ ուղղվածություն ունեցող առաջին հայերը, այդ ժամանակվա ավատատիրական հասարակարգում, ինչպիսին նաև Վրաստանն էր, կարող էին լինել միայն իրենց հայրենիքում ճնշվածներն առաջին հերթին՝ մանիքեական, պավլիկյան և քաղկեդոնական հայերը: Նման մոտեցումը մեզ կարող էր օգնել վերականգնելու դե-

այի Ռուսաստան՝ Վոլգա և դեպի Ազովի շրջակայքը, Բուլղարիա և Կիլիկիա հայերի ներգաղթի գործընթացների ժամանակագրությունը և կազմը, որոնք անկասկած նախորդել են Անիի անկմանը, որի հետ հիմնականում թյուրիմացաբար են կապվում: Պետք է հիշել, որ հայերի գաղթելու գործընթացը պայմանավորված էր ազգային-հասարակական հոգեբանությամբ, իսկ վերջինս էլ իր հերթին այդ ժամանակ պայմանավորված էր նախ և առաջ կրոնական պահանջներով: Հանուն կրոնական գաղափարների իրագործման՝ ամբողջովին զոհաբերվում էր ազգային շահը: Դեռևս Ղազար Փարպեցին (Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրթ առ Վահան Մամիկոնեան, Վենետիկ, 1873, էջ 141-142) բնորոշում է հարազատ հողին նվիրվածությունը, հայրենասիրությունն առանց տատանվելու կրոնական շահերից ավելի ցածր դասելու այս տրամադրվածությունը. «...այնուհետեւ կամ կեամք ծառայելով ճշմարիտ հաւատոյն Բրիստոսի»:

Մի բան ակնհայտ է, որ հայերի տեղաշարժերն ընթանում էին խոշոր առևտրական ճանապարհներով, այսպես՝ հյուսիսում Դերբենտի անցումով նկատվում է շարժ դեպի հյուսիս՝ մերձվոլգյան բուլղարների մոտ, դեպի արևմուտք՝ մինչև Ազովի ծով, ըստ երևույթին նաև արևելք՝ Չինաստան: Մոնղոլական դարաշրջանի ավելի ուշ ժամանակի վերաբերյալ Դևերիան փորձում է հիմնավորել, որ Սարայի միջոցով Չինաստան են եկել հունադավան քրիստոնյաներ: Հայքաղկեդոնականներն այս ճանապարհին [48] կարող էին ծանոթ լինել մոնղոլներից դեռ շատ առաջ, սակայն նրանց ոչինչ չէր խանգարում շարժվել նաև Պարսկաստանի միջով: Եթե պարսիկները, ինչպես գրում է այդ մասին նաև կաթողիկոս Արսենիոսը, չէին հանդուրժում հայ քաղկեդոնականներին իրենց հայատակության տակ գտնվող Հայաստանում, քաղկեդոնական Բյուզանդիայի հարևան լի-

նելու պատճառով, ապա նրանք կարող էին հայերին տրամադրել մեծ հնարավորություններ տեղաշարժվելու ոչ միայն դեպի արտերկիր՝ Չինաստան, այլև հենց Պարսկաստանի Արևելյան շրջաններ:

Ավելին՝ պարսից արքաներն իրենք կարող էին բռնի գործողություններ ձեռնարկել համառ քաղկեդոնականներին Հայաստանից և առհասարակ արևմտյան սահմաններից դեպի արևելք վտարելու համար, ինչպես որ նախկինում՝ բյուզանդական կայսրերը կայսրության կողմից հալածված հայ պավլիկյաններին պատրաստակամորեն բնակեցնում էին Թրակիայում՝ հյուսիսային բարբարոսների դեմ պայքարելու համար: Հետաքրքրական կլիներ իմանալ, թե ինչ դավանանք ունեին այն հայերը, որոնց Ջ դարի վերջին քառորդին Վըրկան աշխարհում հանդիպեց մարզպան Նշանակված Մմբատ Բազրատունին: Այս մասին դեռևս Է դարում հաղորդում է պատմիչ Սեբեոսը⁹²: Նույն իրադարձության մասին հիշատակում են նաև ավելի ուշ շրջանի հայ պատմիչներ Հովհան կաթողիկոսը (Դրասխանակերտցին – Մ. Շ.)⁹³, Ստեփանոս Տարոնեցին⁹⁴, Սամուել Անեցին⁹⁵, Մխի-

⁹² Պատմության Սևրժուխ նախկնաբնի ի Հնրակլէ, Կրատ. Բ. Պատկանով, Ս. Պետ., 1879, գլ. XIV, էջ 59-60, րու. *История императора Иракля, сочинение Епископа Себеоса, писателя VII века*, перев. с армянского Патканов К., СПб., 1862, стр. 65-66, ֆրանս. *Pseudo-Sebêos. Texte arménien traduit et annoté par Frédéric Macler*, Paris, 1904, p. 43:

⁹³ Յովհաննու Լեաթողիկոսի, նշլ. Կրատ., էջ 40-41 {«Ընդ որ գարնացնալ Խոսրովալ» յաւելո իմն Կառոյանայր Մմբատ յաչս նորա. և բազմօր ոմամքք ընծայական օժտոթևումքք գնաւ պատուաւիրնալ՝ տաչ մմաւ և գմարգարանութին շլիկանայ: Իսկ Մմբատայ երթնալ Կասանալ յաշխարհն յաջն՝ գտանէ անդ զգլերնալ ազգս ի Հայաստաննայց և բնակեցուցնողս ի Թուրքաստան կայմաւէ: մնծի անապատին, որ Սազաստան անուանի, զլնգու իրեանց մոսացնալ և դպրութիւն նուագնալ յոյժ: Որոց և տնեսալ զՄմբատ՝ յաւելո իմն խրախ լինէին, և ՚ի Կրամանէ նորուն դարձնալ աշակերտնալ ըստ Կայնրն հազարագս սիդորայիցն զլնգուն նորագլին. և ուսնալ գոյարութիւն Կայնրէն՝ Կասատաւէին ՚ի Կասատու: Եւ ապա զկրէց մմն ՚ի նոցունց իսկ՝ Աբնլ անուն, Կպիսկուարս նոցա Կրամայլ կազուցաննլ մնծի Կայրաւելոն մնրոյ Մովսնուի: Եւ այսպէս վիճակ մնծի արթոյ Սրբոյն Կրիգորի ՚ի Կնատուան երկրի գնոսաւ կուզմէ: մինչև ցայսօր ժամանակի» - Մ. Շ.}:

⁹⁴ {Մտնխանոսի Տարոնեցոյ Պատմութիւն, 1885, Ս. Պետ., էջ 85-86; էջ 85-86, րու. 'Всесоюзная история Степ'аноса Таронского, Асох'ика по прозванию, Н. Эмин, Москва, 1864, стр. 59-60 - Մ. Շ.}:

թար Այրիվանեցին⁹⁶ և Կիրակոս Գանձակեցին⁹⁷: Սահմանափակվեմ Հովհան կաթողիկոսի առավել հանգամանալից հաղորդմամբ, համաձայն որի Պարսից արքա Խոսրովը Սմբատ Բագրատունուն տալիս է. «...Վրկանի մարգպանությունը: Գնալով ու հասնելով այդ աշխարհը՝ Սմբատը այնտեղ գտնում է Հայաստանից գերված ժողովրդին, որ բնակվել էր Թուրքաստանի մեծ անապատում, որ Սագաստան էր կոչվում: Հայերն [՝այնտեղ] մոռացել էին իրենց լեզուն և հույժ նվազել էր դպրությունը: Տեսնելով Սմբատին՝ նրանք է՛լ ավելի են ուրախանում, և նրա հրամանով դարձյալ սովորելով հայերենի հնչյունների արտասանությունը՝ նրանք նորոգում են իրենց լեզուն և սովորելով հայերենի գրագրությունը՝ հաստատվում են իրենց հավատքի մեջ: Այնուհետև Սմբատը կարգադրում է մեր պատրիարք Մովսեսին նրանց միջից Աբել անունով մի քահանայի կարգել եպիսկոպոս⁹⁸: Եւ այսպիսով, նա ձևավորում է սուրբ Գրիգորի մեծ աթոռի մի թեմ, որը գոյություն ունի նաև մեր օրերում»⁹⁹:

Ժ դարում՝ Հովհան կաթողիկոսի գրելու ժամանակ, հայկական այս թեմը, ըստ երևույթին գոյություն ուներ Պարսկաստանի հյուսիսարևելքում, և այդ ժամանակ [49] հավանաբար, ենթակա էր Հայ ազգայն եկեղեցու առաջնորդին: Այդ ժամանակներում Հայոց եկեղեցին գոյություն ուներ նաև Խորասանում՝ դատելով Ջուղայում պահ-

⁹⁵ {Մամուլի քանանայի Անեցայ հասարմոնք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գլխոի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ժայրարաղ արարեալ, Երատ. Ա. Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 77 - Մ. Շ.}:

⁹⁶ {Մխիթարայ Այրիվանեցոյ, Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս բնձայնաց Մ. Լմին, Մոսկուա, 1860, էջ 49 - Մ. Շ.}:

⁹⁷ {Ելիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցոյ համառոտ Պատմութիւն ի սրբոյն Գրիգորէ յառորս իր լուսաբանեալ, Վննեոիկ, 1865, էջը համապատասխանում է՝ 29: Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ, Երատ. Ոսկան Տէր-Գեորգեան Յովհաննիսեանց Երևանցի, Մոսկուա, 1858, էջ 29 - Մ. Շ.}:

⁹⁸ Ըստ Ստեփանոս Տալոնեցու՝ «վարդապետ»:

⁹⁹ {Հովհաննես Այաթոլիկոս Դրապանանկերեցի, Հայոց Պատմություն, Թարգմ. և ծնթ. Գ. Բ. Փոստոյանի, էջ 73 - Մ. Շ.}:

վող հայերեն մի ձեռագիր Ավետարանից¹⁰⁰: Այս մագաղաթյա երկաթագիր ձեռագիրը գրվել է հավանաբար մինչև Ժ դարը, որը հնագույնն է Ջուղայի հավաքածուի մեջ: Ձեռագիրը գրվել է Խորասանում և նորոգվել է մեկ կամ երկու անգամ:

Բայց Ձ դարում Հայաստանում ազգային եկեղեցական ուղղվածությունը դեռ նոր էր սկսում արտահայտվել: Վրկանի հայերը, ովքեր հայրենիքից վտարվել են դրանից շատ տարիներ առաջ, իհարկե, Հայ ազգային եկեղեցու անդամներ լինել չէին կարող: Սեբեոսը չի էլ խոսում այդ մասին: Վրկանի հայերի մասին ամենայն հավանականությամբ գոյություն է ունեցել հատուկ մի ավանդույթ, որից օգտվել են և՛ Սեբեոսը, և՛ ավելի ուշ շրջանի հայ պատմիչները՝ հաղորդելով որոշ տարբերվող մանրամասներ, հետևաբար Սեբեոսի երկը չի կարող այս հարցի համար սկզբնաղբյուր ծառայել (հմմտ. К. Патканов, История императора Иракта, стр. 201, прим. 149), բայց միևնույն ժամանակ նա ավելի վաղ և համեմատաբար քիչ կողմնակալ հեղինակ է և գրում է այսպես. «Այդ երկրում (Վրկանում) Հայաստանից գերված մի ցեղ կար՝ բնակեցված մեծ անապատի ստորոտում՝ Թուրքաստանի և Դելիաստանի կողմերում: (Այդ ցեղի մարդիկ) մոռացել էին իրենց լեզուն, դպրությունը պակասել էր (կամ Ս. Գրքի իմացության մեջ նրանք թուլացել էին) և քահանայական կարգը վերացել: Այնտեղ կային նաև կողրյաց ցեղեր՝ մեր տղամարդկանց կողմից գերված: Բիչ չէին (մարդիկ) նաև հունաց իշխանությունից և ասորական սահմաններից: Կողրյաց ցեղերն անհավատ էին: Բրիստոնյաների վրա մեծ լույս ծագեց, նրանք հաստատվեցին հավատի մեջ, սկսեցին ուսանել դպրություն (կամ Սուրբ Գիրք) և լեզու (Սուրբ Գրքի) և քահանայական պաշտոնում կարգեցին իրենցից ոմն երեցի, ում Աբել էին կո-

¹⁰⁰ Այս գրչագրի վերաբերյալ տեղեկության նամար պարտավան են և. Մմբատ Տեր-Ավետիսյանին:

չում»¹⁰¹: Սեբեոսի հաղորդածի մեջ կարևորն այն է, որ նա (50) խոսում է Հայաստանից վտարված հայերի, ինչպես նաև հունական իշխանության և ասորական սահմաններից տեղահանված քրիստոնյա բնակիչների մասին. արդյոք այդ քրիստոնյաները նույնպես հայեր էին, թե՛ հույներ կամ ասորիներ՝ միևնույն է: Ամենահավանական տարբերակն այն է, որ խոսքը միևնույն՝ քրիստոնեական եկեղեցու անդամների մասին է, մասնավորապես քաղկեդոնական եկեղեցու, որը Պարսկաստանի արևմտյան ծայրամասում քաղաքական առումով վտանգավոր էր համարվում:

Ամենայն հավանականությամբ հենց հայ քաղկեդոնականներն են եղել դեպի հեռավոր արևելյան երկրներ տեղաշարժվող հայերի առաջամարտիկների շարքում: Քանի դեռ հայ քաղկեդոնականները վերջնականապես չէին խզել կապերը հայրենիքի հետ, հենց նրանք կարող էին իրենց ազգակիցների համար միջևորդ լինել՝ Չինաստանը ճանաչելու գործում: Հավանաբար այսպիսի վաղ ծանոթության հիման վրա հայ պատմագրության մեջ առաջացել են Օրբելյան և Մամիկոնյան հայկական իշխանական տների՝ չիևական ծագման մասին առասպելները, որոնք թյուրիմացաբար ընկալվում էին որպես հավաստի պատմական տվյալներ (Brosset, *Hist. de la Sioumie*, I, p. 210. n. 9) Օրբելյանները և Մամիկոնյանները, եթե նույնիսկ ոչ հայկական, ապա անկասկած տեղական ծագում ունեն, իսկ նրանց չիևական ծագման մասին առասպելներն էլ ստեղծվել են Ը դարից ոչ շուտ:

¹⁰¹ «Լերջնրս իրաւորաբկված ֆրանսերեն թարգմանության մեջ կան մի շարք անճշտություններ, այսպիսի՝ ա) «ազգն գերևայք ի հայաստան երկրլ» Մակկնր դարձնել է « des captives arméniens » («մայ գերեվարվածները»): «Ազգ» բառի քնն եւս եւամատչանցված ւսծականը կոզնամիլ թվով է, որովհետև այն հարվարվաւն իմաստ ունի: Թերևս աւյն կարնիլ էր թարգմանել «ժողովորդ», բայց ոչ «ժողովարիներ», ինչպէս թարգմանել է Պատկանտլը, բ) «նստուցևազ» բաւր Մակկնր թարգմանել է « campé », գ) «այք գերնցան մերովրն ադամբքն» ընթնրցման դեպքում կիմք չիմ տեսնում այն հաւկանաւ աւյնպէս, ինչպէս աւաջայրիւմ է Մակկնրը. « qui avaient été faits prisonniers avec les nôtres », թևն Պատկանտլը ժամտնտիին կս աղղվես է թարգմանել: Նման թարգմանություն եւամար սրտհասում է ընդ հաւիղիլը:

Դրանք ձևավորվել են հունաբան շրջանակներում ստուգաբանություններին նախապատվություն տալու արդյունքում, այսինքն՝ իմ պատկերացմամբ կրկին հայ քաղկեդոնական գործունեության միջավայրում: Այս առասպելը հայտնի է նաև Մովսես Խորենացու *Աշխարհացոյցից* (իրատ. Պատականով, էջ 25, ռուս. թարգմ., էջ 84): ԺԳ դարի մեկ այլ՝ Վարդան (Արևելցու – Մ. Շ.) *Աշխարհացոյցի* մեջ ակնհայտ վկայություն է պահպանվել Միջին Ասիայի քրիստոնյաների մասին: Վարդանը նրանց անվանում է ուղղափառներ, ինչի հետևանքով էլ ենթադրվել է, և ես էլ կիսում էի այդ կարծիքը (Надгробный камень из Семиречия с армянско-сирийской надписью 1323 г., Зап. Вост. Отд., VIII, стр. 348–349), որ եթե հայ հեղինակը նրանց անվանում է ուղղափառներ, ապա նրանք նույնադավան են հայ-գրիգորյանների հետ: Բայց ինքը՝ Վարդանը, լեզվի սայթաքում է թույլ տալիս ասելով, որ այդ «ուղղափառներն» ունեին առանձնահատկություններ¹⁰²: Մյուս կողմից հնարավոր է, որ Վարդանը կրկնում է «ուղղափառ» բառ ինչ-որ աղբյուրից, որը կարող էր քաղկեդոնական լինել և այդ դեպքում այս տերմինը համարժեք կլիներ «քաղկեդոնականին»:

Եվ իսկապես, Միջին Ասիայում հայերի միավորումն ասորիների հետ, որը փաստվում է Յոթնագետքի (*Ստվիրեչիե*) [51] հուշարձանների վիմագիր արձանագրություններով, կասկած է հարուցում, որ այդ հայերը, ինչպես այժմ կոչում են «գրիգորյաններ»-ը, իրականում Հայ ազգային եկեղեցու անդամներ էին:

Պետք է նշել, որ յոթնագետքյան ասորական տապանաքարերի արձանագրություններում հանդիպում են հունաբանության որոշ հետքեր, որոնք կարող էին լինել նախկին դավանանքի մնացուկները:

¹⁰² Վարդանի մատնանշած առանձնահատկությունը՝ նրանց մոտ միայն Մատթեոսի Ավետարանի գոյությունը, ինքնին, իհարկև, ոչինչ չի հուշում: Հարկ է նշել, սակայն, որ հայ աշխարհագրագետը ընդունում է այդ «ուղղափառների» առանձնահատկությունը:

Այսպես՝ ուշագրավ է հունական անունների առկայությունը՝ Ալեքսանդր. Փեթրոնիա և այլն: Յուդիտա (N 50, II) անվան վերաբերյալ պրոֆ. Խվոլսոնը նկատում է, որ (նշվ. աշխ., էջ 134) «kommt im Westen als Name einiger Heiligen vor» («Արևմուտքում մի քանի սրբեր հանդես են գալիս այս անվամբ» – Մ. Շ.): Եվ իրոք, այս իգական անունը, ինչպես նաև արձանագրություններում առկա Կիրիակոսը (ϕακίος), որը պրոֆ. Խվոլսոնի կարծիքով հազվադեպ է ասորիների շրջանում. արևելյան քաղկեդոնականների մեջ ամենասովորական անուններն են: Այս բոլոր անունները թափանցել են նաև Հայ ազգային եկեղեցի և բավականին տարածված են, բացի Փեթրոնիայից, թեև վերջինիս հիշատակը և վարքը գոյություն ունի նաև հայերենով¹⁰³:

Մասնավորապես հատկանշական է Հիսուսի հունականացված ձևը՝ Իշուս (ϕαίς)՝ սպասվելիք Իշուկի (ϕαίς) փոխարեն (D. Chwolson, Syr.-nestor. Grabsinschriften, 1890. S. 27, N 50, 10): Պրոֆ. Խվոլսոնը մատնանշում է, որ հունական ձևը՝ (ϕαίς), հանդիպում է նաև ասորական գրականության մեջ (նույն տեղում, էջ 133), սակայն, եթե չեմ սխալվում, միայն ասորա-պաղեստինյան, և ամենևին ոչ նեստորական կամ նույնիսկ հակոբիկյան գրականության մեջ: Այդ ձևը գերիշխում է նաև հայերենում և իմ պատկերացմամբ ներմուծվել է հունասերների, եթե ոչ քաղկեդոնականների, ապա նրանց համախոհների կողմից¹⁰⁴:

¹⁰³ Ի դեպ, Լիբիակոս էր նաև այն եղիսկոպոսներից մեկի անունը. ով կարգվել էր Տայաստանում Գրիգոր Լուսավորչի ձեռամբ:

¹⁰⁴ Անվովս քաղկեդոնական միտվածությունից՝ նալեական նյութերի տվյալները կարող են նեշտացնել արձանագրության մեջ առկա անձնանունների ընկալումը. ու) *Շնիյաս* ասորերեն նշանակում է «առաքյալ», կայերեն «առաքյալ», այսինքն Ասարկ, սրբ կայերի մեջ տարածված անուններից է (տե՛ս D. Chwolson, op. cit., S. 134), բ) «Ճաչկ {Շեմե՛ն՝ Թերիթա – Մ Շ.) կենտոցի անունը մեկնաբանվում է որպես հունարեն ձոքաս, որը կայերենում համապատասխանում է Այծմանիկ անվանը, գ) տարաբնույթ ննթադրությունների առարկա դարձած (նշվ. աշխ., էջ 57–58) արձանագրության «Իվանիզ» անունը՝ N 27, 2, ներկայացնում է Իվան (նմաբոսյա. «Քոսոս». «Իոսանիզ») (ϕαίς) «Իոսանիկ»-ի փոխարեն, հմմտ. վրացերեն «Իվանիկա») անվան խոսակցական փո-

Պարսկական ծագում ունեցող «Շիրին» իգական անունը (նշվ. աշխ., էջ 82, N 49; 2), հնպատսխ.՝ «Շերին» մեզ համար հետաքրքրություն է ներկայացնում ոչ այնքան այն առումով, որ այն «ein bekannter persischer Frauennamen» («Տարածված պարսկական իգական անուն է» – Մ. Շ.) նշվ. աշխ., էջ 135), այլ որովհետև այդպես (Scherin) էր կոչվում մի «նշանավոր միանձնուհի», [52] վարքագրի խանդավառ բնորոշմամբ՝ «կանանց միջից օրինվածը»: Մեզ համար հետաքրքրական է հատկապես այն, որ այդ առթիվ նաև ասորերեն ձեռագրի լուսանցքում գրված է. «Բոլորի (կանանց) առջևից գնում է Մարիամը՝ Աստվածածինը» (Dr. Henrich Goussen, Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einer syrischen Handschrift in Strassburg /E., Leipzig. 1897, S. 15 6,8¹⁰⁵): Ամենևին անհավանական չէ, որ այդ բնագրերը որոշ չափով արտահայտեին քաղկեդոնական դավանանքի ազդեցությունը:

Վ. Վ. Բարտոլդը՝ «Նախամոնղոլական շրջանի Թուրքեստանի քրիստոնեության վերաբերյալ» հոդվածում (Зап. Вост. Стр., VIII. стр. 10–11) մատնանշում է նաև ուղղափառ քաղկեդոնականների ներկայությունը մեզ հետաքրքրող շրջաններում. արաբների հաղթանակից հետո քաղկեդոնականները երկրորդ անգամ Միջին Ասիա մտնելու արտոնություն են ստանում: ԺԱ դարում Մերվում եղել է քաղկեդոնական մետրոպոլիս:

Ավելի ուշ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ մոնղոլների միջավայրում քաղկեդոնականների դերի ուսումնասիրմամբ զբաղվում էր

դարշական ձևը «-իզ»-ով կամ «փկ»-ով կազմված: Հայոց մեջ հանդիպում է նաև «Լվանիկ» ձևը, ինչպես օրինակ 1344 թ. արձանագրություններից մեկում (Մ. Ջալալյան, «Ճանապարհորդությունն ի Մեծն Հայաստան», Ե. Բ, Տիգրիս, 1858, II, էջ 128):

¹⁰⁵ Ի դեպ, դսկտոր Գոսննի կողմից նկարագրված հուշարձանում հանդիպում է (էջ 11) Բարշաբա անունը, ինչի կետ էլ պետք է նույնացնել (ՀՀԷԷ) յոթնազևտրյան մի տեսակարարի արձանագրությունում նշված անունը (Chwolson, op. cit., S. 101, N^o XXI). Սա այն անունն է Բարշաբա («Bar-Schaba»), որի վերաբերյալ պրոֆ. Խվոլսոնը գրել է. «ist syrisch, kommt aber, glaube ich, sonst in der syrischen Literatur nicht vor» («[Անունն] ասորական է, սակայն կարծում եմ, որ ասորական գրականությունում մեզ այն որևէ տեղ չի հանդիպում» – Մ. Շ.), (նշվ. աշխ., էջ 133):

Դներին՝ «Notes d'épigraphie mongole-chinoise» (Journ. As., 1896, VIII, p. 425): Նա տեղյակ չէր, սակայն, Արևելքում ավանների, վրացիների և հայերի շրջանում քաղկեդոնականությանն առնչվող բարդ հարցին, իսկ հայ-քաղկեդոնականների մասին, իհարկե, է՛լ ավելի քիչ պատկերացում կարող էր ունենալ: Նա հավանաբար չգիտեր նույնիսկ այն, որ էթնիկական անվանումներն այստեղ հաճախ գործածվել են դավանաբանական իմաստով, մասնավորապես «հունական»-ը և մասամբ «վրացական»-ը՝ «քաղկեդոնական»-ի իմաստով: Այնուամենայնիվ, մեզ համար հետաքրքրական է Մոնղոլիայում և Չինաստանում քաղկեդոնականների, այդ թվում վրացիների և ավանների վերաբերյալ նրա հավաքած և առաջին անգամ մեկտեղած վկայությունների վերջնական արդյունքը: Դներինյի կարծիքով դրանք հստակ խոսում են ԺԳ-ԺԴ դարերում մոնղոլների միջավայրում հունադավան քրիստոնյաների ազդեցիկ խմբի գոյության մասին (Journ. As., 1896, VIII, p. 436):

Պարզվում է, որ քաղկեդոնականներն ավելի նշանակալի և ազդեցիկ էին մինչև ԺԳ դարի կեսերը, իսկ այդ ժամանակի մասին եվրոպացի ճանապարհորդները քիչ տեղեկություններ են հաղորդում: Այնուամենայնիվ, ճանապարհորդների վկայությունները Միջին Ասիայում քրիստոնեական դավանանքների վերաբերյալ ընդհանրապես պետք է ընդունվեն *cum grano salis*¹⁰⁶, քանի որ [53] արևելյան քրիստոնյաների տարբեր եկեղեցիների ներքին առանձնահատկությունները նրանց համար հիմնականում մատչելի չէին: Անգամ Շառլ-Օդ Բոնենը (Charles-Eudes Bonin), ով հակված էր մտածել, որ նեստորականները բացարձակապես գերակայում էին, չի բացառում, որ նույնիսկ Մարկո Պոլոն Չինաստանում «հունադավան ավաններին» համարել է նեստորականներ (Journ. As., 1900, XV, p. 589): Արևմտյան

¹⁰⁶ {«Ոյուշակի վերադասությունը» – Մ. Ե.}:

ճանապարհորդներն ավելի հեշտությամբ կարող էին սխալվել, քանի որ նրանց հայտնվելու ժամանակ արդեն այդ հեռավոր օտար երկրում տարբեր դավանանքները կարող էին խաչասերվել և միաձուլվել (տե՛ս Deveria, նշվ. աշխ., էջ 438), իսկ այդ դարաշրջանում գերագանցապես իշխող նեստորականությունն իհարկե չէր կարող նպաստել խնդրո առարկայի վերաբերյալ ստույգ պատմական պատկերացում կազմելուն: Նեստորականների նման գերակա իշխանության վերաբերյալ վկայություն չկա: Այդպիսի մի իրողություն ի հայտ է գալիս ԺԳ դարի կեսերին, երբ նեստորական պատրիարք Մակիկի մահից հետո 1266 թ. Բաղդադում նրա տեղը զբաղեցրեց Մար-Դենհան, հակոբիկյան և քաղկեդոնական (մելքիտական) հոգևորականությունն անցան նրա ենթակայության տակ: Նա իրավասու էր որոշելու հակոբիկյանների և քաղկեդոնականների դատական գործերը (խնդրի վերաբերյալ գրականությունը հղել է Դներիան, նշվ. աշխ., էջ 403-404): Հավանաբար այս իրադարձության հետ է առնչվում ԺԳ դարում Խորեզմի քրիստոնյաների՝ Աստիոքի պատրիարքին ենթարկվելը. կանխատեսելով հզորացող նեստորականությունից իրենց դավանանքին սպառնացող վտանգը, հնարավոր է, որ նրանց մի մասն ապաստան փնտրեք նույնադավան մետրոպոլիտության հետ ավելի սերտ միության մեջ: Խորեզմի քրիստոնյաների՝ Աստիոքի պատրիարքին ենթարկվելը հստակորեն մատնանշում է, ինչպես նկատել է Վ. Վ. Բարտալդը (նշվ. աշխ., էջ 19), որ նրանք քաղկեդոնականներ կամ հակոբիկյաններ էին: Պրոֆ. Բարտոլդի ներկայացրած հետաքրքրական մանրամասնումը (նույն տեղում) Բիրունիի աշխատությունից, թերևս նույնպես խոսում է Խորեզմի քրիստոնյաների քաղկեդոնական, ընդ որում հայ-վրացական ուղղության քաղկեդոնական լինելու մասին: Մատնանշելով, որ պրոֆ. Իսվոլսոնը «ենթադրում է այստեղ (օղուզների միջավայրում) նաև այլադավան քրիստոնյաների մասնակցությունը.

բաց՝ նեստորականներից», Վ. Վ. Բարտոլդը գրում է. «Եվ իսկապես, օղուզների միջավայր կարող էին թափանցել բյուզանդական միսիոներները, որոնք, ինչպես հայտնի է, գործում էին իրենց արևմտյան հարևանների՝ խազարների մեջ»: Բացի այդ պետք է հաշվի առնել օղուզների՝ Խորեզմի մոտ լինելը, որտեղ նույնպես ապրում էին ոչ նեստորական քրիստոնյաներ: Մայիսի 4-ին, ըստ Բիրունիի, Խորեզմի քրիստոնյաները, նշում էին «վարդերի տոնը» (եկեղեցի էին բերում թարմ վարդեր), ավանդության համաձայն այդ օրը Աստվածամայրը վարդ է նվիրել Հովհաննես Մկրտչի մորը»:

Հայ և վրաց վաղ եկեղեցիներում «վարդերի տոնի» գոյության վերաբերյալ կան որոշ փաստեր, [54] հատկապես այն ավանդության մասին, որը վկայակոչում է պրոֆեսոր Բարտոլդը Բիրունիի աշխատությունից¹⁰⁷:

¹⁰⁷ Անդեանյական եկեղեցում հայտնի է «ռոդիանոս»-ը (ροδιανός), այսինքն՝ «վարդերի փառատոն» («rosalia») (տոնինների մոտ), բայց այդպես անվանվում է նաև Հովհաննես Ստովածարանի տոնը. Բարսեղի Տոնացույցի համաձայն «այն գերեզմանը, որում թաղված է մեծ առաքյալ և ավետարանիչ Հովհաննեսը, մինչև վերափոխումը, ամեն տարի մայիս ամսվա 8-ին Սուրբ Հոգու կամբով հանկարծակի դուրս է հորպում և տարածում սուրբ վոշի (κόινον), որը տեղաբնիկներն (Եփեսասում) անվանում են մանանոս»: «Ոմանք կարծում են, որ մանանոս կոչվել է «ռոդիա» (ροδιε՛) վարդի յուղ, վարդի փոշի): Բայց այլոք ... առավել իրավացիորեն ընկալում էին տոնավաճառությունը գարնանային վարդերի օգտագործմամբ, ինչպես մեզ մոտ ծաղիկների կիրառումը Սբ. Երրորդության («Հոգևաբանություն» - Մ. Ե.) օրը, քանզի այդ տոնի՝ «ռոդիանոս» անվանումն օգտագործվում է նաև գարնան շրջանում նշվող այլ սրբերի տոների համար», օրինակ՝ մայիսի 9-ը Տիմոթևոս սրտորիտրի պարագայում, մայիսի 25-ը՝ Թևոդորոսի (Αρχιεπ. Σεργий, Полный Месяселос Востока, II, стр. 171-172): Հայ նախադասության մեջ, Ն. Մառք խոսելով Հովհաննես ավետարանչի վերափոխման կամ փոփոխման մասին, օգտագործում է «преложение» բառը, որն այսօր ռուսերենում հազվադեպ օգտագործվող աստվածաբանական կարգ է (ևունարեն μετοβολή, որի հայերեն նամարձկներն են՝ «փոփոխում», «փոխում», «շարժում», «փոխադրություն»): Այս բառի նախնական և երևանական իմաստն է հարդրության խորհրդի ընդմանակ գինու և հացի փոխակերպումը («փոխում») Զրիստոսի տրյան ու մարմնի: Մակարյն այն կարող է կիրառվել նաև, ինչպես ավելի դեպքում. Աստծո մոտ փոխադրված, վերափոխված, համարձակված ընտրյալ մարդկանց արտոմանը նկարագրելիս, ինչպես օրինակ դա կատարվեց Սուրբ մարգարեներ Եղիայի («Ես վերացաւ Եղիս շարժմամբ յերկինս» Դ Թագ. Բ 11) և Ենովթի («...զի փոխնաց զնո Աստուած» Ծննդ. Ե 24) հետ, որոնք, ի տարբերություն երկրային կյանքում մահ ճաշակված և գերեզման դրված Հովհաննես ավետարանչի, ողջ-ողջ նրկինք վերացան: Տերն այնքան սիրեց նրանց բոլորին, որ մարմնով Իր մոտ տարավ - Մ Ե.):

Նշված եկեղեցիներում «վարդերի տոներ» ոչ միայն գոյություն ունեն, այլև մեծ ժողովրդականություն էր վայելում: Վրացիներն այն անվանում էին *զահլոժա՝ «վարդոբա»*¹⁰⁸: Նրանք ունեին նաև այս տոնի անվամբ կոչված ամիս՝ *զահլոժոճոճ-տոտլի՝ վարդոբխաթոնէյ*, ինչպես ներկայումս կան ամասնուններ ըստ տոների, օրինակ՝ *մարխոբխաթոնէյ* (Յահոժոճոճտոտլի՝ «օգոստոս»), *գիրոգոբխաթոնէյ* (Ճահոժոճոճտոտլի՝ «նոյեմբեր»): Բառարանները «վարդոբխաթոնէյ»-ը մեկնաբանում են որպես «մայիս»: Կարելի է, իհարկե, վիճարկել, թե հնում Վրաստանում, ինչպես նաև Հայաստանում, գործում էր շարժական տոմար: Եվ իսկապես, հանդիպում են վկայություններ, առ այն, որ «վարդոբխաթոնէյ»-ը միշտ չէ, որ հեշտորեն կարելի է նույնացնել ներկա մայիս ամսվա հետ: Օրինակ՝ հին վրացական «Վարք սրբոց» ժողովածուում, որը կրում է հայկականի ազդեցության հետքեր, «վարդերի տոնի» մասին հիշատակվում է դեկտեմբերի 28-ի ընթերցումից առաջ դրված հավելման մեջ (Март Н., Агиограф. материалы по грузинским рукописям Ивсра, I, Зап. Вост. Отд. Имп. Русск. Археол. общ., XIII, стр. 49): Այս ժողովածուում դեկտեմբերի 28-ի տակ դրված է «Պետրոսի նահատակությունը», սակայն ակնհայտորեն գրչին արդեն հայտնի էր Պետրոսի և Պողոսի տոնի՝ հունիսի 29-ին նշելը, և այդ հանգամանքը նրան դրդել է կատարել հետևյալ հավելումը. «Հոռմում (նահատակված) Սուրբ Պետրոս և Պողոս առաքյալների հիշատակը (տոնվում է) «վարդերի տոնից» 8 օր առաջ»: Այս բնագրի համաձայն՝ «վարդերի տոնն» ընկնում է հուլիսի 7-ին, ինչպես նաև Հովհաննեսի «Նոմոկանոն»-ի վրացերեն թարգմանության մեջ (А. С. Хаханов, 1902, стр. 66), որտեղ հիշատակվում է երկու պահքերի մա-

¹⁰⁸ «Վարդի»՝ վարդն է, իսկ «օբա»-ն՝ հիմնականում գոյականացված բայերով պայուս-հայտված, վերագրված նախադրությունների, ինչպես նաև տոների անվանումների ամսանց է, օրինակ «մարխոբա»՝ Սուրբ Մարխարմի տոնը (Ննջումն Սատվածամար), «գիրոգոբա»՝ Սուրբ Գևորգի տոնը և այլն:

սին՝ «Քրիստոսի ծննդյան և սուրբ առաքյալների պահքը, որը վրացիներն անվանում են [55] «վարդերի տոնի» պահք»¹⁰⁹: Այս բնագրի համաձայն «վարդերի տոնը» պետք է լիներ հունիսին, երբ սկսվում է «առաքյալների պահքը». կամ Պետրոսի պահքը¹¹⁰: Արդյոք վրացիների մոտ «վարդերի տոնի» պահքը «առաքյալների պահքից» առանձնանում էր միշտ միայն անվանումով, թե բուն նշանակությամբ. այսինքն՝ արդյոք այստեղ տեղական եկեղեցական պահքի անվանումը հարմարեցված չէ որևէ այլ պահքի: Բանն այն է, որ վրացական «վարդերի տոնի» պահքի անվանումը համընկնում է հայկական «վարդերի տոնի» պահքի հետ կամ հայտնի հայկական տոնի՝ «Վարդավառ»-ի հետ¹¹¹: Ճիշտ է Հայոց եկեղեցում Վարդավառն ունի Պայծառակերպության տոնի խորհուրդը, սակայն ակնհայտ է, որ այստեղ նույնպես ունենք տեղական տոնական անվան հարմարեցում մեկ այլ տոնի հետ: Հենց սա էլ Վ. Վ. Բոլոտովի՝ Պայծառակերպության տոնի հայկական ծագման վերաբերյալ վարկածի ամենախոցելի կետն է: Այս տոնն Արևելյան ընդհանրական¹¹² եկեղեցում ընդհանուր է դառնում միայն Ը դարից սկսած¹¹³: *Պայծառակերպություն* կամ *Այլա-*

¹⁰⁹ Ա. Ս. Խախաուրի ճշգրիտ չէ թարգմանում. «Քրիստոսի ծննդյան և սուրբ առաքյալների [ամյար], որը վրացիներն անվանում են վարդերի ամիս»: Ընտրում ամսվա մասին խոսք չկա:

¹¹⁰ Մեզ զեմնում այս ամսամասնուտի շարաթարախքը կոչվում Եղիսիսն, որը, ինչպես և այլ եկեղեցիներում, սկսվում է *Տոգեզարտյան* կիրակիի հաջորդ օրը - Մ. Ե.}:

¹¹¹ Եզրի, որում ամեն դեպքում առկա է «վարդ»-ը, տարբեր մեկնաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս Վ. Վ. Բոլոտով, նշվ. աշխ., էջ 619, նշ. 56:

¹¹² Ղուսիքենում զղտագործված է «каatholicескои» քառը, որի իմաստն է կա՛մ «կաթոլիկ», կա՛մ «ընդհանրական». երկուսն էլ անհասկանալի են այս համատեքստում. առաջինը՝ որովհետև խոսքն արևելյան եկեղեցիների. մասնաժողովրդին կախվական. իրարությունների մասին է, իսկ երկրորդը՝ «Արևելյան ընդհանրական եկեղեցում» արտահայտությունը ևս ինչ-որ առումով անհերթելի է. մենք նախընտրում ենք երկրորդ տարբերակը - Մ. Ե.):

¹¹³ Առնետարակ, Քրիստոնեական եկեղեցում Պայծառակերպություն տոնի ամսապայթան մասին թի՛ թև շատ վաղերակյան վկայությունների վերաբերյալ են: միայն Ե դարի կեսին (Архисп. Сергий, Полный Месясечеслов Востока. 1961, II, стр. 313): Այդ իսկ պատճառով անկիմն է հայկական ավանդությունն այն մասին, թև իբր Գրիգոր Լուսավորիչը Դ դարում հերձանասելան Վարդավառը փոխարինեց քրիստոնեական

կերպութիւն անվանումը հավանաբար հունաբանների կողմից ստեղծված նորաբանություն է, ովքեր էլ, պետք է կարծել, կարող էին հաստատել տոնը՝ հեթանոսական տարրերով հագեցած տեղական եկեղեցական տոնը փոխարինելու նպատակով: Այն հանգամանքը, որ ըստ Վ. Վ. Բոլոտովի և հայկական ավանդության համաձայն տոնի հեթանոսական նախատիպը գուտ հայկական է, իսկ ըստ Պ. Կարողեանի՝ բացառապես կապադովկիական (Պ. Կարոլիճի, Γ.σοςάριον συγκριτικὸν ἑλληνοκαπαδοκικῶν λέξεων, Ջյուրուխա, 1885, էջ 73, հջորդ.)՝ այս պահին մեզ չի հետաքրքրում: Կարևոր է հայ և վրաց վաղ եկեղեցիներում տեղական «վարդերի տոնի» գոյության բացահայտվող փաստը (հայ. «Վարդավառ», վրաց. «Վարդոբա»), որն ավելի ուշ Հայ ազգային եկեղեցում նույնացվել է Պայծառակերպության |*տոնի| հետ: Ներկայումս կապադովկիացիների կենսունակ ավանդույթներում, անկախ այն բանից, խոսում են նրանք հունարեն, թե թուրքերեն, մինչ օրս տոնվում է Βαρτουβάρ ազգային տոնը, [56] այսինքն՝ նույն Վարդավառը: Այն տոնվում է Ջատկից հետո 6-րդ կիրակին, և տոնակատարության մանրամասները շատ հարցերում կրկնում են հունիսի 24-ին տոնվող «այլ հույների» կողմից Հովհաննես Մկրտչին նվիրված ազգային տոնը (Պ. Կարոլիճի, նշվ. աշխ., էջ 72): Տոնակատարության հիմնական մասը գուշակությունն է: Հայերն ունեն նույն ծիսակարգը. նրանք սովորաբար այս տոնակատարություն-գուշակությունը կատարում են Համբարձման տոնին, ավելի ստույգ՝ Համբարձման նախօրեին (Պ. Կարոլիճի, նշվ. աշխ., էջ 73, Ազգագրական Հանդես, 1898, III, էջ 258-259, 1900, VI, էջ 370-371, 1903, X, էջ 266), բայց այս նույն տոնակատարությունը երբեմն անցկացվում է Վարդավառին (Ազգ. Հանդ., 1903, X, էջ 268): Հայկական այս տոնի և

Պայծառակերպության տոնով՝ տրանսլանսլով նույն անվանումը (Gius. Cappellèti. L'Armenia, III, p. 18):

Հովհաննես Մկրտչի հիշատակի՝ հնում ունեցած կապի մասին հստակ վկայում է այն, որ մինչև հիմա Վարդավառը կապված է ամենահեռավոր վայրերից դեպի Մշո Ս. Կարապետի վանք համաժողովրդական հայկական ուխտագնացության հետ: Կոստանդնուպոլսում ևս Վարդավառի տոնին հայերը «մեծ բազմությամբ հավաքվում են Սուրբ Կարապետի վանքում, որտեղ այդ օրն իրականացվում է աղավինների մեծ վաճառք. յուրաքանչյուրը գնում է հնարավորինս շատ և բաց է թողնում՝ չգիտակցելով այդ սովորույթի նշանակությունը: Այս ավանդույթի պատճառով թուրքերն այդ օրն անվանում են «աղավինների տոնի օր» (Cappelletti, նշվ. աշխ., III, էջ 19): Տարնում, ինչպես նաև Հայաստանի այլ շրջաններում (Cappelletti, նշվ. աշխ., էջ 18, Ազգ. Հանդ., 1897, III, էջ 277) բացի նրանից, որ աղավիններ են բաց թողնում, միմյանց վրա ջուր են ցողում. եկեղեցի են տանում վարդերի փնջեր և դնում Խորանի ստջն: Հայերն ունեն մի մեկնաբանություն, ըստ որի նախկինում տոնը նվիրված էր ջրհեղեղի հիշատակին, և որ աղավինն ու ջուրը խորհրդանշում են ջրհեղեղը և աղավնու՝ դեպի Նոյի տապան վերադարձը: Այս մեկնաբանության մեջ կարևորն այն է, որ նրա հիմքում ընկած է Վարդավառի վաղ եկեղեցու կողմից հարմարեցված լինելու մասին մեկ այլ միտք. որը տարբերվում է Պայծառակերպության հետ նույնացնելուց: Եկեղեցու կողմից վաղ շրջանում արված այս 'հարմարեցման' կապը Հովհաննես Կարապետի հիշատակի հետ կասկածի տեղիք չի տալիս՝ հաշվի առնելով այդ օրվա համաժողովրդական ուխտագնացությունը դեպի Սուրբ Կարապետի տաճար: Ջուրը և աղավինն կարող են խորհրդանշել հենց Հովհաննես Մկրտչին: Մասնավորապես աղավինների բաց թողնելը կարող է մատնանշել հրեշտակի կողմից Մարիամին անպտուղ եղիսաբեթի հղիության մասին ավետելը: Այս առումով հետաքրքրական է ուսաների՝ Ավետման տոնին թռչուններ բաց թողնե-

լու, մեր կարծիքով զուգահեռ սովորույթը: Մեր հարցի համար առավել հետաքրքրական և կարևոր է այն, որ Ջավախքում կամ Ջավախեթիում հայերի շրջանում ընդունված սովորույթի համաձայն անպտղություն ունեցողներն այս երկու՝ [57] Ավետման և Վարդավառի տոներին ուխտագնացություն են կատարում դեպի տեղական սրբատեղին՝ Սուրբ Գևորգի տաճար (Ազգ. Հանդ., 1896, I, էջ 372): Մի խոսքով, առկա՝ դեռևս միայն հայկական նյութը մեծապես նպաստում է, որպեսզի հայոց մոտ Վարդավառն ընկալվի որպես Հովհաննես Մկրտչի մորը՝ Եղիսաբեթին հղիանալու առթիվ ողջագուրվող Աստվածամոր տոն: Ամենայն հավանականությամբ հենց այդպիսին էր նաև վրացական Վարդոբա տոնը: Այն անցկացվում էր, ինչպես տեսանք մի շարք վրացական բնագրերից, թե՛ հունիսին և թե՛ հուլիսին, շարժական հայկական Վարդավառին համապատասխան, սակայն ըստ անշարժ օրացույցի՝ մայիս ամսին, ինչպես Խորեզմի քրիստոնյաների տոնը: Միևայական վանքի վրացական երգարաններում մեկ-երկու անգամ ինձ հանդիպել է նաև այս տոնի օրվա մատնանշումը հետևյալ ծանուցմամբ. «Աստվածամոր Վարդերի տոն (Վարդոբա)՝ մայիսի 15»: Հայոց վաղ եկեղեցում Հովհաննես Մկրտչի տոնը, ըստ Ազաթանգեղոսի (Тифл. изд., стр. 482), տոնվում էր տարեսկզբին, այսինքն՝ նավասարդի մեկին, ինչն անշարժ տոմարով համապատասխանում է օգոստոսի 11-ին: Դա Հովհաննես Մկրտչի մատունքների հիշատակի տոնն էր, սակայն կարող էր իր մեջ ներառել նաև նրա կյանքի տարբեր պահերի հիշատակը, այդ թվում՝ նրա ծնունդը¹¹⁴: Այսպիսով, վրացական «Աստվածամոր վարդերի տոն»-ը (ՅՅԻԿԻԿԻՅԵ

¹¹⁴ Հունիսի 24-ը որպես Հովհաննեսի ծննդյան օր չի ընդունվում հայ եկեղեցու կողմից, և ընդհանրապես, հենց Վ. Վ. Գուրտովի ուսումնասիրության համաձայն (նշվ. աշխ., էջ 608) այն ձևավորվել է Արևմուտքում: Հայկական ազգային եկեղեցում ներկայումս գործող օրացույցներում Հովհաննեսի ծնունդը նախատեսվում է 15-ին, հմարտիս. հունվարի 14-ին, ինչը կարելի է բացատրել հայկական առաջին ամսվա՝ նավասարդի հունվար ամսին փոխադրումով՝ որպես տարվա սկիզբ: Հովհաննես Մկրտչի եիշտուական այդ օրացույցներում նշվում է նաև սկիզբների սկզբին:

ճԹոտևո-ձժոժլոտևա) կատարվում էր մայիսի 15-ին, այսինքն Հովհաննես Մկրտչի հիշատակի օրից 3 ամիս առաջ, ուստի և դրա նմանությամբ հայկական եկեղեցական Վարդավառը կարող է ընդունվել որպես այն օրը, երբ Մարիամն իմացավ հրեշտակից. որ իր ազգական Եղիսաբեթը, ով անպտուղ էր հորջորջվում, ծեր հասակում հղիացել է որդով՝ Հովհաննես Մկրտչով, և արդեն վեցերորդ ամիսն էր, և սա շտապեց լեռնային երկիր՝ Հուդայի քաղաքը, մտավ Զաքարիայի տուն և ողջագուրվեց Եղիսաբեթի հետ (Ղուկ. Ա 36–40):

Ամեն դեպքում ակնհայտ է, որ ԺԳ դարի երկրորդ կեսին քաղկեդոնականները կորցնում են մեզ հետաքրքրող տարածքում իրենց ունեցած անկախ դիրքը, դատելով աղբյուրներից, ի դեպ՝ նեստորական: Մական նեստորականներին վստահելով՝ մենք պետք է հայտարարենք, [58] որ մինչև 1266 թ. քաղկեդոնականներն այնտեղ ունեին զգալի անկախություն:

Մեկ այլ համոզիչ առարկություն կա ընդդեմ այն բանի, որ մոնղոլական շրջանի նեստորականները եղել են Միջին Ասիայի հին քրիստոնյաների գործունեության ժառանգներն ու իրավահաջորդները: Հավանաբար նախկին քրիստոնյաների մշակութային գործունեության ապացույց են հանդիսանում հին թյուրքական՝ օրխունական և ույղուրական գրերը: Ույղուրականը, անկասկած, ընդհանրություններ ունի ասորերենի հետ, սակայն դժվար է ընդունել, որ դա նեստորականների ձեռքի գործն է: Տառերի բաղդատումը նույնպես ույղուրական և նեստորական գրերի միջև մասնավոր ընդհանրություն չի հաստատում¹¹⁵: Մյուս կողմից, եթե մոնղոլական դարաշրջանի նեստորականները լինեին տեղի քրիստոնյաների հին ավանդների պա-

¹¹⁵ « Wir können... mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bisheutzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist » (Fr. Müller, Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžuischen Schrift, Wiener Zeitung für d. Kunde des Morgenlandes, 1891, V, S. 184).

հապանները, ապա նույնադավան թյուրքերի լեզվի համար տապա-
նաքարերի արձանագրություններում կօգտագործեին ավելի կատար-
յալ ուղղության գրերը: Այդպիսին է նաև Վ. Վ. Ռադլովի՝ անձամբ
ինձ հայտնած կարծիքը: Նախ և առաջ, դրանց նեստորական ծագու-
մը կասկածելի է, ինչպես անձնական մի գրույցի ժամանակ իրավամբ
նկատել է Վ. Վ. Բարտոլդը, նշելով, որ ուղղության գիրն իրենից
ներկայացնում է կատարելագործված մի համակարգ, որում ձայնա-
վորները տողի վրա արտահայտվում են որոշակի նշաններով: Վեր-
ջին հանգամանքը հեշտությամբ կհաստատվի, եթե հաջողվի վերա-
կանգնել, որ միսիոներական գործունեության մեջ առհասարակ կամ
Միջին Ասիայի հայտնի շրջանում նեստորականներին նախորդել են
քաղկեդոնականները՝ ասորիներ և հայեր: Եթե առաջինները կարող
էին տալ այբուբենը, որն, ամենայն հավանականությամբ, տարբեր-
վում է նեստորականից, ապա երկրորդները՝ հայ քաղկեդոնականնե-
րը, կարող էին հուշել կատարելագործման միտքը՝ ներմուծել ձայնա-
վորների նշանները, որովհետև հայ քաղկեդոնականները, որքան էլ
որ շուտ հայտնված լինեին այնտեղ, արդեն ունեին կատարյալ՝ իր
մեջ ձայնավորներ ընդգրկող գիր:

Այսպիսով, հայերը և ասորիները, միմյանց հետ սերտ հարաբե-
րություններ ունենալով Միջին Ասիայում մոնղոլների օրոք, կարող
էին լինել ուղղափառ քաղկեդոնականների իրավահաջորիւները, գո-
նե այն միջազեռքյան ուղղափառ եկեղեցու ժառանգները, որի ան-
դամները հայտնի պարտությունից հետո, Նիկոն Սկեռնցու վկայու-
թյամբ, ցրվեցին տարբեր երկրներ: Իսկ դա իր հերթին մեզ կօգնե
[59] բացատրել մոնղոլների շրջանում «արքաուն» տերմինի ի հայտ
գալը՝ որպես քրիստոնյաների անվանում:

Այն կարող էր օգտակար լինել նաև, եթե նախապատմությունը
տրվեր նրա՝ *ἄρχων*-ից ծագմանը: Այս ստուգաբանությունն վրա Արևել-

յան բաժանմունքի նոյեմբերի 25-ի (1904) նիստի ընթացքում իմ ուշադրությունը հրավիրեց Վ. Դ. Սմիրնովը:

1897 թ. Փարիզում՝ Արևելագետների կոնգրեսում (*Actes du XI-me congrès etc., III-e sect., 1899, p. 156-157* = առանձնատիպ, էջ 14-15), կարդացած «*Les vers dits «Seldjouk» et le christianisme turc*» խորագրով գեկույցում պրոֆ. Սմիրնովը «ախունդ» կամ «ախուն» անվանումը, որով Պարսկաստանում և Միջին Ասիայում կոչում էին ուսուցչին, աստվածաբան գիտնականին, մուսուլմանների մոլլային, բխեցնում է հունարեն *ἄρχων* բառից (այս միտքը հետագայում առանց աղբյուրի մատնանշման կրկնել է Շառլ-Օդ Բոնեն՝ *Journ. As., 1900, XV, p. 588*): Հսկյունաբանորեն սա հնարավոր է, սակայն հայտնի չէ, թե որքանով այն պատմական հիմք ունի՝ կապված քրիստոնյա գնոստիկների կողմից «*ἄρχων*»-ի («պետ», «առաջնորդ» – Մ. Շ.) գործածման հետ, ինչպես ենթադրում է պրոֆ. Սմիրնովը: Իսկ մեզ համար էլ ավելի անհասկանալի է, թե ինչպես գնոստիկյան *ἄρχων* տերմինը՝ էոնի¹¹⁶ անվանումը, կարող էր Միջին Ասիայում ստանալ «արքաուն» ձևը և նշանակեր քրիստոնյա¹¹⁷: Եվ ո՛ւմ միջոցով: Ենթադրվում է՝ [60] մա-

¹¹⁶ {Էոնները գնոստիկյան ուսմունքի համաձայն «աստվածային էակներ» էին – Մ. Շ.):

¹¹⁷ Պրոֆ. Սմիրնովը «Արզոն» խորհրդավոր անվանման մեջ կալված է տեսնել «*ἄρχων*»-ը, որով մոնղոլները կոչել են նևստորակառն հերևտիկոսությանը եևտևոդ քրիստոնյաներին, ըստ որում, երկում է *Revue de l'Orient*-ում [G. Pautier, *Le pays de Tanduq et les descendants du prêtre Jean, 1862, p. 307-310*], լույս տևսած եոդվածը: Պոտինն՝ այդ եոդվածի հեղինակը, կրակարում սխտվել է այն կարգում, որ «արքաուն»-ը, որով մոնղոլներն անվանում էին քրիստոնյաներին, այլ ոչ թև բացառուկն նևստորակառններին, նույնացնում է «արզոն»-ի եևտ: Վերջինս եայտնի է Մարկո Պոլոյի ոչ եստակ մի ետորդումից (թարգմ. Ի. Ի. Մինլակի, Վ. Վ. Էտրտոյդի խմբագրույթյամբ, Մ. Պետ., էջ 97), որտեղ այն հենց ճանաչարեոյդի կողմից բացատրվում է որպես «խառնորդ» (H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo, I, p. 290-291*), ընդ որում հեթանոսների և Մոտամնոյին երկրազոդների խառնորդ (H. Cordier, նշվ. աշխ., էջ 284. And there is also here a class of people called *Argons*, which is as much as to say in French *Guasml*, or in other words sprung from different races: to wit, of the race of the idolaters of Tanduq and of that of the worshippers of Mahomet): Կորդիեն մատնանշում է նաև անրկայումս նույն իմաստով այդ բառի կիրառումն այդ տարածքներում (նշվ. աշխ., էջ 290, 291-292): Հնչյունալին առումով նույնպես եիմբ չկա «պլզոն»-ը «արքաուն»-ի եևտ նույնացնելու կամար, որում «առ»-ի երկնչյունալին տրտուսանույթյունը, եմրոս. «ևտ», կա ինչոկն կուերենում («արքաուն» կամարոյս. «արքայուն» կամ «արքավուն»), այնպես էլ արտ-

նիքեականների միջոցով, սակայն նրանց համար «արխոններ»-ը մշտապես համարվել են չար էակներ (Flugel, Mani, seine Lehre և այլն, էջ 242): Ի դեպ, թե՛ մանիքեականության և թե՛ գնոստիկության մեջ հայերն աշխույժ մասնակցություն են ցուցաբերել, և պարզելու համար այն ուղին, որով հունական ծագման գնոստիկյան եզրը կարող էր թափանցել Արևելք, պետք է ուշադրություն դարձնել Հայաստանի վրա: Է դարում Հայաստանում սկիզբ է առնում պավլիկյան շարժումը՝ մանիքեականությունից սերված, որն անցնելով ողջ արևմտյան եվրոպական աշխարհը, թափանցեց նախ և առաջ Բուլղարիա: Մեր հարցի համար առավել հետաքրքրական կարող է լինել գնոստիկյան մեկ այլ ուսմունք՝ արխոնտիկների հերետիկոսությունը: Ուսմունքը գոյություն է ունեցել Դ դարում: Ոմանք այն համարում են օֆիտների մի ճյուղը, որը թափանցել է դեպի Հեռավոր արևելք՝ Հնդկաստան: «Արխոնտիկներ»-ն իրենց մականունն ստացել են այն պատճառով, որ նրանք գնոստիկ էակներին անվանում էին արխոններ, որոնք նրանց ուսմունքի համաձայն, ղեկավարում էին տարբեր երկինքները: Հենց Դ դարում այս ուսմունքը ներթափանցեց Մեծ և Փոքր Հայք: Այս ուսմունքի մոլեռանդ քարոզողներից մեկը՝ Եվտակտը, ծագումով Սատաղից (Ճորոխի վերին մասում) էր՝ Փոքր Հայքից: Այս կրոնական ուսմունքը միավորում էր հայերին և ասորիներին, սակայն Պաղես-

բերեն տառադարձության մեջ երկար ծայնավորներ՝ ա և ու (𐭠𐭮𐭥 արքաուն), ինչպես նաև մոնղոլներնում (երխոնն): Նախքան կորդինեն, դեռևս Շաղ-Օղ Բոնեն անհրաժեշտ էր համարում ընդունել «արզոն» բառի յուրահատուկ ծագումը (Journ. As., XV, p. 588): Նկատի ունենալով այս ամենը անհրաժեշտ էր վարուց վերջնականապես համաձայնել վարդապետ Պալադիայի աշարույջ կարծիքի հետ, որը վկայակոչված է նաև ֆրանսիացի աշխարհագրագետ կորդինի կողմից անգլերեն տեքստում (Elucidations of Marco Polo's in North China drawn from Chinese sources, 1875) «Argons»: Չի կարելի կարծել, որ Մարկո Պոլոն գործածել է մոնղոլական «Էրբոնն»-ը, որով մոնղոլներն անվանում էին քրիստոնյաներին, և այդ անվան տակ հասկացել է ենթադասների և մուսուլմանների խառնուրդ, նա քաջաձանդո էր Չինաստանի քրիստոնյաներին և ինտրոկն չէր կարող չիմանալ մոնղոլների մեջ տարածված նրանց անվանումը» (Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на Путешествие Марко Поло в Северному Китаю с предисловием Н. И. Веселовского, СПб., 1902, стр. 27).

տինի ասորիների հետ, որտեղ և այն ծագել է (Епифаний. Против ересей, XL, стр. 291–299): Այդ գնոստիկները, սակայն, կոչվում էին ոչ թե արխոններ, այլ արխոնտիկներ, և հայտնի չէ, թե արդյոք այդպես էին անվանվում նրանց աշխարհիկ ղեկավարները, գլուխները:

Առավել հետևողական և համոզիչ է թվում Դներիայի տեսակետը: Մի կողմից նա փորձում է, ինչպես տեսանք, հաստատել, որ արքսոն նշանակում է «քրիստոնյա հոգևորական», իսկ նյուս կողմից հունարեն բնագրերում փնտրում է «*ἄρχων*» բառի համար համապատասխան իմաստ, սակայն առանց որևէ արդյունքի¹¹⁸: Բացի այդ, Դներիան [61] ամենևին չի պատասխանում այն հարցին, թե ինչ ճանապարհով հունարեն *ἄρχων*-ը, որի իմաստը հունական եկեղեցական տերմինաբանության մեջ դեռևս պարզաբանված չէ, մոնոլոների մեջ դաբձավ քրիստոնյաների կամ, ինչպես փորձում է հաստատել (էջ 397, ծնթ. 2), քրիստոնյա հոգևորականների անվանում, ընդ որում, այն դարձել է «արքսոն» կամ նույնիսկ «արկսոն»: Բավարար չէ միայն եևթադրել, որ մոնոլոները փոխառել են այն հույներից կամ հունադավան քրիստոնյաներից (Ուշվ. աշխ., էջ 436–437): Զգալով

¹¹⁸ Այն, որ *ἄρχων* բառը կրթման վերաբերել է եպիսկոպոսներին, քաջ եպյունի է տեսնոց Մոփոլիկեսի բառարանի, որին քննախնայարար եղում է Դներիան (էջ 438): Դեռևս հյուսիսնեպո եպիսկոպոսին անվանում է *πίστας*, *ἄρχων* էν τῆ ἐκκλησίᾳ (սուլապլ' նկեղեցու առաջնորդը) (κατὰ Κέλσον, VIII=Ընդդիմ կելասոս. գլխը Ը): Սրանից, սակայն, ամենևին չի կարելի եզրակացնել, որ այն անկախարար նշանակել է եպիսկոպոս: Ըստ գիտակցելով դա՝ Դներիան եւրոց է բարձրագնում, թե արդյոք *ἄρχων*-ը չէր նշանակում հատուկ պարտականություն ստանձնած «հոգևորական» կամ տաճարում հատուկ եկեղեցական արարողություն գլխավորող անձ: Այս առումով հազվապես կոչում է *Պաշտոնների բաշխման մասշտաբ* (Εὐλόγιον τὸ μέγα, Վենետիկ, 1854, էջ 682), որտեղ եկեղեցական պաշտոնները բաժանվում են *ὀφείκια*-ի {պարժամկատարներ} – Մ. Շ.: և *ἀρχονταξία*-ի {առաջնորդողներ} – Մ. Շ.: Տեսարար է, որ Դներիան իր տեսակետի հաստատման համար կառչեր նաև նրանից, որ *Մնացորդաց* գրքում (Բ Մնաց. ԼԵ 25) *ἄρχοντες* բառը, որը խոսեղեցական հայերենում փոխանցվել է որպես «վշխանք», իսկ [**Մնացորդաց* գրքի] հին հայերեն թարգմանություն մեջ թարգմանված է «երզիք» «երզիներ»: {Թերևս Ն. Մամն այստեղ «խոսեղեցական» ասելով նկատի ունի «աշխարհագրագ» եզրը: Տարի է նշել նաև, որ այստեղ սխալմունք չիա այն տոմսով, որ իրավաբանում *Մնացորդաց* գրքի դասական կայերենն ունի «վշխանք», իսկ որոշ արդի կայերեն (հիմնականում արևմտահայերեն) թարգմանություններում առկա են «երզիք» կամ «երզիներ» բառերը – Մ. Շ.):

մոնղոլական «արքաուն» եզրի և եկեղեցական իմաստ ունեցող հուսարեն *օրչօն*-ի միջև եղած կապի թույլ լինելը՝ Դևերիան փորձում է հիմնավորել այն տարբեր կողմնակի նկատառումներով, իբր այդպես կոչվում էին քրիստոնյա քահանաները կամ որովհետև նրանք իրենց հավատակիցների նկատմամբ որոշ աշխարհիկ իշխանություն ունեին (էջ 437–438), կամ էլ՝ որովհետև նրանք որպես «տիրոջ բժիշկներ» ազդեցություն էին ձեռք բերում (էջ 401, ծնթ. 3): Ավելի վճռական է Շառլ-Օդ Բոնենը (նշվ. աշխ., էջ 588)՝ ընդունելով արքաունի նույնացումը «*օրչօն*»-ի հետ՝ «այնպես, ինչպես սահմանում է պ-ն Դևերիան», նա հասկանում է այն որպես նեստորական հոգևորականների անվանում: Սակայն նեստորականներին այդ բառն ամենևին հայտնի չէ որպես հոգևորականների անվանում: Այն գոյություն ունի ասորերենում, բայց «իշխան», «ղեկավար» և այլ իմաստներով: Բացի այդ ասորերեն «արկունա» (ܐܪܟܘܢܐ) ընթերցումը համապատասխանում է «արկուն»-ին (ܐܪܟܘܢ), բայց ոչ «արքաուն»-ին¹¹⁹:

Բայց եթե Մոնղոլիայում և Չինաստանում «արքաուն»-ը «քրիստոնյա» իմաստն ստացել է միայն ավելի ուշ, իսկ սկզբնական շրջանում նշանակել է «իշխող դեմք», բնականաբար հոգևոր իմաստով, ապա նրա նույնացումը «*օրչօն*»-ի հետ կարելի է ընդունել «հոգևոր ուսուցիչ», «քահանա» նշանակությամբ՝ նաև հայկական նյութի հիման վրա: «*Արչօն*»-ը հայերենում հաճախ փոխանցվում է «պետ» բառով և հայերեն այս համարժեքն իրապես գործածվում է «ուսուցիչ», «գիտնական աստվածաբան» և այլ իմաստներով «վարդապետ» բարդ բառի մեջ: Նախկինում հայկական եկեղեցում վարդապետներն ունեցել են անկախ դիրք և մեծ ազդեցություն (Тексты и

¹¹⁹ Այսպեսինում նույնպես եահնդիսում է միայն ܐܪܟܘܢ «արկուն», այլ ոչ թե «արկաուն» ܐܪܟܘܢ ձևը, ինչպես օրինակ Գրիգոր Լուսավորչի վկայարանության մեջ (Март Н., Крещение Армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, Зап. Вост. Стд., XVI, стр. 198), ինչպես նաև ܟܢܒ ܐܠܡܚܘܠ (Studia Sinaica, VIII, 2, 23, Կ 11, et pass.), որտեղ բարդ գործածվում է որպես Մատանայելի մակդիր:

разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. V, стр. 34–36): Հայ եկեղեցու պատմությունը վկայում է [62] վարդապետների իրավունքների աստիճանաբար սահմանափակման մասին: Ամենայն հավանականությամբ վարդապետները հանդիսանում էին վաղ քրիստոնեական եկեղեցական համակարգի վերապրուկը: Այս դեպքում թերևս հենց «վարդապետ» բառը կարելի է ընդունել որպես հունարեն *ἀρχων* տերմինի ազգայնացված տարբերակը:

Հունարեն բառը կարող էր պահպանվել միայն հունասեր շրջանակներում, որոնք մեծավ մասամբ բաղկացած էին իմ կողմից խնդրո առարկա քաղկեդոնականներից: Այսպես կբացատրվեր նաև «արքաուն» ձևի ծագումը *ἀρχων*-ից հմպտսխ.՝ արքունից (հնում հունարեն «չ»-ն հայերենում տառադարձվում էր «ք» հնչյունով): Բանն այն է, որ «ա»-ն հայ հունաբանները տառադարձում էին երկու տառով «ով», օրինակ՝ *Θωμάς*-ը և *Ἰωσήφ*-ը հմպտսխ.՝ «Թովմաս»՝ կարդացվում է «Թոմաս», «Յովսէփ»՝ կարդացվում է «Յոսէփ»: Հետագայում «վ» տառի գոտ ուղղագրական նշանակությունը մոռացվեց և այն ոչ միայն գրում, այլև կարդում էին, ինչպես՝ «Թովմաս», «Յովսէփ» (այստեղից Հովսէփյան ազգանունը): Բացի այդ, հայերենում «օ» հնչյունը տառադարձվում էր նաև «աւ»-ով: Հենց հունաբանների կողմից կատարելագործված հայերենին բնորոշ այս երկբարբառի տառադարձման շնորհիվ էլ *ἀρχων*-ից կարող էր ծագել «արքովն» ձևը, հմպտսխ. «արքաուն», որից ստացվել է մոնղոլերեն «արքաուն»-ը:

Ինքնին հասկանալի է, որ նման բացատրության դեպքում պետք է ընդունել, որ այս բառն այդ երկրամասեր է թափանցել մոնղոլներից շատ առաջ, ովքեր, այդ դեպքում այն փոխառել են ուրիշներից, օրինակ ուրդուրներից, այլ ոչ թե ուղղակիորեն հայերից կամ ասորիներից:

Մյուս կողմից, բացառապես հիմնվելով ավելի ուշ շրջանի երևույթի՝ ասորա-հայկական քաղկեդոնականության վրա, մենք կարող ենք տալ մեկ այլ բացատրություն:

Ասորի քաղկեդոնականներն այդ ժամանակ կոչվում էին մելքիստներ: Մենք արդեն գիտենք վրաց կաթողիկոս Արսենիոսի վկայությունից, որ այդ եզրը հայտնի էր նաև Վրաստանում: Հայաստանում նույնպես առկա է այդ եզրի թարգմանությունը մի գրավոր հուշարձանում: Սուրբ հողում հայկական վանքերը նկարագրող Անաստաս վարդապետի ուշ շրջանի մի հավելման մեջ ասվում է («Բազմավէպ», 1882, էջ 26 = Archives de l'Orient Latin, 1884, p. 399 = Աստուածատուր Եպս. Տէր-Յովհաննէսեանց, Ժամանակագրական պատմութիւն Ա. Երուսաղէմի, հտ. Ա, 1890, էջ 96), որ հայ-քաղկեդոնականները զրկանքներ են կրել Սուրբ քաղաքում, և անգամ, մինչև Երուսաղէմում արաբների հայտնվելը, այստեղ թույլատրվել է ապրել միայն կայսերական դավանանքին հետևող քրիստոնյաներին («որք ողջ ունին գդաւանութիւն [63] թագաւորին»), այսինքն՝ մելքիստներին: Ասորերենում «մելքիտ» բառը (ܡܠܟܝܬܝܘܬܐ) հիմնականում նշանակում է թագավորական¹²⁰:

Դեռևս Լակրոզը «արքաուններ» բառը թարգմանում էր ուրպես «արքայականներ»: Այս բառը հավանաբար նույն իմաստով են հասկացել նաև Մխիթարյանները՝ *Հայկազեան Բառգրքում* բացատրելով որպես «թագաւորազն», այսինքն՝ թագավորական ծագում ունեցող: «Արքաուն»-ը հմպտսխ.՝ *արքայուն* կամ *արքաունն*, հայերենում իսկապես կարող է մեկնարանվել որպես *արքայական*, հմպտսխ.՝ *արքաների* իմաստով: *Արքա* բառը հայերենում նշանակում է «թագավոր»,

¹²⁰ Այս մեկնաբանությունը (տե՛ս Stephanus Borgia, De cruce Vaticana, 1779, p. 136, n. b) ընդունում է նաև Պ. Կ. Կոկովցովը, այս եւրոպի վերաբերյալ տե՛ս S. Նևայկինի «Ամմարական լեզուներ և ժողովուրդներ» աշխատասիրության ռուսերեն մշակման (ՄՅՍԿԻՄ, 1903, էջ 152) 205-րդ ծանոթադրություն համադրատախտան հատվածը:

իսկ *-ուն* հմպտսխ.՝ *-ունի* վերջածանցը ածականների և ազգանունների վերջավորություն է, ինչպես հունարենում *-ւոզ* կամ *-ւոզոս*: Եթե *արքունի* զուգահեռ ձևի մեջ հիմնական «ա» տառը սղվում է, ապա սա խոսակցական, համեմատաբար ավելի ուշ երևույթ է, դատելով այն փաստից, որ «արքա»-ից կազմված ավելի հին բառերում այլ վերջածանցներից առաջ նույն այդ «ա»-ն որպես կանոն պահպանվում է, օրինակ՝ արքայենի, հմպտսխ.՝ «արքանի»՝ «թագավորական», «արքայիկ», հմպտսխ.՝ «արքաիկ» - «василиск» («թագավորական օձ»), «արքայություն» հմպտսխ.՝ «արքաություն», «թագավորություն» և այլն: Մյուս կողմից՝ «արքաուն» ձևի մեջ երևում է միանգամայն օրինաչափ, պարզ երևույթ՝ արմատական «ի» տառի սղվելը («արքաունի», տե՛ս Н. Марр, Грам. древне-арм. языка, § 62, в, 1), շտապեմ ասել՝ եթե իհարկե այս բառն իսկապես հայերեն է:

Նախկինում «արքաուն» բառի համընկնումը հայերեն «արքաունի» թագավորական բառի հետ կարող էր թվալ միայն պատահական, ինչպես և նկատել է Բրոսսեն (*Hist. de la Sioumie par Stephanos Orbelian*, 1864, II, p. 230, n. 2):

Սակայն մեր ներկայիս մեկնաբանությամբ «արքաունի»՝ «թագավորական» բառը կարող է լինել հայերեն, որը հոմանիշ է «մելքիտ»-ին, այսինքն՝ «քաղկեդոնական»-ին: Այս դեպքում, պետք է, որ ընդունեինք, որ մոնղոլները, փոխառելով այդ բառն իրենց մեջ ապրող հայ-քաղկեդոնականներից, այնուհետև սկսել են այդպես կոչել առհասարակ բոլոր քրիստոնյաներին:

Որպեսզի ենթադրվող բացատրությունն առավել հավաստի լինի, ցանկալի կլիներ ունենալ փաստացի մի վկայություն, որը հաստատեր, թե այդ բառն իսկապես կիրառվել է հայերի մեջ: Սակայն հաշվի առնելով այն, որ ոչ միայն հայ-քաղկեդոնականների, այն էլ ասորամետ խմբի, ասորյա կյանքը, այլև ընդհանրապես նրանց մա-

սին հիշողությունը հնարավորինս ոչնչացվել կամ լավագույն դեպքում ստվերվել է, պետք է խոստովանել, որ նման ապացույց հնարավոր կլինե՞ր գտնել միայն երջանիկ պատահականությամբ: (64) Այնուամենայնիվ, ցանկալի վկայությունները կարծես թե գտնվել են, նախ և առաջ երկու վիմագիր արձանագրություններում:

Իրապես, հայկական մի գրությունից ինձ հայտնի է «արքայուն» բառի գործածության մի դեպք, որը պահպանել է Մուրավյովը¹²¹ ուսերեն թարգմանության մեջ (Грузия и Армения, СПб., 1848, II, стр. 275). «Ես՝ Բագրատս, Ջարուպա Արքայունովի որդին, կառուցեցի այս դարպասները Սուրբ Գրիգորի վանք մտնելու համար, ամին...»¹²²: Կարելի է ենթադրել, որ Սուրբ Գրիգոր անվամբ վանքը ճանապարհին կանգնեցված՝ դարպասներից այն կողմ գտնվող Տիգրան Հոնենցի կառուցած քաղկեդոնական տաճարն է (տե՛ս վերը, էջ [40]): Արդյոք պատահական է, որ քաղկեդոնական վանքի մուտքի համար դարպասներ կառուցող Բագրատը կոչվում է «արքայուն»:

Մյուս օրինակն առկա է Կարմիր վանք կոչվող բնակավայրում Ախուրյանի աջ ափին, Անիի մոտակայքում¹²³: Այստեղ՝ վանքի եկեղեցիներից մեկի ԺԳ դարի 70-ական թվականների հայերեն նվիրատվական արձանագրության մեջ հիշատակվում է «արքաուն Սարգիսը»։ Նա պետք է սպասավորեր տարին չորս օր: Հիմա դժվար է ասել,

¹²¹ {Անդրյեյ Նիկոլայի Մուրավյով, ավելի մանրամասն տե՛ս *Նկրածություն* – Մ. Ե.}:

¹²² Այս արձանագրության մասին այլևս ոչ որ չի հետզոդում, եսվամբար Մուրավյովի այցելությունից ետոտ այն ոչնչացել է: Պետք է կարծել, որ նա, ով ընթերցել է [Բագրատ-նագրությունը] ռուս ճանապարհորդի համար, շփոթել է «Ց» և «Յ» տառերը, ինչը շատ հավանական է, և այդ պատճառով էլ «Արքայունով»-ի փոխարեն Մուրավյովի գրքում կարդում ենք «Արքագունով»: Իր ներթին Ալիշանը (Շիրակ, էջ 59) «Արքագունով»-ը կարդացել է «Արագաճունի»: Գրոսսեն (Ruines d'Ani, I, p. 11) Մուրավյովի ընթերցածն ավելի ճիշտ է վերադասարկել Arcatzoun-ի, սակայն նետևյալ նկատումով: L'inscription, telle qu'on l'a dictée au voyageur, paraît fautive, car il n'existe aucun nom propre ni de famille, en arménien, semblable à ceux qu'il allègue»: Նույնիսկ մենք՝ զետոնականներս, սրտաբատ ենք որպես առասպել ընդունել այն, ինչը չգլտնեք կամ չենք եսակամում:

¹²³ Ալիշանը (էջ 170) շփոթում է Ախուրյանի աջ ափին գտնվող այդ Կարմիր վանքը ծալկոդմում՝ Անիից բովակում ետու գտնվող մեկ ուրիշի ետ:

թե արդյոք այդ վանքը «արքաունական» էր. այսինքն՝ ըստ առաջարկվող բացատրության՝ մելքիտական, հայ-քաղկեդոնական, թե՛ արձանագրությունը վկայում է հայկական ազգային եկեղեցու անդամների՝ իրենց մահացած քաղկեդոնական հարսագատի հանդեպ ունեցած հոգատարության մասին: Հայտնի է, որ այդ ժամանակաշրջանում եղել են դեպքեր, երբ նույնիսկ եղբայրները հետևում էին տարբեր դավանանքների: Այսպես՝ Թամարի թագավորության օրոք Երկայնաբազուկների (ՅՅՅՅՅՅՅՅՅ) հայկական իշխանական տնից Ջաբարեն հայկական ազգային եկեղեցու անդամ էր, իսկ Իվանեն՝ քաղկեդոնական, սակայն վրացամետ խմբի քաղկեդոնական: Իհարկե, նաև այստեղ «արքաուն»-ի մեկնաբանությունը «մելքիտ» իմաստով, այսինքն՝ ասորամետ խմբավորման քաղկեդոնական, լոկ ենթադրություն է. սակայն արձանագրության մեջ կա մի վերապահում. որը կարծես թե հաստատում է այս վարկածը: [65] 1892 թ. ամռանը ես տեղում ստուգել եմ այդ արձանագրությունը: Այն նվիրատվական մի գրություն է: Պատվիրատուներն են համարվում Ուքան Քորիադի-նը և նրա եղբայր Պ[...]-յական Վախրադինը. Սարգսի որդիները և Ուքանի հարսը՝ Դապտա-խաթունը: Նրանք գնել էին վանքը բոլոր հողերով, կառուցել տաճար և շնորհել անշարժ կալվածքներ: «Որպես վարձատրություն սրա դիմաց,- գրում են պատվիրատուները,- հայր. (առաջնորդ) Սարգիսը և մյուս եղբայրները յուրաքանչյուր շաբաթ (պատարագ) սահմանեցին երեք խորաններում մեր հոր՝ Սարգսի համար, և մի՞ թե նա մերը չէ, թող ծառայեն նույնիսկ չորս օր արքաուն Սարգսին: Ով որ դեմ կլինի մեր շնորհատվություններին, թող դատվի մեր Քրիստոսի (Տիրոջ) կողմից: Գրիչ՝ Մխիթարիչ»: Հարցն այն է, թե արդյոք այդ տարօրինակ, անսովոր վերապահումը («մի՞ թե նա մերը չէ, թող ծառայեն») վերաբերում է վանքին, թե անձին, մասնավորապես՝ արքաուն Սարգսին: Վերջին դեպքում նկատողությունը

միանգամայն տեղին կլիներ, եթե այդ վանքը լիներ հակաքաղկեդոնական, այսինքն ազգային-հայկական. «միթե այն մերը չէ: Թող ծառայեն Սարգիսին չորս օր, նույնիսկ եթե նա արքատուն է (քաղկեդոնական)»: ¹²⁴

Կարմիր վանքի արձանագրության մեջ հիշատակված Սարգիսը, եթե իսկապես լիներ ասորական ուղղության քաղկեդոնական, ապա նրա հարավային ծագմանը միանգամայն համահունչ կլինեին նրա ազգականների մուսուլմանական անունները (Ուքան Քորիադին, Պ[...]ապկան Վախրադին, Դապտա-խաթուն): Այս առումով հետաքրքրական է, որ Աղթամարի վանքի վերաբերյալ 1326 թ. գրված մի հիշատակարանի մեջ որպես նվիրատուներ հանդես են գալիս Սեֆեդին Արքայունը և Խեդենեկ Արքայունը (Թովմա Արծրունի, հրատ.

¹²⁴ {Արձանագրությունը հետագայում վերանայել է եենց Ն. Մտարը, ով Անիի պեղումների ժամանակ գտնել էր նույն «արքատուն Սարգիսին» վկայակոչող մեկ այլ հիշատակում, որի եիման վրա էլ նրան հաջողվել էր վերականգնել և ավելի ստույգ ընթերցել վերանշված Լուրմիր վանքի աղճատված արձանագրությունը, մասնավորապես անունները թվարկելիս: Հստակաձև թուսերնեով երկու անգամ երատարակել է Պ. Մուրադյանը և մեկնարանել այն. «Во время XI-й аннийской кампании Н. Я. Марр откопал надпись о постройке колокольни, где упомянут тот же Саргис («фигурные буквы») ...»ին խորանին պատարագն գթրիտոս մ...ն Սարգիս և Սթթ և Սարգիս արքատուն...» – «взамен определили служители (сей церкви...) придела совершать литургию Христову... (на пользу Саргису и Стни и аркауну Саргису...)» ([Н. Марр], От редактора, стр. XIII). На этой основе Н. Я. Марру удалось восстановить искаженный текст кармирванкской надписи: Եւ նթթ ևւ մնր չէ > նւ իթթ ևւ մնր չէ > նւ Սթթ ևւ Մնրչն (resp. Մնրչէ). Теперь перевод этой сложной, но ценной упоминанием «аркауна», надписи таков: «...Отец Саргис и остальные братья взамен определили (чтобы) каждую субботу 3 придела нашему отцу Саргису и Стни и Мерчно совершали литургию и 4 дня аркауну Саргису. Кто будет противиться нашим пожалованиям, да будет судим Христом нашим (Господом). Писец Мхитар» (ср. Н. Марр, От редактора, стр. XIV; ср. Н. Марр, Ани: книжная история и раскопки на месте городища, – Т-Р, 1913, XIII, стр. 35). При переиздании «Аркауна...» Н. Я. Марра необходимо внести эту поправку, поскольку сам автор работы спустя семь лет писал: «Эта, как теперь выясняется, фантастическая фраза, увы, была переведена и истолкована», со ссылкой: Марр, Аркаун, монгольское название христиан..., 1905, стр. 65», ևն ն Մурадян, Неопубликованная статья, стр. 56-57 (=Մурадян, Кавказский культурный мир, стр. 290-292) այսինքն «Եւ նթթ ևւ մնր չէ» բառակապակցության փոխարեն պետք է կարդալ. «ևւ Սթթ, ևւ Մնրչն (հնմուտիս Մնրչէ)», որոնց համար «յուրարանյուր շարաթ պատարագ ստեմանեցին երկը խորաններում» – Մ. Շ.):

Պատկանով, էջ 321)¹²⁵: Այդ անունները սերտորեն կապված են Աղթամարի կաթողիկոսների ճակատագրերի հետ, որոնց պատմությունը բավական անորոշ է, իսկ ԺԴ դարում՝ ընդհանրապես պարզ չէ: Հավաստիորեն հայտնի է միայն, որ Աղթամարի կաթողիկոսությունը միառժամանակ թիրախ է հանդիսացել հայ կաթողիկոսների և վարդապետների լուրջ՝ «անլուծանելի» նզովքների համար, բայց պատճառը պարզ չէ: Արդյո՞ք խնդիրն այն էր, որ Աղթամարի կաթողիկոսությունը չէր ենթարկվում համայն հայության կաթողիկոսներին: Ես ընդամենը բարձրացնում եմ հարցը՝ ամենին չցանկանալով պատմության մութ էջերը ծառայեցնել հոգուտ իմ տեսության: Բավական է փաստել, որ հարավային Հայաստանում՝ Վասպուրականում, «արքայուն» բառը հայտնի է եղել, գոնե ազգանվան իմաստով և այդ դեպքում հնարավոր է քաղկեդոնական նախնիներից ժառանգած լինելը: Հետաքրքրական զուգահեռ կա արաբական անվանումներով այս ազնվական [66] հայ *սարքսունների* և Պարսկաստանի Արզուն խանի կողմից 1288 թ. Նիկողայոս IV պապի մոտ ուղարկված պատվիրակության անդամներից մեկի անվան հետ: Այդ անունը Սաբադին Արքաուն է (Henri Cordier, The Book of Ser Marco-Polo, I, p. 290, fn. 1): Historia Tartarorum ecclesiastica-ի (Helmstadii 1741, p. 75) հեղինակ Հ. Պոլսենը ներկայացնում է մյուս անդամների անունները. Բարսունան՝ ույղուրական մի վանական, ով նշանակվել էր եպիսկոպոս իր եկեղեցու նեստորական պատրիարք Յահբալահայի կողմից, Թոմա Անֆուզացին և թարգմանիչ Ուզուետը: Վերջին երկուսը մասնակցել էին նաև առաջին պատվիրակությանը, որն ուղարկվել էր երեք տարի առաջ Մանգու խանի կողմից Ոսորիոս IV պապի մոտ: Սաբադին Արքաունը (Archaon) ազնվական էր: Հնարավոր է, որ նա նույնպես հայկական ծագում ուներ, ինչպես Աղթամարի 1326 թ. հիշատակարանի

¹²⁵ Իմ ուշադրությունից լրիվաբար այս հատվածի համար պարտավոր եմ Ն. Արմենյան:

մեջ հիշատակված հայ իշխանները՝ «արքաունները»: Սաբադին անունն¹²⁶ ամենայն հավանականությամբ, նույնն է ինչ արաբական Սահմադիները: Այդ անունը շատ տարածված էր հայերի մոտ, ոչունը արտասանում էին այն առանց «հ»-ի՝ Սամադին (տե՛ս Н. Марр, Новые материалы по армянской эпиграфике, 1893 = Зап. Вост. Отд., VIII, стр. 84): Նրա դավանանքի մասին որոշ վստահությամբ կարելի է ասել, որ նա ո՛չ նեստորական էր և ո՛չ էլ, իհարկե, հակոբիկյան: Հենց դա էլ կարող էր հեշտացնել նրա հարումը կաթոլիկ եկեղեցուն: Նա միակն էր իր ընկերներից, ով արժանացավ «մեղքերի թողությամբ առաքելական օրհնությանը» (Paulsen, Historia Tartarorum ecclesiastica, p. 77): Պապը՝ դիմելով նրան գրում է. (նշվ. աշխ., էջ 91) «*laetantes in Domino, quod sis fidei catholicae lumine illustratus*»¹²⁷: Միանգամայն հնարավոր է, որ Սաբադինը, հմպտսխ.՝ Սամադինը, քաղկեդոնական էր և նրա անվանը կցված Archacon-ը այդ հանգամանքի արտացոլումն է՝ կապված արքաուն բառի վերոնշյալ իմաստի հետ¹²⁸: Ուշագրավ է նաև այն, որ նույնիսկ Յահբալսահա III պապի՝ հավատի քարոզչության մեջ հիմնավորվում է հունական, հետևաբար քաղկեդոնական դավանանքի առանձնահատկությունները և ոչ թե նեստորական մուլտրության: Շարուն սրանից եզրակացնում է, որ պապը հստակորեն տեղեկացված չէր մոնղոլների շրջանում քրիստոնեական դավանանքի մասին¹²⁹: Բայց հնարավոր [67] է, որ պապն ավելի քաջատեղյակ էր

¹²⁶ Հմմտ. նաև Saabedin տարբերակը, տե՛ս Chabot, Histoire de Mar Jabalaha III Patriarche des Nestoriens (1281-1317) et du moine Rabbin Cauma, Paris, 1895, p. 237:

¹²⁷ {«Ի Տնր որպիսացողները, նրանք են, ովքեր իջակալոր են կաթոլիկ եպիսկոպի լույսով» - թարգմ. Մ. Շ.):

¹²⁸ Այս դեպքում չի կարելի բախարսթիլ բառի «քրիստոնյա» ընդհանուր իմաստով, ինչովնա անում է Շարուն (նշվ. աշխ., էջ 207), քանի որ դեպքումայստե՛ս մյուս քրիստոնյա անդամներն այդ անունը չեն կրում:

¹²⁹ Նույն տեղում, էջ 195. « Cette profession de foi est la même qui avait été rédigée par Clément IV pour être transmise à l'empereur Michel VIII Paléologue. Elle vise surtout les erreurs des Grecs et n'insiste en aucune façon sur les dogmes rejetés par les Nestoriens. On voit par là que le pape n'était pas très exactement informé de l'état de la religion chrétienne chez les Mongols »:

հարցին, քան «մոնղոլական նեստորականության» վերաբերյալ բացառապես միակողմանի պատկերացում ունեցող մերօրյա գիտնականները, որոնց կարծիքն ամբողջապես կիսում է նաև ինքը՝ Շաբուն:

Մինչդեռ այս բոլոր *արքայունները*, նույնիսկ նրանք, ովքեր անկասկած հայ *արքայուններ* էին, կարող էին ի հայտ գալ մոնղոլների ազդեցությամբ. նրանք մոնղոլական դարաշրջանից են: Այդուհանդերձ, հետաքրքրական է և հազիվ թե պատահական այն, որ «արքայուն» եզրը հաստկապես հայտնի է հայերի մեջ, անգամ զուտ մականվան տեսքով:

Այսպիսով, իմ զեկույցը հանգում է հետևյալ եզրակացություններին՝ չհավակնելով դրանց բոլորի բավարար ապացուցված լինելուն, երբեմն ուրվագծելով ճանապարհը կամ պարզապես կատարելով հարցադրումներ, որպեսզի հրավիրենք մասնագետների ուշադրությունը հայ-քաղկեդոնական բարձր մշակութային-պատմական ժառանգության ուսումնասիրման և այն ամենի ուղղությամբ, ինչը կարող է լույս սփռել այդ հարցի վրա.

1) Քաղկեդոնականությունը Հայաստանում եղել է հաստատուն, խորր և լայն արմատներ ունեցող առաջադեմ կրոնա-մշակութային շարժում, որը որոշ ժամանակ բավական արգասաբեր է եղել հայերի ազգային մտավոր կյանքի վերելքի գործում:

2) Հակաքաղկեդոնականության հաղթանակից հետո հայ քաղկեդոնականներն սկսեցին անհետանալ ապագա այնպե՛ս անհետնալիս թաց արդյունքում՝ նախապես տարրալուծվելով քաղկեդոնականների երեք հիմնական խմբերի մեջ՝ վրացական (վրացիների), հունական (հույների) և ասորական (մելքիտների), որոնք, հնարավոր է, կոչվել են *արքայուններ*:

3) Վրացականացված Տայք-Կղարջքից՝ Տառ-Կլարջետիից հայ-քաղկեդոնական Գրիգոր Բակուրյանը ԺԱ դարում Բուլղարիայում

հիմնեց վրացական Պետրիցոնի վանքը, ընդ որում հարց է ծագում, թե արդյոք հույների կողմից վանքին պաշտոնապես տրված չէր արտոնությունների լիազորություն՝ տեղի պավլիկյանների դեմ պայքարելու նպատակով:

4) Պետք է ընդունել առհասարակ հայ քաղկեդոնականների՝ այդ թվում նաև հունամետ խմբի հայ քաղկեդոնականների, Բյուզանդական կայսրության պետական և եկեղեցական կյանքում ունեցած կարևոր մասնակցության բաժինը:

5) Հայ քաղկեդոնականների՝ *սրբաունների* գաղութը, ոչոնք ապրել են նույն [68] կյանքով, ինչ և ասորական մելքիտները, Ը դարից գոյություն է ունեցել Միջին Ասիայում, և հավանաբար ձեռք նրանցից մոնղոլները ԺԳ դարում ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն յուրացրել են սրբաուն եզրը, եթե նույնիսկ նրա ստուգաբանությունը կապված է *օրջոն*-ի հետ:

Ն. Ման

NICOLAS YAKOVLÉVITCH MARR

**ARK'AUN,
L'APPELLATION MONGOLE DES
CHRÉTIENS EN CONNEXION AVEC
LE PROBLÈME DES CHALCÉDONITES
ARMÉNIENS**



ARK'AUN,
L'APPELLATION MONGOLE DES CHRÉTIENS EN
CONNEXION AVEC LE PROBLÈME DES
CHALCÉDONITES ARMÉNIENS¹

« Si quelqu'un se flatte de savoir quelque chose,
il ne sait encore rien comme on doit le savoir »

I Cor. 8, 2

J'envisageais de proposer à l'attention du Secteur une explication hypothétique d'*ark'aun* ou *erkeun*, la désignation mongole des chrétiens. Ma communication aurait pu être très brève. Mais je suis obligé d'argumenter mon hypothèse en évoquant la présence d'un groupe particulier d'Arméniens, les chalcédonites ; or la notion que nous avons de ceux-ci est loin d'être claire même pour les spécialistes en raison d'opinions teintées par divers préjugés nationaux ou confessionnels dont nous sommes héritiers. L'Église nationale arménienne, qui est apostolique et antique tant *de facto* qu'en vertu de ses traditions fondamentales – c'est à tort qu'on s'est mis fort récemment à l'appeler improprement Église arméno-gégorienne – se laisse trop emporter, dans sa façon de se caractériser elle-même, par son caractère national qui, aujourd'hui, lui est pour beaucoup incontestablement propre, et a tendance à en exagérer l'ancienneté. Un de ses représentants en vue les plus versés en science théologique moderne, un disciple du prof. Harnack, considère que son Église fut nationale dès le jour de sa naissance : « l'Église arménienne est apparue dès le début en tant qu'Église indépendante, nationale [2] dans

¹ Communication présentée à la séance du 25 novembre 1904 du Secteur oriental de la Société archéologique impériale de Russie et n'ayant été complétée ultérieurement qu'en deux ou trois endroits.

des conditions politiques et culturelles tout à fait différentes de celles de la grande Église catholique », écrit le RP Karapet Ter-Mkrtitchian dans sa thèse en allemand consacrée aux pauliciens². Tout aussi biaisée, mais dans le sens opposé, semble être la théorie des membres de la grande Église catholique, la romaine ou la grecque indifféremment. De ce côté-là on nie qu'il y ait eu une raison sérieuse d'estimer que l'Église arménienne a pu se constituer historiquement sans la « pernicieuse » emprise des générations arméniennes subséquentes ou sans l'influence « putréfiante » des doctes Syriens. Ils dépeignent le noyau de l'Église arménienne comme étant conséquemment catholique, chalcédonite, voire, selon certains, papiste. L'une et l'autre conception ont eu pour effet de priver les Arméniens chalcédonites de toute existence réelle: soit c'étaient des renégats ou des ombres mélancoliques et fuyantes, tantôt des fantômes géants à l'aspect fantastique. On ne prend pas assez en considération le fait qu'à une certaine époque le chalcédonisme et l'antichalcédonisme se sont côtoyés sur un pied d'égalité dans la masse de la population arménienne. L'idée n'effleure même pas certains esprits que la littérature arménienne a pu exprimer jadis non seulement des opinions théologiques antichalcédonites mais aussi chalcédonites. Or nous disposons d'indices qui nous incitent même à poser la question de savoir s'il n'a pas existé jadis toute une littérature chalcédonite arménienne. Une littérature qui ne se composait pas uniquement de traités polémiques et théologico-dogmatiques. Les traductions géorgiennes à partir de l'arménien semblent dater non seulement de l'époque reculée de l'unité arméno-géorgienne, mais aussi de celle plus tardive où c'étaient des textes d'écrits chalcédonites arméniens, qui servaient d'originaux. À en juger par divers indices, ces textes

² « Die armenische Kirche aber ist von Anfang an als eine selbstständige, nationale entstanden, in ganz anderen politischen und kulturellen Verhältnissen als die grosse katholische Reichskirche » (Paulikianer, Leipzig 1893, p. 55)

arméniens se distinguaient apparemment par une certaine originalité linguistique. Il se peut qu'un examen plus attentif, libre de préjugés, des ouvrages littéraires arméniens classiques révèle qu'il y avait parmi eux des œuvres d'Arméniens chalcédonites. C'est incontestablement l'existence d'écrits chalcédonites en arménien qui permet le mieux de comprendre l'apparition d'éléments de nature chalcédonite évidente dans bon nombre de recueils postérieurs. Leurs compilateurs, qui vivaient à des époques où chaque texte en langue maternelle passait pour être un monument de l'Église nationale arménienne, pouvaient, sans s'en douter [3], s'être servis à leurs propres fins de textes-sources chalcédonites rédigées en arménien. C'est de cette façon que des chalcédonites arméniens tels que le pape Grégoire et le patriarche Germain, vénérés en tant que docteurs de l'orthodoxie arménienne, ont pu pénétrer dans les ménologues arméniens en tant que souvenir du VII^e concile, le concile anti-iconoclaste, qui a par ailleurs confirmé les décisions du Concile de Chalcedoine (cf. Tchamtchian, II, p. 486 – 487). Des raisons existent d'affirmer que les écrits de l'Église nationale arménienne contiennent bien plus de ce genre de transferts que ceux signalés par Tchamtchian.

Nous n'avons pas besoin de reconstituer tout de suite la genèse du mouvement chalcédonite en Arménie. Nous n'avons besoin, pour notre communication actuelle, que de noter quelques circonstances qui témoignent de la situation générale des chalcédonites arméniens et qui permettent de les classer, circonstances qui ne peuvent s'appliquer qu'à la période de la présence historique du chalcédonisme en tant que tel en Arménie, mais se rapportent aussi dans une grande mesure à la période postérieure à la confrontation de l'antichalcédonisme et du chalcédonisme en Arménie en tant que deux adversaires ayant à peu près le même poids. Il serait peut-être opportun de remarquer que le terrain pour un succès du chalcédonisme avait déjà été préparé par le

nestorianisme, qui avait fleuri à une certaine époque en Arménie et qui avait aussi sans doute été introduit en Géorgie par les pères syriens. Les nestoriens étaient incontestablement en position de force en Arménie, et il avait fallu, pour les bouter hors de leurs retranchements solides, les efforts conjugués tant des antichalcédonites que des chalcédonites, notamment du catholicos Nersès le Bâtisseur, personnalité fort impliquée dans le chalcédonisme (Compte rendu préliminaire des travaux dans le Sinai, menés en collaboration avec I. A. Djavakhov, et à Jérusalem, lors de l'expédition de 1902, p. 18 – 19³). Néanmoins, [4]

³ L'édition minutieuse publiée dans les pages d' « Ararat » (1905, février, p. 181–202) des *Canons du concile de Dvin* qui, à en juger par le titre, s'est réuni « la quatrième année de l'empereur Constantin, le pieux roi des Romains », apporte aussi des éléments corroborant le chalcédonisme impérial du catholicos Nersès, en premier lieu sous la forme de remarques explicatives accompagnant le texte ; c'est ainsi que nous apprenons p. 192 que le code actuel de l'Église devait être entré en vigueur depuis le règne de Khosrov et Héraclius, autrement dit que cet écrit exprimait un courant de pensée théologique qui avait commencé sous le catholicos Ezra et qui s'était développé, notons-le, sous Nersès. Le titre indique d'ailleurs qu'il a été rédigé sur décision du catholicos Nersès. S'agissant du contenu des *Canons*, il va falloir attendre l'étude que prépare leur éditeur, le jeune chercheur S. F. Tigranian. [4] Le texte n'affiche pas d'archaïsmes. Le mot persan *արարար* (=controverse, 184,3) est notoirement une innovation introduite dans la littérature arménienne par les hellénophiles et empruntée par Eghiché (Elišē, Élysée, cf. géorg. ჰეցხრო). Le mot *բնկրար* (100,1x ზეցხრო) provient également du persan et est encore moins courant dans les monuments arméniens. Pour une raison inconnue l'éditeur n'a pas respecté l'orthographe ancienne *ui* de *o*, mais dans les mots composés a accordé la préférence à la diphtongue *ł* et non à la monophthongue *li*, comme par exemple dans *որդէզրորթին*, sans toutefois chercher à être conséquent, car il lui arrive aussi d'écrire *li*, par exemple dans *բարևիծնութիւնք* 183, 34. Il y a bien sûr des occurrences discutables quand l'éditeur peut se laisser guider par son « flair » ou sa préférence personnelle pour telle ou telle forme, raison qui, peut-être, l'a incité à préférer, par exemple, *զնորն* à *զնարթն* 190,122, a fortiori l'ordinaire *կայսր* à *կայսրի* 180,2. Un peu plus risquée est la préférence qu'il accorde dans les textes anciens à la forme *կաթողիկոս* par rapport à *կաթողիկոս* 181,6. Il fallait certainement préférer la forme *կանոն* 180, 1, qui s'est conservée ne fût-ce que dans un seul manuscrit tardif, mais qui concordait mieux avec le contexte supposé dater du VII^e siècle et avoir été utilisé par un hellénophile. On a encore plus de mal à comprendre pourquoi *յուանայգէ* a cédé la place dans le texte principal à la forme *յուանայգէ*. Et enfin, seule l'ignorance de la grammaire peut expliquer l'apparition dans le texte ancien de *Նկրութի* 181,6 au lieu de *Նկրութի*. L'impression créée par un vulgarisme de cette espèce dans un texte en arménien classique équivaut à ce que nous aurions éprouvé en trouvant en russe *nitchavo* au lieu de *nitchevo* [disons, en français, *chals pas / j'sais pas* au lieu de *je ne sais pas* – NdT] dans l'édition d'un auteur classique. S. Th. Tigranian avait confié la reconstitution du texte au RP Mkhitar, mais tous les éditeurs de textes en arménien classique devraient avoir à cœur de respecter la grammaire élémentaire de cette langue.

la christologie dyophysite des chalcédonites était, nul doute, proche du nestorianisme. En outre, il ne faut pas oublier que le VI^e siècle avait été marqué par une tendance du nestorianisme à se rapprocher de l'interprétation byzantine (J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide* (224 – 632), Paris, 1904, p. 266). Ce rôle de réformateur dans l'Église nestorienne fut assumé par le catholicos Mar-Abas ou Maraba (L. Labourt, *ibid.* p. 267, 268), le Maraba que j'avais identifié avec Marabou, l'auteur d'un ouvrage d'histoire préservé sous forme d'extraits en arabe chez l'Historien anonyme, alias Moïse de Khorène (N. Marr, *Арабское изречение из сирийской хроники Марибаса [Un extrait arabe de la chronique syrienne de Maribas]*, *Zap. Vost. otd.*, XIV, p. 091).

De même il n'est pas nécessaire de décrire l'apparition de l'antichalcédonisme en Arménie ou d'en énoncer la teneur. Pour éviter tout malentendu, je voudrais seulement avertir que l'antichalcédonisme arménien ne se limitait nullement à son aspect négationniste, à savoir au rejet des décisions du concile de Chalcédoine, mais comportait aussi des aspects positifs découlant des particularités locales de l'Église arménienne la plus ancienne. Ces aspects positifs remontaient à une époque considérablement plus reculée que [5] celle de l'effervescence chalcédonienne en Arménie et même que la date du concile de Chalcédoine. En ce sens, l'antichalcédonisme en Arménie n'est qu'un terme conventionnel, le sobriquet d'un mouvement confessionnel dont les tâches étaient plus larges et dont les racines plongeaient jusqu'à des temps bien antérieurs à ceux auxquels se référait le concile de Chalcédoine. Certes, les débats chalcédoniens avaient pour mots d'ordre telle ou telle attitude vis-à-vis des décisions du concile et, qui plus est, on s'était même mis de part et d'autre à interpréter, voire à réinterpréter, des éléments particuliers légués par l'Église arménienne de jadis sous l'éclairage nouveau d'une attitude déterminée à l'égard du

concile de Chalcédoine, il n'en demeure pas moins que le ferment de l'antichalcédonisme arménien, un ferment purement théologique, se situe en dehors des conditions qui ont motivé sa convocation. Ce ferment n'avait jamais perdu en Arménie l'importance qui était sienne et c'est bien lui qui a servi de cause principale du développement singulier de l'Église arménienne, singularité qui la distinguait non seulement des Églises gréco-orthodoxes et nestorienne, mais aussi de la jacobitique, malgré l'existence de relations bien plus amicales, voire très étroites, avec elle.

Au VIII^e siècle, les luttes intestines entre les Arméniens eux-mêmes étaient acharnées. Il y eut sans doute un instant critique où on se posait encore la question de savoir qui l'emporterait: les Arméniens chalcédonites ou leurs adversaires. Les deux parties avaient évidemment recours à tous les moyens accessibles pour asseoir leur suprématie, en recourant par exemple au soutien de leurs compagnons d'idées non seulement arméniens, mais aussi étrangers. Cette aide étrangère leur était volontiers accordée. Qui plus est, les étrangers tant chalcédonites qu'antichalcédonites non seulement suivaient avec intérêt les péripéties de cette lutte pour voir quel parti l'emporterait en Arménie, non seulement répondaient positivement aux demandes d'aide venant de leurs compagnons d'idées religieuses, mais prenaient encore volontiers une part des plus actives et des plus directes à la confrontation. Mais tout cela ne doit influencer sur notre façon de voir quelle était la situation réelle, c'est-à-dire de négliger le fait qu'en Arménie, cette lutte avait pour cadre, dans l'environnement arménien local, la participation de part et d'autre des forces arméniennes locales en présence, tandis que les étrangers, qu'il fussent grecs, géorgiens ou syriens, remplissaient les rôles d'alliés de tel ou tel parti, d'alliés très utiles, parfois très puissants, mais bien d'alliés et non d'initiateurs des conflits.

Si la lutte avait opposé avant tout les antichalcédonites arméniens à des chalcédonites non-arméniens [6], il nous aurait fallu expliquer un phénomène tel que l'existence de bon nombre d'ouvrages originaux en arménien, écrits en Arménie profonde et dirigés contre le point de vue chalcédonite. La façon circonstanciée dont les contre-arguments sont énoncés, la minutie avec laquelle chaque sujet soulevé par les chalcédonites est traité et le ton passionné à l'extrême de la polémique suffisent pour témoigner que s'il fallait voir en le chalcédonisme un ennemi de l'Arménie, cet ennemi était domestique. Telle est l'impression que produisent par exemple les traités polémiques de Khosrovik le Métaphraste, édités par l'archimandrite Garegin Hovsepian (Vagharchapat 1903).

Cet écrit témoigne *de visu* que l'Église antichalcédonite en Arménie avait traversé de graves épreuves au VIII^e siècle. Il reflète non seulement un moment critique entre victoire et défaite, mais un moment où les antichalcédonites avaient accepté un compromis, autrement dit essuyé une demi-défaite, subi un revers. La question d'un *modus vivendi* tenant compte des intérêts des antichalcédonites comme de ceux des chalcédonites d'Arménie avait été soulevée bien des fois et trouvé des réponses positives même lors de conciles, comme nous le savons de sources chalcédonites, mais l'important ici est la reconnaissance par l'antichalcédonite Khosrovik du fait que lui-même était sur le point de céder et d'accepter les conditions d'un compromis proposé par un chalcédonite (p. 6). Si un défenseur aussi convaincu de l'antichalcédonisme que Khosrovik avait pu se résigner à abandonner, ce ne pouvait avoir été qu'en étant conscient que la lutte contre le chalcédonisme en Arménie était au-dessus de ses forces et qu'il n'y avait plus aucun espoir d'arriver à faire plier les chalcédonites arméniens.

Un autre instant critique analogue survint au début du IX^e siècle. La situation des Arméniens chalcédonites était alors tellement solide en Arménie qu'ils y aspiraient à un rôle dominant. L'Arménie du nord-ouest avec ses provinces de Klarjk' (Klardjéti) et de Tayk (Tao) leur appartenait déjà. Le chalcédonisme des Arméniens y bénéficiait d'un soutien chaleureux non seulement parmi les Grecs, mais aussi parmi les Géorgiens. Les Bagratides d'Artanoudj, princes et seigneurs du territoire, étaient déjà chalcédonites et cela contribuait pour beaucoup au triomphe total des chalcédonites dans cette région frontalière.

Le chalcédonisme se frayait aussi un chemin en Siounie (ou Siounik') via la Géorgie et l'Albanie [caucasienne]. Dans cette dernière la lutte s'intensifiait entre chalcédonites et antichalcédonites et ni les uns, ni les autres ne contribuaient à la sauvegarde de la nation albanienne : le chalcédonisme frayait la voie à la domination des Géorgiens et l'antichalcédonisme, à celle des Arméniens. Sa partie occidentale, [7] l'Albanie géorgienne en quelque sorte, se k'arthvélista effectivement et devint la région antique de Héréti laquelle, plus tard, fusionna avec la Kakhétie. Mais ici aussi, les Arméniens avaient précédé les Géorgiens dans la colonisation de l'Héréti, si bien que c'étaient en fait des Arméniens qui se convertissaient en Géorgiens, ou plus exactement des Albaniens arménisés – à condition qu'on accepte qu'un témoignage unique de la *Vie de David de Garedji* suffit pour établir une caractéristique ethnographique de toute une région, comme le fait Brosset (*Hist. de la Géorgie*. Introduction, p. X). La *Vie de David de Garedji (Le Paradis Géorgien*, p. 277 s.) narre en détail la conversion du « barbare » Bubakhar, avec qui le saint conversait en Arménien (Երմեհյուրոտս զԾոտս). Au X^e siècle, le chalcédonisme triomphe définitivement en Héréti. Les chroniques géorgiennes (éd. p. 197 = trad. Brosset, I, p. 279) présentent la chose comme si antérieurement, c'est-à-dire avant le règne d'Ichkhanik, les anciens

(habitants de la région) avaient été hérétiques (antichalcédonites). Or Ichkhanik était le neveu de « l'iris-thav des eris-thav-s » Gurgén, dont la mère Dinara les avait convertis à l'orthodoxie (au chalcédonisme). Mais pareille conversion instantanée est inconcevable si le chalcédonisme était répandu antérieurement dans le pays. Chose plus curieuse, l'information géorgienne prête à ce prince du X^e siècle un nom purement arménien : Ichkhanik. Cent ans plus tard, en plein triomphe du chalcédonisme sous David le Bâtitteur, l'Hérésie fut rattachée à la Géorgie (éd., p. 242 = Brosset, p. 356). La partie orientale, ou plutôt sud-orientale, de l'Albanie, selon les sources arméniennes, était devenue beaucoup plus tôt l'apanage de l'Église antichalcédonite d'Arménie. Mais là aussi, c'est à peine si le chalcédonisme avait été éradiqué à la fin du VII^e siècle. Il est vrai que le catholicos antichalcédonite des Arméniens Elie avait insisté et obtenu des califes arabes qu'ils prennent des mesures très dures, voire cruelles. Le patriarche chalcédonite des Albaniens Nersès avait été exilé enchaîné chez l'emir des fidèles (Cathol. Jean, p. 57), plus exactement condamné à l'être, mais avait préféré mourir de faim enchaîné⁴ et c'est avec ces fers qu'il fut enterré (Moïse de Kalankatuik, éd. Emine, p. 238). Il fut en outre décidé d'exterminer « par le fer et la captivité » ceux qui s'avèreraient être chalcédonites. (Moïse de Kalank. p. 245). Enfin le patriarche albanien Siméon, qui succéda à Nersès, une créature [8] du catholicos arménien, « homme modeste » ou « humble », selon la traduction d'Emine, ordonna qu'on jetât dans un cours d'eau des coffres entiers de livres de Nersès pleins d'hérésie, c'est-à-dire de chalcédonisme (Moïse de Kalank. p. 239). Mais l'exil et la censure sont des moyens douteux pour combattre des convictions réelles et il est

⁴ La traduction d'Emine (P. 240) est erronée: « Il ne le supporta pas et décéda 8 jours plus tard. L'original dit autre chose: « C'est pour cela qu'il refusa toute nourriture pendant 8 jours et décéda ».

douteux qu'ils eussent pu éradiquer l'hétérodoxie confessionnelle des Albaniens. On ne peut que douter également que tous les écrits chalcédoniens du pays eussent péri. Et même en Siounie (dans le Siounik') des survivances de la confession chalcédonite se sont manifestées dans la littérature, voire dans la vraie vie, au XIV^e siècle. Il est autrement difficile d'expliquer l'apparition chez Étienne Orbélian de toute une série de termes ecclésiastiques grecs tels que « egomonos », « kon » (pour « ikon »), « psalt », « martirologh », « trapez » etc. pour lesquels l'arménien possédait dès le début d'antiques équivalents. Rien n'indique que l'historien se fût permis ces hellénismes pour étaler sa familiarité avec le grec, comme pensait l'éditeur Chahnazarian (I, p. 329, n. 30).

Mais ultérieurement, toujours sous la domination arabe, le chalcédonisme demeura une confession relativement protégée. C'est dans un pays musulman, que s'est épanoui, au début du VIII^e siècle un fleuron aussi luxuriant de l'orthodoxie chalcédonite orientale que Jean Damascène. Au IX^e siècle, l'attitude des musulmans à l'égard des chalcédonites changea même à l'est de Damas.

Les Arméniens chalcédonites croyaient à cette époque pouvoir prendre le dessus en Arménie centrale. C'est ce qui peut expliquer le désir des chalcédonites de faire pencher en leur faveur les membres de la maison royale des Bagratides sus-mentionnée qui s'était implantée à l'intérieur de l'Arménie. Aussi pauvres en information et naturellement silencieux que sont les historiens arméniens parvenus jusqu'à nous, tous membres de l'Église antichalcédonite, mais même eux ne passent pas en silence une des tentatives très sérieuses de convertir la maison des Bagratides au chalcédonisme. Nous lisons chez Mkhithar d'Aïrivank sous l'an 801 (éd. Patkanov, p. 68 : éd. Émine, p. 58 ; Brosset, *Histoire Chronologique par Mkhithar' d'Aïrivank*, St.-P. 1869, p. 83):

« Épikoura s'efforce d'amener Achot à la foi de Chalcedoine, mais le vartabed Bouret envoie son diacre Nana, qui triomphe d'Épikoura et explique l'Évangile de S. Jean ».

[9] Un autre historien arménien, Vardan (ch. XLII, ed. Emine, 1861, p. 107 – 108, ed. de Mekhitaristes, Venise 1862, p. 78) nous donne plus de détails sur cette tentative de conversion:

« Ces jours-là un évêque du nom d'Épikoura vint voir Achot et tenta de le convertir au chalcédonisme impie. Apprenant cela, un certain Buret (Biurat), vardapet en Mésopotamie, envoie le diacre Nana, lequel, s'étant présenté, se mesure avec Épikoura et triomphe de l'impie par la force [de ses arguments]. Alors le prince chassa [Épikoura] et s'affermir encore plus dans la foi de saint Grégoire ».

Le fait de mettre en opposition la foi de saint Grégoire et la confession chalcédonite est un anachronisme, car les chalcédonites à l'époque étaient les adorateurs les plus fervents de saint Grégoire⁵. Le texte arabe imprimé dans les *Записки Восточного Отделения [Zapiski Vostotchnago Otdeleniya = Comptes rendus de la Section Orientale]* qui est une version relativement archaïque par rapport aux autres, est sans doute un ouvrage melkite ou chalcédonien.

L'information rapportée par Vardan est importante en tant qu'écho de la situation critique dans laquelle se trouvait l'antichalcédonisme en Arménie au début du IX^e siècle. L'historien, antichalcédonite lui-même, reconnaît qu'il y avait eu un moment où Achot, le prince d'Arménie en personne, avait été contaminé par le doute concernant la rectitude des antichalcédonites ou, en tout cas, avait été considéré comme une proie

⁵ La présence de cet anachronisme dans *l'Histoire de Sebeos*, et cela là où il est question du catolikos Nerses (éd. Parkanod, p. 141, 142), jette le doute sur l'antiquité réelle de cette partie de l'ouvrage de l'historien arménien qui semble pourtant être le plus fiable.

facile par la propagande chalcédonienne. L'apparition en Arménie de l'évêque Épikoura ou Théodore Abukura, évêque de Haran, défenseur connu dans tout l'Orient de l'orthodoxie chalcédonite, révèle que les chalcédonites locaux avaient préparé le terrain et escomptaient une victoire. Quel fut le succès personnel d'Abukura auprès du prince Achot, reste encore à établir. Nous possédons encore en géorgien un débat d'Abukura avec un Arménien⁶. Ce monument affiche sans doute une image très tendancieuse du débat théologique qui devait avoir eu lieu en présence du prince Achot. Selon cette source chalcédonite, l'Arménien fut perdant. Selon le témoignage de l'antichalcédonite Vardan, Abukura fut vaincu par le diacre Nana mais c'est Achot qui le chassa ensuite. En tout cas on ne peut s'empêcher d'accorder une énorme importance à la venue d'Abukura en Arménie. Cette importance est reconnue à l'événement [10] par les antichalcédoniens eux-mêmes, ses contemporains. Les forces locales n'osaient, sans doute, même pas intervenir contre le prestigieux Abukura. Et si elles avaient osé, force est de supposer qu'elles avaient été vaincues. Les antichalcédonites se virent obligés, pour tenir tête au célèbre visiteur partisan du concile de Chalcédoine, d'inviter un étranger, le diacre Nana de Mésopotamie. Malheureusement, nous ne possédons aucune source impartiale sur le caractère de son débat avec Abukura. On sait seulement que Nana était un polémiqueur syrien remarquable, membre de l'Église jacobite. Des sources syriennes nous apprennent (cf. W. Wright, *Bref aperçu d'histoire de la littérature syrienne*, – traduction [russe] de K. A. Touraïev sous la rédaction de P. K. Kokovtsov, SPb. 1902, p. 145) que Nonnus fut archidiacre de l'Église jacobite à Nisibie durant la première moitié de ce siècle (le IX^e), après que l'évêque nestorien Cyprien permit en 767 aux monophysites de reprendre

⁶ Ms. n° 51 de la Société pour la diffusion de l'alphabetisme parmi les Géorgiens (Tiflis), ff. 67a – 68a.

possession de l'église de saint Domitius. Il est mentionné chez Bar-Hebraeus en tant qu'accusateur de l'évêque Philoxène, qui avait pris parti pour l'antipatriarche Abraham et avait été destitué pour cette raison par le concile de Resaina en 827 ou 828 (Bar-Hebraeus, *Chron. Eccles.*, I, 363, S. O., II, 346, col. 1). Nous savons également qu'à l'époque où il écrivit son ouvrage contre Thomas, évêque de Marga et métropolitain de Beth-Garmai, qui était proche des catholicos Abraham (837 – 850) et Théodose (852 – 858), il était emprisonné à Nisibe. Outre ce traité polémique divisé en quatre discours, Nonnus était l'auteur d'un grand nombre de lettres diverses du même genre.

C'est ce Nonnus que les Arméniens appelaient *Nana*, et en syrien, à en juger par les formes énumérées dans le catalogue de Wright (I, p. 618: ܢܢܘܨ, ܢܢܘܨ ܠܝ ܢܢܘܨ) son nom se prononçait de diverses façons, à savoir Nanos, Nonos et Nona; le *Nana* arménien nous a conservé sans doute une quatrième forme, utilisée aussi, probablement, par les Syriens.

Dans le catalogue de Wright (*Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 1871, II, p. 618 – 620), toutes les œuvres énumérées sont décrites d'après les manuscrits du British Museum. Autant qu'on puisse en juger d'après cette description, nous n'y trouvons aucun renseignement sur la question qui nous intéresse. Toutefois, il n'est pas exclu qu'un examen plus complet permette de trouver des données à ce sujet dans une lettre de Nonnus à un pieux correspondant anonyme qui lui avait posé une question sur les deux natures du Christ (Wright, op. cit. p. 619,3). [11] Il s'agit en effet du point central du désaccord entre les antichalcédonites et les chalcédonites.

En arménien, nous disposons d'une *Exégèse de l'Évangile selon Jean* de la plume de l'archidiacre Nonnus. Selon sa Préface, Nonnus ou

Nana, comme l'appelaient les Arméniens, était également célèbre en qualité d'écrivain.

L'extrait suivant de cette préface, qui confirme sa célébrité, nous renseigne sur d'autres détails pittoresques et contient entre autre une allusion au débat oral qui opposa Nana et Théodore Abukura sans mentionner toutefois le nom de ce dernier. La Préface appartient au traducteur arménien qui dit⁷:

Քանզի սյր ուն սարկաւա-
գապետ գոյով. Նանայ անուա-
նեալ, յոյժ հմուտ և վարժ ստորի
դպրութեան. սասցող բողոքիցն
ստաթիւութեան պարկեշտ վա-
րոր. մարոր սո ամենայն
մարմնականձ⁸ հեշտութիւնս. սղ-
բերարար ընկալեալ զշնորհս
վարդապետութեան ի հոգոյն
սրբոյ ուղղափառ հաւատոյն, որ
ի Քրիստոս: Որ և յանդիմա-
նեալ զունս ևոնտիկոս. զայր
պերճարան և իմաստասէր. վա-

Un homme dénommé Nana l'archidiaque, connaisseur fort bien informé de la littérature syrienne, acquit maintes vertus par sa vie pieuse, étant pur de tout plaisir charnel et obtint la grâce, abondante comme une source, de devenir précepteur inspiré par le saint Esprit dans la foi du Christ. C'est lui qui dénonça un hérétique, philosophe éloquent et, l'ayant vaincu, l'obligea à quitter notre pays d'Arménie, car ce qu'il enseignait était faux et coupait en deux l'unité inséparable du Christ [12] advenue après

⁷ [La traduction française reflète la traduction russe de l'auteur – *ՈՒՏ*.] L'ouvrage s'est conservé dans de nombreux manuscrits d'Etchmiadzin. Le texte de toute la préface et l'extrait de l'exégèse appartenant à Nana me sont accessibles grâce à deux manuscrits datés de la bibliothèque du monastère d'Etchmiadzin dont un (A) date de 1308 (N° 1347 = Kar. 1310), l'autre (B) de 1414 (N° 1346 – Kar. 1310). Je dispose de copies aimablement extraites à ma demande par l'archidiaque Smbat Ter-Avetisian. Cet écrit est également utilisé par l'historien arménien du XVIII^e siècle, le mekhitariste Tchamitchian (II, p. 441, 333). Dans l'édition ci-dessous je rétablis partout *un* au lieu de *o*, comme dans la copie qui m'a été fournie, et *li* au lieu de *lu*. Félimine également les corruptions évidentes suivantes : *յերկոս* AB pour *յերկոց* 20, *հայսաձևող* B pour *թայսահձևող* 24, *վստամամյան* AB 54–55, *խորդթևան* B 72, *հնուտարն* B 83, *հրատարականս* pour *հրատարականս* 99–100, *զիջանկոյ* superscrit postérieurement *էր* B pour *զիջանկը* 108, *անկրկիւղաքեր* B pour *անկրկիւղաքար*: resp. *անկրկիւղաքար* 113, *տիկնուջն* AB 125.

⁸ + տար՝ մարմնական B.

նկալ հարածական առնէր յաշ-
խարհէս Հայաստանեայց, որ
երբեմն խոսորնակս ուսուցա-
նէր. յերկուս բաժանելով զՔ-
րիստոսի անբաժ միասորո-
թիւն. [12] որ յետ անբակ և անշ-
փոք մարմնատրոբեանն: Եւ
հաստատւէ վերասին զնոյն ուղ-
ղափառ⁹ որ ի Քրիստոս դաւա-
նութիւնն. մի յերկուց բնու-
թեանց խոստովանեալ զաստո-
ւածականն բնութեամբ. իսկ
զնուաւասականն կամատր
յանձնատրթեամբ¹⁰:

Ջնս թախանձեալ մեծիւ
Բագարասայ, որ ի տանէն
Բագրատունեաց, այր յոյժ
բարձրագոյն¹¹ ստացեալ զա-
նուն, որ և սկտ իշխանաց եր-
բեմն ի բարբարոս ազգէն հա-
զարացոց անուանեալ, որպէս
թէ այնու առաւել սրատոյի զնա
արժանատր վարկուցեալ, զորոյ
և զանցս անցիցն յիրում տեղ-
տջն փոքր ինչ յիշատակեցոր:
Եւ զի՛նչ արդեսար իցէ արիւնակ

l'incarnation indivisible et sans
mélange. Et il rétablit la confession
orthodoxe antérieure en le Christ, en
reconnaissant qu'une des deux
natures, la naturellement divine,
avait été ravalée avec son
consentement bienveillant.

C'est lui qu'invita le grand
Bagarat de la maison des Bagratides,
qui mérita un nom hautement
vénéré, (car il fut) désigné parfois
chez les barbares du clan des
Agariens « chef des princes » en tant
que reconnu digne d'un plus grand
honneur. Je parlerai brièvement plus
loin de ce qui lui est arrivé.
Comment exprimer la substance de
sa demande ? (Desir d') acquérir une
exégèse du saint Évangile de Jean.

Ayant immédiatement décidé de
s'en charger en jeûnant et en priant,
il (Nana) accomplit un labeur
considérable, erre et déambule trois
ans durant dans les déserts de
Mésopotamie dans l'espoir d'y
trouver des œuvres des précepteurs
orthodoxes. Et il réussit à le faire
grâce à la sollicitude d'en-haut qui le
guidait et rédigea une Exégèse du
saint Évangile de Jean, en combinant
brièvement de nombreuses (sources)

⁹ մարմնատրոբեանն: Եւ-ուղղափառ < Ա յերկուս.

¹⁰ իսկ- յանձնատրթեամբ < B.

¹¹ զբարձրագոյն B.

խնդրոյն. ստանալ նմա գմեկ-
նութիւն սրբոյ աւետարանին
Յոհանու:

Որոյ փոյթ ի մոռի կղեւալ
վաղվաղակի ի ձեռն ուժգին
սլահոց և սղասթից. ջան ոչ
փոքր յանձին բերէ շրջագայու-
թեամբ կրից ամաց. յաճեալ ընդ
անասախոս յեկրին Միջագե-
տաց. ուր և յուսայր իսկ զգիտ
գրոց ուղղափառ վարդապե-
տացն: Եւ հանդիպեալ խնդրոյն
ստաջնորդութեամբ վերին
խնամոցն շարադրէ¹² համառու-
տաբար ի բազմաց հաւաքելով
մի ըստ միոջէ ոճով զՄեկնու-
թիւն Յոհանու սրբոյ աւետարա-
նին. փո[13]խաբերելով յասորի
լեզուոցն ի հազարական լեզու:

Իսկ յորժամ ըմբռնեալ լինէր
ի հազարական ազգէն մեծն և
երկելին այն իշխանն հայոց
վսեմամբուն. որ և զբովանդակին
յանձին բերէր ունել զգիտու-
թիւն. որ ի Քրիստոս հաւա-
տոցն. որ և նախանձ ոչ փոքրա-
գոյն վասն Քրիստոսի միշտ

disposés dans un ordre
systématique et en [13] traduisant le
syriaque en agarien.

Mais lorsque le peuple agarien
se fût emparé du grand et
merveilleux prince arménien
(Bagarat), homme d'une haute
intelligence qui portait en son for
tous les savoirs de la foi en le Christ
et manifestait non moins de zèle
pour la cause du Christ, en
pardonnant et en fustigeant les rangs
des hérétiques, celui-ci ne manifesta
pas alors de vaillance vertueuse
digne de sa grandeur, mais, chutant
précipitamment des hauteurs de la
foi divine qu'il nourrissait, il eût tôt
fait de plonger dans l'abîme d'une
déchéance irréparable et de rejeter le
sceau du serment de sa foi véritable,
en infligeant une peine indicible à
toute la contrée arménienne, bien
que soit parvenue jusqu'à nos
oreilles une rumeur angélique
attestant qu'au fin-fond de son cœur
il avait préservé la ferme assurance
de la foi authentique.

En ce temps-là, par une sorte de
coïncidence, ce trésor, le livre (de
Nana) tombe <entre les mains> du
seigneur Smbat le Bagratide. L'ayant
accepté avec grande joie, Smbat

¹² շարադրէ. A.

յանձին կրէր կշտամբել և յանդիւաննէլ զհերձուածողացն դասս. ոչ ինչ արութիւն քաջութեան այնուհետև ըստ արժանի խրոց մեծութեան երևեցոյց. այլ երագապէս ի վայր հովիտայ յաստուածային բարձրագոյն հաստոցն զոր ունէր. զորեցսս վառվաղակի ի վիտ անկանգնելի կորստեանն և ի բաց ընկելով զորոշմ ուխտի ճշմարիտ հաստոցն. սուգ անհասրին բոլոր աշխարհիս Հայաստանեայց հաստցանէր. թէպէտ և հորշտակացսս ի լսելիս մեր ի խրորութեան սրտին հաստատուն պահելով զճշմարիտ հաստոցս դասանութիւնս:

Յայնմ ժամանակի ի ձեռն պատահման իմն գանձ գրոյս հաւեսայ լինի առ տէր Սմբատ Բագրատունի. զոր ընկապեայ ինդորեանք մեծա՝ հրամայէ փութով ի հազարացոցն ի հայկան վերաբերել լեզու. ոչ ինչ ներելով իմոյ տկարութեանս:

Այլ զոր մեծն այն հռետորն. կատարեայ յարուստս և իմն

m'ordonna de le faire traduire sans retard de l'arabe en arménien alors que j'étais impuissant à le faire.

Et tout un chacun condamnera mon audace ne fut-ce que de me livrer à d'aussi grandes pensées que celles qu'avait émises le grand rhéteur (Nana) [14] qui, par un travail extenuant, avait atteint la perfection en toute science et toute philosophie. Et il ne sied pas non plus d'oublier le courage dont cet homme fit preuve après cela...

Il fut capturé déjà en notre temps par les tribus agariennes jalouses de son brillant enseignement et de la constance polémique de son exposition verbale, et il fut jeté en prison avec ses fils. Plusieurs fois lui firent-ils des propositions tentantes avec de multiples offrandes, mais il ne modéra nullement les pensées inflexibles de son esprit en le Christ. Ils l'abordaient alors autrement, le menaçant de captivité, de fers et de tortures diverses, mais il n'en fut nullement intimidé et ne descendit pas du haut de son immense foi en le Christ. Nana resta longtemps captif et non seulement il se maintint dans une foi irréprochable, mais devint aussi l'instrument du salut de nombreuses gens: sans crainte il protégeait toujours les détenus de la

ցականությունն. այնքան ջան
յանձին բերելով տաժանեցաւ.
ով որ ոչ [14] զինս աղարտեացէ
յանդգնութիւն մտաբերել ան-
գամ յայքան բարձրագոյն
խորհուրդս: Զորոյ և ոչ զառա-
քինութիւն առնն պարտէ. Որ
յետ այնորիկ գործեցաւ. անյի-
շատակ թողոյ...

Սա ընթննեալ եղև ի մերում
խկ ժամանակի ի հազարական
ազգացն վասն նախանձու որ ի
նմանէ¹³ բազմապայ վարդապե-
տութեան և ներհակս միշտ ա-
ռադրելոյն դնանի ի բանդի
հանդերձ որդուլք իւրուլք. որով
բազում անգամ բանս հրապու-
րականս առաջի արկեալ հան-
դերձ յորնագան պարզևար. Ոչ
ինչ խոնարհեցոյց զանխոնար-
հելի խորհուրդս մտացն որ ի
Քրիստոս: Դարձեալ յայլ տե-
սակս¹⁴ հնարից բերեալք լինէին
սպառնմամբ բանդից և կապա-
նաց և պէսպէս տանջանաց. այլ
ոչ ինչ զանգիտելով երբէք զի-

prison, leur prodiguait un enseignement et les affermissait dans la foi de sainte Trinité.

Et après que cela se fut produit, ce trésor, le présent livre de Nana tomba en la possession de Maria la Bagratide, la souveraine de la Siounie [15], par l'intermédiaire d'Achot, son père, le grand et remarquable seigneur Bagratide, le prince des princes. Et la bienheureuse souveraine de Siounie voulut et ordonna de nouveau sur le champ qu'on le traduise en arménien sous la protection de la sollicitude suprême.

¹³ ի նմանէ] B

¹⁴ տնտակ B

ջանէր ի բարձրագոյն հաս-
տոցն որ ի Քրիստոս: Եւ մնա-
ցեալ ի բանդի անդ բազում ժա-
մանակս ոչ միայն զինքն ամ-
բողջ պահելով յանբիծ հա-
ստան, այլ և բազմաց լինի
առիթ փրկութեան աներկեղա-
տրան ի բանդին, ուսուցանելով
և հաստատելով ի հաստոս
Ամննաստորբ Երրորդութեան:

Եւ յետ այտորիկ այսպէս
եղևոյ Հասեալ լինի զանձն¹⁵
գրոյս այտորիկ առ Մարե[ս]մ
Բագրատունի, Սինեաց տիկին,
ի ձեռն Աշոտոյ [15] հար իւրոյ,
մեծ և երևելի տեսնն Բագրա-
տունոյ իշխանաց¹⁶ իշխանի:
Իսկ երանուհոյս Սինեաց տիկ-
նոջ փոյթ ի մտի եղեալ վաղվա-
ղակի հրամայեաց երկիցս ան-
գամ փոխաբերել ի հայական
լեզու սոռաջնորդութեամբ վե-
րին իննամոցն:

Il est tout à fait remarquable, pour caractériser l'orientation de la pensée théologique en Arménie au début du IX^e siècle, que dans leur

¹⁵ զանձ B

¹⁶ իշխանաց > B

lutte contre le chalcédonisme, les Arméniens ont fait appel à la protection d'un partisan du jacobisme.

Mais il est également intéressant de noter dans ce contexte que ce contemporain de l'événement n'affirme nullement, à l'instar de Vardan, que Nana avait affermi le foi de saint Grégoire l'Illuminateur; il ne mentionne la fugue de Théodore Abukura qu'en tant que conséquence naturelle de la victoire supposée de Nana: c'est Nana qui le fait fuir et non le prince Achot qui le bannit.

Fait digne d'attention, c'est peu avant le voyage de Théodore Abukura en Arménie en 821 que, selon un témoignage de Mkhitar d'Aïrivank, tout le territoire des Tsodés (Tsondés) [ծաւդերի (ծոնդերի)] se convertit au chalcédonisme.

Certes, c'est l'antichalcédonisme qui l'a emporté en Arménie. La communauté antichalcédonienne avec ses traditions locales, d'abord purement religieuses, remontant à la nuit des temps, se transformait graduellement en église nationale arménienne. L'Église, sortie victorieuse à l'issue d'une lutte désespérée, avec la vie ou la mort pour enjeu, contre le chalcédonisme, ne pouvait certainement pas conserver la vision théologique du monde qu'elle avait eue au moment d'entrer dans la lutte. Elle a naturellement eu l'occasion, durant cette longue confrontation, d'assimiler certains aspects du chalcédonisme.

Ce que j'ai en vue ici, ce sont les raisonnements que les antichalcédonites arméniens se sont permis sur les deux natures du Christ, en lesquels on reconnaît une assimilation consciente par eux, dans leurs façons de les énoncer, des thèses chalcédonites sur l'existence, voire sur la qualité de ces natures, ce qui ne les empêchait pas de revenir, en fin de compte, à la doctrine initiale de la nature unique. Ce stratagème apparaît déjà notamment chez Khosrovik le Métaphraste. On sait qu'en général [16] l'église monophysite affichait

dès le VI^e siècle une tendance à occulter ses propres singularités¹⁷. Il n'en serait pas moins intéressant de répertorier tous les aspects de la pensée théologique et même des procédés polémiques qui, involontairement peut-être, mais en connaissance de cause, avaient été empruntés aux chalcédonites arméniens par l'Église nationale arménienne.

En principe, l'Église victorieuse en Arménie est bien sûr restée antichalcédonite. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'elle a conservé l'antichalcédonisme en tant que relique sacrée, que témoin de sa lutte d'antan pour un développement indépendant, reposant sur le terrain des traditions religieuses locales. Après cette victoire, la nationalisation de l'Église arménienne se poursuivit de plus belle.

Jusque là les Arméniens chalcédonites avaient été tout aussi nationaux et patriotiques que les antichalcédoniens. Chose curieuse à cet égard, dans leurs attaques, les chalcédonites accusaient les antichalcédonites de saper l'importance de la nobilité arménienne, autrement dit de manquer pour l'époque de sentiment national. Cette accusation figure même dans un écrit géorgien des IX^e – X^e siècles basé sur des sources chalcédonites: lorsque « les Perses conquièrent l'Arménie », écrit l'auteur de cet ouvrage, le catholicos Arsène (T. Жордания, *Хроника* [Th. Jordania, *Chron.*], I, p. 326), l'ordre chrétien fut souillé par les marzapans perses, les églises ne furent plus administrées et la nobilité (սննայրոյ) arménienne perdit son pouvoir, alors les catholicos et les évêques se détournèrent de la vérité et après avoir obtenu des Perses le droit de tenir tête à la nobilité (nationale), ils se sont mis eux-mêmes à payer des tailles (ხარკვა სოფელთასა) et ont délaissé tout le pays au profit des évêques et des chorévêques

¹⁷ « Le monophysisme au VI^e siècle s'affirme singulièrement, au point qu'il devint difficile de le distinguer de l'orthodoxie autrement que par le refus d'admettre le concile de Chalcédoine et le « tome » de Léon » (Labourt J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, p. 268)

dociles à la monarchie perse... Les Arméniens de bonne famille (აზნაურნი) se présentaient à la cour de l'évêque, mais n'étaient pas reçus (არა ჰპოვიან უადი შესლვად) et s'en revenaient chez eux, honteux, comme s'ils étaient allés à la cour des marzapans perses ».

Plus tard, la nationalisation de l'Église antichalcédonite arménienne provoqua chez les chalcédonites le phénomène inverse [17], à savoir une dénationalisation qui causa un énorme préjudice, tant numérique que moral, au peuple arménien.

Selon les sphères d'influence locales, les Arméniens chalcédonites ont été assimilés par les Géorgiens, les Grecs ou les Syriens. C'est grâce à ce processus de dénationalisation des Arméniens chalcédonites que la Georgie s'est agrandie de deux régions hautement productives, parfois même littéralement brillantes, de la vie culturelle des Géorgiens. Je parle du Tao et de la Klardjetie, et cela parce que nous possédons à leur sujet des données peu nombreuses, certes, mais très instructives.

Le « Vizantiiskii Vremennik » (1904, t. XI, suppl. N° 1) a publié pour la première fois le texte authentique d'un document qui présente pour nous un intérêt exceptionnel. Une traduction en grec moderne, exécutée en 1782 par un anonyme, en avait été publiée en 1888 par Georges Mouseos (G. Musaeus): Γρηγόριος Πακουριανός, *Dissertatio philologica*, Lipsiae. 157-210. Mais elle contient de nombreuses inexactitudes, voire des corruptions dans les passages les plus cruciaux. Le texte authentique a été édité par le RP Louis Petit, assomptioniste, sous le titre: *Τυπικόν de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Batchkovo) en Bulgarie*. L'éditeur est l'auteur d'une préface contenant des données intéressantes dont une partie avait déjà été réunie par Mouseos.

Ce document, rédigé en grec classique, contient les statuts du monastère géorgien de Petritson. Celui-ci est connu chez les Géorgiens pour avoir été le lieu où vécut et œuvra le penseur géorgien des XI^e –

XII^e siècles et traducteur de plusieurs ouvrages philosophiques, voire, peut-être, l'auteur d'une interprétation remarquable des *Principes théologiques* de Proclus. Il s'appelait Jean de Petritson. Il devait être originaire de la même localité que David de Petritson qui traduisit en 1030 des œuvres de Pères de l'Église en collaboration avec un moine du nom d'Arsène, comme l'indique un colophon de manuscrit du monastère de Gelati (Кондаков Н., Бакрадзе Д., *Отись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии*, СПб., 1890, p. 54 [N. Kondakov et D. Bakradzé, *Liste des ouvrages antiques dans certaines églises et certains monastères de Géorgie*. St.-P.] 1890, p. 54). Cette date, si Bakradzé l'a lue correctement, montre qu'il y avait eu à Petritson des moines géorgiens dès avant la fondation du monastère, laquelle, selon notre source, eut lieu en 1083, date à laquelle le monastère géorgien de Petritson fut sans doute rouvert et s'est incontestablement doté de nouveaux statuts (cf. А. Цагарели, *Сведения* [А. Tsagareli, « Сведения о памятниках грузинской письменности » [Données sur les monuments de l'écriture géorgienne] (I, Санкт-Петербург, 1886) » fasc. III, p. XII, note]. [18] Le monastère de Pétritson lui-même fut fondé, et ses statuts furent rédigés, par Grégoire Bakourian, personnage connu de sources géorgiennes et arméniennes – mais encore plus connu en tant qu'homme d'État byzantin ayant joué le rôle principal dans l'accession au trône d'Alexis, – administrateur, détenteur de vastes domaines en diverses parties de l'empire, surtout en Bulgarie. Il fut même un certain temps gouverneur de la ville d'Ani. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les statuts. Il découle de ce texte écrit par Grégoire Bakourian que ce monastère accueillait tous les orthodoxes, c'est-à-dire les chalcédonites, sauf les Grecs, à moins qu'ils remplissent une condition : Περὶ τοῦ μὴ κατατάσσεσθαι Ῥωμαῖον πρεσβύτερον ἢ μονάζοντα, ἐν τῇ κατ' ἐμὲ μονῇ καὶ δι' ἥντινα τὴν αἰτίαν. On ne pouvait accepter un Grec qu'en

qualité de secrétaire (μόνον νοτάριόν τίνα εἰδότα γράμματα κτλ). La raison de cette règle est indiquée: l'accès à la congrégation était interdit aux Grecs parce que « ce sont des violents, des bavards et des escrocs » (βίαιοι ὄντες και περίλογοι και πλεονέκται) et ils pouvaient aisément s'emparer du monastère, « ce qui s'est produit de nombreuses fois, comme nous l'avons vu, avec notre nation en raison de sa simplicité et de sa malléabilité naturelle. Sans cela (sans cette interdiction), nous leur obéirions comme à des maîtres et nous accorderions crédit à leur argumentation » (οἷαπερ πολλακίς συμβεβηκότα εἶδομεν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ φυλῇ ἐξ ἀπλότητος και γνώμης ἐπεικούς. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἦν, ἡμεῖς τούτοις τῇ πίστει ὡς διδασκάλοις ἐπόμεθα, και τοῖς ἐκείνων πειθόμεθα δόγμασι).

Ces motivations de l'interdiction d'accepter des moines grecs montrent que les statuts autorisaient l'admission dans ce monastère géorgien de tout étranger orthodoxe. Mais cet étranger était admis à condition qu'il sache écrire et parler en géorgien. Ceci est clairement indiqué dans le préambule des statuts où le fondateur en personne qualifie le monastère par lui fondé comme destiné à « tous les cénobites connaissant l'écriture et la langue géorgienne » (πάντων τῶν μοναζόντων τὴν ἰβηρικὴν ἐπισταμένων γραφὴν και διάλεκτον¹⁸). Ce serait une erreur de croire que cette exigence était le fruit d'une intolérance vis-à-vis des autres langues. « Nous devons célébrer les offices sacrés à la letter », écrit Grégoire Bakourian dans le chapitre XV des Statuts (p. 34 – 35), « avec amour et vigilance, de jour et de nuit, par la grâce de Dieu et en fonction du don accordé par le Sauveur à chaque langue [19] selon son propre dialecte » (ἐκάστη γλώσση κατὰ τὸν ἴδιον φθόγγον). Il est donc évident que l'exigence du géorgien avait une autre raison d'être. Elle pouvait découler d'un désir de

¹⁸ Musaeus a complètement déformé le sens du passage dans sa traduction approximative (p. 157) : οἱ ὁποῖοι εἶναι Ἰβηρες (!) και γνώσκουσι καλῶς (!) τὰ ἰβηρικὰ γράμματα και τὴν ἰβηρικὴν γλῶσσαν.

s'assurer de l'orthodoxie chalcédonienne des candidats ou d'une possible méfiance sous ce rapport vis-à-vis des Arméniens, car peu de temps auparavant l'Église nationale arménienne dominante, hautement organisée, avait été antichalcédonite. Une méfiance du même ordre avait antérieurement eu pour effet qu'on exigeait des Arméniens chalcédonites dans les monastères de Palestine qu'ils chantent le triple *sanctus* (*tris-hagion*) en grec. Mais peut-être la connaissance du géorgien était-elle exigée aussi afin d'assurer l'unité du service religieux. En tout cas il est clair que l'exigence première était la capacité de se servir des livres liturgiques en géorgien. La liste des contributions personnelles du fondateur sous forme d'objets précieux sertis de pierres, perles et émaux divers (p. 14 διὰ διαφορῶν λίθων τε καὶ μαργάρων καὶ χυμεύσεως) ne mentionne, outre des évangiles grecs, en tant qu'originaux, que des livres liturgiques en géorgien (καὶ ἱερὰ εὐαγγέλια κατὰ τε τὴν ἑλλάδα φωνὴν καὶ γραφὴν καὶ τὴν τῶν Ἰβηρῶν). Quant à l'appartenance ethnique des candidats, le fondateur n'en parle pas, si bien qu'il pouvait y avoir, et il y avait réellement, des Arméniens parmi les monachisants du monastère de Petritson qui « connaissaient l'écriture et la langue géorgiennes ». Ceci découle d'un fait incontestable: les statuts du monastère étaient rédigés en trois langues: en grec, en géorgien et en arménien (p. 56). Le texte grec, paraphé par le fondateur Grégoire Bakourian et le patriarche de Jérusalem Euthyme¹⁹, devait servir de document officiel, tandis que les textes géorgien et arménien étaient destinés aux membres de la congrégation qui ne savait pas le grec. Cette explication est donnée par le fondateur en personne : ἐγράφη δὲ ῥωμαϊκόν, ἰβηρικόν καὶ ἀρμενικόν διὰ τὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς τοιαύτης μονῆς Ἰβηράς τε τυγχάνειν καὶ μὴ ἐπίστασθαι ῥωμαϊκὰ γράμματα· ἀλλ' ὀφείλει

¹⁹ Chez l'archim. Sergius, *Ménologue oriental*, II, p. 689 : 1105 – 1112, mais cf. Louis Petit op. cit. p. XVIII

μετέργεσθαι τὸ τοιοῦτον τυπικὸν διὰ τε τῶν ἰβηρικῶν καὶ ἀρμενικῶν γραμμάτων· τὸ κύρος δὲ τυποῦμεν ἔχειν τὴν ἐνταῦθα ῥωμαϊκὴν ἅπασαν γραφὴν.

Ainsi, les Géorgiens qui ne connaissaient pas le grec devaient se servir des textes géorgiens et arméniens!

[20] Les Géorgiens qui ne savent pas le grec auraient pu se contenter du texte géorgien. Quant à la liste en arménien, elle ne pouvait être destinée qu'aux Arméniens, aux Arméniens chalcédonites, s'entend, qui, en raison de leur appartenance à la même foi, sont qualifiés ici de Géorgiens au même titre que les Géorgiens d'origine²⁰. À première vue, il peut sembler que lors de la fondation du monastère, l'exigence que j'ai indiquée (la possession, obligatoire pour un étranger, de l'écriture et de la langue géorgienne) n'était pas encore satisfaite: la congrégation comprend des Arméniens chalcédonites, appelés Géorgiens en raison de leur foi, mais ayant besoin du texte arménien des statuts. Mais nous avons déjà établi que pour appliquer cette règle, il suffisait de connaître les livres liturgiques en géorgien, or les Arméniens du monastère de Petritson qui remplissaient cette condition et qui, apparemment, parlaient aussi le géorgien de tous les jours, étaient quand même plus calés en arménien. Seulement au début, parmi les Arméniens chalcédonites du monastère de Petritson qui écrivaient mieux l'arménien ou, en tout cas, préféreraient se servir de cette langue qui leur était plus familière, il y avait le fondateur lui-même, Grégoire Bakourian. Sa signature sur le texte grec officiel des statuts est en caractères arméniens. Cette signature arménienne, reproduite en grec d'après l'édition de Museos, stipule: « Je, Grégoire Pakourian, sebastos

²⁰ Compte tenu du τε après Ἰβήρας dans l'extrait cité, il me vient à l'esprit une conjecture : Ἰβήρας τε <καὶ Ἀρμενίους>. Voilà qui renforcerait davantage le rôle des Arméniens chalcédonites dans le monastère de Pétritson. Musaeus, op. cit. p. 204, rend ce passage en omettant aussi les Ibères: ἐγράφη δὲ, ὡς εἶπομεν, τὸ παρὸν τυπικὸν ῥωμαϊκόν, ἰβηρικόν καὶ ἀρμενικόν, ἐπειδὴ καὶ οἱ καλόγηροι τοῦ μοναστηρίου δὲν ἠξεύρουσιν τὰ ῥωμαϊκὰ γράμματα. Plus généralement il serait bon d'établir un texte plus fiable du typicon de Petritson.

et grand domesticos d'Occident, ai signé de ma propre main ce typicon de mon monastère sacré de la très sainte Vierge Petrosionitesse ». Grégoire Bakourian note spécialement en grec dans la conclusion du typicon que sa signature est en arménien : Καὶ ὑπεγράφη παρ' ἐμοῦ τε αὐτοῦ τοῦ σεβαστοῦ Γρηγορίου καὶ μεγάλου δομειστικου τῆς δύσεως τοῦ Πακουριάνου διὰ ἀρμενικῶν γραμμᾶτων²¹.

Cela dit, il n'est nul besoin de préciser que cette forme du nom de famille de Grégoire en « -ian » (Bakourian) est arménienne, que ses proches portent [21] des noms arméniens ou les plus courants dans l'usage arménien classique, par exemple Abas, Vardan.

Il est donc probable que le fondateur chalcédonite du monastère géorgien de Petritson était de sang arménien, d'origine arménienne. Nous avons à cet égard le témoignage absolument exact d'Anne Comnène (*Alex.* II, 4, Bonnae, p. 96) qui dit à propos de Grégoire Pakourian : ἀνὴρ δὲ οὗτος μικρὸς ἦν δέμιος κατὰ τὸν ποιητὴν, πλὴν ἄλλα μαχητὴς, γένους λαμπροῦ Ἀρμενίων ὀρμώμενος. Le père Louis Petit estime que la dernière partie, sur son appartenance à la brillante noblesse arménienne serait inexacte, car Grégoire lui-même dit appartenir à une lignée brillantissime de Géorgiens (p. 2 τὴν γέννεσίν τε ἐκ τῶν εὐίων ἔχοντος ἐκ τῆς τῶν Ἰβήρων παμφασεστάτης φύλης)²². Mais nous savons maintenant combien large est l'acception que Grégoire confère au mot « géorgien »: tout Arménien chalcédonite,

²¹ chose stupéfiante, le p. Louis Petit, quoique convaincu que Grégoire Bakourian est un Géorgien de souche, ne semble pas s'étonner de la signature arménienne. Musaeus, en tout cas, insère un point d'interrogation.

²² Le professeur Tsagareli (*Сведения о памятниках грузинской литературы [Informations sur les monuments littéraires géorgiens]* III, p. XII, note) qualifie les fondateurs du monastère de Petritson les frères Pakourian de Géorgiens « selon les historiens byzantins (Anne Comnène) ». Ignore quels autres historiens byzantins A. A. Tsagareli a en vue, mais Anne Comnène, comme le montre notre citation, attribue à Bakourian une extraction arménienne. A. A. Tsagareli émet de son côté l'hypothèse que ces Pakourian descenderaient de la maison des princes Djan-Bakourian-Orbeliani. Th. Jordania (*Chron.* II, p. 155) cherche à écarter cette dernière hypothèse, mais il est possible que A. A. Tsagareli ait raison, seulement en ce sens que les Bakourian et les Djanbakourian (Orbelian) sont des ramifications d'une même famille princière.

même s'il est plus calé en arménien qu'en géorgien, est à ses yeux un Géorgien au même titre qu'un Géorgien de souche. C'est un Géorgien car il confesse, selon sa propre expression (p. 8), τὴν ἀληθῆ καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τῶν χριστιανῶν κατὰ τὴν παράδοσιν τοῦ τῶν Ἰβήρων γένους. Et bien que cette « foi chrétienne véritable et orthodoxe transmise par une lignée géorgienne » concordât en tout, comme le note Bakourian lui-même (p. 8) avec la grecque, il ne se sent pas grec, mais géorgien, car il est incontestablement originaire d'une région jadis arménienne, mais convertie presque totalement au début du XI^e siècle en région quasi totalement géorgienne. Je parle des province de Tao et Klardjeti, dans le bassin du fleuve Čorox où depuis le VIII^e siècle se renforce la maison des Bagratides d'Artanoudj. Peu nous importe en ce moment l'identité ethnique des aborigènes de ces provinces. Sans doute était-ce une tribu de Lazès ou de Mingrels (des ethnies proches parentes des Géorgiens). Mais au VII^e siècle le pays était arménien, avait en tout cas une apparence arménienne et le chalcédonisme arménien y était sans doute florissant. [22] C'est de cette époque que date l'épanouissement du monastère arménien d'Ichkhian, à en juger par la *Vie géorgienne de Grégoire de Khandzt*, « chaire et église cathédrale du bienheureux Nersès », c'est-à-dire du catholicos arménien connu. L'église cathédrale avait été construite sur ordre du catholicos Nersès en personne, mais ensuite, selon l'expression de l'hagiographe géorgien, elle connut un veuvage jusqu'à sa restauration, à la limite entre le VIII^e et le IX^e siècles, par saint Saba (Sava), mais cette fois en tant que monastère géorgien qui devint bientôt la résidence d'un évêque géorgien. C'est à cette époque que commença la construction de monastères géorgiens en Tao et Klardjéti, selon la même source géorgienne. Et les Géorgiens désirant être moins s'y installaient souvent dans les bâtiments monastiques arméniens en veuvage dont la plupart avaient conservé leurs noms arméniens:

Ichkhan, Chatberd, Midjnadzor *et sim.* C'est aussi à cette époque, au IX^e siècle, voire au X^e, que les moines géorgiens se retrouvèrent baignant dans une population coreligionnaire, certes, mais cependant étrangère, car arménienne. Et malgré la domination politique des Géorgiens, ils fondaient leur droit de qualifier cette contrée de géorgienne sur le fait que les services religieux y étaient célébrés en langue géorgienne²³. Peu à peu, les Arméniens locaux, en tant que chalcédonites, se dénationalisaient et devenaient géorgiens. Au X^e siècle, il y eut encore une tentative de reconverter la région à l'antichalcédonisme, mais l'auteur de cette tentative, le vardapet Sostenes, n'eut pas de succès (Жордания, Хроника и пр. [Jordania, *Chroniques etc.*], I, 1893, p. 125 et s.). En 1083, quand fut fondé le monastère de Petritson, les Arméniens chalcédonites de cette contrée se considéraient déjà comme des Géorgiens naturels, tout en conservant leur écriture arménienne. À la même époque, les Arméniens de Tao et Klardjétié avaient sans doute maîtrisé le géorgien courant, lequel devait naturellement avoir absorbé des vocables arméniens locaux. Au nombre de ces mots arméniens ayant obtenu droit de cité en géorgien figurait le titre de *tanuter*. Littéralement ce mot signifiait « maître de la maison », mais désignait en réalité [23] des fonctions que les géorgiens désignaient sous le nom de *mama-sakhlis*, lequel signifiait littéralement « père de la maison »²⁴. Mais nous trouvons aussi, dans un document

²³ Je me permets de l'affirmer sur la foi d'un passage de la même *Vie*. Après avoir mentionné les « bénéfices multiples » apportés par le grand Ephrem, le disciple de Grégoire de Khandzt, « à notre pays », et notamment l'institution par lui de la consécration de la myrrhe en Géorgie (Kharthli), l'hagiographe explique : « On considère comme étant la Géorgie un vaste pays, à savoir (celui tout entier) où l'on célèbre la messe et lit toutes les prières en langue géorgienne, alors qu'on ne proclame en grec que *kyrie éléison*, ce qui en géorgien signifie « Seigneur, faisons grâce ! » ou « Seigneur, aie pitié de nous ! » (*Vie de Grégoire de Khandzt*, texte géorg., ch. 43, 5 – 8).

²⁴ Ce document a paru sous forme de traduction dès 1881 chez D.Pourtséladzé, *Les goudjars de l'Église*, Tiflis, p. 120 – 121. L'édition de Th. Jordania se distingue de celle de Bakradze par les leçons suivantes : 8.2 მთხანდორელები- au lieu de მთხანდორელები, 2 – 3 მთხანდორელობა- au lieu de მთხანდორელობა, 12 რავდენ- au lieu de რადგან, 13

géorgien du milieu du XI^e siècle – un édit de Bagrat IV, publié pour la première fois en 1887 par Bakradzé dans le supplément des Известия Императорской Академии наук (Comptes rendus de l'Académie impériale des sciences) t. LV, N^o 1, p. 20 – 30, et republié par Jordania (ისტორიული საბუთები შიო-მღვიმის მონასტრისა და ძეგლი ვაჰხანის ქვაბთა, Tiflis 1896, p. 8 – 9) – des noms de « tanouter-s » et non de « mamassakhli-s » de Tao et Klardjetie (D. Bakradze, p. 21, 32 – 33 = Th. Jordania, p. 9, 16, ტაოსა და კლარჯეთისა ტანუტერთა). Bagrat confirme dans cet édit le tracé des frontières entre les monastères d'Opiza et de Midjnadzor. Tous les deux sont des monastères géorgiens de Klardjéti. Opiza se trouve à l'entrée de la gorge qui descend jusqu'à la rivière Imerkhev, affluent du Corox, et est connu depuis longtemps.

გულსმდგამნი- au lieu de გულსმოდგამნი. 23 სულისა- au lieu de სულისა, 24 განჯაგვი და დავამტვიც- au lieu de განჯავე და დავამტვიც. 9,8 გარდავსწყუდე- au lieu de გარდავსწყუდე. 20 – 21 მოსჯულნი- au lieu de მსაჯულნი. Pour une grande partie de ces désaccords, voire pour leur totalité, les leçons de Bakradzé sont incontestablement meilleures. En tout cas le texte de monsieur Jordania n'ajoute rien d'important à celui de Bakradzé qui lui permette de justifier son affirmation (p. 8) de la rectitude du texte qu'il propose lequel n'afficherait aucun défaut ou excédent. Soit dit en passant, on pourrait citer l'exemple suivant des procédés de monsieur Th. Jordania lorsqu'il examine les opinions de ses confrères, en l'occurrence celles du philologue Euth. Takaichvili. Th. Jordania écrit (dans ისტორიული საბუთები შიო-მღვიმის მონასტრისა და ხევა, Tiflis, 1896, p. 9) : « De l'avis de monsieur Takaichvili (*Le sigel du roi de Géorgie Bagrat IV*, p. 67) le goudjar d'Opiz et le sigel décrit ci-dessus de Chio-Mgvimevi se ressemblent tellement par l'écriture du copiste qu'ils devaient tous les deux avoir été écrits par la même personne ». Puis monsieur Jordania réfute cette opinion qui aurait été émise par monsieur Takaichvili. Mais si nous ouvrons la page 67 de l'article de monsieur Takaichvili *Le sigel du roi de Géorgie Bagrat IV* (C.-r. de la Sect. orient. de la Soc. imp. russe d'archéol., t. IX), nous y lisons (note 1) : « Vu cette différence d'orthographe entre ces deux textes (le goudjar d'Opiz et le sigel de Chio-Mgvimevi) qui se ressemblent tant par leur écriture qu'ils créent l'impression d'avoir été écrits par une même personne, il est difficile d'admettre cela tant en raison des différences orthographiques qu'à cause de la pression légèrement plus forte qu'on observe dans l'écriture de « l'acte d'Opiz. » » (p. 416.) – G.S.) (Le nom sigle a deux équivalents en géorgien: ხიგელი, qui correspond au mot grec στυλλιον ou sigellum en latin et გუჯარი, un nom d'origine persane (voir H. Rapp Jr., *Studies in medieval Georgian historiography: early texts and eurAsian contexts*, in CSCO, vol. 601, tomus 113, p. 416 – G. S.)

Quant à Midjnadzor, Bakradze a supposé dans l'article cité qu'il « désignait le monastère actuellement connu sous le nom de Porta ou, mieux, de Berta ». Mais Porta et Berta sont des couvents différents et Midjnadzor ne peut être identifié à aucun des deux. La localisation de Midjnadzor (resp. Midznadzor), monastère géorgien de Klardjéti, commença à se préciser après la découverte à Jérusalem de la *Vie de Grégoire de Khandzt*. En [24] été 1904 j'ai eu la chance de découvrir les ruines de ce monastère géorgien jadis si prospère dans la partie centrale de Kartchkhalka, affluent de la rive droite d'Imerkhev. Chose curieuse, l'édit de Bagrat, bien qu'il affiche le *tamuter-i* arménien au lieu du *mama-sakhli-s-i* géorgien, préfère pourtant utiliser le dérivé *samama-sakhli-so* (D. Bakradzé p. 21, 22 = Th. Jordania, p. 9,7).

On trouve le même mot arménien dans une note ajoutée au Tetrévangile des IX^e – X^e siècles du monastère de Kali en Svanétie. Ce Tetrévangile avait jadis appartenu au monastère de Koridet que Brosset avait cherché par erreur en Svanétie (*Note sur un manuscrit grec des quatre Évangiles, rapporté du Souaneth-Libre et appartenant au comte Panin* <e>, Mém. asiat. VI, p. 283 – 284). Koridet se trouve, comme déjà établi par Bakradzé (op. cit. p. 26 – 27), dans la gorge de Mourgoul de la région de Batoum, c'est-à-dire, là aussi, en Tao-Klardjéti. Cet ajout géorgien écrit en caractères ecclésiastiques (khutsuri; Brosset ibid. p. 278) affiche non seulement *tamuter-i* (ტუტერი) mais encore un dérivé avec suffixe géorgien, *tamutroba* (ტუტრობას). Cette adoption, par un emprunt, d'un suffixe formatif géorgien ne peut dater que du XIV^e siècle au plus tard.

En été 1904, j'ai trouvé dans le village de Tandzot une pierre avec un fragment d'inscription géorgienne du début du XIV^e siècle encadré dans un mur extérieur de mosquée. Cette inscription affichait elle aussi la forme dérivée *tamutroba* (ტუტრობას).

Il est évident que le mot arménien a été adopté par la langue géorgienne locale. Qui plus est, ce n'est que dans la variante tao-klardjétienne du géorgien qu'il a obtenu ce droit de cité. Et c'est avant tout pour cela que j'ose affirmer aujourd'hui que Grégoire Bakourian, le fondateur²⁵ du monastère géorgien de Pétritson, appartenait aux Arméniens chalcédonites karthvélisés de la Tao-Klardjétié, car dans le typicon, écrit de sa plume, du monastère de Pétritson, il dit (ch. VI, p. 22): *κελλαρίτης, ὃς παρὰ τοῖς Ἰβηροσι τανουτέρης ὀνομάζεται [le dépendier que les Géorgiens appellent tanouter]*²⁶. Or les seuls Géorgiens à employer le mot « tanouter-I » étaient – comme nous le savons maintenant – les Tao-Klardjétiens, autrement dit les Arméniens chalcédonites karthvélisés de la Tao-Klardjétié.

[25] Ainsi donc, un Arménien chalcédonite k'artvélisé, fonde un monastère orthodoxe géorgien détenteur de droits exclusifs en Bulgarie, ainsi que le confirme le contenu d'un document officiel. Comment expliquer l'octroi de ce privilège – avec d'autres privilèges – qu'est le droit d'interdire aux Grecs l'accès du monastère? Les services personnellement rendus par Grégoire Bakourian, aussi grands qu'ils aient pu être, suffisaient-ils pour lui octroyer un droit aussi exceptionnel? Certes, les Géorgiens disposaient souvent d'une grande indépendance dans leurs monastères de l'empire Byzantin. Mais n'y avait-il pas eu en outre des circonstances qui favorisaient cette indépendance en tel ou tel lieu spécifique? La politique impériale ne fondait-elle pas des espoirs particuliers sur le monastère de Pétritson en tant qu'allié face à quelque problème névralgique local? Il y avait effectivement un problème local douloureux: le paulicianisme; « toute la contrée dans les alentours de Philippopolis au XI^e siècle », nous apprend l'*Histoire des Bulgares* de K. Ireček – (История болгар, trad.

²⁵ Ou le refondateur et agrandisseur, cf. p. 17 – 18.

²⁶ Musaeus G., p. 178 : ...κελλάρης, τὸν ὁποῖον οἱ Ἰβηρες τὸν ὀνομάζουσαν ταμουτέρην (sic).

[russe] de F. K. Broun [Брун] et V. N. Palaouzov [Палаузов], 1878, p. 261), « était inondée d'Arméniens, bogomiles et pauliciens ». En 970 Jean Tzimischès déporta les pauliciens en Thrace près de Philippopolis et leur y garantit une entière liberté. D'ailleurs, déjà au milieu du VIII^e siècle, Constantin Copronyme avait installé là leurs coreligionnaires ce qui avait contribué à une propagation du paulicianisme et à une diffusion de sa doctrine en Europe (Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, LIV, Londres, « Chandos Classics », IV, p. 97 = trad. franç., Paris, 1839, II, p. 563). Mais l'empereur Alexis ne pouvait tolérer les pauliciens même là-bas. En 1115, il établit ses quartiers d'hiver près de Philippopolis pour convertir de force ces hérétiques à l'orthodoxie. En même temps fut fondée à proximité « la ville d'Alexiopolis, fidèle à l'orthodoxie et à l'empereur ». Ces mesures exceptionnelles d'Alexis auraient eu pour explication le reproche qu'on faisait aux pauliciens d'avoir trahi l'étendard impérial dans la guerre contre les Normands (Gibbon, op. cit. p. 97 – 98 = trad. franç. p. 564 ; Brockhaus, sous « Pauliciens » [il s'agit du *Dict. encycl. russe* édité par Brockhaus et Efron, volume 22, 1897, p. 557 – 558, cf. sous Павликяне – *NdT*]). Mais, quoi qu'il en fût, l'empereur se comportait à leur égard comme si c'étaient d'affreux hérétiques dont il se devait de réfuter les croyances (Gibbon, op. cit., p. 97, n. 5 = trad. franç. p. 564, n. 1 de la 2^e col.).

C'est la raison qui me pousse à poser la question: aurait-on espéré que le monastère géorgien, avec les moines arméniens chalcédonites qui faisaient partie de sa congrégation, pourrait contribuer à la lutte contre les Arméniens pauliciens ? Le moment est venu maintenant [26] d'écouter le témoignage d'un Grec de la même époque confirmant que les Grecs estimaient effectivement que le meilleur moyen de lutte contre les Arméniens hétérodoxes était de faire appel aux Arméniens chalcédonites.

En outre, les Géorgiens aussi, non pas chez eux, dans leur pays, mais ici, pouvaient fort bien avoir eu des heurts avec les bogomiles -- s'il est vrai, comme cela semble se confirmer, que le paulicianisme tardif en Arménie semblait avoir été attiré par des régions distantes de la Géorgie. Le texte géorgien *A propos de l'hérésie des bogomils*, par moi trouvé, date de cette époque. C'est une traduction, abrégée par endroits, d'un traité d'Euthyme Zigabène, peut-être faite au monastère de Pétriton en Bulgarie²⁷. Soit dit en passant, les rapports entre la Bulgarie et les Géorgiens et Arméniens chalcédonites ont laissé des traces dans la légende géorgienne sur le miracle de la croix de saint Georges le Nicéphore d'Alaverd et de l'enfant qui, ayant été élevé parmi les Arméniens, parlait mal le géorgien.²⁸

Il y avait des Arméniens chalcédonites qui entretenaient avec les Grecs des relations directes tout aussi étroites, et ces relations étaient plus archaïques et plus grosses de conséquences.

La présence d'un milieu chalcédonite indépendant en territoire arménien doit susciter un intérêt particulier chez les byzantinistes. C'est en provenance de ce milieu que, même à Constantinople, l'orthodoxie chalcédonite recevait, en cas de situation critique, des partisans zélés. « A Nicée, entre la Stambul-kapusi et la Göl-kapusi, dans le mur de la tour » connue en tant que Tour d'Artavazd, subsiste jusqu'à ce jour une inscription grecque mentionnant la victoire des empereurs Léon (Isaure) et Constantin (sur les Arabes). L'inscription mentionne Artavazd (Ἄρταβάσδος), « le patricien et curopalates (maréchal de palais) très glorieux » ayant pris, dans une bataille près de Nicée, « une

²⁷ Ce texte se trouve dans un ms. n° 81 de la Société pour la diffusion de l'alphabetisme, ff. 78^a ss. J'ai collationné cet ouvrage avec l'original grec et les résultats de cette comparaison sont près d'être imprimés.

²⁸ « Cette croix de saint martyr », dit le début de la légende du XIII^e siècle (Th. Jordania, *Chroniques*, II, p. 117), « était au nom de l'archimartyr d'Alaverd (Georges). Elle suscita l'admiration d'un enfant de Gandza [actuellement (en 1904) Elisabéthopois], comme à l'époque ancienne celle d'un enfant de Bulgarie, enfant que j'ai vu de mes propres yeux, et qui me narra un vrai miracle et la déposa à Alaverd, sous la porte du Saint Martyr etc. ».

part personnelle, comme on peut le conclure d'après la relation de Théophane (p. 406,5) ». Et voici qu'après la mort de Léon l'Isaure (741 ou 740), c'est vers cet Artavazd, un Arménien, que « se tournent les regards de la majorité orthodoxe, il est proclamé empereur et il [27] rétablit la vénération des saintes icônes » (Th. I. Ouspenski, Две исторические надписи [*Deux inscriptions historiques*]: Известия Русского Археологического Института в Константинополе [Comptes rendus de l'Institut russe d'archéologie à Constantinople], III, Sofia 1898, p. 180 – 182 s.). Le centre de ce milieu arménien chalcédonite hellénophilisant se trouvait apparemment dans le voisinage de la Cappadoce. Tout le monde connaît l'importance qu'a eue celle-ci pour l'Église chrétienne ancienne. Mais parmi les contributions cappadociennes à la vie universelle de l'Église, il a dû également y avoir eu de brillantes étincelles de la vie arménienne en Cappadoce même. Nombre de personnalités de l'église grecque provenaient de l'Arménie paracappadocienne ou cappadocienne (Armenia Minor). Parmi les multiples témoignages qu'on lira ci-dessous, on remarquera la sollicitude du cénobiarque Théodose le Grand († 11 janv. 529) et de Saba l'Illuminé († 5 déc. 532) pour le sort des Arméniens chalcédonites, un intérêt qu'explique le fait que ces deux saints étaient originaires de Cappadoce, Théodose de la localité de Garissa, et Saba, de Mutalaska. Théodose eut comme successeur « en tant qu'igoumenos, l'Arménien Sophronius, natif de la localité de Zomeri près de Sebastia ». « Jean le Taiseur († 7 déc. après 557) était natif de Nicopolis en Arménie ». Euthyme le Grand lui-même († 20 janv. 473) était originaire de Mélitène en Arménie. Tout cela a suggéré à un savant russe connu que « la Cappadoce et l'Arménie des V^e et VI^e siècles avaient eu de nombreux et glorieux représentants parmi les moines de Palestine » et que « un transfert de certaines pratiques ecclésiastiques

arméno-cappadociennes en Palestine et de Palestine à Alexandrie, Antioche et, finalement, à Constantinople, était fort possible ».²⁹

Les relations gréco-arméno-chalcédonites paraissent particulièrement importantes aussi pour les études arméniennes. Elles occupent le centre nodal de phénomènes tant théologiques que littéraires de cette époque « *Sturm und Drang* » de l'Arménie ancienne. C'est d'elles que dépend étroitement une compréhension correcte des ouvrages historiques arméniens dont les arménistes ne sont pas les seuls à être obligés de se servir. Or, [28] sans elle, jamais on ne répondra à la question rebattue que pose-l'historien Moïse de Khoren. Il me semble de plus en plus probable que c'est aux Arméniens chalcédonites que la littérature d'Arménie doit, sinon sa naissance, du moins l'approfondissement et le renforcement du courant hellénophile; que, soit dit en passant, ce sont eux, les Arméniens chalcédonites, qui ont le grand mérite vis-à-vis des lettres nationales d'avoir transplanté la scolastique et la philosophie grecques en terrain arménien. Les premiers philosophes arméniens authentiques sont soit soupçonnés de chalcédonisme, tel Jean d'Odzun, soit étaient chalcédonites, tel Théodore, évêque de Karin (l'actuel Erzerum), surnommé chef des philosophes (փիլիսոփայապետն) (cf. Moïse de Kalakant., II, 46, éd. Emin p. 212 = trad. [russe] de K. Patkanov p. 214). Les chalcédonites ont sans doute joué en Arménie le même rôle que celui qu'on prête d'habitude aux nestoriens en Syrie et en Perse.³⁰ Mais toute cette

²⁹ Bolotov V. V., *La saint-Michel* [en russe] (Христианское чтение [Lecture chrétienne], 1892, 620 – 621). Le regretté savant démontrait en particulier l'origine arménienne de la fête de la Transfiguration, laquelle, à son avis, était passée d'Arménie en Cappadoce. Cet exemple n'est toutefois pas très convaincant, ainsi que nous verrons, en raison de la situation de fait et non parce qu'« il est douteux que l'Arménie ait donné le ton en la matière à la totalité de la chrétienté », comme pensait l'archév. Sergius (Сергий), peu familier avec l'énergie culturelle chrétienne des Arméniens de cette époque reculée (Полный месяцеслов Востока [Ménologue complet de l'Orient], 2^e édition, 1901, II, p. 313).

³⁰ Toutefois on prête sans doute une trop grande importance sous ce rapport aux nestoriens, en proclamant par exemple que l'Église nestorienne avait été « la dispensatrice » de la culture et

activité des Arméniens chalcédonites féconde pour la vie intellectuelle arménienne peut se rapporter à des époques plus reculées, quand il ne se sentaient pas étrangers en Arménie, mais se considéraient comme étant des Arméniens. Après la déroute du chalcédonisme en Arménie, les Arméniens chalcédonites particulièrement proches des Grecs ont commencé à se fondre avec ceux-ci et à devenir grecs et, même entre eux, se considéraient comme des *Ho'rom-s*, autrement dit des Grecs et Romains.

Les Arméniens chalcédonites continuent à figurer sur un pied d'égalité avec leurs autres coreligionnaires dans les monastères grecs, par exemple parmi les anachorètes les plus anciens du Mont Athos où nous trouvons le moine Joseph, un chalcédonite arménien, compagnon du célèbre athossite Euthyme le Jeune († 898). Basile, l'auteur de la *Vie* dudit Euthyme, parle de lui avec beaucoup de sympathie, malgré le préjudice que cet hagiographe avait apparemment eu à l'égard des Arméniens.³¹ [29] Les Arméniens chalcédonites se manifestent plus souvent en Palestine: ainsi – pour ne citer qu'un exemple, le moins connu, sur une dizaine, – à en juger par les inscriptions funéraires, il y avait des Arméniens parmi les moines de Khoziv (cf. Kléopa Kakilidès, Ἀρμένιος πρεσβύτερος, Jérusalem 1901, p. 71 et Τὰ κατὰ τὴν λαῦρας καὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ Χουζιβᾶ κτλ., Jérusalem, 1901, p. 71) et Ἰωάννης μοναχός Ἀρμένιος (sic, p. 76).³²

de la civilisation chrétiennes parmi les peuples d'Asie mineure et d'Extrême-Orient (J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 351). Car on ne peut pas exclure les Géorgiens et les Arméniens d'Asie mineure, or ils sont loin de devoir leur instruction chrétienne aux seuls nestoriens mais au moins autant qu'à nombre d'autres confessions.

³¹ *Vie et office de Saint Euthyme le Jeune*, texte grec publié par le RP Louis Petit, Paris 1904. Biblioth. hagiogr. orientale éditée par Léon Clugnet, p. 29 – 30 : Ἰωσήφ..., ἦν γὰρ οὐ κρυπτός τις καὶ ὑψάλος, κἂν ἀπὸ Ἀρμενίων τὸ γένος κατιγέτο, ἀλλ' ἀπόνηρος ἅμα καὶ ἀπλοῦς τὸν τρόπον καὶ ἄβολος, οἷον τὸν πνευματικὸν ὁ λόγος αἰνίττεται. (Car Joseph... n'était pas quelqu'un de furtif et de sombre, même s'il était d'origine arménienne, mais est inoffensif et au caractère en même temps simple et difficile, comme le suggère son discours inspiré).

³² Cf. maintenant Papadopoulo-Keramevs, Христианские надписи из ущелья Хузива, собранные в 1889 году [*Les inscriptions chrétiennes de la gorge de Khoziv recueillies en 1889*],

Le RP Kléopa, l'auteur de l'ouvrage sur Khoziv, fait remarquer à juste titre (p. 82) que les moines de ce monastère orthodoxe appartenant à des ethnies diverses, y compris, bien entendu, les Arméniens chalcédonites, disposaient de leurs propres églises et célébraient les offices dans leurs langues natales. Et ce n'est pas seulement à l'époque qui avait suivi de peu la défaite du chalcédonisme en Arménie, mais jusqu'à notre époque, qu'à Akna, non loin de Diarbekir, dans le bassin de l'Euphrate, des Arméniens chalcédonites continuent d'officialier en arménien.³³ Et ce n'est pas un phénomène nouveau. À la fin du XI^e siècle, Nikon le Monténégrin fournit des données curieuses sur les Arméniens chalcédonites, les ermites tsat-s ou tset-s qui menaient une vie anachorétique sur le Mont Noir en Syrie.

Des Arméniens plus récents nous apprennent d'autres détails sur les Arméniens tsat-s ou thsad-s. Mais les Arméniens tsat-s étaient chalcédonites, alors que nos informateurs [30] arméniens appartiennent

Сообщения Императорского Православного палестинского общества [Communications de la Société impériale orthodoxe de Palestine], 1903, XIV, n° 3, SPb. 1904, p. 198 et 199).

³³ Indjidjian. *Աշխարհագրութիւն (Géographie)*, I, 1806, p. 303 s. Tchhanikian, *Հնագիտիւր Ազիայ (Antiquités d'Asie)*, Tiflis 1895, p. 56. Indjidjian a tenu entre ses mains un livre de chants liturgiques grecs utilisés par les Arméniens chalcédonites actuels, traduit à Constantinople «*ի չլու*», c'est-à-dire sans doute «*en l'an 530*» du calendrier arménien (1081 ap. J.C.), selon ce que croit deviner Indjidjian (op. cit., p. 305). Chose curieuse, les musulmans résidant à Akna au voisinage des Arméniens chalcédonites sont des Arméniens turquisés qui conservent encore leurs noms arméniens (Indj. *ibid.*), autrement dit, *mutatis mutandis*, nous observons le même phénomène que celui qui se produit en égard à la nationalité géorgienne de la Tao-Klardjéti deux-trois siècles plus tôt : à côté des Géorgiens musulmans turquisés subsistaient des localités géorgiennes chrétiennes. Il serait intéressant d'établir si les Arméniens musulmans turquisés d'Akna avaient appartenu en leur temps à l'Église arménienne nationale ou à l'arménienne chalcédonienne. – Je ne traite pas ici de l'opinion d'Indjidjian qui considère le chalcédonisme ancien des Arméniens comme le fruit exclusif de la violence des Grecs ou des manigances de certains Arméniens ambitieux qui briguaient des honneurs en se convertissant à la confession grecque (op. cit., p. 304). Je ne nie pas l'existence de ce genre de phénomènes, mais ce qui m'intéresse actuellement est l'engouement benévole et sincère d'une partie des Arméniens pour le chalcédonisme qui avait des traditions plus anciennes et des causes culturelles historiques plus complexes que l'oppression politique de Byzance et les efforts d'intrigants ou carriéristes arméniens isolés.

à l'Église nationale, et beaucoup plus qu'à la vérité historique, s'intéressent à leur origine, soit coupable, soit fortuite.

En 1410, c'est Mkhitar d'Aparan qui nous parle des Thsaths arméniens (ծաթ հայթ), Arméniens de langue, d'écriture et d'origine, mais Grecs de confession et de par toutes leurs lois et obéissant en tout aux Grecs. Il les appelle Thsaïths (ծայթ), c'est-à-dire, selon l'interprétation des mekhitaristes, *insuffisants*, *mitoyens*, comme s'ils n'avaient fait qu'un avec les Grecs, également appelés Thsaïths, qui appartenaient à l'hérésie d'un dénommé André, évêque de Césarée (Indjidjian, *Աշխարհագրութիւն* I, 1806, p. 303, Thchanikian, *Հայթիւթ Ակիւսայ*, Tiflis, 1895, p. 9).

Au XIII^e siècle on assiste à une tentative de démarquer les Arméniens de cette survivance de l'antique chalcédonisme arménien en la personne des Thsath-s en les identifiant aux Thsovdé-s, tribu albanienne au nord-est de l'Arménie³⁴. Vers 821, Mkhithar d'Aïtivankh (éd. Emin, p. 54, éd. Patkanov, p. 69 = Brosset, *Hist. Chron. de Mkhithar* p. 83) écrit : «Au temps de Ter David *catholicos*, le prêtre Pharsman, de Cacaz, se sépare des Arméniens et convertit *au rite* des Ibériens les Dzondéens³⁵ ou habitants de Dzad, qui sont maintenant Grecs.»

Il est possible que l'identification des Thsads avec les Thsovdés est une glose interpolée et n'appartient pas à Mkhithar d'Aïrivankh. Mais ce désir des Arméniens de l'Église nationale de présenter les Thsads comme des étrangers se manifeste déjà, semble-t-il, dans un ouvrage du X^e siècle, à savoir l'*Histoire des Arméniens* d'Oukhtanès. Celui-ci promet de narrer dans la III^e partie de son ouvrage (I,1, Etchmiadzin

³⁴ Cf. Brosset, *Mél. asiatiques*, VI, p. 21 – 22.

³⁵ Corriger զԾնոնդտղսիւն en ծոնդտղսիւն (Brosset transcrit et francise l'orthographe des noms propres selon la prononciation de l'arménien occidental. *NdT*).

1871, p. 14) l'histoire de la conversion du peuple appelé les Thsads. Malheureusement, cette partie de l'*Histoire* d'Oukhtanès ne s'est pas conservée, fait, notons-le au passage, mémorable en lui-même.³⁶ Mais si dès le X^e siècle un Oukhtanès avait écrit une histoire d'un peuple qu'on appelait réellement « les Thsads », alors l'apparition de la glose mentionnée ci-dessus chez Mkhithar, qui connaissait fort bien l'*Histoire* d'Oukhtanès, devient tout à fait énigmatique. [31] Le but de cette glose était, je le rappelle, de présenter les Thsads en tant que peuple particulier, différant des Arméniens. Pour ce faire, il aurait suffi à l'auteur de la glose de renvoyer à l'ouvrage d'Oukhtanès qui présentait les Tsats comme un peuple à part, ayant la même importance que les Géorgiens et les Arméniens puisque tout un livre leur avait été consacré, sans que personne ne connaisse de peuple ou de tribu de ce nom.³⁷ C'est pour cela que je pense qu'il était question, dans le livre d'Oukhtanès, non pas des Thsads, mais des Thsovdés.³⁸ S'agissant de la leçon *Thsad* chez Oukhtanès en tant que nom supposé de ce peuple, le

³⁶ Brosset suppose dans *Études sur l'historien arménien Oukhtanès, X-e s.* (Mél. asiatiques, VI, p. 23) que la partie inférieure du manuscrit avait été déchirée par des Arméniens grégoriens mûs par leur hostilité vis-à-vis de l'orthodoxie des Grecs.

³⁷ Une lettre *galmamak* (Գահմամակ (=« Registre du trône » – G.S.) arménienne cite aussi un clan *Շայթանի տսաիտունի* (Միքիթր Խայթանի, VI, p. 36: Մայթիունիք *tsaithounik'*), mais dans ce genre de listes, nous trouvons des termes de toutes sortes, difficiles à comprendre, présentés comme si c'étaient des familles princières. C'est ainsi que dans le même ouvrage, sous le n° 61, et sous le n° 71 dans une liste que j'ai publiée d'après un manuscrit d'Etchmiadzin, on trouve le nom *Դաշտիարիկ* (Միք. Հայկ., VI, p. 35) ou *Դաշտիարուն* (*Recueils des paraboles de Vartan*, III, p. 58), quoique *Դաշտիարուն* aurait été plus correct, or *Դաշտիարուն* n'est en réalité qu'un titre signifiant « seigneur de Dacht » (cf. C. r. Sect. orient.)

³⁸ Les Thsovdés, selon l'opinion traditionnelle, étaient un peuple vivant au nord-est de l'Arménie. Pareille position géographique convient pour l'activité missionnaire des Géorgiens dont parle Mkhithar. Il est assez probable qu'Oukhtanès, qui était spécialiste es affaires ecclésiastiques arméno-géorgiennes, ait aussi écrit à leur sujet. Mais il est possible que les Thsovdés résidaient au sud, près du cours supérieur du Tigre, dans la contrée mésopotamienne antique de Zabdicène (Karl Güterbock. *Römisch Armenien und die Römischen Satrapien im vierten bis sechsten Jahrhundert*, Königberg i. Pr., 1900, p. 6). Le nom syrien d'une île du Tigre, Beth-Zavdaj, est sans doute une variante du même toponyme. Nous trouvons aussi, apparemment, le même mot dans l'appellation du district de Beth-Zavdaj (G. Hořman, *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer*, p. 23).

matériel dont nous disposons permet seulement de l'interpréter comme un nouvel amendement, suggéré par une tentative plus tardive d'identifier les Thsads avec les Tsovdés. Cette tentative figure pour la première fois, rappelons-le, au XII^e siècle chez Mkhithar d'Aïrivankh.

En tout cas, nos Thsats ou Thsayds chalcédonites ne semblent avoir rien de commun avec la tribu albanienne et plus généralement avec le nord-est ; quant à la population mésopotamienne, si nous acceptons cette localisation des Thsovdés, l'identifier pour l'instant avec eux est plus facile géographiquement, voire étymologiquement, mais quant au fond, pareille identification ne sera possible qu'au cas où les Thsovdés sont reconnus en tant que tribu purement arménienne ou que population depuis longtemps arménisée. Mais il est incontestable que les Thsats qui nous intéressent sont des Arméniens bien connus en Arménie méridionale contiguë à la Syrie, voire en Syrie même.

En tant que tels ils sont aussi partiellement connus en Arménie encore aux XI^e – XII^e siècles. Paul de Taron, un antagoniste des Arméniens chalcédonites, répondant au chalcédonite Théophiste, écrit : [32] « Du temps du patriarche Jean, quand il convoqua un concile à Dvin et convertit les Arméniens hors du chalcédonisme... ceux de notre peuple qui se trouvaient au pays des Grecs, restèrent fermes dans leur confession grecque... Il en va de même aujourd'hui pour les Thsaïths... C'est ainsi que vous, le cœur de l'Arménie, vous avez trouvé une foi dépravée et vous l'avez épousée... Et maintenant vous êtes des Thsaïths, vous dites de vous-mêmes que vous êtes grecs, bien que vous parliez l'arménien. Voyez Arot (Achet ?) – un homme remarquable, issu d'une grande et noble lignée et prince éminent, mais même lui n'arrive pas, malgré toute sa puissance, à ramener cette contrée de cochons à la foi correcte ». ³⁹

³⁹ Édition de Constantinople 1752, p. 267, selon K. Ter-Mkritchian, *Die Paulikianer*, p. 74 – 75.

Cette répartition avait été suscitée par l'affirmation hautement singulière du chalcédonite Théophiste que les « Thsaïths » avaient pris la place des douze peuples et descendaient des disciples de Sahak, Mesrop et Nersès le Grand. Paul de Taron conteste que les Thsaïths aient pu être disciples de Sahak, Mesrop et Nersès en indiquant que ces maîtres étaient déjà décédés au moment de la tenue du concile de Chalcedoine.⁴⁰ Mais Théophiste n'en pouvait pas moins démontrer que les Thsaïths chalcédonites étaient bien des disciples de Sahak, Mesrop et Nersès s'il connaissait la tradition selon laquelle leur chalcédonisme serait apparu sur un terrain préparé d'avance par la prédication didactique de ces pères de l'Église arménienne.

En tout cas, même ce témoignage d'un Arménien antichalcédonite des XI^e – XII^e siècles confirme que les Thsads étaient des Arméniens chalcédonites. Or l'histoire ne connaît pour l'instant ces Arméniens chalcédonites qu'en Arménie méridionale où, comme à Akna, ainsi que nous l'avons vu, ils subsistent jusqu'à nos jours. On peut tirer la même conclusion des témoignages de Nikon le Monténégrin.

Les renseignements fournis par Nikon concernant ces chalcédoniens d'origine arménienne ont déjà fait une apparition partielle dans diverses publications, mais ils provenaient des écrits du patriarche d'Antioche Macaire qui avait utilisé Nikon comme source.⁴¹

Le texte original grec du *Tacticon* de Nikon contenant des données précieuses sur le christianisme oriental n'a malheureusement toujours pas été édité, ce qui m'oblige à me servir de sa traduction slavone. Le texte slavon du *Pandecte* et du *Tacticon* a été édité à Potchaïev en [33]

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Monseigneur Astvatsatur Ter Ioannessians *Ճամանակագրական պատմություն Ա. Երևանում* (*Histoire chronologique de Jérusalem – G.S.*), Jérus, 1890, I, p. 97 – 98.

1795. Je me suis servi d'un manuscrit de la Bibliothèque publique impériale datant de 1397 (P = Pogodine n° 33).⁴²

Nous trouvons au chapitre 35 de Nikon le Monténégrin trois documents sur les « Tsat-s », les Arméniens chalcédonites : 1) une copie (равное) de la lettre (писанія) du patriarche d'Antioche au patriarche de Jérusalem Euthyme, 2) une copie de la lettre de la congrégation de Saint Siméon le Thaumaturge au même patriarche et 3) une lettre de Nikon lui-même au père Gérase, également de Jérusalem. Nikon énumère ces documents dans l'introduction du chapitre (36) consacré aux Ibères.

Nous lisons dans la Lettre au patriarche de Jérusalem⁴³ (II, p. 544¹ – 545²):

« D'aucuns, incités par le diable, hâsseur du bien (ор доброуемъи крѣпкого вѣса), les attaquent (= les Thsats, les Arméniens) de nombreuses façons (нѣтъко), les dénoncent (облажыжычъ Р, облажыжычъ Т) en tant que non orthodoxes et les injurient de diverses façons. Or ils avaient été reçus (нѣжъ ко чѣковѣи прѣвѣтѣи вѣжъ) par nos prédécesseurs patriarches et certains d'entre eux ont été faits (учинени) membres de la confrérie au vénérable monastère de saint Siméon et dans d'autres couvents. Ils y officient et communient des saintes espèces avec les

⁴² [= 41] Je signale avec un T certaines variantes du manuscrit de la collection « du comte F. A. Tolstov », actuellement conservée elle aussi à la Bibliothèque publique impériale (F, II, II, n° 41).

⁴³ En voici le titre: *соговидѣишому и святому ишнему владѣць. сегопоустиному патриарху иерусалимскому. приведшии къ мѣстоуна дхире. и причѣта прѣдизацѣиѣи. чѣда и рѣчи чѣкон.* (À notre... saint... patriarche de Jérusalem les prélats venus à Antioche; paraboles pleines de grace ; tes enfants et serviteurs.) [Compte tenu du caractère approximatif de la traduction du texte en russe moderne, de quelques cas évidents de confusion, ainsi que de la présence de citations en caractères slavons non rendues en russe moderne, nous avons choisi de reproduire la composition slavone originale des citations en cyrillique moderne en y insérant les caractères slavons disparus du russe. Nous avons en outre omis les « esprits » et les « accents » et ignoré la distinction entre graphèmes et allographes, tout en restaurant les abréviations standard. – *NdT.*]

orthodoxes. Et depuis les temps anciens et jusqu'à maintenant il n'y a eu aucun doute sur la foi qu'ils confessent (и ниже от древнихъ лѣтъ (5452) даже донынѣ вѣрнѣе схищеніе нѣкое о славе нхъ) ».

Mais cela ne suffisait pas pour écarter les accusations lancées contre les Arméniens chalcédonites. Et Pierre, « dernier moine, prêtre, supérieur et archimandrite du vénérable monastère de saint Siméon qui est sur le mont Splendide », dut témoigner des mêmes choses devant le patriarche de Jérusalem Euthyme (ch. 35, P, p. 546²):

« Certains, incités par notre ennemi, hâisseur du bien, les attaquent, les dénoncent (обязавъ Р, обязавъ Т) en tant que non orthodoxes et leur font de la peine (опечаленъ) de nombreuses façons ; et eux, votre éminence, étaient acceptés (пріятни въху) par les saints prêtres et patriarches. Et certains d'entre eux [34] sont reconnus (счестани сжт) moines de notre couvent et les saints prêtres ont ordonné à leur sujet qu'en tant qu'orthodoxes ils officient avec nous, communient avec nous en tout et s'intègrent à nous.⁴⁴ Et si on ne les avait pas mis avec précaution à l'épreuve (опачно испытан) et s'ils ne s'étaient pas avérés bien pensants en orthodoxie (правѣ мждвѣрствѣюще), ils n'auraient pas été acceptés ».

Les intrigues contre les Arméniens chalcédonites étaient si virulentes que Nikon se sentit moralement obligé d'adresser une épître particulière et plus circonstanciée à abba Gêrase à Jérusalem яко да прочтетьсѣ⁴⁵ порьдѣ съ двема пистакема⁴⁶ патриархоука же и обитѣли свѣтаго чюдотворца сѣмеона [«qui soit lue au milieu (en public?) par deux

⁴⁴ и съвѣржати и съпримати съ нимъ въ брѣме отъ свѣтыхъ спѣше о нхъ, и създѣрѣтиа побѣдѣни баша яко прѣклативни (II, p. 546¹-546²).

⁴⁵ прочтѣти судити Т.

⁴⁶ поиманица Т.

messagers (?) aux patriarches (?) et a la confrérie du saint thaumatuge Siméon»] (titre du ch. 36, P, p. 546²).

« Mon enfant spirituel bien-aimé », écrit Nikon à abba Gérase (ch. 36, P, p. 547¹ et s.) : « j'ai entendu certaines gens dire que d'aucuns, par ignorance, mus par des incitations sataniques, adressent des injures à nos frères appelés Tsats (ԳԱԳՕԼԵՆԻԱ ՄԱՐԿՆ) ».

Nikon parle ensuite de la nécessité d'éradiquer la perfidie satanique et la calomnie, et d'instaurer l'amour. Il confirme une fois de plus l'orthodoxie authentique de ces Arméniens.

« Ces frères à nous, appelés Tsats, où qu'ils se trouvent et où qu'ils habitent (ս ԵՎՕՅՄ ԱՆՅՕ ՔԻՆՅՄԵՆ ԼՄԵՐԵՆ), s'avèrent partout mis à l'épreuve par la grâce du Christ sans dommage pour la foi » (ՕՅԵՂԱԿ ՈՒՆԻԲՐԱԿԻՆԻ ՕԲՐԵՊՈՒՄ ԱՅՔ ԲԼԱԳՕՒԿՄԱ ԽՐԻՍՏՈՅՈՒ ԵՆԻ ՍՈՐՈՒ ԵՎ ՄԱՐՈՎՅԱՅՔ, ԵՎ ԱՅՔ Օ ԿԵՐԵ ՄԱՐՈՔԸ և Օ ԲԱՍԵՐԻՅԱ և Օ ԵՂԻՄԻՄԱՅՔ, p. 549², 13 – 23).¹⁷

Mais une remarque passagère de Nikon révèle ce qui avait pu irriter les Grecs chez leurs coreligionnaires arméniens. Cela même qui irritait certains Grecs chez les Géorgiens orthodoxes. Ils conservaient leur langue natale.

« Après avoir lu notre illustre père Saba », écrit Nikon (p. 550¹, 13 s.), « vous découvrirez qu'ils (les Arméniens) ont cohabité avec la grandeur. Et [35] il fut ordonné par le saint dans l'église créée par Dieu (ԵՎ ՅՈՐ ՔԵԶԱՆԻՆ [ԵՎ ԲԼԱԳՕՐՃԱՆԻՆ Մ] ՄՐԵՂՎԻ ՍՈՒԵՆԻՈՒՄ ՕՄ ԵՂԱՄԱՐՕ) qu'ils chantent leur office en langue arménienne (ԱՐՄԵՆԻ)ԵՐՈՒՄ ԿԵՆԾՈՒ ՍԵՄԵՆ ՄՐԵՂՎԱՅ ԵՐՈՒ), et aux Grecs de chanter à part (ԳՐԵԿՈՒՄ ՔԵ ՕՏՐԵՆՈ ՍԵՄԵՆ). De même ici (chez nous, les Arméniens), nos frères, chantent en arménien, et les Grecs aussi, séparément dans des κληροι différents lorsqu'ils

¹⁷ Cf. encore p. 552¹, 6 – 13: ՕՅԵՂԻ ԱՆՅՕ ՈՒՆԻԲՐԱՅ ԱՅՔ ՈՒՆԻՄ, ԶԱ ԵՐԵՂԱ ՍԱՄԱ ՍԱ ՄԱՐԿՆ: ՈՒ ՕԲՐԵՊԵՆԱ ՈՒՆԾԵՅԻ ԱՅՔ ՕՄՄՈՒՄ ՕՄ ԱՐՄԵՆԻ ՅԵՆ ԱՅՔ ԿԵՂԵՐՈՅՔ ՕՄԵՂԱ ՍԱՄԱՅՔ ԸՆԴ ՕՏՐԵՆԱ և ԵՂՅԵՆ)

n'ont pas des églises différentes (въ различныя же мѣста [св. клирохъ?]⁴⁸ за еже немѣти дѣль цркви). Il n'y a que le chant des trois *sanctus* [le Trishagion] qu'ils prononcent en grec, comme nous l'a prescrit notre père Saba en raison du doute et de l'addition (ради мнѣнія и прилога) de Pierre le Foulon: « еже распяна насъ ради » [qui fut crucifié pour notre salut]⁴⁹. Si en outre vous lisez la *Vie* de notre vénérable père Théodose, vous trouverez que ces gens (les Arméniens) ont cohabité avec lui et chanté leur office séparément en arménien. Et il faut (добавить Р, добавятъ Т) que nous imitions ces deux grands astres. Si donc (а еже) notre vénérable père Saba et le grand Théodose (leur) avaient ordonné d'entrer dans l'Église grecque et d'y communier des saintes espèces divines, ce fut (бы), comme on voit (яко видима), à cause de la rareté (ради оскѣбѣнія) des prêtres, car les saints pères éprouvaient un grand manque (опыство много имѣху) de prêtres et parfois c'était à peine si, pour de nombreuses congrégations (въ мнозиъ ебоуѣ), ils en obtenaient un (примѣху единого свѣщенника имѣти) ou (n'en obtenaient) aucun, car ils connaissaient la pénibilité et la dureté (и бѣда) de la prêtrise. En

⁴⁸ Leçon incertaine, mais le contexte suggère clairement qu'il s'agit des клиросы, places dans les églises réservées aux chœurs. NdT.

⁴⁹ Le passage concerné de la *Vie de saint Saba* (chapitre XXXII de l'édition de Cotelierius = *Eccl. Graecae monumenta*, Paris, 1686, III, p. 264) est également cité par Étienne Borgia (*De cruce vaticana ex dono Iustini Augusti in parasceve maioris hebdomadae publicae veneratione exhiberi solita commentarius. cui accedit ritus salutationis crucis in ecclesia Antiochena Syrorum servatus*, Rome, 1779, I, V s.) : Cyrillus Scythopolitanus in vita S. Sabae testatur, Armenis, qui in eiusdem Laura in Palaestina cum Graecis monachis versabantur, permissum fuisse, ut psalmodium et liturgiam Armenico Sermone peragerent, at Trishagium Graeca lingua canerent, ne Fullonis additamentum usurparent ». À en juger par le texte original de la *Vie*, le chant du Trishagion en grec était une innovation du divin vieillard. Cette pratique fut introduite après que « certains d'entre eux (des Arméniens) s'étaient mis à (ou, comme l'exprime la traduction slavonne, « avaient tenté de ») prononcer le chant du Trishagion dans la version de Pierre Gnaphes » (Житие св. Савы Освященнаго, составленное св. Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе [La Vie de saint Saba le Consacré, rédigée par saint Cyrille de Scythopolis, traduite en vieux-russe], ed. (avec texte de l'original grec) par I. Pomjalovski (Помяловский), SPbg, 1890, p. 152).

témoigne la *Vie* elle-même de Saba, et aussi celle du chef des hospices Pachome ».

Dans son apologie des Arméniens chalcédonites Nikon fait état de leurs activités utiles en tant que polémiqueurs (552²,15 – 553¹,11):

« Ces frères à nous, dès qu'il se trouve parmi eux [36] quelqu'un de doué d'une raison divine, alors jusqu'à ce jour nos pères et nos patriarches les prennent avec Dieu pour lutter contre nos adversaires (ЧЕУХ ПАПАТЬ С БОГОМЪ НА ОПАЧЕНИЕ ЕХПРОГРЕШНЫХЪ), lorsque quelque action est entreprise contre les Arméniens hérétiques, car ils connaissent leur langue et leurs écrits. Et encore récemment (ЯКО ЖЕ И ЗДЕ), sous les bienheureux patriarches, il est arrivé (БЫ) que certains d'entre eux en nombre très petit n'ont pas du tout (ОТНИЖДЕ) permis en concile aux hérétiques (arméniens) de bouger le bout de la langue ou de lâcher un seul mot contre les orthodoxes, bien que les Arméniens hérétiques aient été fort nombreux ».

Nikon le Monténégrin possédait aussi des informations sur l'origine des Tsats. Une partie d'entre elles concernait en général la question de l'existence de l'orthodoxie chez les Arméniens dès des temps reculés et fournissait une explication historique partiellement en conformité avec le modèle bien connu, mais avec un détail nouveau, à savoir le rôle des saints pères Théodose et Saba dans la purification du blé des mauvaises herbes semées parmi les Arméniens (p. 552¹,13 – 552²,14):⁵⁰

⁵⁰ Nous reproduisons en facsimilé le texte slavon/vieux-russe qui suit tel qu'il figure sans traduction dans l'original russe de l'article. En voici une traduction approximative: « Déjà auparavant, le grand concile qui s'est tenu à Chalcédoine avait excommunié les hérétiques arméniens et maudit leurs chefs. Après quoi, les deux astres lumineux dont il a été question antérieurement, Théodose et Saba, s'étant produits et ayant séparé les bons grains de l'ivraie, ont laissé ces orthodoxes, nos frères et semblables à eux, et unis à l'Église œcuménique, parmi les orthodoxes et il n'y eut là aucun péché de commis en quoi que ce soit ou aucune cause de discorde nulle part ou de condamnations publiques, mais certains de ceux qui dès le début

’егда и прѣже стѣи великыи иже въ халкидонѣ съборѣ еретикъ армены ѿлажчѣ и проклатѣ начаествоужщѣа илѣ. потомже пакы тѣмъ ѿионмъ свѣтило прѣдреченымъ диодосѣу же и сѣмъ: поди-завешемса. и патрѣемъ ѿ чистыа пишица разлжчившиимъ. и право-славныимъ силѣ братѣмъ нашимъ и подосымаъ ихъ оставшиимъ, и съединенемъ къ съборнѣ (552⁹) и цркви съ православнымъ. и не идрѣтеса нигде же ѿно ѿ толи съгрѣшиша въ какоѣ люво вѣци. или понѣ въ распрѣ, или къ сънницѣхъ. ѿко же иѣци ѿ нашѣхъ многожѣ пострадаша. иже изначала ѿ вжтѣвныхъ ѿцѣ добрѣна-ченше. послѣже къ распрѣ и сънница оукратинѣ:

Beaucoup plus précieuse est l'information de Nikon sur le passé récent des moines arméniens chalcédonites du Mont Noir (p. 549,23 – 550¹,13)

« Leur métropolitaine <se trouve> dans le diocèse et au pays de Mésopotamie (нео митрополитѣ прѣдѣла ихъ и страны междорѣчѣ), où ils résident depuis des temps plus anciens (отъ прѣвѣныхъ летѣ). Mais l'invasion de peuples gentils fit que certains d'entre eux se sont dispersés (расчочени быша) dans divers pays. Leur métropolitaine (иже обаче якоже рехъ митрополитѣ ихъ) est désigné par le patriarche d'Antioche, car celui-ci est le trône de tout l'Orient. Et leur clergé et toute leur structure (и все свѣтавленіе ихъ) sont légitimes et justes, au-dessus de tout soupçon par la grâce du Christ ».

La résidence mésopotamienne des Arméniens chalcédonites, [37] appelés « Tsat-s » ou « Tsad-s »⁵¹, resp. « Thsaït-s » ou « Thsaïth-s », nous guide jusqu'au troisième des groupes, en lesquels s'étaient scindés les Arméniens chalcédonites après avoir perdu leur pied-à-terre dans leur pays. Il s'agit des Arméniens chalcédonites qui s'étaient joints aux

avaient été bien accueillis par les divins pères, ont subi de nombreuses souffrances de la part des nôtres, revenus plus tard à la discorde et à la condamnation ». – *NdT*

⁵¹ О духовныхъ нашихъ братѣхъ глаголемыхъ цати [Sur nos frères spirituels appelés Tsat-s] (titre du ch. 35, P, p. 544¹), сжцѣмъ братѣмъ нашѣмъ глаголемымъ цатѣ [notre confrérie existante appelée les Tsat-s] (ch. 36, P, p. 544¹).

chalcedonites syriens. Il est probable que le Marcel le Mésopotamien et l'Elie le Mésopotamien, dont les noms figurent sur les pierres tombales de Khoziv (Kléopa, loc. cit. p. 75 ; Papadopoulo-Keramevs, op. cit. p. 219, 93 et 220) étaient eux aussi des chalcedonites (arméniens) mésopotamiens. L'existence d'un lien entre les chalcedonismes arménien et syrien est attesté par le voyage déjà mentionné de Théodore Abukura, évêque de Harran, en Arménie.

Il existe un autre renseignement inutilisé sur les chalcedonites en Arménie. Dans le texte syrien de l'*Histoire* de Jean d'Éphèse, le chapitre consacré aux reclus monophysites Simeon et Serge raconte (Land, *Anecdota Syriaca*, II, p. 57 = trad. lat. de Van Douwen et Land, *Ioannis* etc., p. 38) que Sergius le Chalcedonite avait été « mis aux fers » et « envoyé dans un monastère en Arménie qui s'appelait A-th-rîz. Il aurait mieux valu enfermer un chrétien dans un trou sous la maison des détenus, mais pas là. Celui qu'on envoyait là-bas était condamné à un désespoir total. Une cruauté infiniment grande exigeait que l'exilé soit exilé chez eux, car ils (les Arméniens) étaient particulièrement zélés en matière de pensées hérétiques (de chalcedonisme) et estimaient juste de torturer les croyants, et il n'y avait pas qu'un bourreau, ou deux, ou cent, mais chacun d'entre eux le traînait à son tour de son côté et le torturait, et ils étaient près de trois cent ».

Pourquoi les Arméniens chalcedonites dont parle Nikon étaient appelés tsat-s ou thsaïth-s, nul ne sait. L'idée d'une origine ethnique en rapport avec la population mésopotamienne connue comme les Thsovdès apportera peut-être, comme nous l'avons dit, des résultats positifs, mais l'étymologie arménienne que défend notamment le RP Karapet Ter-Mkrtitchian (op. cit. p. 77) – il s'agirait du mot arménien ծայթ *insuffisant, médiocre*, surnom donné aux antichalcedonites arméniens par dérision par les Arméniens chalcedonites, – ne semble

guère convenir. Premièrement, l'existence d'un tel mot arménien n'a pas été prouvée: les mékhitaristes dans leur Dictionnaire citent ce mot avec [38] l'interprétation indiquée en se basant sur des citations où il figure précisément en tant qu'appellation de nos chalcédonites.⁵²

Deuxièmement, on a du mal à imaginer que les Arméniens chalcédonites aient accepté de porter une appellation qui leur aurait été donnée par dérision par les Arméniens antichalcédonites, or c'était bien le nom qu'ils se donnaient à eux-mêmes sur le Mont Noir puisque c'est ainsi que les appelaient leurs amis grecs.

Enfin il faut tenir compte de ce que dans le *Takticon* de Nikon le Monténégrin les Tsat-s sont des anachoretés retirés dans le désert. Dans l'épître envoyée par le patriarche d'Antioche au patriarche de Jérusalem Euthyme sur les Tsats ou Arméniens chalcédonites, ceux-ci sont caractérisés en tant qu'ermites du Mont Noir :^{53 54 55}

САМШАХՄ ԵՐ ԱՅՈ ՇԷՏՈՒՄ ԺՐՄԵՆՈՒՄ ԿԵՂԵՄԱՄ
ՐԷԿՍԷ ՄՄՏԵԱՆՈՒԿՄ ԺՐՄԵՆՏԿՄԱ ՏԼՈՋՅԵՄ. ԵՐՄ ՏԷՏՎՈՐՄԷ ՋԻՆԱՐԷ Ի
ԵՅԷՄԱՆԷՏԿՅՈՒԹԻ ԵՐ ՄՐՈՆԶՎՈՒՆՄԷ

(p. 545¹). [Car nous l'avons entendu célébrer pour certains ermites Arméniens des offices arméniens. C'est là qu'il se créa un habitat et choisit de garder le (= fit vœu de) silence.]

⁵² Les mékhitaristes ont de surcroît cité aussi le terme de ծայրախորհր ծայրախորհր thsaydanatsik'. Ce dernier doit étymologiquement désigner un sidonite. Dans des textes arméniens anciens traduits du syrien, Sidon porte le nom de Thsaydan, ou Thsaydon (ܬܫܝܕܢ) en syrien. Mais en arménien thsaydanatsi est utilisé comme dénomination d'hérétiques non-identifiés. Peut-être avons-nous affaire ici à l'introduction erronée de thsaydanatsi à la place de daythsanatsi, ce qui désignerait les daysanites (ܕܝܫܢܝܬܝܘܬ) ou bardezanites. En tout cas nous sommes très loin, là, de nos Thsaits.

⁵³ ՇԷՏՈՒՄ |

⁵⁴ ՄՄՏԵԱՆՈՒԿՄ Ե.

⁵⁵ ԵՅԷՄԱՆԷՏԿՅՈՒԹԻ Ե.

De même l'archimandrite Pierre, supérieur du monastère Saint Siméon du Mont Superbe, dans une Lettre au même patriarche de Jérusalem, dit des Tsats que ce sont des ermites:

ՏՆՄՈՒՄԻԷ ԻՆՏՈՒ

ՍՐԻԴԵ ԵՒ ՆԱՏԻ ՏՆՍՈՒՅՑ Ծ ԹՍՒ ՏՅԻՄԻՆՑ ԿՆՍԵՐԱՆԻՔԻ ՄԱՏՈՒՅՑ ԹՍՒ
ԻՆՏՈՒ ԶԻՆԻՇԵ ՏՅՏՎՈՐՈՒՄԻՆՑ ԻՆՏՅՒՄԱԿՆԵՏՎՈՒՄԻ ՍՐՈՒՅՎՈԼԻՄԻՆՑ

56

(ch. 35, P, p. 546¹). [Une rumeur est parvenue à nos oreilles sur les ermites Tsat-s qui vivent ici, se sont construit un habitat et choisi de garder le silence.]

Et il est possible que le nom de tsad resp. thsaïd était donné aux Arméniens chalcédonites pour les désigner en tant qu'ermites.⁵⁷

[39] En tant que chalcédonites, les Arméniens qui avaient des relations avec les chalcédonites syriens ne pouvaient en tout cas être appelés que « melkites ». Cette appellation était connue au X^e siècle, voire avant, même au nord, loin de la Syrie. Le catholicos géorgien Arsène, du X^e siècle, nous apprend (Jordania, *Chron.* I, p. 315 – 316), que le roi de Perse Péroz proposait aux Arméniens soit « de choisir n'importe quelle confession des Syriens, sauf celle des melkites (მელქიტასა) qui ont une religion grecque, soit de quitter leur pays natal ».

En Arménie même les Arméniens chalcédonites avaient apparemment eu dès le début des localisations géographiques territoriales déterminées. Les régions connues essentiellement en

⁵⁶ Ծ ԵՒ ԿՐԻՍՏՈՍ ՍԻՄՈՆԻՔԻ ՄԱՏՈՒՅՑ Ե.

⁵⁷ Aussi croyais-je pouvoir expliquer ce terme arménien en lui conférant une étymologie syrienne en rapport avec le verbe (ܐܪܡܝܐ) être ermite. Pendant ma communication le Prof. V. D. Srimov a suggéré la possibilité d'une comparaison avec l'arabe (زاهد) zahīd ermite. Comme « z » en arménien alterne souvent avec « ths », p. ex. marzpan avec marthspan et comme l'aspiration h disparaît oralement, il n'y a pas de problème phonétique interdisant de lire ce mot « thsaïd ». Cependant, avant d'accepter une étymologie il serait souhaitable d'établir définitivement le sens réel du mot. Si ce sens réel sera chrétien « chalcédonite » ou « imperial » (byzantia) de confession, alors il faudra chercher une autre explication du terme.

matière d'influence politique et culturelle byzantine pouvaient être habitées en majorité, ou même entièrement, par des chalcédonites. Étaient toutefois porteurs de cette influence non seulement les Grecs, mais aussi les chalcédonites syriens et les Géorgiens, qui s'étaient entièrement ralliés au chalcédonisme.

C'est dans ces trois directions que les chalcédonites arméniens se sont écartés de leurs frères de sang lorsque la cause s'avéra perdue dans leur pays. Mais pas tous, peut-être. Certains ont tenu bon en Arménie originaire, voire en Arménie centrale, ils n'y ont pas disparu même plus tard, après l'achèvement de la constitution de l'Église nationale arménienne.

Quand des États à orthodoxie chalcédonite, Grecs ou Géorgiens, envahissaient l'Arménie, les chalcédonites arméniens pouvaient acquérir plus de poids. Certes, le temps aidant, nous allons devoir élucider dans quelle mesure les chalcédonites arméniens plus tardifs, ceux des XII^e – XIII^e siècles, préservait des traits du chalcédonisme arménien local d'antan, continuaient les traditions des Arméniens chalcédonites de jadis ou dans quelle mesure leurs rangs étaient renfloués par de nouveaux adeptes qui, pour telle ou telle raison, quittaient l'Église nationale arménienne. Il ne fait pas de doute que de telles défections, moins intéressantes pour nous, avaient lieu et pouvaient être importantes. Sous le spasalar Zacharias et l'atabeg Ivané, époque d'une domination des Géorgiens, les conciles de l'Église nationale arménienne avaient anathémisé « tous les coreligionnaires des Géorgiens et des Grecs » en matière ecclésiastique (Étienne Orbelian, II, éd. Chahn., p. 203). Il s'agissait sans doute de coreligionnaires non issus des Arméniens chalcédonites qui, à l'époque, n'étaient même pas considérés comme étant arméniens, mais d'Arméniens issus de l'Église nationale. Qu'il nous suffise pour l'instant de reconnaître que même pour cette époque l'existence d'Arméniens

chalcédonites, [40] et nombreux, doit être admise. Il existe un document en géorgien (édité pour la première fois par Bakradzé, *Археологическое путешествие по Гурии и Адчаре [Voyage archéologique en Gourie et Adjarie]*. SPb, 1878, p. 81). C'est une liste d'évêques ou de cures, évidemment chalcédonites, qui relevaient de la compétence du patriarcat géorgien. Il y a là notamment des diocèses situés dans des régions intérieures de l'Arménie, par exemple ceux d'Ani, de Kars et d'Alachkert avec indication de leurs limites. À l'intérieur de celles-ci on trouve, même aujourd'hui, par endroits, des ruines d'églises géorgiennes, plus exactement de monastères géorgiens, mais seulement par endroits. On ne peut donc pas se rassurer en supposant que ces diocèses chalcédonites n'existaient que pour les Géorgiens exclusivement. C'est à peine s'il y avait une quelconque population géorgienne en ces lieux et en tout cas il ne pouvait pas y en avoir eu une aussi nombreuse. Les diocèses chalcédonites en Arménie même, force nous est de le supposer, regroupaient avant tout des Arméniens chalcédonites. Ces Arméniens chalcédonites avaient incontestablement des églises à Ani même. Ainsi l'église à fresques de Grégoire l'Illuminateur sur le versant orienté vers l'Akhurian, qui a des inscriptions grecques et géorgiennes sur le plâtrage, avait été construite par un Arménien chalcédonite: en témoigne l'inscription arménienne de 1215 laissée par le bâtisseur Tigran, de la famille des Honents, taillée sur les pierres de la façade méridionale avec mention des icônes qui ornaient l'église, lesquelles sont d'ailleurs désignées à l'aide du mot géorgien « xat-i » (խատերք)⁵⁸. Tigran Honents ne pouvait pas avoir été membre de l'Église nationale arménienne, qui existait déjà. Le catholicos Vahan avait été destitué de son catholicosat et contraint de

⁵⁸ Ce mot est aussi utilisé au sens d'icône par l'historien arménien Étienne Orbélian (éd. Chahn., II, p. 126,2), mais il est question là du roi géorgien David qui dresse une grande icône (« xat »), une croix source de vie et un Évangile pour proposer aux princes géorgiens de prêter serment.

fuir au Vaspourakan pour avoir tenté d'introduire des icônes « géorgiennes », c'est-à-dire chalcédonites, dans l'Église arménienne au X^e siècle.

Et puis, même en Arménie, les chalcédonites arméniens ont commencé à être désignés du nom de l'éthnie étrangère à la religion de laquelle ils s'étaient rattachés. Quand Ivané « Au Long Bras » s'est converti au chalcédonisme, on a dit de lui qu'il était devenu géorgien. Il arrivait souvent, bien sûr, qu'on attribuât le nom d'un groupe de chalcédonites à un autre groupe. Le plus caractéristique à cet égard est l'usage du mot *horom* « roméen = romain = grec » dans la date de la construction de la cathédrale d'Ani. L'inscription arménienne [41] relative est datée: « An 450 de l'ère arménienne et 219 de l'ère des Grecs (horomotz) ». ⁵⁹ Il n'a toujours pas été établi quelle était cette ère grecque, d'autant moins que les « Grecs » en question étaient les Géorgiens en leur qualité de chalcédonites. L'an 219 de l'ère géorgienne coïncide exactement avec la date arménienne 450 et correspond à l'an 1000 de l'ère chrétienne.

Leurs échecs poussaient naturellement de nombreux Arméniens chalcédonites à s'expatrier vers des groupes de coreligionnaires qui leur étaient apparentés. Et si un tel groupe était à son tour victime de déboires et se disséminait dans divers pays, comme ce fut le cas pour les chalcédonites de Mésopotamie, ainsi qu'en témoigne Nikon le Monténégrin, les chalcédonites arméniens qui en faisaient partie connaissaient le même sort. Plus généralement, nous savons que certains se dirigeaient avec les Géorgiens vers l'ouest, en Bulgarie, alors que d'autres avec les Grecs allaient en Palestine, d'autres encore, qui contactaient les Syriens, pouvaient se joindre à ceux-ci et migrer vers une autre contrée. Il est également possible que des Arméniens

⁵⁹ Alichan, *Շիր.*, 67, Brosset, Les ruines d'Ani p. 23 s. (cf. Table n° XLII, repris par Alichan, ib. p. 71).

chalcédonites se soient dirigés en direction de Rome et de l'Église catholique. Il serait intéressant de savoir si les premiers Arméniens à avoir rejoint les catholiques n'étaient pas des chalcédonites. Il ne fait en tout cas aucun doute que leur chalcédonisme les rapprochait de l'Église romaine beaucoup plus que les jacobites, les nestoriens et même des membres de l'Église nationale arménienne incontestablement antichalcédonite.

J'estimais nécessaire de communiquer tout cela avant de tenter d'expliquer le nom mongole des chrétiens, à savoir « ark'aun » ou « erkeun ». Des 1872, V. V. Grigoriev avait écrit dans ses Compléments (Дополнения) à l'article de A. A. Bobrovnikov (А. А. Бобровников, «Граммоты вдовы Дарма-баловой и Буянту-хана» (« Les gramatas [édits] de la veuve Darma-balovoï et de Bouiantou-khan »), Труды Восточного Отделения Импер. Археологического Общества = Trav. de la Sect. orient. de la Soc. archeol. imper. russe, XVI^e partie, p. 24) : « *erkeut* dans l'édit considéré, de même que dans celui adressé à Bouiantou-khan⁶⁰, est le pluriel mongol du singulier *erkeun*, et ce mot est le nom sous lequel ils connaissaient les « chrétiens », d'abord les plus proches d'eux, de confession nestorienne, puis tous les chrétiens en général. Ceci est indéniablement attesté par l'écrivain arménien du XIII^e siècle Étienne Orbelian lequel, après avoir dit de l'empereur mongol Mangou-khan qu'il aimait les chrétiens, avait remarqué : « *et les Mongols [42] appellent les chrétiens Arkhayan* » (cf. Saint-Martin dans Mémoires sur l'Arménie, II, 133).

⁶⁰ Vu la grande variété et disparité des transcriptions des noms mongols dans les littératures spécialisées en langues européennes des XIX^e et XX^e siècles, y compris en langue française, et les problèmes posés de ce fait par la recherche des équivalents les plus usités, cohérents et adaptés, nous nous bornons ici à retranscrire phonétiquement les transcriptions russes employées par l'auteur qui *hic et nunc* présentent l'avantage d'être relativement plus conséquentes que tout ce que nous pourrions proposer autrement. Les spécialistes corrigeront sans difficulté, les autres n'en auront cure. - NdT

Ces édits dataient, celui de Dharma-balovoi de 1309, et l'autre, celui de Bouïantou-khan, de 1314 (ib. p. 7). Grigoriev cite deux autres témoignages sur les erkeun-s, tous deux provenant de *l'Histoire de la Dynastie des Yuan* (ib. p. 25). Il y est écrit dans un passage « qu' en 1272 un édit de l'empereur avait prescrit que les clercs bouddhistes, taoïstes et erkeun-s (ye-li-ko-wan) ayant renoncé au célibat et ne remplissant plus leurs obligations religieuses soient considérés comme étant du même rang que le (simple) peuple » (c'est-à-dire paient les impôts et remplissent les corvées) ; dans un autre, qu' « en 1282 un nouvel édit avait confirmé que les membres du clergé bouddhistes, taoïstes et erkeun-s de Ho-shi, qui avaient pris femmes et eu des enfants, devaient payer l'impôt au même titre que le (simple) peuple ».

Dans ses « Notes d'épigraphie mongole-chinoise » (Journ. asiat. 1896, VIII, p. 403 – 416) Deveria publie plusieurs témoignages sur les arkauns trouvés dans les édits impériaux. Ceux-ci se rapportent aux années 1264 (deux), 1270, 1276, 1282 (trois), 1292, 1309, 1312 et 1314. Nous connaissons déjà ce dernier grâce à l'article de Grigoriev. Dans tous il est question de libérer les arkauns de telles ou telles charges et taxes ou, au contraire, de les leur imposer. Très souvent ces édits mentionnent les membres du clergé, notamment ceux des chrétiens (arkaun). Mais Deveria prend soin d'ajouter entre parenthèses « prêtres chrétiens » après « arkaun ». Le contexte en effet est souvent explicite et indique qu'il s'agit de clercs, peut-être de prêtres, voire de prêtres-moines (hiéromoines), et le mot « arkaun » ne désigne apparemment que la confession chrétienne. Mais Deveria ne se prive pas de la possibilité de faire suivre chaque fois le mot « Arkaon » des mots « prêtres chrétiens » pour préparer le lecteur à l'étymologie qu'il va lui soumettre. Il le fait même dans des cas où il est douteux qu'il fût question de prêtres, par exemple dans le plus anciens de nos édits, celui de 1262, où il est question du recrutement dans l'armée de personnes

capables de porter les armes appartenant à des familles de musulmans, d'Ouïgours, d'arkauns, de danichmend-s. *Danichmend* en persan désigne effectivement un savant, notamment un mollah, et il est possible que tel soit aussi le sens du mot dans les édits impériaux, mais ce n'est nullement une preuve de ce que les arkauns [43] cités en compagnie des musulmans et des Ouïgours en tant que tels, fussent là aussi des prêtres chrétiens.

Deveria lui-même cite (ib. p. 407, n. 2) le texte abrégé d'un mémoire emprunté également à un écrit chinois rédigé sous le règne de Tchi Houng (1330 – 1332) où il est dit clairement que « Arkaon est le nom d'une religion ».

L'exemple chinois le plus tardif du mot qui nous intéresse date de 1329, comme l'indique T. H. Parker (*China Review*, XXIV, p. 157 ; cf. H. Cordier, op. cit. p. 291) : « Neuvième lune de 1329. L'ordre est donné aux prêtres ouïgours et aux chrétiens (Yelikaun) d'accomplir les charges des bouddhistes » [retraduit du russe – *NdT*].

La présence du mot ark'aun pour désigner les chrétiens est également attestée en Asie Mineure, avant tout par le glossaire d'un philologue arabe édité par Pl. M. Mélioranski (Записки Восточного Отделения Импер. Археологического Общества = Notes de la de la Sect. orient. de la Soc. archéol. imper. russe, XV, p. 75,17 et 121) Selon l'éditeur (ib. p. 155), cet ouvrage dût être rédigé en Perse du Nord-Ouest à l'époque des Houlaguids » [1256 – 1344].

On trouve cette même interprétation en persan chez Rachid-Eddin, comme l'a déjà noté Saint Martin (*Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 1819, II, p. 280, n. 16).

Le même terme mongol est connu aussi grâce à Ta'rikhi Djahan Kouchaï, ainsi qu'à la citation due à D'Ohlsson, *Histoire des mongols*, Amsterdam 1852, II, p. 264, n. 1 : « Arcaun ». Alai Ed-din, l'auteur de cette histoire persane, indique sous 1252 que les Mongols appellent les

chrétiens « arkaun ». Pour expliquer ce terme on se sert souvent de l'épisode de Houlagou assiégeant Bagdad et envoyant une lettre aux juges, cheikhs, savants et arkauns où il promettait de les gracier (Г.Н. Потанин, Тангутско-Тибетская окраина Китая и центральная Монголия [G. N. Potanine, Les confins Tangouto-Tibétains de la Chine et la Mongolie centrale], SPb. 1893, t. II, p. 347).

La citation que fait Grigoriev selon S. Martin⁶¹ [44], tirée d'Étienne Orbélian (II, ch. 66, éd. de Chahnazarian, Paris 1859, p. 154 = éd. de Emin, Moscou 1861, p. 292) dit littéralement ceci : Mangoukhan « aimait beaucoup les chrétiens qu'on appelait aussi *ark'aun-s* » (variante *ark'aioun-s*) ».

Étienne Orbélian mentionne aussi ce mot, sans doute en tant que désignant les chrétiens en général, dans un autre passage (St. Martin, Mémoire., II, p. 134 = éd. de Chahnazarian, Paris 1859, p. 155 = éd. de Emin, Moscou 1861, p. 299 – 300, cf. H. Mapp, Новые материалы по армянской эпиграфике [N. Marr, Nouveaux matériaux sur l'épigraphie arménienne], n° 5) où sont cités les mots suivants de Mangoukhan au sujet de Smbat Orbélian : « Nous garderons pour nous ce seul *ark'aun* et nous ne permettrons à personne d'autre d'être son maître ».⁶²

Smbat était un seigneur, un laïc ayant reçu une très bonne éducation, et parlait cinq langues : l'arménien, le géorgien, l'ouïgour, le persan et le mongol.

⁶¹ Henri Cordier, l'éditeur le plus récent du voyage de Marco Polo (The Book of Ser Marco Polo, Londres 1903, cf. t. 1, p. 290, note 1) ne connaît la présence de ce mot dans la littérature arménienne que pour en avoir trouvé mention dans le livre cité supra de St. Martin. Le RP Palladius en connaissait aussi la présence dans l'ouvrage complet « d'Étienne, ainsi que chez l'historien Vardan », mais distinguait trois formes arméniennes : « arxaun » chez Vardan, « arkaun » chez Étienne et « arxaion » (*ark'ha-ioun*) dans *l'Histoire des Orbélian* (Г. Н. Потанин, Тангутско-Тибетская окраина Китая и центральная Монголия [G. N. Potanine, Les confins Tangouto-Tibétains de la Mongolie], II, p. 347). Il a sans doute été induit en erreur par trois transcriptions européennes différentes de la même forme.

⁶² Cf. également op. cit., II, éd. de Chahnazarian, p. 159.

L'historien arménien du XIII^e siècle Vartan emploie apparemment ce mot dans le même sens comme désignant tous les chrétiens (éd. des mekhit., Venise 1862, p. 156 = Émin, Moscou 1861, p. 205 = trad. [russe] d' Émin, Moscou 1861, p. 191): «Quand Houlagou nous a vus», écrit Vardan qui avait fait le voyage jusqu'à la cour mongole, « il ne nous a pas permis de nous agenouiller (շոքիւ) et de nous prosterner selon leur coutume, comme s'il voulait dire que les « ark'ayuns » ne se prosternent que devant Dieu ».

Les « ark'auns » sont mentionnés plusieurs fois par Vardan dans sa description de cette audience que lui avait accordée Houlagou (éd. des mekhit., p. 158 = éd. Émin, p. 207 = trad. d' Émin, p. 193).

« J'ai dit : « quel que soit le nombre de chrétiens et d'ark'auns en mer et sur terre, leurs cœurs à tous sont bien disposés à ton égard et tous ils prient pour toi ». Il me dit alors : « je crois qu'il en est ainsi, mais les ark'auns ne suivent pas le chemin de Dieu, alors comment peuvent-ils lui adresser des prières en ma faveur ? Et s'ils le peuvent, Dieu ne les entendra jamais. Un ark'aun peut-il faire descendre Dieu sur la terre ? Il ne le peut pas. Alors dis-leur de suivre le chemin de Dieu et de prier »».

Peu m'importe de savoir si cet entretien a réellement eu lieu ou si l'historien ne l'a pas inventé à des fins éducatives, pour condamner les chrétiens actuels par la bouche du khan des Mongols. Qu'il nous suffise le constater que Vardan utilise « ark'aun » pour parler des *chrétiens*. Une fois, tout au début, « chrétiens » [45] et « ark'auns » sont cités côte à côte comme des synonymes: c'est un usage syntaxique ordinaire en arménien d'utiliser deux synonymes pour désigner un concept unique.⁶³

⁶³ On pourrait supposer que le mot « ark'aun » dans ce texte peut être interprété, comme un synonyme de vardapet, ou docteur de l'Église (Vardan en était un), mais le contexte l'interdit. La suite du récit montre que lors de cet entretien avec Vardan sur les « ak'auns » le khan ignorait ce titre de son visiteur.

Les historiens arméniens n'affirment nullement que le terme ark'aun désignait les nestoriens, comme on pourrait le déduire de ce que Grigoriev dit et comme ont vainement tenté de le démontrer les chercheurs occidentaux, p. ex. Pauthier dans l'article cité infra sur le prêtre Jean.⁶⁴

Ils confirment plutôt que c'est le nom que les Mongols donnaient à tous les chrétiens en général, mais il ne nous renseigne pas sur l'étymologie du mot, soit qu'il l'ignorassent eux-mêmes, soit parce qu'il n'éprouvaient pas le besoin d'explications pour le comprendre.

Mais de l'aveu des mongolistes, ce mot ne possède pas d'étymologie mongole. En langue mongole c'est un emprunt.⁶⁵ Un emprunt, [46] en tout cas, qui ne vient pas des Syriens, de ceux d'entre eux que nous connaissons: le matériel syrien ne permet pas

⁶⁴ Aujourd'hui c'est Henri Cordier (*The Book of Ser Marco Polo*, p. 290, note 1) qui tente de nous convaincre de la même idée. En identifiant le *Yelikhawan* chinois avec Arkhaun, il écrit: « We may hazard the suggestion that *Marha, Siliepan* et *Yelikhawan* meant respectively the Armenian, Syrian, or Jacobite, and Nestorian Churches ». C'est justement parce que les sources écrites que nous possédons sont aussi pleines de mentions des nestoriens, que les chercheurs devraient, à notre avis, être particulièrement attentifs et ne pas attribuer tout ce qui est chrétien dans ces régions aux seuls nestoriens uniquement parce que l'influence de ces écrits a pu nous inspirer une opinion haute, voire exagérée, de leur activité. En tout cas, on ne peut qu'être surpris par la rapidité et la résolution avec lesquelles Charles-Eudes Bonin identifie comme nestoriens les prêtres chrétiens mentionnés dans l'édit impérial de 1276 en partant du fait qu'ils sont mariés: « Ces prêtres mariés sont sûrement des Nestoriens » (*Journ. As.* 1900, XV, p. 588).

⁶⁵ L'explorateur connu G. N. Potanine a tenté d'expliquer ce terme en partant du mongol. en le rapprochant du nom du héros légendaire mongol « Erke-mergüen » ou de celui du frère de Van-khan « Erke-khar » qu'on rencontre dans la légende littéraire sur Gengis-khan, et ainsi de suite. Se fondant sur certains récits, il arrive à l'hypothèse que « arkhé (irkhé, Arakhy ?) était le centre d'un culte peut-être antérieur au bouddhisme et le héros de certaines légendes » et en conclut que ce nom, toujours utilisé, de « Erkhé » avait servi de substitut au nom de « Christ ». Quant au RP Palladius, il pense que « les Mongols ont transformé le nom du Christ en Erkhé » et qu'il faut interpréter érkeün ou érkéğüt comme « les hommes du Christ » (Г.Н. Потанин. Тангутско-Тибетская окраина Китая и центральная Монголия [*Les confins Tangouto-Tibétains de la Mongolie*] II, p. 346 – 347, cf. p. 135). G. N. Potanine rapproche par erreur de ceci les Argouns de Marco Polo qui, comme on le montrera infra, n'ont rien à voir avec les érkeüns ou les ark'auns. Sans doute les mongolistes ne disposent-ils pas de données relatives à la langue mongole qui puissent expliquer de façon convainquante ce terme chrétien qui nous intéresse. Je dois mes connaissances sur l'état de la question dans ce domaine qui m'est étranger, à mes savants collègues V. L. Kotvitch et A. D. Roudnev, et au sinologue P. S. Popov et je les en remercie sincèrement ici.

d'interprétation convaincante. Mais, outre les Syriens, il y avait aussi des Arméniens en Asie centrale.

À l'époque mongole, des Arméniens étaient installés avec leurs familles en Chine lointaine.

Une lettre du minorite André, datée de 1326, nous apprend qu'une riche Arménienne avait construit à cette époque à Canton une grande et belle église, sans doute paroissiale, mais que des missionnaires catholiques s'étaient mêlés à la chose.⁶⁶

Une carte catalane de 1375 témoigne que les Arméniens avaient depuis longtemps un monastère près du lac Issyk-kul.

Ces Arméniens ne formaient sans doute pas d'Église séparée de la syrienne : 1) l'unique inscription connue jusqu'ici concernant les Arméniens et provenant de cette région, qui date de 1323, est bilingue, écrite en arménien et en syriaque (cf. Записки Восточного Отделения Импер. Археологического Общества [Notes de la Sect. orient. de la Soc. archéol. impér. russe], VIII, p. 344 – 349), 2) les inscriptions syriaques, dites nestoriennes, affichent des noms à forme arménienne, p. ex. Poghos (cf. N. Marr, op. cit., p. 348).

⁶⁶ Le Quien, Oriens Christ. III, 1358. Canton, ou plus exactement Kuang Tong, est orthographié ici par erreur Cayton (cf. Neumann, Versuch einer Geschichte d. Arm. Liter., p. VII) Selon Le Quien, le texte latin de cette lettre était le suivant: «... Est quaedam magna civitas juxta mare oceanum, quae vocatur lingua persica Cayton, in qua civitate una dives domina Armena ecclesiam erexit praeclaram satis et grandem, quam quidem de ipsius voluntate per archiepiscopum in cathedralem electam cum competentibus dotibus, fratri *Gerardo* episcopo et fratribus qui cum eo erant donavit in morte et in vitam reliquit; qui primus eandem cathedram suscepit. Mortuo autem dicto episcopo, ibique sepulto, voluit archiepiscopus in eadem ecclesia se facere successorem; sed hujusmodi locationi et successioni se non praebente assensum, ipsam contulit fratri *Peregrino* episcopo memorato qui illuc, habita opportunitate, se contulit et postquam paucis annis rexit eandem, anno Domini 1322. in creatino octavae apostolorum Petri et Pauli (die 7 jul.) diem clausit extremum...

« Denique non longo elapso tempore post obitum fratris Peregrini, recepi decretam archiepiscopi de locatione nostra in memorata ecclesia cathedralem, cuius locatione assensum praebui, causa rationali suadente: et nunc in loco vel ecclesia civitatis, nunc in eremitorio meo am facio juxta meae libitum voluntatis etc. Sane in isto vasto imperio sunt gentes de omni natione quae sub coelo est, et de omni secta, et conceditur omnibus et singulis vivere secundum sectam suam »...

L'étude paléographique de l'inscription arménienne a révélé en elle une particularité archaïque très rare (op. cit. p. 345–346) et sa forme peut remonter à un type ancien, importé à une époque reculée dans le Semirétchie (= kaz. Жетісы [territoire situé entre le lac Balkach au NO et la frontière chinoise actuelle au SE – *NdT*]).

Sachant que les missionnaires suivaient le tracé des routes commerciales, il est logique [47] de supposer que ces itinéraires distants vers l'Orient étaient connus des négociants d'Arménie. Je ne souhaite nullement m'appuyer sur l'idée absolument fautive qui fait des Arméniens une nation commerçante par nature alors qu'en réalité le noyau de l'arménité est jusqu'à ce jour celui d'une population foncièrement paysanne et agricole. Au contraire, les penchants pour le négoce qui se sont historiquement développés chez eux sont, à mon avis, directement proportionnels à leur dénationalisation. On pourrait affirmer, ce me semble, que la classe des marchands arméniens est issue dans l'antiquité de populations déracinées du terroir national qui s'étaient engagés dans la voie d'une dénationalisation, les premiers Arméniens affectés par ces tendances cosmopolites dans un pays aussi féodal que la Géorgie à la même époque avaient en effet appartenu à des communautés persécutées chez eux : manichéennes, pauliciennes, chalcédonites. Pareille opinion nous aiderait peut-être à reconstituer la chronologie et la composition des migrations arméniennes vers la Russie, la Volga et la mer d'Azov, vers la Bulgarie, la Cilicie, des migrations incontestablement antérieures à la chute d'Ani dont on se sert sans doute à tort pour les expliquer. Il ne faut pas oublier que les migrations des Arméniens étaient dues à une psychologie populaire et sociale que déterminaient avant tout des motivations religieuses. Les idéaux confessionnels étaient si forts qu'on leur sacrifiait le bien-être national. Lazar de Pharbe (éd. de 1873, p. 141 – 142) exprime ainsi cette inclination à placer les idéaux religieux au-dessus du dévouement

au sol natal, du patriotisme: « ou bien nous vivrons en serviteurs de la *vérifiable foi du Christ en laquelle nous sommes nés*, en nous rénovant dans les fonds baptismaux grâce à la doctrine sacrée de Grégoire le martyr et de sa progéniture, ou bien, abandonnant le pays, nous iront en terre étrangère, chacun avec son épouse et ses enfants, en faisant fermement confiance à la parole du Sauveur Créateur de vie: « lorsqu'on vous chassera de cette cité, courez dans une autre »».

Une chose est sûre: les migrations arméniennes ont suivi les grandes routes commerciales, celle du nord via la bande côtière de Derbent conduisant au pays des Bulgares volgiens, celle de l'ouest, vers la mer d'Azov et, probablement, celle de l'Est, en direction de la Chine. S'agissant de l'époque mongole plus récente, Devéria cherche à établir que des chrétiens de confession grecque atteignaient la Chine en passant par Saraï. Les Arméniens chalcedonites pouvaient connaître [48] cette voie bien avant les Mongols, mais rien ne leur interdisait non plus de passer par la Perse. Si les Perses, comme l'écrit à ce propos le catholicos Arsène, ne supportaient pas les Arméniens chalcedonites en Arménie où ils étaient maîtres, ce n'était qu'à cause du voisinage de la Byzance chalcedonite, mais ils pouvaient leur laisser leur entière liberté de mouvement non seulement en Chine étrangère, mais même en Perse orientale.

Qui plus est, les rois de Perse pouvaient organiser eux-mêmes des déportations forcées vers l'orient à l'encontre des chalcedonites obstinés d'Arménie même, voire de tous leurs territoires occidentaux, tout comme faisaient les empereurs byzantins qui, à une certaine époque, déportaient volontiers en Thrace, pour combattre les barbares du nord, les Arméniens pauliciens persécutés dans l'empire même. On aimerait connaître par exemple la confession des Arméniens rencontrés durant le dernier quart du VI^e siècle dans le marzpanat de Virkanie, c'est-à-dire d'Hyrcanie, par Smbat le Bagratide, qui en avait été nommé

gouverneur. C'est ce que nous narre Sébéos, historien du VII^e siècle (ch. XIV, éd. de Patkanov, p. 59 – 60, = p. 66 de la trad. russe = trad. franç. de Fr. Macler, Paris, 1904, p. 43). Cet événement est également mentionné par des historiens arméniens plus tardifs : le catholicos Jean (p. 40 – 41), Étienne de Taron (éd. StP., p. 85 – 86), Samuel d'Ani, Mkhithar d'Aïrivankh et Kirakos de Gandza (éd. Emin p. 29). Je m'en tiendrai à la relation la plus circonstanciée du catholicos Jean : Le roi de Perse Khosroï attribue à Smbat le Bagratide « le marzpanat de Virkanie. Une fois parti et arrivé dans ce pays, Smbat y trouve des tribus faites prisonnières en Arménie et déportées au Turkestan du côté du grand désert appelé Sagastan. Ils avaient complètement oublié leur langue natale et étaient redevenus pratiquement illettrés. Ayant vu Smbat, ils se sont fort réjouis et sur son ordre ils se sont mis à l'étude de l'alphabet arménien, ont restauré la langue et, une fois apprise l'écriture arménienne, se sont raffermis dans leur foi. Puis Smbat ordonna au grand patriarche Moïse de leur nommer un évêque, un prêtre des leurs, du nom d'Abel. Et c'est ainsi qu'il forma à partir d'eux un évêché qui existe toujours du grand autel de saint Grégoire ».

Au X^e siècle, époque du patriarche Jean, ce diocèse arménien existait sans doute en Perse du nord-est et faisait probablement partie alors [49] de l'Église nationale arménienne. À peu près à la même époque, l'Église arménienne devait aussi être présente au Khorassan, à en juger par un Évangile arménien conservé à Djoulfa.⁶⁷ C'est un codex de parchemin à grosse écriture en lettres capitales, le plus ancien de la collection de Djoulfa, écrit sans doute avant le X^e siècle. Ce manuscrit fut « rénové » une ou deux fois et avait été copié au Khorassan.

Mais au VI^e siècle l'orientation nationale de l'Église arménienne commençait à peine à se constituer. Les Arméniens d'Hyrcanie, déportés de chez eux bien des années auparavant, ne pouvaient pas

⁶⁷ Je dois ce renseignement au RP Smbat Ter-Avétissian.

avoir été membres de l'Église nationale. Sébéos n'affirme d'ailleurs rien de tel. Il est vrai que l'histoire des Arméniens d'Hyrcanie devait avoir été relatée dans quelque autre source dont s'étaient servis Sébéos et d'autres historiens, dont certains fournissent des détails différents, ce qui montre que Sébéos n'était pas la source première de cette information (cf. К. Патканов, История императора Ираклия (sic ap. Marr) [K. Patkanov, Histoire de l'empereur Héraclius, p. 201, n. 149]), mais il n'en est pas moins le témoin le plus ancien et le moins susceptible de préjugés. Voici ce qu'il écrit : « Dans ce pays (en Virkanie) se trouvait une tribu capturée en Arménie et établie au bord du grand désert, du côté du Turkestan et du Delhasstan. (Les membres de cette tribu) avaient oublié leur langue, l'art d'écrire les avait quittés (ou ils avaient désappris à lire les Écritures) et ils avaient besoin de prêtres. Il y avait là aussi des membres de la tribu des Kodres, faits prisonniers par nos hommes. Il y avait aussi en grand nombre des hommes issus des territoires grecs ainsi que de régions syriennes. La tribu des Kodres était mécréante. Mais pour les chrétiens une lumière éclatante brilla, ils s'affermirent dans leur foi, se mirent à étudier l'écriture (ou: les Écritures <saintes>) et la langue (des Écritures) et ont approuvé un des leurs, du nom d'Abel, en tant que *hiereus* (ἐπίσκοπος), pour la prêtrise de ce pays ».⁶⁸ L'important dans l'énoncé de Sébéos est qu'il [50] parle d'Arméniens déportés d'Arménie avec des colons chrétiens provenant de territoires grecs et de la région syrienne ; peu importe qu'il se fût agi aussi d'Arméniens, ou de Grecs, ou de Syriens,

⁶⁸ La récente traduction française comporte bon nombre d'inexactitudes : a) Macler traduit տղգն զկրկաւրքի ի Հայաստանն կրկրէ « tribu capturée en terre arménienne » par « des captives arméniens » [sic chez Marr – *NdT*]. Le mot տղգ est qualifié par un adjectif au pluriel en tant que collectif. On pourrait peut-être traduire par « people », mais non par « peuples (народы) » au pluriel, comme le fait Patkanov ; b) Macler traduit նստանդուալ « [littéralement] logée, établie » par « campé » ; c) et je n'ai aucune raison de traduire որք զկրկաւսն մարմքն տարւոթքն, c'est-à-dire « faits prisonniers par nos hommes », comme le fait Macler : « qui avaient été faits prisonniers avec les nôtres », bien que telle ait été antérieurement la traduction de Patkanov. Pareille traduction aurait exigé la présence de la préposition ընդ.

l'interprétation la plus simple est de voir en eux des chrétiens appartenant à une même Église considérée comme politiquement dangereuse aux confins occidentaux de la Perse, à savoir une Église chalcédonite.

Les Arméniens chalcédonites ont sans doute figuré parmi les pionniers de la pénétration arménienne dans les pays orientaux lointains. Tant qu'il n'avaient pas complètement coupé leurs rapports avec le pays natal, ils pouvaient servir à leurs compatriotes de sources d'informations sur la Chine. Pareille familiarité précoce a contribué à l'apparition dans les écrits historiques de haute époque des légendes sur les origines chinoises des lignées des Mamikonian et des Orbélian, légendes malencontreusement acceptées en tant que tout à fait véridiques (Brosset, Histoire de la Siounie, I, p. 210, n. 9). Les Orbélian et les Mamikonian ont incontestablement des origines locales, même si elles ne sont pas arméniennes. Et les légendes sur leurs antécédents chinois ne datent pas d'avant le VIII^e siècle. Elles sont le fruit d'étymologisations comme celles qui avaient cours dans les cercles hellénophiles, c'est-à-dire encore une fois, à mon sens, dans la sphère d'activité arméno-chalcédonite. Cette légende est attestée dans la *Géographie* de [pseudo-Moïse de] Khoren (éd. Patkanov p. 25 = trad. russe p. 84). Dans une autre *Géographie* arménienne, du XIII^e siècle, œuvre de Vardan, on trouve même des informations sur les chrétiens d'Asie centrale. Vardan les qualifie d'orthodoxes, raison pour laquelle d'autres et moi-même (Надгробный памятник из Семиречия с армянско-сирийской надписью 1323 г. [Pierre tombale du Sémirétchié à inscription arméno-syriaque], Записки Восточного Отделения Импер. Археологического Общества [Notes de la Sect. orient. de la Soc. archéol. impér. russe], VIII, p. 348 – 349) avions supposé que, si tant est qu'un auteur arménien les appelle orthodoxes, ils étaient des coreligionnaires des Arméniens grégoriens. Mais Vardan

lui-même vend la mèche, en précisant que ces « orthodoxes » avaient des singularités.⁶⁹ D'autre part, Vardan emprunte sans doute le mot « orthodoxes » à sa source qui pouvait fort bien être chalcédonite, et en ce cas ce terme est synonyme de chalcédonite.

Effectivement, l'union entre Arméniens et Syriens d'Asie centrale attestée par les monuments épigraphiques du Sémirétchié permet [51] de mettre en doute l'idée que ces Arméniens aient été, comme on dirait aujourd'hui, des « grégoriens », plus exactement des membre de l'Église nationale arménienne.

Il faut noter que les textes syriaques des inscriptions tombales du Sémirétchié affichent des traces d'helléphilie, des survivances, peut-être, de l'ancienne confession chalcédonite. Par exemple, la curieuse présence de noms grecs: Alexandre, Phébronia et sim. S'agissant du nom de Ioulita (N° 10,11) le prof. Khvolson remarque aussi (op. cit., p. 134) qu'il « kommt im Westen als Name einiger Heiligen vor ». Effectivement, ce nom de sainte, de même que celui de Kyriakos (ܟܝܪܝܟܘܫ), également présent dans les inscriptions – mais, selon le prof. Khvolson (cf. ibid. p. 134), rare chez les Syriens – sont des noms tout ce qu'il y a de plus communs chez les chalcédonites orientaux. Ils ont tous été hérités par l'Église nationale arménienne et y sont très populaires, sauf celui de Phébronia, bien que la tradition arménienne connaisse elle aussi le nom et la vie de cette dernière.⁷⁰

Une forme particulièrement caractéristique: celle grécisée de Jésus: (ܝܫܘܫ) Işus au lieu de la forme ordinaire (ܝܫܘܫܬܐ) Işuk (D. Chwolson, Syr.-nestor. Grabinschriften, 1890, p. 27, N° 50,10). Le prof. Khvolson indique que la forme grecque (ܝܫܘܫܬܐ) est présente aussi

⁶⁹ La singularité mentionnée par Vardan – le fait qu'ils n'aient eu qu'un évangile, celui selon Mathieu n'a en elle-même rien de sérieux, et n'oublions pas que le géographe arménien prêtait cette singularité à ces « orthodoxes »-là.

⁷⁰ Kyriakos est d'ailleurs le nom d'un des évêques intronisés en Arménie par Grégoire l'Illuminateur en personne.

dans la littérature syriaque (ibid. p. 133), mais, si je ne m'abuse, seulement dans la syro-palestinienne et non dans la nestorienne ni même dans la jacobite. La même forme domine aussi en arménien, où elle a été introduite, ce me semble, par les hellénophiles, sinon par des chalcédonites ou des auteurs partageant le même esprit.⁷¹

Le nom féminin d'origine iranienne « Širin » (ibid. p. 82, N° 49,2), resp. « Šerin », présente de l'intérêt pour nous non pas tant parce que c'est « ein bekannter persischer Frauenname » (ibid. p. 135), mais parce que tel était le nom (Scherin) d'une grande « ermiteuse », [52] « bēnie entre les femmes », selon l'expression enthousiaste de l'hagiographe. Chose curieuse pour nous, on peut lire en syrien à ce sujet dans la marge: « par-devant toutes (les femmes) marche Marie, la Mère de Dieu ». (Dr. Henrich Goussen, *Martyrius Sahdona's Leben und Werke nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i/E., Leipzig 1897*, p. 6, 8⁷²). Et il n'y a rien d'exceptionnel si ces monuments ont gardé des traces de sentiments propres à la confession chalcédonite.

Vas<sili> Vlad<imirovitch> Bartold, dans son article « Le christianisme au Turkestan à l'époque pré-mongole » (Записки Восточного Отделения [Notes de la Section Oriental] VIII, p. 10 – 11) a signalé la présence de chalcédonites orthodoxes dans les contrées

⁷¹ Chalcédonites ou non, il est utile d'étudier les matériaux arméniens pour comprendre les noms reproduits dans les inscriptions: a) Chelikha en syriaque signifie apôtre, en arménien Arakheal, resp. Arakhel, et c'est un nom fort répandu chez les Arméniens (cf. D. Chwolson, op. cit., p. 134), b) le nom féminin ܩܘܨܝܢܐ (Tābīā est interprété comme le grec δόρκας [antilope, gazelle], ce qui se dit en arménien Aitseamnik; et c'est aussi en arménien un nom de femme, c) « Ivanig » de l'inscription N° 27,2, qui a fait l'objet de diverses spéculations (ibid., p. 57 – 58), est une forme diminutive dialectale en « -ig » (pour « -ik ») du nom Ivan [Jean], resp. Ioan : « Ioanig » (ܝܘܢܝܓ) pour « Ioanik » (cf. le géorgien Ivanik). Les inscriptions arméniennes affichent aussi la forme « Ivanik », par exemple dans une inscription de 1344 (S. Djalalian, « Երեսնամյակը Կաթողիկոսի ի Մեծն Հայաստան » (Voyage en Arménie Majeure – G.S.), II, p. 128).

⁷² Soit dit en passant, le monument décrit pas le Dr. Goussen, affiche (p. 11) le nom de Barsabba qu'on peut considérer comme identique à ܒܪܫܒܒܐ dans une inscription du Sémirétchie (Chwolson, op. cit., p. 101, N° XXI). C'est le nom de « Bar-Schaba », à propos duquel le prof. Khvolson avait écrit (ibid., p. 133) : « ist syrisch, kommt aber, glaube ich, sonst in der syrischer Literatur nicht vor ».

dont nous parlons: après la conquête arabe, les chalcédonites obtiennent une deuxième fois accès en Asie centrale; au XI^e siècle, il y avait à Merv un métropolite chalcédonien.

S'agissant de temps plus récents, c'est Devéria (« Notes d'épigraphie mongole-chinoise », Journal asiatique, 1896, VIII, p. 425 s.) qui s'est chargé d'établir le rôle des chalcédonites chez les Mongols. Mais il était mal au fait de l'importance qu'avait la question du chalcédonisme pour les Alains, les Géorgiens et les Arméniens, et tout à fait ignorant, ou presque, du problème des Arméniens chalcédonites. Il ne savait même pas sans doute que pour eux les éthnonymes servaient surtout d'appellations désignant l'appartenance confessionnelle et notamment que « géorgien » ou « grec » signifiait souvent « chalcédonite ». Néanmoins le bilan de la collection de sources sur les chalcédonites, y compris géorgiens et alains, en Mongolie et en Chine, qu'il a été le premier à rassembler, ne manque pas d'intérêt pour nous. De l'avis de Devéria, elles prouvent avec une clarté suffisante la présence d'un groupe important de chrétiens de confession grecque parmi les Mongols des XIII^e et XIV^e siècles (Journ. As, 1896, VIII, p. 436).

Les chalcédonites avaient été encore plus influents, à ce qu'il s'avère, avant le milieu du XIII^e siècle, malgré la pauvreté des témoignages que nous ont légués les voyageurs européens. Toutefois, ces informations de voyageurs sur les confessions chrétiennes en Asie centrale doivent être acceptées *cum grano salis*, car [53] une grande part des particularités propres aux chrétiens orientaux appartenant à diverses Églises leur ont échappé. Charles-Eudes Bonin lui-même, tout favorable qu'il était à l'idée du rôle exceptionnel joué par les nestoriens, n'exclut pas que Marco Polo ait pu prendre les « Alains de confession grecque » de Chine pour des nestoriens (Journal. As., 1900, XV, p. 589). Les voyageurs occidentaux étaient d'autant plus susceptibles de

se tromper qu'à l'époque de leur passage, diverses confessions de ces contrées lointaines avaient pu s'hybrider ou fusionner (cf. Devéria, op. cit. p. 438) et la prédominance du nestorianisme empêchait évidemment de se faire une idée historiquement correcte de la situation. Cette prédominance nestorienne écrasante n'était pas un leg. Elle remontait au milieu du XIII^e siècle. Quand, après la mort du patriarche nestorien Makiki à Bagdad, son trône fut occupé en 1266 par Mardenha, le clergé jacobite et chalcédonite (melkite) lui fut assujéti. Il reçut le droit de juger les conflits des jacobites et des chalcédonites (voir littérature citée chez Devéria, op. cit., p. 403 – 404). Cet événement est sans doute lié au placement au XIII^e siècle des chrétiens de Choresme sous la tutelle du patriarche d'Antioche: prévoyant le danger dont la montée du nestorianisme menaçait leur confession, une partie d'entre eux pouvaient avoir cherché une protection plus sûre en nouant un rapport plus étroit avec leur métropole coreligionnaire. La sujétion des chrétiens de Choresme au patriarche d'Antioche montre clairement, comme l'a remarqué jadis V. V. Bartold (op. cit., p. 19), qu'ils étaient chalcédonites ou jacobites. Le curieux détail que le prof. Bartold (ibid.) tire de Biruni, semble également témoigner en faveur du chalcédonisme des chrétiens de Choresme, un chalcédonisme de type arméno-géorgien. Après avoir indiqué que le prof. Khvolson « suppose également ici (parmi les Oghouzes) une participation de chrétiens de toute confession sauf la nestorienne », V. V. Bartold écrit : « et effectivement des missionnaires byzantins, qui opéraient, comme on sait, chez leurs voisins occidentaux les Khazars, pouvaient s'être infiltrés chez les Oghouzes. En outre, il faut tenir compte de la proximité des Oghouzes de Choresme, où il y avait aussi des chrétiens n'appartenant pas au nestorianisme. Le 4 iyar (mai), selon Biruni, les chrétiens de Choresme célébraient « la fête des Roses » (apportaient à l'église des roses fraîchement coupées) : selon la légende, la Sainte

Vierge aurait offert une rose ce jour-là à la mère de saint Jean Baptiste ».

Un faisceau de données semble apparaître en faveur de l'existence d'une « fête des roses » dans l'antique [54] Église arménienne et géorgienne, fête inspirée par la même légende que celle que le prof. Bartold a trouvée chez Biruni.⁷³

Ces Églises non seulement célébraient une « fête des roses », mais celle-ci, de surcroît, jouissait d'une grande popularité. Chez les Géorgiens elle s'appelait ვარდობა *vardoba*.⁷⁴ Ils avaient aussi un mois dont le nom provenait de celui de la fête ვარდობის-თთუფ *vardobisthuyey*, comme c'est encore le cas pour d'autres mois, par ex. mariobis-thve *août* ou giorgobis-thve *novembre*. Les dictionnaires interprètent le mois vardobis comme désignant le mois de mai. On peut naturellement objecter qu'en Géorgie comme en Arménie les mois du calendrier étaient mobiles. Il y a en effet des indications qu'il n'est pas toujours facile d'identifier le vardobis avec notre mois de mai. Ainsi un recueil vieux-géorgien des *Vies de saints* où l'on décèle une influence arménienne, mentionne la « fête des roses » dans une glose interpolée avant la lecture du 28 décembre (N. Marr, *Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера*, [Matériaux hagiographiques sur les manuscrits géorgiens de l'Iveron] *Записки*

⁷³ L'Église œcuménique avait le rhodismos (ῥοδισμός), c'est-à-dire la rosalie (rosalia en latin), mais ce nom était attribué à une fête en l'honneur de l'évangéliste Jean le Théologien. Le Ménologue de Basile indique : « le cercueil dans lequel le grand apôtre et évangéliste Jean est entercé, avant son élévation, émet et répand soudain par la volonté du Saint Esprit, une fois par an, le 8 mai, une sainte poussière (κόκκι) que les habitants du lieu (Éphèse) appellent manne ». « Certains pensent que la manne elle-même était appelée rhodis (ῥοδίζ) (onguent ou poudre de rose). Mais d'autres... beaucoup plus pertinemment pensent à une fête avec des roses printanières, comme <en Russie> nos fleurs le jour de la Trinité ; car cette appellation de la fête, rhodismos, est également utilisée pour d'autres saints au printemps, par exemple le 9 mai pour le patriarche Timothée, le 25 mai pour Théodore (archev. Sergius, *Полный месяцеслов Восточка* [Ménologue complet d'Orient], II, 171 – 172).

⁷⁴ Vard-i signifie *rose* et -oba est un suffixe marquant l'abstraction, utilisé avant tout pour les déverbatifs et les noms de fêtes religieuses, par ex. marioba *fête de sainte Marie* (la Dormition de la sainte Vierge), giorgoba *fête de saint Georges* etc.

Восточного Отделения [Notes de la Section Orientale de la Société impériale d'archéologie], XIII, p. 49). Dans ce Recueil le 28 décembre est consacré au « Martyr de Pierre », mais le copiste connaissait déjà la fête des saints Pierre et Paul du 29 juin et c'est ce qui l'a incité à interpoler ceci : « la mémoire des saints apôtres Pierre et Paul (martyrisés) à Rome (est célébrée) huit jours avant la fête des roses ». En vertu de ce texte la « fête des roses » tomberait le 7 juillet. Ou, encore, la traduction géorgienne du Nomocanon de Jean (éd. A. S. Khakhanov, 1902, p. 66) mentionne deux fois le jeûne « de la Nativité du Christ et des saints apôtre lequel est appelé par les Géorgiens (jeûne) [55] « de la fête des roses ». ⁷⁵ Selon ce texte, la « fête des roses » devait avoir lieu en juin, au moment où a lieu le « jeûne des apôtres », c'est-à-dire le jeûne de saint Pierre. Mais le jeûne de la « fête des roses » a-t-il jamais été distingué chez les Géorgiens du « jeûne des apôtres » non seulement par le nom, mais aussi par son sens ? Autrement dit, n'y a-t-il pas eu en l'occurrence transfert du nom d'un jeûne religieux local à un autre jeûne ? Le fait est que le jeûne de la « fête des roses » des Géorgiens porte le même nom qu'un jeûne arménien lui aussi d'une « fête des roses », c'est celui de la si populaire fête arménienne du « Vardavar ». ⁷⁶ Il est vrai que le Vardavar a été identifié dans l'Eglise arménienne à la fête de la Transfiguration, mais là aussi nous avons sans doute affaire à l'adaptation eortologique du nom d'une fête locale à une autre fête. Et c'est cela ce qui menace le plus l'hypothèse de V. V. Bolotov relative à l'origine arménienne de la fête de la Transfiguration. Cette fête ne se propage dans l'Eglise catholique (œcuménique) d'Orient qu'à partir du VIII^e siècle. ⁷⁷ Le nom arménien d'

⁷⁵ A. S. Khakhanov traduit par erreur : « de la Nativité du Christ et des saints apôtres, [le mois] que les Géorgiens appellent *mois des roses* ». Le texte ne contient pas le mot *mois*.

⁷⁶ Pour les interprétations diverses du terme, qui comporte incontestablement l'élément *vard* désignant la rose, cf. V. V. Bolotov, op. cit., p. 619, n. 56.

⁷⁷ Les témoignages plus ou moins fiables de la présence de la Transfiguration parmi les fêtes de l'Eglise chrétienne en général ne remontent pas au-delà du milieu du V^e siècle (Archev.

Այլախերսութիւնն օր Պայծառախալսութիւնն *Transfiguration* a de fortes chances d'avoir été une innovation des grécophiles, lesquels pouvaient fort bien avoir introduit la fête elle-même pour remplacer une fête chrétienne locale qui, à l'époque, était beaucoup plus saturée d'éléments affectifs des fêtes païennes. Le prototype païen, ou arménien selon V. V. Bolotov (ibid. p. 619) et selon la tradition arménienne, ou purement cappadocien selon P. Karolidès (Γλοσσάριον συγκριτικὸν ἑλληνοκαπαδοκικῶν λέξεων, Smyrne 1885, p. 73 s.), ne nous intéresse pas ici. Ce qui nous importe, c'est le fait incontestable de l'existence dans l'Église arménienne ancienne et l'Église géorgienne ancienne d'une « fête des roses » locale (arm. *Vardavar*, géor. *Vardoba*) que l'Église nationale arménienne a ensuite identifiée à la Transfiguration. La tradition cappadocienne vivante actuelle, qu'elle utilise le grec ou le turc, célèbre toujours la fête du Βαρτουβάρ, [56] identique au Vardavar. Elle est célébrée le sixième dimanche après Pâques, mais les détails de la festivité reproduisent à bien des égards la fête populaire célébrée par « les autres Grecs » le 24 juin, jour de la saint Jean Baptiste (Π. Καρολίδης, op. cit. p. 72). Le moment central de la fête est la divination. Les Arméniens observent le même rite ; d'ordinaire chez eux cette fête divinatoire a lieu à l'Ascension, ou plus exactement la veille de l'Ascension (Π. Καρολίδης, op. cit., p. 73, Ազգ. Հւնդ. [=Revue d'ethnographie] III, 1898, III, p. 258–259, 1900, VI, p. 370 – 371, 1903, X, p. 266), or la même festivité a lieu parfois le jour du Vardavar (Ազգ. Հւնդ. [=Revue d'ethnographie] 1903, X, p. 268). Que cette fête arménienne avait anciennement un rapport étroit avec la mémoire de Jean Baptiste est confirmé clairement par le fait

Sergius, Menologue complet d'Orient. 1901, II, p. 313). La tradition arménienne en vertu de laquelle Grégoire l'Illuminateur aurait au IV^e siècle substitué, sous le même nom, la Transfiguration chrétienne à une fête païenne du Vardavar (Giuseppe Cappelletti. L'Armenia, III, p. 18) paraît donc infondée.

que le Vardavar s'accompagne même maintenant d'un pèlerinage de tous les Arméniens venant des lieux les plus distants à l'église de saint Jean le Précurseur de Muš. Et à Constantinople, le jour du Vardavar, les Arméniens « se rassemblent et forment une immense foule à l'église du saint Précurseur où, ce jour-là, a lieu un vaste marché de colombes : chacun en achète le plus qu'il peut et les lâche sans connaître la signification de cette coutume. C'est à cause de cette coutume que les Turcs appellent ce jour « fête des colombes » (Cappelletti, op. cit., III, p. 19). Dans le Taron et dans de nombreuses autres parties de l'Arménie (Cappelletti, ib., p. 18, Հախնդու ազգագր. 1897, I. III, p. 277) non seulement on lâche les colombes, mais on s'asperge mutuellement d'eau, on porte des bouquets de roses à l'église et on les dépose devant l'autel. Une interprétation qui existe chez les Arméniens dit qu'auparavant la fête était en souvenir du déluge, que la colombe et l'eau symbolisaient le déluge et le retour du pigeon dans l'arche de Noé. L'important dans cette interprétation est l'idée sous-jacente d'une autre adaptation calendaire ancienne de la fête du Vardavar, ne coïncidant pas avec la Transfiguration. Le lien entre cette adaptation calendaire ancienne et la souvenir de saint Jean le Précurseur ne fait pas l'ombre d'un doute compte tenu du pèlerinage général à l'église du Précurseur. L'eau et la colombe peuvent parfaitement symboliser saint Jean Baptiste. Et le lâcher des colombes peut pointer en direction de la salutation adressée par Marie à la stérile Elisabeth à propos de la conception de Jean Baptiste qui lui avait été annoncée par l'ange. Curieuse dans ce contexte est la coutume parallèle des Russes de lâcher des oiseaux en liberté le jour de l'Annonciation. Encore plus curieuse et importante pour nous est, chez les Arméniens de Djavakhie, ou Djavakhétie, la coutume des femmes stériles d'effectuer à l'occasion de deux fêtes, [57] celle de la Vierge et celle du Vardavar, un pèlerinage jusqu'à leur sanctuaire local, l'église Saint-Georges (Ազգ. Հախնդ.

[=Revue d'ethnographie] 1896, I, p. 372). Bref, les matériaux arméniens qui existent actuellement semblent corroborer assez fortement l'idée que le Vardavar arménien était une fête de la Vierge saluant Élisabeth à l'occasion de la conception de Jean Baptiste. Il en était probablement de même pour la fête géorgienne de Vardoba. Selon certains textes géorgiens, elle avait lieu, nous l'avons vu, et en juin, et en juillet, de même que le Vardavar mobile arménien, mais en mai selon le calendrier fixe, en tant que fête des chrétiens de Choresme. J'ai rencontré une ou deux fois, dans les recueils de cantiques géorgiens du monastère du Sinaï, le jour de cette fête avec la note suivante : « Fête des roses (Vardoba), de la Vierge le 15 mai ». Dans l'Église arménienne ancienne, la mémoire de Jean Baptiste était célébrée, à en juger par Agathange (éd. de Tiflis, p. 482), à partir du début de l'année, c'est-à-dire du premier « navasard », ce qui correspond au 11 août selon le calendrier fixe. C'était la fête pour honorer les reliques du Précurseur, mais elle pouvait naturellement inclure le souvenir de divers épisodes de sa vie, y compris de sa naissance.⁷⁸ Ainsi donc on peut facilement reconnaître, dans la « fête georgienne des roses de la Vierge » (ვარდობაჲ ღმრთსი-მშობლისაჲ), célébrée le 15 mai, c'est-à-dire trois mois auparavant, le jour de la mémoire de Jean le Précurseur, et par conséquent dans le Vardavar apparenté de l'Église arménienne, la célébration du jour où Marie, apprenant de l'ange que sa parente Élisabeth, surnommée la stérile, devenue vieille, avait conçu un fils, Jean Baptiste, et en était déjà au sixième mois, se rendit en hâte au pays montagneux, dans une ville de Judée, entra dans la maison de Zacharias et salua Élisabeth (Luc 1,36 – 40).

⁷⁸ L'Église arménienne ignore la nativité de Jean du 24 juin et celle-ci, comme l'a établi V. V. Bolotov (op. cit., p. 608), avait été instituée en Occident. Dans les calendriers actuels de l'Église nationale arménienne la Nativité de Jean le Précurseur figure sous le 15, resp. 14, janvier, ce qui peut s'expliquer par le transfert du premier mois arménien, le navasard, en janvier, en tant que début de l'année. La mémoire de Jean le Précurseur y figure aussi au début de septembre.

Il est en tout cas évident que dans la seconde moitié du XIII^e siècle les chalcédonites perdirent leur indépendance dans la région qui nous concerne, et cela à en juger par des sources, soit dit en passant, nestorienne. Mais même si nous prêtons foi aux nestoriens, force nous est de déclarer [58] que jusqu'en 1266, les chalcédonites y avaient joui d'une indépendance considérable.

Il existe encore une objection de poids contre l'idée que les nestoriens de l'époque mongole ont été les héritiers et les continuateurs de la cause des chrétiens anciens d'Asie centrale. Parmi les preuves de l'activité culturelle des chrétiens antérieurs figurent sans doute les systèmes d'écriture turciques anciens, celle des Orkhons et celle des Ouïgours. Ce dernier a incontestablement un lien avec le syriaque, mais il est difficile d'y voir une création des nestoriens. La comparaison des caractères ne permet pas non plus d'établir une parenté particulière entre l'écriture ouïgoure et la nestorienne.⁷⁹ En outre, si les nestoriens de l'époque mongole avaient été les préservateurs des traditions anciennes des chrétiens locaux, ils se seraient servi de l'écriture ouïgoure plus parfaite pour la langue des coreligionnaires turcophones locaux. Tel est l'avis de V. V. Radlov dont il m'a fait part personnellement. Et puis l'origine nestorienne devient particulièrement douteuse, comme l'a fort justement remarqué V. V. Bartold au cours d'un entretien privé, compte tenu du fait que l'écriture ouïgoure est un système perfectionné avec des voyelles incorporées à la ligne écrite. Cette dernière circonstance s'expliquerait facilement si on pouvait établir que les missionnaires nestoriens avaient été précédés, en général ou dans un district particulier d'Asie centrale, par des chalcédonites

⁷⁹ « Wir können... mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bisheutzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist » (Fr. Müller. Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandzuischen Schrift, Wiener Zeitung für d. Kunde des Morgenlandes, 1891. V, S. 184).

syriens et arméniens. Si les premiers ont pu apporter un alphabet apparemment distinct du nestorien, les seconds, les chalcédonites arméniens, pouvaient avoir suggéré de l'améliorer en y incorporant des graphies destinées à rendre les voyelles, car les chalcédonites arméniens, aussi précoce qu'ait pu être leur arrivée en ces lieux, possédaient déjà un alphabet perfectionné comportant les voyelles.

Ainsi donc les Arméniens et les Syriens, qui communiquaient étroitement entre eux en Asie centrale sous la domination mongole, pourraient avoir été les successeurs des chalcédonites orthodoxes, ne serait-ce qu'en tant que descendants de l'Église orthodoxe mésopotamienne dont les membres, après leur défaite bien connue, se seraient disséminés dans divers pays, comme en témoigne Nikon le Monténégrin. Et du coup ceci nous aiderait [59] à expliquer l'apparition chez les Mongols du terme « ark'aun » en tant qu'appellation des chrétiens.

Ceci nous aiderait même si on accorde la préférence à l'étymologie qui fait dériver ce mot d'ἄρχων. Je dois à V. D. Smirnov d'avoir attiré mon attention sur cette étymologie à la réunion du 25 novembre (1904) de la Section orientale.

Le prof. Smirnov est l'auteur d'une communication en français faite au Congrès des orientalistes de 1897 à Paris intitulée « Les vers dits « Seldjouks » et le christianisme turc » (Actes du XI-me congrès etc., III-e section, p. 156 – 157 = tiré à part, p. 14 – 15) dans laquelle il suggère que le mot « akhund/akhun », désignant un maître, un théologien, un mollah chez les musulmans de Perse et d'Asie centrale, dériverait du grec ἄρχων (idée reprise plus tard sans indication de source par Charles-Eudes Bonin dans le Journal asiatique (1900, XV, p. 588). Phonétiquement c'est chose possible, mais il s'agirait d'établir combien elle est historiquement supportée au cas où elle aurait un rapport avec l'emploi d' ἄρχων par les gnostiques chrétiens, comme le

suppose le prof. Smimov. Or il est encore plus difficile de comprendre comment le terme gnostique d' ἄρχων, qui est le nom d'un éon, aurait pu se transformer en « ark'aun » et acquérir le sens de *chrétien* ?⁸⁰ Et par l'entremise de qui ? Supposément [60] des manichéens, mais leurs « arkhons » étaient des êtres maléfiqes (Flügel, Mani, seine Lehre etc., p. 242 s.). Soit dit en passant, les Arméniens ont participé aux mouvances manichéenne et gnostiques en général, et s'il faut chercher par où un terme gnostique d'origine grecque a pu pénétrer en Orient, il convient de prendre aussi en considération l'Arménie. Au VII^e siècle, c'est en Arménie que naît le paulicianisme, issu du manichéisme, mais qui a ensuite fait le tour du monde, en pénétrant d'abord en Bulgarie. Et puis il y a une autre doctrine gnostique qui pourrait s'avérer plus intéressante pour notre sujet : l'hérésie des archontiques. Elle était

⁸⁰ Le prof. Smimov est enclin à lire ἄρχων sous « la mystérieuse appellation Argon que les Mongols donnaient aux chrétiens de l'hérésie nestorienne » et renvoie à un article de la Revue d'Orient (G. Pauthier, Le pays du Tanduc et les descendants du prêtre Jean), 1862, p. 307 – 310. L'auteur de cet article a effectivement commis l'erreur d'identifier « ark'aun », désignation mongole des chrétiens et pas seulement des nestoriens, avec « argon ». Ce dernier mot est utilisé une fois dans un passage obscur de Marco Polo (trad. [russe] de I. P. Minæev sous la rédaction de V. V. Bartold, SPb, p. 97) où le voyageur lui-même l'interprète comme désignant un mélange (H. Cordier, The Book of Ser Marco Polo, I, p. 290 – 291) et pas n'importe lequel mais entre païens et adorateurs de Mahomet (H. Cordier, op. cit. p. 284 : *And there is also here a class of people called Argons, which is as much as to say in French Guasmul, or, in other words sprung from two different races: to wit, of the race of the idolaters of Tenduc and of that of the worshippers of Mahomet*). H. Cordier signale l'utilisation de notre temps de ce mot en ce même sens dans ces mêmes régions (ibid., p. 290, 291 – 292). Mais il n'y a aucune raison de rapprocher phonétiquement « argon » d' « ark'aun » où la diptongue *aw*, ou *ew*, est garantie tant par la phonation arménienne (« ark'aun », « arkhayun » ou « arkhavun ») que par la phonation arabe avec *ā* et *ū* longs (أركاؤون *arkāūn*) ou la mongole (*erkheun*). Dès avant H. Cordier, Charles-Eudes Bonin avait supposé une origine différente pour « Argon » (Journ. As., XV, p. 588). Tout ceci m'incite à me solidariser avec l'opinion plus sobre de l'archimandrite Palladius que le géographe français H. Cordier cite à partir du texte anglais (Elucidations of Marco Polo's in North China drawn from Chinese sources, 1875) : « Argons. Il est impossible que M. Polo se soit servi de l'Erkeun mongol, comme les Mongols appelaient les chrétiens, et entendait par là [60] un mélange entre païens et mahométans; il connaissait bien les chrétiens de Chine et ne pouvait certainement pas ignorer leur appellation mongole courante » (Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на Путешествие Марко Поло по Северному Китаю с предисловием Н. И. Веселовского [Commentaire par l'archimandrite Palladius Kafarou du Voyage de Marco Polo en Chine du Nord, avec préface de N. I. Vesselovski. SPb, 1902, p. 27]).

vivante au IV^e siècle. Certains y ont vu une branche des ophites qui avaient pénétré en Orient profond : en Inde. Les archontiques doivent leur surnom aux archons, nom qu'ils donnaient à des êtres gnostiques qui selon eux gouvernaient divers dieux. Toujours au IV^e siècle, cette doctrine a pénétré en Grande et Petite Arménie. Un des propagateurs zélés de cette croyance, Eutactès, provenait de Satala, en Petite Arménie (près des sources du Čorox). Et cet enseignement religieux rapprocha les Arméniens des Syriens, mais de ceux de Palestine, lieu de son apparition (Épiphane, Panarion, XL, 291 – 299). Toutefois ces gnostiques s'appelaient non pas archons, mais archontiques et rien n'indique qu'ils aient appelé archons leurs maîtres ou chefs d'ici-bas.

Une opinion plus conséquente et convaincante a été émise, je crois, par Devéria. D'un côté, il a tenté d'établir, ainsi que nous l'avons vu, qu'akhaun désigne un *prêtre* chrétien, et de l'autre, il a recherché dans des sources grecques une signification d' ἄρχων qui fasse notre affaire. Cela n'a malheureusement rien donné de clair.⁸¹

Et puis Devéria ne s'interroge pas [61] sur la façon dont le grec ἄρχων, à signification ecclésiastique grecque non établie, a pu devenir l'appellation mongole des chrétiens ou, comme il tente de le montrer (p. 397, n. 2), des prêtres chrétiens, en se modifiant de surcroît pour devenir ark'aun, voire arkāun. Supposer que les Mongols l'ont emprunté aux Grecs ou aux chrétiens hellénodoxes (op. cit. p. 436 – 437) ne suffit pas. Conscient de la faiblesse de l'argumentation ayant

⁸¹ Que le mot ἄρχων avait parfois servi à désigner des évêques est bien connu sans qu'il soit nécessaire de consulter pour cela le dictionnaire de Sophoclès auquel nous renvoie Devéria (p. 438), et il n'y a rien de plus naturel. Origène appelait déjà un évêque πάππας, ἄρχων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (κατὰ Κέλσου, livre VIII). Mais il n'en découle absolument pas qu'il permettait à lui seul de désigner un évêque. Devéria comprenait parfaitement cela et se demande si ἄρχων ne pouvait pas désigner un clerc remplissant une fonction particulière ou l'exécutant principal d'une fonction déterminée dans la cathédrale. Et il se réfère à l' *Εὐλόγιον τὸ μέγα*, Venise 1854, p. 682 où les offices ecclésiastiques sont divisés en ὀφφίκια et ἀρχοντικά. Il aurait pu aussi, à l'appui de son idée, alléguer que dans les Paralipomena le mot ἀρχοντες (II, 35, 25), traduit dans la vulgate arménienne comme իշխաւիք *les princes*, est rendu en arménien classique par երգիչք *les chanteurs, les chantres*.

servi à élucider le sens du mot mongol ark'aun en tant que dérivant d'un emploi ecclésiastique grec du mot ἄρχων, Devéria tente de la conforter à l'aide de diverses considérations accessoires. On aurait désigné ainsi les prêtres chrétiens soit parce qu'ils obtenaient une part du pouvoir laïc sur leurs coreligionnaires (p. 437 – 438), soit parce qu'ils acquéraient de l'influence en tant que médecins du seigneur (p. 401, n. 3). Charles-Eudes Bonin est plus hardi (op. cit, p. 588): tout en acceptant l'identification d'ark'aun avec ἄρχων, ainsi que l'établit Devéria, il l'interprète comme étant le nom des prêtres nestoriens. Mais ce nom de prêtres est totalement inconnu chez les nestoriens. Il existe chez les Syriens, mais au sens de *prince*, ou de *chef* vel sim. Et puis en syriaque ce mot est prononcé arkūna ܪܟܘܢܐ ou arkūn ܪܟܘܢܐ, et non ark'aun.⁸²

Mais si ark'aun n'a acquis son sens de « chrétien » en Mongolie et en Chine que plus tard, mais désignait antérieurement un détenteur du pouvoir, un ecclésiastique bien entendu, il est possible d'en approuver l'identification avec ἄρχων au sens de maître spirituel, de prêtre en n'utilisant que des sources arméniennes. Ἀρχων en arménien est souvent rendu par « pet », et cet équivalent arménien est effectivement employé au sens de maître, savant théologien et sim. en tant qu'élément du composé « vardapet ». Les vardapets jouissaient jadis dans l'Église arménienne d'une grande indépendance et avaient une énorme influence (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии [Textes et recherches de philologie arméno-géorgienne], livre V, p. 34 – 36). L'histoire de l'Église arménienne témoigne d'une diminution graduelle [62] des droits des vardapets. Selon toutes les apparences, les

⁸² En arabe aussi nous n'avons trouvé que la forme اركون arkun, mais pas اركاؤن arkāun, par ex. dans le Martyr de Grégoire l'Illuminateur (Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием [N. Marr, La conversion des Arméniens, Géorgiens, Abkhaz et Alains par St. Grégoire], Зап. Вост. Отд. [Notes de la Sect. Orient., etc.], XVI, p. 198), ainsi que dans كتاب المعجل (Studia Sinaitica, VIII, ٢, 23, ٢, 11 et pass.) où ce mot est employé en tant qu'épithète de Satanael.

vardapets étaient la survivance d'une institution de l'Église chrétienne des premiers siècles. En ce cas, le mot même de vardapet devrait être considéré comme une rendition arménienne du mot qui nous occupe, ἄρχων.

Ce mot grec ne pouvait se maintenir que dans les cercles hellénophiles, lesquels se composaient dans une grande mesure des chalcédonites déjà identifiés. Cela expliquerait aussi la genèse de la forme « ark'aun » à partir d'ἄρχων, resp. arkhon (le χ grec était rendu par le k' [ϣ] arménien). Le fait est que, pour transcrire le ω, les hellénophiles arméniens utilisaient le digraphe « ov », p. ex. Θωμάς, Ἰωσήφ donnaient Thovmas (prononcé Thōmas), Ἰωσήφ (prononcé Yōsep), [cf. N. Магг, Грамматика древнеармянского языка, § 26]. Plus tard la valeur purement orthographique du v fut oubliée et il fut prononcé comme il était écrit : Thovmas, Yovsep (de là le nom de famille Ovsepian). En outre, en arménien le son « o » était également transcrit au moyen du digraphe tul « aw ». Grâce à cette transcription, commune précisément en arménien tel que perfectionné par les hellénophiles, ἄρχων a pu produire ark'ovn ou ark'awn et engendrer l'« ark'aun » mongol.

Il va de soi que pareille interprétation nous obligerait à reconnaître que le mot en question a été introduit dans ces régions longtemps avant l'arrivée des Mongols, lesquels, en ce cas, l'auraient emprunté à d'autres, p. ex. aux Ouïgours, et non directement aux Arméniens et aux Syriens.

D'un autre côté, si on demeure exclusivement sur le terrain du phénomène tardif, du chalcédonisme arméno-syrien, on peut trouver une autre explication.

Les Syriens chalcédonites étaient alors appelés melkites. Nous savons maintenant grâce au témoignage d'Arsène, le catholicos géorgien, que ce terme était également connu en Georgie. Nous

trouvons également une traduction de ce terme dans un écrit arménien. Une addition postérieure à la Description des monastères arméniens en Terre sainte du vardapet Anastase indique (Բագմավէպ, 1882, p. 26 = év. Astvathsatur Ter-Ioannesyants, Ժամանակագրական պատմութիւն սուրբ Երուսաղէմի (Histoire chronologique de st. Jérusalem – G.S.), 1890, p. 96) que les Arméniens chalcédonites étaient en butte à des difficultés sérieuses dans la Ville sainte et qu'il y eut un moment, encore avant l'arrivée des Arabes, où il fut ordonné que ne pouvaient plus résider à Jérusalem que les chrétiens de confession royale (որդ որդ ունին զդասանութիւն [63] թագաւորին), c'est-à-dire les melkites. En syriaque melkites (ܡܠܟܝܬܝܘܬܐ) signifie *royaux*.⁸³

Lacroze traduisait déjà arkauns par *regales*. C'est aussi ainsi sans doute que comprenaient les mekhitaristes dans leur interprétation du mot à l'aide de l'expression « thagavorazn » (de lignée royale) dans leur Grand Dictionnaire: effectivement, ark'aun, ark'ayun ou ark'avun peut être interprété en arménien au sens de *royal, relevant du roi*. Arkha-y, en arménien, signifie roi et -un ou -uni est un suffixe d'adjectif ou de patronyme comme le grec -ίτης, -ίδης. Si dans la forme parallèle arkhuni nous observons la disparition du -a thématique final, il s'agit d'un vulgarisme postérieur, sachant que cet -a est conservé dans les vieux dérivatifs de arkha-y *roi* tels que arkhayeni ou arkhaeni *majestueux*, arkhayik ou arkhaiik *basilic (serpent royal)*, arkhayuthiwn ou arkhauthiwn *royaume* et sim. En outre, la forme ark'aun affiche aussi un vulgarisme tout aussi légitime, la perte du i final (cf. ark'auni, cf. N. Магг, Грамматика древнеармянского языка [Grammaire de

⁸³ Cette interprétation (cf. Stephanus Borgia, De cruce vaticana, 1779, p. 186, n. b) est acceptée par P. K. Kokovtsov, cf. la partie pertinente de la note 205 sur cette question dans la version russe préparée par A. Krymski de l'ouvrage de T. Nöldeke, Langues et peuples sémitiques (Moscou, 1903, p. 152).

l'arménien classique], § 62, v, 1), à condition (je m'empresse de me dédire) qu'il s'agisse réellement d'un mot arménien.

Jadis, la ressemblance entre « ark'aun » et l'arm. « ark'auni » pouvait sembler fortuite, comme l'avait remarqué Brosset (Hist. de la Siounie par Stép'anos Orbelian, 1864, II, p. 230, n. 2).

Mais compte tenu de notre interprétation actuelle « ark'aun » serait un mot arménien synonyme de melkite, c'est-à-dire de chalcédonite. Il faudrait alors admettre que les Mongols, après avoir emprunté ce mot aux Arméniens chalcédonites vivant parmi eux, l'auraient ensuite étendu à tous les chrétiens.

Pour conférer tant soit peu de probabilité à l'explication proposée, il serait bon de disposer d'une confirmation factuelle de l'utilisation effective d'un tel mot par les Arméniens. Sachant toutefois que non seulement la vie ordinaire des chalcédonites arméniens, et en particulier de ceux qui relevaient du groupe syrien, mais jusqu'à la mémoire de leur existence même étaient soigneusement occultés ou, dans le meilleur des cas, passées sous silence, il faut reconnaître que seul un heureux hasard pourrait nous apporter [64] une confirmation de ce genre. Il n'en demeure pas moins que des témoignages de cette sorte pourraient fort bien exister, en particulier dans deux monuments épigraphiques.

Je connais en effet un cas d'utilisation du mot « ark'ayun » par une inscription arménienne que <A. N.> Mouraviev a conservée en traduction russe (Грузия и Армения, SPb, 1848, II, p. 275) : « Moi, Bagrat, fils de Zaropay, Arkayounov, ai construit cette grande porte d'entrée vers le monastère de St. Grégoire en l'an... »⁸⁴. Le monastère

⁸⁴ Nous ne possédons aucune autre information sur cette inscription qui a dû périr peu après la visite de Mouraviev. Celui qui l'a traduite au visiteur russe a sans doute confondu les lettres Յ ths et Յ y, erreur courante qui explique pourquoi nous lisons chez Mouraviev « Arkatsounov » au lieu de « Arkayounov ». Et Alichan a aggravé l'erreur en transformant « Arkatsoun-ov » en Արաղսունի Aragathsouni. Brosset (Ruines d'Ani, I, p. 11) reproduit plus exactement la leçon de Mouraviev – Arcatzoun-i – mais avec cette Remarque : « L'inscription, telle qu'on la

de St. Grégoire renvoie sans doute à l'église chalcédonite construite par Tigran Honents (cf. supra p. [40], Marr) qui se dresse au bord du chemin partant de cette porte. Est-ce par hasard que le Bagrat qui avait bâti cette porte donnant dans un monastère chalcédonite portait le surnom d'Arkhayun?

L'autre exemple se trouve dans le monastère de Karmir-vank' sur la rive droite de l'Akhurian, à proximité d'Ani.⁸⁵ Une inscription donatoire arménienne des années 1270 gravée sur l'église du monastère mentionne un « ark'aun Sargis » qui avait droit à quatre jours d'office par an. Il est actuellement difficile de dire si ce monastère appartenait à des ark'auns, c'est-à-dire, selon nous, à des melkites, des arméno-chalcédonites, ou si l'inscription reflète la façon dont des membres de l'Église nationale arménienne prenaient soin d'un proche chalcédonite décédé. On sait qu'il arrivait à cette époque que même des frères appartenant à des confessions différentes, par exemple sous le règne de Tamar il y avait, dans la famille princière arménienne des Bras-Longs (Երկայնաբազուկ մջարգրթեօ, [en russe Долгорукие]), un Zakharias qui était membre de l'Église nationale arménienne tandis qu'un Ivané était chalcédonite, mais chalcédonite appartenant au groupe géorgien. Certes, là aussi, l'interprétation d' « ark'aun » en tant que melkite, c'est-à-dire que chalcédonite du groupe syrien, n'est qu'une hypothèse, bien que l'inscription contienne un détail qui semble la confirmer. J'ai moi-même vérifié l'inscription [65] sur place en été 1892. C'est un acte de donation. Les contributeurs sont Uk'an K'oriadin et son frère P[||||]apk'an Vakhradin, les enfants de Sargis, et la belle sœur [ou belle fille – même mot en russe *NdT*] d'Uk'an Dapta-

dictée au voyageur, paraît fabuleuse, car il n'existe aucun nom propre ni de famille, en arménien, semblable à ceux qu'il allègue ». Combien volontiers, même les savants que nous sommes, prenons pour des fables tout ce que nous ignorons ou ne comprenons pas !

⁸⁵ Alichan (p. 170) confond ce Karmir-vankh, sur la rive droite de l'Akhurian, avec un autre sur la rive gauche qui se trouve beaucoup plus loin d'Ani.

khathun. Ils avaient acheté le monastère avec toutes ses terres, construit l'église et l'avait doté(e) de dépendances immobilières. « En reconnaissance de quoi », écrivent les contributeurs, « le père (supérieur) Sargis et le reste de la confrérie ont institué chaque semaine un (office) devant trois autels pour notre père Sargis et – n'est-il pas un des nôtres ? – qu'ils célèbrent encore quatre jours pour l'ark'aun Sargis. Quiconque fera obstacle à nos donations – qu'il soit jugé par le Christ notre (Seigneur). Le scribe Mkhitaritch ». La question est de savoir si la curieuse et exceptionnelle parenthèse [n'est-il pas des nôtres?] concerne le monastère ou une seule personne, à savoir l'ark'aun Sargis. Dans la dernière éventualité, la question serait tout à fait naturelle si le monastère était antichalcédonien, autrement dit dépendant de l'Église nationale arménienne: «n'est-il pas lui aussi un des nôtres ? Qu'ils officient donc quatre jours pour Sargis tout ark'aun (chalcédonite) qu'il soit ».

Si le Sargis de l'inscription de Karmir-vank' est effectivement un chalcédonite du groupe syrien, alors l'origine méridionale de sa famille serait en harmonie totale avec les noms musulmans de ses proches (Uk'an K'oriadin, P[||||]apghan Vakhradin, Dapta-khathun). Chose intéressante dans ce contexte, une notice [un colophon ?] de 1326 relative/-f au monastère d'Aghthamar cite en tant que bienfaiteurs Sefedin Ark'ayun et Hedenek Ark'ayun (Thomas Artsrouni, ed. Patkanov, p. 321 et s.)⁸⁶ Ces noms sont étroitement liés au sort des catholicos d'Aghthamar dont l'histoire, fort incertaine au demeurant, est tout à fait mystérieuse s'agissant du XIV^e siècle. La seule chose certaine est que le catholicos s'était trouvé être un certain temps la cible de graves malédictions « indélébiles » lancées par des catholicos et vardapets arméniens ; mais pour quel crime ? Seulement pour avoir refusé d'obéir aux catholicos de tous les Arméniens ? Je ne fais que

⁸⁶ Je remercie N. G. Adontz de m'avoir signalé ce passage qui m'avait échappé.

poser la question et je m'abstiens de toute interprétation pour ne pas conforter ma théorie en faisant appel à des pages sombres de l'histoire. Qu'il nous suffise de constater qu'au Vaspourakan, en Arménie méridionale, le mot « ark'aun » était connu, ne fut-ce qu'en tant que nom de famille, hérité peut-être en ce cas d'un ancêtre chalcédonite. Un parallèle curieux à ces Arméniens arkauns à prénoms arabes est fourni par le nom d'un membre de la mission diplomatique envoyée en 1288 par Argoun, le khan de Perse, au pape Nicolas IV : Sabadin Ark'aun (Henri Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, I, p. 290, n. 1). H. Kr. Paulsen cite dans sa *Historia Tartarorum ecclesiastica* (Helmstadii 1741, p. 75) les noms des autres membres: Barsuma, moine ouïgour promu évêque de son Église nationale par le patriarche nestorien Jabalaha, Thomas d'Anphouse et le truchement Uguet. Les deux derniers avaient fait partie de la première mission envoyée trois ans auparavant par Mangou-khan auprès du pape Honorius IV. Sabadin Ark'aun (Archaon) était noble. Il est possible qu'il fût aussi d'origine arménienne comme les princes « ark'auns » mentionnés dans la notice d'Aghthamar de 1326. Le nom de *Sabadin*⁸⁷ est sans doute identique à l'arabe Sahmadin. Il était assez répandu chez les Arméniens qui le prononçaient sans le h: Samadin (cf. N. Marr, *Новые материалы по армянской эпиграфике* [Nouveaux matériaux d'épigraphique arménienne], *Зап. Вост. Отд. и пр.* [Notes de la Sect. Orient. etc.] etc., VIII, p. 84). On ne peut dire de sa confession qu'en tout cas il n'était ni nestorien, ni bien entendu jacobite. C'est ce qui pouvait faciliter son rattachement à l'Église catholique. Il fut le seul dans cette délégation à recevoir « la bénédiction apostolique avec rémission des péchés » (Paulsen, *Hist. Tartarorum Ecclesiastica*, p. 77). Le pape lui écrivit (ibid. p. 91) : « *laetantes in Domino, quod sis fidei catholicae lumine*

⁸⁷ Cf. encore la forme Saabedin chez Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III Patriarche des Nestoriens (1281 – 1317) et du moine Rabban Çauma*, Paris 1895, p. 237.

illustrates ». Il est fort possible que Sabadin ou Samadin ait été chalcédonite et que le nom d'Archaon qu'on lui donne exprimait ce fait compte tenu du sens indiqué plus haut du mot « ark'aun ». ⁸⁸ Fait qui mérite également l'attention: même dans la profession de foi transmise par le pape à Jabalaha III, ce sont les particularités de la confession grecque, autrement dit chalcédonite, qui sont contestées, et non les erreurs nestoriennes. Chabot en déduit que le pape était mal au fait du christianisme chez les Mongols. ⁸⁹ Mais peut [67] être était-il quand même plus au fait de la question que les savants d'aujourd'hui, avec leur conception tout à fait unilatérale du nestorianisme mongol, une conception que Chabot lui-même pouvait pleinement partager.

Mais tous ces ark'auns, même ceux qui étaient arméniens sans conteste, pouvaient être apparus sous l'influence des Mongols : ils datent de l'époque mongole. Et cependant il est curieux de constater que ce n'est certainement pas par hasard que le terme d' « ark'aun » a été particulièrement prisé par les Arméniens, ne serait-ce qu'en tant que simple sobriquet.

Ma présentation se résume donc aux assertions suivantes qui ne prétendent pas avoir été partout démontrées avec certitude, qui parfois ne font qu'ébaucher la voie vers elle ou poser simplement des questions afin d'attirer l'attention des spécialistes sur l'intérêt élevé pour l'histoire de la culture qu'il y aurait à étudier le chalcédonisme arménien et tout ce qui le met ou pourrait le mettre en lumière:

1) Le chalcédonisme en Arménie fut un mouvement religieux culturel progressiste vivace, ayant développé des racines profondes et

⁸⁸ Se contenter du sens large « chrétien » en cet endroit, comme le fait Chabot, *ib.*, p. 207, n'est pas possible puisque les autres membres de la mission sont également chrétiens, mais sans cette épithète.

⁸⁹ *ibid.*, p. 195 : « Cette profession de foi est la même qui avait été rédigée par Clément IV pour être transmise à l'empereur Michel VIII Paleologue. Elle vise surtout les erreurs des Grecs et n'insiste en aucune façon sur les dogmes rejetés par les Nestoriens. [67] On voit par là que le pape n'était pas très exactement informé de l'état de la religion chrétienne chez les Mongols ».

larges et qui, à une certaine époque, fut très fécond pour l'essor de la vie intellectuelle nationale des Arméniens.

2) Après la victoire de l'antichalcédonisme commença une disparition des chalcédonites arméniens en raison d'un processus de dénationalisation, avec division préalable des chalcédonites en trois groupes : le groupe géorgien (appelés les Géorgiens), le groupe grec (appelés les Grecs) et le groupe syrien (appelés les melkites, voire les ark'auns).

3) Un Arménien chalcédonite issu de la Tao-Klardjétié k'arthvélisée, Grégoire Bakourian, fonda au XI^e siècle le monastère géorgien de Pétritson en Bulgarie et la question se pose encore de savoir si les privilèges du monastère ne lui avaient pas été officiellement accordés par les Grecs pour contribuer en ce lieu à la lutte contre les pauliciens.

4) Il faut reconnaître que les Arméniens chalcédonites en tant que tels, y compris les Arméniens chalcédonites du groupe purement grec, ont joué un rôle important dans la vie politique et ecclésiastique de l'Empire byzantin.

5) Une colonie de chalcédonites arméniens, ou ark'auns, qui [68] vivaient en communauté avec les melkites syriens, a existé en Asie centrale à partir du VIII^e siècle et c'est d'eux que les Mongols auraient directement ou indirectement appris au XIII^e siècle le terme d'ark'aun, même si étymologiquement il remonte à ἀρχων.

N. Marr,

traduit du russe par S. Mouraviev.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

այսպէս յօրինակի (=sic) - այսպէս է գրված բնագրում
թարգմ. - թարգմանություն, թարգմանեց
հմմտ. (=cf.) - համեմատի՛ր
հմպտսլս. (=resp.) - համապատասխան
հօրդ. (ff.) - հաջորդիվ
հրատ. (ed.) - հրատարակություն
ծն. - (fn., n.) - ծանոթագրություն
մհց. (†) - մահացած
փոխ. (pro tem.) - փոխարեն

ЖМП – Журнал Министерства Народного Просвещения

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ

Էջմիածին, «Կարինյանց» ձեռ. 1310, 1414 թ. (=ՄՄ, ձեռ. 1391):

Էջմիածին, «Կարինյանց» ձեռ. 1311, XVI դ. (=ՄՄ, ձեռ. 1350):

ՄՄ, ձեռ. 126, XVII դ.:

ՄՄ, ձեռ. 1869, 1585–1589 թթ.:

ՄՄ, ձեռ. 3931, 1309 թ.:

ՄՄ, ձեռ. 9071, XVII դ.:

ՄՄ, ձեռ. 2679, 981 թ.:

Императорская Публичная библиотека, рукопись 1397 года (П =
Погодин № 33).

Общество по распространению грамотности среди грузин, рукопись
№51.

Ադոնց Ն., Հայ-ծախերի ծագման մասին, Երկեր, հ. Ա, Երևան,
2006:

Ալիշան Ղ.. Սովերք Հայկականք, հ. 6, Վենետիկ, 1853:

Ակինեան Ն., Մատենագրական հետազոտություններ: Քննութիւն
եւ բնագրեր, հ. Ա, Վիեննա, 1922:

Ակինեան Ն., Անիի Մայր եկեղեցոյ եւ Միջնաբերդի եկեղեցոյ ար-
ձանագրութիւններու մասին, «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1932, էջ
539–542:

Առաքելյան Բ., Երեմյան Ա., Մուրադյան Պ., *Մառը և հայագիտութեան*
հարցերը, Երևան, 1968:

Ավագյան Ա., Անիի Մայր տաճարի շինարարական արձանագրութեան
տարեթվերը, ԼՀԳ, № 11, Երևան, 1979, էջ 70–77:

Բասմաջյան Կ., Անիի արձանագրութեանց առթիւ, «Հանդես ամսօ-
րեայ», Վիեննա, 1932, էջ 536–539:

Բարթիկյան Հր., «Narratio de rebibus Armeniae», հունարեն թարգմա-
նությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղ-բյուր, Հայ-բյու-

զանդական հետազոտություններ, հ. Ա, «Աճեմյան մատենաշար» Գ/1, Երևան, 2002, էջ 97-111:

Բենսե (Մովսիսյան Սահակ), Նշանաւոր տօներ, «Ազգագրական հանդէս», թ. 6, Թիֆլիս, 1900, էջ 56-68:

Գարեգին վրդ. Հովսեփյան, Խոսրովիկ Թարգմանչի հակաճառական երկերը, Վաղարշապատ, 1903:

Դերիկյան Վ., Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն Ա, Երևան, 2012:

Թովմայի վարդապետի Արծրունոյ Պատմութիւն, աշխ. Բ. Պատկանովի, Ս. Պետերբուրգ, 1887:

Թուրթ երանելոյն Պօղոսի Տարօնացոյ Յաղթող Ախոյեան Վարդապետի. Ընդդէմ Թեոփիստէ Հոռոմ Փիլիսոփային, Կ. Պոլիս, 1752:

Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, մասն առաջին, Ասիա, հ. 1, Վենետիկ, 1806:

Լալայեան Ե., Ջառախք. Նշանաւոր տօներ, «Ազգագրական հանդէս», № 2, Թիֆլիս, 1897, էջ 245-278:

Լալայեան Ե., Նշանաւոր տօներ, «Ազգագրական հանդէս», № 3, Թիֆլիս, 1898, էջ 160-168:

Լալայեան Ե., Նշանաւոր տօներ, «Ազգագրական հանդէս», № 10, Թիֆլիս, 1903, էջ 249-268:

Կիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցոյ Համառօտ Պատմութիւն ի սրբոյն Գրիգորէ յաւորս իւր լուսաբանեալ, Վենետիկ, 1865:

Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշան Ստ., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1986:

Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանեալ, աշխ. Ղ. Ալիշանի, Վենետիկ, 1862:

Հերայրլսեցի վրդ. Ա., Վասն վանորէից, որ ի սուրբ քաղաքն յերուսաղէմ, «Բազմավէպ», հ. Խ, Վենետիկ, 1882, էջ 23-26:

Հովհաննես Կաթողիկոս Դրասխանակերտցի, Հայոց Պատմութիւն, թարգմ. և ծնթ. Գ. Թոսունյանի, Երևան, 1996:

Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Վենետիկ, 1873:

Ճանիկեան Յ., Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895:

Մառ Ն., Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ (սխիթք առ ի պատմութիւն միջին դարուց պատմութեան հայերէն), մասն Բ, Ս. Պետերբուրգ, 1894-1895:

Մելիքսեթ-բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի մասին, հ. Ա (Ե-ԺԲ դար), Երևան, 1934:

Մեծին Վարդանայ Բարձրաբերդցոյ Պատմութիւն Տիեզերական, հրատ. Էմին, Մոսկուա, 1861:

Մխիթարայ Այրիվանեցոյ Պատմութիւն Ժամանակագրական, հրատ. Բ. Պատկանով, Ս. Պետերբուրգ, 1867:

Մխիթարայ Այրիվանեցոյ, Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեաց Մ. Էմին, Մոսկուա, 1860:

Մնացականյան Ա., Հայ միջնադարյան հանելուկներ, Երևան, 1980:

Մովսես Խորենացի, Աշխարհացոյց, ի լոյս ած Բ. Պատկանեան, Ս. Պետերբուրգ, 1877:

Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Ազունից աշխարհի, ի լոյս ընծայեաց Մ. Էմին, Մոսկուա, 1860:

Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեաց Մ. Էմին, Մոսկուա, 1853:

Շիրակ. Տեղագրութիւն պատկերացոյց, հաւաքեաց Հ. Ղետնդ վ. Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1881:

Շիրիկյան Է. Մ., Փիլիսոփայական երկերի և տարրերի օգտագործումը Հայաստանում, «Հայագիտության արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները», Երևան, 2004, էջ 498-512:

Շիրիկյան Է. Մ., Քրիստոնեության տարածման և ամրապնդման առանձնահատկությունները, «Տարեգիրք», Ա, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, 2006, էջ 98-105:

Շիրիկյան Է. Մ., Հայ-բյուզանդական փիլիսոփայական առնչությունները վեցերորդ դարում, Մատենադարան Մաշտոցի անվան հին ձե-

ուագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտի հիմնադրման հիսնամյակին նվիրված գիտաժողովի թեզիսներ, Երևան, 2009, էջ 41-45:

Չամչյանց Մ., Հայոց պատմություն (սկզբից մինչև 1784 թվականը), հ. Բ, Երևան, 1984:

Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ, հրատ. Ոսկան Տէր-Գէորգեան Յովհաննիսեանց Երևանցի, Մոսկուա, 1858:

Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլէ, հրատ. Ք. Պատկանով, Ս. Պետերբուրգ, 1879:

Ջալալեան Ս., Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, հ. Բ, Տփղիս, 1858:

Մամուլէի քահանայի Անեցոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչէ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, հրատ. Ա. Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893:

Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885:

Վարդանյան Ռ., Հայոց տոնացոյցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999:

Տէր-Պետրոսյան Լ., Հայ հին թարգմանական գրականություն, Երևան, 1984:

Տէր-Մկրտչեան Կ., Պառլիկեանք Բիւզանդական կայսրութեան մէջ եւ մերձաւոր հերձուածային երեւոյթներ Հայաստանի մէջ, գերմ. թարգմ. Ա. Աբեղյանի, Երուսաղէմ, 1938:

Տէր-Յովհաննէսեանց եպս. Ա., Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, հ. Ա, Երուսաղէմ, 1890:

Տիգրանեան Ս., Կանոնք Դունայ սուրբ ժողովոյն, «Արարատ», հ. Բ, Էջմիածին, 1905, էջ 177-202:

Ուխտանես եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

Օրբելեան Ստ., Պատմութիւն նահանգին Սիսական, II, հրատ. Կ. Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859:

Օրբելի Հ., Դիվան հայ վիճագրության, պրակ I, Անի քաղաք, Երևան, 1966:

Apocrypha Arabica, *Studia Sinaitica*, book VIII, by M. D. Gibson, London, 1901, pp. 1-58.

Basmadjian K., *Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnair et de Marmachen*. *Revue de l'Orient chrétien*, vol. 27, Paris, 1929-1930, pp. 225-287.

Bonin Ch.-E., «Ces prêtres mariés sont sûrement des Nestoriens», *Journal Asiatique*, t. XV, Paris, 1900, pp. 584-592.

Borgia St., *De cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti in parasceve maioris hebdomadae publicae venerationi exhiberi solita commentarius*, Roma, 1779.

Brosset M.-F., *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle*. Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, St. Pétersbourg, 1849-1858.

Brosset M.-F., *Les ruines d'Ani capitale de l'Arménie sous les rois Bagratides, aux X et XI s.*, vol. I, St. Pétersbourg, 1860.

Brosset M.-F., *Histoire de la Siounie par Stephanos Orbelian*, vol. I, St. Pétersbourg, 1864.

Brosset M.-F., «Études sur l'historien arménien Oukhtanès, Xe s.», *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences*, t. XIII, St. Pétersbourg, 1869, pp. 401-454.

Brosset M.-F., «Histoire chronologique par Mkhithar d'Airivank, XIIIe s.». *Memoires de l'Académie impériale des Sciences*, VII e serie, XIII, n. 5, St. Pétersbourg, 1869, pp. 25-88.

Brosset M.-F., «Note sur un manuscrit grec des quatre Evangiles, rapporté du Souaneth-Libre et appartenant au comte Panine», *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences*, t. XV, St. Pétersbourg, 1870, pp. 385-397.

Cappelletti G., *L'Armenia*, t. III, Firenze, 1841.

Chabot J.-B., *Histoire de Mar Jabalaha III Patriarche des Nestoriens (1281-1317) et du moine Rabban Çauma*, Paris, 1895.

Chwolson D., Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie, hrsg. und erklärt von D. Chwolson; nebst *einer* Beilage: Über das *türkische* Sprachmaterial dieser Grabinschriften, von W. Radloff; mit drei phototypischen Tafeln und *einer* ebensolchen von Julius Euting ausgearbeiteten Schrifttafel, Memoires de l'Académie Impériale des Sciences, vol. VII, 37/8, St. Petersburg, 1890.

Contra Celsum, in Origenes Werke, liber VIII, ed. by Hinrichs J., Leipzig, 1899.

Cordier H., Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, vol. IV, Paris, 1920.

Cordier H., The Book of Ser Marco Polo, vol. I, London, 1903.

Cyrl of Scythopolis, Vita Sabae. Ecclesiae Graecae monumenta III, ed. by Cotelierus J.-B., Paris, 1686, pp. 190-202.

Deveria M. G., Notes d'épigraphie mongole-chinoise [texte imprimé], avec une notice de M. W. Bang, Paris, 1897.

D'Ohsson C., Histoire des mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey, ou Tamerlan, t. 2, Amsterdam, 1852.

Fink F. N., Geschichte der armenischen Literatur. Geschichte der christlichen Literaturen des Orients, Leipzig, 1907.

Flügel G., Mani, seine Lehre und seine Schriften, ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus, Leipzig, 1862.

Garitte G., La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire. Series: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 4, Corpus Scriptorum Christianorum 132, Louvain, 1952.

Gibbon E., The Decline and Fall of the Roman Empire // The «*Chandos Classics*», IV, London, 1788.

Gibbon E., Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain. Avec une introduction par J. A. C. Buchon, vol. II. Société du Panthéon Littéraire, Paris, 1839.

Goussen H., Martyrius-Sahdonas Leben und Werke nach einer syrischen Handschrift in Strassburg, Leipzig, 1897.

Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, vol. 1, Lovanii, 1872.

Güterbock K., *Römisch-Armenien und die Römischen Satrapien im vierten bis sechsten Jahrhunderte*, Königsberg, 1900.

Histoire du conquérant du Monde de Djouveïni, traduite du Persan et accompagnée de notes, par M. C. Defrémery, extraits du *Journal Asiatique*, Paris, 1852.

Hoffman G., *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880.

Labourt J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris, 1904.

Land J. P., *Anecdota Syriaca II*, Leiden, 1868.

Land J. P., Van Douwen W. J., *Joannis episcopi Ephesi Syri Monophysite commentarii de beatis orientalibus et, Historiae ecclesiasticae fragmenta*, Amsterdam, 1889.

Le Quien M., *Oriens Christianus*, in quator patriarchatus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis. Studio & opera, Opus posthumum, t. 3, Parisiis, 1740.

Leroux E., *Archives de l'Orient Latin, Société de l'Orient latin*, vol. I, Paris, 1881.

Louis Petit R., *Le typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Petritzos Bäckovo en Bulgarie, Византийский Временник, т. XI, Приложения № 1, СПб., 1904, с. I-XXXII.*

Louis Petit R., *Vie et office de Saint Euthyme le Jeune, texte grec publié. Bibliothèque*

Hagiographique Orientale, éditée par Clugnet L., Paris, 1904, pp. 1-13.

Müller Fr., *Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandzuischen Schrift*, *Wiener Zeitung für d. Kunde des Morgenlandes*, vol. V, Leipzig, 1891, pp. 182-190.

Musaeus G., *Γρηγόριος Πακουριανός μέγας δομῆστικός τῆς δόσεως*, *Dissertatio philologica*, Lipsiae, 1888.

Neumann C. F., Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mèchitaristen, Leipzig, 1836.

Palladius Archimandrite (=Pyotr Ivanovich Kafarov) «Elucidations of Marco Polo's in North China drawn from Chinese sources», Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, new ser., vol. X, Shanghai, 1876, pp. 1-54.

Parker E. H. The Early Turks, The China Review, vol. XXIV, Hongkong, 1899, pp. 163-173.

Paulsen H. Ch., Historia Tartarorum ecclesiastica, Helmstadi, 1741.

Pauthier G., Le pays de Tanduc et les descendants du prêtre Jean: spécimen d'une édition du texte original. Extrait de la Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies Numéro de mai, Paris, 1862.

Pseudo-Sebèos, Texte arménien traduit et annoté par Macler F., Paris, 1904.

Quatremère E., Histoire des Mongols de la Perse par Rashid Eddin, Paris, 1836.

Rapp S. H. Jr., Studies in medieval Georgian historiography: Early texts and Eurasian contexts. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 601; Subsidia, 113, Leuven, 2003.

Saint-Martin J. A., Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, t. II, Paris, 1819.

Shirinian E. M., «The Letter of Love and Concord», Armenian book-printing in Italy, 500th Anniversary of Armenian Print, Bologna, 2016, pp. 14-25.

Smirnov V. D., «Les vers dits 'Seldjouk' et le christianisme ture», Actes du II Congrès International des Orientalistes (1897), third section, Paris, 1899, pp. 143-157.

Ter-Mkrtschian K., Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1893.

Ter-Petrosian L., Ancient Armenian Translations, New York, 1992.

Wright W., Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838, vol. II, London, 1871.

Адонц Н. Г., Армения в эпоху Юстиниана, Ереван, 1908.

Адонц Н., «О происхождении армян-цатов». Журнал Министерства народного просвещения, ч. 32, 1911, с. 238–249.

Бакрадзе Д. З., Археологическое путешествие по Гурии и Адчаре [Аджарии], СПб., 1878.

Болотов В.В., Михайлов день. Почему собор св. архистратига Михаила совершается 8 ноября? (Эртологический этюд), СПб., 1892.

Всеобщая история Степ'аноса Таронского, Асох'ика по прозванию, писателя XI столетия, перевод с армянского с объяснениями Н. Эмина, Москва, 1864.

Грамоты вдовы Дарма-Баловой и Буянту-хана, писанные квадратным письмом, замечаний об этом письме и догадок о значении надписи на Мангутской пещере А. А. Бобровникова, с дополнениями В. Григорьева, Труды Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XVI, СПб., 1870, с. 1–294.

Иречек К. И., История болгар, русс. перев. Ф. К. Бруна, В. Н. Палаузова, Одесса, 1878.

История агван Моисея Каланкатуйского, русс. перев. К. Патканьяна, СПб., 1861.

История Императора Иракла, сочинение Епископа Себсоса, писателя VII века, перев. с армянского К. Патканова, СПб., 1862.

Жордания Т., Хроники и другой материал для истории и литературы Грузии, т. I, Тифлис, 1893.

Жордания Т., Хроники и другой материал для истории и литературы Грузии, т. II, Тифлис, 1897.

Калайдович К. Ф., Строев П. М., Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, хранящихся в Москве в библиотеке графа Ф. А. Толстого. Москва, 1825.

Клеопа Кикилидис, Τὰ κατὰ τὴν λαῖρας καὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ Χουζῖβα κτλ., Иерусалим, 1901.

Комментарий архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по Северному Китаю, с предислов. Н. Веселовского, СПб., 1902.

Кондаков Н. П., Бакрадзе Д., Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, СПб., 1890.

Март Н. Я., Надгробный камень из Семиречья с армяно-сирийской надписью 1323 г. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XVIII, СПб., 1894, с. 344-349.

Март Н. Я., Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера. Описание пяти пергаменных рукописей. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XII. СПб., 1901, с. 1-144.

Март Н. Я., Арабское извлечение из сирийской хроники Марибаса. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XIV, СПб., 1902, с. 7-92.

Март Н. Я., Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме в поездку 1902 г. (апрель-ноябрь), Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, т. XIV, вып. 2, СПб., 1903, с. 1-51.

Март Н. Я., Грамматика древнеармянского языка, СПб., 1903.

Март Н. Я., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XVI, СПб., 1905, с. 63-211.

Март Н. Я., Ани: книжная история города и раскопки на месте городища, Ленинград-Москва, 1934.

Мелиоранский П. М., Араб-филолог о турецком языке. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. XIV, СПб., 1900, с. 273-302.

Минаев И. П., Путешествие Марко Поло. / И. П. Минаев; перевод старо-французского текста, под ред. действительного члена В. В. Бартольда. Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии, т. XXVI, СПб., 1902.

Миханкова В. А., Николай Яковлевич Марр. Очерк его жизни и научной деятельности. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1949.

Муравьев А. Н., Грузия и Армения, т. I - 393; т. II - 331; т. III - 315, СПб., 1848.

Мурадян П. М., Кавказский культурный мир и Армения. Историко-филологический журнал, № 1–2, Ереван, 1996, с. 117–135.

Мурадян П. М., Кавказский культурный мир и Армения, вып. II, Ереван, 2012.

Мурадян П. М., Неопубликованная статья Н. Я. Марра об «Аркауне» (К столетию со дня рождения академика Н. Я. Марра). Известия Академии Наук Армянской ССР, № 12, Ереван, 1964, с. 49–58.

Нельдеке Т., Семитские языки и народы, в обработке А. Крымского (с участием академика П. К. Коковцова), Москва, 1903.

Пападопуло-Керамевс А. И., Предисловие. Рассказ Никиты, клирика царского. Послание к императору Константину VII Порфирородному о святом огне, писанное в 947 г., Православный Палестинский сборник, т. XIII, вып. II, СПб., 1894.

Помяловский И. В., Житие св. Савы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе, СПб., 1890.

Потанин Г. Н., Тангутско-Тибетская окраина Китая и центральная Монголия, т. II, СПб., 1893.

Пурцеладзе Д. П., Церковные гуджары, Тифлис, 1881.

Спасский Сергей, архимандрит, Полный Месяцеслов Востока, т. II, Владимир, 1901.

Райт В., Краткий очерк истории сирийской литературы, пер. с англ. К. Тураевой, под редакцией и с дополнениями проф. П., Коковцова, СПб., 1902.

Такайшвили Е. С., Сигель грузинского царя Баграта IV (1027–1072). Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества, т. IX, СПб., 1894, с. 59–68.

Епифания Кипрский, Творения Святого Епифания Кипрского, ч. 2 //Творения Святых Отцов, русский перевод Московской духовной академии, Москва, 1864.

Успенский Ф. И., Две исторические надписи. Известия Русского Археологического Института в Константинополе, т. III, София, 1898, с. 180–194.

Хаханов А. С., Каноны Иоанна Постника и правила VI вселенского собора, Москва, 1902.

Цагарели А. А., Сведения о памятниках грузинской письменности, т. I. вып. III, СПб., 1894.

Энциклопедический словарь, изд. Брокгауза Ф. А., И. А. Ефрона, s.v. павликиане, т. XXII А, СПб., 1897, с. 557–558.

Καρολίδης Π., Γλωσσάριον συγκριτικὸν ἑλληνοκαπαδοκικῶν λέξεων, Σμύρνη, 1885.

Εὐχολογιὸν τὸ Μεγα, Βενετία ἐν ἔτει 1854. Βλ. καὶ Χ. Θεμελι († Μητρ. Μεσσηνίας), Ἡ ἐν Ἀθῆναις καὶ ἐν ἔτει 1896 ἔκδοσις τῶν Μηναίων.

ისტორიული საბუთები შიო მღვიმის მონასტრისა და ხხვა, ტფილის, 1896.

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ

Աքրաս [21], 31

Աբել [48], [49], 72, 73, 74

Աբելյան Ա. 27

Աբրահամ

- կաթողիկոս [10], 15

- հակապատրիարք [10], 15

Ագաթանգեղոս [57], 86

Ադոնց Ն. XV, [65], 99

Ալա ալ-Դին [43], 65

Ալեքսանդր [51], 77

Ալեքսիոս կայսր (Ալեքսիս) [18],

[25], 26, 37

Ալիշան Ղ. [41], [64], 61, 96

Ալիսյան Ն. (=Ալինյան Ն.) 21, 61

Այծեմիկ [51], 77

Ասամիրս Շիրակացի XXXIII

Ասանուն (=Սեբեոս) [4], 5

Ասաստաս վարդապետ [62], 94

Անդրեաս

- եպիսկոպոս [30], 44

- միևորիտ [46], 69

Աշոտ իշխան XXI. [8], [9], [14], [15],

12, 13, 14, 21, 22

Առաքել [51], 77

Առաքելյան Բ. XXXVI

Աոստ (Աշոտ) [32], 47

Ավագյան Ա. 61

Արզուն խան [66], 99

Արսենիոս

-կաթողիկոս վրաց [16], [39],

[48], [62], 24, 58, 71, 94

-վանական [17], 26

-Մախարացի XXIV

Արտավազդ [26], 40

Բագարաս

-Մամիկոնյան XXXV

-Բագրատունի [12], [13], 17, 18,

20, 21

Բագրատ

- Դ թագավոր [23], [24], 34,

35

- Ջարոպա Արքայունովի որդի

[64]. 96

Բագրատունիներ [8], 12

Բագրատունիներ (Արտանուջի) XXI,

[6], [21], 9, 32

Բակրաձե Դ. [17], [23], [24], [40],

26, 34, 35, 60

Բակուրիաններ [21], 31

Բակուրյաններ [21], 31

Բասանջյան Կ. 61

Բարթիկյան Հր. XXIII

Բար-Հեբրեյ (Բար-Հեբրեոս, Bar-

Hebraeus, Barhebraei G.) [10],

14, 15

Բարշաբա (Bar-Schabā) [52], 78

Բարսեղ

-Կեսարացի [54], 81

-Եվթիմիոս Կրտսերի

վարքագիր [28], 43

Բարսևղյան Հ. 56

Բարսումա [66], 99

Բարտողի Վ. Վ. [52], [53], [54],

[58], [59], 78, 80, 81, 88, 89

Բիրունի (-Արու Ռեյխան Մոսամեդ
իրն Ահմեդ ալ-Բիրունի) [53],
[54], 80, 81
Բոբրովնիկով Ա. Ա. [41], 62
Բոլտով Վ. Վ. [27], [55], [57], 41,
83, 84, 86
Բոնեն Շ.-Օղ (=Bonin Ch.-E.) [45],
[53], [59], [61], 68, 89, 90, 92
Բորջիա Սա. (=Borgia St.) [35], [63],
52, 94
Բրոսսե Մ. [7], [8], [24], [30], [41],
[50], [63], [64], 9, 10, 12, 35,
36, 45, 61, 75, 95, 96
Բրուն Ֆ. Կ. [25], 37
Բուբաբարա [7], 9
Բույանտու-խան [41], 62
Բույատվու-խան [42], 63
Բուրևա վարդապետ (Բուրևա,
Բիրևա) [8], [9], 12
Գարիտ Ժ. (-Garitte G.) XXIV
Գեորգի
-Հաղթող Ալավերդցի [26], 38
-Մևրջուն XXXI
Գերասիմ, հայր (=աբբահայր) [33],
[34], 49, 51
Գերմանոս պատրիարք [3], 3
Գիբոն Է. (=Gibbon E.) [25], 37, 38
Գրիգոր
- Լուսավորիչ (=Սուրբ) XXIX,
[9], [15], [51], [55], [61], 13,
22, 72, 77, 83, 92
- Բակուրյան XXII, [17], [18],
[19], [20], [21], [24], [25],

[67], 25, 26, 28, 29, 30, 31,
32, 36, 37, 101
- Խանձտեցի (խանձտեի) X,
XXV, XXXI, XXXII, XXXVI,
[22], [23], 32, 33, 35
Գրիգորիոս պապ [3], 3
Գրիգորև Վ. Վ. [41], [42], [43], [45],
62, 63, 66, 68
Գուսեն Հ. (=Goussen H.) [52], 78
Գուտեբրեկ Կ. (=Guterbock K.) [31],
46
Գուրգեն, էրիստավաց էրիստավ
[7], 10
Գևորգ, Սուրբ [54], 82
Դապտա-խաթուն [65], 97, 98
Դավիթ
-*Անիտղթ* XXIX, XXXIII,
XXXIV-XXXV
- Գարեջեցի [7], 9
- Պետրիցոսցի [17], 26
- Շինարար [7], [40], 10, 60
Դարմա-Բալովա [41], [42], 62, 63
Դինարա թագուհի [7], 10
Դևերիա Գ. (=Deveria G.) [42], [43],
[47], [52], [53], [60], [61], 63,
64, 71, 79, 80, 91, 92
Դերիկյան Վ. XXIX
Դ' ՕսսոնԱրրահամ Կոստանդին
(=D' Ohsson A. C.) [43], 65
Եզր կաթողիկոս [3], 4
Եղիա
- *մարգարև* 81
- կաթողիկոս [7], 10
- Միջագետքի [37], 55

Եղիշե [3], 4
Եղիսաբեթ [56], [57], 85, 86, 87
Ենույթ 81
Եպիփան (=Епифаний) [60], 91
Եվթիմիոս
- Երուսաղեմացի [38], 57
- Մեծ [27], 40
- Զիզաբենոս XXXII, [26], 38
- Կրտսեր [28], 43
- պատրիարք [19], [33], 29, 49, 50
Եվադրաստիոս (=Հուսիկ) XXVIII
Եվսուկս [60], 90
Եփրեմ [22], 33
Զարոպա Արքայունով [64], 95
Զաքարիա
- Հովհաննես Մկրտչի հայր [57], 87
- ամիրսպասալար [39], [64], 59, 97
Էմին Մ. (=Эмин Н.) [7], [28], [30], [44], 10-13, 42, 45, 66, 67, 72, 73
Էպիկուրա
- եպիսկոպոս (=Եպիկուոս, Ապիկուոս, Թեոդոր Աբուքուրա) XXI, [8], [9], [10], [11], [15], [37], 12-14, 16, 22, 55
- Խառանի եպիսկոպոս [9], 13
Էրկե-մերգեն [45], 68
Էրկե-քարա [45], 68
Թաղայիշվիլի Է. [23], 34
Թամար թագուհի [64], 97
Թեբիթա [51], 77

Թեոդոս, հայր [35], [36], 52-54
Թեոդոսիոս
- կաթողիկոս [10], 15
- Մեծ [27], 40
Թեոդոր
- եպիսկոպոս XXXIV, [28], 42
Թեոդորոս [54], 81
Թեոփանես [26], 40
Թեոփիստե [31], [32], 47, 48
Թոմա
- Անֆուզացի [66], 99
- Բեո Գարմացի, մևարտպոլիս [10], 15
Թոմաս, Թովմաս [62], 93
Թովմա Արծրունի [65], 98
Թոսունյան Գ. Բ. 73
Ժորջանիա Թ. (=Жордания Т.) [16], [21], [22], [23], [24], [26], [39], 24, 31, 33-35, 39, 58
Ինճիճեան Ղ. XXVII, [29], [30], 43, 44
Իշխանիկ [7], 9, 10
Իշուկ, Իշուս (=Հիսուս) [51], 77
Իոանն Պետրիցոնցի [17], 26
Իոան քահանա [45], 68
Իվանե
- աթաբեկ [39], 59
- Երկայնարագուկ [40], [64], 61, 97
Իվան, Իվանիգ, Իվանիկ, Իոանիկ, Իվանիկա [51], 77
Իրեչեկ Կ. Ի. [25], 37
Լաբուր Ժ. (=Labourt J.) [4], [16], [28], 5, 23, 42

Լանդ ժ. (=Land J.) [37], 55
 Լակրոզ (=Maturinus Veyssière La
 Croze) [63], 94
 Լը-Քընն Մ. (=Le Quien M.) [46], 69
 Լուի Պիտի Ռ. (=Louis Petit R.) [17],
 [19], [21], [28], 25, 29, 31, 43
 Լսոն Իսավրացի [26], 39, 40
 Էսպլանով Ա. Ս. [54], [55], 82, 83
 Իսեդինենկ Արքայուն [65], 98
 Էսոսրով [3], [48], 4, 73
 Էսոսրովիկ Թարգմանիչ [6], [15], 8,
 23
 Էսվոլսոն Դ. (=Chwoison D.) [51],
 [52], [53], 77, 78, 80
 Կապալետի Ջ. (=Cappelletti G.) [55],
 [56], 84, 85
 Կարելիդես Պ. (=Καρολίδης Π.) [55],
 [56], 84
Կնդծ Ջնտոն XXXIII
 Կիպրիանոս եպիսկոպոս [10], 14
 Կիրակոս Գանձակեցի [48], 73
 Կիրիակոս [51], 77
 Կղեոպա, Կայր (=Κικελιδης
 Κλεοπα) [29], [37], 43, 55
 Կյուրեղ Սկյութապոլսեցի (=Cyril of
 Scythopolis) [35], 52
 Կոկովցով Պ. Կ. [10], [63], 14, 94
 Կոմսենեն Աննա [21], 31
 Կոնդակով Ն. (=Кондаков Н.) [17],
 26
 Կոստանդին
 - կայսր [3], [26], 4, 39
 - Կոպրոնիմոս [25], 37

Կոստլին ժ.-Բ. (=Կոստկերիոս,
 Corelier J.-B.) [35], 52
 Կոստլիչին Վ. Լ. [45], 69
 Կորդիե Հ. (=Cordier H.) [43], [45],
 [59], [66], 65, 66, 68, 89, 90,
 99
Հակոբյան Թ. Խ. 56
 Հանոնակ Ա. [1], 1
 Հերակլես [3], 4
Հնրակիյոնս XIV
 Հերակլ կայսր [48], [49], 72, 74
 Հովհան
 - Դամասկացի (Մանսուր)
 XXXIV, [8], 11
 - Եփեսացի [37], 55
 Հովհաննես
 - Ավետարան XXI, [8], [11],
 [12], 12, 16, 18, 21
 - Աստվածաբան.
 (=Ավետարանիչ) [54], 81, 82
 - Մկրտիչ (=Կարապետ) [53],
 [54], [56], [57], 81, 84, 85, 86
 - կաթողիկոս (=Հովհաննես
 Դերասխանակերտցի) [7], [32],
 [48], 10, 47, 72, 73
 - Օձնեցի XXXIV, XXXV, [28],
 42
 - Լուսկյաց [27], 40
 - Ա Չմշկիկ կայսր [25], 37
 Հովսեփյան Գ., վարդապետ [6], 8
 Հովսեփ
 - վանական [28], 43
 - Յոսեփ, Յովսեփ [62], 93
 Հոֆման Գ. (=Hoffman C.) [31], 46

Հուլավյան խանութներ [43], 65
 Հուլավո [43], [44], 65, 66
Հուստինիանոս կայսր XXXII
 Ղազար Փարպեցի [47], 71
 Ճանիկեան Յ. Կ. [29], [30], 43, 45
 Մակարիոս պատրիարք [32], 48
 Մակիկ պատրիարք [53], 80
 Մակլեր Ֆ. [49], 75
 Մամիկոնյաններ XXV, [50], 75
 Մանգու-խան (=Մանգու խան) [41],
 [44], [66], 63, 66, 99
 Մառ Ն. X, XIII, XIV, XV, XVI, XVII,
 XIX, XX, XXII, XXIII, XXV,
 XXVI, XXVII, XXX, XXXII,
 XXXI, XXXIV, XXXV, XXXVI,
 XXXVII, [4], [44], [46], [54],
 [61], [63], [66], 5, 17, 21, 28, 47,
 48, 49, 61, 66, 70, 81, 82, 91,
 92, 95, 97, 98, 100
 Մատթեոս ավետարանիչ [50], 76
 Մար-Աբա, Մարաբա [4], 5
 Մար-Իենհա [53], 80
 Մարիամ
 - Աստվածածին
 (-Աստվածամայր) [52],
 [53], [54], [56], [57], 78, 81, 82,
 85, 86, 87
 - (=Մարեամ) Բագրատունի
 [14], 21
 Մարկեղոս Միջագետքցի [37], 55
 Մարկո Պոլո [43], [45], [53], [59],
 [66], 66, 68, 69, 79, 89, 90, 99
 Մելիորանսկի Պլ. Մ. [43], 65
Մելիք-Բախշյան Ստ. 56

Մելիքներ-բեկ Լ. 9
 Մերոպ (Մաշոտ) XXIX, XXXIII,
 [32], 48
Մերչե (Մերչե) 99
 Մինաս Ի. Ի. [59], 89
Միխանկովա Վ. Ա. (=Миханкова В. А.) XXXVI
 Մխիթարիչ, գրիչ [65], 97
 Մխիթար
 - Այրիվանեցի [8], [15], [30],
 [31], [48], 12, 22, 45, 46, 73
 - Ապարանեցի [30], 44
 - հայր [3], 5
 Մխիթարյաններ [9], [30], [37], [63],
 12, 44, 56, 94
 Մյուլլեր Ֆ. (=Muller Fr.) [58], 87
Մնացականյան Ա. XXIX
 Մովսես
 - Խորենացի [4], [28], [50], 5,
 41, 76
 - Կաղանկատվացի [71], [28],
 [8], 10, 11, 42
 - պատրիարք [48], 72, 73
 Մուհամեդ [59], 89
 Մուսեոս Գ. [17], [18], [20], [24], 25,
 26, 28, 31, 36
Մուրադյան Պ. Մ. (=Мурадян П. М.)
 XVII, 28, 61, 98
 Մուրավյով Ա. Ն. XIII, XIV, [64], 96
Մուրաֆյով Ս. Ն. XII, XIV, XV
 Յանիբախա
 - III պապ [66], 100
 - պատրիարք [66], 99
 Յուանի հարստություն [42], 63

Յուդիտա (Հուդիտա) [51], 77
 Նանա (Նանոս, Նոնա, Նոննոս, Նոնոս) XXI, [8], [9], [10], [11], [13], [15], 12, 14, 15, 16, 19, 21, 22
 Նելդեկե S. [63], 94
 Ներսես [4], 5
 - Մեծ [32], 48
 - Շինարար կաթողիկոս (Գ Տայեցի) X, XXV, XXVIII, XXX, XXXI, XXXII, [3], [9], [22], 4, 13, 32
 - Աղվանքի պատրիարք [7], [8], 10, 11
 Նիկողայոս IV պապ [66], 99
 Նիկոն Սկեռնցի XXXV, XXXVII, [29], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [41], [58], 44, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 62, 88
 Նոյման Կ. Ֆ. (-Neumann C. F.) [46], 69
 Շարո Ժ.-Բ. (=Chabot J.-B.) [66], [67], 100, 101
 Շահնազարեանց Կ. (=Շահնազարյան) [8], [39], [40], [44], 11, 59, 60, 66
 Շիրին, Շերին [51], 78
 Շիրինյան Է. Մ. (=Shirinian E. M.) XXVIII, XXIX, XXXII, XXXIII
 Ոնորիոս IV պապ [66], 99
 Որոգինես (=Origenes) [60], 91
 Չամչյան Մ. [3], [11], 3, 16
 Չինգիզ-խան [45], 68
 Չունգխունե թագավոր [43], 64
 Պալաուզով Վ. Ն. [25], 37

Պալլադիյ, վարդապետ (=Պյոտր Իվանովիչ Կաֆարով) [43], [45], [59], 66, 69, 89, 90
 Պապադոպուլո-Կերամնա Ա.Ի. [37], 55
 Պապկան Վախրադին [65], 97, 98
 Պասուկանով Բ. [9], [28], [30], [48], [49], [50], [65], 12, 13, 22, 42, 45, 72, 74, 75, 76, 98, 99
 Պարկեր Է. Հ. (-Parker E. H.) [43], 65
 Պարոմիոս [35], 53
 Պևարոս
 - Առաքյալ [54], [55], 82, 83
 - Թափիչ (=Գնաֆևոս, Ֆուլլո) [35], 52
 - Մենակյաց (Ար. Սիմեոն վանքի առաջնորդ) [33], [38], 50, 57
 Պերոզ արքա [39], 58
 Պոլսեն Հ. (=Paulsen H.) [66], 99, 100
 Պողոս
 - Առաքյալ XXVII, [54], 82
 - Տարոնացի [31], [32], 47, 48
 Պոմյալովսկի Ի. (=Помяловский И.) [35], 52
 Պոպով Պ. Ա. [45], 69
 Պոտանին Գ. Ն. [43], [45], 65, 66, 68, 69
 Պոտիե (Ժան-Պիեռ Գիյոմ) [45], [59], 68, 89
 Պրոկոլ [17], 26
 Պուրցելաձե Դ. [23], 34
 Ջալալեան Ա. [51], 78

- Ջանբակուրիաններ [21], 31
 Ջան-Բակուրիան-Օրբելիանի [21],
 31
 Ջավախով Ի. Ա. [3], 4
 Ռադլով Վ. Վ. [58], 88
 Ռայթ Վ. (=Wright W.) [10], 14, 15
 Ռաշիդ-Էդդին (ալ-Դին) [43], 65
*Ռապ Ս. Հ. Կրասեր (=Rapp S. H.
 Jr.)* 34
 Ռուդեն Ա. Դ. [45], 69
 Սարադին Արբան (Սահմադին,
 Սամադին) [66], 99, 100
 Սարբաս Սր. (Սավա) XXXI, [22],
 [27], [34], [35], [36], 32, 40, 52,
 53, 54
 Սահակ (Պարթև) XXIX, XXXIII,
 [32], 48
 Սամուել Անեցի [48], 72
 Սարգիս արքաուն [64], [65], 96, 98
 Սերբոս [9], [48], [49], 13, 72-75
 Սեն-Մարտեն Ժ.-Ա. (=Saint-Martin
 J.-A.) [42], [43], [44], 63, 65, 66
- Սերգիյ
 - ճգնավոր [37], 55
 - պատրիարք, արք. (-Архим.
 Сергий) [19], [27], [54], [55],
 29, 41, 81, 83
- Սեֆեդին Արքայուն [65], 98
Սիթէ 98
 Սիմեոն
 - ճգնավոր [37], 55
 - պատրիարք [7], 10
 - *Մուսաիրասունես* XXVIII
 - *Պղնձսահմեցի* XXXV
- Սմբատ
 - Բագրատունի [13], [48], 19,
 72, 73
 - Օրբելյան [44], 66
 Սմիրնով Վ. Դ. [38], [59], 57, 89
 Սոֆոկլես [60], 91
 Սոսթենես վարդապետ [22], 33
 Սոփրոնիոս, հայ [27], 40
 Ստեփանոս
 - Տարոնեցի (Ասողիկ) [48], 72
 - Օրբելյան [8], [39], [40],
 [41], [44], 11, 59, 60, 63, 66
- Վահան
 - կաթողիկոս [40], 60
 - Մամիկոնեան [47], 71
- Վանական Վարդապետ* XXIX
 Վան Դուվեն Վ. Յ. (van Duwen W.
 J.) [37], 55
- Վան-խան [45], 68
 Վարդան Արևելցի [9], [15], [44],
 [50], 12, 13, 14, 22, 66, 67, 76
- Վարդանյան Ռ.* 61
- Տեր-Ավետիսյան Ա. [11], [49], 16, 74
 Տեր-Մկրտչյան Կ. [1], [37], 1, 47, 56
 Տեր-Գեորգեան Յովհաննիսեանց
 Երեանցի Ռ. 73
 Տեր-Միքելեան Ա. 73
 Տեր-Յովհաննիսեանց եպս. Աստ.
 [32], [62], 48, 94
- Տեր-Պետրոսյան Լ. (=Ter-Petrosian
 L.)* XXXIII
- Տիգրան Հոնեց [40], [64], 60, 96

Տիգրանյան Ա. Թ. (=Տիգրանեան)
[3], 4, 5
Տիմոթեոս պատրիարք [54], 81
Տոլստոյ Թ. Ա. XVI, [33], 49
Տուրանա Կ. Ա. [10], 14
Յագարելի Ա. Ա. (=Цагарели А. А.)
[17], [21], 26, 31
Ուգուեա [66], 99
Ուլստանես [30], [31], 45, 46
Ուպենսկի Տ. Ի. (=Успенский Т. И.)
[27], 39
Ուքան Բորիաղին [65], 97, 98
Փարսման քին. Կակաղեցի [30], 22,

Փերրոնիա [51], 77
Փիլոքսենոս եպիսկոպոս [10], 15
Փոստ պատրիարք XXIV
Բրիսաոս [10], [11], [12], [13], [14],
[15], [34], [36], [45], [47], [54],
[65], 15-17, 19, 21, 23, 51, 55,
68, 69, 71, 81, 83, 97
Օրբելիաններ [21], 31
Օրբելյաններ [43], [50], 65, 75
Օրբելի Հ. Ա. 61
Ֆինկ Ֆ. Ն. (-Fink F. N.) XXXIII
Ֆլյուգել Գ. (=Flügel G.) [60], 90

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՑԱՆԿ

Ազովի ծով [47], 71

Աթենք XXXII

Աթոս լեռ [28], 42

Ալաշկերա [40], 60

Ալավերդի [26], 39

Ալեքսանդրիա XXXIII, [27], 41

Ալեքսիոպոլիս [25], 38

Ախուրյան գետ [40], [64], 60, 96

Ակն [29], [30], [32], 43, 44, 48

Աղթամարի

-կաթողիկոսություն [65],
99

-վանք, [65], [66], 98, 99

Աղվանք XXI, [6], [7], 9, 10

Անի [18], [40], [47], [64], 26, 60, 61,
71, 96, 97

Աստիոք XXXIII, [27], [32], [33], [36],
[38], [53], 41, 48, 49, 50, 54,
57, 80

Աջարիա (-Аджария) [40], 60

Առաջավոր Ասիա [28], [43], 42, 65

Ատրիք [28], [29], [31], [39], 42,
44, 47, 58

Ատրիզ վանք (Աթրիզ, Ատթ)րշեն,
Աս(թ)րշա, Ասշ(թ)ան,
Ատ(թ)շայեն, Ատթշեն, Ատ(թ)րշեն
[37], 56

Արցախ (Ղարաբաղ) VIII

Արտանուշ [6], [21], 9, 32

Բագնույր 61

Բաթումի շրջ. [24], 35

Բաղդադ [43], [53], 65, 80

Բաչկովո վանք XXII, [17], 25

Բերթա (Պորտա) [23], 35

Բեթ Ջավդայ, Բեթ-Ջավդայ [31], 46

Բյուզանդական կայսրություն XXV,
XXXV, [25], [67], 37, 102

Բյուզանդիա XXV, XXVI, XXVI,
XXXII, XXXIV, XXXVIII, [29],
[48], 44, 71

Բուլղարիա XXII, XXXII, [17], [18],
[25], [26], [41], [47], [60], [67],
25, 26, 36, 37, 38, 39, 62, 71,
90, 101

Գանձակ (Ելիզավետապոլ) [26], 39

Գարխսա գյուղ [27], 40

Գելատի վանք [17], 26

Գյոլ-կապուսի [26], 39

Գորգենի մաստու-եկեղեցի X

Գորի (-Гори) [40], 60

Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցի (Անի)
[40], 60

Դամասկոս [8], 12

Դաշտակարան (Դաշտակարանք,
Դաշտկարինք,
Դաշտկարունք) [31], 46

Դելիաստան [49], 74

Դերբենտ [47], 71

Դիարբեքիր [29], 43, 56

Դվին [3], [32], 4, 47

Եվրոպա [25], 37

Երուսաղեմ XXXV, [3], [19], [23],
[33], [34], [38], [62], 4, 29, 35,
49, 50, 51, 57, 94

Եփեռոս [54], 81
Եփրատ [29], 43
Ջարդիկեն շրջ. [31], 46
Զոմեր բնկվ. [27], 40
Էջմիածին [11], [30], 16, 46
Էրեթիա XV, [7], 9, 10
Թուրքաստան (Թուրքեստան) [48],
[49], [52], 72-74, 78

Թուրքիա IX

Թրակիա [25], [48], 37, 72
Ինեբլիս գետ [23], [24], 34, 35
Իշխան գյուղ XXX
Իշխան (Իշխանի) վանք X, XXXI,
[22], 32, 33

Իսիկ-կոյ լիճ [46], 69
Իսառան XXI, [9], [37], 13, 55
Իսոսի բնկվ. [42], 63

*Խորասանի Հայք (Armenia
Profunda) XXIII*

Խորասան [49], 73, 74
Խորեզմ [53], [57], 80, 81, 86
Խորհրդային Միություն XXII
Կալսկ վանք [24], 35
Կախեթիա [7], 9
Կանտոն [46], 69
Կապադոկիա [27], 40, 41
Կատալոնական քարտեզ [46], 69
Կարին (Էրզրոմ) XXXIV, [11],
[28], 16, 42

Կարնխակի վտակ [24], 35
Կարմիր վանք [64], [65], 96, 98
Կարս [40], 60
Կեսարիա [30], 44
Կիլիկիա [47], 70

Կղարջք (=Կղարջեաիա) VI-X, XXI,
XXII, XXIII, XXV, XXVII, XXXI,
XXXVI, [6], [17], [21], [22], [23],
[24], [29], [67], 8, 25, 32, 33-
36, 44, 101

Կոստանդնուպոլիս (Ցարգրաղ)
[26], [27], [29], [56], 39, 41, 43,
85

Կորիդեոս վանք [24], 35

Հայաստան IX, XXI, XXII, XXIII,
XXIV, XXV, XXVI, XXX,
XXXI, XXXIII, XXXV, [3], [4], [15],
[16], [26], [27], [28], [29], [30],
[31], [37], [39], [40], [41], [47],
[48], [49], [50], [51], [54], [56],
[60], [62], [65], [67], 3, 4, 6, 7,
8, 12, 13, 19, 22, 23, 24, 38, 40-
44, 46, 55, 56, 58-61, 70-75, 77,
82, 85, 90, 94, 99, 101

-Արևեսյան ՅՃ

-Հարավային [31], [32], [65],
47, 48, 98

-Հին [27], 41

-Մերձկասպադոկյան կամ
Կասպադոկյան (Armenia
Minor) [27], 40

Հնդկաստան [60], 90

Հոզիվ [29], [37], 43, 55

Հոռն XXXII, [41], [54], 62, 82

Հուդայի քաղաք [57], 87

Ճորոխ գետ [21], [23], [60], 32, 35,
90

Մարզ [10], 15

Մարմնաչան 61

Մեկխանեն քղք. [27], 40
Մեծ Հայք XXIII, [60], 90
Մերվ [52], 78
Միջագետք XXI, [9], [10], [12], [31],
[36], [37], [39], [41], 12, 14, 18,
46, 47, 54-56, 58, 61
Միջին Ասիա [50], [52], [58], [59],
[68], 76, 78, 79, 87-89, 102
Միջնաձոր (Միձնաձոր) [22], [23],
33-35
Մծբին [10], 14
Մշո Ս. Կարապետ [56], 85
Մոնղոլիա [43], [52], [61], 65, 79, 92
Մոթալականի գյուղ [27], 40
Մուրգույան կիրճ [24], 35
Նիկիա [26], 39
Նիկոպոլիս [27], 40
Շատրեբղ [22], 33
Շիրակ [41], [64], 61, 96
Չինաստան [43], [46], [47], [48],
[50], [52], [53], [59], [61], 65,
69, 71, 72, 75, 79, 90, 92
Պաղեստին [27], [29], [41], [60], 41,
43, 62, 90
Պարսկաստան [28], [43], [48], [50],
[59], [66], 42, 65, 71-73, 75, 89,
99
Պետրիցոն [17], 25, 26
Պետրիցոնի վանք XXXII, [17], [19],
[20], [21], [22], [24], [25], [26],
[67], 26, 29-31, 33, 36-38, 102
Պոչանո [33], 49
Ջավախք (=Ջավախեթի) [56], 86

Ջուրա [49], 73, 74
Ռասայն [10], 15
Ռուսաստան [47], 71
Սագաստան [48], 72, 73
Սատաղ [60], 90
Սարայ [47], 71
Սբ. Աստվածամայր վանք [20], 30
Սբ. Գրիգորի վանք [64], 96
Սբ. Գևորգի տաճար [57], 86
Սբ. Դոմիցիոսի եկեղեցի
(Դոմետիոս)[10], 14
Սբ. Մարտիրոս (եկեղեցի) [26], 39
Սբ. Սաբրասի մենաստան XXXV
Սբ. Սիմեոն Հրաշագործի վանք
[33], [38], 49, 50, 57
Սեբաստիա [27], 40
Սիդոն (Ծաղրան) [38], 57
Սիրվանի զավատակ 56
Սիևա [3], 4
Սինայական վանք [57], 86
Սյունիք XXI, [6], [8], 9, 11
Սվանեթի [24], 35
Ստամբուլ-կապուսի [26], 39
Սև լեռ [29], [36], [38], 44, 54, 57
Վասպուրական [40], [65], 61, 99
Վատիկան [35], [63], 52, 94
Վոլգա [47], 71
Վրաստան IX, XXI, XXII, XXIII,
XXXVI, [3], [6], [7], [17], [22],
[26], [47], [54], [62], 4, 9, 10,
25, 33, 38, 70, 82, 94
Վրկան [48], [49], 72, 73, 74
Տայք (-Տառ) VI-XI, XIX, XXI-XXVI,
XXXI, XXXVI, [6], [17], [21],

[22], [23], [24], [29], [67], 8,
25, 32, 33-35, 36, 44, 48, 101
Տանձուա [24], 36
Տարոն [56], 84
Տիգրիս [31], 46
Տրասպիզոն XXV
Փարիզ [59], 89

Փիլիպոպոլիս [25], 37
Փոքր Հայք XXVIII, [60], 90
Բաղկեղուն [3], [4], [5], [9], [10],
[32], 3, 6, 12, 14, 47, 48
Բարթի [22], 33
Օպիզ [23], 34, 35

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՄԱՌ

«ՔԱՌԻՆ»։ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ ՄՈՆՂՈՒԵՐԵՆ
ԱՆԿԱՆՈՒՄԸ ՀԱՅ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ԽՆԴԻԻ
ԱՌՆՉՈՒԹՅԱՄԲ

NICOLAS MARR

ARK'AUN, APELLATION MONGOLE DES CHRÉTIENS EN
CONNEXION AVEC LE PROBLÈME DES
CHALCÉDONITES ARMÉNIENS

Համակարգչային ձևավորումը՝ Ն. Աղամյանի
Տպագրիչ՝ Լ. Մուրադյան
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Մուրադյանի
Տեքստը սրբագրեց՝ Է. Սարիբեկյանը

Ստորագրված է տպագրության 16.08.2016 թ.
Տպաքանակը՝ 300 օրինակ

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАН РА
INSTITUTE OF HISTORY OF NAS RA

ՀՀ, 0019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24/4
РА, 0019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна 24/4
24/4, Marshal Baghramyan Ave., 0019, Yerevan
<http://www.academhistory.am>

ԳԼԱ ՉԻՄՆԱՐԱՐ ԳԻՒՆ. ԳՐԱԴ.



FL0450031

A 8
102445



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ