

ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիա  
Արևելագիտության ինստիտուտ  
Институт востоковедения НАН РА  
Institute of Oriental Studies NAS RA

## **ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԿՈՎԿԱՍԸ**

Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված  
Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում  
քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին  
Երևան, 15-16 դեկտեմբերի, 2015 թ.

## **ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՅԹՆԵՐ**

## **АРМЕНИЯ И ХРИСТИАНСКИЙ КАВКАЗ**

Республиканский симпозиум, посвященный  
1700-летию принятия христианства  
в Кавказской Албании и Грузии  
Ереван, 15-16 декабря 2015 г.

## **ДОКЛАДЫ И ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**

## **ARMENIA AND CHRISTIAN CAUCASUS**

Republican Conference devoted to the  
1700-th Anniversary of adoption of Christianity  
in Caucasian Albania and Georgia  
Yerevan, 15-16 December 2015

## **PAPERS AND ABSTRACTS OF PAPERS**

Երևան Երևան Yerevan  
2015

ՀՏԴ 93/94 : 27 : 06

ԳՄԴ 63.3 + 86.37

Հ 247

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հայագիտության եւ հասարակական  
գիտությունների բաժանմունքի բյուրոյի եւ ՀՀ ԳԱԱ  
Արեւելագիտության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական հանձնախումբ՝

Ա. Հակոբյան, Ա. Բոգոյան, Ռ. Մաֆրաստյան

**Հ 247 «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը».** Հանրապետական  
գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաս-  
տանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին. Զե-  
կուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ. – Երեւան: ՀՀ ԳԱԱ  
«Գիտություն» հրատարակչություն, 2015. – 196 էջ:

Ժողովածոն ընդգրկում է 2015 թ. դեկտեմբերի 15-16-ին Երեւանում  
կայացած «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը» հանրապետական  
գիտաժողովի նյութերը: Դրանք նվիրված են Հայաստանին դրկից  
Վրաստանում, Աղուանքում եւ հարակից երկրներում քրիստոնեու-  
թյան տարածման ժամանակագրությանը, հայ – վրաց – աղուանական  
մատենագրական, քաղաքական եւ կենցաղ-մշակութային՝ դարերի  
պատմություն ունեցող առնչություններին, քրիստոնեության դերին  
կովկասյան ժողովուրդների հոգեւոր կյանքում եւ քաղաքական ճակա-  
տագրերում՝ հնում եւ արդի դարաշրջանում:

Նախատեսվում է հայագետների եւ արեւելագետների համար:

ՀՏԴ 93/94 : 27 : 06

ԳՄԴ 63.3 + 86.37

ISBN 978-5-8080-1191-5

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2015

## Վիրքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնեության մուտքի ժամանակագրման խնդիրը

Վերջին տարիներին մեր կողմից բաւականին ճշտուած ժամանակագրութեամբ IV դ. առաջին երկու տասնամեակներում, երբ Կովկասեան Աղուանքում քրիստոնէութիւն է տարածուել, այդ երկրի թագաւորն, ամենայն հաւանականութեամբ, եղել է Վաչագան Ա Քաջը (թէպէտ եւ ուշ պատմական աւանդոյթը նոր հաւատի ընդունումը ինչ-որ մի սխալի արգելնքում վերագրել է Ուռնայր արքային՝ մօտ 338-373 թթ.): Նրա եւ իր Արշակունի արքայատոհմի մասին առաւել մանրամասն պատմող «Վաչագանի վէպ» կոչուող երկի<sup>1</sup> վերջին հատուածներէց մէկի ուշադիր քննութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրել, որ բնօրինակի այդ տեղում, հաւանաբար, յիշատակուած է եղել ոչ թէ երկի գլխաւոր հերոս Վաչագան Բ Բարեպաշտը, այլ նրա անուանակից վաղ նախնին եւ Աղուանից իրական լուսաւորիչ Վաչագան Քաջը:

«Պատմութիւն Աղուանից»-ի Ա.23 գլխի վերջնամասում հեղինակը պատմում է, որ Ամարասում մեծ դժուարութեամբ յայտնաբերուած Գրիգորիսի նշխարները մասամբ թողնւում են տեղում, մասամբ յանձնւում արքայական «բանակին» (զրա մէջ հասկացւում է ոչ միայն զօրքը, այլեւ հոգեւորականներին եւ արքեպիսկոպան ծառայողներին՝ Ամարասում հաւաքուած հոծ բազմութիւնը), որն սկսում է իր վերադարձի երթը դէպի թագաւորի «սեփհական» Դիւտական գիւղը (Քարուէճ ամառանոցով եւ Ուտիացւոց-Աւտէացւոց

---

<sup>1</sup> VI դարի ամենակարգում շարադրուած եւ X դ. վերջի պատմիչ Մովսէս Դաւիթբաշեան «Պատմութիւն Աղուանից»-ում (հրատ.՝ Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ՔԱՃ. բնագիրը եւ ներածությունը Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, լեւոյստ.՝ Դասիս.) բառացի արտագրուած այս աղբիւրի մասին տե՛ս Յակոբեան Ա., «Վաչագանի վէպ»-ը եւ Արշակունեաց թագաւորութեան խնդիրը Դ.2 դարերի Աղուանքում, – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾժԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2003, սն. 45-142: Մենք ենք հրատարակել նաեւ քննական բնագիրը (Անանուն, Կեանք եւ վարք Վաչագանայ արքայի, Առաջաբանը եւ գիտա-քննական բնագիրը Ա. Յակոբեանի, – «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Գ, Ամթիլիսա, 2004, էջ 51-112):

գաւառի դաշտավայրով): Այս նկարագրութեան մէջ անսպասելիօրէն, ենթատեքստային նախադասութիւնների մէջ մէկընդմէջ յայտնուում են երկուսը՝ «լուսաւորիչ արքայ Վաչագանի» գնահատականի եւ նրա նախնիների մասին. «Ապա չուէր բանակն ամենայն առաջին կարգադրութեամբն եւ սրբոցն դասիւք: Անդանաւր բարեացապարտն Վաչագանն արքայ զհոգեւորականն եւ զգերաշխարհիկն զայն աւար առեալ, որ էր անանց եւ անպատմելի բարեացն առիթ նմա, զոր նախ եղելոց թագաւորացն նախ քան զնա իւր իսկ նախնեացն ոչ ումեք համբարեցաւ այսպիսի մեծաւքանչ պարգեւք: Եւ քրիստոսաժողով բանակին աւարամասն առեալ զողորմութեանցն Աստուծոյ զբերումն անճառաբար ստանային ի ձեռն քրիստոսազգեստ արքային Վաչագանայ, զորոյ գովութիւնն ոչ ինչ նուազ գոյ վարկանիւմ, քան զարեւմտականն տիրող Կոստանդինոսի կայսեր կամ զԱրչակունին Տրդատիոս՝ Մեծաց Հայոց փրկութեան գտող: Որ եւ մեզս արեւելեացս, սա՛ եղեւ դուռն լուսոյ աստուծագիտութեան եւ բազմազան բարեաց աւրինակ երջանիկն այն [a ձեռ. երջանիկս այս]: Սա մեծապէս ելեալ ի հանդէսս յայս դառնայ, ըստ որում զգալն էր պատրաստեալ նոյնգունակ եւ առաւելագոյն եւս Հայեցոցանող պայծառութեամբ զճանապարհն յաւրինեայ»<sup>1</sup>: Եթէ այդպիսի «խառնուածութիւնն» ընդունենք իբրեւ երկու տարբեր սիւժէների (բանակի երթի եւ մասունքների յայտնաբերման շնորհին արժանացած Վաչագան Բարեպաշտի գովաբանութեան) մէկընդմիջուած շարադրանք, ինչպէս որ իր բնագիրը հասկացել է Մովսէս Դասիսուրանցին (կամ անգամ նախորդ գրիչներից մէկը), ապա միեւնոյնն է, անսպասելի պէտք է համարել երկրորդ ընդգծուած հատուածում Վաչագանի համեմատութիւնը շուրջ երկու դար առաջ ապրած եւ իրենց երկրներն առաջին անգամ դարձի բերած Կոստանդինոսի եւ Տրդատ Մեծի հետ:

Բայց թուում է, թէ սա պարզապէս չափազանցուած գովաբանական զեղում է՝ քիչ վերեւում թագաւորի նախնիների յիշատակումը (առաջին ընդգծուած կտորում) եւ ապա նորից «քրիստոսաժողով բանակի» մասին խօսելը թոյլ է տալիս մտածել, որ բանակի մասին վերջին արտայայտութիւնն ուղղակի իր տեղում է: Այսինքն՝ ենթադրելի է, որ զրա փոխարէն «Վէպ»-ի բնագիրն ունեցել է ուրիշ բառեր, որոնցով երկրորդ ընդգծուած միտքը տրամաբանօրէն կապուել է առաջինի հետ: Դժուար է կռահել, որ այդ բառերով պիտի արտայայտուած լինէր «բացի ...» միտքը, որով մա-

<sup>1</sup> Դասիս., Ա.իգ, էջ 83; «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Գ, էջ 109:

սուևքների գլխի շնորհին արժանացած բարեպաշտ արքան համեմատուել էր երկնային մէկ այլ շնորհի արժանացած, այն է՝ Աղուանքը դարձի բերած իր նախնու՝ Վաչագան Քաջի հետ, որն էլ այնուհետեւ շատ տեղերն համեմատուել է (երկրորդ ընդգծուած մտքում) Կոստանդինոսի ու Տրդատի հետ:

Այժմ անդրադառնանք Աղուանքում քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունման տարեթուի խնդրին: Նոր գրականութեան մէջ բաւականին մանրամասն պարզաբանուած է, որ Հայաստանում քրիստոնէութեան պաշտօնական ընդունումն իրագործուեց Գալսերիոս կայսեր (305-311)՝ 311 թ. Ապրիլի 30-ին (իր մահուանից 5 օր առաջ) Թրակիայի Սարդիկէ քաղաքում հրապարակուած «Հանդուրժողութեան մասին» հրովարտակից (էպիտոլից) 1,5-2 ամիս անց (Գրիգոր Լուսաւորչի «Ելն ի վերապէս», որը 311-ին ընկնում էր Յունիսի 24-ին): Այդ մասին ամենից մանրամասն դեռ 1969 թ. գրել է Մարի-Լուիզ Շօմոնը<sup>1</sup>, որին միայն վերջին մէկուկէս տասնամեակում հետեւեցին Ժան-Պիեռ Մահէի, Արամ Մարտիրոսեանի, Կարէն Իզգբաշեանի եւ մեր անդրադարձերը<sup>2</sup>: Հայաստանում քրիստոնէութեան ընդունմանն, ըստ Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմութեան»՝ 311-312 թթ. ձմռանը հետեւեց արեւելեան պրովինցիաներին տիրող կայսերակից Մաքսիմինոս Դայայի «ամոթալի» պատերազմը Հռոմի «բարեկամ եւ դաշնակից» քրիստոնեայ հայերի (իմա՝ Հայաստանի) դէմ, նշուած պրովինցիաների քրիստոնեաների դէմ նրա վերսկսած հայածանքների ընթացքում: Բնագիրն է. «Յարեաւ եւ պատերազմ ի բռնաւորէն ընդդէմ Հայոց, որք ի սկզբանէ անտի բարեկամք եւ մարտակիցք էին Հռոմոց. զորս քրիստոնեայս եւ յերկրպագութիւն ճշմարտին Աստուծոյ փոյթմ

<sup>1</sup> Chaumont M.-L., *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, Paris, 1969, p. 147-164 (գլուխ VII – «Le sacre à Césarée et le baptême à Bagawan»); Ծօմոն Մ.-Լ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագաւանում [Թարգմ. եւ ծանօթագրումները Ն. Ղարիբեանի եւ Ա. Յակոբեանի], – «Հանդէս ամսօրեայ», ԺԻԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2013, սն. 29-31:

<sup>2</sup> Mahé J.-P., *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, – Die Christianisierung des Kaukasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999), S. 111; Mardirossian A., *Le Synode de Vagarshapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311)*, – REArm., NS, T. 28, Paris, 2001-2002, p. 249-260; Իւզբաշեան Կ., *Հայագիտութեան ներածութիւն*, Եր., 2006, էջ 12:

նեղելով բռնաւորին ատելւոյն Աստուծոյ, զի կռոց եւ դիւաց զոհեացեն, փոխանակ բարեկամաց՝ թշնամիս, եւ փոխանակ նիզակակցաց՝ պատերազմողս ընդդէմ իւր յարոյց զնոսա... Արդ նա Հանդերձ գաւրաւք իւրովք ի պատերազմի անդ ընդդէմ Հայոց՝ ի բազում ուրեք հարեալ վատթարէր առաջի նոցա»<sup>1</sup>:

Իհարկէ, պէտք է նշել, որ գրականութեան մէջ շարունակուած է նաեւ Հայոց դարձի ինչպէս աւանդական՝ 301/302 թուականի շրջանառութիւնը, որի փաստարկումներն ամենից համակարգուած ձեւով շարադրել է Մաղաքիա Օրմանեանը<sup>2</sup> (ի դէպ, պէտք է յիշել, որ այս թուագրումը, որը պաշտօնապէս ընդունուած է ՀՀ պետական կառոյցներում եւ Հայ Առաքելական եկեղեցում, ոչ թէ դալիս է նոր ժամանակի գրականութիւնից, այլ թէկուզ եւ վրիպմամբ հաշտարկուել ու սրբագործուել է, ըստ ամենայնի՝ VII դ. սկզբներին, թերեւս՝ Վրթանէս Քերթովի կողմից), այնպէս էլ Պօղոս Անանեանի տեսակէտի կրկնութիւնը, ըստ որի Լուսաւորիչը Վիրապից ազատուել է Կեսարիայում Ղեւոնդիոս արքեպիսկոպոսի գլխաւորած եկեղեցական ժողովում ձեռնադրուելուց (314 թ. Սեպտեմբեր, արդէն 313 թ. Միլանի էզիկտից յետոյ, որով Կոստանդիանոս Մեծը եւ Լիկիւնիոսը քրիստոնէութիւնը պաշտօնապէս հռչակեցին կայսրութիւնում ընդունելի կրօն) ոչ շատ առաջ, այսինքն՝ նոյն թուականի նախորդող ամիսներին<sup>3</sup>: Շարունակում են ի յայտ գալ նաեւ փորձեր փաստարկելու այլ թուագրումների հնարաւորութիւնը, ինչպէս, օր.՝ Ռուբէն Մանասէրեանի եւ Բաբէյն Յարութիւնեանի աշխատանքներում է, ովքեր Հայոց դարձը դնում են 305-306 թթ.<sup>4</sup>, կամ Մաքսիմ Եւաղեանի երկհատոր մենագրութեան մէջ, որը դնում է 294-296 թթ.<sup>5</sup>: Սակայն նշուած հեղինակները պարզապէս

<sup>1</sup> Եւսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1874, էջ 688-689 (գիրք Թ, գլ. Ը):

<sup>2</sup> Օրմանեան Մ. արքեպ., Ազգապատում, հտ. Ա, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 2001, ս. 77-101 § 49-66:

<sup>3</sup> Անանեան Հ. Պ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1960 (վերահրատ.՝ 1998):

<sup>4</sup> Մանասէրեան Ռ. Ա., Հայաստանը Արտավազդից մինչեւ Տրդատ Մեծ, Եր., 1997, էջ 197-201; Յարութիւնեան Բ., Ե՞րբ է քրիստոնէութիւնը Հայաստանում հռչակուել պետական կրօն, – «Հանդէս անսօրեայ», ՃԺԷ տարի, Վիեննա, 2003, ս. 85-195:

<sup>5</sup> Yevadian M.K., *Christianisation de l'Arménie, Retour aux sources*, Vol. II, *L'oeuvre de saint Grégoire l'Illuminateur*, Lion, 2008, p. 365-370.

խոսնափել են Մարի-Լուիզ Շոմոնի փաստարկումների քննարկումից, ըստ որոնց՝ Հայոց դարձը (Գրիգոր Լուսավորչի ելքը Վիրապից) տեղի է ունեցել մեզանից 1704 տարի առաջ:

Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից դարձի մասին ամենից մանրամասն պատմում է Ագաթանգեղոսի երկի վաղագոյն տարբերակը՝ «Գրիգորի վարք» անունը կրող սկզբնաղբիւրը, որը մեզ հասել է միայն յունարէն եւ ասորերէն ու նրանցից կատարուած արաբերէն եւ քարշունի թարգմանութիւններով<sup>1</sup>: Դասական բանասէրների կարծիքով՝ «Գրիգորի վարք»-ի թարգմանութեան համար հիմք ծառայած Հայերէն բնագիրը շարադրուել է V դ. առաջին կէսում՝ հիմնուած IV դարում յունարէն գրուած մի երկի (պայմանականօրէն կոչուած՝ «Գիրք Գրիգորիսի») վրա<sup>2</sup>, որը որոշ առասպելական տարրերի կողքին մեծ հաւաստութեամբ ամփոփել է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Հայոց լուսավորութեան իրական գրուագիւններն ու հանգամանքները: Արդ՝ «Գրիգորի վարք»-ը յայտնում է, որ վճռելով ընդունել Վիրապից դուրս հանուած Գրիգորի քարոզած քրիս-

<sup>1</sup> Յունարէնը տե՛ս Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Rome, 1946 (աշխարհաբար թարգմանությունը տե՛ս Ագաթանգեղոսի պատմությունում հունական նորահայտ խմբագրությունը /վարք/, Թարգմ. հունարէն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան եւ ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, – «Էջմիածին», 1966, հ<sup>տ</sup> Է, էջ 28-34, հ<sup>տ</sup> Ը, էջ 46-51, հ<sup>տ</sup> Թ-Ժ, էջ 79-87): Նիկ. Մատը դրանից շատ առաջ յայտնաբերել եւ հրատարակել էր արաբերէն թարգմանությունը՝ Mapp H., *Крепление армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия)*, – "Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества". Т. 16. 1904-1905. Вып. II-III. СПб., 1905, с. 63-211. Հմմ. Տեր-Ղեւոնդյան Ա., *Ագաթանգեղոսի արարական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը*, – ՊԲՀ, 1973, հ<sup>տ</sup> 1, էջ 209-236; Жамкочан А.С., *Житие св. Григория Просветителя Армении по арабской синаяской рукописи 455*, Ер.-Москва, 2009. «Գրիգորի վարք»-ի ասորական եւ քարշունի բնագրերը հրատարակել է Միշել Վան Էսբրոեքը. Esbroeck M. van, *Le résumé syriaque de l'Agathange*, – "Analecta Bollandiana", 1977 (Paris), t. 95, fasc. 3-4, p. 291-358 (աշխարհաբար թարգմանությունը տե՛ս Տեր-Պետրոսյան Լ. Հ., *Ագաթանգեղոսի ասորական խմբագրությունը*, – «Էջմիածին», 1987, հ<sup>տ</sup> ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89; 1988, հ<sup>տ</sup> Ե-Զ, էջ 44-54, 1989, հ<sup>տ</sup> Դ-Ե-Զ, էջ 90-99); Այնի՝ Un nouveau témoin du livre d'Agathange, – REArm., NS, T. VIII, Paris, 1971, p. 139-221.

<sup>2</sup> Հմմ. Մուրադյան Պ. Մ., *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները*, Եր., 1982, էջ 10:

տոնեական հաւատը, Հայոց Տրդատ թագաւորն իր մօտ է հրաւիրել իր կրտսեր դաշնակից ու բարեկամ Վրաց, Աղուանից (արաբերէն Վարքում ամենուր «Ալանաց») եւ Լազերի (արաբերէն Վարքում առաւելապէս՝ «Աբխազաց») թագաւորներին: Նրանք ժամանել են Հայաստան, Հայոց թագաւորի ու իշխանների հետ միասին Գրիգորին ձեռնադրուելու համար ճանապարհ դրել Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքը (3000-անոց զօրքի եւ 16 գերագահ «սատրապ»-նախարարների ուղեկցութեամբ, որոնց գլխաւոր էր նշանակուած Արտաւազդ Մամիկոնեան սպարապետը) եւ Հոռմէացիների երկրից վերադարձին դիմաւորել նրան Հայոց արքայական Բագաւան ամառանոցում (Արածանիի վերնահովտում): Կեսարիայում Դեռոն-դիոս եպիսկոպոսապետի հրաւիրած եպիսկոպոսական ժողովում Գրիգորն ամենայն հանդիսաւորութեամբ ձեռնադրուեց Հայոց քահանայապետ (այսինքն՝ եպիսկոպոս): Ի դէպ, Կեսարիայի ժողովին մասնակցում էին թուով 20 եպիսկոպոսներ, որոնց անունները այդ նոյն քանակով պահպանուել են «Կանոնագիրք Հայոց»-ում, 325 թ. Նիկիայի տիեզերական ժողովի 318 մասնակիցների ցանկի վերջում՝ «Եւ որք ի Կեսարիայն ժողովեցան» վերտառութեամբ<sup>1</sup>: Ժողովն սկսուել էր 314 թ. Սեպտեմբերի 14-ին՝ Նահատակաց յիշատակի տօնի օրը (հետագայում վերածուած՝ Սուրբ Խաչի տօնի), ինչպէս որ պահանջում էին Առաքելական կանոնները: Վերադարձին Գրիգորի շքանշաններ Բարձր Հայքից մեծ չըջան կատարեց դէպի հարաւ, հասնելով Տարօն գաւառ, որի Աշտիշատ քաղաքում Սեբաստիայի եպիսկոպոս Պետրոսի կողմից պաշտօնապէս անցկացուեց նրա գահակալման արարողութիւնը, իսկ յետոյ հիմնադրուեց Մշոյ Սուրբ Կարապետ եկեղեցին, ուր թողնուեցին Կեսարիայից բերուած Յովհաննէս Մկրտչի եւ Աթանագինէսի մասուներները (Հայոց եկեղեցու համար՝ գլխաւոր): Իսկ արդէն Բագաւանի մօտ, Արածանի գետում, 30-օրեայ պահքից յետոյ 370000 հայերի հետ միասին Լուսաւորչի ձեռքով մկրտուեցին նաեւ Վրաց, Աղուանից եւ Լազիկա-Եգերքի թագաւորները:

Դրանից յետոյ Գրիգորը Հայաստանի տարբեր գաւառներ եւ նշուած երկրներ է ուղարկել երէցների ու եպիսկոպոսների: Վիրք-Իբերիա ուղարկուեց Իրինարքոսը, Լազիկա-Եգերք՝ Սոփրոնիոսը, իսկ Աղուանքի համար եպիսկոպոս ձեռնադրուեց եւ ուղարկուեց «բարեպաշտ այր Թովման՝ Սատալա փոքր քաղաքից [Εἰς δὲ Ἀλβανί-

<sup>1</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Աշխատասիրութեամբ Վ. Յակոբեանի, հտ. Ա, Եր., 1964, էջ 150:



αν Θωμᾶν ὅσιον ἄνδρα. ἐκ τῆν Σαταλέων τῆς μικρᾶς πόλεος]»<sup>1</sup>: Ինչպէս նշել ենք ժամանակին, եթէ Գրիգոր Լուսաւորչի՝ Կեսարիայում քահանայապետ ձեռնադրուելն այս տուեալների հիման վրայ թուագրւում է 314 թ. աշնանով<sup>2</sup>, ապա Աղուանից եւ Վրաց դարձը (Թագաւորների մկրտութիւնը Բագաւանում) ճիշտ կը լինէր թուագրել 315 թուականով<sup>3</sup>, թերեւս, զարնան աւարտով՝ հաշուի առնելով Կեսարիայից մինչեւ Բագաւանի մատանոց վերադարձող հանդիսաւոր թափորի ճանապարհորդութեան երկարատեւ լինելը եւ հէնց ամառանոցի հանգամանքը: Այդ երկարատեւութեան մասին, բացի վերը շարադրուած փաստերից, խօսում է նաեւ «Գրիգորի վարք»-ի մի անմիջական զեղումը, թէ ինչպէս էր Լուսաւորչին ուրախացնում այն իրողութիւնը, որ ճանապարհորդութիւնից առաջ ամենուր նրա կանգնեցրած խաչերի տեղում արդէն հասցրել էին եկեղեցիներ կառուցել<sup>4</sup> (իսկ դա, ըստ ամենայնի, 2-3 ամսից հաստատապէս աւելի երկար ժամանակ պահանջող աշխատանք էր):

Թէպէտ «Վարք»-ը Աղուանքի, Վիրքի եւ Լազիկայի դարձը դնում է Գրիգորի՝ Կեսարիայից վերադարձից յետոյ, սակայն Մովսէս Խորենացու բաւական մանրամասն տեղեկութիւնները ստիպում են մտածել, որ կարելի է խօսել գոնէ Վիրքում նոր կրօնի ընդունման մասին դեռ մինչեւ Գրիգորի ձեռնադրումը Կեսարիայում: Նախ նշենք, որ վրացական պատմագրութիւնն անուշադրութեան է մատնել «Գրիգորի վարք»-ի վկայութիւնները՝ փոխարէնը շեշտը դնելով V դարի հռոմէացի հեղինակ Գեղասիոս Կեսարացու մի պատմութեան վրայ, որը պահպանուել է Ռուբիւնոսի մօտ՝ հետագայում կրկնուելով նաեւ Սոկրատ Սքոյաստիկոսի եւ այլոց երկերում (Գեղասիոսը լսել էր այդ պատմութիւնը ոմն Բակուրից, որը

<sup>1</sup> St'u Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, p. 101-102.

<sup>2</sup> Հմմ. Անանեան Հ. Պ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, էջ 68-78:

<sup>3</sup> Акопян А.А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 126.

<sup>4</sup> St'u Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, p. 95; Н. Мэпп, *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием*, с. 130-131; Жамкочян А.С., *Житие св. Григория Просветителя Армении...*, Ер., 2015, с. 177. Հմմ. Ծօմոն Մ.-Լ., Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագաւանում, ս. 10 (ծնթ. 20. «Ըստ արաբական տարբերակի տեղեկութեան՝ Գրիգորն այս եկեղեցիներում սեղաններ եւ կանգնեցնում, որոնք օծում է Սեբաստիայի եպիսկոպոսը»):

IV դ. վերջերի անձնաւորութիւն էր՝ Վրաց թագաւորական տոհմից): Վրացի գիտնականներն օգտագործում են նաեւ «Քարթլիս Յիսոփեբա»-ի ուշ ծագած պնդումները, ըստ որոնց՝ երկրի լուսաւորիչ Նունէ միանձնուհին նախապէս ապրել է Երուսաղէմում, մի փոքր էլ՝ Մովսէս խորենացու տարբերակը եւ իրենց դարձը վերագրում են 330-ական թթ. (Իւանէ Զաւախիշւիլուն յանգող աւանդաբար շրջանառուող տարեթիւր 337-ն է)<sup>1</sup>: Այնինչ՝ «Գրիգորի վարք»-ի յայտնաբերումից յետոյ պարզ է, որ դա պիտի յետ տաւուի գոնէ մինչեւ 315 թ.:

Արդ, Մովսէս խորենացին իր Բ.86 գլխում («Յաղագս Նունէի երանելոյ, եթէ որպէս եղեւ պատճառք փրկութեան Վրաց» վերտառութեամբ) պահպանել է որոշակի հաւաստիութիւն ներշնչող այնպիսի տեղեկութիւններ, որ, թերեւս, ստիպուած ենք Վրաց դարձը հասցնել մինչեւ նոյն 311-ը եւ թուագրել ընդամենը շաբաթներով անց Գրիգորի «Ելն ի վիրապէս»-ից: Այսպէս, Պատմահայրը գրում է. «Եւ իսկոյն եհաս առ նա [=Վրաց թագաւոր Միհրանին] լուր սքանչելեացն, որ եղեն ի Հայս ի թագաւորն եւ ի նախարարն, եւ զրնկերացն երանելոյն Նունեայ...»<sup>2</sup>: Մի փոքր անց՝ «...յիւեաց [=Միհրան], զոր լուաւն վասն Տրդատայ, եթէ ի ճանապարհ ելեալ, կամելով յորս գնալ՝ հասին նմա հարուածք ի Տեառնէ. զոր համարեցաւ, թէ եւ նմա այնպիսի ինչ դիպելոց է...»<sup>3</sup>: Եւ քիչ անց՝ «Իսկ երանելոյն Նունէի խնդրեալ արս հաւատարիմս՝ յղեաց առ սուրբն Գրիգոր, եթէ զի՞նչ հրամայեսցէ նմա գործել այնուհետեւ, քանզի յաւժարութեամբ ընկալան Վիրք զքարոզութիւն Աւետարանին: Եւ հրաման ընդունի՝ կործանել զկուռսն, որպէս ինքն արար, եւ կանգնել զպատուական նշան խաչին մինչեւ ցաւր տալոյ Տեառն հովիւ յառաջնորդութիւն նոցա»<sup>4</sup>: Այս բնագրերի բնորոշ մանրամասներէ (ընդգծուած) երեւում է, որ Վրաց լուսաւորիչ արքայ Միհրան-Միրիանի հակումը դէպի Հռիփսիմեանների ընկե-

<sup>1</sup> Տե՛ս, օր.՝ *Очерки истории Грузии*, Т. 2, Тбилиси, 1988, с. 25-31. Լմմ. Դավթյան Հ. Կ., *Վիրքի քրիստոնեացումը. Հայկական դարձերես*, – «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, Ե(ԺԱ) տարի, 2013, թիվ 3, էջ 21-50:

<sup>2</sup> Խոր., Բ.86, էջ 232:

<sup>3</sup> Նոյն տեղում:

<sup>4</sup> Նոյն տեղում, էջ 232-233: Գլխի վերջում Պատմափոր ամփոփումն է. «[Նունէն] առաքելովի եղեալ՝ քարոզեաց ի Կղարջաց սկսեալ առ դրամք Ալյանաց եւ Կապից մինչեւ ի սահման Մաքթաց, որպէս ուսուցանէ քեզ Ազաթանգեղոս» (էջ 234):

րակից Նուռնէ միանձնուհու քարոզած կրօնը (որսի պահի մի դիպուածի արդիւնքում) տեղի է ունեցել Վաղարշապատում Հռիփսիմեանների նահատակութիւնից եւ Տրդատ Մեծի՝ ճշմարիտ հաւատքի գալուց ոչ շատ անց: Ուշագրաւ է, որ «Քարթլիս Ցխովրեբա»-ն տալիս է Միրիանի որսի օրը՝ 20 Յուլիսի (այսինքն ստացուած է «Եւնի ի վիրապէ»-ից մի քանի շաբաթ յետոյ):

Արդ, եթէ ասուածի հիման վրայ Վրաց դարձը եւս թուագրենք 311-ով, պարտաւոր ենք արդեօք նոյնը պնդել նաեւ Աղուանքի եւ Լազիկայի մասին: Թւում է, թէ՛ ոչ: Նախ, վերջիններիս համար նոյնանման փաստեր չեն պահպանուել, բացի այդ, կարող ենք զուգորդաբար համեմատել նաեւ գրերի ստեղծման պատմութեան հետ V դ. սկզբներում, երբ նմանատիպ ծրագրի շրջանակներում Աղուանքում ամեն ինչ քիչ աւելի ուշ կատարուեց, քան Վիրքում: Այսպիսով, աւելի հաւանական է մնում 315 թուականը (գուցէ՛ այդ նոյնը ենթադրելով նաեւ Լազիկայի համար): Տրամաբանօրէն դա կարելի է վերագրել նաեւ 313 թ. կամ 314-ի սկզբին, երբ Աղուանից արքան ստացել էր Տրդատի հրաւերն ու այցելել Հայաստան, այսինքն տրամադրուել էր այցելութեան բուն նպատակին դարձին:

Ինչպէս նշեցինք վերելում, չնայած քրիստոնէութիւն ընդունած Աղուանից թագաւորն, ամենայն հաւանականութեամբ, եղել է Վաչագան Ա Քաջ Արշակունին, սակայն ուշ աւանդոյթը դա կապել է այլ հայ պատմիչների եւս ծանօթ Ուռնայր արքայի անուան հետ: Աղբիւրագիտական նիւթի պակասի հետեւանքով հնարաւոր է միայն ենթադրութիւններ անել վերջին առասպելի առաջացման հանգամանքների մասին: Տրամաբանօրէն այն կարող էր առաջանալ մի այնպիսի պահի, երբ անհրաժեշտութիւն էր զգացուել Աղուանքի քրիստոնէացման մասին հաւաստի տեղեկութիւնների կորստի պայմաններում բանաձեւել երկրի լուսաւորութեան հանգամանքները առաքելական կամ (եւ) լուսաւորչական ժամանակներում: Ամեն եկեղեցու համար կարեւոր նման ծրագրային բանաձեւումները ենթադրել են այնպիսի մանրամասների արձանագրում, ինչպէս լուսաւորիչ արքայի (կամ այլ աշխարհիկ տիրակալի) եւ առաջին հովուապետի (առաքելի կամ կաթողիկոսի) անունները: Այդպիսիք եթէ աղբիւրները կամ պատմական յիշողութիւնը չէին պահպանել, ուրեմն պիտի յօրինուէին առկայ հնարաւորութիւնների սահմաններում<sup>1</sup>, եւ ենթադրելի է, որ VII դ. ընթացքում Ա-

<sup>1</sup> Եկեղեցական առասպելների առաջացման եւ գործառնման (վանական յիցաբանութիւն) առանձնապատկութիւնների մասին մանրամասն տե՛ս

ղուանից եկեղեցում նման եղանակով են ստեղծուել Ս. Թադէոսի աշակերտ Նիլիայ առաքելի եւ Ուռնայր Թազաւորի «ծրագրային» առասպելները:

Նշենք, որ իր հիմնական միտումով Ուռնայրի առասպելը, գոնէ սկզբնապէս, չէր տարբերուէ Աղուանքի քրիստոնէացման իրական պատկերից: Այն շեշտում է, որ երկիրը լուսաւորուել է շնորհիւ Հայաստանում Գրիգոր Լուսաւորչի կատարած հրաշագործութիւնների («Առնու եւ զվերստին ծնունդն ի սրբոյն Գրիգորէ՝ Հայոց Լուսաւորչէ եւ գայ լուսազգեստեալ ի Հոգւոյն Սրբոյ, առաւել լուսաւորէ զԱղուանս: ... սակս մեծաւքանչ զաւրութեանն, որ կատարեցաւ ի Հայք [ի Հայս]»<sup>1</sup>): Թազաւորի մահից յետոյ խնդրել են իբրեւ Աղուանքի «առաջին կաթողիկոս» Լուսաւորչի թոռանը՝ պատանի Գրիգորիսին. «Իսկ զկնի մահուանն սորա [sic! = 373 թ.] խնդրեցաւ յԱղուանից մանուկն Գրիգորիս ի կաթողիկոսութիւն իւրեանց»<sup>2</sup>: Որոշ գծերով այս համագաղափար (կոնցեպցիա) նմանուէ է Մովսէս Խորենացու մօտ պահպանուած

---

Սահակյան Ա. Ս., «Պատմութիւն Հացունեաց խաչին» գրույցը եւ նրա տիպաբանութիւնը, – ԴԲՀ, 1981, հոս 4, էջ 153-166:

<sup>1</sup> Դասլւ., Ա. 9, էջ 14-15, տողատակ: Այս հատուածում հնագոյն *α* ձեռագրում XVIII դ. դպիր Ղունկիանոսն «նուղումներ» է կատարել, որոնք թէւէ պատմական հաստատի փաստերին վերադառնալու միտում են ունեցել, բայց բնագրագիտօրէն աղճատել են Դասխուրանցու բնագիրը, որի մասին կարող ենք դատել *α*-ից 1730-ական թթ. արտագրուած // ձեռագրի ընթերցումներից (Հակոբյան Ա., *Մովսէս Կաղանկատուացու «Աղուանից պատմութեան» ձեռագրերը*, – «Բանբեր Մատենադարանի», 15, Եր., 1986, էջ 113; АКОПЯН А.А., *Албания-Албанск*, с. 152-153). *α*-ի այլեւայլ լեռնամոյծ թերիները նկատած իս. վրդ. Դադեանը հրատարակել է նաեւ 1676 թ. - նորոգման պաճին կորսուած մի թերթի բնագիրը Բ խմբի գրչագրերից (Խ. Վ., *Մովսէս Կաղանկատուացու Աղուանից պատմութեան Մայր Աթոռոյ Մատենադարանում գտնուած ձեռագիր օրինակները*, – «Արարատ», 1895, էջ 235-238, 333-348, 388-390, 424-426): *α*-ի այդ թերի վիճակից XVIII-XIX դդ. շատ արտագրութիւններ են արուել, որոնք էլ հիմք են ծառայել երկար շրջանառուած՝ 1860 թ. Մոսկուայի ու Փարիզի տպագրերի եւ 1861 թ. ռուսերէն թարգմանութեան համար: Ցաօք, XVIII դ. «նուղում» բնագիրն է հիմք ընդունուել նաեւ 1983 թ. քննական հրատարակութեան մէջ, թէպէտ ճշտումներն արուած էին արդէն 1961 թ. անգլերէն թարգմանութեան մէջ (հմմ. *The History of the Caucasian Albanians* by Movses Daxsuranci. Translated by C.J.F. Dowsett, London, 1961, p. XIV).

<sup>2</sup> Դասլւ., գլ. Ա.թ, էջ 14-15:

Վրաց աշխարհի լուսաւորութեան պատմութեանը Նունէի եւ Միհրան թագաւորի ջանքերով: Օր.<sup>1</sup> «Վասն որոյ հարցեալ զնա Միհրանայ, ... իսկոյն եհաս առ նա լուր սքանչեւեացն, որ եղեն ի Հայս ի թագաւորն եւ ի նախարարն, եւ զընկերացն երանելոյն Նունէայ»<sup>2</sup>: Այս ենթադրութեան շրջանակում հնարաւոր է վերականգնել VII դ. առաջին տարիների այն իրավիճակը, երբ Հայոց կաթողիկոսութիւնն իրենից անկախացման ուղին որդեգրած Վրաց Կիւրիոն կաթողիկոսին համոզում էր պահել աւանդական կարգավիճակը, ի թիւս այլ պատճառաբանութիւնների յղում էր անում պատմական փաստարկումներին եւ պարբերաբար զուգահեռ բերում Աղուանից կաթողիկոսութեան ենթակայութեան հանգամանքը: Հէնց այս ժամանակ պիտի փորձեր լինէին՝ պատմական ճշգրտումներ կատարելու ոչ միայն Վրաց, այլեւ Աղուանից երկրի լուսաւորութեան հանգամանքների վերաբերեալ, որի արդիւնքում էլ, թերեւս, առաջացել է **Լուսաւորչի օրօք** Աղուանքը քրիստոնէացնելու պատմութիւնը **Ուռնայրի կողմից**, որը միակ անունով յայտնի արքան էր (Խորենացուց եւ Փաւստոսից): Իհարկէ, Մովսէս Դասխուրանցու արձանագրած վիճակով՝ Ուռնայրի առասպելն արդէն լրացուած է ինչ-ինչ տարրերով, որոնցով այն «Հարստացուել է» աւելի ուշ կամ հէնց X դ. պատմիչի գրչի տակ եւ որոնք պիտի այդ առասպելը ծառայեցնէին Աղուանից եկեղեցու բացարձակ ինքնագլխութեան միտումներին<sup>2</sup>:

Ի դէպ, Ուռնայրի մասին տեղեկութիւնները շարադրուած են ոչ միայն Դասխուրանցու գրչին պատկանող Ա.9 գլխում կամ յաջորդող գլուխների առանձին արտայայտութիւններում<sup>3</sup>, այլեւ բաւական մանրամասն՝ Ա.11 գլխի սկզբում, որը X դ. հեղինակի կողմից բառացի արտագրուած մի երկ է՝ «Թուղթ Գիւտայ եպիսկոպոսի

<sup>1</sup> Խոր., Բ.86, էջ 232:

<sup>2</sup> Օր.<sup>1</sup> «եւ այսք ի միում ժամանակի եղեն հրաշք յաստուածուստ»: «ո՛չ թէ ի հարկէ ինչ կամ թէ աւագ գոլ գՀայս քան գԱղուանս հաշուեցան, այլ սակս սեծաւքանչ գարրութեանն, որ կատարեցաւ ի Հայս, եղէ սոցա կամաւ հնազանդել արժանաժառանգ զարմին սրբոյն Գրիգորի. կոչեցին եւ հաճեցան»:

<sup>3</sup> Օր.<sup>1</sup> Ա.10 գլխում, որն ամբողջապէս արտագրուած է Եղիշէ պատմիչից. «Զի էր նա [=Վաչէ թագաւորը] անցա քեռորիի եւ յառաջ լեալ էր քրիստոնէայ քստ հայրենական ասանդիւն, գոր Ուռնայրն հաստատեաց, եւ անաւրէնն Յազկերտ արար բոնութեամբ գնա մոգ»: Ընդգծուած բառերն այստեղ Դասխուրանցու յաւելումն են Եղիշէից քաղած հատուածին:

առ սուրբն Վաչէ» վերտառութեամբ<sup>1</sup>: Նրա լեզուաոճական առանձնայատկութիւնների քննութիւնը թոյլ է տալիս չկասկածել, որ դա իրօք V դ. երկրորդ կէսի երկ է (բաւական զուգորդուած Եղիշէի պատմութեան լեզուին ու ոճին), բայց կասկած է յարուցում նրա սկզբում Ուռնայր թագաւորի յիշատակութիւնը, իբրեւ Աղուանքը բրիստոնէութեան բերած արքայի: Եթէ ընդունենք, որ Ուռնայրի «արքացումը» կատարուել է Վաչէ Բ-ի ապստամբութեան ժամանակներում կամ դրանից առաջ եւ արտացոլուել Գիւտ Արահեզացի կաթողիկոսի (461-478) կամ իր որեւէ ժամանակակցի երկում, ապա ստիպուած պիտի լինենք համարել, որ Աղուանքը դարձի բերած իրական թագաւորի անունը V դ. երկրորդ կէսում արդէն մոռացուել էր, բայց նոյն ժամանակ անհրաժեշտութիւն էր առաջացել՝ բանաձեւելու Աղուանից դարձի պատմութիւնն անգամ թագաւորի անունը յօրինելու պայմանով, իսկ այդ ժամանակից քիչ անց Ուռնայրի իբրեւ Աղուանից լուսաւորիչ թագաւորի պատմութիւնն անտեսել էր «Վաչագանի վէպ»-ի հեղինակը: Նման լուծումը հաւանական համարուել չի կարող, փոխարէնը՝ Վաչէին ուղղուած թղթում բերուած դարձի պատմութեան մանրամասների քննութիւնը յուշում է այլ հնարաւոր լուծում: Գիւտի ներկայացրած քրիստոնեացման պատումն իր գլխաւոր գծերով համընկնում է Աղուանից դարձի իրական պատմութեան հետ, որը շարադրել է Լուսաւորէի մեծագործութիւններն առաւել հաւաստի ամփոփած «Գրիգորի վարք»-ը: Ինչպէս տեսանք, ըստ «Վարք»-ի՝ Հայոց արքայ Տրդատի կրտսեր դաշնակից Վրաց, Աղուանից եւ Լազերի թագաւորները ժամանել են Հայաստան, հայ աւագանու հետ Գրիգորին ձեռնա-

<sup>1</sup> Հմմ. АКОПЯН А. А., *Албания-Алуанк*, с. 202. Գիւտ Արահեզացու Թղթի քննական բնագիրը հրատարակել ենք «Մատենագիրք Հայոց» ժողովածոյի հտ. Ա-ում (Ամթիլիսա, 2003, էջ 1075-1090): Թողթը ամբողջապէս ջատագովակւած է. Ռեդիմակը մանրամասն է բարձր ոճով գովաբանում է յանուն քրիստոնէութեան Սասանեանների դէմ ապստամբած Աղուանից արքայ Վաչէին եւ յորդորում նրան հաւատարիմ մնալ զոհողական պահուածքին: Այն որեւէ տեղեկութիւն չի յայտնում 459-461 թթ. ապստամբութեան մասին, որի միակ աղբիւրը մնում է Եղիշէի պատմութեան դրուագը (Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Եր., 1957, եղանակ է, էջ 197-199): Ի դէպ, մանրամասն շարադրելով Աղուանից ապստամբութեան պատմութիւնը՝ Եղիշէն չի տալիս թագաւորի անունը: Դասխտրանցին բառացի ընդօրինակել է նրա հատածը իր Ա.10 գլխում՝ աղբիւրի մասին լղում չտալով եւ անելացնելով թագաւորի անունը՝ «Վաչէ»: Պարզ է, որ այդ անունը մա գիտեր շնորհիւ «Վաչագանի վէպ»-ի եւ Գիւտ Արահեզացու «Թղթի»:

դերուելու ճանապարհէն Կեսարիա, ապա նրա ձեռքով մկրտուել Արածանիի ջրերում (315 թ. գարնան վերջին), որից յետոյ Լուսաւորիչը եպիսկոպոսներ է ուղարկել այդ երկրներ, այդ թւում՝ «քարեպաշտ այր Թովմային՝ Սատալա փոքր քաղաքից [Θωμάς ὁσίων ἄνδρα. ἐκ τῆν Σαταλέων τῆς μικρᾶς πόλεως]»<sup>1</sup> Աղուանք<sup>1</sup>: Գիւտի Թղթում եւս ասում է, որ Աղուանից թագաւորն իր նախարարների ու **գօրքի** հետ միասին եկել է Հայոց Տրդատ արքայի մօտ եւ 40-օրեայ պահքից յետոյ մկրտուել սուրբ **Նրոմ** Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռօք («...էջ թագաւորն յամենասուրբ **Նուրն** եւ ամենայն **զաւրքն** ընդ նմա»), ապա շարունակուում է. «ի նմին ժամանակի շնորհեցաւ նոցա այր մի երանելի՝ ձեռնադրեալ յեպիսկոպոսութիւն ի **Հռովմ** քաղաքէ, որ եկեալ էր ընդ Տրդատայ արքային: Այսու երկնաւոր բարեաւք եկն Ուռնայր արքայ, եմուտ յաշխարհդ Աղուանից, ուսոյց եւ կատարեաց զնոսա առաքելական կանոնաւք»<sup>2</sup>: Համապատասխանութիւնը «Վարք»-ի հաղորդածի հետ ակնյայտ է, եւ Ուռնայրի անուան յիշատակութիւնը հէնց այդ պատճառով՝ աւելի հակասական: Տուեալ հակասութիւնը ժամանակին պատճառ է եղել Ն. Ակինեանի համար՝ անհաւաստի համարելու ամբողջ Գիւտի Թուղթը իբրեւ VII կամ VIII դարերում ստեղծուած<sup>3</sup>: Սակայն ներկայումս աւելի հաւանական է ենթադրել, որ անհաւաստի է ոչ թէ Թուղթը, այլ միայն նրանում Աղուանից թագաւորի «Ուռնայր» անուան օգտագործումը (երիցս): Թերեւս, VII դարից յետոյ, երբ Աղուանից դարձն արդէն «պաշտօնապէս» կապուել էր Խորենացու մօտ IV դարի կտրուածքում յիշուած միակ Աղուանից թագաւորի՝ Ուռնայրի հետ, վերջինիս սրբացուած անունը ինչ-որ մի ուսեալ գրչի կողմից մոծուել է Գիւտի Թղթի բնագիր: Դա կատարուել է կամ իրական թագաւորի առկայ անուան փոխարէն, կամ՝ այդպիսի անուան բացակայութեան պարագայում. պարզ է, որ եթէ բնագրում եղած լինէր Աղուանից լուսաւորիչ արքայի անունը, ապա դա պիտի լինէր Վաչագան Քաջը, ինչպէս որ երեւում է «Վաչագանի վէպ»-ի տոհմաբանական տեղեկութիւնները ժամանակագրօրէն դասաւորելու արդիւնքում:

<sup>1</sup> St' u Garitte G., *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, p. 101-102.

<sup>2</sup> Գլոխ Ա.11, էջ 19-20:

<sup>3</sup> Ակինեան Հ. Ն., *Մովսէս Դասխուրացի (կոչուած Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմութիւն Աղուանից, Վիեննա*, 1970, էջ 97-98, 115: Տաւօք, Այոյն Էրնանտէ գրքում (Акопян А.А., *Албания-Алуанк*, с. 126-127, 182-184).

## Еще раз о происхождении названий **Алуан** и **алан**

По вопросу о происхождении как *Алуанка* (*Алуана*), так и *алан*, написано очень много, основные мнения хорошо известны, поэтому здесь для краткости мы оставим историографию за пределами внимания. Древнеармянская форма **Աղուանք** *Atuan-k* (= *Atwan-k*) представляет собой мн.ч. от основы *atwan-*. Чтение вариантов **Աղուանք**, **Աղ-վանք** через звонкий спирант -γ-, т. е. *Aγwank<sup>h</sup>*, *Aγwank<sup>h</sup>* является позднейшим развитием армянской фонетики, и оформляется в диалектах лишь к рубежу I-II тысячелетия н.э. Таким образом, в историографии памятников следует отклонить новоармянскую форму *Агванк* в пользу древнеармянской *Алуанк* как более близкую к источнику.

Для понимания первоначальной формы и происхождения названия Кавказской Албании чрезвычайно важно учитывать исторические контакты «албанцев» с соседними народами. Как выясняется, в том числе и по языковым данным, с первых времен фиксации одним из таких народов был осетиноговорящий. Не случайно в некоторых античных источниках мы сталкиваемся с проблемой смешения названий Албанских и Аланских ворот, а также *албан* и *алан*; эта проблема сохраняется также и в других письменных памятниках, прежде всего арабских и армянских.

Термин, давший «алан» в исторических источниках, хорошо отмечен в ареале северно-кавказских языков, это ПНахский > ПЧИ *\*alan* ~ *ʃ*, *\*al-orlo* 'князь 1, княжение, господство 2': чеч. *ēla* (*ēla-n*, *ēl(a)-*, *ēlij*) *v/b*, *dnā. elan*, *elijan* (*ig*) 1, *olalla* (*-in*, *-*) *dan*. 2, чеч. чеберл. *ālē* 1, инг. *āla* (*āla-n-o*, *ālij*) *v/*, *dnā. ālan* 1, *ɔlal* (*-o*, *-aʃ*) *d/d* 2, бацб. *al(a)* 1, 'владелец'; *ālē<sup>h</sup> v/b* 1 (Дешериев 326, ЦТС 34, 35), также 'господин', *ālē<sup>h</sup> valcī* 'блаженство его (= его благородие)', *ālē vacīhō*, *ālē jacīhō* 'господа и дамы!' (ЦТС 34, 35). Эта основа связывалась С.А. Старостиным лишь с хур. *all-ae* 'princess, queen', *allae-xi-nnē* 'housewife' (> арм. *atx* 'family, household'),



урарт. *al-ae* 'master, ruler', (!!) *al-awe* [a-la-ú-e] 'great' ('царь' по другим переводам) (Дьяконов-Старостин, с. 50).

Корень *\*al-*, который С.А. Старостин связывал с хур. *all-ae*, сохранившийся во многих кавказских языках, присутствует не только в наименовании *алан*, но и в *Atuan-k*, названии Кавказской Албании.

Анализ материалов албанского палимпсеста позволяет выявить недостающую параллель в старом состоянии удинского языка, — это слово **𐌶𐌵𐌶** *alye* (pl. *alyeör*) (Vос. IV 5), предполагающее исходной формой *\*älew-* со значениями «старший; правитель». Данный вид основы свидетельствует о том, что источником армянских, грузинских и греческих форм могла быть именно древнеудинская основа вида *\*äl(e)mä-n-*, восходящая к пра-сев.-кавказскому *\*äle-w-*.

Мовсес Хоренаци недвусмысленно связывает с этим *alye* название Алуанка: князю Сисаку, одному из потомков hАйка, досталось обширное пространство «вдоль границ армянской речи», которое «получило название Алуанк из-за его кроткого нрава, ибо его называли *алу*». В «Истории страны Алуанк» Мовсес Дасхурани (Каланкатуаци) приводит свое толкование происхождения названия Алуанк — от слова *алу*, что означает «мягкий по нраву»; при этом источник различает страну Алуанк, ее прародителя Арана и его царское имя (эпитет) — Алу. Несложно соотнести *алу* со словом **𐌶𐌵𐌶** *alye*, который в албанском палимпсесте означает «старший; правитель».

Определения «кроткий нрав» и «мягкий нрав», с помощью которых Хоренаци и Дасхурани пытались донести до нас смысл названия Алуанка, могут быть объяснены путем их сопоставления с обо значениями аристократии в других культурах. Ср. в английском: слово *gentle* (использующееся при номинации аристократов *gentleman*) обозначает не только «знатный, родовитый, благородный», но в первую очередь «кроткий; мягкий». Свидетельства Хоренаци и Дасхурани подтверждает и Арриан (XXXI, 21), когда пишет об аланах, что они «все одинаково благородного происхождения».

Любопытно проследить следы сев.-кавказской основы *\*äle-* в топонимах, а конкретно — в названиях наиболее значимых гор Кавказского хребта, всегда имевших сакральное значение в своем ареале. Самый известный на северо-западе *Эльбрус* (искаженная форма типа

*Ал-бурз*, чеч. *эл-борз*-) в букв. переводе означает «Царь-гора». На юго-востоке есть гора *Шалбурз-даг*, которая в источниках называется «*Шах ал-бурз*» (см.: «Гюлистан-и Ирам» Аббаса-Кули Бакиханова), здесь значение основы \**āle-* дублируется семантическим эквивалентом *шах*; другая гора *Шах-даг* является полной калькой *Ал-бурз*. Также, самая известная в древности гора *Ал-бурз* находится в районе горного прохода Сир-дара на территории северного Ирана, этот проход предположительно отождествляется с самыми первыми из Каспийских (Аланских / Албанских, т. е. «царских») ворот. Поэтому не случайно Аммиан, говоривший об «одинаково благородном происхождении» алан, связывал их имя с названием этих гор: «Аланы, получившие свое название от гор» (Halani... ex montium appellatione cognominati) (Аммиан XXXI, 13), – совершенно ясно, что здесь имеется в виду *Ал-бурз*, букв. «Царь-гора».

Этот кавказский по происхождению термин *алан* историками ошибочно трактуется как имеющий персидский формант общности людей *-an*, предполагающий язык-посредник сев.-зап. иранского типа. Не стоит придумывать излишних сущностей, ведь в нахских языках до сих пор в живом виде фиксируется косвенная основа *ālan-* в инг. языке, что объясняет данный вид. Это подтверждают и оригинальные грузинские, армянские источники, а также фиксация термина в греческом и латинском. Так, армянский историк V в. Лазарь Парпеци упоминает о титуле *алан*, который носил один из представителей рода Арцрунидов. Как пишет Ю.С. Гаглойти, этот титул входит в состав сложного имени «Занд-алан» (букв. «рожденный Аланом»), которое Й. Маркварт переводит «aus Ostanische Haus», т. е. «происходящий из царского дома» (*остан* по-армянски «дворцовый, царский, центральный»). Далее, продолжает исследователь, «название *алан* встречается в составе двух из четырех эпитетов, характеризующих Мамиконянов, со значением 'победоносный', 'славный', 'достойный'». При этом Ю.С. Гаглойти (Алано-Георгика. 2007, с. 125) оперирует понятием, соотнося его с этническим происхождением, хотя здесь речь явно идет о социальном статусе. Например, приводя эпитеты *алан-газгик* и *алано-драфшк*, исследователь переводит их как «аланского происхождения» и «аланское звание несущие», но здесь опреде-

ленно имеется в виду «благородного (царского) происхождения» и «царское знамя несущие».

Кроме того, весьма примечательно, что Леонти Мровели называл Аршакидов Кавказа «царями аланскими». Ю.С. Гаглойти приводит это сообщение в поддержку своей этнической точки зрения (см. там же), хотя текст грузинского памятника доказывает ровно противоположное – Аршакиды, будучи парфянскими по происхождению династиями правителей Албании, Грузии или Армении, никак не могли быть царями аланскими в этническом смысле. Не исключено, что в грузинской традиции было известно значение алан, но при упоминании своих северных соседей они использовали термин «овсы», заменяя «аланов» армянских источников на «овсов» во избежание путаницы и смешения их с алуанами на востоке и социальным термином.

Таким образом, можно говорить о том, что исконная пра-сев.-кавказская основа \**āle-n-* 'правитель; благородный', от которой были образованы и Алуан, и Алан (Аллан), присутствовала в языке кавказско-албанской письменности ("ālen-"). Но она не несла в себе никакой этнической коннотации, а была социальным термином, впоследствии превратившимся в политоним – как в случае с Алуанком (= «царями» или «царствами» с арм. показателем мн. ч. -*ք*), так и с аланами (букв. «царскими»), ср. «царские скифы» в греческой традиции. Заимствования вида *Алуан*-и *Албан*- идут из «алуанского» языкового источника, отраженного в палимпсесте, а источником форм типа *Алан*- являются нахские языки.

## Об удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья

Проблема этнических процессов, протекавших в античной и средневековой Кавказской Албании (в Восточном Закавказье), является относительно малоизученной в кавказоведении<sup>1</sup>. Между тем рассмотрение отдельных фаз многоступенчатого и длительного процесса этноконсолидации населения этой страны в указанные эпохи имеет ключевое значение для выявления этнического прошлого удинского и других лезгиноязычных народов (на юге Дагестана и на севере современной Азербайджанской Республики), определения сте-

---

<sup>1</sup> Есть несколько весьма содержательных работ, посвященных прояснению отдельных аспектов данной тематики, однако это представляется недостаточным. См.: **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 36-96; он же: *К постановке вопроса об этноконсолидации населения Кавказской Албании в период ослабления Арабского Халифата*, – «Caucasica», Вып. II, Москва, 2013, с. 21-39; он же: *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин (период ослабления Арабского халифата)*, – «Albania Caucasica», Т. I, Москва, 2015, с. 129-147; **Акопян А., Galstyan H.**, *Concerning the Study of ethnic Processes in the Caucasian Albania (Antiquity and Early Middle Ages)*, – «12<sup>th</sup> International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences». Zagreb, 1988 (USSR Academy of Sciences, N.N. Mikloukho-Maklay Institute of Ethnography), Москва, 1988, р. 1-12; **Харатян Г.**, *Этноконфессиональные процессы в зоне Шеки-Кабала (XVIII-XX вв.)*, – «Научная мысль Кавказа», Ер., 2003, № 3, с. 80-89; она же: *О культе апостола Елиши у удин и вопрос о гаваре Ути*, – ВОН, 1991, № 6 (на арм. яз.), с. 70-86; она же: *Удины (Албанский миф)*, – «Иран-намэ», 1994, № 2 (на арм. яз.), с. 12-16; она же: *Удинская одиссея в 18-20-м вв. (История? этническое выживание? самоутверждение?)*, – «Геноцид армян 90», Ер., 2005 (на арм. яз.), с. 118-170; она же: *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане в контексте поиска и кризиса идентичности азербайджанцев. Удины: крах всех усилий самосохранения*, Москва, 2015.

пени их исторической, этнолингвистической, этногенетической и культурной преемственности в вопросе наследия Кавказской Албании. Предметом рассмотрения ниже является весьма важный, сложный и определяющий (с точки зрения этнических процессов Кавказской Албании) вопрос об удинской этноконсолидации лезгиноязычных собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья.

Через призму современных реалий довольно сложно представить себе, что относительно немногочисленный удинский народ, для которого христианская религия стала этническим маркером, еще не так давно в истории и культуре Южного Кавказа играл куда более значимую, нежели ныне, роль.

Для прояснения картины удинской этноконсолидации лезгиноязычных собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья, необходимо совершить краткий экскурс в более ранний период истории Кавказского региона и ответить на вопросы о первоначальном ареале распространения, охвате и содержании термина ути-уди, а также о пике удинской этноконсолидации собственно албанских лезгиноязычных племен, принявших христианство, что привело к образованию единого удинского народа, народа доминанта христианского царства Шаки-Эрети, хотя и с его последующей постепенной дезинтеграцией и деэтнизацией.

В греко-римских источниках сохранились весьма важные и интересные сведения о племени утиев-удин и их возможной локализации в пределах Кавказского региона в античную эпоху. Здесь следует сделать оговорку о том, что несмотря на последние достижения исторической науки<sup>1</sup>, в специальной литературе зачастую всё еще встречается отождествление (априори) населения этнически армян-

---

<sup>1</sup> В последний раз подлинное решение поставленного вопроса см., к примеру, в целом ряде статей сборника «*Albania Caucasia*», а также: **Акопян А.А.**, *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф. дисс. ... докт. ист. наук, Ер., 2014 (на арм. яз.); он же: *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, с. 81-83; **Мнацаканян А.Ш.**, *О литературе Кавказской Албании*, Ер., 1966 (на арм. яз.), с. 250-257.

ской провинции Утик с кавказоязычными удидами<sup>1</sup>. Не редкость также неверное отождествление различных племен с названием «ути» и областей их расселения в географических ареалах от Северного Кавказа до Юга Ирана, что приводит к ложным суждениям и заключениям, а также к путанице в интерпретации сведений источников. В частности, в исторической литературе высказано мнение о том, что утии на Кавказе (в Албании) являются переселенцами с юга, продвинувшимися на север на рубеже нашей эры; якобы, утии Геродота (οὔτιοι) и уитии Страбона (οὐίτιοι) это предки современных удин, которые считаются еще прямыми потомками древних кутиев, живших на западе территории Ирана<sup>2</sup>. Между тем, в науке уже давно доказано, что племя утиев, дважды упомянутое Геродотом, локализуется на юге Ирана (в сатрапии Яутия и Мака надписей Ахеменидских царей)<sup>3</sup>, что делает невозможным их связь с предками кавказских удинов<sup>4</sup>.

Многие исследователи склонны отождествлять с кавказскими удидами утиев, упомянутых в трех разделах «Географии» Страбона, лока-

---

<sup>1</sup> Schulze W., *Towards a history of Udi*, – International Journal of diachronic Linguistics, 2005, V. 1 p. 55-91; **Коряков Ю.Б.**, *Атлас кавказских языков*, Москва, 2006, 76 с.: 20 цветных карт; **Koryakov Y.B.**, *Atlas of Caucasian languages*, Moscow, 2002.

<sup>2</sup> Так считали еще Й. Маркварт (*Untersuhungen zur Geschichte von Eran. Zweites bert*, – “Philologus”: Supplement Band X, Ht. I, Leipzig, 1905, S. 174) и Н.Г. Адонц (*Армения в эпоху Юстиниана*, Ер., 1971, с. 420). Г.А. Меликишвили полагает, что топоним Барда (Партав) перенесен в Албанию с юга (*Население северных областей Нахич-Урарту и его роль в древневосточной истории*, Москва, 1960, с. 5), а И.Г. Алиев пишет, что утии в древности жили южнее Аракса, «там где прежде жили кутии», и «кутии в первые века н. э. перешли Аракс, переселились в Албанию и местом расселения их у Птолемея (V, 12, 4) названа Отена на реке Куре» (*История Мидии*, Баку, 1960, с. 65). Э.А. Грантовский считает, что утии Геродота обитали к югу от Куры и к западу от нижнего Аракса (*Сагартин XIV округа государства Ахеменидов по списку Геродота / III, 93/*, – Краткие сообщения Ин-та народов Азии, Вып. 46, Москва, 1962, с. 239).

<sup>3</sup> Геродот, III, 93, и VIII, 68. Это XIV сатрапия Ахеменидского государства по Геродоту.

<sup>4</sup> Подробнее см. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 74-76.

лизуя их к северо-востоку от албанцев и античной кавказской Албании<sup>1</sup>. Однако нам кажется более обоснованным мнение, что к одному из возможных предков современных удин в определенной степени имеют отношения только часть сведений Страбона (XI, 8, 8)<sup>2</sup>, а также данные Плиния Старшего (VI, 38-39) и Птолемея (V, 8, 23), локализирующих племена под названием «ути – уди» относительно недалеко от нынешнего ареала расселения удин<sup>3</sup>. В указанном месте Страбон пишет: «В окружности у моря за гирканцами обитают амарды, анариаки, кадусии, албанцы, каспии, утии и, быть может, вплоть до скифов другие племена». Плиний Старший сообщает, что «На самом краю пролива живет скифский народ удины, за ними на побережье – албанцы ... Выше прибрежной его [области] и племени удинов простираются [земли] сарматов, утидорсов»<sup>4</sup>. Он также пишет, что отрезок береговой линии Каспия от удинов-скифов до реки Куры называется Албанским<sup>5</sup>. Похожие данные имеются и у Клавдия Птолемея, который сообщает, что на Северном Кавказе, к северо-востоку от античной Албании были известны реки Герр, Соана,

---

<sup>1</sup> Страбон, XI, 7, 1; 8, 8; 14, 14. Ср.: Тревер К.В., *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. – VII в. н. э.*, Москва-Ленинград, 1959, с. 46, 143, 144; Еремян С.Т., *Страна «Мехелония» надписи Кааба-и-Зардушт*, – ВДИ, 1967, № 4, с. 51-52; Алиев К., *Кавказская Албания (I в. до н. э. – I в. н. э.)*, Баку, 1974, с. 127.

<sup>2</sup> А.А. Акопян указывает, что утии, упомянутые в разделе XI, 7, 1 «Географии» обитали на южных берегах Каспийского моря (см. *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, с. 77).

<sup>3</sup> Ср. там же, с. 79.

<sup>4</sup> Этноним утидорс обычно делят на два этнонима ути и аорс (в специальной литературе аорсы считаются ираноязычными). См. Тревер К.В. *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании*, 174-175. Утидорсов также считали кавказоязычными и отождествляли с предками современных удин: «Удины смешались здесь (на Северном Кавказе – Г.А.) с пришельцами из Северного Прикаспия – сарматами-аорсами и получили у позднеантичных авторов прозвище утидорсов» (Услар П.К., *Этнография Кавказа. Языкознание*, III, Тифлис, 1889, с. 23).

<sup>5</sup> Плиний, кн. VI, гл. 13 (§ 38-39).

Алонта и Удон, впадавшие в Каспий, и соответствующие им племена герров, исондов, олондов и удов: «у Каспийского моря живут уды, и олонды, и исонды, и герры»<sup>1</sup>. Как видно из текстов, Страбон, Плиний и Птолемей говорят об «утях», «удинах», «удах» или «ути-дорсах», которые занимали прибрежное пространство от Каспийского моря до вершин горного хребта севернее албанцев или Албании.

Характерным здесь является то, что и Страбон, и Плиний, и Птолемей, говоря об утиях-удинах, указывают именно на Каспийское побережье (т. е. равнину) как на место их обитания, за северо-восточной границей Албании (Дербентская горная линия – по А. Акопяну), примерно на южном или среднедагестанском берегу Каспийского моря<sup>2</sup>. То есть, этноним ути-уди, в интересующий нас период фиксируется не в нынешнем ареале его распространения (Куткашенский и Варташенский районы нын. Азербайджана), а намного северо-восточнее этого района, на равнинном южно- или среднедагестанском побережье. Здесь уместно будет вспомнить о том, что этимология этнонима уди-ути до сих пор точно не выяснена. Он мог служить в качестве родового названия, тотемного обозначения с обожествлением его в последствии как эпонима, бога хранителя рода, и т.д., на подобие скандинавского бога Одина<sup>3</sup>, либо восходить к какому-то первоначально нарицательному значению. На наш взгляд, обоснованным кажется предположение о том, что в восточнокавказских языках слово ути-уди означало определенное понятие-термин, которое могло использоваться для обозначения некоей общности, как внутри са-

---

<sup>1</sup> Ptol. *Geogr.* V, 8, 23. Как полагают, упомянутые исонды, возможно, являются одним из предков чеченов и ингушей. См. **Виноградов В.Б.**, О скифских походах через Кавказ (по письменным источникам), – Труды Чечено-ингушского НИИ, Т. IX, Грозный, 1964.

<sup>2</sup> Ср. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 33-36.

<sup>3</sup> Подобные случаи в древнем мире не единичны. К примеру, от имени ассирийского верховного бога Ашшура, произошло название древне-ассирийской народности аттураи, ашшураи. Тур Хейердал даже предполагал, что и этноним «Удин» происходит от имени скандинавского бога Одина в значении «люди Одина» (*Thor Heyerdal's Search for Odin*, Oslo, 2014), однако эта теория не получила научного признания.



мой лезгиноязычной этнической группы, так и со стороны их ближайших соседей<sup>1</sup>. К примеру, ути-уди могло означать «жители равнин»<sup>2</sup>. Этому соответствует локализация племени ути в античности на южно- или среднеагестанском равнинном побережье Каспия<sup>3</sup>.

Вышеприведенные источники, как видим, не содержат упоминаний о племенах под названием ути-уди в западной части античной Кавказской Албании (в зоне Закаталы – Шеки – Кабала), потомками которых могли бы быть современные удины. Это может объясняться и тем, что предки последних могли переселиться сюда<sup>4</sup>, в этнически родственную им среду под натиском сармато-аланских племен в I-II вв. н. э.<sup>5</sup>, и как довольно многочисленное племенное объединение,

---

<sup>1</sup> Ср. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 80.

<sup>2</sup> Я. Вагапов на основании материала войнахских и даргинских языков предлагал этимологизировать ути-уди, как «равнинное», «нижнее». См. **Вагапов Я.**, *Некоторые нахские топонимы и этнонимы с корнем на а (Этимологические заметки)*, – Вопросы войнахской лексики, Грозный, 1980, с. 79. А Ю. Юсифов, считал, что топоним Арран состоит из «Ар», что в лакском языке значит «равнина» и «ан», что взято из даргинского языка (**Юсифов Ю.Б.**, *О наименованиях «Албания» и «Арран»*, – «Известия АН Азерб. ССР», серия общ. наук, 1961, № 12, с. 25).

<sup>3</sup> Е. Крупнов прямо связывал с удинами Каякентско-Хорочаевскую культуру Северного Кавказа (**Крупнов Е.И.**, *Каякентский могильник – памятник древней Албании*, – «Труды ГИМ», Вып. XI, М., 1940, с. 17-18.

<sup>4</sup> Производивший в регионе раскопки Е. Лалаян пришел к заключению, что «удины являются не аборигенами населяемого ими района, а лишь позднейшими иммигрантами». См. **Лалаян Е.А.**, *Раскопки в селениях Нидж и Варташен Нухинского уезда (весной 1915 г.)*, – «Изв. КОМАО», 1919, Вып. 5, с. 47.

<sup>5</sup> Б. А. Арутюнян полагал, что во времена Страбона удины (гаргарейцы) проживали на Северном Кавказе и только в I в. н. э. под натиском аланов вступили в Восточное Закавказье и поселились на левом берегу Куры. А когда в Закавказье вторглись массагеты или маскуты, они были вынуждены отступить в область Шеки (Нухи). См. **Арутюнян Б.**, *О некоторых вопросах этнической и политической истории так называемого Агванка*, – Всеармянский журнал «Вэм», 2011, № 2 (34), с. 31-64; № 3 (35), с. 34-73 (на арм. яз.). Ср. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.*, Отв. ред. **Б.Б. Пиотровский**, Москва, 1968, с. 85-86.

передать свое имя (в результате процесса этноконсолидации) родственным им лезгиноязычным племенам указанной зоны. Возможно также, что появление наименования народности ути-уди в западной части Албании стало конечным результатом этноконсолидации коренных собственно албанских лезгиноязычных племен данной зоны. А название их могло произойти от того, что в «глазах» родственников им племен, живших в горах Кавказа, насельники данной зоны (Алазань-Авторанской долины и ее ближайшего предгорья) были «жителями равнин», т. е. «ути-удинами». Но независимо от вариантов, формирование и дальнейшее развитие удинского народа было тесно связано именно с этой западной территорией (также как и с принятием и распространением в Кавказской Албании христианства).

Сопоставительный анализ источниковедческих данных показывает, что этноним «албанцы» к III веку н. э. еще не стал самоназванием (эндоэтнонимом) населения Албанского царства и давался ему соседними народами<sup>1</sup>. Однако всё же этноконсолидационный процесс в среде собственно албанских лезгиноязычных племен определенно достиг уровня образования некоей потестарной метаэтнической общности<sup>2</sup>, которую характеризует устойчивость ее восприятия соседними народами в качестве в известной мере единого целого под экзоэтнонимом-иноназванием «албанцы»<sup>3</sup>.

В 315 г. Кавказская Албания под главенством местной Аршакидской царской династии официально приняла христианство<sup>4</sup>, и была основана Албанская церковь, которая до 462 г. имела статус епископства с центром в Капалаке, а после – архиепископства-католикосата с

---

<sup>1</sup> Ср. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 106.

<sup>2</sup> О термине см.: **Брук С.И., Чебоксаров Н.Н.**, *Метаэтнические общности*, – «Расы и народы», Вып. 6, Москва, 1976, с. 15-41; **Бромлей Ю.В.**, *Очерки теории этноса*, Москва, 1983, с. 233-243.

<sup>3</sup> По армянски «Алуанк», по среднеперсидски (позже арабски) «Аран», по грузински «Эрети». Ср. **Акопян А.А.**, *К постановке вопроса об этноконсолидации населения Кавказской Албании в период ослабления Арабского Халифата*, с. 21-39; он же: *Хронология завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129.

<sup>4</sup> О датировке см. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 124-126.

центром в Чоре-Дербенте. С принятием христианской религии должны были ускориться и углубиться этноконсолидационные процессы в среде собственно албанских лезгиноязычных племен в пределах единого (западного) Аршакидского царства. Непрерывное существование последнего до 462 года (после его упразднения в этом году Перрозом Сасанидом царство было восстановлено Балашем Сасанидом в 485 г. и просуществовало до смерти Албанского царя Вачагана II Благочестивого в 523 г.<sup>1</sup>), со всеми его институтами, также должно было способствовать развитию этноконсолидационных процессов в среде западной части собственно албанских лезгиноязычных племен. Важной ступенью этноконсолидационных процессов в Албанском царстве должно было стать социально-экономическое и культурное возвышение одного из племен и формирование на основе языка этого племени общеалбанского койне<sup>2</sup>. Вероятнее всего ими были предки современных удинов, и формирование общеалбанского койне, видимо, произошло на базе именно их языка (диалекта). В пользу подобной возможности говорит факт создания Месропом Маштоцем и его соратниками албанской письменности<sup>3</sup>, при чём на основе, скорее всего, удинского языка. Как сообщают армянские историки Корюн, Мовсэс Хоренаци, Мовсэс Дасхуранци и др., в начале V в. Маштоц (361-440) с помощью даровитого «албанского» переводчика Бениamina и при всяческом содействии албанского царя Есвалэна и албанско-

---

<sup>1</sup> См. **Акопян А.**, *«Повесть о Вачагане» и проблема Аршакидского царства Албании IV-VI веков*, – «Андэс Амсорей», год CXVII, Вена – Ер., 2003 (на арм. яз.), с. 45-112.

<sup>2</sup> Подробно см. **Акопян А.**, *Этнические процессы в Кавказской Албании в период античности и в раннем средневековье*, – «Вестник арменоведения», 2015, № 2(8), с. 73-74.

<sup>3</sup> Временем расцвета албанской письменности считаются V-VII вв., когда, по словам А.Г. Шанидзе, «албанцы (удины) во всех областях политической и культурной жизни Кавказа принимали деятельное участие наравне с грузинами и армянами». См. **Шанидзе А.**, *Новооткрытый алфавит Кавказских албанцев и его значение для науки*, – «Известия» Института языка, истории и материальной культуры Груз. ФАН СССР, Т. IV, Вып. 1. Тбилиси, 1938, Отдельный оттиск, с. 3 (ср. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 139).

го католикоса Иеремии создал албанское письмо на базе – как написано в тексте Хоренаци – «гаргарского» языка («по гортанному-горловому, свистящему, варварскому, ломаному языку гаргаров»)¹. Наличие своей письменности² является качественно новым этапом плотности инфосвязей внутри союза племен, играя огромную роль в первую очередь для усиления относительно слабых диахронных связей³.

В начале и середине XX в. были обнаружены около десятка лапидарных надписей на «албанском» языке с левобережья р. Куры⁴. В 1996 году экспедицией АН Грузии во главе с известным востоковедом З. Алексидзе в монастыре С. Екатерины на Синае был обнаружен грузино-албанский палимпсест (он содержит около 120 страниц албанского текста и представляет собой богослужебный сборник, Синаксарий, включающий и большие отрывки из Нового Завета)⁵, дати-

---

¹ См. Хоренаци, III, 54; Корюн, *Житие Маишотоца*, Предисловие к переводу на русск. язык Ш.В. Смбацяна и К.А. Мелик-Огаджаняна, Ер., 1962, с. 105-106; Каланкатуаци, II, 3. О данном термине «гаргарский» А. Акопян пишет, что «этот этноним употребляется источниками в качестве пейоративного названия населения левобережной Албании и соседнего горного района», поэтому «корректнее говорить не о гаргарейской, а об албанской письменности» (Акопян А.А., *Албания-Алуанк...*, с. 72-74).

² Армянский историк первой пол.V в. Корюн свидетельствует о начале перевода Библии на «албанский язык» (гл. 17). Другой историк Левонд (VIII в.) сообщает о существовании албанского варианта Евангелий (гл. 14). В армянской «Книге посланий» сохранился документ, свидетельствующий о существовании одного из решений Двинского церковного собора 506 г., проходившего с участием иверского и албанского католикосов, и в албанском варианте (*Книга посланий*, Тифлис, 1901 /на арм. яз./, с. 51).

³ См. Арутюнов С.А., *Классификационное пространство этнической типологии*, – «Советская этнография». 1986, № 4, с. 61; Акопян А., *Этнические процессы в Кавказской Албании*, с. 74.

⁴ Последний корпус этих надписей см. Mouraviev S. N., *Trois études sur l'écriture aluanienne*, – REArm., N. S., v. 27, Paris, 1998-2000, p. 1-74.

⁵ См.: Aleksidzé Z., Mahé J.-P., *Découverte d'un texte albanien: une langue ancienne du Caucase retrouvée*, – «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», Paris, 1997, p. 517-532; *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai*, Vol. I-II. Edited by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé,

руемый между концом VII и X века (поздняя датировка более вероятна)<sup>1</sup>. Эта сенсационная находка позволила совершенно по новому взглянуть на имеющиеся факты, так как она дает убедительный ответ на вопрос о том, кто скрывался в указанный период под собирательным экзоэтнонимом «албанцы». После дешифровки палимпсеста коллективом ученых именно древнеудинский язык принято считать литературным языком собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья (то, что современный удинский не на 100% идентичен языку, засвидетельствованному в палимпсесте, можно объяснить как тем, что между ними лежит отрезок времени в тысячу лет, так и тем, что современные удины и их язык могут восходить не прямо к носителям языка палимпсеста, а к какому-то другому лезгиноязычному племени, которое в период удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан приняло этноним уди-удин в качестве самоназвания). Таким образом, можно констатировать несомненное становление письменного албанско-удинского языка официальным языком Албанской церкви, а это в свою очередь должно было способствовать углублению начавшегося ранее процесса удинской этноконсолидации лезгиноязычных племен-албанцев-христиан, успех которого в конечном итоге к IX-X вв. должен был привести к образованию единого удинского народа, народа доминанта христианского царства Шаки-Эрети.

О процессе албано-удинской этноконсолидации лезгиноязычных племен Собственно Албании прямо или косвенно свидетельствует целый ряд средневековых источников. Так, сирийский автор VI в. Захария Ритор, рассказывая о пяти закавказских странах, сообщает, что «Аран населяет верующий народ со своим языком», имея в виду собственно албанцев-христиан<sup>2</sup>. Арабские авторы X в. ал-Истахри,

---

Turnhout, 2008; **Renoux Ch.**, *Le lectionnaire Albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin. 13 et N Sin. 55* (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.). *Essai d'interprétation liturgique*, Turnhout, 2012 [Patrologia Orientalis, t. 52, fasc. 4, № 234].

<sup>1</sup> Об этом см.: The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, Vol. I (раздел I – «общая характеристика двух найденных палимпсестов»), р. 32.

<sup>2</sup> **Пигулевская Н.В.**, *Сирийские источники VI в. о народах Кавказа*, – ВДИ, 1939, № 1; она же: *Сирийские источники по истории народов СССР*, М.-Л., 1941 с. 65.

Ибн Хаукаль и ал-Мукаддаси также отмечают, что в Арране говорят «по-аррански»<sup>1</sup>, имея в виду, конечно, язык собственно албанцев левобережья Куры<sup>2</sup>. По словам ал-Мукаддаси, «Кабала укрепленный город...; Шакки на равнине...; большая часть жителей христиане...; ... в Арране говорят по аррански»<sup>3</sup>, а по тексту Ибн Хаукаля, «в стране ... Берда'а говорят по-аррански»<sup>4</sup>. Ал-Мас'уди, который бывал в Албании в 943 г., называет христианское население царства Шаккин (Шеки) отдельным племенем: «У царства санаров находятся шаккийцы, племя христианской веры. Царем шаккийцев, когда мы писали эту книгу, был сын Хамама Адарнасе [Адзар-Нарса ибн Хумам]»<sup>5</sup>.

Ответ на вопрос, какой народ скрывался в интересующую нас эпоху под терминами «нэры» и «шаккийцы» грузинских, арабских и сирийских источников, могут дать сведения армянского автора начала X в., католикоса (898-924/929 гг.) Йовханнэса Драсханакертци. В своей «Истории Армении» он пишет о своем пребывании во владениях царя Албании (Шаки-Эрети) Атрнерсеа, сына hАмама, так: «прибыл

---

<sup>1</sup> Ал-Истахри написал свое сочинение в 930 г., сведения Ибн Хаукаля (писал в 977-978 гг.) и ал-Мукаддаси (писал в 985 г.) восходят к нему.

<sup>2</sup> Информация арабских источников констатирует вполне ожидаемое для X в. и еще весьма массовое функционирование «арранского» (вероятно, удинского) языка в районах именно собственно албанского левобережья. Подробно см. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 140.

<sup>3</sup> **Караулов Н.А.**, *Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане*, – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее – СМОМПК), Вып. XXXIX, Тифлис, 1909, с. 5-17.

<sup>4</sup> **Караулов Н.А.**, *Сведения арабских писателей...*, СМОМПК, Вып. XXXIX, Тифлис, 1909, с. 81-114. Под термином «страна Барда'а» следует понимать не район города Портава (как неверно понял оригинал Ибн Хаукаль), а весь Арран (точнее, ту его часть, которая относится к собственно албанскому левобережью – Г. А.), как правильно понял источник ал-Мукаддаси). Названия стран по их административному центру была свойственна и другим арабским авторам. Подробно см. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 140.

<sup>5</sup> **Караулов Н.А.**, *Сведения арабских писателей...*, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, Тифлис, 1908, с. 57; **Минорский В.Ф.**, *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, Москва, 1963, с. 211.

в край Восточный – Алуанк, к царю их Атрнерсеһу, что на северо-востоке Кавказа, ибо и они из нашего народа, и паства пажити нашей [т. е. единоверцы – Г. А.]»<sup>1</sup>. В другом отрывке автор, несомненно от- лично знавший реалии своего региона, упоминает о соседних с нами народах так: «народы, что живут окрест нас: греки и егеры, и гугары и *утийцы* – северные племена, проживающие у подножья Кавказа, каж- дый у пределов своей страны...»<sup>2</sup>. Таким образом, перечисляя сосед- ние с Великой Арменией (Багратидов) со стороны Кавказских гор на- роды, после егеров (Лазика-Абхазия) и гугаров (Санария-Кахети) Драсханакертци прямо называет удинами-утийцами («утэаицк») хрис- тианское население царства Шаки-Эрети<sup>3</sup>.

Возможно, что информация Йовһаннэса Драсханакертци не единична<sup>4</sup>. Некоторые исследователи считают, что упоминание

---

1 **Иованнес Драсханакертци**, *История Армении*, Пер. с древнеармянского, вступительная статья и комментарий **М.О. Дарбинян-Меликян**, Ер., 1986, гл. XLIV, с. 161. Ср. гл. LIII, с. 186. Мовсэс Каланкатуаци (Дасхуранци) счита- ет именно царя ҺАмама Благочестивого восстановителем (в 894 г.) Алуанского царства, **Каланкатуаци**, кн. III, гл. 21(22) и гл. 22 (23).

2 Там же, с. 182 (в тексте подчеркнуто нами – Г. А.).

3 Царство Шаки-Эрети арабских и грузинских авторов, со столицей в городе Шеки (вместо древнего Капалака/Кабалы), в армянских источниках и у Константина Багрянородного называется просто *Албанским* («Алуаниц» арм. источников) *царством*, или *княжеством* (см.: **Иованнес Драсханакертци**, *История Армении*, Гл. XLIV, с. 161; **Анания Мокаци**, *О восстании дома Албан- ского*, Изд. **Г. Тер-Мкртчян**, – «Арабат», 1897 (на арм. яз.), с. 144; **Каланка- туаци**, Гл. III, 21 (в изданиях ошибочно – 22), с. 335; *Всемирная история Сте- паноса Таронати Асолика*, Изд. **Ст. Малхасянц**, СПб., 1885 (на арм. яз.), Гл. III, 3, с. 161; **Const. Porph. De Cerem.** II, 48; ср. **Zuckerman C.**, *À propos du Livre des cérémonies*, II, 48, – «Travaux et Mémoires», T. 13, Paris, 2000, p. 532.

4 Арабский историк ал-Мас'уди, который также бывал в Албании в 943 г., на- зывает христианское население царства Шакин *отдельным племенем* (упот- ребляя только этнопотестарный термин *шакийцы*): «...находятся *шакийцы*, племя христианской веры. Царем *шакийцев*, когда мы писали эту книгу, был сын Хамама Адарнасе, как именовали его» (**Караулов Н.А.**, *Сведения арабских писателей...*, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, Тифлис, 1908, с. 57; **Минорский В.Ф.**, *История Ширвана и Дербенда...*, с. 211).

собственно албанцев-христиан под этнонимом уди-ути-«утзацик», а их страны (на левобережье Куры) – под названием «гавар Утиакан», можно встретить в «История Албании» армянского историка X века Мовсеса Дасхурани (Каланкатуаци)<sup>1</sup>. По сохранившемуся там свидетельству, Месроп Маштоц и его ученики «достигли пределов Востока, обосновались в тайном убежище в области Ути, близ местечка Гис, и оттуда распространили «свою проповедь в стране утийцев» (Гис, таким образом, выступает как одна из самых почитаемых святынь всей Албании)<sup>2</sup>. События, произошедшие с Маштоцем и его учениками в поселке Гис, могли иметь место и на левом берегу реки Куры<sup>3</sup>. Там тоже известно село с названием Гис или Киш в Шекинском районе Азербайджанской республики. В той же летописи сказано, что апостол Елиша «просветил только северную часть нашего востока, а не всех», что больше подходит к Кишу, расположенному в северной части бывшей Кавказской Албании, в зоне Закаталы – Шеки (Нухи) – Кабала, чем к Гиши-Гису, находящемуся на юге «нашего востока», в армянской Албании<sup>4</sup>. К тому же в другом рассказе Мовсеса Дасхурани сообщается: «и на другом берегу реки Кура дом Эджеря, и в гаваре Ути, в Гисе – дом Вараз Пероза»<sup>5</sup>. Возможно, по этому тексту, под левобережными княжескими домами можно понимать не только Эджерских князей, но и упомянутых после них род Вараз Пероза, владельца Гиса «в гаваре Ути», значит, край на левом берегу Куры, где проживали удины, также мог называться удинским-утийским, «гаваром Утиакан или Утик-Ути»<sup>6</sup>.

В том же смысле можно интерпретировать и заметку «Географии» автора XIII в. Вардана Аревелци, который пишет: «Гаргарацик

---

<sup>1</sup> См., к примеру, **Харатян Г.**, *О культе апостола Елиша у уди и вопросе о гаваре Ути*, с. 70-86.

<sup>2</sup> **Каланкатуаци**, I, 27.

<sup>3</sup> См. **Бархударян С.**, *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, Ер., 2011, с. 45-46.

<sup>4</sup> Ср. **Ямпольский З.И.**, *Древняя Албания III-I вв. до н. э.*, Баку, 1962, с. 234.

<sup>5</sup> **Каланкатуаци**, кн. II, 32.

<sup>6</sup> См. **Бархударян С.**, *Страницы из истории Арцаха...*, с. 45-46.



[*var.* Гугарацик, Гавгарацик, Гогарацик, Гумарацик] есть Шаки»<sup>1</sup>, где под термином «Гаргарацик», следует понимать не конкретное племенное название, а позднее иноназвание (экзоэтноним, возникший на основании общеизвестного эпитета, данного носителям «албанского» языка Мовсэсом Хоренаци)<sup>2</sup>, уже этноконсолидированных на удинской основе, собственно албанцев-христиан зоны Закаталы – Шеки – Кабала (=бывшего царства Шаки-Эрети).

Но следующее дословное упоминание удинов (после Драсханакертци) содержится уже в «Челобитной удийцев к Петру I» от 20 марта 1724 г. на армянском: «мы, *алуванцы*, и по нации *утии*... [букв. *Алуванк*...*Утик*]»<sup>3</sup>. То, что этноним удины-утийцы в отношении собственно албанцев-христиан, не встречается у других средневековых армянских авторов, может объясняться тем, что в силу отсутствия конкретных контекстов, (каковые были у Драсханакертци, Дасхуранци, а позже и у авторов письма царю Петру)<sup>4</sup>, их продолжала вполне удовлетворять возможность обозначения уже этноконсолидированных на удинской основе, собственно албанцев-христиан (т.е. удинов на западе классической Кавказской Албании), под традиционным этнопотестарным термином «албанцы» – «Алуанк'» (или даже под бывшим пейоративным термином «гаргарацик»- «гугарацик») <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Ашхархацуиц Вардана*. Критическое издание **А. Перперяна**, Париж, 1960 (на арм. яз.), с. 10; ср. **Гумба Г.**, *Кавказская Албания по «Ашхархацуицу» Вардана Варданета (XIII в.)*, – ВОН, 1986, № 9, с. 64-73. В армянских рукописях термины «Гугарцы» и «Гаргарцы» часто путаются, см. **Гамбарян О.**, *Гаргарцы или Гугарцы*, – «АнДэс Амсорей», 1910, Вена, с. 242; **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 64-74.

<sup>2</sup> **Хоренаци**, III, 54; Ср. **Акопян А.А.**, *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129.

<sup>3</sup> См. **Абрамян А.**, *Письмо удинов Петру I*, – «Эчмиадзин», 1952, № 4 (на арм. яз.), с. 29; *Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века*, Сб. документов, Т. II, Ч. II, Под ред. **А. Иоаннисяна**, Ер., 1967, с. 90-91. Ср. **Акопян А.А.**, *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129.

<sup>4</sup> **Абрамян А.**, *Письмо удинов Петру I*, с. 29; *Армяно-русские отношения*, с. 90-91.

<sup>5</sup> Ср. **Акопян А.А.**, *К постановке вопроса об этноконсолидации населения*, с. 21-39; он же: *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129-147.

Итак, формулировка «страна утийцев» в отношении части левобережной Албании имела глубокие традиции и долгую историю. В связи с нашествием горцев «лезгин» в 1722 г. М. Чамчян также упоминает «страну утийцев и гугарийцев... где владел некий князь Ованес...»<sup>1</sup>. По нему, «страна утийцев и гугарийцев есть Шаки». Он утверждает, что исходит из традиции называть «Шакки или Шеки» «Гугарком-Гаргарком»<sup>2</sup>. Выражение «страна утийцев-удин» для левобережья Куры неоднократно упоминает в своей известной работе удин по национальности Лазрь (Казар) Овсепянц<sup>3</sup>.

Основываясь на анализе источников и теоретических положениях, выработанных в исторической и этнографической науке, представляется возможным конкретнее поставить вопрос об этнических процессах, протекавших в собственно Албании с античной эпохи до XI-XIII вв. (до появления в регионе в широких масштабах тюркоязычного этнического массива). Вышеприведенные сведения позволяют ретроспективно восстановить этническую картину населения царства Шаки-Эрети в интересующий нас период. Здесь мы можем наблюдать весьма показательное для динамики этнических процессов явление. Так, протекавший с разной степенью интенсивности процесс этноконсолидации в среде лезгиноязычных собственно албанцев-христиан привел в IX-X вв. к сложению совершенно иного охвата этноса (народа) под названием уди-ути-удины, по сравнению с античностью и ранним средневековьем. Этот охват в указанный период уже примерно совпадает с территорией христианского царства Шаки-Эрети, включая ареал нынешнего расселения части лезгин на севере Азербайджанской Республики, как в зоне Кахи-Куткашен-Исмаилы (это потомки обращенных в XV-XVIII вв. в мусульманство удин), так и в районе Куба-Кусары (по А. Бакиханову, удины жили в Шеки, Ширване и в Кубинском районе<sup>4</sup>). Анализ античных и средне-

---

<sup>1</sup> Чамчян М., *История Армении*, Т. III, Венеция, 1786 (на арм.яз.), с. 784.

<sup>2</sup> Там же, с. 142.

<sup>3</sup> Овсепян К., *Очерки об утийских и магометанских армянах*, Тифлис, 1904 (на арм. яз.), с. 21, 40, 48, 75, 90.

<sup>4</sup> Бакиханов А.К., *Гюлистан-и Ирам*, Баку, 1991, с. 9-17.

вековых источников показывает, что процесс этноконсолидации в среде лезгиноязычных собственно албанцев-христиан запада Кавказской Албании, успешно завершился к IX-X вв. (на базе религиозной и этнолингвистической общности) образованием единого удинского народа<sup>1</sup>, который стал народом доминантом христианского царства Шаки-Эрети. И если к племени удинов-утийцев в IV-IX вв. приложимы собирательное, этнопотестарное название «албанцы» и пейоративное наименование «гаргареи»<sup>2</sup>, в узком смысле этих терминов, то вопрос о времени и обстоятельствах их слияния с «другими» албанцами и гаргареями, естественным образом, должен отпасть.

Под левобережной Албанией и собственно албанцами-христианами в указанный период, т. е. к IX-X векам, уже фактически понималось окончательно сложившееся удинское христианское общество, подразумевающее единство в религии, в социально-идеологической и культурной областях. Этноним «удин», к этому времени, несомненно уже стал самоназванием (эндоэтнонимом) собственно албанцев-христиан. На основании такой этнодемографической и политической картины собственно Албании эпохи развитого средневековья несомненно можно утверждать, что современный кавказоязычный<sup>3</sup>, христи-

---

<sup>1</sup> Ср. **Акопян А.А.**, *К постановке вопроса об этноконсолидации населения*, 21-39; он же: *К хронологии завершения этноконсолидации удинов и лезгин*, с. 129-147.

<sup>2</sup> **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк...*, с. 72-74; он же: *Гаргареи в античных и армянских первоисточниках*, – ИФЖ, 1982, № 4 (на арм. яз.), с. 116-130.

<sup>3</sup> Язык современных удинов относится к лезгинской группе нахско-дагестанской семьи языков (или подсемьи северокавказской семьи языков, по другой классификации). Удинский язык имеет два диалекта: ниджский и варташенский (варташенско-октомберийский). Степень их расхождения не препятствует взаимопониманию. Ниджский диалект в свою очередь имеет подгруппы, делящиеся на три подгруппы — нижние, промежуточные и верхние. По версии В.А. Гукасяна, эти подгруппы исторически являлись отдельными говорами (диалектами), соответствовали разным группам удинов переселившихся в с. Нидж из других мест. См. Удинско-азербайджанско-русский словарь, Баку, 1974, с. 251; **Ворошил Г.**, *Ниджский диалект удинского языка (звуковой состав и некоторые фонетические процессы)*, – «Известия» АН Азерб. ССР, серия обществ. наук, № 3, Баку, 1963, с. 79-89.

анский<sup>1</sup> удинский народ<sup>2</sup> следует признать единственным прямым потомком собственно албанцев-христиан.

Что касается вопроса дезинтеграции и деэтнизации удинского народа, обстоятельств его трансформации из этноса доминанта христианского царства Шаки-Эрети в малочисленную народность на руинах этого царства (по оценочным данным, в мире насчитывается около 10 тысяч человек, сохранивших удинскую этническую самоидентификацию и национальное самосознание, однако в действительности число этнических удин гораздо больше), то следует отметить, что

---

<sup>1</sup> Со времен христианизации Кавказской Албании (315 г.), удины являются последователями отдельной Албанской церкви, которая в свою очередь была в каноническом единстве с Армянской Апостольской Церковью (ААЦ). Предстоятели Албанской церкви рукополагались армянским католикосом. Подобно ААЦ, Албанская церковь принадлежала к числу не халкедонских восточных православных церквей, она не признала Халкедонского собора, исповедуя дохалкедонское (миафизитское) христианство, иногда называемое монофизитским. В 552 г. из Чора в Партав, т. е. с собственно албанского левобережья на армянское правобережье, была перенесена резиденция Албанского католикосата, после чего его первым официальным языком стал армянский, который со временем также стал единственным языком богослужения, а затем и письменным языком для удин. Хотя формально Албанский католикосат просуществовал до 1815 г., а Албанская церковь — до 1836 г., в действительности она уже давно трансформировалась в одну из епархий ААЦ. Значительная часть верующих удин до последнего времени была прихожанами ААЦ. В периоды относительного усиления Грузии лишь сравнительно небольшая часть удин (западная группа — будущие ингилойцы), приняв диофизитство (халкедонитство), перешла к Грузинской православной церкви (ГПЦ).

<sup>2</sup> Самоназвание — «уди»: они компактно проживают в северной части современной Азербайджанской республики — в селе Нидж Куткашенского (ныне Кабалинского) района и в районном центре Варташен (ныне Огуз), а также в Грузии (с. Зинобиани, бывшее Октомбери, Кварельского района; это переселенцы из Варташена, откуда часть удин диофизитов бежала в Грузию еще в 1922 г.). Удины дисперсно проживают также в России, Армении, Казахстане и т.д. Антропонимика (имена, фамилии, отчества) удин-последователей ААЦ до недавнего времени была преимущественно идентична армянской.

еще со времени относительного усиления Грузинского царства и активизации деятельности Грузинской диофизитской церкви в регионе, особенно в среде некоторой части западных групп удин начинается постепенный процесс перехода в халкедонитство (диофизитство), который достигает определенного успеха уже в XI–XIII вв. Как известно, по средневековым понятиям этническую принадлежность во многом предопределяла религия<sup>1</sup>.

Диофизитство набирало силу в северо-западной части царства Албания-Шаки-Эрети, по соседству с Грузией (точнее, Кахетинским царством). Впоследствии население именно этих областей («эрь» — это, вероятнее всего, иноназвание западных групп удин в интересующий нас период), постепенно усвоило грузинский язык и ассимилировалось с грузинами<sup>2</sup>. Касаясь этого вопроса, акад. Н. Марр писал, что в течении X века население западной Эрети стало диофизитским и постепенно огрузинившись, присоединилось к Кахетии<sup>3</sup>. Акад. С.Т. Еремян отмечает, что в долине Иори и Алазани жило «утийское население», которое ассимилировано восточногрузинскими племенами — картами и кахами, «у албанского населения долины рек Иори и Алазани господствующим языком становится грузинский, что связано с распространением влияния грузинской церкви, а затем и политического господства феодальной Грузии на территории Эрети»<sup>4</sup>. То, что часть населения Эрети огрузинилась, показано и в других работах<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См., к примеру, **Мурадян П.**, *История — память поколений (Проблемы истории Нагорного Карабаха)*, Ер., 1990, с. 19.

<sup>2</sup> **Бархударян С.**, *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 85–86.

<sup>3</sup> **Марр Н.**, Аркауи, монгольские названия христиан в связи с вопросом об армянохалкедонитах, — «Византийский временник», XII, № 2, СПб., 1906, с. 168; он же: *Вступительная лекция в Лазаревском Переднеазиатском институте. Тексты и изыскания по кавказской филологии*, Ленинград, 1925, с. 9; он же: *Избранные работы*, Т. V, Москва-Ленинград, 1935, с. 55.

<sup>4</sup> **Еремян С.**, *Раннефеодальные государства Закавказья в III–VII вв.*, — Очерки истории СССР (III–IX вв.), Москва, 1958, с. 304–305.

<sup>5</sup> **Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В.**, *Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика)*, Москва, 1972, с. 35; **Шани-**

Существует также достаточно аргументированная гипотеза, что ингилойцы, компактно и черезполосно проживающие с тюрками-азербайджанцами, аварцами и цахурами в Закатальском, Кахском и Белоканском районах Азербайджана (это в основном мусульмане, но часть их – христиане)<sup>1</sup>, по происхождению являются этническими удинами. Эта часть удин в начале перешла в диофизитство, постепенно усвоило грузинский язык и ассимилировалась с грузинами, а впоследствии, в начале XVIII в., приняла ислам, в связи с чем и возник этноним ингилой, что означает «новообращенный» (на тюркско-азербайджанском языке «йен(г)и» – новый, а «йол» – путь). Образование ингилойского диалекта грузинского языка, в котором выделяется удинский субстрат, вероятнее всего, является именно результатом перехода удин-диофизитов на грузинский язык<sup>2</sup>. Намного позже этого в Нухинском уезде даже те удины-диофизиты, которые не утратили национальную самоидентификацию, были известны под наименованием «тюрджи», т.е. «грузины»<sup>3</sup>. Удины же-последователи ААЦ в

---

**дзе А.Г.**, *Язык и письмо Кавказских албанцев*, – «Вестник отд. общественных наук Груз. ССР», Тбилиси, 1960, № 1, с. 170.

<sup>1</sup> В религиозном отношении ингилойцы делятся на христиан-диофизитов и мусульман-суннитов. Ингилойцы-мусульмане проживают в Белоканском и Закатальском районах, а ингилойцы-христиане в Кахском районе. Первые компактно проживают в селениях Алиабад и Мосул Закатальского и Иттиала Белоканского районов, а вторые — в селениях Ках-Ингилой, Бёюк Алатемир, Ках-Бац, Алибекли, Мешабаш, Зегем, Халаф-Тала, Карамеша и Гымыр Кахского района. Тюркоязычные ингилойцы проживают в селах Еникенд Закатальского района, Зейем, Тасмаллы, Марсан, Сотавар, Лале Паша.

<sup>2</sup> По мнению В. Гукасяна, которое мы разделяем, «на основе удинского диалекта этой зоны в средние века образовался ингилойский диалект грузинского языка» (**Гукасян В.А.**, *Кавказский языковый ареал и вопрос субстрата*, – Лингвистическая география и проблема истории языка, Ч. 1, Нальчик, 1981).

<sup>3</sup> **Арасханианц А.**, *Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елисаветпольской губернии*, – «Материалы для изучения экономического быта гос. крестьян Закавказского края», Т. IV, Тифлис, 1887, с. 21; **Джалаляниц С.**, *Путешествие в Великую Армению*, Т. II, с. 397; **Харатян Г.**, *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 78.

Нидже и Вардапене себя называли «удин» или «кштон» (т.е. христиан)<sup>1</sup>. Характерно также, что удинами считались только христиане, а исламизированные удины воспринимались уже в качестве «татар» или просто «мусульман», которые, кстати, к своим соплеменникам христианам относились более враждебно, чем «собственно мусульмане»<sup>2</sup>.

Есть еще гипотеза, что христиане (последователи ААЦ) ирано-язычные таты, т. е. армяне сёл Кильвар, Старый Хачмас (Дивичинский и Хачмасский р-ны) и, возможно, Мадраса (Шемахинский р-н), также являются этническими удинами (или албанцами другого племени), потерявшими родной язык и полностью арменизированными к концу 1920-ых годов (или же еще в средневековье)<sup>3</sup>. В их языке также гипотетически ожидаемо наличие удинского субстрата. Это, пожалуй, единичный случай арменизации удин, если не считать тех, которые при паспортизации в СССР по ошибке были записаны армянами<sup>4</sup>.

В средневековье уже четко прослеживаются тенденции дезинтеграции и деэтнизации удинского народа, но он в данную эпоху всё еще продолжает играть весомую роль. В пользу этого косвенно может свидетельствовать также тот факт, что в XV в. в селе Чалет, в трех километрах от Вартапена, возникает (или временно переносится туда), албанский антихалкедонитский (и антипрестольный) католико-

---

<sup>1</sup> **Лалаян Е.**, *Удины Ниджа и Вардапена с этнографической точки зрения*, Ер., 1926 (на арм.яз.), с. 6; **Камал Саргис**, *Об обычаях, праздниках и быте удинского села Нидж* (рукопись), Матенадаран им. Мангтоца, архив Сенекерима Тер-Акопяна, папка 72, с. 51. Ср. **Харатян Г.**, *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 80.

<sup>2</sup> **Овсепян К.**, *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 79-81. ср. **Харатян Г.**, *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане...*, с. 37.

<sup>3</sup> **Фитуни А.П.**, *История последней столицы Ширвана*, – «Известия Азербайджанского комитета охраны памятников старины, искусства и природы», Баку, 1927, № 27, с. 83; **Акопян А.А.**, *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф..., с. 4.

<sup>4</sup> Некоторые удинские семьи в Баку, Евлахе, Шеки, Мингечауре, Гандзаке, Гёкчае и т. д. при массовой паспортизации в СССР (в 1930-х годах) были записаны армянами.

сат<sup>1</sup>. В связи с этим уместен вопрос: не было ли это связано с возможной тенденцией этнического «самовыражения» христианского удинского этноса, как осторожно предполагает, к примеру, М. Балаян<sup>2</sup>?

Весьма возможно также, что значительный сегмент современного лезгинского населения Азербайджанской республики является потомками удин, обращенных в мусульманство в XV-XVIII веках и ранее. По А. Бакиханову, удины жили в Шеки, Ширване и в Кубинском районе<sup>3</sup>. Фактически, царство Шаки-Эрети, а позже и Шекинское ханство имели преимущественно этнически удинское население<sup>4</sup>, исповедовавшее в большинстве своем христианство армянского (антихалкедонитского) толка. Население данной зоны долгое время управлялось представителями династии из отмеченной этнорелигиозной среды<sup>5</sup>. Речь здесь в первую очередь идет о династии правителей Шеки (Нухи) из рода Кара-Кешиш (1444-1551 гг.). Основатель династии владетелей Шеки (Нухи) Кара-Кешиш Джандар Кара-Кешиш Оглы в 1444 принял ислам и новое имя Али-джан. После него правителем Шеки-Нухи стал его сын Кутул, затем внук Гасан-султан и правнук Дервиш. Характерно, что имя «Кара-Кешиш Оглы» в переводе значит «сын священника в черном»<sup>6</sup>, а Шекинский хан Гаджи Челеби (1743-1755 гг.), причислявший себя к потомкам рода Кара-Кешиш Оглы, по одному источнику, также был сыном «армянского

---

<sup>1</sup> **Карпетян А.**, Слова «Чалаг», «Чала» и их топонимические применения, – ИФЖ, 1982, № 2 (на армян.), с. 158; **Балаян М.Г.**, *Антипрестольный албанский католикосат в Ч'алет'е (XV в.)*, – «Albania Caucasicca», Сборник статей, Вып. I, Москва, 2015, с. 252-259.

<sup>2</sup> См. **Балаян М.Г.**, *Антипрестольный албанский католикосат в Ч'алет'е*, с. 252.

<sup>3</sup> **Бакиханов А.К.**, *Гюлистан-и Ирам*, с. 9-17.

<sup>4</sup> **Ал-Мас'уди**, *Сведения арабских писателей*, Пер. **Н.А. Караулова**, – СМОМПК, Вып. XXXVIII, с. 42-43, 57-58; **Минорский В.Ф.**, *История Ширвана и Дербенда*, с. 211.

<sup>5</sup> Ср. **Петрушевский И.П.**, *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв.*, Ленинград, 1949, с. 138.

<sup>6</sup> **Маркарян С.А.**, *Независимое ханство Шаки XVIII-XIX вв.*, – «Caucasica», Вып. I, Москва, 2013, с. 27-42.



священника»<sup>1</sup>. Вполне возможно, что он был по происхождению этническим утийцем-удином, а его предки – армянами по вере. Ему наследовали потомки – сыновья Хасан-Ага-Киши-хан 1755-1765(?) гг., Гаджи Абдул-Кадыр, 1783-1784 гг., внук Хусейн-хан – 1770-1783 гг., сыновья Хусейн-хана – Мохаммад Гасан 1784-1795 гг. и 1797-1800 гг., Селим-хан 1795-1797 гг. и 1800-1806 гг., Фатали-хан Слепой – 1800 г.<sup>2</sup>. П.Г. Бутков сообщает, что «Шекийское владение... состояло в управлении меликов или князей»<sup>3</sup>. Кабала, согласно исследованиям И. Петрушевского, «наследственное меликство в течение всего рассматриваемого периода»<sup>4</sup>. Об управлении Кабалой меликом, даже в начале XVIII в. свидетельствует также Албанский (Гандзасарский) католикос Есаи Хасан-Джалалян (1702-1729 гг.): «Провинция Кабала страны Ширвана находится под властью некого мелика из села Куткашен»<sup>5</sup>.

Сохранение местной знати (в зоне Закаталы – Шеки – Кабала) И.П. Петрушевский объясняет отсутствием в Ширване больших и сильных кочевых племен, знать которых могла бы претендовать на управление всей областью<sup>6</sup>. Этому также способствовало то, что к христианству в Сефевидском государстве проявлялась определенная веротерпимость. Однако в 20-х гг. XVIII в. в интересующей нас зоне положение меняется. Источники указывают на то, что политика веротерпимости сменяется политикой насильственного обращения христиан в мусульманство<sup>7</sup>. Вторая волна насильственной исламиза-

---

<sup>1</sup> **Абдул-Латиф-Эфенди**, Текст и перевод с тюркского **А. Дадашева**, Баку, 1926, с. 5; *Армяно-русские отношения в XVIII веке*. Сборник документов, Т. IV, Под ред. **М. Нерсисяна**, Ер., 1990, с. 95.

<sup>2</sup> **Маркарян С.А.**, *Независимое ханство Шакки*, с. 39.

<sup>3</sup> **Бутков П.**, *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*, Ч. 1, СПб., 1869, с. 231.

<sup>4</sup> **Петрушевский И.П.**, *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении*, с. 139.

<sup>5</sup> **Есаи Хасан-Джалалянц**, *Истории некоторых событий страны Албании*, Шуши, 1889 (на арм. яз.), с. 33.

<sup>6</sup> **Петрушевский И.П.**, *Очерки по истории феодальных отношений*, с. 147.

<sup>7</sup> *Армяно-русские отношения в XVIII в.*, Сборник документов, Т. II, Ч. II, с. 90-91, 231, 263-264.

ции прошла по региону Закаталы – Шеки – Кабала в середине XVIII века. Тогда усилиями хана Шеки Гаджи Челеби, «сына армянского священника»<sup>1</sup> (хотя, видимо, он был этническим удином), насильственно были обращены в мусульманство более 15 тысяч семей<sup>2</sup> в 37 деревнях Шекинского ханства<sup>3</sup>. Жители этих 37 деревень (удины, армяне) позже утратили свой родной язык, и перешли на лезгинский и тюркский. Насильственная исламизация удинских и армянских сёл в зоне Закаталы – Шеки – Кабала продолжалась и в конце XVIII – начале XIX вв.<sup>4</sup>. У К. Овсепянца, который оценивал число исламизированных в XVIII в. удин и армян до 100.000 чел., сохранилось и перечень тюркизированных тогда удинских сёл<sup>5</sup>. Перечисление удинских сёл есть и у других авторов<sup>6</sup>. Некоторые из них оценивают число со-

---

<sup>1</sup> **Абдул-Латиф-Эфенди**, с. 5; *Армяно-русские отношения в XVIII веке*, Сборник документов, Т. IV, с. 95.

<sup>2</sup> Макар Бархударянц оценивал число «отуреченных армян» в 15480 очагов. См. **Бархударянц М.**, *Страна Алуанк и соседи (Средний Дагестан)*, Тифлис, 1893 (на арм. яз.), с. 291-292. К. Овсепянец оценивал число исламизированных армян примерно в 77.400 – 100.000 человек (**Овсепян К.**, *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 64-65). С. Джалалянц считал, что их было 14.000 семей (*Путешествие в Великую Армению*, Т. II, с. 368).

<sup>3</sup> *Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века*, Сборник документов, Т. II, Ч. II, с. 231.

<sup>4</sup> Несмотря на это, грузинский царь Ираклий II о Шекинском ханстве и его этноконфесиональном составе пишет: «В том владении живут, многое число армянского закона (удин и армян) открыто, а нашего греческого закона со страхом». См. *Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии*, Т. I, с 1768 по 1774 гг., Под ред. **А. А. Цагарели**, СПб, 1891, с. 434-435; О значительном количестве удин и армян, издавеле населявших левобережье Куры, писал И. Гербер, отмечая, что армяне помимо армянского языка знали и разговорные языки районов, в которых жили. См. **Гербер И.Г.**, *Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря 1728 г.*, Кн. 1, *История, география и этнография Дагестана (XVIII-XIX вв.)*, Москва, 1958, с. 116.

<sup>5</sup> **Овсепян К.**, *Очерки об утийских и магометанских армянах*, с. 64-65.

<sup>6</sup> **Бархударянц М.**, *История Алуанка*, Т. I, Вагаришпат, 1902 (на арм. яз.), с. 16-17; он же: *Арцах*, Баку, 1895 (на арм. яз.), с. 33-34, 53-54, 59. Ср. **Бар-**

хранившихся на рубеже XVIII-XIX вв. удинских сёл в 43, а количество их населения в 50.000 человек<sup>1</sup>.

Здесь следует отметить также, что армянский автор конца XIX в. М. Бархударянц упоминает еще об одной группе удинских сёл, уже на правом берегу Куры, это село Крзен (недалеко от города Тоуз) и сёла располагавшиеся с двух сторон восточной границы Мартакертского района НКР, к западу от города Барда (Партав) – Саров, Маралян-Саров, Гасан-кая, Кагримар или Хорозлу, Караманлу, Йарымджан и Сейсулан<sup>2</sup>. Данное сообщение может быть, как ошибкой, вызванной тем, что автор ставит знак этнического равнозначия между этнографической группой армян, жителями провинции Утик, утийцами и кавказоязычными удинами, так и фиксацией факта переселения определенной части удин с левобережья на правобережье реки Кура<sup>3</sup>. К примеру, М. Бархударянц рассказывает о переселении из Ниджа и Султан-Нухи на правобережье Куры пятидесяти семей вместе с их меликом; о похожих случаях есть сведения и у других авторов<sup>4</sup>.

---

хударян С., *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 43-44.

<sup>1</sup> Харатян Г., *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 37.

<sup>2</sup> Бархутарянц М., *История Алуанка*, Т. I, с. 16-17; он же: *Арцах*, с. 33-34, 53-54, 59; Картвелашвили А., *Кирзан и кирзанцы*, – «Известия» Азерб. филиала АН СССР, 1937, № 2, с. 41. Ср. Бархударян С., *Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений*, с. 43-44.

<sup>3</sup> Ср. Акопян А.А., *Княжеские и царские роды Собственно Албании и Восточных краев Армении в IX-XIII веках (Историко-источниковедческий анализ)*, Автореф..., с. 5.

<sup>4</sup> Бархутарянц М., *История Алуанка*, Т. II, Тифлис, 1907 (на арм. яз.), с. 49. Ср. Раффи, *«Меликства Хамсы» – классический труд по истории Арцах-Карабаха (1600-1827 гг.)*. Пер. с армянского Л.М. Казаряна, Ер., 1991, Гл. II. Католикос Есаи Хасан-Джалалян сообщает, что своими ежегодными набегами северокавказские кочевые племена опустошали области «на том и на этом берегу реки Куры: области Шакинскую, Капалак, Дасана до окрестностей города Шемахи, и много сёл в районе Партава. Уцелевшие жители сёл, лежащих на равнинах, спаслись бегством и укрылись в горах Арцаха. Спасшись в его укреплениях, они здесь начали заботиться о своей жизни». См. Есаи

Лучшим эпилогом к нашему повествованию о судьбе удинского народа, этноса-доминанта времен христианского царства Шаки-Эрети, могут стать слова Казара Овсепяна, который пишет: «В течение многих веков часть удинов погибла, часть увелась [в плен], а часть приняла ислам.... Теперь [после событий XVIII-XIX вв. – Г.А.], удиноязычное население [армянской веры] осталось только в поселках Вардашен и Нидж..., а тюркоязычное [также удины армянской веры] – в Джоурлу, Мирзабейлу, Султан-Нухи, Варданлу, Падар»<sup>1</sup>. Таким образом, пик процесса дезинтеграции и деэтнизации удинского народа приходится на позднее средневековье и XVIII-XIX вв.

---

**Хасан-Джалалян**, *Краткая история страны Албанской (1702-1722 гг.)*, Баку, 1989, с. 14-15.

<sup>1</sup> **Овсепян К.**, *Очерки об утийских и магометанских афмянах*, с. 11-12.

## **Удины и их новая церковь: реальность и перспективы**

После обнаружения грузино-албанского палимпсеста и его дешифровки (2009 г.)<sup>1</sup> в науке принято считать, что удины были народом-доминантным периода царства Шаки-Эрети и являются единственным прямым потомком собственно албанцев-христиан. Для удин христианская религия стала в определенной степени этническим маркером<sup>2</sup>.

Еще в 315 г. в Кавказской Албании официально приняли христианство, и была основана Албанская церковь (до 462 г. – епископство с центром в столице Капалак, после – архиепископство-католи-

---

1 Палимпсест датируется между концом VII и X вв. (поздняя датировка более вероятна). О нём см.: **Aleksidzé Z., Mahé J.-P.**, Découverte d'un texte albanien: une langue ancienne du Caucase retrouvée, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1997, p. 517-532; The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, Edited by **J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé**, Vol. I, Brepols Publishers n. v., Turnhout, 2008 (с. 32, раздел I – «Общая характеристика двух найденных палимпсестов»); **Renoux Ch.**, Le lectionnaire Albanien des manuscrits géorgiens palimpsestes N Sin. 13 et N Sin. 55 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.). Essai d'interprétation liturgique, Brepols, Turnhout/Belgique, 2012 [Patrologia Orientalis, t. 52, fasc. 4, № 234]. Находка содержит около 120 страниц албанского текста, который представляет собой богослужебный сборник, синаксарий, включающий и объемные отрывки из Нового Завета.

<sup>2</sup> Как известно, удинами считались только христиане, исламизированные же удины воспринимались бывшими соплеменниками уже в качестве «татар» или просто «мусульман», которые к удинам-христианам были более враждебны, чем «собственно мусульмане». См. **Овсепян Г.**, Очерки об утийских и магометанских армянах, Тифлис, 1904 (на арм. яз.), с. 79-81; **Харатян Г.**, Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины: крах всех усилий самосохранения, Москва, 2015, с. 37.

косат с центром в Чоре-Дербенте)<sup>1</sup>. С этого времени удинский народ являлся последователем Албанской церкви, которая была в каноническом единстве с Армянской Апостольской Церковью (ААЦ). При этом предстоятели Албанской церкви традиционно рукополагались армянским католикосом. Обе церкви принадлежали к числу восточных, нехалкедонских православных церквей, не признающих IV вселенский собор в Халкедоне<sup>2</sup>, исповедуя дохалкедонское христианство; халкедониты же, в свою очередь, объявили армян и их единомышленников, в том числе «албанцев»-удин, монофизитами. Еще в 552 г. из Чора-Дербента в Партав, т. е. с собственно албанского левобережья на армянское правобережье Куры, была перенесена резиденция албанского католикосата, и постепенно единственным языком богослужения и письменного общения в Албанской церкви стал армянский язык, который был также языком богослужения и письменным языком для удин. Хотя формально албанский католикосат просуществовал до 1815 г., а церковь – до 1836 г., в действительно-

---

<sup>1</sup> Подробно см. **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 124-126. В Нухинском уезде удины-диофизиты, не утратившие национальную самоидентификацию, были известны под наименованием «гюрдж», т. е. грузины. См. **Джалалянц С.**, *Путешествие в Великую Армению*, Т. II, Тифлис, 1858 (на арм. яз.), с. 397; **Арасхानीанц А.**, *Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елисаветпольской губернии*, – «Материалы для изучения экономического быта гос. крестьян Закавказского края», т. IV, Тифлис, 1887, с. 21; **Харатян Г.**, *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 78. Удины же-последователи ААЦ в Нидже и Вардашене себя называли «уди» или «кпигтон» (т. е. христианин). Есть еще одно наименование удин Вардашена (ныне – Огуз) – «хачперест». См. **Лалаян Е.**, *Удины Ниджа и Вардашена с этнографической точки зрения*, Ер., 1926 (на арм. яз.), с. 6; **Камал Саргис**, *Об обычаях, праздниках и быте удинского села Нидж* (рукопись), Матенадаран им. Маштоца, архив Сенекерима Тер-Акопяна, папка 72, с. 51. Ср. **Харатян Г.**, *Официальные этно-демографические показатели в Азербайджане. Удины...*, с. 80.

<sup>2</sup> Албанская церковь вместе с ААЦ на Вагаришпатском (491 г.) и Двинском (552 г.) соборах, выступила против Халкедона, осудив одновременно Нестория и Евтихия, и расценила его как возврат к несторианству.

сти она по сути уже давно трансформировалась в одну из епархий ААЦ. Значительная часть верующих удин до последнего времени была прихожанами именно ААЦ<sup>1</sup>. В период относительного усиления Грузии сравнительно небольшая западная группа удин (ингилойцы и т. д.) приняла диофизитство (халкедонитство) и перешла под начало Грузинской православной церкви (ГПЦ).

Как и в начале XX века<sup>2</sup>, сразу же после известных событий 1988-1990 гг. начался массовый исход коренного удинского населения из своей исторической родины<sup>3</sup>. Те немногие удины-последователи ААЦ,

---

<sup>1</sup> Здесь стоит отметить, что у удин-последователей ААЦ в официальных документах до революции 1917 г. фиксировались фамилии с окончанием на **-янц** (Антонянц, Далакянц и т. д.), а до 90-х гг. XX в. – с окончанием на **-ян** (Далакян, Гукасян и т. д.). Часть удин-жителей села Нидж еще в советские времена поменяла в фамилиях окончание **-ян** на **-ов** (Антонов, Дабаков и др.). После 1990-х гг. удины в основном носят фамилии с окончаниями на **-ов**, **-ари-(и)** (чей сын? самое распространенное), **-огъой** (чых?), **-хо** (показатель множественного числа), **-хой** (форма косвенного падежа множественного числа), и **-аьйлух** (из чых ты детей?). Очень немногие удины сохранили фамилии на **-ян**.

<sup>2</sup> Часть удин, особенно из диофизитов Вардашена (они носили грузинские фамилии и фамилии на **-ов**), бежали в Грузию еще в 1920-1922 гг. и основали село Зинобиани в Кварельском районе. После их переселения в Грузию у удин-диофизитов Вардашена преобладающими стали фамилии на **-ов**. Фамилии же на **-ян**, считались уже армянскими. Из-за этого значительная часть удин-приверженцев ААЦ (имена, фамилии, отчества которых, до недавнего времени были преимущественно идентичны армянским) была вынуждена бежать оттуда, и численность удин в Вардашене сократилась с 3.000 в 1990 г. до 74 человек в 2009 году. Вардашенские удины переселились преимущественно в Минводы, Пятигорск и Краснодар.

<sup>3</sup> До последнего времени удины всё еще компактно проживали в северной части современной Азербайджанской республики в селе Нидж Куткашенского района (ныне – Габалинского) и в районном центре Вардашен (ныне – Огуз). В конце 1980-х – начале 1990-х гг. их число в Азербайджане резко сократилось – с 6.120 чел. (перепись населения 1989 г.) до 3.800 (перепись 2009 г.). Сегодня удин в России и других республиках бывшего СССР больше, чем осталось на исторической родине.

кто еще остался в Азербайджане, в вопросе религии оказались в определенном смысле в «вакууме». По политическим причинам деятельность ААЦ в современном Азербайджане невозможна. И чтобы заполнить образовавшийся «вакуум», из «благих» побуждений Русская православная церковь (РПЦ) на канонической территории ААЦ развернула активную деятельность по обращению удин-последователей ААЦ в днофизитство. Удины, проживающие за пределами Азербайджана (в России, Украине, Казахстане и др.), также стали креститься в РПЦ, хотя у них есть все возможности креститься и в ААЦ (например, в Краснодарском крае, Ростовской области, в Москве и т. д.)<sup>1</sup>. Кстати, это в свою очередь является прямым продолжением официальной политики «восстановления православия» в регионе, начавшейся еще после вхождения Закавказья в состав Российской империи<sup>2</sup>. По понятным причинам это не могло, конечно, не беспокоить политические верхи современного Азербайджана, которые попытались нейтрализовать угрозу и заодно использовать удин в пропагандистской войне против Армении. Целенаправленно пытаясь противопоставить удин армянам, они «запустили» процесс учреждения «Удинской церкви», который стал прологом к восстановлению «Албанской» церкви. Считается, что как полноправный «правопреемник» последней, Удинская церковь может заявить о своих претензиях на всё имущество, ранее ей принадлежавшее (не только всё религиозное имущество, книги, храмы в восточных провинциях Великой Армении, но и Иерусалимское «наследство»).

---

<sup>1</sup> Эта тенденция, возможно, связана с тем, что современные удины часто вообще не понимают различий между армянским исповеданием христианства и днофизитством.

<sup>2</sup> Этим занималась специальная комиссия («Общество восстановления православного христианства на Кавказе»), работавшая в Тифлисе (днофизитские миссионеры – удины И. Бежанов и другие, открытие православной церкви в 1822 г. в Вардашене и т. д. – звенья одной цепи). См., например, **Петрушевский И.П.**, *Аджаро-белоканские вольные общества в первой половине XIX века*, Махачкала, 1993, с. 48-49.



Курирование этого дела было поручено главе администрации президента Азербайджана академику Рамизу Мехтиеву, депутату милли-меджлиса и директору Института истории Ягубу Махмудову (член правления правящей партии «Ени Азербайджан»), член-корреспонденту НАН Фариде Мамедовой (председатель правления «Центра исследований Кавказской Албании», заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Западного Университета), государственно-му советнику по межнациональным вопросам, вопросам мультикультурализма и религии Камалу Абдуллаеву (также – ведущему консультанту его службы Джейхуну Мамедову), руководителю Бакинского Международного центра мультикультурализма Азаду Мамедову, председателю Госкомитета по работе с религиозными образованиями – ГКРО и др.

Будущая Удинская церковь рассматривается исключительно как «составная и неотъемлемая часть Албанской церкви», на основе которой предполагается ее «возрождение». Первым действенным шагом, предпринятым к «воссозданию Албанской церкви Азербайджана» была регистрация 10 апреля 2003 года в госкомитете по работе с религиозными образованиями (ГКРО) Албано-удинской христианской общины Азербайджанской республики, отделения которой действуют в селе Нидж и городе Огуз (бывш. Вардашен)<sup>1</sup>, затем в 2010 году была зарегистрирована удинская христианская община г. Огуз. Данный проект получил большую материальную и организационную поддержку со стороны ГКРО Азербайджана, советника президента по национальным вопросам и министерства культуры этой страны. РПЦ также довольно благосклонно относится к новосозданной Албано-удинской христианской общине и ее деятельности<sup>2</sup>. К осуществле-

---

<sup>1</sup> Ее главной задачей заявлено «возрождение Албанской Апостольской Автокефальной церкви», а также сохранение культуры, языка, традиций удинов, «показать, что удины – это не армяне».

<sup>2</sup> В Московской патриархии о существовании данной общины осведомлены, их представителей наряду с руководителями других религиозных конфессий Азербайджана приглашали на миротворческий форум в Москву. Патриарх Московский и вся Руси поздравил общину с праздником Пасхи.

нию данного проекта были привлечены деятельные и активные представители удинской общины Азербайджанской республики, резонно увидевшие в нем возможность решить часть актуальных вопросов, стоящих перед своей общиной, такие как председатель «Албано-удинской христианской общины Азербайджана» Роберт Мобьян (Мобили)<sup>1</sup>, зам. председателя общины Зураб Кананчев<sup>2</sup> и др.

Практически все видные лидеры удинской общины<sup>3</sup>, в Азербайджане и в диаспоре, в той или иной степени, политически ангажиро-

---

Представители удинской общины Азербайджана неоднократно встречались с епископом Бакинским и Прикаспийским Александром. 19 мая 2006 г. представители РПЦ освятили церковь «Чотари» Св. Елисея в с. Нидж.

<sup>1</sup> Роберт Баграатович Мобили (Мобьян) родился 20 августа 1954 г. в с. Нидж Куташенского (ныне – Кабалинского) района Азербайджанской ССР в семье педагогов. В 1971 г. окончил Ниджскую среднюю школу. В 1973-1980 гг. студент Геолого-географического факультета Азербайджанского гос. университета (по специальности «Поиски и разведка месторождений полезных ископаемых»). С 1989 года – ст. научн. сотрудник Научно-исследовательской лаборатории «Прогнозирования, поиска и разведки месторождений россыпного золота» геологического факультета Гос. университета. Для подготовки удинских священников он отправил троих молодых сельчан из Ниджа на учебу в духовные семинарии Польши и Украины.

<sup>2</sup> Историк Зураб Вахтангович Кананчев родился 24 января 1978 г. в Баку. Закончил (1996-2002 гг.) кафедру «Истории Древнего мира» исторического факультета Азербайджанского гос. пед. университета. В 2000 г. учредил НПО «Центр исследования Кавказской Албании». В 2002-2004 гг. аспирант Института истории НАН (тема: «Албанская Апостольская Автокефальная церковь»). С апреля 2003 г. – вице-президент Албано-Удинской Христианской общины Азербайджана. В 2004-2009 гг. – докторант Института византистики Университета Вены. В настоящее время работает в Москве (научн. сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья ИВ РАН). Редактор научного альманаха «The History of Caucasus» (на русск. и англ. яз.).

<sup>3</sup> Руководитель Албано-удинской христианской общины Азербайджана Р. Мобили, директор удинского культурного центра «Орайин» Олег Данакарн, председатель Волгоградской областной общественной организации удин «Нидж» Ричард Данакарн, руководители Московской общины удин Влади-

ваны, что не удивительно, так как они во имя безопасности и сохранности своего народа вынуждены лавировать и играть согласно установленным правилам. В ноябре 2011 г. в Краснодаре по инициативе Азербайджанской стороны и при ее активной поддержке состоялось собрание удинских общин России, на которое с особым поручением приехали «гости из Азербайджана» (Директор удинского культурного центра «Орайин» О. Данакари и председатель Албано-Удинской христианской общины Р. Мобили). Директивы и решения, которые были «приняты» на Краснодарском собрании<sup>1</sup>, постепенно стали воплощаться в жизнь<sup>2</sup>.

---

мир Куранов (канд. техн. наук) и Артем Куранов (канд. филологических наук), председатель удинской общины г. Шахты Ростовской области Олег Данилов и сопредседатель Оник Даллари, представитель Казахстанской общины удин Вячеслав Казаров, представитель удин в Азербайджанской диаспоре Белоруссии Роман А. Гукасари, председатель удинской общины с. Октомбери (Зинобиани) Кварельского района Мамули (Симон) Нешумашвили и др.

<sup>1</sup> Азербайджанские кураторы проекта предложили «создавать удинские общины на местах», противопоставлять их армянским общинам, делая проводником азербайджанских интересов, включить существующие и новосозданные удинские общины в «Всероссийский Азербайджанский Конгресс», более активно вести общественную работу среди населения по месту жительства, наладить информационно-пропагандистскую работу антиармянской направленности, проводить конференции по истории Азербайджана и Кавказской Албании в России, выходить на российские телеканалы, подготовить выпуск газет, статей, брошюр, наладить тесное взаимодействие между Азербайджанской республикой и всеми удинскими общинами России, стран СНГ и т. д.

<sup>2</sup> В ноябре 2011 г. было решено создать Волгоградскую областную общественную организацию удин «Нидж». Председателем ее был избран известный своей антиармянской риторикой Ричард А. Данакари (доктор филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Волгоградского гос. университета (филиал РАН народного хозяйства и гос. службы при президенте РФ). В 2011 г. в г. Шахты был создан Удинский информационно-координационный центр (ИКЦ), который проводит «работу» в Ростовской области (председатель общины и руководитель ИКЦ В. Да-

Предполагается, что языком службы в будущей Албано-удинской церкви должен стать удинский, на который будет переведена богослужебная литература. Что касается ее религиозной направленности, то по этому вопросу внутри удинской общины нет единого мнения. Часть членов общины (З. Кананчев из диофизитской семьи и др.) считает, что «восстановленная» церковь должна быть диофизитской (православной), большинство же членов общины (Р. Мобили и др.) по этому вопросу придерживаются иного мнения. При этом количество паствы новой церкви, планируется увеличить за счет привлечения этнических удин-ингилойцев<sup>1</sup>.

---

баков). С помощью ИКЦ и региональной организации «Община удин Ростовской области» для указанных целей собрана большая база данных, сведения об удинах, живущих в России, на Украине, в Казахстане, Туркменистане, Узбекистане, в других странах СНГ и Балтии. 22 декабря 2013 года в генеральном консульстве Азербайджана в г. Актау (Казахстан), как часть утвержденного плана, прошел день удинской культуры. Одним из подобных мероприятий стало проведение 21 апреля 2015 г. в Риме Международной научной конференции «Азербайджанский мультикультурализм и Кавказская Албания (удины)».

<sup>1</sup> Ингилойцы проживают чересполосно с тюрками-азербайджанцами, аварцами и цахурами в Белоканском, Закатальском и Кахском районах Азербайджана. Согласно гипотезе ряда специалистов, они по этническому происхождению являются удинами; это та их часть, которая перешла в диофизитство, постепенно усвоила грузинский язык и ассимилировалось с грузинами, а в нач. XVIII в. приняла ислам, в связи с чем и возник этноним ингилой, что в переводе значит «новообращенный»). По В. А. Гукасяну (Кавказский языковой ареал и вопрос субстрата, – В кн.: Лингвистическая география и проблема истории языка, Ч. 1, Нальчик, 1981), «на основе удинского диалекта этой зоны в средние века образовался ингилойский диалект грузинского языка». В религиозном отношении ингилойцы делятся на христиан-диофизитов и мусульман-суннитов. Ингилойцы-мусульмане проживают в Закатальском и Белоканском районах (компактно – в селениях Алнабад и Мосул первого района и Ититала второго), а ингилойцы-христиане – в Кахском р-не (компактно – в селениях Ках-Ингилой, Бёюк Алатемир, Ках-Баши, Алибекли, Мешабаш, Зедем, Халаф-Тала, Карамеша и

Представляется, что руководству Азербайджана, по понятным причинам, выгодно держать вопрос «возрождения Албанской, либо создания Удинской церкви» в подвешенном состоянии, не доводя его до логического конца (что могло бы значительно укрепить позиции удинской общины). Станет ли когда-нибудь этот проект реальностью или нет, зависит от множества факторов, в первую очередь, от политической конъюнктуры, хитросплетений внешней и внутренней политики Азербайджана, времени и т. д.

---

Гымыр). Тюркоязычные ингилойцы проживают в селениях Еникенд Зака-  
тальского района, Зейем, Тасмаллы, Марсан, Сотавар и Лале Паша.

## Նվիրապետական համակարգի ձևավորման հետքեր վաղ քրիստոնեական Հայաստանում

Հայաստանում քրիստոնեության տարածման, ինչպես նաև նվիրապետական համակարգի ձևավորման խնդիրները մասնագիտական քննարկումների տեսադաշտից դուրս են մնացել: Առաջին անգամ եկեղեցու վաղ շրջանի պատմությունը գիտական շարադրանքի կերպարանք է առել Կոստանդնուպոլսի երբեմնի պատրիարք Տ.Տ. Մաղաքիա Օրմանյանի գրչի տակ 1912 թ.: Երկրորդ անգամ այդ խնդիրներին համակողմանիորեն անդրադարձել է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության աբբա Հայր Հ. Պողոս Անանյանը 1979 թ.: Հիմնվելով սկզբնաղբյուրների վրա՝ վերջինս փորձել է ցույց տալ, որ Հայոց քրիստոնեությունն հնագույն կենտրոնը ողջ IV դարի ընթացքում եղել է Աշտիշատում: Մ. Օրմանյանն իր բերած փաստերի մեջ առանձնացնում է Եղեսիայի Աբգար թագավորի մասին պատմող՝ հայերենով պահպանված երեք պատումները, Թովմա, Թադեոս, Բարդուղիմեոս, Մաղաթիա առաքյալների եւ նրանց աշակերտների, ինչպես նաև նրանց հետնորդների մասին մեզ հասած տեղեկությունները: Պ. Անանյանը Հայաստանում վաղ քրիստոնեության ակնարկներ է գտնում Ագաթանգեղոսի աշխարհում խմբագրություններում, Փավստոսի Պատմության մեջ, Թադեոսի եւ Սանդուխտի վկայաբանություններում, Արտազի աթոռի Գավազանագրքում, ինչպես նաև Մովսես Խորենացու եւ Եվսեբիոս Կեսարացու պատմություններում:

Հիշատակված երկու հայագետների աշխատանքները հիմնականում ի մի են հավաքում Հայաստանի վաղ քրիստոնեական քարոզչության մասին խոսող հիմնական սկզբնաղբյուրները: Վերջերս բյուզանդագետ Հր. Բարթիկյանը մասնագետների ուշադրությունը հրավիրեց ռոմեական կայսրությունը ենթակա Փոքր Հայքում քրիստոնեության համար գոհված մի շարք նահատակների վկայաբանությունների բնագրերի վրա եւ ամբողջացրեց մեր գիտելիքները հայ էթնոսի կողմից բնակեցված հիմնական տարածքներում վաղ քրիստոնեական համայնքների գոյության մասին: Մեր գեկուլցման մեջ փորձենք ի մի բերել հիմնական սկզբնաղբյուրներում պարզ նվիրապետական կառույցի մասին վկայող

սկզբնաղբյուրները եւ ներկայացնել վաղ քրիստոնեության շրջանում եկեղեցու կազմակերպության պարզ ձեւերի զարգացման միտումները: Մեր նպատակն է պահպանված վկայությունների մեջ ի մի բերել նվիրապետական համակարգի ձեւավորման հետ կապված վկայությունները եւ շեշտադրել Այսրկովկասում քրիստոնեության տարածման գործում Հայաստանի խաղացած դերը, որը վկայված է V-VI դարերի հայերեն, վրացերեն, հունարեն, ասորերեն եւ արաբերեն լեզուներով գրված սկզբնաղբյուրներում:

Ինչպես հին աշխարհի բոլոր եկեղեցիների, այնպես էլ Հայաստանում քրիստոնեության տարածման սկզբնաղբյուրների մեջ, արդեն բավական վաղ շրջանից, ամենաուշը Ե դարից, կայուն ավանդույթ է ստեղծվում Քրիստոսի առաքյալների կողմից Հայոց աշխարհում քրիստոնեական համայնքների ստեղծման մասին: Բուն Հայաստանում քրիստոնեության գաղափարների տարածման գործում արդեն Փավստոս Բուզանդը եւ Մովսես Խորենացին առանձնացնում են Թադեոս-Ադղե առաքյալի գործունեությունը, որը Եդեսիա-Օսրոներից Քրիստոսի լույսը տարածել է Հայաստանում: Ի դեպ, Խորենացին բացի Թադեոսից, Հայաստանում քարոզած առաքյալներ է համարում Քրիստոսի տասներկու աշակերտներից Բարդուղիմեոսին: Միջնադարյան հայկական մատենագրական մատենագրության տարբեր հուշարձաններում հիշատակվում են նաև Թովմաս, Շմավոն/Սիմեոն, Եղիշա եւ այլ առաքյալների գործունեությունը, որոնք ավելի շատ Հաստատվում են տեղական եկեղեցական ավանդություններով (աւանդապատումներով): Օրինակ Թադեոսի աշակերտ Եղիշան համարվում է Արցախի (Աղուանքի) առաքյալ, իսկ Բարդուղիմեոսի աշակերտ Կոմսին՝ Սյունյաց եկեղեցու հիմանդիր: Դարերի ընթացքում Հայոց եկեղեցին հոգացել է հիշատակված առաքյալների մասունքների եւ նրանց պաշտամունքի հետ կապված սրբարանների պահպանությունը, նրանցից շատերի հիշատակը հավերժացնելու համար կառուցվել են եկեղեցիներ:

Ըստ վաղ եկեղեցու պատմաբանների (Հառնակ, Բոլոտով եւ այլոք) պարբերացման՝ քարոզի առաջին՝ առաքելական շրջանը թվագրվում է մինչև Բ դարի կեսերը, երբ առաքյալների ստեղծած առաջին համայնքները հետզհետե ձեռք են բերում նոր կառուցվածք: Համայնքների ղեկավարությունը հետզհետե անցնում է ընտրովի եպիսկոպոսների ձեռքը, որոնք առաքյալներից իրենց անցած շնորհով ղեկավարում են եկեղեցին ծիսակատար երեցյների եւ համայնքի հասարակական կարիքները հոգող սարկավազների օգ-

նուլթյամբ: Այս շրջանի մասին պատառիկային վկայություններ են պահպանվել Արտազյան գավազանագրքում, որոնց վերլուծությունը պահպանված է մյուս սկզբնաղբյուրներում՝ հատկապես Ոսկյան, Սուքիասյան վկայաբանություններում, Սուկավետում եւ Փոքր Հայքում նահատակված սրբերի վարքերում: Եկեղեցու պատմությունն այս փուլը ձգվում է մինչև քրիստոնեական համայնքների պաշտոնական ճանաչումը Հռոմեական կայսրությունում եւ նրա ծիրում գտնվող երկրներում:

Հայաստանում գործած առաջին եպիսկոպոսի մասին պատմական ստույգ վկայությունը պատկանում է Եկեղեցու պատմահայր Եւսեբիոս Կեսարացուն: Ըստ նրա վկայության՝ Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացի եպիսկոպոսը 253-255 թթ. միջև «վասն ապաշխարհութեան» մի նամակ է ուղարկել Հայաստան, Մհերոսական եպիսկոպոսին (Եւս. Պատմ., դպր. 2, գլ. 102): Հայագիտության մեջ երկու հակամետ տեսակետ է ձևավորվել այս տեղեկության շուրջ: Հառնակին հետևողները ենթադրում են, որ խոսքը վերաբերում է Փոքր Հայքում ձևավորված եւ վկայաբանություններով փաստված նախնապետական կառույցին, իսկ Գեղեցիկին հետևողները, հիմնվելով միայն Մերոսի անձնանվան վրա, այդ անձնավորությանը կապում են Ծովագ աշխարհի հետ: Ներկա դեպքում կարելու է այն է, որ այս տեղեկությամբ ճանապարհ է հարթվում վաղ քրիստոնեական Հայաստանում եկեղեցական կառուցվածքի հետազոտման առաջին քայլերը կատարելու համար: Սա նշանակում է նաեւ, որ Հայաստանի եկեղեցին քաջահայտնի է եղել Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացուն եւ կարելու դեր է կատարել այնպիսի եկեղեցիների կողքին, ինչպիսիք էին այն ժամանակ Անտիոքի, Հռոմի, Տարսոսի, Լատրիկիայի, Կապադովկիայի եւ Պաղեստինի եկեղեցիները, որոնց եպիսկոպոսներին ուղարկված Դիոնիսիոսի թղթերը հիշատակում է Եւսեբիոսը: Հիշարժան է, որ ի տարբերություն թվարկվածների մեծ մասի, որոնք հռոմեական տարբեր քաղաքների եպիսկոպոսներ են, Մերոսիանը հիշատակվում է իբրեւ Հայաստանի եպիսկոպոս՝ ճիշտ նման այնպիսիներին, ինչպիսիք որ բերված ցանկում հիշատակված Կապադովկիայի եւ Պաղեստինի առաջնորդներն են: Հիմնվելով այս փաստի վրա, պետք է ընդգծել, որ արդեն վաղ քրիստոնեության դարաշրջանում Հայաստանի տարածքը հանդես է գալիս իբրեւ միասնական եպիսկոպոսական աթոռ: Փոքր Հայքի տարածքի III դ. վերջի եւ IV դ. սկզբի վկայաբանությունների հուշարկնով պահպանված բնագրերի վկայություններից երեւում է, որ այդ շրջանում եւս մեծ հաջողության է հասել քրիստոնեության քարոզը Հռոմին



հպատակ տարածքի հայ ազգաբնակչության մեջ: Վարքերում հիշատակվում են նաեւ քրիստոնեական եկեղեցական կառույց մատնանշող եզրույթներ: Իրանց մեջ հիշատակելի է Սեբաստիայի եպիսկոպոս Ս. Վլասիոսը, Եւստրատիոսի վկայաբանության մեջ՝ Աւրավրակա քաղաքի երեց Աքսենտիոսը: Ցավոք, նվիրապետական կառույցի մյուս բաղադրիչների մասին տեղեկություններ չեն պահպանվել, թեպետ մեզ հասած վարքերը խոսում են ինքնաբավ քրիստոնեական համայնքների մասին, որոնց շարքերի բազմաքանակության մասին են խոսում մարտիրոսված վկաների թվաքանակները (Սեբաստիայի քառասուն մանուկները, Տիանայի Ս. Հիերոնի վկայաբանության մեջ՝ սրբի հետ նահատակված Մելիտենցի 30 վկաները եւն):

Հայաստանում նվիրապետական կառույցի զարգացման հաջորդ փուլի մասին վկայում են Գրիգոր Լուսավորչի գործունեության մասին պատմող սկզբնաղբյուրները: Թեպետ Հայերեն Ազաթանգեղոսը հիշատակում է 400 եպիսկոպոսների գոյություն Գրիգոր Լուսավորչի գահակալման շրջանում, սակայն անվանապես հիշատակում է միայն 12-ին, որոնցից էլ միայն Աղբիանոսին է հիշատակում իբրեւ Եփրատացւոց եպիսկոպոս, իսկ Եւթաղիոսին իբրեւ Բասենի եպիսկոպոս: Ըստ Օրմանյանի՝ հիշված եպիսկոպոսները, հավանաբար, կաթողիկոսի գլխավորությամբ «տեսակ մը երկոտասանից ժողով կը կազմէին հայրապետանոցի մէջ» (Ց 67): Թերեւս, պետք է համաձայնել Հ. Գելցերի եւ Պ. Անանյանի բերած փաստարկների հետ, որոնք հիմնվելով Փափստոս Բուզանդի վրա՝ Հայոց եկեղեցու կենտրոնը IV դարի ընթացքում տեսնում են Աշտիշատում:

Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները ըստ Անանիա Շիրակունու  
Տոմարի եւ դրանց ծագմանն ու կառուցուածքին վերաբերող  
որոշ խնդիրներ

Ինչպէս յայտնի է, 666-667 թթ. Հայոց Կաթողիկոս Անաստաս Ակոռեցու պատուէրով Անանիա Շիրակունին (նաեւ Շիրակացի, Շիրակաւանցի, Անեցի) ստեղծում է Հայոց բարձրագոյն դպրոցի համար նոր ուսումնական ձեռնարկ «Քննիկոնը», որի մէջ քառեակ ու երրեակ գիտութիւններից զատ, ի շարս այլ կիրառական գիտութիւնների, մանրամասն ներկայացուած է եղել նաեւ տոմարը: Անանիայի Տոմարի մէջ տրուած են եղել ժամանակի 15 քրիստոնեայ ազգերի օրացոյցները: Այս 15 օրացոյցների շարքում եղել են նաեւ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները: Անկախ իր այլ բացառիկ արժանիքներից, Անանիայի Տոմարը նաեւ շատ մեծարժէք սկզբնաղբեր է իր պարունակած 14 ազգերի օրացոյցների<sup>1</sup> եւ ի մասնաւորի՝ այս երկու նշակւ օրացոյցների մասին պատկերացում կազմելու համար: Եթէ Վրաց օրացոյցի մասին տեղեկութիւններ յայտնի են նաեւ յետագայի այլ աղբիւրներից, ապա Աղուանից օրացոյցի պարագայում Անանիայի Տոմարը տակաւին մնում է միակ սկզբնաղբիւրը:

Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները Անանիայի Տոմարի մէջ ներկայացուած են «Խառնախորան» կոչուած մեծ աղիւսակում, որի մէջ տարուայ 12 ամիսները ներկայացնող 12 առանձին աղիւսակներով տրուած է 14 քրիստոնեայ ազգերի օրացոյցների ամբողջական զուգագործիւր տարուայ բոլոր օրերի համար<sup>2</sup> (Անանիայի Խառնախորանում չի եղել Հայկական օրացոյցը): Այս 14 ազգերի շարքում են նաեւ Վրացիք եւ Աղուանք: Խառնախորանում միանշանակ տրուած են Վրաց եւ Աղուանից բոլոր ամսամուտերի եւ,

<sup>1</sup> Տե՛ս, օր.՝ Broutian G., *Persian and Arabic Calendars as Presented by Anania Shirakatsi*, – «Tharikh-e Elm»: Iranian Journal for The History of Science, 2009, № 8, p. 1-17.

<sup>2</sup> Տե՛ս Բրուտեան Գ., *Անանիա Շիրակացու «Խառնախորանը»*, Խմբ.՝ Ա. Մաթեոսեան, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 1998:

անշուշտ, տարեմուտի դիրքերը: Բացի այս, Անահայի Տոմարի մէջ տրուած են նաեւ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների ամիսներն իրենց յարականերով ու կրկնակներով:

Նկատենք, որ յատկապէս Աղուանից ամսանունները տարբեր առիթներով յատուկ ուշադրութեան են արժանացել լեզուաբանների կողմից՝ իբրեւ աղուաներէն լեզուից մեզ վկայուած թանկագին նշխարք<sup>1</sup>: Ստորեւ տանք Վրաց եւ Աղուանից ամիսները ըստ Անահայի Տոմարի:

*Վրաց ամիսները ըստ ՄՄ ՀժԻ 1973, 1999 ձեռագրերի<sup>2</sup>*

	Վրաց ամիսներ		օրերի թիւը
	ՄՄ ՀժԻ 1973	ՄՄ ՀժԻ 1999	
1.	Ախալձերի	Ախլձելի	30
2.	Սթիլի	Սիթիլի	30
3.	Տիրիադին	Տիրիսթի	30
4.	Տիրիադինի	Տիրիադենի	30
5.	Ապանի	Ապանի	30
6.	Նուկկինի	Նուկկինի	30
7.	Մեկրանի	Նիկրանի	30
8.	Իգրիկա	Իգրակա	30
9.	Վարդուպա	Վարդուպ	30
10.	Տրելի	Մարիլի	30
11.	Քուրա	Քուրա	30
12.	Քուրաբայուրա	Քուրայուրա	30

<sup>1</sup> Տե՛ս, օր.՝ Աղայեան Է., *Աղուանից ամսանունները*, – «Տեղեկագիր» շալկ. ՍՍԻՒ ԳԱ, 1946, հոփ 5, էջ 61-64: Այս յօդուածում հեղինակը լայտնում է, որ Աղուանից ամսանունները մեզ են հասել միայն Մաշտոցեան Մատենադարանի (այսուվէտ՝ ՄՄ) երկու ձեռագրերով՝ թիւ 1973 եւ 1999 (անդ, էջ 61): Նկատենք, սակայն, որ այդ երկու նշուած ձեռագրերը նրա՛նք են միայն, որոնցում առկա են տարբեր ազգերի ամսանունների ցուցակները: Սակայն դրանցից զատ Աղուանից ամսանունները այլ 13 ազգերի ամսանունների հետ միասին առկա են մեզ հասած որոշ խառնախորաններում, ինչպէ՛ս՝ ՄՄ հոփ 817, 2001 եւ 2068 գրչագրերի խառնախորաններն են: Ուստի՝ այս խառնախորանները եւս կարելոր աղբիւրներ են տարբեր ազգերի (այդ թւում եւ՝ Աղուանից) ամսանունների համար:

<sup>2</sup> Տե՛ս Աբրահամեան Աշ., *Անանիա Ծիրակացու մատենագրութիւնը*, Եր., 1944, էջ 119:

**Աղյուսանից ամիսները ըստ ՄՄ հ<sup>մ</sup> 817, 1973, 1999, 2068 ձե-  
ռագրերի<sup>1</sup>**

Աղյուսանից ամիսներ					օրերի թիվը
	ՄՄ հ <sup>մ</sup> 1999	ՄՄ հ <sup>մ</sup> 1973	ՄՄ հ <sup>մ</sup> 817	ՄՄ հ <sup>մ</sup> 2068	
1	Նաւասարդոն	Նաւասարդուն	Նաւասար[դ...]	Նօսարգոն	30
2	Տուլին	Տունեն	Տուլինի	Տուլինի	30
3	Նամոց	Կամոց	Նամայ	Նամայ	30
4	Շիլի	Ցիլէ	Ցիլի	Ցիլի	30
5	Բոկաւոն	Բոկաւոն	--	Բոկաւոն	30
6	Մարէ	Բիճուկէն	Մարէ	Մարէ	30
7	Բոճկոնէ	Սրելի	Բոճկոն	Բոճկոն	30
8	Ծախուկեն	Ծախուլի	Ծախուլէն	Ծախուլէն	30
9	Բունդոկէ	Բոնդուկէ	Բոնտոկէ	Բոնտոկէ	30
10	Որելին	Որելին	Որրելին	Որրելին	30
11	Եխնեա	Եխնա	Էխնէայ	Էխնէայ	30
12	Խաբնեա	Խիբնա	Խաբայ	Խաբայ	30

Այս երկու օրացոյցներում էլ աստ բերուած 12 ամիսներից յետոյ տարելվերջում դրուել են 5-ական յաւելեալ օրեր՝ «Աւելիք», կամ «Աւուրք աւելեաց» ընդհանուր անունով: Այս կերպ տարեշրջանի ընդհանուր տեւողութիւնը դառնում է  $365 \text{ օր} \cdot 12 \times 30 + 5 = 365 \text{ օր}$  կառուցուածքով:

Բացի կառուցուածքային ընդհանրութիւնը, այս երկու օրացոյցներն ընդհանուր են նաեւ նրանով, որ երկուսն էլ Անանիայի Տոմարում միաւորուած են մէկ մեծ խմբի մէջ, որտեղ կան եօթ ազգերի օրացոյցներ: Դա այսպէս կոչուած «Եգիպտաց-ւոց» խումբն է: Խառնախորանի մէջ այդ խմբի բոլոր օրացոյցները ներկայացուած են մէկ միասնական սխեմայով, որ ունի «Եգիպ-տացւոց եւ իւրոց» վերտառութիւնը<sup>2</sup>: Այս խմբի բոլոր օրացոյցները ունեն ամսամուտերի եւ, բնականաբար, նաեւ տարեմուտի համ-

<sup>1</sup> ՄՄ հ<sup>մ</sup> 1973 եւ 1999 ձեռագրերի ամսանունները տրուած են ըստ Աշ. Արրափամեանի (Աշ. աշխ., էջ 118), իսկ միւսները քաղուած են համապա-տասխանաբար՝ ՄՄ հ<sup>մ</sup> 817 (էջ 446բ-458ա) եւ ՄՄ հ<sup>մ</sup> 2068 (էջ 360բ-372ա) ձեռագրերից: Այս աղիւսակում հ<sup>մ</sup> 817 ձեռագրից քաղուած ամսանուններից առաջինը թերի է բառավերջից (վերջին տառերը չեն կարդացւում թերթի մաշուածութեան պատճառով), իսկ հիմնգործողը լրիւ է բացակայում (նոյն պատճառով):

<sup>2</sup> Տե՛ս Գ. Բրոտեան, Ամանիա Օիրակացու «Խառնախորանը», էջ 86-109:

ընկում. սրանց բոլորի տարեմուտը Օգոստոսի 29-ն է: Այս խմբի մէջ են Եգիպտական, Եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Ադուանական օրացոյցները: Բնականաբար, նոյնը պիտի լինի նաեւ նաճանջ տարիների համակարգը այս խմբի բոլոր օրացոյցներում:

Արդ, եթէ գանք նաճանջների համակարգին, ապա ականյայտօրէն այս օրացոյցներում պիտի 4 տարին մէկ ներմուծուէր նաճանջի օր, ինչպէս Հռոմէական Յուլեան օրացոյցում է: Այլ կերպ անկարելի պիտի լինէր ունենալ Հռոմէական ամիսների հետ կայուն զուգաւորութիւն. իսկ դա ներկայացուած է Խառնախորանի մեզ հասած բոլոր տարբերակներում: Պարզ չէ միայն այդ նաճանջի օրուայ տեղը: Եթէ Խառնախորանի որոշ ընդարձակ տարբերակներում կայ յատուկ նշում Հայոց Սարկաւազադէր օրացոյցի նաճանջի օրուայ տեղի վերաբերեալ<sup>1</sup>, ապա Եգիպտական խմբի օրացոյցների վերաբերեալ այդպիսի նշում յայտնի չէ: Չկայ նաճանջի օրուայ առկայութեան որեւէ ականարկ նաեւ տարեվերջում դրուող աւելեաց օրերից առաջ կամ յետոյ: Եգիպտական խմբի բոլոր օրացոյցների աւելեաց օրերը սկսւում են Օգոստոսի 24-ին եւ աւարտւում Օգոստոսի 28-ին, տարեմուտն էլ բոլորի համար Օգոստոսի 29-ն է, իսկ տարուայ վերջին ամիսն էլ աւարտւում է Օգոստոսի 23-ին<sup>2</sup>: Այսինքն, տարեվերջից մինչեւ տարեմուտ հատուածում նաճանջի օրուայ համար տեղ չկայ:

Ելնելով նրանից, որ Անանիայի Խառնախորանի մէջ տարուայ բոլոր օրերի համար անփոփոխ է Հռոմէական եւ Եգիպտական խմբի օրացոյցների օրերի զուգաւորութիւնը, պէտք է այս խմբի օրացոյցների նաճանջի օրուայ տեղը համարել Հռոմէական Փետրուարի վերջին ամենամօտ Եգիպտական ամսամուտին նախորդող օրը, որ է Փետրուարի 25-ը: Սովորական տարիներին Փետրուարի 25-ին սկսւում է Եգիպտացոց եօթերորդ Պեմենովթ (Վրաց Նիկրանի եւ Ադուանից Բոճկոնէ) ամիսը: Ուրեմն հէջց Պեմենովթ (Վրաց Նիկրանի եւ Ադուանից Բոճկոնէ) ամսի ամսամուտից անմիջապէս առաջ էլ պիտի լինէր 4 տարին մէկ դրուող նաճանջի օրը: Այս կերպ նուազագոյն կը լինէր Հռոմէական եւ Եգիպտական խմբի օրացոյց-

<sup>1</sup> Մարտի 8-ի դիմաց Մարտ ամսի աջ էջում Սարկաւազի խմբագրած Խառնախորանում գրուած է. «Հայք զաւելորդ նահանջին աստ դնեն»: Տե՛ս, օր.<sup>1</sup> Բրուտեան Գ., *Օրացոյց Հայոց*, Վաղարշապատ – Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 126-127-ի նկարը:

<sup>2</sup> Տե՛ս Բրուտեան Գ., *Ամիսա Յիրակացու «Խառնախորանը»*, էջ 100-101:

ների օրերի զուգաւորութեան խախտումը նաճանջ տարիներին. կը խախտուէր միայն Փետրուարի 25-ից Մարտի 1 միջակայքի օրերի զուգաւորութիւնը: Իսկ Մարտի 1-ից մինչեւ յաջորդ տարուայ Փետրուարի 24-ը միջակայքում այդ զուգաւորութիւնը դարձեալ կը լինէր կայուն:

Բնականաբար, հարց է առաջանում. ո՞րն է եգիպտական խմբի՝ եգիպտական, եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Աղուանական օրացոյցների ընդհանրութեան պատճառն ու սկիզբը:

Վրաց, Աղուանից եւ եգիպտական օրացոյցների ընդհանրութեան ակունքը գտնելու համար նախ դիտարկենք Անանիայի Տոմարին անմիջականօրէն նախորդած ժամանակների տոմարական ու քաղաքական դրութիւնը մեր տարածաշրջանում:

Գիտենք, որ 552 թ. աւարտուել էր Անդրէաս Բիւզանդացու կազմած 200-ամեայ գատկացուցակը, որ ունէր համաքրիստոնէական կիրառութիւն<sup>1</sup>: Խնդիր էր առաջացել նոր գատկացուցակ-տօնացոյց ստեղծելու: Այդ խնդիրը լուծուել էր 9 տարի անց՝ 560-561-ին Աղեքսանդրիայի ժողովում, ուր էաս Աղեքսանդրացու գլխաւորած 36 տոմարագէտների ժողովն ընդունել էր 532-ամեայ պարբերաշրջանը եւ դրա վրայ հիմնուած գատկացուցակը: Այդ ժողովի մասնակիցներից անուանապէս յայտնի են՝ Փենէհէզ – Հրէաստանից (Տիբերիայից), Գաբրիէլ – Ասորիքից, Յոհան – Արաբիայից, Աբդիէ – Եթովպիայից, Սերգի – Մակեդոնիայից, Եւդոզի – Յունաստանից եւ Գիզան – Հռոմից<sup>2</sup>: Այս նշեալ 7 հոգուց զատ ժողովի մնացեալ (36 – 7 = 29) մասնակիցները (այդ թւում եւ ժողովի գլխաւորը՝ էաս Աղեքսանդրացին) եղել են եգիպտոսից. այդ մասին յստակ նշում է Անանիան<sup>3</sup>: Հայաստանեայց եկեղեցին այս ժողովին չի մասնակցել, քանի որ տակաւին 551-552-ին լուծել էր իր օրացուցային խնդիրները, Մովսէս Եղիվարդեցի Կաթողիկոսի (551-581 թթ.) կարգադրութեամբ՝ ընդունելով Աթանաս Տարօնացու

<sup>1</sup> Տե՛ս Է. Աղայեան, *Անդրէաս Բիւզանդացու երկուհարիւրամեայ տօնացոյցը եւ նրա հապերէն թարգմանութիւնը*, – ԲՅՀ, 1979, հ<sup>տ</sup> 2, էջ 122-139:

<sup>2</sup> Անանիայի Երրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, Աշխ. Աշ. Աբրահամեան, Եր., 1943, էջ 296: Այս նոյնը կայ նաեւ Յովհաննէս Սարկաւազի «Պատմութիւն Սրբոյ Զատիկի» երկում (Յովհաննէս Իմաստասէրի Մատենագրութիւնը, Աշխ. Աշ. Աբրահամեանի, Եր., 1956, էջ 273):

<sup>3</sup> Տե՛ս Անանիայի Երրակայնոյ Համարողի Մատենագրութիւնը, էջ 296:

կազմած նոր Զատկացուցակ-տօնացոյցը<sup>1</sup>: Արդ, յիշենք, որ այս օրացուցային կարգադրութեան ժամանակ Վրաց եւ Աղուանից եկեղեցիները իբրեւ նուիրապետական կառոյցներ մտնում էին Հայաստանեայց եկեղեցու համակարգի մէջ: Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց եղել է Մովսէս Կաթողիկոսի մահից (581 թ.) շատ անց: Եւ դա եղել է բաւական տեւական ու ցաւոտ գործընթաց: Իսկ Աղուանից Կաթողիկոսութիւնը ե՛ւ այդ ժամանակ, ե՛ւ դրանից յետոյ եղել է Հայաստանեայց եկեղեցու նուիրապետական համակարգում: Միեւնոյն ժամանակ, խնդրոյ առարկայ տարիներին մարզպանական Հայաստանը, Վիրքն ու Աղուանքը Սասանեան տէրութեան առանձին վարչա-քաղաքական միաւորներ էին: Աւելին գիտենք նաեւ, որ Մեծ Հայքից որոշ գաւառներ անջատուած ու միացուած էին երկու հարեւան Վրաց եւ Աղուանից մարզպանութիւններին, որոնք, այսպիսով, ընդարձակուած եւ հզօրացուած էին ի հաշիւ (հնարաւոր է նաեւ մասամբ ի հակակշիռ) Հայաստանի:

Աղեքսանդրիայի ժողովի մասին էլ գիտենք, որ հակառակ այդ ժողովին Հայերի չմասնակցելուն, ժողովը քննարկել է Հայոց օրացոյցի հարցը, ընդ որում խոտանել է 9 տարի առաջ Աթանաս Տարօնացու ստեղծած հայկական ինքնուրոյն զատկացուցակ-տօնացոյցը եւ կազմել-սահմանել է մի այլ օրացոյց Հայոց համար (որն էլ, բնականաբար, ընդունելութեան չի արժանացել Հայաստանում)<sup>2</sup>: Բնականաբար, առաջանում են մի քանի հարցեր.

ա. ի՞նչ տիպի օրացոյց է եղել Հայոց համար աղեքսանդրացիների սահմանածը,

---

<sup>1</sup> Այս ամենի մանրամասները տե՛ս Բրուտեան Գ., *Օրացոյց Հայոց*, էջ 61-96:

<sup>2</sup> Այս մասին տե՛ս Անանիա Ծիրակացի, *Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար*, Եր., 1940, էջ 89, գլ. ԶԲ: Թեպէտ սոյն տեղում ուղղակի նշուած չէ, որ այդ քննութիւնը եղել է Աղեքսանդրիայի ժողովում, այդուհանդերձ ելնելով նրանից, որ այդ տեսակ քննութիւն եւ նոր օրացոյցի սահմանում-առաջարկ իրաւասու կարող էր լինել կատարել միայն տոմարագետների հեղինակատր ժողովը, բնական է նշուած քննութիւնն ու առաջարկը վերագրել հենց Աղեքսանդրիայի ժողովին, քանզի նշուած ժամանակներում մեր տարածաշրջանում այլ տոմարագիտական ժողով չայտնի չէ: Ինչ վերաբերում է այն բանին, որ նրանց սահմանած տոմարն էլ Հայաստանում չի ընդունուել, սա էլ, թեպէտ դարձեալ ուղղակի վկայուած չէ, այդուհանդերձ բնական եզրակացութիւն է, որ բխում է Հայոց օրացոյցի նախասկզբնական վիճակից. մինչեւ Յովհաննէս Մարկաւազը Հայաստանում կիրառուել է միայն Աթանասի սահմանած եւ Անանիայի բարեփոխած օրացոյցը:

բ. արդեօ՞ք միայն Հայոց օրացոյցի հարցն է քննարկուել այդ ժողովում, եւ եթէ ոչ, ապա ո՞ր այլ ազգերի օրացոյցների խնդիրն է քննարկուել այնտեղ:

Այս հարցերից երկրորդի պատասխանը բաւական դիւրին է գտնել: Սկսենք նրանից, որ Հայոց կողմից այդ ժողովին չմասնակցելը եւ Հայոց ներկայացուցչի բացակայութեամբ Հայոց օրացոյցի հարցի քննարկումն արդէն վկայութիւն են որոշակի հակառակութեան: Այսինքն՝ եղել է ինչ-որ հակառակութիւն Հայոց եկեղեցու եւ Աղեքսանդրիայի ժողովին մասնակցած այլ եկեղեցիների միջեւ (դրանք են. Եգիպտական, Հրէական, Ասորական, Արաբական, Եթովպական, Մակեդոնական, Յունական եւ Հռոմէական եկեղեցիները): Եթէ Հայաստանեայց եկեղեցու ներկայացուցչի բացակայութեամբ քննարկուել է Հայոց օրացոյցի հարցը, ապա բնական է ակնկալել, որ այդ քննարկողները քննութեան առնէին նաեւ Հայաստանեայց եկեղեցու նուիրապետական կառոյցի մէջ եղած այն եկեղեցիների օրացոյցների խնդիրը, որոնք գործում էին Հայաստանից առանձին վարչական միաւորների մէջ: Այս առումով, հասկանալի է, որ նրանք պիտի քննէին թէ՛ Վրաց, եւ թէ՛ Աղուանից եկեղեցիների տոմարների հարցը:

Գալով մեր առաջին հարցին՝ այստեղ պատասխանը պարզ է դառնում, երբ դիտարկում ենք Աղեքսանդրիայի ժողովի մասնակիցների կազմը եւ համադրում դա «եգիպտական» խմբի օրացոյցների ցուցակի հետ: Այս խմբի օրացոյցներն են, Եգիպտականից զատ՝ Եթովպական, Աթենական, Բիւթանական, Կապադովկիական, Վրացական եւ Աղուանական օրացոյցները: Եթէ այս ցուցակից դուրս հանենք Եգիպտացիներին ու Եթովպացիներին, որոնք անմիջական հարեւաններ են, մնացեալը ազգեր են, որոնք եւս, ինչպէս հայերը, չեն մասնակցել Աղեքսանդրիայի ժողովին<sup>1</sup>: Ստացւում է, որ Եգիպտականին հետ միեւնոյն խմբի մէջ են ընդգրկուած այն ազգերի օրացոյցները, որոնք չեն մասնակցել Աղեքսանդրիայի ժողովին: Սա նշանակում է, որ այդ ժողովը մասնակցող ազգերի օրացոյցները քննել եւ կարգաւորել է նրանց ներկայացուցիչներին

<sup>1</sup> Աղեքսանդրիայի ժողովին Վրացիների եւ Աղուանների չմասնակցելն ինքնին հասկանալի է: Քանի որ Հայաստանեայց եկեղեցին այդ ժողովին չի մասնակցել (իր տոմարը դրանց 9 տարի առաջ կարգադրած լիմելու պատճառով), ապա բնական է, որ ժողովին չէին կարող մասնակցել նաեւ Հայոց եկեղեցու նուիրապետական կառոյցի մէջ գտնուող այլ եկեղեցիների ներկայացուցիչներ՝ թէկուզ զուտ կարգապահական-եմթակալական նկատառումներից ելնելով:



մասնակցութեամբ, բնականաբար՝ հաշուի առնելով նրանց պահանջները: Այսինքն հաշուի են առնուել ժողովին մասնակցող ազգերի օրացոյցների առանձնայատկութիւնները (տարեմուտի դիրքը եւն): Իսկ բացակայ ազգերի օրացոյցները ժողովը քննել է միասնաբար, առանց հաշուի առնելու այդ ազգերի օրացուցային պահանջները եւ տուել է մէկ միասնական լուծում այդ բոլորի համար: Եթէ ասուածին յաւելենք նաեւ այն, որ նշեալ ժողովի 36 մասնակիցներից միայն 7-ն են եղել այլազգի, իսկ 29-ը եղել են եգիպտացիներ, ապա բնական է, որ ժողովը (այսինքն եգիպտացիները) բոլոր նոր օրացուցային նախագծերն էլ պիտի կազմէ՝ հիմք ընդունելով հէնց եգիպտական օրացոյցը: Այս եզրակացութեան օգտին է խօսում Սամուէլ Անեցու երկում պահպանուած վկայութիւնը: Իր տոմարական երկում նա գրում է. «Հայք առանձինն նահանջ կարգեցին, գոր ոչ գովեցին ներհուճք արհեստին: Այլ սահմանեցին նոքա տումար մերոյ ազգիս անշարժելի, որպէս եւ այլոց ազգաց, որ գտանի կարգեալ ի մեծէն Սարկաւագէ»<sup>1</sup>: Այսպիսով, Սամուէլ Անեցու այս վկայութեան համաձայն՝ Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից Հայոց համար սահմանուած օրացոյցը կիրառութեան մէջ է դրել («կարգել է») Սարկաւագ վարդապետը: Անշուշտ, սա չի նշանակում, թէ Սարկաւագի ստեղծած հայկական անշարժ օրացոյցը հեղինակային է, այլ ընդամենը կիրառութիւնն է իրենից հինգ ու կէս դար առաջ աղեքսանդրացիների կողմից ստեղծուած օրացոյցի: Սակայն սա նշանակում է, որ ըստ Սամուէլ Անեցու՝ նորաստեղծ Սարկաւագադիր կարգը պիտի եղած լինի նոյն տիպի օրացոյց, ինչպիսին եղել է Աղեքսանդրիայի ժողովի սահմանած հայկական օրացոյցը: Հաշուի առնելով, որ Սամուէլը եղել է Յովհաննէս Սարկաւագի աշակերտը՝ հարկ է մտածել, որ այսպիսի պնդման համար նա պիտի ունեցած լինի աւելի լուրջ հիմք, քան անձնական ենթադրութիւնն է, կամ նոյնիսկ՝ անձնական եզրակացութիւնը: Շատ աւելի հաւանական է, որ տուեալ պնդման համար Սամուէլ քահանան իբրեւ հիմք ունեցած լինի հէնց իր ուսուցչից՝ Սարկաւագ վարդապետից ստացած ուղղակի տեղեկութիւնը (այսու հարկ է այն համարել արժանահաւատ):

Եւ ահա այստեղից էլ գալիս է այդ խմբի օրացոյցների ամսամուտերի եւ տարեմուտերի համընկումը եգիպտական օրացոյցի

<sup>1</sup> Տե՛ս Աբրահամեան Աշ., Սամուէլ Անեցու տոմարական եւ տիեզերագիտական աշխատութիւնը, – «Էջմիածին», 1952, հո՞ւ Ա, էջ 30-36, հո՞ւ Բ, էջ 34-43, աշխատութեան մէջ, էջ 38: Ընդգծումը մերն է:

նոյն իրողութիւնների հետ: Այսպիսով՝ ստանում ենք, որ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները, այն տեսքով, ինչպէս դրանք ներկայացուած են Անանիայի Տոմարում, ստեղծուած պիտի լինեն 561 թ. Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից, եւ դրանով է պայմանաւորուած նրանց տարեմուտերի համընկումը եգիպտական օրացոյցի տարեմուտին՝ Օգոստոսի 29-ին:

Այստեղ հարց է առաջանում. իսկ ինչո՞ւ Վրաց Քրոնիկոնի թուականը չի սկսւում այդ նոյն ժողովի տարուց, այլ դրանից 220 տարի անց՝ 781 թ. Օգոստոսի 29-ից: Տուեալ հարցի երկու կէսերն ունեն տարբեր պատասխաններ: Առաջին, Աղեքսանդրիայի ժողովի տարում տակաւին չէր եղած Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց: Ուստի՝ անկարելի է պատկերացնել, որ Հայոց եկեղեցու մի մասը, որ է նրա կազմի մէջ մտնող Վրաց եկեղեցին, որդեգրէր մի օրացոյց, որ արտօնուած չէր Հայոց եկեղեցու կողմից: Այսինքն՝ միանշանակօրէն ակնյայտ է, որ Աղեքսանդրիայի ժողովի ժամանակ կամ դրանից անմիջապէս յետոյ Վրաց եկեղեցին չպիտի կարողանար ինքնուրոյն օրացոյց ու տարեհաշիւ սկսել: Հարցիս երկրորդ կէսին, թէ ինչո՞ւ Վրաց Քրոնիկոնը սկսւում է 781-ին, հնարաւոր է պատասխանել, ընդունելով, որ հէնց այդ թուականին է վերջնականապէս կանոնակարգուել, աւարտուել Վրաց բաժանումը եւ տոմարական անջատումը Հայոց եկեղեցուց: Հաւանական է, սա կապուած է նաեւ նրա հետ, որ 726 թ. տեղի ունեցաւ Մանագլեքտի եկեղեցական ժողովը, որը վերջնականօրէն անջատեց Հայաստանեայց եկեղեցին քաղկեդոնականներից, որով եւ առաւել յստակեցուեց Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց: Ըստ այսմ, հարկ է համարել, որ 781-ը Վրաց նոր (քաղկեդոնական) զատկացուցակի անցնելու թուականն է:

Մի վերջին ենթահարց էլ կարող է լինել այն, թէ ի՞նչ կերպ է հնարաւոր բացատրել Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի – թուականի չգոյութիւնը: Իրօք, գիտենք, որ կայ Վրաց Քրոնիկոնի թուականը՝ Փրկչ. 781 թ. Օգոստոսի 29-ից սկսուող տարեհաշուով, եւ պիտի, բնականաբար, սպասելի լինէր ունենալ նաեւ Աղուանից ինչ-որ ինքնուրոյն թուական – տարեհաշիւ: Սակայն նման բան մեզ յայտնի չէ: Ի՞նչը կարող է լինել սրա պատճառը: Հիմք չունենք ենթադրելու, թէ կարող է բուն աղուանական մշակոյթի աղքատիկ ժառանգութեան մնացեալ մասի հետ կորած լինել նաեւ ինչ-որ ժամանակ գոյութիւն ունեցած Աղուանից տարեհաշիւը: Սրան հակառակ՝ լիովին բնական է Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի գոյութիւն չունենալը, եթէ ի նկատի ունենանք, որ Ա-

ղուանից Եկեղեցին մինչև վերջ մնաց Հայաստանեայց Եկեղեցունուիրապետական համակարգի մէջ: Լիովին հասկանալի է, որ չէր կարող Հայաստանեայց Եկեղեցու կառույցի մէջ գտնուող որեւէ (թէկուզ կիսանկախ) կառույց իր համար առանձին ինքնուրոյն տարեհաշիւ – թուական ստեղծել այդ կերպ հակադրուելով իր մայր Եկեղեցուն: Իսկ օրացոյցն ու դրանից ածանցուող տարեհաշիւը ինդրոյ առարկայ ժամանակներում բացառապէս կրօնական կառույցների իրաւասութեան մէջ էին: Այսինքն, չբաժանուելով Հայաստանեայց եկեղեցուց՝ Աղուանից եկեղեցին պիտի կարիք էլ չունենար ինքնուրոյն տարեհաշիւ – թուական ստեղծելու: Այնպէս որ, Աղուանից ինքնուրոյն տարեհաշուի-թուականի չգոյութիւնը եւս մի հանգամանք է, որ գալիս է հաստատելու Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները Աղեքսանդրիայի ժողովում կարգադրուած-սահմանուած լինելը:

Հարկ է պատասխանել նաեւ այն հարցին, թէ երբուանի՞ց պիտի եղած լինի Աղեքսանդրիայի ժողովի սահմանած՝ Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների կիրառութիւնը: Վրաց տարեհաշուի պարագայում տեսանք, որ դա պիտի սկսուած լինի հէնց 781-ին, ինքնուրոյն գատկացուցակի անցնելով: Իսկ Աղուանից եկեղեցին ինքնուրոյն տարեհաշիւ նոյնիսկ չի էլ կիրառել: Եթէ սրա հետ մէկտեղ հաշուի առնենք, որ տարեհաշիւը-թուականը բնականօրէն ծնունդ է առնում գատկացուցակից՝ իբրեւ դրա մէջ յաջորդական տարիների համարակալում, ապա կը ստանանք, որ Վրաց օրացոյցը Աղեքսանդրիայի ժողովի սահմանած ձեւով կիրառուած պիտի լինի հէնց Վրաց նոր գատկացուցակի սկզբով, որ է՝ Քրոնիկոնի սկիզբը<sup>1</sup>: Գալով Աղուանից օրացոյցին՝ նրա մասին հարկ է ընդունել, որ այն կարող էր ընդհանրապէս կիրառուած չլինել, ճիշդ այնպէս, ինչպէս ստեղծուած-կիրառուած չի եղել ինքնուրոյն տարեհաշիւը: Իսկ Անանիան, որ այս երկու օրացոյցները մանրամասն ներկայացրել է իր Տոմարի մէջ, կարող էր դրանց մասին իր տեղեկութիւնները քաղել Հայոց կաթողիկոսարանի դիւանից: Այս կապակցութեամբ յիշենք, որ նա գործել է Անաստաս Ակոռեցի կաթողիկոսի յանձնարարութեամբ եւ հովանաւորութեամբ: Ուստի բնական է, որ նրան մատչելի լինէին կաթողիկոսարանի դիւանի բոլոր վաւերագրերը:

<sup>1</sup> Ի դէպ, Ռեց այս անյն ժամանակից եւ անյն գատկացուցակի կիրառութեան մէջ դրուելով է անկապացուած Վրաց օրացոյցի պատմութիւնը բոլորովին այլ տուեալների հիման վրայ: Տե՛ս Բադալեան Հ. Ս., *Օրացոյցի պատմութիւն*, Եր., 1970, էջ 170-172:

Իսկ Անանիայի ժամանակ այդ դիւանում անպայման պիտի լինէին ընդամենը հարիւր տարի առաջ տեղի ունեցած Աղեքսանդրիայի ժողովի թէ՛ հրաւերը, եւ թէ՛ ժողովի որոշումները: Եւ այս վերջինների մէջ էլ պիտի լինէին նաեւ Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից (որպէս Հայոց եկեղեցու նուիրապետական կառույցի բաղադրիչներ) եկեղեցիների համար Աղեքսանդրիայում կազմուած օրացոյցների նախագծերը: Այսինքն՝ Անանիան կարող էր կաթողիկոսարանի դիւանից իմանալ Վրաց եւ Աղուանից տակաւին չկիրառուող օրացոյցների մասին եւ ներկայացնել դրանք իր Տոմարում:

Ի մի բերելով՝ ստանում ենք Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցների պատմութեան հետեւեալ ուրուագիծը: 551-552 թթ. Հայոց եկեղեցին, ի դէմս Մովսէս Եղիվարդեցի կաթողիկոսի, կարգադրում է իր օրացուցային խնդիրները, որդեգրելով Աթնանա Տարօնացի վարդապետի կազմած գատկացուցակը: 560-561 թթ. Աղեքսանդրիայի ժողովը Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից (նաեւ այլոց) ներկայացուցիչների բացակայութեամբ քննարկում է նաեւ բացակայ ազգերի օրացոյցների խնդիրը եւ սահմանում առանձին օրացոյցներ նաեւ ժողովին չմասնակցած ազգերի համար: Սրանք բոլորն էլ եղել են իրար նման՝ Եգիպտականի օրինակով կազմուած օրացոյցներ իրար հետ համընկնող ամսամուտերով, տարեմուտերով ու նահանջներով: Հայաստանեայց եկեղեցին եւ նրա նուիրապետական համակարգում եղած Վրաց եւ Աղուանից եկեղեցիները չեն ընդունում աղեքսանդրացիների ստեղծած օրացոյցները: Չ դարի վերջից սկիզբ առած Վրաց բաժանումը Հայոց եկեղեցուց ի վերջոյ յանգեցնում է 781 թուականից նոր գատկացուցակի անցնելու, որով եւ Վրացիք կիրառութեան մէջ են դնում Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից իրենց համար կազմուած օրացոյցը եւ սկսում իրենց նոր տարեհաշիւը Բրոնիկոնը: Աղուանից եկեղեցին, մինչեւ վերջ մնալով Հայաստանեայց եկեղեցու նուիրապետական համակարգի մէջ, թերեւս՝ երբեւէ չի անցնում այլ գատկացուցակի եւ չի ստեղծում ինքնուրոյն տարեհաշիւ. հնարաւոր է նաեւ, որ չի էլ կիրառում Աղեքսանդրիայի ժողովի կողմից իրենց համար կազմուած օրացոյցը: Այս վերջին ենթադրութիւնը աւելի քան հաւանական է, եթէ ի նկատի ունենանք նաեւ, որ Աղուանից եկեղեցին գործել է ծաւալային առումով առաւելապէս հայաբնակ տարածքներում, ուր լիովին բնական ու բաւարար պիտի լինէր Հայկական օրացոյցի կիրառութիւնը:

## **Կրկին Աղուանքում Վարազ-Տրդատ իշխանի՝ վահանով վերաբերման ծեսի մասին**

«Պատմութիւն Աղուանից» երկի Բ, 36 գլխում, առկա է հայկական մյուս աղբյուրներում չհանդիպող գահակալման ծեսի մի նկարագրություն, որը լրացուցիչ մեկնաբանության կարիք ունի: Այն հետաքրքրական է տարբեր առումներով, այդ թվում՝ աղբյուրագիտական: Պատմիչը, այս դեպքում՝ Մովսես Դասխուրանցու (կոչված նաեւ՝ Կաղանկատուացի) աղբյուրներից մեկի՝ «684 թ. պատմության» հեղինակը (ըստ Ա. Հակոբյանի՝ նաեւ դեպքերին ժամանակակից եւ հավանաբար ականատես<sup>1</sup>), Ջրվանշիրի սպանությանը հաջորդած Վարազ-Տրդատի գահակալման արարողության դրվագը ներկայացնում է հետեւյալ կերպ.

«Եւ սրտայաւժար կամակցութեամբ իշխանք աշխարհին եւ կաթողիկոսն ձեպէին մեծաւ փութով հասանել ի կատարումն գործոյն. եւ անդէն մեծամեծքն առ հասարակ զնշան կենդանատեսակ զբաւելց վառելոց ի ձայն փողոյ հռչակեալ, առեալ կացուցանէին զնա ի վերայ ոսկեհանգոյց վահանին, երիցս վերաբերելով՝ ներբողական հնչէին բարբառս: Եւ այսպէս մեծաւ ուրախութեամբ աւանդեալ նմա զպատիւ նախագահ իշխանութեանն հայրենական գահուն՝ աւժտաբեր եւ ընծայաբեր լինէին նորոգ նորա տէրութեանն...»<sup>2</sup>:

Այս նկարագրության բացառիկ տարրը նորընծա տիրակալին վահանի վրա «կանգնեցնելու» եւ երեք անգամ «վերաբերելու» ծիսական գործողությունն է: Համառոտ ներկայացնելով ծեսի նախապատմությունը՝ կվերադառնանք հայերեն գրավոր ավանդության մեջ եզակի այս վկայություններին:

<sup>1</sup> АКОПЯН А.А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 177-278. Տե՛ս հատկապէս էջ 196-201, 249-258:

<sup>2</sup> Անանուն, 684 թուականի պատմություն, Առաջաբանը եւ գիտա-քննական բնագիրը Ա. Յակոբեանի, – «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ե, էջ դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 862: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի*, Քննական բնագիրը եւ մեքսիկայում Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, էջ 231:

Թագավորի կամ առաջնորդի այս ծիսական նշանակման առաջին վկայությունը մ. թ. I դարում Կոռնելիոս Տակիտոսինն է<sup>1</sup>, ով ներկայացնում է այն որպես գերմանական ցեղերից մեկին բնորոշ բարբարոսական ծես: Գրեթե երեք դար անց՝ 361 թ. Հուլիանոս Ուրացողի առնչությամբ, այս ծեսը ներկայանում է որպես ռազմա-դաշտային պայմաններում Հռոմի կայսեր ընտրության եւ զորքի կողմից հաստատման արարողություն<sup>2</sup>, ինչը, հավանաբար, նախորդ դարերում Հռոմի լեգեոններում գերմանական ցեղային տարրի հզորացման հետեւանքներից մեկն էր: Նույն ծեսն, իհարկե, տարբեր մանրամասներով ու նրբերանգներով, ժամանակ առ ժամանակ ի հայտ է գալիս ուշ Հռոմեական եւ վաղ բյուզանդական դարաշրջանում՝ 364, 494, 518, 531, 588 եւ 602 թթ. կայսրերի կամ թագադրված հավակնորդների կայսր հռչակման առնչությամբ: Այս առեղկություններն ի մի բերած պատմաբաններից մեկը նկատում է խոշոր բաց վաղ միջնադարյան դարաշրջանից սկսած՝ «Այսպես, 588 թվականից մինչեւ Պալեոլոգների դարաշրջան բյուզանդական աղբյուրներում այս արարողության ընդամենը հինգ հիշատակություն կա, մեկը վերաբերում է խազարներին, մյուս չորսը գահը բռնագրավողներին է վերաբերում, ընդ որում, գրանցից մեկի՝ Նիկեփորոս Փոկասի մասին հաղորդման մեջ արարողության ժամանակ վահանի կիրառությունը հավաստի է»<sup>3</sup>:

Աղյուսներում վահանով վերաբերման այս ծեսի հիշատակումը հայտնվել է հենց այս ժամանակային «պատմահան»-ում եւ ավելի մոտ է դրա գոյության սկզբի շրջանին (680 թ.)<sup>4</sup>: Մի կողմից այն եզակի է հայկական գրավոր աղբյուրներում հիշատակված լինելու իմաստով, մյուս կողմից՝ ունի արտաքին գուգահեռներ, որոնց վե-

<sup>1</sup> Tac., *Hist.* IV, 15.

<sup>2</sup> Amm. Marc., *Rerum gestae*, XX, 4, 17.

<sup>3</sup> Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, – «Revue des Études Byzantines», № 33 (1975), p. 160.

<sup>4</sup> Հմմ. Акопян А., О хронологии последних событий в «Истории 684 года», – «Кавказ в Византизм», Вып. 6, Ер., 1988, с. 24-36. Մեկ այլ թվագրում (683-684 թթ.) տես Երեմյան С., Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Ал-Илтиверу, – «Записки Института востоковедения АН СССР», VII, 1939, Москва-Ленинград, с. 137; Սվազյան Հ., Աղվա-նից իշխաններ Զուանջիրի եւ Վարազ-Տրդատի իշխանության տարեթվե-րի հարցի շուրջ, – ԼՀԳ, 1973, էջ 11:

րաբերյալ հետազոտողները դեռ չեն եկել ընդհանուր հայտարարի: Նույն Ք. Վալտերի կարծիքը բավական լավ է արտահայտում երկու հակադիր տեսակետների գոյությունը. «ի վերջո դեռ պատասխան չի գտել արարողության շարունակականության հարցը: Ի՞նչ ենթադրություն կարելի է առաջ քաշել այն երեւման բավական երկարատեւ ժամանակաշրջանների վերաբերյալ, որոնց ընթացքում աղբյուրները տեղեկություն չեն տալիս: Լռությունը հապացույց ընդունող հետազոտողների կարծիքով ծեսը մոռացված է եղել այն ժամանակահատվածներում, երբ հիշատակված չէ: Իսկ ոմանք, նկատի ունենալով ավանդական ծիսական կարգի նկատմամբ բյուզանդացիների հայտնի բծախնդրությունը, կարող են պնդել, թե արարողությունը երբեք ամբողջովին չի անհետացել»<sup>1</sup>:

Ինչո՞վ կարող է օգտակար լինել այս խնդրի լուծմանը հայերեն սկզբնաղբյուրում պահպանված ծեսի հիշատակումը: Նախ ակնհայտ է, որ գործ ունենք Աղուանքում Բյուզանդիայից փոխառված եւ, հավանաբար, ոչ լիովին ընկալված մի ծեսի հետ: Դրա մոտքը հայկական միջնադար տեղի է ունեցել VII դ. վերջում, ինչից հետո որեւէ կիրառություն գրանցված չէ: Լրացուցիչ խնդիր է Կոստանդին Միրանաձնի հաղորդումը խազարների ծիսակարգում այս արարողության գոյության մասին՝ նկատի ունենալով, որ աշխարհագրական առումով խազարներն ավելի մոտ կարող են համարվել որպէս փոխառության աղբյուր<sup>2</sup>: Այս իրավիճակն ստիպում է կրկին վերադառնալ ծեսի մասին մեզ հայտնի բյուզանդական տվյալներին, եւ վերանայել դրան առնչվող հանգամանքները Մովսէս Դասխուրանցու սկզբնաղբյուրում:

Նկատենք, որ մեր ծեսին նախորդող երկու՝ Բյուզանդիայում 588 եւ 602 թթ. վահանով ծեսի մասին հաղորդումների հեղինակը 811-815 թթ. գրված «Ժամանակագրության» հեղինակ Թեոփանես Խոստովանողն է<sup>3</sup>: Այսինքն, «684 թ. պատմության» հեղինակի հա-

<sup>1</sup> Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, p. 165.

<sup>2</sup> Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, 38: Text Moravcsik, English translation R.J.H. Jenkins, second edition, Dumbarton Oaks, 1985, p. 172-173. Ըստ կայսեր այս հաղորդման՝ մագյարներն իրենց առաջնորդին վահանի վրա են բարձրացնում համաձայն խազարների «զականոն»-ի սովորության, կանոնի:

<sup>3</sup> Այս հատվածը ներառված չէ պատմիչի հայերեն թարգմանության մեջ, ուստի հղում ենք ըստ Theophanes, *Chronographia*. Ed. De Boor, Leipzig, 1883, p. 260, 287. Առաջինը Գերմանիոսի ձախողված հավակնորդությունն

ղորդումը անուղղակիորեն հաստատում է երկու դար անց գրանցված ծեսի հավանական լինելը (եթե ընդունենք, որ փոխառություն աղբյուրն իրոք Բյուզանդիան է): Այլ բան է, որ նշված երկու հաղորդումներում ծեսը ներկայացված է որպես գահի բռնազավթման հանգամանք կամ պարագա: Ինչպես նկատել ենք, այս միտումն ուժեղանում է հաջորդ դարաշրջանում, ներառյալ Կոստանդին Ծիրանածին կայսեր (945-959) հաղորդումը խազարական ծեսի մասին: Հատկապես հետաքրքիր է այս ծեսին կայսեր անձնական վերաբերմունքը: Տեղյակ լինելով, որ խազարներն ու մազարները գահակալեցնում են իրենց գերագույն իշխանավորներին վահանով վերաբերմամբ, եւ իհարկե, ծանոթ լինելով բյուզանդական աղբյուրներում նույն ծեսի մասին հաղորդումներին<sup>1</sup>, տարեց կայսրը որեւէ կերպ իր որդուն չի փորձում ավանդել այդ ծեսի իրավականությունը: Եթե այն որեւէ իրավականություն ունենար, որպիսին հայտնաբերում ենք XIII դ. երկրորդ կեսի բյուզանդական իրականության մեջ<sup>2</sup>, այդ հանգամանքը կարտածվեր թեկուզեւ պատկերապաշտությունից վերսկսված IX դարի եւ հետագա բյուզանդական մանրանկարչության մեջ: Մինչդեռ Վալտերի վերոհիշյալ աշխատանքում եւս նկատելի է, որ վահանով վերաբերման ծեսի իր կողմից վերլուծված պատկերներում ծեսը դերակատարում ունի կամ հազվադեպ բռնազավթիչ (узурпатор) կայսրերի կամ Հին Կտակարանային արքաների Հեսուեի, Սավուդի, Դավթի գահակալման տեսարաններում:

Այսպիսով, ծեսի բյուզանդական իրադրության շուրջ կողմնակի եւ ուղղակի վկայությունների հիման վրա համեմատաբար բարձր հավաստիությամբ կարելի է ասել, որ այն ուշ հռոմեական ժամանակներում արդեն դիտվում էր որպես հեթանոսական, եւ այս պատկերացումը պատկերամարտության հարյուրամյակի ընթացքում միայն ամրապնդվել է: Եթե աղբյուրագիտական խիստ մոտե-

---

է գահին 588 թ., երկրորդը հաջողված գահի գավթման մասնաձեռնողի՝ Փոկաս կայսեր մասին է (602-610 թթ.), որի մկատմամբ պատմիչը լցված է կատարյալ հակակրահներով:

<sup>1</sup> Ծիրանածնի «Արարողությունների մասին» գրքին հավելված է Հուստինիանոս կայսեր օրոք Magister officiorum Պետրոս պատրիկի աշխատության հատվածը, որում կա վահանով վերաբերման երեք դեպքի մանրամասն մկարագրություն 491 եւ 518 թթ.:

<sup>2</sup> Այս դարաշրջանում վահանով վերաբերման ծեսի մոտքը Պալեոլոգոսների հարստության կայսրերի արարողակարգ բացատրվում է կրկին երոպական-լատինական ազդեցությամբ:



ցում ցուցաբերենք եղած տեղեկություններին, ապա Պետրոս պատրիկը (500-565 թթ.)՝ վերջին ժամանակակից պատմիչն է մեր պատմիչից բացի, որ հաղորդում է բյուզանդական տիրույթներում այս գինժորական ծեսի մասին՝ ընդհուպ մինչև XIII դար, երբ ծեսն արդեն վերադառնում է նորոգված՝ կա՛մ որպես փոխառություն Արեւմտյան Եւրոպայից<sup>1</sup>, կա՛մ վերածնված ուշ անտիկ եւ բյուզանդական նախադեպերի հիման վրա<sup>2</sup>: Սկզբունքային տարբերությունը ծեսի իմաստավորման մեջ է. եթե ուշ հռոմեական – վաղ բյուզանդական ծեսն ընկալվում էր որպես հավանորդին կամ ապագա կայսերը բանակի կամ դրա մի մասի աջակցության խորհրդանշական արտահայտություն, ուշ բյուզանդական ծեսում կայսերը վահանով վերաբերմանը մասնակցում են ողջ հասարակությունն առավել ակնալոր ներկայացուցիչները, չբացառելով նաեւ պատրիարքին<sup>3</sup>:

Այս հանգամանքը կրկին վերադարձնում է մեզ Աղուանքում Վարազ-Տրդատի վահանով վերաբերման ծեսի հանգամանքներին (այստեղ իմաստ ունի մեջբերել սկզբնաղբյուրի վերը հղվածին նախորդող նախադասությունը, որով սկսվում է «Աղուանից պատմություն» Բ, 36 գլուխը. «Եւ եղեւ յետ այնորիկ, իբրեւ մեկնէր տրամութիւնն, փարատէր սուգն եւ փոքր մի տարակուսական աղէտիցն լինէր մոռացումն, յայնժամ տեսաք տոհմից, կուսակալք, կողմնակալք, մեծամեծք, նախարարք եւ ամենայն իշխանք աշխարհացն այնոցիկ ժողովեալք առ մեծ արքեպիսկոպոսն Եղիազար՝ խորհուրդք բարեաց վասն խաղաղութեան խորհէին եւ շինութեան աշխարհիս Աղուանից: Եւ մտադիւր մտածութեամբ հոգացեալ սա-

<sup>1</sup> Բալդուին Ա, Ֆլամանդացու՝ Կոստանդնուպոլսի 1204 թ. Ավաճողի եւ Լատինական կայսրության հիմնադրման կապակցությամբ աղայիսի կարծիք է հայտնել բյուզանդագետ Գ. Օսորոգորսկին, ինչպես հղված է՝ Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, p. 157, n. 78.

<sup>2</sup> Հետազոտողների մեծամասնությունը հակված է այս ուղղությամբ, ինչպես երևում է Walter C., *Raising on the shield in Byzantine iconography*, p. 160-ում բերված հղումներից, ի լրումն որոնց կարելի է հղել նաեւ՝ Поляковская М.А., Поздневизантийский чин коронования василевса, – «Византийский Временник», 68 (2009), с. 10-13.

<sup>3</sup> Beihammer A., *Comnenian imperial succession and the ritual world of Niketas Choniates's* – «Chronice Diegesis», Beihammer A. et al (eds) *Court Ceremonials and rituals of power in Byzantium and the medieval Mediterranean: comparative perspectives*, Leiden-Boston: Brill 2013, p. 159-201.

կա իշխանութեան իրի՝ հաճեցան առժամայն հաւանութեամբ ընտրել զնախարար ոմն աւագ, որ մեծարեալ էր կայսերակերպ պատուով զապեհհիւպատ պատրկութեան ստացեալ պատիւ, որոյ անուն Վարազ Տրդատ՝ որդի Վարազ Փերոծի եղբար Ջեւանշերի»<sup>1</sup>): Դրանք անխաղճիորեն կապված են նաեւ սկզբնաղբյուրի ժամանակագրութեան վերջնականորեն չլուծված հարցերի հետ, որոնցից Վարազ-Տրդատի իշխանութեան, հետագա պատանդութեան ու վերադարձի տարեթիւերի եւ այլեւայլ հարցեր կան<sup>2</sup>: Ինչ վերաբերում է ծեսի բովանդակային կողմին, ապա դրա մասին պատմիչի ակնհայտ եւ քողարկված տեղեկութիւններից դատելով, գործ ունենք բյուզանդական (իսկ ծագումով՝ գերմանական) ծեսի զավառական մի տարբերակի հետ, որում տեսնում ենք ուշ բյուզանդականի հետ ընդհանուր տարրեր, այնքանով որքանով ուշ բյուզանդական արքունիքը 1204 թ. Կոստանդնուպոլսի խաչակրաց նվաճման արդյունքում նույնպէս դարձել էր քրիստոնեական արարողական աշխարհի ծայրագավառներից մեկը: Սրանով կարելի է բացատրել Աղուանքում վերաբերման ծեսի թվացյալ «առաջանցիկ» այն հատկանիշը, որ ծեսին մասնակցում են ոչ այնքան բանակը, որքան աշխարհիկ եւ հոգեւոր առաջնորդները<sup>3</sup>:

Սա մեր ծեսի միակ առանձնահատկութիւնը չէ: Մյուսներին անդրադառնալուց առաջ հարկ է ընդունել, որ հայադեաների ուշադրութիւնից վրիպել են ինչպէս Աղուանից պատմիչի հայտնած որոշ տեղեկութիւններ, որոնք պարզապէս անտեսվել են առաջարկված թվագրութիւններում, այնպէս էլ Ստեփանոս Տարոնեցու հաղորդումը Հոսաթինիանոս Բ կայսեր (685-695, 705-711) կողմից

<sup>1</sup> Անանու, 684 թուականի պատմութիւն, էջ 861-862: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, էջ 230-231:

<sup>2</sup> Դրանց մի մասը ծրագրում ենք մանրամասն քննարկել առանձին հոդվածում (առաջմ տե՛ս Ա. Յակոբեան, Աղուանից իշխանների ժամանակագրութիւնը Է դարի վերջին – Ը դարի սկզբին, – «Հանդէս ամսօրեայ», ԾԺԸ տարի, Վիեննա-Եր., 2004, սն. 267-292):

<sup>3</sup> Որպէս ճշտում ավելացնենք, որ եթէ վերջին Լասկարիդների եւ Պալեոլոգների օրոք բարձրագույն բյուզանդական աստիճանավորները նշվում են որպէս հենց վահանը բարձրացնողներ, Աղուանից պատմիչը նման մանրամասն չի հաղորդում. վահանը անմիջականորեն բարձրացնողները կարող էին լինել ոչ այն անձինք, որոնք «առեալ կացուցանէին զնա ի վերայ ոսկեհամգոյց վահանին, երիցս վերաբերելով՝ ներքոյական հնչէին բարբառս», թեւեւ, ինչպէս տեսնում ենք, բառացի հենց այդպէս է հասկացվում:

Հայաստանում, Աղուանքում եւ Վիրքում կառավարիչների նշանակման մասին, հավանաբար՝ 689 կամ 690 թ.<sup>1</sup>: թ. Գրինվուդի վերջերս առաջարկած այս թվագրումը, թեեւ չորս-հինգ տարով ավելի ուշ է գլխավորապես «Աղուանից պատմութեան» փաստերը վկայակոչող մյուս Հայագետների թվագրումից, թույլ է տալիս հետաքրքրական նոր մանրամասներ ընդգրկել ձեսի բովանդակութեան եւ ձեսի բացատրութեան մեջ:

Ստեփանոս Ասողիկի վկայութիւնն անբողջութեամբ հետեւյալն է.

«Իսկ ի գալ չորրորդ ամին Յուստինոս ինքն խաղացեալ զաւրու ծանու եկն ի կողմն Հայոց, ի լեռն որ կոչի Արարտակ, եւ երիս բաժանեալ զգաւս իւր՝ առաքէ ի Հայս, ի Վիրս եւ յԱղուանս. եւ կոչեալ առ ինքն զամենայն իշխանս աշխատացս այսոցիկ: Եւ ոչ ի կամաց, այլ ի հարկէ գնացեալ առ նա: Իսկ նորայ զոմանս յիշխանացն ընդ իւր առեալ, եւ զոմանս զորդիսն պատանդ խնդրեալ, ընդ որս եւ զկաթողիկոսն Հայոց զՍահակ հանդերձ Ե եպիսկոպոսաւք արգելեալ առ ինքն. եւ զոմանս յիշխանացն արքունատուր պատարագաւք պատուեալ՝ կացոյց իշխանս աշխարհացն՝ զներսեհ Շիրակայ տէր կոմս Կապոյտիրոց՝ Հայոց իշխան, եւ զՎարազդատ [նույնն է, ինչ Վարազ-Տրդատ – Ա. Դ.] պատրիկ էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագաւորին՝ Աղուանից իշխան, եւ Լի գաւր՝ աւգնական իշխանացն, եւ ինքն ի Կոստանդնուպոլիս դարձաւ»<sup>2</sup>:

Այս համառոտ վկայութիւնը համարելով «Աղուանից պատմութեան» մեզ հետաքրքրող հատվածին չհակասող եւ կարեւոր մանրամասներ ավելացնող, առանձնացնենք «էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագաւորին» տիտղոսի հիշատակումը, որը, թվում է, թե ավելի քան ընդունելի պետք է լիներ ինչպե՛ս Աղուանից «684 թ. պատմութեան» հեղինակի, այնպե՛ս էլ Մովսէս Դասխուրանցու համար, սակայն բացակայում է թե՛ Վարազ-Տրդատի, եւ թե՛ Զրիվանչիւրի ու նրա որդիների թվարկված տիտղոսների շարքում (դրանցում հիմնականը պատվավոր պատրիկի տիտղոսն է): «էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագաւորին» տիտղոսի հիշատակումը, որն արդեն պետք է կիրառութիւնից դուրս մղված լիներ Ստեփանոս Ասողիկի ժամանակ, բայց լիբրալ տիտղոս էր հենց կայսեր տեղա-

<sup>1</sup> Greenwood T., *Armenian neighbours (600-1045)*, in *The Cambridge History of the Byzantine Empire*, ed. J. Shepard (Cambridge, 2008), p. 345.

<sup>2</sup> Ստեփանոս Տարոնցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, 2-րդ տպագրութիւն Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 100-101:

պահի իմաստով VI-VIII դդ.<sup>1</sup>, թույլ է տալիս ավելի ամուր հիմքի վրա դնել Հայ-բյուզանդական ծիսակարգերի մերձուլթյան մեզ հետաքրքրող փաստը:

Աղուանքում վահանով վերաբերման ծեսի նկարագրությունը նման ծեսերի շարք է վերադարձնում բռնակալ Փոկասի (602-610) վահանով վերաբերման ծեսը Բալկանյան բանակի Դանուբյան ճամբարում՝ նրա էքսարքոս, ո՛չ կայսր հռչակմամբ: Թեոփանես Խոստովանողը (758-818 թթ.) բավական ճշգրիտ է իր նկարագրության մեջ<sup>2</sup>, որում խոսքը հենց էքսարքոսի բանակի կողմից հռչակման մասին է, մինչ Կոստանդնուպոլսի կուսակցությունները մրցակցում էին իրենց թեկնածուների շուրջ: Եթե բյուզանդական օրինակի կողքին ենք դնում Աղուանքում արձանագրված ծեսը, որով նշվում է էքսարքոսի պաշտոնակալումը, հավանական է դառնում այս ծեսի մեկնաբանությունը մի տեսակետից, որը ժամանակին առաջարկել է Մ. Մ. Բորմիրը՝ վերլուծելով Ֆրանկների թագավոր Խյոդվիգի հայտնի ծեսը Տուր քաղաքում, որը շատ ընդհանուր գծեր ուներ բյուզանդական կայսերական ծեսի հետ<sup>3</sup>: Առանձին մանր տեղեկություններ ի մի բերելով՝ հետազոտողը հանգում է այն եզրակացության, որ բյուզանդական գլխավոր ծեսը երկրի ծայրագավառներում կամ հարեւան երկրներում ձեւափոխվում էր, եւ մի շարք գլխավոր տարրերի հիման վրա տեղերում՝ հիմնականում բյուզանդական հաղթական զորավարների կամ դաշնակիցների համար ստեղծվում էր որոշակիորեն ճանաչելի եւ իրավական ուժ ունեցող, կայսերականին շատ նման, բայց ոչ կայսերական ծիսակարգ:

---

<sup>1</sup> Էքսարքոսի պաշտոնը ներմուծվել էր 580-590-ական թթ. Մորիկ կայսեր կողմից Աֆրիկայի՝ Կարթագեն եւ Իտալիայի՝ Ռավեննա էքսարքությունների հիմնադրմամբ, որոնց կառավարիչները միավորում էին ռազմական եւ վարչական գործառույթներ՝ անմիջականորեն երթարկվելով կայսերը: Նշված էքսարքությունները վերացան համապատասխանաբար 692 եւ 751 թթ.:

<sup>2</sup> Theophanes, *Chronographia*..., p. 287.

<sup>3</sup> McCormick M., *Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism*, – Das Reich und die Barbaren, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 29 (Böhlau Verlag, Vienna, 1989), S. 155-180.

Կրկին Վիրքի (Քարթլիի) քրիստոնեացման մասին. Via  
Armeniaca

Չնայած այն իրողությանը, որ հայ-քարթվելական (վրացական) եկեղեցական հարաբերությունների մասին վերջին հազար տարում մեծածավալ գրականություն է ստեղծվել, ակնհայտ է սակայն, որ դրանից մերօրյա ուսումնասիրողների գործն ամենեւին չի հեշտացել, քանզի այդ հարաբերություններն իրենց խորքում այնպիսի խուժեր ունեն, որոնց գոյությունն անտեսողն ակամայից կասկածի տակ է դնում իր գիտական աշխատանքի կամ, թեկուզ, տեղեկատվական բնույթի հրապարակման անաչառությունը: Անշուշտ, այդտեսակ խուժերի կարելի է հանդիպել միայն այն դեպքում, եթե նավարկողը (տվյալ դեպքում՝ ընդհանուր անցյալի էջեր թերթողը) չեղվի հստակ ուղուց, փորձի կամայականորեն մեկնաբանել փաստերն ու իրադարձությունները: Հայտնի է նաեւ, որ սովորաբար նման քայլեր կատարում են նրանք, ովքեր ձգտում են քաղաքականացնել պատմությունը եւ, իբրեւ քարոզչական զենք՝ ծառայեցնել իրենց նպատակներին: Ընդ որում, դա առավել բնդգծված է վրացագիտությամբ զբաղվող վրացի գիտնականների մոտ:

Ցավոք, նշված երեւույթը նոր չէ, շուրջ մեկուկես հարյուրամյակի պատմություն ունի, պարզապես մեր ժամանակներում շատ ավելի աղաղակող դրսեւորումներով է արտահայտվում: Պանքարթվելիզմի դրոշի տակ համախմբված՝ նշածս գիտնականները «սրբագրում» ու յուրացնում են հարեւան ժողովուրդների, մասնավորապես՝ հայ ժողովրդի պատմությունը, որից հետո նաեւ տարածքային պահանջներ են ներկայացնում (այդ պահանջները նույնիսկ դասազիրք են մտել եւ նոր սերնդի աշխարհայացք են ձևավորում): Կարծում ենք՝ հայոց պատմության հարցերով զբաղվողներին խնդիրն է տվյալ պարագայում դուրս գալ հայեցողական վիճակից եւ ամենաակտիվ կերպով բացահայտել բոլոր տեսակի կեղծարարություններն այս ասպարեզում: Ընդամին՝ ամեն ինչ անել, որպեսզի դա հասու լինի գիտական եւ քաղաքական արտաքին աշխարհին:

Համանման կեղծիքների մի ամբողջ փունջ է կազմում Վիրքի կամ Քարթլիի քրիստոնեացման պատմության լուսաբանումը վրա-

ցի վրացագետների աշխատություններում: Ստիպված ենք համառոտ ակնարկի տեսքով անդրադառնալ խնդրին՝ հիմնականում մեջբերելով վաղուց հայտնի փաստեր եւ տեսակետներ՝ առաջին հերթին նշելով, որ հայագիտության մեջ իր հաստատուն տեղն ունի այն պատմական ճշմարտությունը, որ քրիստոնեությունը Վիրք մուտք է գործել Մեծ Հայքի ճանապարհով: Հայ եւ Վրաց սկզբնական եկեղեցիների ծագումնաբանական նույնությունն անվերապահորեն ընդունված էր նաեւ վրացագիտության ձեւավորման շրջանում (Մ. Բրոսե, Ն. Մառ եւ ուրիշներ): Փաստն ինքնին շատ բնական էր համարվում, քանզի ընդհանուր ընկալումը կար, որ անցյալում դրացի այս ժողովուրդների մոտ նաեւ շատ բան պիտի ընդհանուր լիներ: Եւ առաջին հերթին դա պիտի վերաբերեր կրոնին ու դավանանքին, եթե նկատի ենք ունենում այն իրողությունը, որ, ի վերջո, կրոնը մարդկային կյանքը, ըստ այդմ եւ ժողովուրդների համակեցությունը, կարգավորող օրենք է: Անտարակույս, ընդհանրություն պիտի ունենար նաեւ եկեղեցին:

Գրավոր փաստերի ու տեղեկությունների վրա հիմնված գիտական եզրակացություններ կան, որոնք մինչեւ 1930-ական թվականները ընդունում էին նաեւ վրացի բոլոր նշանավոր մտավորականներն ու պատմաբանները (ակադեմիկոսներ Իվանե Զափախիշվիլի, Կորնելի Կեկելիձե, Գիորգի Մելիքիշվիլի եւ ուրիշներ): Սակայն այդ ամենն այսօր չգիտես ինչու վրաց պատմագիտության մեջ նրանց հաջորդած գիտական սերնդի կողմից կասկածի տակ է առնվում: Վերջիններս (Նինո Ափցիաուրի, Իրմա Կարաուկաշվիլի եւ ուրիշներ) ակնհայտորեն սեւեռուն նախատրամադրվածություն են հանդես բերում իրենց հրապարակումներում: Կամենալով վերարժեքավորել վրաց ժողովրդի պատմությունը, նրանք հարկ են համարում առաջին հերթին վերաշարադրել ամբողջ տարածաշրջանի պատմությունը, ինչն, ըստ էության, նշանակում է ոչ միայն խեղաթյուրել Հարեւան ժողովուրդների պատմությունը, այլեւ մեղանչել պատմական ճշմարտությունների դեմ ընդհանրապես:

Այդ իսկ պատճառով, այսօր խիստ անհրաժեշտություն է զգացվում վերհիշել եւ հավաքաբար ներկայացնել հայոց մասնակցությունը Վիրքի քրիստոնեացման գործընթացին, կրկին հաստատել, որ Մեծ Հայքում քրիստոնեությունը պետականորեն ճանաչելուց հետո Քարթլիի եկեղեցու հիմքը նույնպես դրվել է Մեծ Հայքից զնացած քարոզիչների կողմից, իսկ հետագայում այդ կառույցն ամրապնդվել է կրկին Մեծ Հայքից զնացած եկեղեցական գործիչների ու քրիստոսասեր անձանց կողմից: Այնուհետեւ Հայքի

եւ Քարթլիի եկեղեցիները տեւական մի շրջան ոչ միայն սերտ առնչակցություններ են ունեցել, այլ պարզապէս մեկ են եղել՝ որոշակի ինքնավարութեամբ Քարթլիի եկեղեցին եւ առնվազն իբրեւ «առաջին ի հավասարաց» Հայաստանյայց եկեղեցին: Կան անժխտելի փաստեր, որոնք երկու եկեղեցիների հարաբերութեան հարցում կասկածի տեղ չեն թողնում Քարթլիի եկեղեցու վարչական-նվիրապետական ենթակայութեան մասին: Քարթլիի եկեղեցին ոչ թե պարզապէս ի հոգեւորս էր ընդունում Հայաստանյայց եկեղեցու նախաթոռութիւնը (ինչպէս որ պնդողներ կան), այլ առնվազն մինչեւ VII դար նրա նվիրապետական-եկեղեցական կառույցի մասն էր կազմում: Ըստ այդմ Քարթլիի քահանայապետը ձեռնադրվում էր Հայոց կաթողիկոսի կողմից, իսկ Քարթլիի եկեղեցու արարողութեան լեզուն առ Կյուրիոն նաեւ հայերենն էր: Հայերի հետ ունեյն վարդապետութիւնը դավանելու մասին զգալի թվով վկայութիւններ են պահպանվել նաեւ վրաց աղբյուրներում:

Այսպիսով՝ բնավ ավելորդ չհամարենք անհրաժեշտութեան դեպքում վերահաստատել, որ.

ա) Քարթլի քրիստոնեութիւնը մուտք է գործել Մեծ Հայքից, Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ուղարկված Նունե կույսի առաքելութեամբ,

բ) առաջին եպիսկոպոսութիւնը հիմնել եւ առաջին եպիսկոպոսին նշանակել է Գրիգոր Լուսավորիչը,

գ) Քարթլիի (Վիրքի) եկեղեցու հիմքերն ամրապնդել են Մեսրոպ Մաշտոցը եւ Շուշանիկ Մամիկոնյանը,

դ) Քարթլիի (Վիրքի) եկեղեցու կաթողիկոսներն օծվել են Մեծ Հայքում,

ե) հիշյալ դարերում Քարթլիում հայկական ներկայութիւնը չափազանց թանձր, լիարժեք քաղաքական-մշակութային-կրոնական ներկայութիւն, այլ ոչ թե հարեւանական ազդեցութիւն է եղել:

Հիրավի, այսքանը բավարար է, որպեսզի համոզվենք, որ, իսկապէս, չարժե պատմական փաստերին կամայական մոտեցում ցուցաբերել, առավել եւս, եթե այս առումով անսանք խնդրին քաջատեղյակ գիտնականներից մեկի՝ Հ. Ներսես Ալիւնյանի հետեւյալ հորդորին. «Հայրենասիրութիւնը պէտք է տեղի տայ ճշմարիտ պատմասիրութեան: Հարկ է վերադառնալ հին ավանդութեան, որով սնած էին Հայոց եւ Վրաց նախնիք մինչեւ ժ դար»:

Կարծում ենք հայ-վրացական բարեկամութեան առկա վիճակը բարելավելու եւ բարի ավանդույթները պահպանելու առումով

Հատկապես մեծ է երկու ժողովուրդների գիտական ու մշակութային գործիչների անելիքը: Ընդ որում ուրախալի է, որ նման ցանկությունը երկուստեք առկա է: Ի վերջո, հիմնականում Հայերն ու վրացիներն են քրիստոնեական Հարատեւ կացույթ ու մշակույթ ստեղծել Արեւելքում:



**Պեւտինգերյան քարտեզի «շրջանային ուղու» (Աղուանքում եւ Վիրքում) վերականգնման նոր փորձ**

**Որպես նախաբան:** Պեւտինգերյան քարտեզի (այսուհետեւ՝ ՊՔ) Հայաստանյան Հատվածում նշված տեղանունների նույնացումը Հայոց պատմական աշխարհագրության դեռեւս մինչեւ վերջ չլուծված խնդիրներից է: Ստորեւ անդրադարձ կկատարվի դրա, այսպես կոչված «շրջանային երթուղուն»: Նրա վերականգնման փորձեր կատարել են Հայ եւ եւրոպացի հետազոտողներ՝ Կոնրադ Միլլերը, Յոզեֆ Մարկվարտը, Հակոբ Մանանդյանը, Սուրեն Երեմյանը, Սերգեյ Մուրավյովը եւ ուրիշներ:

Նրանց վերականգնումների արդյունքները քննելիս աչքի է ընկնում այն, որ դրանք գրեթե չունեն չփման եզրեր: Պատճառն, իհարկե, նախ եւ առաջ ՊՔ-ի որոշակի անորոշությունն է, սակայն նաեւ վերլուծության սկզբունքները: Հաճախ ՊՔ-ին վերագրվում է չափազանցված անճշտություն, իսկ հետազոտողները հնարավոր են գտնում մեկնաբանել այն վերին աստիճանի կամայականորեն, անտեսելով ՊՔ-ի ամենաակնհայտ տվյալները: Մինչդեռ դա իմաստազրկում է վերականգնման գործը. եթե աղբյուրին կարելի է վերագրել ցանկացած վրիպակ, ապա կարելի է նաեւ ստանալ նրանից ինչ ցանկանաս: ՊՔ-ն, իրոք, պարունակում է բազմաթիվ եւ հաճախ ակնհայտ սխալներ, բայց այն ունի նաեւ որոշակի ներքին հետեւողականություն, առանց որի բացահայտման անհնար է դրանից ճիշտ տեղեկություն քաղել: Եւ ամենակարեւորը. պետք է գիտակցել, որ նման հսկայածավալ տեղեկատուն պետք է որ ստեղծված լիներ գործնական խնդիրներ լուծելու համար<sup>1</sup>, եւ դրանում պարունակվող անճշտությունները չէին կարող գերազանցել ինչ-որ մի բանական սահմանը. այլապես այն ոչ պիտանի կլիներ ու խնամքով չէր պահվի, կրկնօրինակվի եւ չէր հասնի մեզ:

<sup>1</sup> Ա. Պոդոսինովը դասում է այն «գործնական-աշխարհագրական» քարտեզների շարքին: Տե՛ս Подосинов А.В., *Ориентация древних карт (С древнейших времен до раннего средневековья)*, – «Вестник древней истории», 1992, № 4 (<http://Annales.info/other/small/maporient.htm>).

Հաղորդման ծավալը հնարավորություն չի տալիս օրինակներ-բով եւ դիտողական նյութով ուղեկցել բոլոր դրույթները, սակայն անհրաժեշտ է հստակորեն ներկայացնել հետազոտության սկզբունքները: Դրա համար անդրադառնանք ՊԲ-ի կառուցվածքին:

**Ընդհանուր տեղաբանությունը:** Թեեւ ՊԲ-ում խախտված են մասշտաբները եւ մայրցամաքների ուրվագծերը, սակայն հիմնականում այն տեղաբանություն (topologically) բավական լավ է համապատասխանում իրական քարտեզին (այն դարերի քարտեզագրության մակարդակով): Սովորաբար համարվում է, որ գետերն ու լեռները ճիշտ չեն ներկայացված<sup>1</sup> կամ առհասարակ պայմանականություններ են: Սակայն վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ դրանք իրական են, այլ ոչ թե՝ գեղեցկության համար նկարված: Պարզապես, պատկերվել են լոկ այն դեպքում երբ անհրաժեշտ է եղել որեւէ կոնկրետ կայան կամ երթուղի տեղորոշել, մինչդեռ մյուս կայաններին այդ նույն առարկան կարող է արդեն բոլորովին չվերաբերել եւ նույնիսկ դրա նկատմամբ սխալ դիրք ունենալ:

**Հետաքրքիր է գետերի լուծումը:** Եթե լճերն ու լեռները հնարավոր է պատկերել որտեղ անհրաժեշտ է, գետերի դեպքում դա չի ստացվում, քանի որ դրանք որեւէ տեղում պետք է սկսվեն եւ որեւէ տեղ թափվեն: Եւ ՊԲ-ի հեղինակը գտել է հետաքրքիր լուծում. միավորել է գծագրի վրա մոտիկ հայտնված գետերի հատվածները, միայն թե դրանք համընկնեին հոսանքի ուղղությամբ: Արդյունքում քարտեզի միեւնույն գետի պատկերը տարբեր հատվածներում ներկայացնում է տարբեր իրական գետեր, եւ, օրինակ, պարզվում է, որ միեւնույն գետահունը ստորին մասում ներկայացնում է Տիգրիսը, միջին մասում, դրա ձախ վտակ Խարզանը իսկ ակունքներում՝ Արաքսի վտակներից մեկը:

**Երկու խոսք ՊԲ-ի երկրաչափական մասին:** Նկատված է, որ ՊԲ-ում չի նշված Հայքը, մինչդեռ Artaxata-ի եւ «չրջնային ուղու» հատվածում գրված է Media Maior: Ս. Երեմյանը դա պարզապես համարում է վրիպակ եւ ուղղում՝ Armenia Maior<sup>2</sup>: Սակայն ինչպե՞ս է այդ վրիպակը սողոսկել: Ամենահավանականն է, որ ՊԲ-

<sup>1</sup> Подосинов А.В., *Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментарий*, Москва, 2002, с. 289; Brodersen K., *Terra Cognita. Studien zur römischen Raumfassung*, Hildesheim-Zürich-New York, 1995, S. 187.

<sup>2</sup> Еремян С.Т., *Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов. По Tabula Peutingeriana*, – «Вестник древней истории», 1939, № 1, с. 81.

ի մեզ հասած օրինակի աղբյուրում ARMENIA MAIOR գրվածքի սկզբնամասը վնասված է եղել եւ մնացել է MENIA հատվածը, որն անիմաստ է, սակայն ՊԲ-ի N եւ D տառերի նմանության պատճառով MEDIA երկրանունը իմացած գրիչը «վերականգնել է» իրեն ծանոթ աշխարհագրական անունը: Այսպիսով պարզ է, որ «Շրջանային ուղին» պետք է միարժեքորեն որոնել Հայքում:

Ուշագրավ է ALBANIA երկրի տեղադրությունը՝ Միջագետքի հարեւանությամբ: Ընդ որում՝ Տավրոսից հարավ, ինչ-որ HIBERIA-ից հարավ եւ ինչ-որ անապատից հարավ (Campi. Deserti): Սակայն սրանք Ադուանքն ու Վիրքը չեն<sup>1</sup>: Եւ բանալին մեկ այլ Albania-ն է՝ Միջագետքի արեւելյան եզրին, որը հայտնի է նաեւ Hulwan, Valashfarr, Beth Lashpar, Chala<sup>2</sup>, Խալա, Χάλα ձեւերով: Հետեւապես, անապատը Պլինիոս Ավագի Colchicae solitudines-ը՝ Կողքիսի անապատը չի, ինչպես կարծում է Պոդոսինովը, այլ կենտրոնական իրանի Մեծ աղի անապատը՝ Դեշտ-ե Քեւիրը: Դրանից հյուսիս գտնվում է Վրկան երկիրը, որի անունը հիշեցնում է Վիրք անվանումը<sup>3</sup>: Փաստորեն չփոխվում են համահունչ զույգեր. Վիրք – Ադուանք եւ Վրկան – Հուլվան:

**Չափման միավորները:** Ցավոք, սովորաբար հետազոտողները ՊԲ-ի հեռավորությունները հիշում են միայն եթե զբաղված են իրենց ենթադրությունները: Մինչդեռ զբաղված ՊԲ-ի ամենաարժեքավոր տվյալներն են, եւ եթե առաջարկվող տեղորոշումը լրջորեն շեղվում է նշված հեռավորությունից, այն պետք մերժվի, կամ մատնացույց արվի ՊԲ-ում դրա սխալ ներկայացման պատճառը: Շեղումը չի կարող անցնել մի ինչ-որ խելամիտ սահման, որը մենք ընդունում ենք 20-25% սահմաններում: Շեշտենք, որ ՊԲ-ի դիտարկվող հատվածում, ինչպես պարզվեց, գործածված են ոչ թե հռոմեական (1482 մ), այլ փիլիսոփայական կոչվող մղոններ (1598 մ):

**Հնչյունային նույնացումը:** Երբեմն բնիկ լեզվում ծնված տեղանունը լատինական գրով ներկայացվելով անձանաչելի է դառ-

<sup>1</sup> Подосинов А. В., *Восточная Европа в римской картографической традиции*, с. 371.

<sup>2</sup> [http://press.princeton.edu/B\\_ATLAS/BATL092\\_.pdf](http://press.princeton.edu/B_ATLAS/BATL092_.pdf)

<sup>3</sup> Гумба Г., *Значение терминов «Грузия» и «Сакартвело» в средневековых источниках*, Сухум, 1994, с. 7.

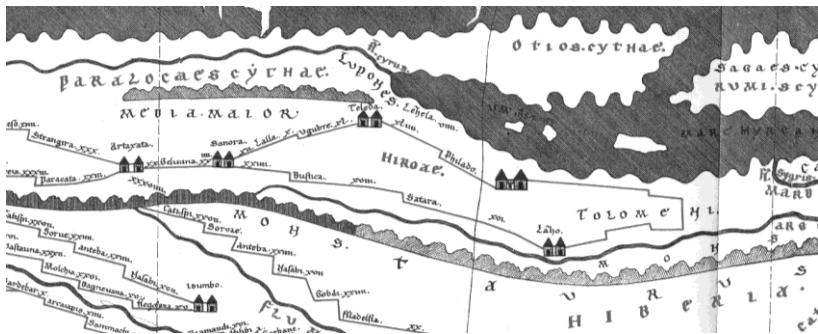
նում: Սակայն խախտումները կարող են եւ գրչական լինել: Կ. Միլլերի կազմած տառաձեւերի աղյուսակից<sup>1</sup> երեւում է, որ, օր.՝ չափազանց նման են եւ կարող են շփոթության պատճառ դառնալ փոքրատառ b-ն, h-ն եւ z-ն, մեծատառ N-ի եւ H-ն եւ այլն:

Երբեմն անունների աղավաղումը կարելի է բացատրել նաեւ միջնորդվածությամբ հունական (օր.՝ Պտղոմեոսյան) նախօրինակով: Այդ փաստարկին հաճախ է դիմում Ս. Մուրավյովը, սակայն պետք է գրանոմ տարվել, քանի որ ՊՔ-ը փաստացի լատինատառ է եւ պիտի որ արտագրված լինի լատինատառ նախօրինակից:

**Անանուն Ռավեննացու** (այսուհետեւ՝ ԱՌ) տվյալները: Պետք է նկատի ունենալ, որ դրանց համընկնումը ՊՔ-ի տվյալների հետ լրացուցիչ հաստատում է դրանք, սակայն շեղումը պարտադրապես էի նշանակում դրանցից որեւէ մեկի սխալ լինելը, այլ կարող է բացատրվել դրանց կազմման սկզբունքների տարբերությամբ:

**Տեղանքի առանձահատկությունները:** Տարբեր բնույթի տեղեկություններն ունեն սխալ լինելու տարբեր հավանականություն: Օր.՝ մի բան է սխալ նշել հեռավորությունը գետից, եւ այլ բան է՝ շփոթել դրա աջ եւ ձախ ափերը:

«Շրջանային ուղու» վերականգնումը: Այս ուղին սկսվում է Artaxata-ից, հասնում Sanora, ապա բաժանվում երկու ճյուղի, որոնք մի քանի կայանից միանում են: Ընդ որում՝ հայտնի չեն վերջին կայանների ո՛չ անունները, ո՛չ հեռավորությունները (ոչ էլ սրանից հետո կարելի է համոզված լինել դրանց քանակի հարցում):



Պետինգերյան քարտեզ. «Շրջանային ուղի»

<sup>1</sup> Miller K., *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, Dargestellt MDCCCXVI Verlegt von Strecker und Schröder in Stuttgart, S. LII.

Այս ուղու առաջին վերականգնումներից մեկը **Կ. Միլլերին** է: Նա այն անցկացրել է ներկայիս Իրանի եւ Ադրբեջանի տարածքներով՝ Օրդուբադով (Համարելով այն *Sanora*, եւ Հասցնելով մինչեւ *Cyropolis*, որը տեղորոշվում է ներկայիս Ռեշտի շրջակայքում, իսկ հետագարձ ուղին տարել է մինչեւ Լենքորան (նույնացնելով սրա հետ *Lezela*-ն) եւ ապա՝ Արաքսով<sup>1</sup>:

**Կ. Մյուլլերը** տեղագրել էր *Sanora*-ն ներկայիս Մարտունու տեղում, իսկ ամբողջ ուղին՝ Սեւանա լճի պարագծով<sup>2</sup>:

**Յ. Մարկվարտը**, ելնելով նրանից, որ ԱՌ-ու *Teladalfir*-ը ՊՔ-ի *Philado*-ն է, եւ ուրեմն *Philado*-ի նախորդ անանունն կայանն էլ պիտի Համապատասխանի մյուս ցուցակի *Armastica*-ին, որը վաղուց արդեն նույնացվում է Վիրքի մայրաքաղաք Արմազի ամրոցի հետ (Արմազի-ցիխե), Հատկապես որ այդ անանունն կայանի պատկերակր տարբերվում է տարածաշրջանի մյուս կարեւոր բնակավայրերի պատկերակներից եւ նման է Տիգրոնի պատկերակին (այսինքն ինչ-որ մայրաքաղաք կարող է նշանակել), անցկացրել է ուղին այժմյան Դիլիջանով, որի շրջանում տեղորոշել է *Sanora*-ն, Ղազախով, Թիֆլիսով, եւ ապա հետ՝ Դեբեդի կիրճով ու Վանաձորով:

**Ս. Երեմյանն** անցկացնում էր ուղին կրկին Դիլիջանով ու Իջեւանով (*Sanora*), ապա՝ Թիֆլիսով, Եւախով (ուր տեղորոշում էր *Cipropolis*-ը) եւ կրկին Իջեւանով<sup>3</sup>:

Բայց ամենաուրույն մոտեցումը դրսեւորել է **Ս. Մուրավյովը**, որն այս Հատվածին առանձին հետազոտությամբ է անդրադարձել: Ընդունելով **Յ. Մարկվարտի**՝ *Armastica*-ի եւ անանունն կայանի նույնացումը, իսկ *Philado*-ինն էլ՝ Թիֆլիսի հետ, նա իր հետագա դատողություններում առավելապես հիմնվել է ԱՌ-ու տվյալների վրա եւ եկել այն եզրակացության, որ բոլոր այդ բնակավայրերը գտնվում են ներկայիս կենտրոնական Վրաստանի տարածքում: Ավելին, եզրակացրել է նաեւ, որ ՊՔ-ի այդ Հատվածը գրեթե չի Համապատասխանում իրականությանը եւ անճիշտ տվյալների հիման վրա մի վերականուցման արդյունք է, որն իրագործելիս դրա կազմողներից մեկը պատկերել է այն Հայեալին արտապատկեր-

<sup>1</sup> Miller K., *Itineraria Romana*, հատված 91, սյուճակ 654, Գկար 215:

<sup>2</sup> Müller C., *Tabulae in Claudii Ptolemaei geographia*, Paris, 1901, Tab. 3-1.

<sup>3</sup> Еремян С.Т., *Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов*, с. 80.

մամբ<sup>1</sup>: Արդարացնելու համար իր կամայական դրույթները նա պնդում է<sup>2</sup>, թե անհնար է գտնել Lazo, Satara, Bustica, Sanora, Vgubre, Teleda տեղանուններ, մնալով Արտաշատից 44 մղոն հեռավորության վրա: Սակայն ստորեւ կտեսնենք, որ դա այդպես չէ, եւ իր Lazo – Լիւո, Satara – Սագարեջո, Bustica – Բակուրցիխե, Sanora – Յնորի, Teleda – Թելավի, Geluina – Գալավանի առաջին հայացքից հաջող թվացող նույնացումներն ունեն այլընտրանքներ: Բացի այդ չի կարելի առաջնորդվել միայն հնչյունային նմանություններով, պոկված մնալով տեղանքից, այլապես, Gareas-ը կարող է լինել ոչ միայն Գորին, այլեւ Գորիսը եւն:

Ինչպես տեսնում ենք, բացի Միլլերից եւ Մյուլլերից, բոլոր հետազոտողներն այս ուղին հասցնում են Կուրից այն կողմ: Մինչդեռ դա հակասում է ՊՔ-ի թե՛ հեռավորություններին եւ թե՛ տեղանքին: Արտաշատից Թիֆլիս ավելի քան 300 կմ է, մինչդեռ ըստ ՊՔ-ի, եթե Թիֆլիսը Philado-ն է, այդ հեռավորությունը պետք է կազմեր 150 մղոն, այսինքն մոտ 222 կմ: Ինչ վերաբերում է տեղանքին, ապա ըստ ՊՔ-ի ամբողջ շրջանաձեւ ուղին ոչ միայն գտնվում է Կուրից հարավ, այլեւ նույնիսկ նրա հարավում գտնվող լեռնաշղթայից հարավ:

Այսպիսով, տվյալներին առավել հարազատ է Մյուլլերի վերակառուցումը: Սակայն սա հակասում է ՊՔ-ի տարծություններին. այս անգամ էլ չափազանց փոքր է: Սեւանի պարագիծը շրջանցիկ ճանապարհով մոտավորապես 135 մղոն է (200 կմ), այսինքն նույնիսկ ավելի քիչ, քան շրջանային ուղու այն հատվածը, որի երկարությունը նշված է՝ չհաշված անանուն կայաններով ուղու երկարությունը:

<sup>1</sup> Муравьев С.Н., *От Сурами до Цюрих: дороги античной Восточной Грузии по Tabula Peutingeriana и Космографии Равеннского Анонима*, – «ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ», Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947-2010) / Под ред. Т.Н. Джаксон и А.В. Акопяна, – Москва, 2014, с. 77 («При этом, однако, оказывается, что автор дошедшей копии ТР... заменил ориентацию всей схемы на зеркально противоположную (или рисовал ее справа налево?)...»).

<sup>2</sup> «...мы на этом пути не встретим ничего, напоминающего станции Lazo, Satara/Cacara, Bustica, Sanora, Vgubre и Telada/Teleda и ни в одном из этих пунктов не приблизимся к древнему Арташату так, чтобы нас от него отделила лишь 44 мили (65 km)» (սնդ, էջ 69):

**Նոր վերականգնումը:** Նախքան առաջ անցնելը շեշտենք, որ տեղի սղության պատճառով ներկայացվում են առավելապես վերլուծութունների արդյունքները, բացառությամբ առավել կարեւոր դրվագների: Նկատենք նաեւ, որ ՊՔ-ի այս հատվածի հետազոտողների վրա մեծապես ազդել է այն, որ ԱՌ-ու մոտ այդ հատվածի կայանները տրված են երկու առանձին ցուցակներով, որոնք, հետազոտողներին թվացել են տարբեր աղբյուրներից քաղված:

Ինչպես տեսնում ենք ստորեւ բերված աղյուսակից (թաւով ընդգծված է «չըջանային ուղուն» համապատասխանող հատվածը), կան որոշ զուգահեռներ ԱՌ-ու առաջին ցուցակի եւ ՊՔ-ի վերին ճյուղի տեղանունների, ինչպես նաեւ ԱՌ-ու երկրորդ ցուցակի եւ ՊՔ-ի ստորին եւ միջին ճյուղերի տեղանունների միջեւ: Սակայն կա՞ն արդյոք ԱՌ-ի երկու ցուցակների նույնություններ: Ակնհայտ է միայն մեկ անվիճելի համընկնում. երկու ցուցակում էլ կա *Sanora* տեղանունը: Բայց այդ համընկնումը միանգամայն բացատրելի է, եթե հիշենք, որ ՊՔ-ում դա երկու ճյուղերի միացման կետն է: Փաստորեն ԱՌ-ու ցուցակները պարզապես ներկայացնում են այդ երկու հատվող ճյուղերի ավելի ընդարձակ տարբերակները: Եւ ի՞րոք, ինչպես տեսնում ենք, *Sanora*-ից բացի այլ համընկնումներ չկան: Կան որոշ արտաքին նմանություններ, բայց ոչ ավելին:

ԱՌ 1	ՊՔ վերին ճյուղ	ՊՔ միջին ճյուղ	ՊՔ ստորին ճյուղ	ԱՌ 2
Cipropolis				
Axara				
Portum				
Castillum				
Tarsambaram				
Aquilleam				
Belalus				
Garreas				
Camia				
<b>Sazala</b>	<b>Lezela</b>			
Armastica				
<b>Teladalfir</b>	<b>Philado</b>			
<b>Telada</b>	<b>Teleda</b>			
<b>Ucubri</b>	<b>Vgubre</b>			
<b>Laia</b>	<b>Lalla</b>		<b>Lazo</b>	<b>Iazo</b>

Liponissa			Satara	Cacara
Tilida			Bustica	Bustica
Sanora		Sanora		Sanora
Tegamia		Geluina		Geluina
Gravete		Artaxata		Artaxata
		Strangira		Stranguria
				Ianio
		Condeso		Condeso
				Gauala
		Misium		Misium
				Savatinum
		Gaulita		Gaulitia
				Tendava
		Pagas		Pagas
		Apulum		Apolum
		Caspiae		Caspiae
		Ad mercurium		
				Ermu
		Ad fontem felicem		Fontfelice
				Surtum
				Sarapama
		Sebastoplis		

Եւ առավել եւս նման չեն Gravete-ն եւ Artaxata-ն<sup>1</sup>, որոնք փորձուած են նուէնացնել փաստորեն միայն այն պատճառով, որ Gravete-ն ցուցակի վերջին անունն է եւ, հաւանաբար, հոգեբանորեն թվում է, թէ այն պետք է ավարտվեր մայրաքաղաքով: Իսկ Մուրավյովն առհասարակ գտնում է, որ Artaxata-ն կապ չունի հայոց մայրաքաղաքի հետ, այլ վրացական Արախվետի տեղանվան աղավաղման արդյունք է՝ հունարեն միջնորդված գրության հետեւանքով:

Ինչ վերաբերում է Armastica-ին, ապա արդեն նշվեց, որ հետեւելով Մարկվարտին շատերը համարել են, որ անանուն կայանը հենց դա է: Մակայն աչքաթող է արվում, որ Արմազին այդ տարածաշրջանում միակ մայրաքաղաքը չէ: Կա նաեւ Աղոււանքի մայրաքաղաք Պարտավը: Իսկ եթե հաշվի առնենք, որ այն գտնվել է Կուրի աջափնյակում, պարզ կդառնա, որ սա զգալիորեն ավելի ընդունելի տարբերակ է:

<sup>1</sup> Marquart J., *Skizzen zur historischen Topographie und Geschichte von Kaukasien. Das Itinerar von Artaxata nach Armastica auf der roemischen Weltkarte*, – «Հանդէս Ամսօրեայ», Վիեննա, 1927, հոմ 11, ս. 830:



Դրանից հետեւում է, որ ԱՌ-ու ցուցակի վերին հատվածի կայանները չեն գտնվել ՊԲ-ի շրջանային ուղու վրա, այլ եղել են մեկ այլ ուղու վրա, որը ՊԲ-ի վրա պատկերված չէ, բայց որը ճյուղավորվել է դրա վերին ճյուղից դեպի վերեւ (հյուսիս)։

*Geluina*. Ինչպես ասվեց, Մարկվարտը գտնում էր, որ սա համապատասխանում է ԱՌ-ու *Tegamia*-ին եւ նույնացնելով **Գեղամա**-ին տեղորոշում էր Գեղամա լճի մոտ։ Դա ընդունում է նաեւ Երեմյանը, տեղագրելով Գոմաձոր գյուղի մոտ։ Մուրավյովը առաջարկում է այդ անվան տակ տեսնել վրացական *გაღვავბო*-ին (Գալավանի), թեեւ Արտաշատի եւ Գալավանիի միջեւ ոչ թե 20 մղոն է (32 կմ), այլ նույնիսկ ուղիղ գծով՝ շուրջ 225 կմ։

Սակայն ՊԲ-ի տվյալներին հետեւելը ավելի լավ արդյունքների է հանգեցնում։ Ազատի կիրճի ձախ կողմում գտնվում է Մեծ Գիլանյար կոչվող բնակավայրը։ Պարզ է, որ վերջին **-յար**-ը թուրքական հոգնակիակերտ ածանցն է, իսկ արմատն է **Գիլան**-ը։ Եւ գտնվում է այն Արտաշատից ուղիղ գծով ճիշտ 20 մղոն (մոտ 32 կմ) հեռավորության վրա։ Թեեւ Արտաշատ – Քաղցրաշեն իրական ճանապարհով կլինի մի փոքր ավելի՝ 39 կմ։

*Sanora*. Գառնիի բավական հիմնարար կամրջի գոյությունը հուշում է, որ եղել է Գիլանով անցնող մեծ երթուղի մինչեւ Սեւանա լճի մոտակա ափը՝ Մարտունու շրջանում, ուր կարող էր գտնվել *Sanora*-ն։ Ոլորաններով, այն, թերեւս, պահանջվողից 3-4 կմ ավելի կլինի՝ մոտ 46 կմ, այն է՝ 29 մղոն պահանջվողից թեեւ ավելի, բայց հանդուրժելի չափով։

Այս տարածքում չկա որեւէ տեղանուն, որը կհիշեցներ *Sanora*-ն։ Սակայն այստեղ օգնության է գալիս ազգագրությունը։ Ժողովրդական գրույցը կապում է այս տեղանքը Ծովինար անվան հետ, եւ կարելի է ենթադրել, որ այդ անվամբ կարող էր կոչվել մի բնակավայր, թերեւս՝ հենց Մարտունու տեղում, եւ այդ անունն էլ կարող էր լատիներեն վերարտադրվել որպես *Sanora*։ Մասնավորապես, սկզբնական ծ-ի արտահայտումը լատինական *s*-ով տեսնում ենք ՊԲ-ում նաեւ Ծումբ տեղանունը որպես *Isumbo* ներկայացման մեջ<sup>1</sup>։

*Lalla* եւ *Vgubre*. Ըստ ՊԲ-ի՝ *Lalla* կայանը գտնվել է նախորդից 12 մղոն հեռավորության վրա։ Նույնացնելով այլ աղբյուրներից հայտնի **Լալ**-ին եւ Պողոմեսուի *Λάλα*-ին՝ Երեմյանը այն նույնացնում է արքայական իսպառաք Քաղաքի հետ տեղորոշելով Լոփ-նաս-Աղստեւ գետի ափին՝ Կուրից ոչ հեռու (ըստ Ալ. Հակոբյանի՝

<sup>1</sup> Մանանդյան Հ.Հ., *Երկեր*, Խո. Ե, Եր., 1984, էջ 20։

Եղիշեի Լուփնասը Հախում գետն է, Աղստեհից մի քանի կմ արեւելք)<sup>1</sup>: Սակայն դա անհնար է արդեն իսկ հեռավորության պատճառով. Արտաշատից Խաղիսաղ՝ նույնիսկ ուղիղ գծով 160 կմ է:

Lalla-ից եւս 10 մղոն այն կողմ նշված է Հաջորդ՝ Vgubre (ԱՌ-ում՝ Ucburi) կայանը: Դժվար չէ նկատել, որ Vgubre-ն չափազանց նման է **Գավառ** անվանը՝ առանց սկզբնական V-ի. Gubre – Գավառ: Ինչ վերաբերում է b/v բաղաձայնների տարբերությանը, ապա այն միանգամայն օրինաչափ է: Իսկ սկզբնական V-ն կարող էր մինչեւ նախորդ կայանը հեռավորությունը նշող հոմեական թվի կազմումս լինել (որպես «5» թվանշանը) եւ շփոթմունքով կցվել հաջորդ բառին: Նկատենք, որ ՊԲ-ում կան եւ այլ նման դեպքեր:

Իսկ Lalla-ն, արդեն կարող է տեղորոշվել ըստ հեռավորության՝ մոտավորապես ներկայիս Գեղարքունիք գյուղի շրջանում: Անվան հաշվով էլ կարելի ենթադրել, որ այն կապված է ծաղիկների հետ՝ իրանական ծագումով լալա «կակաչ» (կամ, գուցե, եղել է նաեւ «վարդ» իմաստը) բառից, քանի որ ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի գյուղացուցակի՝ այս տարածաշրջանում եղել են մի շարք տեղանուններ նման իմաստներով. Վարդենիք, Ներքին Վարդենիք, Ծաղկա: Բայց Օրբելյանի ցուցակում կա եւս մի տեղանուն՝ Ղեխք, որում կարելի է տեսնել Lalla-ի հնչյունափոխության արդյունքը:

Teleda. Vgubre-ից հետո ՊԲ-ի հաջորդն է Teleda (ըստ ԱՌ-ու՝ Telada) կայանը: Այժմյան Գավառից պահանջվող, մոտ 64 կմ հեռավորության վրա գտնվում է Դիլիջան քաղաքը, որի անվան մեջ կարելի է նկատել նմանություն Teleda-ի հետ:

Philado. ՊԲ-ի այս կայանը (ԱՌ-ու ցուցակում՝ Teladalfir) գտնվում է նախորդից 64 մղոն հեռավորության վրա: Ս. Երեմյանը, իսկ նրան հետեւելով նաեւ Ս. Մուրավյովը Թիֆլիս բառի աղավաղման արդյունք են համարում, առաջարկելով այդ աղավաղման բավական երկար ու խճճված ուղի: Սակայն անտեսվում է այն փաստը, որ այս տեղանվան մեջ ամբողջովին ներառված է նախորդ՝ Telada տեղանունը: Իսկ սա կարող է նշանակել, որ այս տեղանունը ամենեւին էլ աղավաղված չէ, եւ որոշ չափով աղավաղվածը ՊԲ-ի՝ Philado ձեւն է: Թերեւս Telada եւ Teladalfir տեղանունները կարող են իմաստային հակադրության մեջ լինել. «վերին/ներքին» «հին/նոր», կամ նման մեկ այլ կարգի: Այդ թվում եւ ցեղային, ինչպես ունենք Արզն, եւ Արզն-Ռում՝ էրզրում: Տվյալ դեպ-

<sup>1</sup> Еремян С.Т., Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов, с. 84.

քում, քանի որ այն նշված է *Lupones* գրության կողքին, կարելի է կարծել, որ *lfir*-ը աղավաղված *lfir*-ն է եւ տեղանունը կարող է վերականգնվել՝ \**Teladalfin*:

*Bustica*. *Sanora*-ից հետո առաջինն է *Bustica*-ն եւ սրանց միջեւ տրված է 24 մղոն (մոտ 38 կմ): Ճիշտ այս հեռավորության վրա գտնվում է ներկայիս Վարդենիս քաղաքը: Հնում այս տեղում գտնվել է հայտնի Վասակաշեն ավանը<sup>1</sup>: Դժվար չէ նկատել *Bustica* բառի նմանությունը Վասակաշեն տեղանվան առաջին մասի հետ. Վասակա-շեն: Սկզբնական *b > v* անցումը կարելի է օրինաչափ համարել. այն մենք տեսնք նաեւ *Vgubre* – Գավառ համադրության ժամանակ: Իսկ *a > u* եւ *a > ti* չփոթության հնարավորությունը ներկայացված է ստորեւ.

*Bustica*

↓  
*Bustica*

*Satara*. Այս կայանի հեռավորությունը նախորդից 18 մղոն է (մոտ 29 կմ): Շրջանային ուղու մյուս թեւին միանալու համար (Պարտավում) անհրաժեշտ է շարժվել դեպի Տրտուի (Թարթառի) կիրճը: Այս ուղղությամբ Վարդենիսից 13 կմ հեռավորությամբ գտնվում է Սողբը, որի անունը նմանություն ունի *Satara* անվան առաջին մասի հետ: Ինչ վերաբերում է *-ara* վերջավորությանը, ապա չի կարելի բացառել, որ տվյալ տեղանունը կարող էր հայտնի լինել մեկ այլ տարբերակով եւս, որում հոգնակիակերտ *-ք*-ի փոխարեն կլիներ *-եար* հոգնակիակերտը<sup>2</sup> \*Սողեար:

*Lazo*. Սողքի լեռնանցքի ոլորաններով 24 կմ այն կողմ ճանապարհը հասնում է Լեւ գետին, որի անունն էլ, թերեւս, արտահայտվել է ՊԲ-ում *Lazo* ձեւով: Հեռավորությունից դատելով՝ այն պետք է լիներ այժմյան Հանդաբերդի (Քնարավանի) տեղում: Անվան տարբերության համար նկատենք, որ այն, հավանաբար, աղճատված է: Ասվեց, որ ՊԲ-ի տառաձեւերում *z* եւ *b* տառերը չափազանց նման են: Նշված ուղղումը կատարելով եւ հիշելով, որ ՊԲ-ի այս տարածաշրջանի տեղանուններում *v*-ն կարող է արտա-

<sup>1</sup> Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Եր., 2009, էջ 250:

<sup>2</sup> Ղազարյան Ս, Հայոց լեզվի համառոտ պատմություն, Եր., 1981, էջ 234-235:

Հայտվել *b-ով* (հիշենք *Vgubre – Գավառ* եւ *Bustica – Վասակա* գուլգերը) կստանանք \**Lavo*: Իսկ բառավերջի *o-ն*, թերեւս՝ ներկա-յացնում է Հայերենի սեռական հոլովը. *Լեւոյ*:

Այս երթուղու կայանների տեղորոշումները եւ նույնացում-ները բերված են ստորեւ աղյուսակներում (թավով նշված են հն-չյունային գուգահեռները): Վերջին սյունակում բերված են ՊԲ-ի Հարակից կայանների միջեւ տրված եւ *Google Earth-ով* չափված հեռավորությունների չեղումը՝ տոկոսներով:

Կայան	Տեղորոշում	Հեռ. բստ ՊԲ-ի, մղոն	Հեռ. բստ ՊԲ-ի, կմ	Հեռ. բստ Google Earth-ի, կմ	Հեռ. չեղու- մը, %
<i>Artaxata</i>	<i>Artashat</i>				
<i>Geluina</i>	<i>Mets Gilanlar</i>	20	32	35	9.38
<i>Sanora</i>	<i>Martuni, *Tsovinar</i>	24	38	45	18.42
<i>Lalla</i>	<i>Gegharkunik, Ղեկք</i>	12	19	20	5.26
<i>Vgubre</i>	<i>Gavar</i>	10	16	13	-18.75
<i>Teleda</i>	<i>Dilijan</i>	40	64	64	0.00
<i>Philado</i>	<i>Aşağı Ousçu</i>	64	102	100	-1.96
		170	267	277	Միջինը՝ 3.75

Կայան	Տեղորոշում	Հեռ. բստ ՊԲ-ի, մղոն	Հեռ. բստ ՊԲ-ի, կմ	Հեռ. բստ Google Earth-ի, կմ	Հեռ. չեղումը, %
<i>Sanora</i>	<i>Martuni, *Tsovinar</i>				
<i>Bustica</i>	<i>Vasakashen, Vardenis</i>	24	38	38	0.00
<i>Satara</i>	<i>Sotk, *Sotear</i>	18	29	20	-31.03
<i>Lazo</i>	<i>Lev, Knaravan</i>	16	26	27	3.85
		58	92	85	Միջինը՝ -7.61

### Անանուն Ռավեննացու տվյալներով վերականգնվող ուղիները

*Tegamia* եւ *Gravete*. *Geluina*-ի տեղորոշումից հետո *Tegamia*-ի հետ դրա նույնացումը այլեւս հրատապ չէ, թեեւ չի էլ բացառվում: Համեմատելով արաբական եւ պարսկական աղբյուրների Կիլ-կույ, Կիլի-կուն եւ նման այլ ձևերով հաղորդած տեղանվան հետ, որը Մարկվարտը ներկայացնում է պարզապես *Gelakuni*, Մանանդ-յանն այն տեղորոշում է Գեղարքունիք եւ Վայոց ձոր գավառների սահմանին, այսինքն՝ Օրբելյանների նշանավոր իջեւանատան շրջանում՝ \**Gegamia* վերականգնված ձևով:

Ինչ վերաբերում է *Gravete*-ին, ապա առավել հավանական է դառնում, որ այն եղել է \**Gegamia*-ի եւ *Artaxata*-ի միջեւ՝ այժմյան Ուրծաձոր գյուղի շրջակայքում: Ցավոք, այս վայրում չի գտնվել որեւէ տեղանուն, որը կհիշեցներ *Gravete*-ն: Կարելի է, գուցե, ենթադրել, որ այս ձևով արտահայտվել է մի տեղանուն, որը կապ-

ված էր հայերեն «ագուավ» բառի հետ. ունենք՝ Ագուավավանք, Ագուավաբար եւն: Հ. Մարտիրոսյանը բավական հնարամտորեն նույնացնում է այն Զրվեծի հետ: Բայց այդ դեպքում ստիպված պետք է լինենք հրաժարվել Tegamia-ն Վայոց ձորի լեռնանցքում տեղորոշելուց եւ վերադառնանք Գիլանի հետ նույնացմանը:

Osmot, Saracos, Bethessa. Եթե ենթադրենք, որ անանուն կայանների քանակը ՊԲ-ում պայմանական չէ, այլ իրոք հինգն է, ինչպես պատկերված է, եւ առաջին անանուն կայանը Պարտավն էր, ապա մինչեւ Լեւ կմնար ընդամենը 120 կմ եւ միջին հեռավորությունը կկազմեր մոտ 7 մղոն (20 կմ), իսկ քանի որ ճանապարհը կարող էր անցնել միայն Թարթառի կիրճով, կայանները հավանաբար կարող էին լինել Լեւի ու Թարթառի գետախառնուրդը, ներկայիս Դադիվանքը, Գետավանը, Հաթերքը, Մատադիրը: Այս տարբերակում այն փաստորեն համընկնում է Դվին — Պարտավ հին ճանապարհին: Հետաքրքիր է սակայն, որ ըստ ալ-Իստախրիի՝ Պարտավից մինչեւ Սողք եղել են հետեւյալ կայանները. Կալկատուս, որը Մարկվարտն ու Մանանդյանը նույնացնում են Կաղանկատուլքի հետ (Մատադիսից հարավ), Մետրիս կայանը, որը Մանանդյանը ուղղելով, նույնացնում է Հաթերքի հետ: Հետեւապես, դրանք մեծ հավանականությամբ կարելի է անանուն կայաններից համարել: Բացի այդ՝ ԱՌ-ու մոտ վերոհիշյալ Lazo կայանը ներկայացված է Iazo ձեւով, որը տեղորոշվում է Osmot կոչված քաղաքի մոտ: Իր հերթին այդ Osmot-ը մեկ այլ ցուցակի ավարտական բնակավայրերից մեկն է՝ վերջից երրորդը, որից հետո ցուցակում դրված են Saracos եւ Bethessa քաղաքները: Իսկ այդ պայմանին բավարարող միակ տարբերակն այն է, որ դրանք պիտի լինեին Թարթառի ակունքների գոտում: Այդ տարածքում գտնվում է Ծարավանը՝ պատմական Ծարի իշխանության կենտրոնը: Ինչպես նկատել ենք, ՊԲ-ում հայերեն [ծ]-ն լատինագրում ներկայացվում է s-ով, եւ կարելի է ենթադրել, որ Saracos-ը ներկայացնում է հենց Ծար անունը: Այդ դեպքում հաջորդ՝ Bethessa քաղաքը պիտի գտնվեր Ծարից 8 կմ հեռավորության վրա՝ ներկայիս Զերմաճուր կոչվող վայրում, որը հայտնի է իր տաք աղբյուրներով ու ջրաբուխներով: Ուշագրավ է, որ Bethessa տեղանվան մեջ կարելի է նկատել հնդեւրոպ. նախալեզուի \*bhē- «տաք» արմատը. հմմ. անգլ. bath «բաղանիս»: Նկատենք նաեւ, որ սա կարող է համապատասխանել Մովսես Դասխուրանցու հիշատակած Վայունիք բնակավայրին (գիրք Գ, գլ. ԻԳ), ուր գտնվել է «արքունական բաղանիք»-ը:

**Քարթլի-Վիրքի ուղին:** Շնորհիվ *Armastica* տեղանվան, որը մեծ հավաստիությամբ նույնացվում է *Armazi*-ի հետ, եւ Ս. Մուրավյովի որոշ դիտարկումները՝ կարելի է նշմարել եւս մի երթուղի:

*Lezela* եւ *Sazala*. Գծագրից երեւում է, որ ճամփաբաժանը դեպի *Lezela* պետք է լիներ *Philado* չհասած: Հավանաբար՝ այժմյան *Poylu qasəbəsi* գյուղի մոտ: Իսկ *Sazala*-ն Մուրավյովը համոզիչ կերպով նույնացնում է Զախսիի հետ, որի արդյունքում հասակորեն նշմարվում է դեպի Արեւմտյան Վրաստան (Կոդքիս, Լազիկա) տանող ուղին:

*Camia*. Մուրավյովն այս անունը բավականին համոզիչ կերպով նույնացնում է այժմյան Օկամի (ოკამი) գյուղի հետ:

*Garreas*. Մուրավյովը բավականին համոզիչ նույնացնում է այժմյան Գորիի հետ (გორი):

*Axara* եւ *Portum*. Մուրավյովը նույնացնում է Ագարա-ի հետ (აგარა): Մարկվարտն առաջարկում էր հաջորդ *Portum* տեղանվան հետ դիտարկել որպես մեկ տեղանուն՝ *Axara Portum* – «Աքսարա նավահանգիստ», մինչդեռ Կուրը եւլխից վերեւ դժվար նավարկելի է: Մյուս կողմից լատինական *Portus* (հայց. հոլ. *Portum*) բառը «նավահանգիստ» իմաստից բացի ունի նաեւ «ապաստան», «պահեստ» իմաստները, ուստի մեր *Portum*-ը կարող էր նախորդ *Axara*-ից բոլորովին անկախ գործածում ունենալ:

Սակայն ավելի հավանական է, որ *Axara*-ն ինչուրեք է (ծածո): Ինչուրեք անունը, թվում է, թե նման չէ *Axara*-ին, բայց կապ կա տառերի մակարդակով՝ լատ. *x*-ը համապատասխանում է հուն. *ξ*-ին, որն իր հերթին՝ վրաց. [შ]-ին, իսկ սկզբնական տառը կարող էր եւ նախաձայն լինել ու չարտահայտվել լատիներենում:

*Cipropolis*. Վաղուց համարվել է, որ *Cipropolis*-ը պետք է ուղղել \**Cyropolis*, որը թվում է վրիպակ՝ բխած ձեռագիր *ip* երկգրույթյան եւ *y* տառի արտաքին նմանությունից: Իսկ արվել էր դա՝ նույնացնելու համար Մեդիայում Պտղոմեոսի հիշատակած մի այլ *Cyropolis*-ի հետ՝ ոչ հեռու մի գետից, որը հոսում է ներկայիս Ռեչտի մոտ եւ հնում կրում էր նույն *Cyrus* անվանումը, իսկ այժմ նույնացվում է Շահ-ուղ գետի հետ<sup>1</sup>: Երեմյանը եւ Մուրավյովը

<sup>1</sup> Miller K., *Itineraria Romana*, հատված 91, սյունակ 654, գկար 215:

գտնում են, որ այս կայանն, իհարկե, կապ չունի Ռեչտի Cyropolis-ի հետ, այլ Cyrus գետի՝ Կուրի: Մուրափյովը նույնացնում է Սուրամիի հետ (სურამი):

Սակայն ավելի հավանական է, որ \*Cyropolis-ը կարող էր համընկնել ՊԲ-ի Ad mercurium կայանի հետ, որը Մանանդյանն ուղղում է \*Ad Metcurium, տեսնելով նրանում Կուրի վրացերեն Մտկվարի անվանումը, որպես «Մտկվարիի մոտ»: Այսպիսով, փաստորեն, ամբողջապես ձեւավորում է Lezela – Armastica – Szala – Camia – Garreas – Axara – Cipropolis ուղին:



«Գրչանաչին ուղին» ըստ առաջարկվող վերականգնման

## **Արաբա-սինայական ձեռագրի՝ Գրիգոր Լուսավորչի «Վարքին» վերաբերող որոշ չհրատարակված կտորների մասին**

*Մարգարետ Գիբսոնի (Margaret Dunlop Gibson – 1843-1920) կողմից կազմված Մինայ լեռան Ս. Կատարինե վանքի արաբական ձեռագրերի ցուցակում<sup>1</sup> Գրիգոր Լուսավորչի «Վարքին» վերաբերող որեւէ չարադրանք հիշատակված չէ։ Այդուհանդերձ, 1902 թ. Նիկողայոս Մառը (1864-1934)<sup>2</sup> այդ հավաքածոյի Sin Ar. 460 / Kamil 520<sup>3</sup> ձեռագրում հայտնաբերել է Ագանթագեղոսի «Հայոց Պատմութեան» արաբերեն տարբերակի մի չարադրանք, որը տարբերվում էր մինչ այդ հայտնի խմբագրությունից։ Մի քանի տարի անց Ն. Մառն անձամբ իր արած լուսանկարների հիման վրա հրատարակել է այդ խմբագրությունը՝ զուգահեռ ռուսերեն թարգմանությամբ<sup>4</sup>։ Հրատարակությունը մասնակցել է ռուս խոշորագույն արաբագետ Վ. Բ. Ռոզենը (1849-1908)<sup>5</sup>։*

*Ն. Մառի հաշվարկներով, որոնք նա արել է տետրակների վրացական այբուբենի փոքրատառերով արված համարակալման հիման վրա, ձեռագրի սկզբում պակասում է 12 տետրակ (թեպետ*

---

<sup>1</sup> Gibson Margaret Dun Lop, *Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai*, – Studia Sinaitica, № III, London-Cambridge, 1894, p. 88-89.

<sup>2</sup> Գրականությունը Ն. Մառի մասին շատ ծավալուն է։ Հատկապես կարելի է աշխատություններն են. Миханкова В.А., Николай Яковлевич Марр, Очерк его жизни и научной деятельности, 3-е изд., испр. и доп., Москва-Ленинград, 1949; Горбаневский М.В., В начале было слово, Москва, 1991, 2-е доп. изд., Москва, 2004, 3-е изд., Москва, 2011; Алпатов В.М., Языковеды, востоковеды и историки, Москва, 2012, с. 11-30; Голубева О.Д., Н.Я. Марр, СПб., 2002.

<sup>3</sup> Kamil Murad, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mt. Sinai*, Wiesbaden, 1970.

<sup>4</sup> Марр Н., Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Аланов св. Григорием (Арабская версия), – «Записки Восточного отделения» Императорского Русского Археологического общества, Т. XVI, Вып. II-III, СПб., 1905, с. 63-211.

<sup>5</sup> Նշվ. աշխ., էջ 65:



պահպանվել է 10-րդ տետրակի 8-րդ թերթը<sup>1</sup>), ինչն, անկասկած, խանգարել է Սինայի արաբական ձեռագրերի առաջին ցուցակը կազմող գիտնականին բազմաթիվ ձեռագրերը նկարագրելիս նույնականացնել այս շարադրանքը:

Այս տարբերակը ստացել է «Արաբերեն վարք» անվանումը եւ դասվել Ազանթագեղոսի «Պատմության» ձեռագրերի երկրորդ խմբում: Այդ խմբին է հետագայում վերագրվել XII դարի էսկորիալի հունական ձեռագիրը: Ինչպես ինքը Ն. Մառն է խոստովանում իր «լրացուցիչ» հղումներում<sup>2</sup>, հապշտապ կերպով արված մեկ ձեռագրի լուսանկարների հիման վրա այդ ժամանակի համար անսովոր մեծ շարադրանքի հրատարակությունը իրենից անկասկած չատ բարդ խնդիր էր ներկայացնում: Շարադրանքի առանձին հատվածներ անընթեռնելի էին եւ հրատարակության մեջ դրանք փոխարինվել էին բազմակետերով կամ վերականգնումներով, որոնք հետեւյալն են.

Մառ 82.22 = Sin. Ar. 460, f. 7r 14;

Մառ 84.4, 9, 10, 11, 17, 18 = Sin. Ar. 460, f. 7v 5, 10, 12;

Մառ 84.22, 26, 27 = Sin. Ar. 460, f. 8r 1, 5, 6;

Մառ 86.1, 2, 4, 8-10 = Sin. Ar. 460, f. 8r 7, 9, 15-21;

Մառ 92.17 = Sin. Ar. 460, f. 10v 9;

Մառ 100.26 = Sin. Ar. 460, f. 14r 16;

Մառ 102.26 = Sin. Ar. 460, f. 15r 16:

Ինչպես երեւում է տվյալ ցանկից, բացթողումների գերակշիռ մասը տեղադրված է 7բ-8ա էջերի բացվածքում, իսկ այդ հրատարակության շարադրանքի ամենամեծ բացթողումը զբաղեցնում է ութերորդ թերթի շիտակ կողմի ստորին մասը (Մառ 86.8-10): Դա կարելի է, անկասկած, բացատրել, ինչպես նշել ենք վերը, Մառի տրամադրության տակ եղած լուսանկարի թերությունմբ, քանի որ 50-ականներին կատարված լուսանկարի հիման վրա արված մեր տրամադրության տակ եղած էլեկտրոնային տարբերակում բացթողումների մեծ մասը դժվարությունմբ, բայց ընթերցվում են. Մինչդեռ Մառի հրատարակած շարադրանքը շարունակվում է նույն թերթի հակառակ կողմից<sup>3</sup>: Մեր նոր հրատարակության մեջ այդ բացթողումները գրեթե լիովին լրացված են:

---

<sup>1</sup> Նշվ. աշխ., էջ 183:

<sup>2</sup> Նշվ. աշխ., էջ 209:

<sup>3</sup> Նշվ. աշխ., էջ 84-86:

Շարադրանքում կատարված եւս մեկ բացահայտ բացթողում (Sin. Ar. 460, f. 2v 18; Մառ 72.3; Sin. Ar. 455, f. 135v) հայտնաբերվել է մեր աշխատանքի ընթացքում Sin. Ar. 395 ձեռագրի շարադրանքի հետ համեմատության ընթացքում: Sin. Ar. 460 եւ Sin. Ar. 455 ձեռագրերի տվյալ հատվածում բացահայտ բացթողման բացակայություն պարագայում շարադրանքը, ուր երրորդ դեմքով պատմվում է հեթանոս արքայի վայրագությունների մասին, անսպասելի կերպով թռիչք է կատարում դեպի Գրիգորի մասին պատմությունը, որը շարադրվում է առաջին դեմքով, ինչը ստիպել է Ն. Մառին թարգմանության մեջ քառակուսի փակագծերի մեջ բացատրական լրացում անել: Իսկ Sin. Ar. 395 ձեռագրում առաջին եւ երկրորդ հատվածները իրարից բաժանվում են իր Բղեխյաներին եւ հպատակներին թագավորի գրած նամակի շարադրանքով, որի մասն է կազմում թագավորի կողմից պատմված Գրիգոր Լուսավորչի պատմությունը եւ, ինչ-որ պահից սկսած, երկու տարբերակների շարադրանքը դարձյալ զուգահեռ է դառնում: Կարելու է նաեւ այն, որ Sin. Ar. 395 ձեռագրի հատվածը, որը չի համապատասխանում մյուս ձեռագրի հատվածին եւ Ն. Մառի հրատարակությանը, իր ծավալով հավասար է մեկ թերթի (թ. 158ա 9 – 159ա 16), ինչը հնարավորություն է տալիս ենթադրել, որ կորուստը տեղի է ունեցել այն ձեռագրում, որից ընդօրինակվել է Sin. Ar. 460 ձեռագիրը, իսկ դա իր հերթին փաստարկ է պարունակվող շարադրանքի ավելի հին լինելու օգտին: Դա, իր հերթին, հնարավորություն է տալիս ավելի քննադատաբար վերաբերվել Ագանթագեղոսի Պատմության համար մեծ նշանակություն ունեցող սկզբնական շարադրանքի մասին, որը պահպանվել է Sin. Ar. 455 ձեռագրում, ենթադրելով, որ այն ստիպված են եղել կրճատել այն ժամանակ, երբ արդեն չըջանառվում էր արաբական տարբերակը:

Sin. Ar. 395 ձեռագրի շարադրանքի համապատասխան հատվածը քառակուսի փակագծերի մեջ ներառում ենք մեր հրատարակության մեջ եւ ուղեկցում դա շարադրանքի ամբողջականությունն ապահովող նշումներով:

Sin. Ar. 455 ձեռագրի եւ Ն. Մառի հրատարակության մեջ նկատված շարադրանքի անհամապատասխանությունների դեպքում մենք համեմատել ենք շարադրանքը նրա հրատառակած ձեռագրի լուսանկարների հետ եւ պարզել, որ Sin. Ar. 455 ձեռագրում ընթեռնելի եւ ավելի կապակցված տարբերակները ընթեռնելի են նաեւ Sin. Ar. 460 ձեռագրում, ինչը կարելի է բացատրել լուսանկարների թերություններով եւ կամ հրատարակչի ընթերցանու-

թյան սխալներով, որոնք հեշտությամբ կարելի է բացատրել նաեւ գրչության առանձնահատկություններով, որոնք հուշարձանի հրատարակութեան պահին դեռեւս լավ ուսումնասիրված չէին:

Որոշ դեպքերում հատուկ անուններում Ն. Մառը կամայականորեն փոխարինել է «>»-ն «>» տառով, որը հանդիպում է նաեւ *Sin. Ar. 455*-ում: Որոշ ուղղումներ Ն. Մառն արել է աշխատանքի ընթացքում, երբ բնագիրն ու թարգմանութիւնն արդեն չարված եւ տպագրված էին, վերջաբանում վերլուծելով լեզվի առանձնահատկությունները եւ ձեռագրի տարբեր ընթերցանութիւնները: Մեր աշխատանքում բոլոր այդ ուղղումները ներկայացված են համապատասխան հղումներով: Եւ վերջապես, 1972 թ. ամռանը բազմաբեղուն գիտնական Ա. Տեր-Ղեւոնդյանը<sup>1</sup> (1928-1988) Բեյրութում Սինայ լեռան արաբական ձեռագրերի միկրոֆիլմերի մեջ նկատել է եւս մեկ՝ Ն. Մառի հրատարակած արաբական բնագրի ա-վելի ամբողջական ձեռագիր *Sin. Ar. 455 / Kamil 499*: Այս 400 թերթանոց ձեռագիրը թվագրվել է XII դարով (Տեր-Ղեւոնդյան) կամ մոտավորապես XIII դարով (Մուրադ Քամիլ) եւ պարունակում է Հովհան Դամասկացու գործերը (թ. 5բ-20ա) եւն: Այդ բնագրի սկզբի մասը (թ. 119բ-132ա) Ա. Տեր-Ղեւոնդյանը հրատարակել է ոչ իր մեղքով շատ համեստ որակի ֆաքսիմիլէ օրինակով<sup>3</sup>:

Շուտով լույս տեսնող մեր ռուսերեն մենագրութեան մեջ (հայերեն եւ անգլերեն ընդարձակ ամփոփումներով) մենք մանրամասն ներկայացնում ենք Սինայի արաբական նորահայտ ձեռագրի ամբողջական բնագիրը, նախորդից տարբերվող թարգմանութեան որոշ հատվածներ, որոնք առ այսօր դուրս են մնացել աղբյուրագետների ուշադրութիւնից, ինչպես նաեւ նորացված բառացանկեր:

<sup>1</sup> Тер-Гевондян А.Н., *Новая арабская редакция Истории Армении Агафангела*, – «Палестинский сборник», Вып. 17 (80), Ленинград, 1967, с. 125-130; Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթագրությունները Ա. Ն. Տեր-Ղեւոնդյանի, Եր., 1983:

<sup>2</sup> Մ. Քամիլի ցուցակում այս համարը բաց է թողնված տպագրական սխալի պատճառով: Փոխարենը տպված է 453 համարը (էջ 41, 6<sup>th</sup> 499 [453]):

<sup>3</sup> Տեր-Ղեւոնդյան Ա. Ն., *Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը (արաբերեն բնագիր եւ ուսումնասիրություն)*, Եր., 1968; Тер-Гевондян А.Н., *Новонайденный полный текст арабской версии Агафангела*, – «Историко-филологический журнал», 1973, № 1, с. 209-237.

## **Механизмы сакрализации власти при Багратидах: христианство и власть в IX-XI вв.**

В представленном докладе я рассматриваю один из важнейших аспектов взаимодействия религиозной и политической мысли – сакрализацию власти в эпоху Багратидов (IX-XI вв. н.э.). Эта эпоха – период независимости Армении, как политической, так и церковной. Это – время, когда появляется самостоятельная церковная политика и уникальная религиозная идентичность.

В качестве теоретической основы я использую метод истории памяти, разработки М. Хальбвакса, Я. Ассмана, П. Рикера и других<sup>1</sup>. История памяти фокусирует внимание на том, как народы или группы (историки, цари) конструировали прошлое таким образом, чтобы прославить или наоборот, осудить, важные для настоящего моменты прошлого. Согласно этому направлению исследований, историки *формируют* прошлое в соответствии с целями и ценностями настоящего. В качестве источников я использую основные исторически труды эпохи Багратидов: «Историю Армении» Йовханнэса Драсханакертци (IX-X вв.), «Всеобщую историю» Степаноса Таронского Асолика (X-XI вв.) и «Повествование о бедствиях армянского народа» Аристаке́са Ластивертци (XI в.). Главный вопрос доклада: как при помощи интерпретации прошлого Багратиды создали образ легитимных, богоизбранных правителей? Пользуясь бинарными оппозициями, я выделяю две составляющие политического мифа –

---

<sup>1</sup> Хальбвакс М., *Социальные рамки памяти* / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина, М., 2007; Ассман Я., *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*, М., 2004. Лотман Ю.М., *Память в культурологическом освещении*, – Лотман Ю.М., *Избранные статьи*, Т. 1, Таллинн, 1992; Рикёр П., *Память, история, забвение* / Пер. с фр. И.И. Блауберг и др., М., 2004.

конструирование образа *себя* и образа *врага*. В докладе рассматриваются два направления утверждения царской власти – 1) формирование образа врага – создание границ идентичности, 2) формирование образа царской династии – создание политического мифа, основанного на библейских тропах (Багратиды как идеальные правители).

**Образ врага.** В Средневековом мире деление на *своих* и *чужих* происходило на основании религиозных признаков – чужими были иноверцы (внешние враги) и еретики (внутренние враги). В Армении эпохи Багратидов можно выделить три категории врагов – внешние враги – мусульмане /арабы, внутренние враги – еретики / тондракийцы, и враги, занимающие промежуточное положение – византийцы/халкедониты. В историографии эпохи Багратидов, образ каждой категории врагов трансформировался и играл особую роль в легитимации власти Багратидов.

В рассмотренных мною исторических текстах отсутствует религиозная полемика с мусульманами, полемика появляется в более поздний период. Прежде всего, историков интересовала приверженность своего народа христианской вере, а не заблуждения противников. Можно выделить три функции, которые выполняет образ мусульман в трудах историков X-XI вв. Во-первых, арабские, мусульманские правители служат источником юридической легитимации власти Багратидов – они возлагают на Багратидов царскую корону. Во-вторых, мусульманские правители, в роли гонителей христианства, способствуют повышению духовного авторитета Багратидов. Особенно ярко это представлено у Йовһаннэса Драсханакертци. Он приводит в своем повествовании многочисленные примеры мученичества представителей рода Багратидов, когда мусульманские правители то подкупом, то угрозой склоняли армянских правителей отречься от своей веры. Описывая мужество Багратидов, их верность христианству, историк возвеличивал их род и устранял политических конкурентов, которые не проявили себя подобным образом. Третья функция мусульман – это функция карающего орудия Бога. Эта традиция восходит к Себеосу (VII в.). В XI веке она была развита Аристакэсом Ластивертци. К этому периоду власть Багратидов была достаточно крепкой, но была необходимость объяснить, почему и

как разрушилось благословенное Богом царство Багратидов? Аристакэс сравнивает историю Армении с историей древнего Израиля, а турок-сельджуков — с ветхозаветными народами, которые были посланы Богом в наказание за грехи Израиля. Нашествие мусульман — это один из этапов божественного замысла. Царство Багратидов находится в центре этого замысла, и от праведности народа зависит, сохранится это царство или нет. Таким образом, мусульмане служили своего рода проверкой христианской идентичности и доказательством святости, а значит и избранности.

Сходную функцию — определение и утверждение христианской идентичности — выполняла полемика с халкидонитами. Отказ от принятия Халкидонского собора определил новые границы армянской идентичности. Эти границы привели к религиозному изоляционизму, или святости — как это интерпретировали средневековые армянские историки. Если религиозные представления арабских правителей практически не интересовали армянских историков IX-XI вв., то конфессиональные разногласия с «ромеями» играли для них важную роль. Разрабатывается четкая богословская позиция, целые главы «историй» посвящаются полемике с халкидонитами. Определение идентичности происходило на более тонком уровне. Армяне не просто часть христианского мира, они единственные, кто сохранил чистоту божественного учения, в то время как остальные впали в ересь. В этом смысле Армения это тот же ветхозаветный Израиль, который был окружен языческими народами. Между мусульманами и халкидонитами существует разница, но и те и другие служат для проверки святости, только на разных уровнях. Интерпретируя неоднозначные, с вероучительной точки зрения, события прошлого, армянские историки эпохи Багратидов показывают, что Армянская церковь на протяжении всей истории оставалась верной учению св. апостолов. А род Багратидов выступал как защитник св. Церкви.

Борьба с гетеродоксией внутри Церкви также способствовала утверждению армянской ортодоксии и укреплению власти. В современной историографии появление ереси все чаще рассматривают, как результат действий церкви, в определенный момент исключавшей из общества некоторые группы людей. В случае с армянскими

еретиками кажется применим вывод, сделанный специалистом по катарам Анн Бренон относительно ситуации в Средневековой Европе. Исследователь отмечает, что средневековая церковь сама была проникнута «манихейскими» идеями борьбы двух противоположных начал. Отождествляя себя с ангельскими фигурами, она противопоставляла себя легиону дракона, роль которого была отведена «манихеям»<sup>1</sup>. Подобный дуализм и апокалиптические настроения также были характерны для средневековой Армении. «Повествование» Аристакеса наполнено образами борьбы света с тьмой; еретики – никто иные, как «служители дракона», «поборники интересов сатаны», «добровольные слуги сатаны» именно они стали одной из причин разрушения Армянского царства. Образ врага – неотъемлемая часть политического мифа. Еретики в эпоху Багратидов играли двойную роль. С одной стороны они формировали и укрепляли ортодоксию, на которую опирались Багратиды – устанавливалась монополия на духовную сферу. С другой стороны, борьба с еретиками способствовала консолидации общества.

Как в построении образа врага, так и в конструировании политического мифа самих Багратидов центральное место занимают библейские тропы. Важнейшая часть политического мифа – родословная. Одним из способов легитимации власти было возведение своего рода к легендарному предку. В IX веке в армянских и грузинских источниках распространяется версия о происхождении рода Багратидов от библейского Давида. Библейский царь Давид – архетипичный для всей средневековой культуры образ идеального правителя. Поскольку в христианской традиции Давид – ключевая мессианская фигура, прообраз Иисуса Христа, и в то же время его предок, раннехристианские и средневековые авторы часто использовали его не только в религиозных, но и в чисто политических

---

<sup>1</sup> **Brenon Ann** (1995), “Les hérésies se l’An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme”, *Heresies* 24: 21-36. **Brenon Ann** (2003), *Les Archipels cathares dissidence chrétienne dans l’Europe médiévale*, Cahors: l’Hydre Editions.

целях<sup>1</sup>. Фигура царя Давида позволяла признать легитимным царя, не имеющего права на престол по крови – библейский рассказ утверждает приоритет божественной благодати над юридическим и историческим правом на власть<sup>2</sup>. Сравнение царя с библейским Давидом или возведение своего рода к нему, придавало власти сакральный характер и непоколебимый авторитет.

Соотнесение Багратидов с царем Давидом усиливалось еще больше благодаря тому, что библейский царь, как и Багратиды, стоял у истоков создания нового царства. Багратиды не просто возводили свой род к легендарному царю, они конструировали политический миф на основании этого образа. Они реинтерпретировали прошлое, включая свой род в мировую, библейскую, историю.

Легитимация власти Багратидов проходила в несколько этапов, в разные периоды ставились разные цели. В начале царствования было важно продемонстрировать связь Багратидов с историей Армении, их укорененность в ней. В Истории Йовһаннэса Драсханаке́рти проводится связь между Багратидами и первыми армянскими царями, подчеркивается, что Багратиды всегда были преданы стране; имели благородное происхождение от царя Давида; Багратиды способствовали принятию христианства - выполняли роль связующего звена между царем и апостолами.

Основателя царской династии Багратидов наделяется качествами святого правителя. Претензии на престол обосновываются личными качествами основателя рода: его праведностью, достоинством и красивой внешностью. В тексте очевидны аллюзии на библейское повествование о царе Давиде, который был красив, не имел никаких прав на престол, но благодаря своим личным качествам и благочес-

---

<sup>1</sup> Cook M.L. (2011), "A Tale of Two Kings: The Use of King David in the Chronicle of Pere III of Catalonia". Graduate Theses and Dissertations. <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3047>

<sup>2</sup> Сам Давид, согласно библейскому повествованию, был пастухом, младшим сыном некоего Иессея; к власти пришел фактически в результате политического переворота, после того, как пророк Самуил по божественному откровению помазал его елеем.



тию, был избран Богом и принят народом. Повествования историков настолько пронизаны библейскими цитатами и аллюзиями, что образ Армении сближается с образом Израиля. В «Всеобщей истории» Степаноса Таронского, величие Багратидов расширяется до масштабов Священной истории, царство Багратидов стало восприниматься как продолжение Израильского царства, а сами Багратиды ассоциировались с библейскими царями. Структура текстов армянских историков напоминает библейскую структуру. Как и в библейском тексте, центральное место в истории Армении занимает тема «договора» и Земли/ «земли обетованной». Избранный народ постоянно находится в состоянии выбора пути – «жизни и смерти», от этого выбора зависит судьба Обетованной земли и всего народа. Эта же концепция занимает центральное место в трудах армянских историков. Периоды благоденствия перемежаются с периодами упадка, а конечная судьба зависит от преданности Богу и его наместникам.

Стремясь к точному описанию действительности, которое в рамках христианского мировоззрения означает постижение Божьего Замысла о мире, средневековые армянские историки «идеологизировали» свои произведения, рассматривая правление Багратидов и всю историю Армении через призму своих представлений об этом Замысле. Благодаря тому, что средневековые армянские историки считали своей миссией интерпретацию истории, а не беспристрастное описание, их труды в значительной степени служили легитимации власти. Армянские историки, сторонники сильной царской власти во главе с Багратидами, осмысливали прошлое с позиции легитимности Багратидов, их божественной избранности. С одной стороны, прошлое придавало Багратидам больший авторитет и укрепляло уже существующую власть, с другой – реальный авторитет Багратидов влиял на интерпретацию истории.

## Քրիստոնեությունը Բուն Աղուանքի տարածքում զարգացած միջնադարում

Մինայի նշանավոր Ս. Եկատերինե վանքում հայտնաբերված վրաց-աղուանական կրկնագիր-ձեռագիրը վերծանող հեղինակները 2008 թ. նրա թարգմանությունը հրատարակելիս նախաբանում տեղին են համարել պնդել, թե «VIII դարում Աղուանքի եկեղեցու ժամասացության լեզուն դարձավ հայերենը: Սա տեղի ունեցավ Արաբական խալիֆայության օրոք. երկրի հարավային մասը, որը մոտ էր Հայաստանին, քրիստոնյա էր եւ հայալեզու, մինչդեռ Հյուսիսայինը՝ Կուրի ձախ ափինը, որը Կասպից ծովով դեպի Պարսկաստան մուտք ուներ, ի վերջո իսլամացավ»<sup>1</sup>: Բազում հարցականներ առաջացնող այս փոքրիկ պարբերությունյան առաջին մասն այլ քննարկման նյութ համարելով՝ ստորեւ կանդաղառնամ միայն «Արաբական խալիֆայության օրոք...[Աղուանքի] Կուրի ձախ ափի [մասը]... ի վերջո իսլամացավ» պնդմանը: Առանց լուրջ փաստարկների (իսկ տվյալ հեղինակների դեպքում՝ առանց առհասարակ որեւէ փաստարկի) Կուրի ձախափնյակի կամ բուն Աղուանքի բնակչության իսլամացման ծավալներն ու ժամանակաշրջանը Արաբական խալիֆայության շրջանը կամ դրանից անմիջապես հետո համարելը տարածված երեւույթ է:

Ինչ է նշանակում բնակչության իսլամացում. դա վերնախավի՞ կրոնափոխություն էր, թե՞ ողջ բնակչության, եւ ինչպե՞ս հասկանալ այդ իսլամացումը, եթե ըստ վրաց աղբյուրների՝ X դ. Շաքիում իշխող Ատրներսեհ Բագրատունի արքայի որդի Իշխանիկի օրոք միայնաց դեմ պայքարում էին քաղկեդոնական եւ հակաքաղկեդոնական քրիստոնյաները. «Ատրներսեհի կինը, Դինարը, Հերեթը հերձվածից ուղղափառ դավանության դարձրեց»<sup>2</sup>; «Հերեթում սկզբներում մինչ Իշխանիկի թագավորությունը բոլորը հերձ-

<sup>1</sup> The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai, Vol. I-II, Edited by Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé, Brepols Publishers n. v., Turnhout, 2008.

<sup>2</sup> Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, Բու. Ա. (Ե-ԺԲ դար), Եր., 1934, էջ 203, Գ. (ԺԸ-ԺԹ դդ.), Եր., 1955, էջ 67:

վածող էին: Իսկ Իշխանիկը Գուրգեն իշխանաց իշխանի քրոջ որդին էր, եւ նրա մայր Դինար թագուհին դարձրեց նրան ուղղափառ»<sup>1</sup>; «Մինչ Իշխանիկ Հերեթը հերձվածող էր: Իսկ Իշխանիկը Գվարամ իշխանաց իշխանի քեռորդին էր, Գվարամի քույր Դինար թագուհին ուղղափառ դարձրեց այն Հերեթը»<sup>2</sup>: Այս տողերի հեղինակները «հերձվածող» ասելով նկատի են ունեցել հակաքաղկեդոնականներին, տվյալ դեպքում Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներին, եւ խոսքը գնում է բուն Աղուանքի, վրացերեն՝ Հերեթի (Շաքիի) տարածքում քաղկեդոնականների եւ հակաքաղկեդոնականների՝ միմյանց դեմ պայքարի մասին: Ընդ որում պայքարը գլխավորում էր Հերեթի իշխանական-արքայական տունը: Սրանք ուղղակի վկայություններ են ոչ միայն X դարում բուն Աղուանքի տարածքում շարունակվող քրիստոնեությունից գորավոր գոյությունից մասին, այլեւ ա) քրիստոնյա երկու ուղղությունների մրցակցությունը ընթացքը ներկայացնելով՝ ոչ մի ակնարկ չկա քրիստոնեություն հետ մրցակցող մահմեդականության մասին, բ) առհասարակ ոչ մի վկայություն չկա այս տարածքում մահմեդականության առկայության մասին:

Մահմեդականներ անշուշտ կային: Բուն Աղուանքի առնվազն Շաքիի եւ Կապադակի շրջակայքի բնակչության դավանանքի մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաեւ X դ. արաբ հեղինակ ալ-Մասուդին, ով, ըստ Վլ. Մինորսկու, տալիս է իր ժամանակի Կովկասի եւ նրա ժողովուրդների միակ համակարգված նկարագրությունը<sup>3</sup>: Մասուդին վկայում է, որ «Սանարիայի թագավորությունում... քրիստոնյաներ են... Սանարից հետո Շաքին է, որի բնակիչները քրիստոնյաներ են, բայց նրանց մեջ կան նաեւ մահմեդականներ, մասնավորապես առևտրականները եւ, դրանից բացի, արհեստավորները: Դրանից հետո Ղաբալայի թագավորությունն է, որտեղ քաղաքի բնակիչները մահմեդականներ են, իսկ նրանք, ովքեր ապրում են բնակավայրերում եւ նստոցներում, քրիստոնյա են»<sup>4</sup>: Այս վկայությունն աներկբա ցույց է տալիս, որ X դ. Շաքի-Կապադակ գոտու բնակչությունը գլխավորապես քրիստոնյա էր, բայց կային նաեւ մահմեդականներ: Հարց է տեղի աղուանական բնակ-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, հտ. Ա, էջ 203:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, հտ. Գ, էջ 39-40:

<sup>3</sup> Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда X-XI веков*, Москва, 1963, с. 210-211.

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

չուլթյունից մահամեղականացածնե՞ր, թե՞ վերաբնակներ: Քանի որ, ըստ այս տեղեկությունից, մահամեղականներ էին գլխավորապես Ղաբալայի քաղաքային բնակիչները, կարելի է ենթադրել, որ առնվազն դրանց մի մասը վերաբնակներ էին: Դատելով այն բանից, որ Կապաղակ/Կաբալայի հարավային մասը մինչև XX դար (գուցե մինչև այսօր) տեղական մահամեղական բնակչության կողմից անվանվում է «Գյավուրների [անհավատների] ամրոց»<sup>1</sup>, կարելի է ենթադրել, որ առնվազն Կապաղակի ոչ ամբողջ բնակչությունն էր մահամեղական: Եթե սրան ավելացնենք Լենկ-Թեմուրի դեմ Կապաղակ/Կաբալա քաղաքի քրիստոնյա բնակչության պայքարի մասին պահպանված ժողովրդական հիշողությունը<sup>2</sup>, ապա, հավանաբար, կարող ենք խոսել այդ քաղաքում XIV դ. քրիստոնյա բնակչության առկայությունից մասին: Կապաղակի կործանումը կողբեջանցի հետազոտող Դ. Շարիֆովը կապում է Լենկ-Թեմուրի 1386-1387 թթ. արշավանքների հետ<sup>3</sup>: Այդ ժամանակ, ըստ երեւույթին, այնքան տեղական բնակչություն է տարհանվել, որ հիշողությունը պահպանվել է շատ երկար: Դեպքերից 350 տարի հետո, XVIII դ. Սկզբներին Փանձասարի (Աղուանից) Եսայի Հասան-Ջալալյան կաթողիկոսը պիտի գրի. «...եւ ասեն վասն ազգին յայտրիկ [խոսքն աղուանների մասին է – Հ. Խ.] եթէ են բնիկ ի լեռնականացն Կաւկասու եւ յերկրէն Ալանաց, որ են ազգաւ Աղուանք, որ այժմ եւս նախկին անուամբն վերակոչին եւ լեալ են հաւատով քրիստոնեայ, եւ ապա զկնի ժամանակաց Լանկթամուրն կոչեցեալ բռնակալ, զոր տիրեաց յոլով մասին աշխարհիս յաղթութեամբն իւրով. զոր պատմութիւնքն վկայեն զսմանէ եւ ասեն վտարանտեալ զազգս զայս ի տեղւոջէ իւրեանց եւ տիրեալ զ25 հազար տունն բնակեցոյց յերկրին յայնմիկ»<sup>4</sup>:

Այնուամենայնիվ, դատելով հետագա շրջանին վերաբերող տեղեկություններից, նույնիսկ Լենկ-Թեմուրի տեղահանությունից

<sup>1</sup> Исми-Заде Ш., *Кабала – столица древней Кавказской Албании*, – «Вопросы истории Кавказской Албании», Баку, 1962, с. 60; Рашид-бек Эфендиев, *Кабалинский магал*, – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (այսուհետեւ՝ СМОМПК), Вып. XXXII, Тифлис, 1903, с. 2-3.

<sup>2</sup> Рашид-бек Эфендиев, *Кабалинский магал*, с. 2-5.

<sup>3</sup> Шарифов А., *Крестьянская усадьба 3 и 4 районов Нухинского уезда*, – «Известия общества обследования и изучения Азербайджана», 1927, № 4, с. 184.

<sup>4</sup> Եսայի Հասան Ջալալեանց, *Պատմութիւն կամ յիշատակ ինչ ինչ անցից յիպիւոց յաշխարհին Աղուանից*, Ծուշի, 1919:

Հետո բուն Աղուանքի քրիստոնյաների զգալի առկայությունը եւ նույնիսկ գերակշռող դիրքը Հէր նվազել եւ նույնիսկ Հէր սահմանափակվում Շաքի-Կապաղակ տարածքով: Այսպես, XIV-XV դարերում բուն Աղուանքի տարածքում շարունակվում էր Հայ եւ վրաց եկեղեցիների գերիշխանություն մրցակցությունը: Վրացական եկեղեցու ազդեցություն մասին վկայում է 1310 թ. գրված վրացական աղբյուրը, ըստ որի պատմական Աղուանքի մի շարք բնակավայրեր գտնվել են վրաց եքումիթե պատրիարքի հովվության ներքո<sup>1</sup>. «Երբ մեր երանելի պատրիարք եքումիթեն այցելեց Կախեթ՝ Անծուխի եպիսկոպոսություն, եւ այնտեղից եկավ Ծախուր, Կակ-Էլիսեն եւ անցավ տաճարները՝ Կասրի Երրորդություն, Ղումի Աստվածածնի, Լեքարթում՝ առաքելագոր սուրբ Նինոյի, Զարում՝ սուրբ Նախավա Գիորգիի, Վարդիանում՝ սուրբ Հաբոյի, Գանուխում՝ Արչիլի, Քիշ-Նուխում՝ Աստվածածնի, Վարդաշենում՝ Նեղիայի [Նեղիշի – Հ.Խ.]...: Եւ երանելին այս եքումիթիմ հրամայեց ինձ՝ Քուրմուխի արքեպիսկոպոս եւ ամենայն Մթեուլի առաջնորդ Կյուրիե Դոնաուրիս, արտագրել տալ Ավետարանը եւ ուղարկել յուրաքանչյուր եկեղեցու»<sup>2</sup>: Թվարկվածներն, անշուշտ, քաղկեդոնականության անցած եկեղեցիներն են (թերեւ՝ X դարից), իսկ դրանցից գատ կային նաեւ Ճալեթի, Նիծի, Կապաղակի եւ այլ քրիստոնեական Հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները: Ուրեմն XIV դ. բուն Աղուանքի տարածքի քրիստոնյա բնակչությունը տարածված էր արեւմուտքից-արեւելք, ներկայիս Շաքիից մինչեւ Դաղստան:

Քաղկեդոնական-Հակաքաղկեդոնական (վրաց-Հայկական – Հ. Խ.) դավանաբանական մրցակցությունն այստեղ XV դ., գուցե, լուծվում է հօգուտ Հակաքաղկեդոնականության: Հիշենք, որ XV դ. Աղուանից Հակաքաղկեդոնական, թերեւ՝ Հակաթոռ կաթողիկոսությունը որպես նստավայր ընտրել է բուն Աղուանքի տարածքը՝ Վարդաշենի (ներկայիս՝ Օղուզ) մոտ գտնվող Ճալեթ բնակավայրը եւ առնվազն Հարյուր տարի գործել այնտեղ, անկասկած՝ տեղում իր Հետեւորդների զգալի քանակի առկայության պայմաններում<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Մուրադյան Պ., Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Եր., 1977, էջ 11, 17: Ст'а Гвәтә Мурадян П.М., Христианские памятники грузино-афмяно-дагестанской контактной зоны в начале XIV в., – «Albania Caucasica», I, Москва, 2015, с.236-237.

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Կարապետյան Հ., «Ծաղագ», «ճալա» բառերը եւ նրանց տեղանվանական գործածությունը, – ՊԲՀ, 1982, № 2, էջ 158:

Այստեղ միմյանց հաջորդել են Աղուանքի «Ճալեթի գահանիստ կաթողիկոսներ» Տեր Մատթեոսը, Տեր Կարապետը, հավանաբար՝ Տեր Թովմասը, Տեր Առաքելը (Կապաղակի մոտ գտնվող Սյոդուլթլու գյուղից), Տեր Արիստակեսը<sup>1</sup>։ Այս վկայություններն առնվազն հավաստում են, որ նախ արաբների, ապա սելջուկների եւ մոնղոլների կողմից նվաճված բուն Աղուանքի տարածքի գոնե արեւմտյան մասում բնակչության էթնո-դավանաբանական կազմի զգալի փոփոխություններ զարգացած միջնադարում չէին եղել։

Բուն Աղուանքի տարածքի իսլամացման ընթացքին հպանցիկ անդրադառնալով եւ շտապելով խալիփայության շրջանում այդ իսլամացումը հաստատել՝ աղուանական կրկնագիր-ձեռագիրը վերծանող հեղինակներից Զ. Ալեքսիձեն եւ Ժան-Պիեռ Մահեն պարզապես վախեցել են վիճարկել Ադրբեջանում հաստատված համարվող Ռ. Գեյուլեւի այն պնդումը, իբրեւ թե VIII դարից «աղուանցիները զանգվածաբար անցնում էին մահմեդականության»<sup>2</sup>, եւ որ «VIII դ. սկսված Աղուանքի բնակչության իսլամացման գործընթացը շարունակվել է մինչեւ XIII դ.»<sup>3</sup>։ Ինչպես աղբյուրներն են վկայում, նույնիսկ XIV-XV դարերում այստեղ շարունակվում էր քրիստոնեական ազգային եկեղեցիների մրցակցությունը, եւ բնակչության զանգվածային մահմեդականացման մասին վաղ է խոսելը։

Ի. Պետրուչեսկու եւ Ա. Կրիմսկու հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Շաքի-Կապաղակ տարածքը Հուլավունների իշխանության ավարտից հետո նույնպես համեմատաբար քիչ է ազդեցությունների ենթարկվել։ Թյուրք-թուրքմենական ակ- եւ կարա-կոյունլու ցեղերի զգալի առկայություն է արձանագրվում գլխավորապես Մուղանի եւ Ղարաբաղի տափաստաններում<sup>4</sup>, իսկ Շիրվանը եւ Շաքին ընդհուպ մինչեւ XV դ. անկախ էին։ Ավելին, քննարկվող տարածաշրջանում դեռեւս նույնիսկ տեղի քրիստոնեական վերնախավի որոշ ներկայացուցիչներ պահպանել էին իրենց դավանանքը եւ իշխանությունը։ Ա. Կրիմսկին Շաքիում տեղական ավագանու իշխանությունը տեսնում է ընդհուպ մինչեւ

<sup>1</sup> Бааян М.Г., *Антипрестольный албанский католикосат в Ч'алет'е* (XV в.), – «Albania Caucasic», I, Москва, 2015, с. 252-260.

<sup>2</sup> Геюшев Р., *Христианство в Кавказской Албании*, Баку, 1984, с. 51.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 55:

<sup>4</sup> Петрушевский И.П., *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв.*, Ленинград, 1949, с. 10, 11.

XIV դար<sup>1</sup>: Թեմուրի օրոք Շաքիում իշխում էին մոնղոլական Օուլաթ ցեղի ներկայացուցիչները, մասնավորապես՝ Սիդի Ալի Օուլաթը<sup>2</sup>, իսկ Ի. Պետրուլեակին այստեղ XV դ. համար կրկին տեսնում է տեղական ավագանու, բայց արդեն մահմեդականացած ներկայացուցիչների (Կարա Քեշիշ-օղլի): Հաջի Սեյիդ Աբդ-ալ-Համիդի մասնակազրույթյունը հղելով Ի. Պետրուլեակին տեղական Ալի-Ջանի (1444-1457) դինաստիայի հիմադիր է համարում «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեա (ուղիական կամ հայկական) ընտանիքից» մեկին<sup>3</sup>: Այս մահմեդականացած ընտանիքն իշխանություն ուներ մինչև XVI դ. 20-ական թթ.<sup>4</sup>:

Սակայն տեղական ավագանու ներկայացուցիչների իշխանությունը պահպանվում էր ոչ միայն մահմեդականացման պայմանով: Օր.<sup>5</sup> XVIII դ. սկզբին Շաքիում կրկին քրիստոնյա իշխանի իշխանություն էր: Ծագումով ուղի, քրիստոնյա Հովհաննես իշխանն էր, որ Շաքիում 1722 թ. կարողացել էր ետ մղել լեզգիների արշավանքը: Դրա մասին Հ. Միքայել Չամչյանը նույն դարավերջին հաղորդում է, որ երբ լեզգիներն իրենց ավարառություններով հասան մինչև Սեևան, «...յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց ... յորում եւ տիրէր Յովհաննէս իշխան ոմն, խմբեցան եւ ընդդէմ դինեցան նոցա, եւ վանեցին զնոսա յերկրէ իւրեանց»<sup>6</sup>: Մ. Չամչյանի հիշատակած «յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց»-ը Շաքին է իր շրջափակումով. պատմագիրն ինքը հաստատում է, որ ելնում է Շաքին կամ Շեքին «Գուգարք» կոչելու ավանդույթից<sup>6</sup>: Անշուշտ, «...յերկրէն ուտէացւոց եւ գուգարացւոց»-ը պիտի նշանակեր, որ վաղ քրիստոնեացման շրջանից շարունակվում էր Շաքին ուղիների երկիրը՝ հայրենիքը համարելու ավանդույթը<sup>7</sup>: Հովհաննես իշխանի

<sup>1</sup> Крымский А., Страницы из истории северного или кавказского Азербайджана (классической Албании), Шеки, – В кн. «Памяти академика Н.Я. Марра», Москва-Ленинград, 1938, с. 383-384.

<sup>2</sup> Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 137.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 138:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>5</sup> Չամչյան Հ. Մ., Հայոց պատմություն, հտ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 784:

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 142 ցանկերի:

<sup>7</sup> Առաքելյան Հ., Եղիշե առաքյալի պաշտամունքն ուղիների մեջ եւ Ոստի գավառի տեղադրության հարցի շուրջ, – ԼՀԳ, 1991, հոմ 6; Խառատյան Հ., Եղիշե Առաքյալը եւ ճրա առաքելությունը, – «Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը», Եր., 2001:

ուղիական պատկանելությունը հաստատում է «Հայերը» գրքի հեղինակ Մազդա Նեյմանը, նույն ինքը՝ Գրիգոր Նիկողոսով, նույնպես՝ ուղի, նույնպես՝ ծագումով Շաքիից<sup>1</sup>:

Նիստ հավանական է թվում, որ ետխալիփայական շրջանում Կուրի ձախափնյակում՝ բուն Աղուանքի տարածքում տեւական ժամանակ իսալիփայության օրոք զգալիորեն հարկադրվող մահմեդականացման գործընթացը կամ դադարել էր, կամ անհամեմատ դանդաղել: Իշխող վերնախավը, հավանաբար, գլխավորապես մահմեդական էր, բայց մոնղոլական շրջանից սկսած մինչև XVIII դ. սկիզբ հպատակ բնակչության մահմեդականացման կոշտ պարտադրանք չի դիտվում:

XVI դարից երկիրն ընկնում է Սեֆյան Պարսկաստանի տիրապետության տակ, եւ այդ տիրապետությունն իրացնում էին տարածաշրջանում հայտնված նոր դերակատարները՝ շիա-ղզլբաշական քոչվոր ցեղամիավորումները: Նրանք արդեն առկա էին նաեւ Շիրվանում եւ Շաքի-Կապադակում<sup>2</sup>: Սակայն ըստ հետազոտողների այստեղ ժառանգական բեգլարբեյություններ չհաստատվեցին, եւ չնայած XVII դ. Շաքին ղեկավարվում էր զղբաշական ցեղերից շահի նշանակած կառավարիչների կողմից, «բայց նրանց կողքին նրանց ենթակայությանմբ կային տեղական մելիքներ»<sup>3</sup> (քրիստոնյա ավազանու ներկայացուցիչներ): Շաքիի Ակիս-Մելիքլուռ եւ Հուսեյին Սամի օղլի մելիքի դինաստիաների մասին տեղեկություն է հաղորդում Աբդ-ալ-Լյատիֆ Էֆենդիի ժամանակագրությունը<sup>4</sup>. Ավելի վաղ ռուս պատմաբան Պ. Բուսկովի հետազոտություններն էին հաստատել, որ «Շաքիում... իշխանությունը կախված էր Շամախու խաներից..., բայց ղեկավարվում էր մելիքների կամ իշխանների կողմից»<sup>5</sup>: Իսկ Կապադակում (Ղաբալա) «ժառանգական մելիքությունները վկայվում են քննարկվող ողջ

<sup>1</sup> Магда Нейман, *Армяне. Краткий очерк их истории и современного положения*, СПб., 1899 (первое издание); Цит.: Магда Нейман, *Армяне*, Ер., 1991, с. 114. Տե՛ս նաեւ Նիկողոսեան Գ., *Կտակներ քաղաքներին եւ ուսիացոյ քողոքը*, – «Հովիւ», 1909, 8<sup>րդ</sup> 39, էջ 614-615:

<sup>2</sup> Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 126.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 138:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>5</sup> Бугков П., *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*, Ч. 1, СПб., 1869, с. 231.



ժամանակաշրջանում»<sup>1</sup>: Նույնիսկ XVIII դ. սկզբին Շիրվանի Կաբալայի գավառում իշխանությունը տեղական, ճիշտ է՝ արդեն մահմեդականացած ավազանու, ծագումով Կուտակաշեն ուղիական գյուղից մելիքների ձեռքին էր: Հուսեյին Սամի օղլի մելիքն արդեն Գանձասարի կաթողիկոս Եսայի Հասան-Ջալալյանցի ժամանակակիցն էր: Եսային գրում է, որ նրան հաջորդել էր չափազանց ժլատ եւ բռնակալ, ծագումով նույն տոհմից մելիք Մամմադը<sup>2</sup>, ով կողոպտում էր մարդաշատ, հարուստ եւ ծաղկող երկրի բնակչությունը: Ղաբալան, ինչպես ներկայացնում է կաթողիկոսը, խիտ բնակեցված էր ինչպես Ղարաբաղից այստեղ տեղափոխված հայերով, այնպես էլ տեղաբնիկ այլ ժողովուրդներով<sup>3</sup>: Այս մելիքից խորապես զգված բնակչությունը շահի մոտ՝ Սպահան ներկայացուցիչ է ուղարկում խնդրելով հենց այդ ներկայացուցչին իրենց կառավարիչ նշանակել: Վերջինս իր ազգակիցների հետ Ղաբալա տեղափոխված եւ Սյոգուլթու գյուղը հիմնադրած, ծագումով Ղարաբաղի ինչեհի մելիքական տոհմից Բարսեղ անունով մի այր էր<sup>4</sup>: Շահը, ըստ կաթողիկոսի, բավարարում է այդ խնդրանքը, սակայն Բարսեղը բախվում է մահմեդականացած մելիք Մամմադին սատարող տեղացի մահմեդական ավազանու դիմադրությունը եւ չի կարողանում իրացնել իր իրավունքը, մինչեւ Շամախուց երկիրը կառավարողների համբերությունը սպառվում է եւ նրանք որոշում են պատժել սանձարձակ մելիքին: Վերջինիս կենդանի մնացած ժառանգները փախչում են Դաղստան: Այս պատմությունը վկայում է ինչպես XVIII դ. տեղի զգալի քրիստոնյա բնակչության առկայություն, այնպես էլ կառավարման համակարգում տեղական քրիստոնեական ավազանու (մելիքների) ընդգրկվածություն մասին: Նրանք, ճիշտ է, տնտեսական մեծ բեռ էին հպատակ բնակչության համար, բայց քրիստոնյաների հանդեպ կրոնական թշնամանք չէին տարածում: Քոչվորներն ավարառու էին, սկզբնական շրջանում հարկեր չէին վճարում կենտրոնական իշխանություններ, փոխարենը իրացնում էին հարկահավաքությունը (ծանր հարկեր էր վճարում նստակյաց երկրագործ բնակչությունը): Դրանք թե խալիփայություն շրջանում մահմեդականացածներն էին, թե քրիստոնյաները: Այս շրջանի կրոնական կոնֆլիկտը պետք է լիներ եկվոր թուրքա-

<sup>1</sup> Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 139.

<sup>2</sup> Եսայի Հասան Ջալալեանց, Աշվ.աշխ., էջ 33:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 32:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

լեզու չիաների եւ տարածքում արդեն ավանդականացած սուենիզմի հետեւորդների միջեւ:

Բուն Ադոլանքի տարածքում, մասնավորապես՝ Շաքիում տեղական ավագանու պահպանվածությունը Ի. Պետրուշենսկին բացատրում է Շիրվանում պարսկական իշխանութիւնն իրացնող մեծ եւ ուժեղ քոչվոր զզլբաշական ցեղերի բացակայութեամբ<sup>1</sup>: Դրանք ավելի շատ հարավային եւ արեւելյան տարածքներում էին: Սակայն կարելի է վստահ լինել, որ դրան նպաստում էր նաեւ քրիստոնյաների նկատմամբ Սեֆյան Պարսկաստանի կրոնահանդուժողականութիւնը: Համենայն դեպս 1633 թ. Ադամ Օլեարին Շամախիում ներկա է եղել քրիստոնյա բնակչութեան Ջորջնեքի ծեսին եւ այն նկարագրելիս շեշտում է իշխանութեան կողմից քրիստոնյաներին պաշտպանելու միջոցառումները. «Կեսօրին գնացինք գետի մոտ... այստեղ շրջակա բոլոր գյուղերից շատ մեծ թվով հայեր էին հավաքվել... նրանց ուղեկցում էին մեծ թվով պարսիկ զինվորներ, որպեսզի հայերին պաշտպանեն անգործ մահմեդականների կամ մուսուլմանների հնարավոր վիրավորանքներից...»<sup>2</sup>: Իսկ XVII դ. երկրորդ կեսին շահ Աբբասը հրովարտակով փորձել է կարգավորել քրիստոնյաների եւ մահմեդականների իրավական հարաբերութիւնները<sup>3</sup>, եւ արգելել է միջամտել քրիստոնյաների կաթողիկոսական գործերին<sup>4</sup>: Շիա զզլբաշներն, ինչպես երեւում է, տեղի քրիստոնյա բնակչութիւնն իսլամացնելու հատուկ կոչութիւններ էին դիմում: Այս իմաստով խիստ ուշագրավ է, որ տեղի ադոլանալեզու մահմեդականները որպէս կանոն խալիփայութեան ընթացքում մահմեդականացած սուենիներ են: Նրանց մեջ չիաներ չկան, ինչը նույնպէս անուղղակիորեն վկայում է այն մասին, որ XVI-XVII դդ. տարածաշրջանում իշխող Սեֆյան Պարսկաստանի իշխանութիւնն իրականացնող թուրքալեզու շիա զզլբաշները տեղի քրիստոնյա բնակչութեանը մահմեդականութիւնն չէին հարկադրում: Փոխարենը լարվածութիւն կար տեղի արդեն ավանդական դարձած ադոլանալեզու սուենի եւ նոր հայտնված թուրքալեզու շիա մահմեդականների միջեւ: Չնայած՝ լարվածութիւնը կրոնական էր, բայց, մեծ հաշվով, սա կարելի է անվանել նաեւ լարվածու-

<sup>1</sup> Петрушевский И.П., Указ. соч., с. 147.

<sup>2</sup> Олеарий А., Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Ширван в 1633, 1636 и 1639 годах, Москва, 1870, с. 532–533.

<sup>3</sup> Մատենադարանի պարսկական հրովարտակները, հտ. 2, Եր., 1959, էջ 146:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 147:

թյուն տեղի աղուանայեզու եւ նոր հայտնված թուրքալեզու էթնոմիավորների միջեւ: Օրինակ՝ Շիրվանի մահմեդական վերնախավի մեջ գերիշխող շիաների թշնամին սուլնի լեզգիներն էին: 1722 թ. Լեզգիների կողմից Շամախու առումը հնարավոր դարձավ այն պատճառով, որ պաշարման 20-րդ օրը քաղաքի սուլնի բնակչու-թյունը գիշերը դարպասը գաղտնի բացել էր լեզգիների առջև<sup>1</sup>: Նույն 1722-ին էր, որ լեզգիներն արշավել էին նաեւ Շաքի, սակայն այստեղ նրանց դիմադրած քրիստոնյա ուղի չովհաննես իշխանին տեղի սուլնի բնակչությունը եթե չէր օգնել, առնվազն չէր էլ խանգարել, եւ նույնիսկ չէր միացել ավարառության նպատակով արշաված սուլնի լեզգիներին:

Արդյո՞ք XV դարում բուն Աղուանքի տարածքում մնացած քրիստոնյաները միայն հայեր եւ ուղիներ էին, եթե ի. Պետրուշեւսկին տեղական Ալի-Ջանի (1444-1457) դինաստիայի հիմադիր է համարում «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեական (ուղիական կամ հայկական) ընտանիքից» մեկին: Հնարավոր է, որ «մահմեդականացած, նախկինում քրիստոնեական (ուղիական կամ հայկական) ընտանիքից» ի. Պետրուշեւսկու ձեւակերպումը արտածված է այն հանգամանքից, որ XX դ. աղուանական համարվող տեղի բնակչությունից միայն ուղիների մի հատված էր մնացել քրիստոնյա: Սա, հավանաբար, պետք է ի. Պետրուշեւսկուն հիմք տար ետահայաց ենթադրելու, որ XV դ. տեղի քրիստոնյաները պետք է ուղիներ եւկամ հայեր լինեին: Եթե նույնիսկ դա այդպես չէր եւ XV դ. ուղիներից բացի աղուանական էթնիկ կազմավորումներից այլ քրիստոնյաներ նույնպես կային, ապա նրանք հետագայում XVI դարի ընթացքում, ամենայն հավանականությամբ, պետք է կա՛մ մահմեդականացած լինեին, կա՛մ լուծված ուղիների մեջ: Համենայն դեպս XVIII դարից քրիստոնեությունն առնչվող աղուանական էթնանուններից հիշվում է միայն «ուղի» էթնանունը: Ինչ վերաբերում է հայերին, ապա, ինչպես ստորեւ կրտեսենք, այդ շրջանում խիստ դժվար էր «հայ» բառի տարողության էթնիկական եւ կրոնական իմաստները տարանջատել եւ այն պետք է ավելի ընդհանրական, հավանաբար, «հայադավան» հասկանալ: Այլ կերպ ասած՝ «հայ»-ը հաճախ պիտի նշանակեր տեղի հակաքաղկեդոնական կամ հայադավան քրիստոնյա: Քանի որ «ուղի» բառը հաճախ նույնականանում էր «հայ» բառի հետ, հնարավոր է թվում, որ տեղի բնակչության հայադավան այլ աղուանայեզուներ

<sup>1</sup> Տե՛ս Եսայի Հասան Զալալեան, Աշվ. աշխ., էջ 38:

Հետագայում նույնականանային նաեւ «ուղի» բառով: Համենայն դեպս արդեն XX դ. ի. Պետրուշենսկին չէր կարող կողմնորոշվել այդ եզրույթների XV դ. իմաստների մեջ:

1639-1723 թթ. ժամանակահատվածում Պարսկաստանի եւ թուրքիայի միջեւ հարաբերությունները խաղաղ էին եւ Այսրկովկասի ժողովուրդներն այս պետությունների կողմից արշավանքների, տեղահանության ու բռնությունների չէին ենթարկվում եւ, ինչպես ասվեց, զգալի քրիստոնեական հանդուրժողականություն կար: XVIII դարի սկզբներին թուլացած Սեֆյան Պարսկաստանի եւ Օսմանյան կայսրության միջեւ խաղաղությունը խախտվում է, եւ 1723թ. պատերազմ է սկսվում: Օսմանյան թուրքական զորքերը զգալիորեն առաջանում են Այսրկովկասում, եւ Կուրի ձախափնյալով եւս Բուսի Աղուանքի տարածքում էթնո-կրոնական իրավիճակը կտրուկ փոխվում է: Օսմանյան սուլնի թուրքերը տեղի քրիստոնյաներից պահանջում են անհապաղ մահմեդականանալ եւ սուլնիզմ ընդունել: Քրիստոնյա աղուանական բնակչությունը, դիմադրելով մահմեդականացման թուրքական քաղաքականությունը, հայերի Հետ միասին խնդրագիր է ուղարկում Ռուսաց Պետրոս Մեծ ցարին՝ օգնելու իրենց քրիստոնյա մնալ: «Челобитная уди́-уеб» անունով հայտնի առաջին խնդրագրով նրանք «Աղաչանօր եւ պաղատանօր գեկուցանեմք զամենայն յանցանքն եւ զորպէսն դեղիս ի հրամանաց քոց, թէ այսքան դարիս մեր գլուխն ինչ բերին անօրէնք եւ անհաւատք. նախ եկեղեցիք այրեցին եւ արարին ընդ մեզ բազում չարիք ի ներհակ առ հաւատոց մերոց, քահանայք ուրացուցին եւ ոմն սպանանեցին, կանայք ընդ որդովք իւրեանց գերեվարեցին, որդիք ընդ մայրս նմին նոցին, վանք եւ անապատք անմարդաբնակ եղեալ կան մինչեւ այսօր եւ մեք մնացօղքս կանք ի մէջ չարչարանաց, ոչ կենդանի եմք եւ ոչ մեռած: Մեր Աղուվանք եմք եւ ազգով Ուտիք, Եղիշէի առաքելոյն քարոզութեամբ մեր նախնիք Աստուած հաւատացեալք են. սուրբ առաքելոյն նահատակութեան տեղիքն առ մեզ է: Քո հրամանոցդ հայտնի է, որ յառաջմէ մեր ազգին իշխանութիւն ոչ կայր, որ առաքելոցն նահատակութեան տեղն վանք չինէին, միայն թէ մեր նախնիքն մին փոքր եկեղեցի շինեալ էին, մենք նովաւ կեանք էինք անցուցանում: Այժմս անօրէնք այրեցին, եւ մեզ զօրով ուրացուցին...»<sup>1</sup>: Այս փաստաթղթում որոշակիորեն ներկայացված է նամակագիրնե-

<sup>1</sup> Армяно-русские отношения в XVIII в., Документы, Ер., 1967, с. 90.

րի էթնիկ պատկանելութունը. «Մեք Աղուվանք եմք եւ ազգով Ուտիք»: Հասկանալի է, որ «երկրիցս հայոց», «գիշերն հայութիւն...» անել արտահայտութիւնները բնութագրում են նրանց կրօնական պատկանելութիւնը: Այդ շրջանում է, որ աղբյուրներից ենկի՝ 1725 թ. փետրվարի 5-ին վրաց թագավոր Վախթանգ VI-ին գրված նամակի վկայությամբ, օսմանցի թուրքերը «Ղափալու [Ղաբալայի, Կապաղակի] Լէ [37] գեղ չափմիշ արարին», «Շաքուայ երկրի գեղերանք եւս թուրքացրեցին»<sup>1</sup>: Հաջորդ՝ 1725 թ. տեղի քրիստոնյաները ուղիական նիժ, Բում, Մեխլուղովախ, Ջոուուու, Սեիդ Թալա եւ Թոսիկ գյուղերի ներկայացուցիչների ստորագրությամբ նույն խնդրանքով մի նոր նամակ են գրում Պետրոս Մեծին. «Ղապալու երկրիցս հայոց է արդ լիցի հրամանոցս, օսմանցի դոշունն եկան, Գանջայ առաւ. սղնախն մնացել այ խեղժ. Այսօր կամ վաղն սղնախն էլ կառնեն, ապա էղոյ կուկան Շամախի... Մեր գեղերանքն թամամ եւ Շաքու երկիրն թուրքացրել են ուժով: Մեր գիր գրանքն եւ եկեղեցիքն այրեցին, մեր քահանայքն կոտորեցին. շատ մարթ վասն հաւատոյ խաթրին սուրով գնացին: Հիմայ ցերեկն թուրքութիւն ենք անում, գիշերն հայութիւն, այլ ջար չունենք, մեր ջարն հրամանքս էս... Մեր անունը որ թուրք է, գնում ենք Գանջայ օսմանլուի մեհն, դոշունի մէհն ման էնք գալիս, մեզանէ խոսկ չէն թաքցունում...»<sup>2</sup>: Չնայած՝ նամակագիրներն իրենց կրկին կապում են հայերի հետ՝ «Ղապալու երկրիցս հայոց... Հիմայ ցերեկն թրքութիւն ենք անում, գիշերն հայութիւն...», նամակագիրներն ուղի են, թվարկված գյուղերը՝ ուղիական: Այս փաստաթղթերը հստակ վկայում են, որ XVII դ. վերջերին – XVIII դ. սկզբներին ուղիների նկատելի մասը գեոեւս քրիստոնյա էր, բայց XVIII դ. 20-ական թվականներից մահմեդականացման եւ «թուրքացման» գործընթացը գտնվում էր խիստ արագ փուլում:

Թուրքերի տարած հաղթանակներից հետո տարածքի սուլնի մահմեդական ուղղութիւնը զգալի առավելութիւն է ստանում չիլդիի նկատմամբ: Քրիստոնյաների մահմեդականացումն ընթանում էր գլխավորապես սուլնիլդիի շրջանակներում: Դեպքերից 150 տարի հետո Նուխու (Շաքի) գավառում մահմեդական բնակչության մեջ 9130 տունը սուլնի ուղղութիւն էր պատկանում, եւ ընդամենը 161 ծուխ շիաներ կային, ինչպես այդ մասին տեղեկացնում է Ա. Ա-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 231; Эзов К., *Сношения Петра Великого с армянским народом. Документы*, СПб, 1898, с. 388-389.

<sup>2</sup> *Армяно-русские отношения в XVIII в.*, с. 264.

րասխանյանցը<sup>1</sup>: Նա հավելում է, որ «մուսուլման սուլննիյների մեծ մասը մահմեդականությունն ընդունած հայեր են»<sup>2</sup> (Թերեւս, պիտի ենթադրել՝ գլխավորապէս ուղիներ): Սակայն եթե խալիփայության շրջանում սուլննի մահմեդականացող աղուական կան ցեղախմբերի մայրենի լեզուները պահպանվում էին, ապա XVIII դ. սուլննի մահմեդականացող աղուականների լեզուն հարկադրաբար փոխվում էր թյուրքերենի, որով այս տարածքում խոսում էին գլխավորապէս շիա-ղզլբաշ ցեղամիավորումները: Այս հանգամանքը XVIII դ. սուլննի մահմեդականացող աղուականներին արագորեն հեռացնում էր ավելի վաղ սուլննիացած աղուանալեզու խմբերից: Սա, Թերեւս, պատճառներից մեկն է, որ բուն Աղուանքի տարածքում հայտնի մահմեդական աղուանալեզու լեզգիների, ոււթուլների, ծախուրենների եւ այլ խմբերի ցանկում ուղիներ չեն հիշվում: Մահմեդականացմանը զուգահեռ թյուրքալեզվացումից հետո ուղիները լիովին կորցնում էին էթնիկական ինքնութիւնը: Մյուս կողմից քրիստոնյա մնալ ջանացող ուղիներն իրենք իրենց ինքնութիւնը սահմանել էին. «Մեք Աղուվանք եմք եւ ազգով Ուտիք»: Նրանց հայտարարած ինքնութիւնը վիճարկող չկար, եւ աստիճանաբար ուղիներն խոսող քրիստոնյա ուղիները սկսեցին ընկալվել որպէս «միակ աղուաններ», «աղուանների իրավահաջորդ», «աղուանների ժառանգորդ»։ Սրա վափերացումն է Հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երեւանցու ձեւակերպումը, երբ վերջինս գրում է, որ Կովկասում աղուաններից միայն մի հատված է մնացել, այն է՝ քրիստոնյա ուտիները: XVIII դ. երկրորդ կեսին, երբ Գանձասարի (Աղուանից) Հովհաննես կաթողիկոսին ընդդէմ ինքնակոչ Իսրայելի գլխավորութեամբ ստեղծվել էր հակաթոռ, Իսրայելն Աղուանից կաթողիկոսութիւնն էջմիածնի հայրապետանոցից անկախ հայտարարելու իր հավակնութիւնները փորձում էր հիմնավորել նրանով, որ «... թէպէտ սուրբ էջմիածին Աթոռ է մեծագահ, եւ կաթողիկոսը նորին է ամենայն Հայոց գլուխ, սակայն այլ են Աղուանք եւ այլ Հայք, որպէս Հրէայք ոչ խառնակին ընդ Սամարացիս, նոյնպէս եւ մէջ չունիմք ընդ նոսա զմասն»<sup>3</sup>: Վրաց Հերակլ Թագավորը խնդրում է

<sup>1</sup> Арасханианц А.Н., *Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елисаветпольской губернии*, – Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Т. 4, Тифлис, 1887, с. 18.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 19:

<sup>3</sup> Դիւան Հայոց պատմութեան, հտ. 3, Սիմէոն կաթողիկոսի յիշատակարանը, Թիֆլիս, 1894, էջ 413:

Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսին պարզություն մտցնել այս հարցի մեջ, եւ վերջինս պատասխանում է, թե «...որպէս իմանամք ի գրոց եւ ի լրոց, բնիկ Աղուանքն վերացեալ են ի ՂանդաՀար ի պղծոյն Լանկթամուրայ, որք այժմ կան անդ տաճկական հաւատով, զորոց բազումք վկայեն թէ՛ ունին տակաւին յարարողութիւնս իւրեանց գոմանս նշանս Քրիստոնեական, զի առնեն ի վերայ իմորոյ զԽաչ եւ զայլս այսպիսիս ունիլ ասեն... Իսկ սակաւքն ի նոցանէ որք մնացեալ են ի բնիկ երկիրն իւրեանց գոն այժմ Քրիստոնեական հաւատով, որք ուտիք կոչին»<sup>1</sup>: Ուրեմն XVIII դ. կեսերին վաղ շրջանում մահմեդականացածներին, չնայած նրանց լեզուների պահպանվածությանը, աղուանների հետնորդ չէին ընկալում, թյուրքախոս նոր մահմեդականացածներին համարում էին ուժացած եւ լոկ սակավաթիվ ուղիախոս քրիստոնյաներն էին համարվում «աղուան»:

Քրիստոնյաների հալածանքները շարունակվում են նաեւ հետագայում: Ազգությամբ ուղի Ղազար Հովսեփյան քահանան թվարկում է բնակավայրերի մի երկար շարք, որտեղ հիշատակում է XVIII դ. կեսերին մահմեդականացած բնակչություն ունեցող բնակավայրերը, այն է. Խաչ-մաս, Վանտամ, Փաղառ, Ղութղաչեն, Բումավան, Թքեանլու, Զայգիտ, Զարազան-Զարդուն, Նովուր-ղըշլաղ, Էրմանիտ, Վարդանլու, Մուխանց, Օրաբան, Բաշ-Քյունդյուտ, Ղշլաղ-Քյունդյուտ, Պտեզ, Գիս, Կուր-Մուխ, Խալխալ, Ղում, Մալըղ, Թալա, Բաշգեօնուկ, Քյուքեալ, Արաշ, Ղաբալա, Մարսան, Զոուլու, Գեորաղյար, Աղջա-Ղալա<sup>2</sup>:

Սույն հոդվածը «չծանրացնելու» նպատակով տարածքի քրիստոնյա բնակչության շարքերի, մահմեդականացման եւ ինքնության փնտրտուքների ու ժիջնադարի գործընթացի վերլուծությունը կներկայացվի այլ հոդվածով: Մեր նպատակն էր ցույց տալ, որ բուն Աղուանքի՝ Կուրի ձախափնյակի աղուանալեզու տեղաբնիկների զգալի մասը մահմեդականացել է դանդաղ, հատվածաբար, երկար ժամանակահատվածի ընթացքում, կրելով ինքնության փոփոխությունների տարբեր դրսևորումներ: Մահմեդականացումն իր ավարտին է հասել արդեն XX դ. ընթացքում, բայց աղուանալեզու խմբերի ինքնության փնտրտուքը դեռ շարունակվում է:

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 417:

<sup>2</sup> Հովսեփյան Ղ., Այնարկներ ուտիացի եւ մահմեդական հայերի մասին, Թիֆլիս, 1904, էջ 64-65:

## **Արցախի Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական եկեղեցու ճարտարապետությունը**

**Տեղադրութունը:** Արցախի Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական մեծ եկեղեցին (Հայտնաբերվել են երկու միանավ սրահներ), կառուցվել է քաղաքի կենտրոնական թաղամասի տարածքում: Մինչև եկեղեցուները տեղում երեւում էին միայն կառույցին պատկանող կրաշաղախի մի քանի խոշոր զանգվածներ եւ արեւելք-արեւմուտք առանցքով ձգված փոսորակը: Պեղումների շնորհիվ մոտ 4,0 մ խորության մեջ բացվել են եկեղեցու ճարտարապետական մնացորդները<sup>1</sup>:

**Հատակագծային եւ ծավալա-տարածական հորինվածքը:** Պահպանված ավերակները հնարավորութուն են տալիս վերականգնել եկեղեցու հատակագիծը: Այն արտաքուստ շեշտված արսիդով միանավ սրահ է: Արեւելքից արեւմուտք ձգվող ուղղանկյուն աղոթասրահ (21,4 x 6,8 մ) արեւելքում ավարտվում է ներսից կիսաշրջանաձև ոչ խորադիր (3,4 մ), դրսից հնգանիստ աբսիդով: Պահպանված են եկեղեցու արեւելյան ճակատի արսիդի հարավային կողմի երկու նիստերը միայն (մեկ չարք բարձրությամբ՝ 0,68 մ), որոնք հնարավորութուն են տալիս պարզելու նիստերի քանակը: Արտաքուստ շեշտված աբսիդով միանավ եկեղեցին այսօր տեղադրված է ուղղանկյուն հարթակի վրա, որտեղ որմնախարխիլը չի կրկնում հնգանիստ աբսիդի ուրվագիծը: Բացի այդ, խորանի արտաքին նիստերը ծածկված էին կրաշաղախի շերտով: Եկեղեցու արեւելյան կողմում վավերացված այսպիսի իրավիճակը խոսում է շինարարական երկու շրջանի եւ վերակառուցման մասին: Հավանաբար, արտաքուստ շեշտված աբսիդը հետագայում ներառվել է ուղղանկյուն պարագծի մեջ: Առանձնահատուկ է լուծված եկեղեցու ներքին տարածությունը: Բեմը 2,5 մ դեպի արեւմուտք երկարեցված է եւ աղոթասրահի մակարդակից բարձրացված 0,5 մ: Այս

<sup>1</sup> Տիգրանակերտ քաղաքի ավերակները հայտնաբերվել են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի Արցախի արշավախմբի կողմից, որն արդեն 10 տարի հնագիտական պեղումներ է իրականացնում մրա տարածքում պ. գ. դ. Համլետ Պետրոսյանի ղեկավարությամբ:



Հատվածն ամբողջությամբ սալապատված է, որից դեպի աղոթասրահ իջնում են երկու աստիճաններ: Առաջագիծը այս հարթակն, ըստ երեւույթին, ժամանակին երեք կողմերում (բացառությամբ արեւելակողմի) ցանկապատված է եղել, որի մասին վկայում են պեղումներից հայտնաբերված բազրիքի սյուներիցների ճարտարապետական մանրամասները: Եկեղեցու երկարությունը զգալի գերազանցում է լայնությանը՝ 1:3 հարաբերությամբ (27,3 x 9,3 մ, զբաղեցրած տարածքը 253,89 քառ. մ), ունի եռաստիճան որմնախարիսխ (հափերը՝ 28,85 x 11,25 մ), հինգ մուտք՝ երկուական հարավային եւ հյուսիսային կողմերում, մեկը՝ արեւմտյան: Մուտքերի այսպիսի «առատություն» վաղքրիստոնեական միանավ սրահներում չի վավերացվել: Աղոթասրահի հատակը սալապատ է, որը հիմնականում պահպանվել է, բացակայում են սրահի արեւմտյան հատվածում եւ խորանի զգալի մասում: Սալահատակին զգալի վնաս է հասցրել նաեւ եկեղեցու ավերումից հետո՝ նրա ներսը բնակելի եւ տնտեսական նպատակներով օգտագործելու հանգամանքը: Հատակի սալերը ուղղանկյունաձեւ են եւ ունեն տարբեր հափեր (0,4 x 0,45 - 0,76 x 1,50 մ): Սալաքարերը անընդհատ ոտքի տակ լինելով՝ բավական ողորկ են դարձել. որոշ սալերում առկա են նաեւ փոսիկներ: Հատակի երկու սալաքարերի վրա փորագրված են երկրաչափական պատկերների պարզունակ համադրություններ (եռանկյունիներ, քառակուսիներ, շեղանկյուններ):

Եկեղեցին, հավանաբար, փայտածածկ եղել, բայց չի բացառվում նաեւ քարե թաղի գոյությունը: Ունեցել է երկթեք, կղմինդ-րապատ տանիք (թաղն ու տանիքը չեն պահպանվել, գտնվել են գմբեթադիր պատկանող միակոր քարեր եւ փորակավոր եւ տափակ կղմինդների մեծաքանակ բեկորներ):

**Շինարարական տեխնիկան եւ շինարվեստը:** Եկեղեցին բնական ամուր հիմնատակ չունի, ինչպես Տիգրանակերտի ամրացված հատվածները, որտեղ դրանք ժայռափոր են: Այստեղ արհեստական հիմնատակ են նախապատրաստել՝ կրաշաղախով ամրացված միջին եւ մանր անկանոն քարերով իրականացված 0,6 մ բարձրությամբ հարթակ, որից անցումը դեպի պատը իրականացվել է որմնախարսխի միջոցով: Տիգրանակերտի եկեղեցին կառուցված է սրբատաշ կրաքարով, ավանդական եղանակով՝ «միդիս» եռաշերտ երկճակատանի սկզբունքով: Որմածքում օգտագործված քարերը երեսի կողմից մշակված ու պարագծով շրջատաշված են եւ տեղադրված պատի երկու կողմերում: Արանքը լցված է տարբեր մեծություն քարի կտորտանքներով համալրված հեղուկ կրաշաղախը, որը ներթա-

փանցելով բոլոր կարերի եւ անցքերի մեջ, բացառել է քարաբետոնում դատարկությունների գոյացումը եւ ապահովել համաձուլյ կառուցվածք: Քարերն այստեղ ունեն պատի երեսապատման, ներպատային քարալիքքի կաղապարի, մասամբ նաեւ պատի վրա ընկնող բեռնվածությունն ընդունող կոնստրուկցիայի գործառույթներ: Քարերն ամրացնող կրաշաղախն իր բաղադրությունքով լիովին բավարարում է միջնադարյան Հայաստանում շինարարության մեջ օգտագործվող շաղախների ներկայացվող պահանջներին: Պահպանվել է հիմնականում պատերի միայն կրաշաղախն միջուկը (մոտ 3,0 մ բարձրությամբ), որը զգալիորեն քայքայվել եւ հողմնահարվել է: Կրաբետոնն միջուկի գրեթե բոլոր մասերում երեւում են պատի քարերի բները: Սրբատաշ մի քանի քարեր պահպանվել են աղոթասրահի հարավային պատի ներքին երեսի արեւելյան եւ արեւմտյան հատվածներում միայն: Պատերի հաստությունը 1,20 – 1,25 մ է: Որմի ստորին շարքերը շարված են ավելի մեծ քարերից (1,90 x 0,98 մ), քան վերինները (0,6 x 0,4 մ):

**Ճարտարապետական ձևերը եւ դեկորատիվ հարդարանքը:** Տիրանակերտի մեծ եկեղեցու ճակատների ձևավորման եւ դեկորատիվ հարդարանքի մասին են վկայում բացված ճարտարապետական մանրամասները (որմնասյուների բեկորներ, խաչային ու այգային հորինվածքներով պատված խոյակներ, խարիսխներ, քիվեր) եւ կոնստրուկտիվ հանգույցները: Եկեղեցու մուտքերի մոտ գետնախարիսխների վրա դրված սյունակիր տափակ քարերն ու որմնախարսխի վրա դրոշմված հետքերն էլ ցուցում են շքամուտքերի գոյության մասին: Դրանք հաված են եղել եկեղեցու պատերին եւ կոնստրուկտիվորեն կապված չեն որմի հետ: Հարավային շքամուտքին պատկանող որմնասյան բեկորներ եւ խոյակ են հայտնաբերվել պեղումների ընթացքում, որոնք այդ հանգույցը վերականգնելու հնարավորություն են ստեղծում: Դրանց հիմքի չափերը ճշգրտորեն համապատասխանում են որմնախարսխի վրա դրոշմված հետքերի չափերին:

Գտնված երկու **խոյակները** (երկարությունը՝ 0,82 մ, լայնությունը՝ 0,5 մ, բարձրությունը 0,4 մ) բնորոշ են վաղ միջնադարի համար եւ ունեն զուսպ հարդարանք: Դրանք սեղանաձեւ են եւ վերելում ունեն թակաղակ (0,1 մ), որոնց վրա, հավանաբար, հենվել են շքամուտքը պարփակող կամարները: Հորինվածքի դոմինանտը երկու խոյակներում էլ կետագարդ շրջանագծի մեջ վերցված հավասարաթեւ խաչն է: Խոյակներից մեկում դիմային ճակատում խաչը պարուրված է խաղողի ողկույզով ու տերեւով զարդ-

արված որթագալարով, որն անընդմեջ շարունակվում է նաեւ խոյակի մյուս՝ երկու նիստերում: Ի հավելումն այս թեմայի՝ կողային ճակատներից մեկում նորից պատկերված է կետագարդ շրջանագծին (ավելի փոքր չափերի) ներգծված հավասարաթեւ խաչ եւ վեցթերթյա վարդյակ, իսկ մյուս ճակատում՝ նման մեկ վարդյակ:

Երկրորդ խոյակի հորինվածքի գլխավոր թեման նույնպես կետագարդ շրջանագծի մեջ վերցված հավասարաթեւ խաչն է, որի երկու կողմերում փորագրված են քառակուսուն ներգծված քառաթերթ շուշաններ: Խոյակի մյուս երկու նիստերից մեկը զարդանախշեր չունի, որին հանդիպակաց նիստի վրա փորագրված է յոթաթերթ ծաղիկներով վարդյակ: Խոյակների 10 սմ բարձրությամբ վերնամասը քառաթերթ ծաղիկների կրկնվող քայլով եւ ոլորազարդով փորագրված հորիզոնական գոտի է, որը պարագծում է բոլոր երեք նիստերը:

**Խարիսխը՝** համեմատած խոյակների հետ, ավելի կոպիտ է մշակված: Այն երկմաս կառուցվածք ունի՝ կազմված մոտավորապես քառակուսի (0,54 x 0,56 մ) եւ 0,24 մ բարձրությամբ սալից եւ նույնքան բարձրությամբ տորաձեւ բարձակից: Այս խարիսխը եկեղեցու ներսում ոչ մի տեղ չի տեղադրվում եւ հավանաբար պատկանել է արտաքին սյունասարհի կամ մեկ այլ կառույցի:

**Քիվերը** ճակատային մասում մշակված են բավական խորը քանդակված ատաների շարքի մի քանի տարբերակներով: Որոշ քիվերի հարթ մակերեսի վրա պահպանվել են նշագծման հետքեր, որոնց հետեւելով միջնադարյան վարպետները քանդակել են ատամնաշարերը: Երկու քարի վրա նշմարելի է նաեւ փոքրիկ խաչի տեսքով վարպետի նշանը: Տիգրանակերտի բազիլիկան, ավաղ, պահպանված պատուհաններ չունի, որ հնարավոր լիներ ավելի մանրամասն ներկայացնել դրանք: Սակայն պեղումների ընթացքում բացահայտված պատկերի բեկորները խոսում են եւ հուշում են, որ ժամանակին եկեղեցին ունեցել է կամարաձեւ վերնամասով լուսամուտներ, ինչպիսիք բնորոշ են վաղքրիստոնեական հայկական ճարտարապետությանը:

**Ձուգահեռները:** Տիգրանակերտի եկեղեցու տարածքային ամենամոտ զուգահեռը Խաչենագետի ստորին հովտում վավերացված մյուս ուշագրավ Գյավուրեկալա կոչվող (բառացի՝ Անհավատների բերդ) բնակատեղիի (ԼՂՀ Մարտակերտի շրջանի Նոր Հայկաջուր գյուղից արեւելք) հարավ-արեւմտյան հատվածում բացված վաղքրիստոնեական եկեղեցին է: 2013 թ. Տիգրանակերտի արշավախմբի մի ջոկատ իրականացրել է նաեւ Գյավուր-կալայի եկեղեցու պե-

ղումները<sup>1</sup>: Բնակատեղին 1960-1970-ական թթ. մասնակի ուսումնասիրել են աղբբեջանցի Հնագետները, եւ Հնավայրի տարածքում գտնվող եկեղեցին ու մյուս վաղքրիստոնեական կառույցների ավերակները ներկայացվել են որպես Կովկասյան Աղուանքի հուշարձաններ: Ամբողջությամբ բացված եկեղեցին մասամբ նորից ծածկվել էր: 2013 թ. պեղումներից հետո ուղղափոխվում է եկեղեցու հատակագիծը. այն ուղղանկյանը ներգծված կիսաշրջանաձև աբսիդով միանալ սրահ է: Տիգրանակերտի եկեղեցու համեմատությամբ ունի ավելի համեստ չափեր (18,0 x 7,75 մ): Սակայն այն նույնպես կղմինդրածածկ է եղել եւ կառուցված կրաքարով, ինչպես որ Տիգրանակերտի միանալ բազիլիկան: Հատակագծային հորինվածքի տարբերությունն այն է, որ Գյավուր-կալայի եկեղեցում աբսիդը ներգծված է ուղղանկյանը, իսկ Տիգրանակերտում արտաքինից է շեշտված: Ուսագրաւ է, որ Տիգրանակերտի Մեծ եկեղեցու հարեւանությամբ պեղումների արդյունքում հայտնաբերվել է մեկ այլ՝ այսպիսի հորինվածքով միանալ սրահ: Գյավուր-կալայի տարածքում հայտնաբերվել են նաեւ բազմաթիւ վաղքրիստոնեական խարխիսներ, խոյակներ, որպիսիք հայտնաբերվել են նաեւ Տիգրանակերտի եկեղեցու:

Կուրի ձախ ափին՝ Սուղազիւյան գյուղի մոտ (Մինգեչաուր) նույնպես հայտնաբերվել են երկու՝ արտաքուստ շեշտված աբսիդով միանալ սրահներ, որոնք կառուցված են հում աղյուսով՝ թրծված աղյուսի սահմանափակ օգտագործմամբ:

**Ամփոփում:** Տիգրանակերտի մեծ եկեղեցու հատակագծային, ծավալատարածական հորինվածքի, շինարարական տեխնիկայի ու շինարվեստի առանձնահատկությունները, այլ տարածաշրջանների հուշարձանների հետ ունեցած աղերսներն ու համեմատական վերլուծությունը թույլ են տալիս խոսել կառույցի V-VI դարերով թվագրության մասին:

Չնայած դրսեւորած որոշ առանձնահատկություններին՝ Տիգրանակերտի մեծ եկեղեցին հորինվածքային եւ շինարարական իրականացման առումով հարում է հայկական վաղ միջնադարյան պաշտամունքային ճարտարապետությանը: Արտաքուստ շեշտված աբսիդով միանալ եկեղեցու տիպը բավական տարածված ձեւ է

---

<sup>1</sup> Արշավախմբի ղեկավար՝ Հ. Պետրոսյան, Բնագետ՝ Ն. Երանյան, ճարտարապետ՝ Լ. Կիրակոսյան, Ճարտարապետի օգնական՝ Լ. Մինասյան: Աշխատանքներն իրականացվել են Նոր Հայկաջոր գյուղի աշխատանքային խմբի մասնակցութայն:

Հայկական IV-VI դդ. շինարարական արվեստում (Բայբուրդ, Զրվեթ, Շողագավանք, Վանստան, Ոսկեվազ, Զարջառիս, Վաղարշապատ, Պեմզաշեն) եւ բնորոշ է հայ ճարտարապետությունը նրա սկզբնավորումից ի վեր:

Շքամուտքերի խոյակների քանդակները, շրջանի մեջ ներառված թեւավոր խաչի բեկորները, կրաքարե սկավառակի վրա պատկերված խաչը, շուշանների մեջ հորինվածքը նույնպես նման են Հայաստանի գանազան հուշարձաններից (Երերույք, Կողբ, Ծիծեռնավանք եւն) հայտնի վաղքրիստոնեական քանդակներին:

Եկեղեցին Այսրիովկասի համանման ամենախոշոր եւ մոնումենտալ կառույցներից մեկն է:

Արցախի Տիգրանակերտի միանավ եկեղեցու պահպանված շինարարական ավերակները, նրա տեսական եւ համեմատական վերլուծությունը, զուգահեռների ուսումնասիրությունն ու համադրումը հնարավոր են դարձրել նաեւ ներկայացնել կառույցի վերականգնությունը:

## **О противоборстве зороастризма и христианства в Кавказской Албании (краткий обзор)**

Сасанидский период характеризуется значительным противостоянием зороастризма и христианства в Кавказской Албании, которое происходило в рамках политических контактов.

Начало правления Шапура II (309-379), судя по сведениям Феофана Исповедника, ознаменовалось усилением гонений на христиан. В начале IV в. религиозно-идеологическая ситуация в странах Закавказья существенно изменилась: Армения, а за ней Иберия и Албания объявили христианство государственной религией, что было расценено Сасанидами как их политико-идеологическое подчинение Риму. Нормализовавшаяся ситуация в Иране позволили Шапуру II ко времени окончания срока действия Нисибинского мира предпринять в 330-х гг. новые военно-политические акции на Кавказе. Поводом послужила смерть армянского царя Трдата (287-332) и начавшаяся борьба за престол между сыном и преемником Трдата – Хосровом (332-338) и Санатруком Аршакидом.

В Албании во время мятежа Санатрука были инспирированы антихристианские выступления. Так, персы оказали помощь восставшему против албанского царя населению «великого города-крепости Албании» Цри, захватили город, в котором находились мощи святых Пантелеона и Захарии и церковь, основанную накануне просветителем Албании Григорисом, убили местного иерея Даниела и его ученика, не отказавшихся от своей веры (**Мовсэс Каланкатуаци / Дасхуранци**, I, 14). В это же время не без ведома Шапура II по приказу маскутского царя Санесана организуется убийство ведущего миссионерскую деятельность среди маскутов Григориса (**Мовсэс Хоренаци**, III, 3; **Фавстос Бузанд**, III, 7; **Мовсэс Дасхуранци**, I, 14). Как замечает Дасхуранци, «после мученической кончины Григориса, ка-

толикоса Алуанка, варварские племена Восточного края вновь погрузились в идолопоклонство и, совершая поклонение в капищах, начали гонения против христиан» (Дасхуранци, I, 27). Хотя попытка Шапура II возвести на армянский трон своего претендента не удалась, влияние Ирана в Албании, Иберии, Армении заметно усиливается. К этому времени относятся массовые гонения на христиан и в самом Иране, и в закавказских странах, сопровождавшиеся насильственным насаждением зороастризма (Египшэ, III, 60).

Преследования христиан были недолговременными и вскоре прекратились: «И повеление дал [Шапур] ..., чтобы уверенно, не страшась пребывали в своем учении – мог и зандик, еврей и христианин, и многие прочие секты, какие есть в различных краях страны Персидской. И тогда страна обрела мир и покой, и, умолкнув, прекратились все распри и ссоры» (Египшэ, III, 61). Египшэ объясняет этот указ царя царей стойкостью христиан и их преданностью церкви (Египшэ, III, 61). Иоанн Эфесский сообщает со слов армянского католикоса, что после семилетнего противостояния шаханшах Шапур II «установил закон и дал постановление, что вопрос о христианстве никогда больше не будет рассматриваться и исследоваться» (Ioan. Ephes. *Hist. eccles.* II, 20).

Несомненно, прекращение гонений было связано с политическими соображениями Шапура II. Всякое недовольство местного населения политикой Сасанидов могло поколебать позиции Ирана в закавказских странах, которые имели важное геополитическое значение. И в этом следует видеть главную причину проводившейся Шапуром II политики веротерпимости. Яркий пример тому, долгое правление албанского царя Урнайра, при котором не только «крестилась» Албания (согласно Мовсэсу Дасхуранци) и возросли положение и богатства церкви, но и который находился в близкородственных отношениях с Шапуром и проводил просасанидскую политику. Этот компромисс Ирана со странами Закавказья следует объяснять и еще слабыми позициями христианской церкви на Кавказе. Видимо это (наряду с экономическим фактором) нашло отражение в том факте, что даже в 440-х гг., когда христианство в Закавказье получило широкое распространение, укрепило свое положение и когда Сасаниды

вновь стали ожесточенно насаждать зороастризм, в Картли «множество мелкого люда» приняло огнепоклонство, «но никто из знатных ему [Бинкарану – главе магов в Закавказье – М.Г.] не поддался. И вкралось в мелкий люд Картли огнепоклонство»<sup>1</sup>. Подобное положение было, очевидно, и в Албании, где христианство не стало общенародной религией, не получило повсеместного распространения, и среди населения продолжали бытовать древние традиционные верования, а албанские цари Урнайр, Ваче II, Вачаган II вели ожесточенную борьбу с языческими и зороастрийскими культами и сектами.

Вместе с тем, размещение в Албании крупных воинских контингентов Сасанидов, иранской администрации, служителей зороастризма, о чем сообщают письменные источники, должно было способствовать распространению зороастризма. В немалой мере этому содействовали, вероятно, и тесные династические связи Аршакидов Албании с Сасанидами Ирана со времени правления шаханшаха Шапура II и албанского царя Урнайра.

Многостороннее влияние Ирана сопровождалось распространением среди албанской знати и администрации среднеперсидских языка и письма, которые являлись важным средством пропаганды зороастризма, подобно тому как албанская письменность в первую очередь была призвана служить делу распространения христианства. В этом аспекте показательны три геммы, принадлежавшие соответственно албанскому принцу Асаю (конец IV в.), царю Албании Асвагену (начало V в.) и великому католикосу Албании (нач. VI в.): надписи на них выполнены на среднеперсидском языке, а печати Асвагена и католикоса сопровождаются зороастрийской символикой<sup>2</sup>. Время

---

<sup>1</sup> **Джуаншер Джуаншериани**, *Жизнь Вактанга Горгасала*, Пер., введение и прим. **Г.В. Цулая**, Тбилиси, 1986, с. 60.

<sup>2</sup> **Kasumova S.Ju.**, *Le sceau du Catholicos d'Albanie et du Balāsagān*, – «Studia Iranica», Т. 20, fasc. 1, 1991; **Гаджиев М.С.**, *Гемма-печать царя Албании Асвагена*, – ВДИ, 2003, № 1, с. 102-119; он же: *Атрибуция геммы-печати Великого католикоса Албании и Баласагана и вопрос очередности патриаршества владык Албанской церкви*, – «Проблемы истории, филологии, культуры», Вып. XIV, М.-Магнитогорск, 2004, с. 465-479; **Хуршудян Э.Ш.**, *Печать*



правления Асвагена приходится в большей мере на властвование шаханшаха Йездигерда I (399-420), который проявлял веротерпимость и покровительствовал христианам, стремясь подорвать огромное влияние жреческой и военной знати, за что и получил прозвище «Грешник» и в итоге пал жертвой заговора.

Правление его преемников Варахрана V (421-439) и Йездигерда II (439-457) вновь характеризуется стремлением закрепить политическое подчинение Армении, Албании, Иберии и в идеологической сфере. Антихристианские репрессии в Закавказье приобрели широкий размах. Так, к 420-м гг. относится сообщение грузинского хрониста о захвате Картли и пленении царя Мирдата персами, которые «осквернили церкви ... и во всех храмах картлийских огнеслужители персидские развели огонь»<sup>1</sup>.

В правление Йездигерда II, который «желал упразднить веру Христа и заставить нас покориться маздеизму» (**Дасхуранци**, II, 1), «строжайшее повеление пришло в Алуанк: отречься от христианской веры и повиноваться учению могов – огнепоклонству» (**Дасхуранци**, II, 2). Египшэ приводит в пересказе этот царский указ, в котором даны соответствующие предписания на упразднение христианской церкви и утверждение зороастризма (**Египшэ**, II, 52-53). В это время в Албанию из страны хонов возвращается персидское войско во главе с марзбаном Чора Себухтом (Мирсебухт), которое пришло «разрушать церкви Алуанка». Одновременно из Ирана прибыла «многочисленная конница от двора. И кроме всего этого, еще и триста могов-наставников привели с собою, всполошили страну и кое-кого перетянули на свою сторону и хотели наложить руку на церковь» (**Египшэ**, III, 70; **Дасхуранци**, II, 2). Эти свидетельства находят подтверждение и в сообщении хроники города Карка де бет Селох о походе Йездигерда II в область Чол (район Дербента), где им были подчинены местные царьки, изгнаны христиане и возведен город Шахристан-и Йезди-

---

*наследного принца Арана Асая*, «Commentationes Iranicae». Сб. статей к 90-летию **В.А. Лившица**. Под ред. **С.Р. Тохтасьева** и **П.Б. Лурье**, СПб., 2013, с. 191-201.

<sup>1</sup> **Джуаншер Джуаншериани**, *Жизнь Вахтанга Горгасала*, с. 57.

герд<sup>1</sup>, надежно идентифицируемый с крупным городищем Торпах-кала близ Дербента.

Для утверждения зороастризма персы использовали различные средства. В этом плане показательны речи магов, обращенные к населению Албании: «Если по доброй воле примете веру нашу, получите от него [от Йездигерда II – М.Г.] подарки и почести и будет вам от казны сложение податей, а если по доброй воле не примете, то имеем мы повеление построить в деревнях и городах атрушаны и в них возжечь Врамов огонь и поставить могов и мопиетов верослужителями всей вашей страны. И если кто-либо, воспротивившись, станет перечить, сам он примет смертную кару, а жена и дети такого, становясь рабами, поступят в казну» (**Дасхуранци**, II, 2; **Егишэ**, III, 70-71). По свидетельству Дасхуранци, в это время мученическую смерть приняли 1066 мужчин из рода Варданидов (**Дасхуранци**, II, 1).

Подобные акты представляли собой крайние меры. Более эффективными, видимо, были меры экономические, а именно освобождение от налогов, привлечение местной знати «подарками и почестями». В числе таких «земных наград», предназначенных местной аристократии за вероотступничество, Егишэ называет царские земельные пожалования (*агафаки* и *аваны*) и «почетные повязки и престолы» (т. е. *патив*, *бардз* и *гях*), определявшие статус того или иного рода и сановника (**Егишэ**, II, 50-51).

Именно непомерный налоговый гнет стал одной из главных причин (наряду с политическими и религиозными) вспыхнувшего в 450 г. антииранского восстания под руководством Вардана Мамиконяна, в ходе которого, в частности, разрушались или преобразовывались в церкви храмы огня, подвергались пыткам и казням их служители, а зороастрийских жрецов, прибывших в Албанию, восставшие «группами предавали мечу и выставляли на корм птицам небесным и зверям земным» (**Егишэ**, III, 77).

По Егишэ и Дасхуранци, насильственное обращение Йездигердом албанского царя Ваче II в «веру магов», нежелание последнего

---

<sup>1</sup> **Hoffmann G.**, *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Excurse B, VII, № 3), Leipzig, 1880, S. 50.

быть вероотступником послужило причиной очередного антииранского восстания после смерти шаханшаха (**Егишэ**, VII, 197-198; **Дасхуранци**, I, 10).

Шах Пероз (459-484) продолжил тактику отца: после отречения Ваче II в Албании «исчезли христианские законы», разрушались церкви, народ насильно обращался в зороастризм (**Дасхуранци**, I, 16; **Себеос**, III,1). В конце правления Пероза, в числе видных нахараров Албании царь Вачаган, сын брата Ваче II, «против своей воли был вынужден принять религию могов ...» (**Дасхуранци**, I, 16).

Зороастрийско-христианское противостояние продолжалось до 484 г., когда шаханшах Валарш (484-488) пошел на значительные и вынужденные уступки, заключив в 484 г. со знатью Закавказья мирный договор, по которому права и привилегии местной знати и христианского духовенства сохранялись в неприкосновенности, Сасаниды обязались не обращать насильно христиан в зороастризм, а христиане – не навязывать зороастрийцам свою веру. С этого времени жесткое противостояние между двумя религиозными системами на территории Ираншахра фактически прекратилось, а шаханшахи Хормизд IV (579-590) и Хосров II (590-628) даже покровительствовали христианам.

Всплеск антихристианской активности в Иране, в том числе в Закавказье, имел место в конце правления Хосрова I Ануширвана (531-579): в 571 г. шаханшах в ответ на акции императора Юстина II установить единое вероисповедание, а ослушавшихся «преследовать, заключать, ограблять и, наконец, приговаривать к лишению жизни», также отдал повеление своим подданным «отречься от своей веры и почитать с ним огонь, солнце и прочие божества», а в христианских регионах возводить храмы огня (**Ioan. Ephes. Hist. eccl'es.** II, 18-20).

Персы осознавали последствия насильственного насаждения зороастризма. Еще в 440-х гг. персидский *магунат*, направленный на Кавказ, увидел и понял бесплодность и ущербность принудительного утверждения веры Зардушта и собирался предложить Йездингерду II прекратить репрессии против христиан, и объяснял это, прежде всего, важным политическим положением региона (**Егишэ**, III, 62-63).

После или накануне смерти Пероза Вачаган, став царем Албании, возвратился в лоно христианства, начал вести активную миссионерскую деятельность (**Дасхуранци**, I, 17). Ситуация, благоприятствовавшая этому, стала возможной не только из-за сложного внешне- и внутривосточного положения Ирана, но и вследствие того, что в 484 г. сирийская церковь в Иране на своем соборе приняла осужденное в Византии несторианское вероисповедание, а христианские церкви Кавказа – монофизитское исповедание, разорвав с византийской диофизитской церковью, и несторианство и монофизитство получили право легального положения в Иране. По словам Дасхуранци, «тогда провидение великого Бога внушило царю, и царь персидский Валаршак [Валарш, 484-488 – М.Г.] повелевал, чтобы каждый твердо держался своей веры, по своей собственной воле, и чтобы никого насильно не обращали в мога».

Вачаган II, получивший за свои деяния прозвище Благочестивый, проводил целенаправленную антизороастрийскую внутреннюю политику, активными и силовыми мерами распространял христианство (**Дасхуранци**, I, 17). Ярким свидетельством тому являются каноны Собора албанской светской и духовной знати, созданного Вачаганом в 488 г. в Алуэне (**Дасхуранци**, I, 26; другая датировка – 510-е гг.). Ряд статей Алуэнских канонов направлен против зороастрийских и языческих представлений, очевидно, широко распространенных среди населения, и на утверждение христианских норм (**Дасхуранци**, I, 10). Приверженность зороастризму согласно канонам Вачагана каралась смертной казнью и обращением в рабство. Т. е. в числе мер наказания за данный «деликт» мы видим те же кары, которые предусматривал и указ Йездигерда II при насаждении зороастризма в странах Закавказья. Эти жестокие и взаимосоразмерные меры наказания, видимо, не являлись постоянно действующими и приобретали силу закона при обострении албано-иранских, христианско-зороастрийских отношений, как это наблюдалось в начале правления Вачагана Благочестивого. Позже, в 503 г., тот же Вачаган («христианский царек из земли Аран») в силу изменившейся политической ситуации уже выступает сторонником Сасанидов, хотя и остается последовательным христианином: он участвует на стороне шаха Кавада (488-531) в

войне с Византией, во взятии г. Амида, а затем в спасении большой группы горожан, собравшихся в церкви сорока мучеников (**Zach. Reth.** VII, 4).

Основная тенденция во взаимоотношениях христианства и зороастризма на Восточном Кавказе характеризовалась, как представляется, относительной веротерпимостью, что было обусловлено важным геополитическим положением региона. И это положение должно было получить отражение в соответствующих юридических актах. Такого рода документом, очевидно, являлось соглашение 484 г. между шаханшахом Валаршем и светской и христианской знатью Армении, Албании, Иберии.

**Դարբին աստծուն վերաբերող հավատալիքների շուրջ  
խեթական, հայկական եւ կովկասյան ավանդույթներում ու  
ավանդազրույցներում**

Մեր զեկուցման նպատակն է խեթական դիցարանի իմասամիլ աստծու կերպարի մի քանի մանրամասների քննարկումը եւ այդ համատեքստում խեթական, կովկասյան եւ հայկական հավատալիքներում առկա որոշ ընդհանրությունների վերհանումը: Խասամիլին խաթական ծագմամբ դարբնության աստված է, որ հանդիպում է խեթական, պալայական եւ աքքադական տեքստերում: Հայտնի է, որ դարբինները տարբեր ժողովուրդների առասպելաբանություններում ներկայանում են որպես կաղ, հաշմված կերպարներ, օրինակ՝ Հունական Հեփեստոսը:

Հաշվի առնելով խաթա-հյուսիս-արեւմտակովկասյան լեզվական ազդակցությունը հնարավորությունը՝ խաթախեթական դարբին իմասամիլի աստծու անվանումը Վ. Արձինբան համապատասխանեցրել է կովկասյան լեզուների համար վերականգնվող \*Xapšwê նախածնին, որի ժառանգներն են՝ արխազ. ՄԽԱՄԵՍ, կաբարդինա-չերքեզերեն ԼԽՅՄԱԿ, ադրդերեն ԼԽՅՄԱԿԵ դարբնության աստվածների անունները, ինչպես նաեւ, հուն. Հեփեստոսի անունը եւս դասելով այս շարքին այն համարել է հյուսիս-արեւմտակովկասյան փոխառություն հունարենում<sup>1</sup>:

Վերլուծելով այս աստվածության հիշատակումնամբ տեքստերը՝ մենք որոշ զուգահեռներ ենք հայտնաբերել հայկական ավանդազրույցներում պահպանված նյութերի հետ: Սակայն նախ եւ առաջ քննարկենք այս աստվածությանը վերաբերող խեթական տեքստերը: Խասամիլի աստվածությունը, ինչպես նշվեց, խաթական ծագմամբ դարբին-աստված է, որն անցել է խեթական

---

<sup>1</sup> Ардзинба В., *К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)*, – Древний Восток (Этнокультурные связи), Москва, 1988, с. 282-283; он же: *Нартский сюжет о рождении героя из камня*, – «Древняя Анатолия», 1985, с. 151.

դիցարանին եւ բազմիցս հանդես է գալիս խեթական տեքստերում: Նրա հիշատակմամբ տեքստերը վերլուծելիս կարելի է ասել հետեւյալը. նա ունի եղբայրներ, օժտված է պահապան աստծու հատկանիշներով եւ հնարավոր է, որ ունի անտեսանելի դարձնելու կարողություն: Խեթական տեքստերից մեկում, այսպես կոչված, «յող-գաթյան» սալիկում, որ համարվում է «անհետացող-վերադարձող» աստվածություն մասին պատմող առասպելի տարբերակներից մեկը, պատմվում է այն մասին, որ Խախխիմա անվամբ հրեշն ամալյացրել ու ցամաքացրել էր ողջ երկիրը, գերի տարել մի շարք աստվածների, այդ թվում, Արեւի աստծուն եւ բնություն վերածնունդն ապահովող Տեյեպինուսին: Ամպրոպի աստվածն ուղարկում է նրա դեմ երկու ալլ աստվածուհիների, որոնք դիմում են Խասամիլիի եւ նրա եղբայրների օգնությունը: Խասամիլին սաստում է Խախխիմային եւ, չնայած տեքստի բավականին վնասվածությունը, վերջին մասից պարզվում է, որ Տեյեպինուսն ու Արեւի աստվածը վերադառնում են իրենց տաճարները, ինչից կարելի է ենթադրել, որ Խասամիլին հավանաբար դիմակայում եւ հաղթում է հրեշին<sup>1</sup>: Այստեղ Խասամիլին ներկայանում է որպես բնություն քառսային ուժերին դիմակայող եւ բնություն ու տիեզերքի ներդաշնակության վերականգնմանը նպաստող աստվածություն:

Խասամիլիի օգնությունը դիմում են աստվածներն, օրինակ, տաճարների կամ տների օջախները կառուցելու համար: Տեքստերից մեկում, երբ Արեւի աստծու տաճարը կառուցվում է, Կամրուսեպա աստվածուհին դիմում է Խասամիլիին, որպեսզի նա տաճարում երկաթե օջախ կառուցի: Կամրուսեպան ասում է. «Արի, վերցրու քեզ հետ երկաթե մեխեր եւ երկաթե մուրճ, վերցրու քեզ հետ երկաթե աքցաններ»: Այդ ժամանակ Սեւ հողերը ճեղքելով դուրս է գալիս Խասամիլի դարբին-աստվածը եւ սարքում երկաթից օջախ Արեւի աստծու համար, սարքում է Առյուծի օջախ, Հովազի օջախ»<sup>2</sup>: Առյուծն ու Հովազը առնչվում են պտղաբերությանը, ինչպես եւ տան օջախը<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Haas V., *Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden, New-York, Koeln, 1994, p. 371-372; Герни О., *Хетты*, Москва, 1987, с. 164-165.

<sup>2</sup> Թարգմանությունը բերվում է ըստ Иванов В.В., *Луна упавшая с неба*, Москва, 1977, с. 44.

<sup>3</sup> Топоров В., *Хеттско-лувийская Катришера: мифологический образ*, — «Древняя Анатолия», Москва, 1985, с. 111.

Բնագրից պարզվում է, որ խասամիլին հողի տակ ապրող կամ անդրաշխարհի հետ ինչ-ինչ կապեր գրասեւորող աստված է, ունի իրեն հատուկ աշխատանքային գործիքներ եւ, հավանաբար, տնեւրում ու տաճարներում օջախների կառուցումը առնչվում է այս աստվածության հետ:

Մեկ այլ բնագրում, որը նկարագրում է Պիսկուերնուվա սարի վրա անտախշում գարնանային վերածնությանը նվիրված տոնի ժամանակ իրականացվող ծիսական արարողությունը, նշվում է. «Նոհարարների վերակացուն եւ գլխավոր սեղանապետը... զոհասեղանի առջեւ մեկ անգամ գինի են զոհաբերում օջախին, մեկ անգամ գեղմին, մեկ անգամ պատուհանին, մեկ անգամ խասամիլի աստծու ծառի (կամ փայտի) առջեւ...»<sup>1</sup>: Իսկ նույն տոնի շրջանակներում իրականացվող մեկ այլ ծեսում, որ տեղի է ունենում Թաուրիա քաղաքի անտառում, դարձյալ զոհաբերություններ են կատարվում օջախին, գահին, պատուհանին, փայտե սողնակին եւ խասամիլի աստծուն<sup>2</sup>:

Այստեղ չի մատնանշվում խասամիլի փայտը կամ ծառը, բայց բոլոր վերոնշյալ առարկաները՝ օջախը, գեղմը, պատուհանը, գահը եւ այլն, որոնց առջեւ զոհաբերություններ են կատարվում, խեթական հավատալիքներում խիստ ծիսական նշանակություն ունեն՝ կապված բնության, տան բարեկեցության վերականգման, մաքրագործման, առողջության վերադարձման, ինչպես նաեւ մեղքերից մաքրագործման հետ: Ի մի բերելով այս աստծու հիշատակությանը վերոնշյալ տեքստերը, կարելի է ասել, որ խեթական պատկերացումներում դարբին-աստված խասամիլին հարաբերակցվում է բնության ներդաշնակության վերականգնման, տան կամ տաճարի բարեկեցության հաստատման, աստվածների եւ մարդկանց հովանավորության ու մեղքերից մաքրագործման պատկերացումներին եւ պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Ի դեպ, սա հեշտորեն կարելի է բացատրել այն ձանգամուռով, որ տարբեր առասպելաբանություններում դարբին-աստվածները հանդիսանում են բարերար կուլտուրական հերոսներ, մարդկանց աջակիցներ, որոնք աստվածներից հափշտակում են կրակը՝ տալով այն մարդկանց, այդպիսով ապահովելով նրանց բարեկեցությունը, սովորեցնում են նրանց դարբնության արհեստին եւ ընդհանրապես հաղորդակից դարձնում կրակի տարրերին, մարմնավորում են երկնային արեւի

<sup>1</sup> Ардзинба В., *Ритуалы и мифы Древней Анатолии*, Москва, 1982, с. 17.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 15:



կամ կայծակի կրակը եւ շատ դեպքերում հանդիսանում են Ամպրոպային աստծու հոգեղեն կրկնակը<sup>1</sup>: Դա շատ լավ վկայված է, օր.՝ կովկասյան հավատալիքներում: Ընդհանրապես, դարբինը արխագների մոտ համարվել է քուրմ, մեկը, ով կարող է գերբնական ուժերի հետ չփվել, եւ առաջին հերթին դարբնության հովանավոր Շաշվիի հետ, որը իր հերթին կապված է ամպրոպի եւ կայծակի աստծու հետ: Նարթական էպոսում վկայված է դարբնի եւ ամպրոպի աստծու նույնացումը<sup>2</sup>: Վերադառնալով իսասամիլիին՝ հարկ է նշել, որ նա հանդիսանում է նաեւ տան կամ տաճարի համար օջախներ սարքող աստված եւ վերոնշյալ վերջին երկու տեքստերում նրա հետ միասին հիշատակվում է նաեւ օջախը: Օջախի եւ դարբնի աստծու կապը տրամաբանական է եւ ի հայտ է գալիս նաեւ այլ առասպելաբանություններում, սակայն այս տեսակետից տվյալ աստվածության կերպարը չի քննարկվել գիտություն մեջ:

Ընդհանրապես, օջախը խեթական իրականություն մեջ համարվել է տան ծիսական կենտրոնը եւ շատ մեծ դեր է ունեցել խեթական հավատալիքներում: Խեթական ավանդույթում տան կառուցման ժամանակ առաջին հերթին որոշում էին կենտրոնը եւ այնտեղ տեղադրում մշտադալար էյա (eja) ծառը, որը սերտորեն առնչվում էր ոչ միայն տան ծիսական կենտրոնին, այլ դրա մարմնացումը հանդիսացող օջախի հետ: Այս մասին է վկայում, օրինակ, նորակառույց պալատում նոր օջախի տեղադրումը նկարագրող մի ծես, որտեղ օջախի առջեւ տարբեր զոհաբերություններ անելուց հետո ծեսն իրականացնողները օջախի առջեւ կանգնեցնում էին էյա (eja) ծառը կամ նրա ճյուղերը<sup>3</sup>: Մշտադալար էյա ծառը եւ օջախը խորհրդանշում էին տան տերերի հավերժ կյանքը, բարգավաճումը եւ բարօրությունը: Այսինքն, իսասամիլիին հանդես գալով որպես օջախ կառուցող աստված, ապահովում է տան բարեկեցությունը եւ բարգավաճումը: Բացի այդ, այս տեքստերում ակնհայտ է տան օջախի եւ ծառի կապը, իսկ իսասամիլի աստծու հետ բնագրերում անընդհատ ի հայտ է գալիս իսասամիլիի փայտը, որի առջեւ զոհաբերություններ էին անում: Օր.՝ վերոնշյալ գարնանային տոնին նվիրված տեքստերում զոհաբերություններ էր արվում

<sup>1</sup> Мифы народов мира, Т. II, Москва, 1982, с. 21-22.

<sup>2</sup> Ардзинба В., Нафтийский сюжет о рождении героя из камня, с. 150.

<sup>3</sup> Այս մասին տե՛ս Հ. Հարությունյանի մոտ (Домашняя жизнь хеттов / хеттские представления и обряды, связанные с домом, Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук, Москва, 1991).

փայտի կամ ծառի առջև: Ստորեւ կփորձենք ցույց տալ, որ *հասամիլիի* ծառը կամ փայտը եւ օջախի առջև դրվող խեթական մշտադպար էյա ծառը հնարավոր է, որ որոշ առնչություններ ունենան: Բանն այն է, որ այս ծեսերում հանդիպող ծխական բոլոր ատրիբուտները՝ օջախ, գեղմ, փայտե սողնակ, *հասամիլիի* փայտ, իրենց ակնհայտ գուգահեռներն ունեն մեկ այլ՝ *Տեկպինուս* մեռնող-հարուստն առնող աստվածության մասնակցութեամբ իրականացվող ծեսում, որի նպատակն է բնության վերածնունդը, երկրի ու մարդկանց բարեկեցութեան վերականգնումը: Այս ծեսը կարելի է արտածել *Տեկպինուսի* անհետացման եւ վերադարձման մասին պատմող առասպելի վերջնամասից, որն ըստ էութեան, ծես է առասպելի մեջ: Մեզ հետաքրքրող հատվածները հետեւյալն են. պտղաբերութեան աստված *Տեկպինուսը* հեռանում է եւ իր հետ տանում բարօրութունն ու բարեկեցութիւնը, այնուհետեւ կամրուսեպա աստվածուհու օգնութեամբ նա վերադառնում է եւ դարձյալ երկրում ամեն ինչ ընթանում է իր հունով<sup>1</sup>:

Մեզ տվյալ գեպքում հետաքրքրում է այս առասպելի վերջաբանը, որտեղ նկարագրվում է կյանքի բարօրութեան վերադարձման ծխականացված նկարագրութիւնը. «*Տեկպինուսը վերադառնալով՝ դարձյալ սկսում է հոգալ իր երկրի մասին: Պատուհանից հեռանում է ամպը... Օջախի մեջ գերանները առդարտուն են... Տնից հեռանում է ծխահոտը... Տեկպինուսի առջև կանգնեցնում են մշտադպար էյա ծառը: Ծառի վրա կախված է գեղմը: Այնուհետեւ նկարագրվում է, թե ինչպես Տեկպինուսը, ամբարելով ողջ բարիքը գեղմի մեջ, այն հանձնում է թագավորին*»<sup>2</sup>:

Վերելում նշեցինք, որ այս ծեսում, ինչպես նաեւ *հասամիլիի* հիշատակութեամբ հիշյալ ծեսերում, ի հայտ են գալիս միեւնոյն ատրիբուտները. «պատուհան», «օջախ» «ոսկե գեղմ» միայն *հասամիլիի* ծառի փոխարեն այս տեքստում էյա մշտադպար ծառն է, իսկ «գահի» փոխարեն, ինքը՝ թագավորը: Որոշակի նմանութիւններ են առկա նաեւ մեկ այլ *հասամիլիի* Արեւի աստծու համար օջախ սարքելու մասին պատմող առասպելի եւ *Տեկպինուսի* վերաբերյալ պահպանված այս տեքստերի միջեւ: Երկու գեպքում էլ

<sup>1</sup> Goetze A., *Kleinasiens*, Munchen, 1957, S. 143-144; Puhvel J., *Hittite Etymological Dictionary* [HED], Vol. 3: *Words beginning with H*, Berlin – New-York, 1991.

<sup>2</sup> Иванов В.В., *Луна упавшая с неба*, с. 60-61 (ռուսերենից թարգմանությունը մերն է): Հմմ. Иванов В.В., *Труды по этимологии индоевропейских и древнеперсидско-азиатских языков. Индоевропейские корни в хеттском языке*, Москва, 2007.

աստվածներին կանչողի դերում հանդես է գալիս Կամրուսեպա աստվածուհին: Մի դեպքում նա իմասամիլիին կանչում է տան օջախը կառուցելու, եւ ըստ այդմ, տան բարեկեցության ու բարօրության հիմքը դնելու, մյուս դեպքում նա է, որ իր ծիսական գործողություններով կյանքի է վերադարձնում Տելեպինոսին, որպեսզի նա վերականգնի բնությունը ներդաշնակությունը եւ ողջ երկրի բարօրությունը: Երկու աստվածություններն էլ հայտնվում են անդրաշխարհից եւ Տելեպինոսի ու իմասամիլիի գործողություններն ու դրանցից բխող հետեւանքները համարժեք են<sup>1</sup>: իմասամիլին կարծես հանդիսանում է Տելեպինոսի հոգեղեն կրկնակը, որ բնորոշ է դարբին-աստվածներին, իսկ իմասամիլիի ծառը կամ փայտը, թերեւս, ուղիղ առնչություն ունի էյա մշտադալար ծառի հետ:

Ի՞նչ հարաբերակցություն մեջ կարող են լինել մշտադալար ծառը, օջախը, դարբին-աստվածը եւ նրան առնչվող փայտե ինչ-որ առարկան, պտղաբերության ու բարօրության հաստատմանը միտված ծեսերը: Այս հարցերի պատասխանը մենք փորձեցինք գտնել այլ ժողովուրդների առասպելական պատկերացումներում եւ զարմանալիորեն հենց հայկական ավանդազրույցներում գտանք նմանատիպ հավատալիքներ, որոնք կարող են մի շարք հարցերի պատասխանը տալ: Հայոց մեջ պահպանվել է մի ավանդազրույց՝ կապված գիհի ծառի առաջացման եւ Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ: Ըստ զրույցի մի տարբերակի՝ Նարեկացին հոտով է լինում մի գյուղացու մոտ Ջեւիկ անունով գյուղում: Մի անգամ տան պառավը բարկանալով՝ անթրոց-կրակխառիչը նետում է նրա ետեւից: Նարեկացին վերցնում է այն, տնկում գետնի մեջ եւ անէանում: Կրակխառիչ-անթրոցը ծաղկում է, դառնում գիհի ծառ<sup>2</sup>:

Ինչպես նշում է Ս. Հարությունյանը, տվյալ պարագայում տան պառավն իր անթրոց-կրակխառնիչով նույնանում է տան օջախի կրակի պահպան համեսի կերպարին (որն, ի դեպ, տարբեր առասպելաբանություններում տարասեռ զրահերումներ ունի), իսկ Նարեկացին կրակը հափշտակող կուլտուրական հերոսն է, եւ այս

<sup>1</sup> Ардзинба В., *К истории культа железа и кузнечного ремесла*, с. 282-283. Այս հոդվածում հեղինակն անդրադարձել է առասպելներում Տելեպինոսի եւ իմասամիլիի գործելակերպի նմանություններին՝ համեմատության մեջ դնելով այս երկու աստվածությունների հայտնվելը «ճեղքելով Սեւ հողերը»:

<sup>2</sup> Յարութիւնեան Ս., *Հայ առասպելաբանութիւն*, Բէյրութ, 2000, էջ 266:

առասպելի գլխավոր առանցքը կրակխառնիչից գիհի ծառի առաջացումն է, որը հարաբերակցվում է կրակին կամ օջախին:

Մեկ այլ նմանատիպ ավանդազրույց էլ է բերված Ս. Հարությունյանի մոտ, որ գրառել է Ռ. Նաչատրյանը թալինում: Մի մարդ, որ 39 մարդու գլուխ է կտրել, գնում է վանք՝ վանահորից մեղքերի թողություն ստանալու: Վերջինս նրան է տալիս մի թոնրի անթրոց (կրակխառնիչ) եւ պատվիրում ղենել թեւին ու ման գալ, եթե այն կանաչի, ապա մեղքերին թողություն կլինի, եթե ոչ՝ դժոխք կգնա: Մարդը ղենում է անթրոցը թեւին ու վանքից հեռանում: Գերեզմանոցի մոտով անցնելիս տեսնում է, որ մեկը գերեզմանից հանել է մի կնոջ դիակ եւ պղծում է: Մարդը մտածում է՝ որտեղ երեսունինը, այնտեղ էլ թող քառասունը լինի, մոտենում է դիապղծողին, մի կողմ քաշում, գլուխը կտրում, որ արյունը գերեզմանից չլցվի, կնոջ դիակն էլ նորից թաղում է ու շարունակում իր ճամփան: Բավական ժամանակ է անցնում, մի օր էլ մարդը նկատում է, որ չրջակայքում արեւ է, իսկ իր վրա՝ հով: Տեսնում է, որ իր թեւին դրած անթրոցը կանաչել, դարձել է ծառ եւ իրեն հով է անում: Գալիս է վանքի վարդապետի մոտ, ցույց տալիս հրաշքը եւ պատմում եղելությունը: Վարդապետը հավատում է, որ այդ մարդն, իրոք, արդար է: Այդ օրվանից այդ տեղը կոչվում է «Գործալարու խաչ», «վառված փայտի կանաչելու սրբավայր»: Այս երկու ավանդազրույցներում էլ առկա են մի դեպքում՝ պողաբերման, մյուսում՝ մեղքերից մաքրագործման գաղափարները, որոնք նույնական են քննարկված խեթական վերոնշյալ ծեսերի նպատակին:

Այս ավանդազրույցներում եւս ակնհայտ է փայտե կրակխառնիչի (որն ըստ էության կապվում է օջախի հետ) եւ ծառի կապը: Եւ այդ կապը կարելի է բացատրել, ինչպես եզրակացնում է Ս. Հարությունյանը, երկրային կրակի ծագման պատմա-մշակութային իրականությունը (կրակի առաջացման փաստը զույգ փայտերի շփումից), կենցաղային ամենօրյա փորձով, երբ փայտը հանդես է գալիս իբրեւ կրակի մարմնացում<sup>1</sup>:

Մեզ եւս շատ հավանական է թվում այս եզրահանգումը եւ հայտնի է, որ երկրային կրակի առաջացումը տարբեր առասպելաբանություններում առնչվում է դարբին-աստծու հետ: Օրինակ, կովկասյան պատկերացումներում շատ լավ վկայված է երկնային կրակի՝ կայծակի եւ դարբնոցի կրակի նույնացումը, որն ընկալվել է որպես երկնային, սուրբ կրակ: Օրինակ՝ Շավշին, որ կովկասյան ա-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 271:

վանդազրույցներում, ինչպես նշվեց, ներկայանում է որպես դարբնության հովանավոր, Աֆի կայծակի աստծու նման կարող է դարբնոցում երգում տված եւ երգմնազանց եղած մարդուն այրել կրակով<sup>1</sup>:

Հարկ է նշել, որ տարբեր ժողովուրդների ծիսական կենցաղում առկա է ուռենու եւ գիհու ճյուղերից պատի առաջին կիրակի օրը կրակներ վառելու սովորույթը, որին նման է նաեւ մեզ մոտ Տրնդեզի ծիսական կրակը<sup>2</sup>:

Ինչպես տեսանք, անթոց-կրակխառնիչից բույսերի առաջացման երեւույթը անմիջականորեն կապված է մի կողմից կրակխառնիչ-փայտի ծլարձակման, պտղաբերման հավատալիքի հետ, մյուս կողմից մեղքերից մաքրագործման գաղափարի հետ: Խնթական ծեսերում եւս մենք տեսանք, որ առկա է կրակի, օջախի կապը ծառերի հետ, պահպանվել են օջախի առջեւ մշտադալար ծառեր կամ նրանց ճյուղերը դնելու մի շարք վկայություններ:

Փաստորեն, օջախի, կրակի եւ ծառերի կապը, որ առկա է թե խնթական, թե հայկական հավատալիքներում, կարելի է սխեմատիկորեն ներկայացնել հետեւյալ հերթականությամբ. ա) կենցաղային մակարդակում՝ ծառ, փայտ, փայտերի շփումից առաջացած կրակ-օջախ, իսկ բ) առասպելական մակարդակում, որն, ըստ էության, կենցաղայինի ինվերսիոն, չրջված տարբերակն է եւ դիտարկելի է հայկական ավանդազրույցներում ու կարելի է վերականգնել խնթականում՝ կրակ-օջախ, փայտ-կրակխառնիչ կամ Խասամիլիի փայտ, գիհի ծառ կամ խնթական մշտադալար էյա ծառ: Ի դեպ, հայտնի է, որ գիհու ծառը, որն իր ծագմամբ հայկական ավանդազրույցներում առնչվում էր օջախի կրակխառնիչ-անթոցի հետ, այլ ժողովուրդների հնագույն ավանդույթներում եւս ուներ ծիսական դեր. նրա ճյուղերն այրում էին եւ անուշաբույր ծխով օծելով տներն ու տնտեսությունները՝ զերծ պահում դրանք կայծակի հարվածներից եւ չար ոգիներից: Իր մշտադալարության պատճառով գիհու եւ նրան ազգակից մայրու եւ նոճու հետ էր կապվում մահվան եւ այն հաղթահարող հավերժական կյանքի սիմվոլիկան<sup>3</sup>:

Այս քննարկումների արդյունքում, կարծես ավելի հասկանալի է դառնում, թե ինչո՞ւ են խնթերը օջախի առջեւ մշտադալար էյա ծառը կանգնեցնում, ի՞նչ խորհուրդ ուներ դա եւ ի՞նչ կարող էր

<sup>1</sup> Арззинба В., *Нартский сюжет о рождении героя из камня*, с. 150.

<sup>2</sup> Յարութիւնեան Ս., *Հայ առասպելաբանութիւն*, էջ 267:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

իրենից ներկայացնել խառամիլիի փայտը: Իհարկե, սրանք սոսկ վերականգնումներ են, սակայն մեկ բան պարզ է, որ խառամիլիի փայտը այդ աստծու սիմվոլն էր, որը հարաբերակցվում էր էյա մշտադալար ծառի հետ կամ գուցե պատրաստվում էր նրանից: Ի դեպ, հետաքրքրական է, որ կովկասյան հավատալիքներում եւս կերպարանափոխված դարբին-աստվածը ներկայանում է փայտը ձեռքին ծերունու տեսքով, որտեղ փայտը, ճիշտ է, ավելի կապված է օձի պաշտամունքի հետ, ինչը, սակայն, ըստ ուսումնասիրողների, վկայում է ընդհանրապես օձի կապը կրակի ու մասնավորապես երկնային կրակի՝ կայծակի հետ, ինչը վկայված է Սողրուկոյին վերաբերող նարտական ասքում<sup>1</sup>: Այսինքն, այստեղ եւս կարելի է վերականգնել փայտ-կրակ կապը:

---

<sup>1</sup> Ардзинба В., Нартский сюжет о рождении героя из камня, с. 151.

## **О некоторых аспектах армяно-грузинских отношений на рубеже XIX и XX веков**

Капиталистическое развитие Грузии на рубеже XIX и XX веков шло не через трансформации внутри самого грузинского общества – капитализм был привнесен извне, и грузинский феодальный социум встал лицом к лицу с уже сложившейся армянской буржуазией. Основными носителями этих совершенно новых для Грузии социально-экономических категорий выступали главным образом армянские купцы, которые традиционно имели богатый опыт ростовщичества и торговли. Специалисты фиксируют факт появления армянского торгово-ремесленного люда в этой стране как результат целенаправленной переселенческой политики грузинских монархов, которые видели в этом армянском слое немаловажную опору для собственной государственности. Его присутствие здесь делало экономическое развитие Грузии более динамичным. Стремительно обогащающиеся благодаря плодам «эпохи великих реформ» в державе Романовых, эти весьма успешные культуртрегеры бизнеса со временем стали вызывать к себе самое ревнивое отношение со стороны грузинского дворянского класса. Его особенно впечатлительным представителям стало казаться, что русская администрация на фоне дискриминации грузин, старалась выдвинуть вперед другой этнический элемент, который был бы более верным России. Таким образом, капитализм в Грузии на рубеже XIX и XX веков персонифицировался в образе армянского буржуа, который к тому же имел ярко выраженное лицо компрадора.

Грузия не имела достаточно многочисленной своей картвельской этнической буржуазии. Функции среднего класса принадлежали главным образом армянским предпринимателям, которые фактически монополизировали в своих руках немалую часть коммерческой деятельности в этой стране. Этнические армяне, например, основали и

крепко держали в своих руках практически всю банковскую инфраструктуру в Тифлисе.

Немалая часть грузинского помещичьего сословия в силу своих характерных ментальных особенностей, по сути, не способна была перевести принадлежащие им хозяйства на рельсы капиталистической экономики. Причины этого явления были хорошо знакомы многим их современникам, которые оценивали сложившуюся ситуацию как катастрофическую для дальнейшей судьбы владельцев дворянских усадеб. По их мнению, крайняя задолженность землевладельческого класса, составляющая на Южном Кавказе общее явление, с одной стороны, а с другой – стремительное обогащение армян-капиталистов неизбежно имело самым непосредственным следствием этого процесса перспективу концентрации в руках последних немалой части крупного землевладения в Грузии.

Грузинская интеллигенция переломной эпохи, которая в значительной степени сформировалась из представителей дворянского сословия, крайне болезненно рефлексировала на проникновение инонационального капитала в их страну. В эмоциональных обсуждениях грузинской общественности тот, в общем-то, обычный экономический процесс приобретал зловещий смысл, и молва уже сводила продажу фамильных усадеб нерадивыми помещиками чуть ли не к потере исторической родины всем грузинским народом. Отчасти это делалось преднамеренно, дабы привлечь на сторону своего дворянства другие социальные группы грузин.

Ксенофобские взгляды ряда дворянских интеллигентов отчасти нашли благодатную почву в головах всё еще связанного узами феодального мышления грузинского мещанства. Бурное развитие капитализма выявило многие его слабые стороны, в том числе недостаточно высокие стартовые возможности, которые в разы уступали армянским компрадорам. Интересы еще только нарождающегося грузинского предпринимательского слоя терпели в своей сфере катастрофический ущерб из-за весьма жесткой конкуренции с уже сформировавшимся в предыдущие столетия армянским капиталом. Твердый контроль, установленный армянской буржуазией над большей частью наиболее доходных и прибыльных сегментов рынка в Тифлисе, Ба-



туме и некоторых других городах Грузии, сильно затруднял и в известной степени торпедировал процесс становления крупного и среднего грузинского предпринимательства, а в перспективе не обещал расширения бизнеса тем не многим его представителям, которые уже добились видимого успеха на этом весьма нелегком поприще.

Угроза в будущем вообще остаться без многочисленного класса крупных собственников сформировала в среде картвельских интеллектуалов устойчивое мнение о том, что их народ в жестких условиях рыночной формации якобы будет полностью поработен армянским капиталом. Таким образом, практическое отсутствие своей этнической буржуазии грузинская политическая мысль стала приравнивать к общенациональной трагедии.

Кроме того, компрадоры-армяне господствовали в немалой части городского самоуправления Грузии. Это, безусловно, не могло не раздражать грузинских аристократов. До 1917 года основной площадкой в жарком состязании между представителями цензовых сословий было самоуправление городов – Гори, Сигнахи, Телави, Ахалцихе и Ахалкалаки. Но главные баталии, конечно же, разгорались в Тифлисе, где в городской думе и в ее муниципальной управе лидирующее положение занимала креатура армянского капитала. Крупная буржуазия, фактически управлявшая Тифлисом, сплотилась в группу, именуемую «сололакской партией» (Сололаки – район фешенебельных особняков), которая состояла из купцов и промышленников армянской национальности. С этой группой и вели напряженную электоральную борьбу картвельские традиционалисты.

Слабо связанная с реальными интересами своего народа армянская компрадорская буржуазия имела плохо скрываемые аппетиты конвертировать свои широкие экономические возможности в выгодные политические дивиденды. Она была сторонницей административной автономии Закавказья с центром в Тифлисе, где кроме всего прочего уже господствовала ее финансовая олигархия. Эта опасная для политических планов грузинских традиционалистов перспектива заставляла их вести бескомпромиссную борьбу с армянским присутствием в Грузии. Для достижения этой важной для их социальной цели задачи необходима была, прежде всего, этническая мобилизация.

Оскудение помещиков под мощным напором товарно-денежных отношений было вполне очевидным, и они заматались в поисках собственного социального спасения от неотвратимо наступающего капитализма. В качестве радикального средства избавления от этой, как им казалось, иностранной напасти, была выдвинута программа восстановления самостоятельности Грузии. Эта исподволь вынашиваемая идея приобрела свою актуальность в тот момент, когда на фоне полной дискредитации российского самодержавия, грузинский этнонационализм в своем развитии достиг зрелой политической фазы. Не имея реальной возможности противопоставить компрадорам-армянам какие-либо серьезные методы конкурентной экономической борьбы, формируемая картвельской интеллигенцией социально-политическая мысль априори стала уповать на властные рычаги. Они не скрывали, что восстановление грузинской государственности, безусловно, должно положить конец торгово-промышленной экспансии армянских буржуа в Грузии. Таким образом, было заведомо известно, что княжеско-дворянское «национальное движение» уже изначально избрало своей политической целью максимальное ослабление и вытеснение из Грузии армянского предпринимательского класса, что, однако, во многом было чревато стагнацией экономического развития и консервацией полуфеодалного характера страны.

Как видим, интересы грузинской аристократии имели регрессивный характер и объективно не могли способствовать бесконфликтному развитию не только Грузии, но и всего Южного Кавказа. Существуящая неприязнь в отношении армянской буржуазии стараниями некоторых представителей грузинской политической мысли со временем, так или иначе, была перенесена на весь армянский народ. Т. о. многим грузинским политикам стал присущ особый синдром арменофобства, элементы которого на рубеже XX в. искусственно были инкорпорированы ими в нарождающуюся грузинскую национальную идеологию. Для ее носителей было очевидно, что эффективная борьба с армянским капиталом и устранение его с экономической арены возможно лишь с использованием административных методов, вплоть до принудительного отчуждения имущества.

Հարկային համակարգի բարեփոխումները Իրանում եւ  
Այսրկովկասում XIV-XV դարերում

Սույն զեկուցման շրջանակներում անդրադարձ է կատարվում XIV-XVI դդ. Իրանի տնտեսական կյանքում տեղ գտած փոփոխություններին, մասնավորապես հարկային բարեփոխումներին: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Իրանում նշալ շրջանում իշխած հարստությունների գերիշխանությունը տակ էին գտնվում նաեւ Հայաստանը, Վրաստանը եւ Շիրվանը, իրանական հարկային համակարգի փոփոխությունները նույնությամբ արտացոլվում էին նաեւ այս երկրների տնտեսական կյանքում:

XIII դ. երկրորդ կեսին Իրանում Իլխանների դինաստիայի հաստատմանը հաջորդում են հարկային համակարգում տեղ գտած փոփոխությունները՝ ի դեմս շրջանառության մեջ դրված նոր հարկատեսակների ինչպես կոուֆիչուր, կոլայան, թամդա, ուլակի, թադար եւն: XIII դ. վերջին Իլխանների տերությունը կանգնում է քաղաքական եւ տնտեսական լրջագույն ճգնաժամի առջեւ, ինչը դրդում է իլխան Ղազան-խանին (1295-1304 թթ.) անցկացնել մի շարք կարեւորագույն բարեփոխումներ՝ կանոնակարգելով նաեւ հարկային համակարգը: Սակայն Ղազան-խանի բարեփոխումները երկար կյանք չեն ունենում, եւ հին հարկային համակարգը գրեթե նույնությամբ շարունակում է կիրառության մեջ մնալ մինչեւ XV դ. երկրորդ կեսերը:

Իրանում հարկային համակարգի հաջորդ բարեփոխումները իրականացվել են Ակ-Կոյունլուների տիրապետության շրջանում: Ի տարբերություն նախորդած հարստությունների՝ Ակ-Կոյունլուները տնտեսական քաղաքականությանը ավելի մեծ ուշադրություն էին դարձնում, ինչի մասին վկայում են իշխող դասի անցկացրած բարեփոխումները կամ դրանց փորձերը: Հայտնի է, որ իր աշխարհակալ կայսրությունը ստեղծելուց հետո Ակ-Կոյունլու սուլթան Ուզուն-Հասանը (1453-1468/1468-1478) անցկացրել է հարկային բարեփոխումներ, որոնց հիմքում ընկած էր նրա կազմած օրենսգիրքը Կանուննամեն, որը, սակայն, մեզ չի հասել: XVI դ. քուրդ պատմիչ Շարաֆ-խան Բիդլիսին այս մասին գրում է. «Հասան-բեկը [Ուզուն-Հասանը] ռայաթների [հպատակները] հովանավորն էր.

նա ձեռնարկեց ռայաթներից հարկեր գանձելու այնպիսի կարգեր, որով մինչ այժմ ուղղորդվում են Աղսարբայջանի, Իրաքի եւ Ֆարսի իշխողները»<sup>1</sup>: Կարելոր է նշել, որ Ուզուն-Հասանի Կանունամեի դրույթներն ընկել էին ոչ միայն Իրանի, այլեւ Օսմանյան կայսրության որոշ շրջանների ֆիսկալ համակարգի հիմքում: Այդպիսին էր օրինակ «Երզրու մի վիլայեթի Կանունամեն»<sup>2</sup>, որը փոփոխության էր ենթարկվել միայն 1540 թ.: Նրանում ասվում է, որ փոփոխության պահանջն առաջացել է նրանից, որ ռայաթները եւ վաճառականները այլեւս չեն կարողանում տանել Հասան փառիչազի օրոք սահմանված օրենքները<sup>3</sup>: Հնարավոր է՝ Ուզուն-Հասանի բարեփոխումները արդյունավետ չեն եղել եւ երկար կյանք չեն ունեցել. այս ենթադրության օգտին են խոսում Ակ-Կոյունլուների տիրապետության վերջին քսանամյակում բարեփոխումների հետագա երկու փորձերի վերաբերյալ հիշատակությունները:

Ուզուն-Հասանին հաջորդած Յաղուբ սուլթանի օրոք (1478-1490 թթ.) հարկային համակարգում փոփոխություններ է փորձում անցկացնել սադր, կադի (դատավոր) Սաֆի ադ-դին Իսա Սավալին<sup>3</sup>: Սակայն այս բարեփոխումները եւս անհաջողության են մատնվում: Վերջին հարկային բարեփոխումը Ակ-Կոյունլուների պետության մայրամուտին իրականացնում է Ակ-Կոյունլու սուլթան Ահմադ Գյովդեն (գյովդե՝ կարճահասակ): Այս մասին Հասան Ռումլուն գրում է. «Ահմադ-բեկ բին Ուզուրլու Մուհամմադ բին Հասան փառիչազը ժողովրդի սիրեցյալն էր, նրա օրոք հարկահանության դարպասները փակվեցին»<sup>4</sup>: Ակ-Կոյունլուների իրականացրած բարեփոխումները, հատկապես՝ Ահմադ Գյովդեի, ունեն կարելոր մի առանձնահատկություն. դրանցով փորձ էր արվում հարկային համակարգը կանոնակարգելուց բացի հարկերի մի ստվար շերտ կիրառությունից հանել, անօրինական որակել, եւ թողնել միայն շարիաթի վրա հիմնված հարկերի գանձումը **խաբաջ**

<sup>1</sup> Шараф-хан Бидлиси, *Шараф-наме*, Пер. Е. Васильевой, Москва, 1976, с. 136.

<sup>2</sup> Зулалян М., *Армения в первой половине XVI в.*, Москва, 1971, с. 99-110.

<sup>3</sup> *Persia in A. D. 1478-1490, An abridged translation of Fadlullah b. Ruṣṣibhān Khunji's Tārīkh-i 'ālam-āra-yi amīnī*, by V. Minorsky, London, 1957, p. 92-95.

<sup>4</sup> *A Chronicle of the Early Ṣafawīs Being the Aḥsanu't Tawārīkh of Hasan-i Rūmlū*, Ed. by C. Sheddon, Vol. I, (persian text), Baroda, 1931, p. 19; Vol. II (english translation), Transl. by C. Sheddon, Baroda, 1934, p. 9.

(որը տարբեր չըջաններում եւ ժամանակներում հանդես էր գալիս նաեւ մալ/մալիյե/մալուջհաթ, բահրա/բահրաչե, անվանումներով), **՝ուչը** (նաեւ դահյակ, դահյազդահ անվանումներով), **գաքաթ** եւ **ջիլլա**<sup>1</sup>: Ստացվում է, որ մնացյալ հարկերը դառնում էին «անօրինական», ինչը արձանագրվում է Ակ-Կոյունլուների եւ Սեֆյանների փաստաթղթերում հիշատակվող *hugmī va ghayrī hugmī* (օրինական եւ ոչ օրինական) կամ *mutālibāte masdūde* (անթույլատրելի պահանջմունքներ՝ արգելված հարկեր) արտահայտությունը<sup>2</sup>: Սակայն մինչ այժմ հստակ սահմանված չի եղել, թե երբ առանձնացվեցին օրինական եւ ոչ օրինական հարկերը:

Կարծում ենք, որ հարկերի նման բաժանումը հստակ սահմանվել է Ահմեդ Գյուլդեի օրոք՝ 1497 թ.: Նա իր կարճ իշխանության (մոտ վեց ամիս) ընթացքում փորձելով փրկել տերությունը տնտեսական եւ քաղաքական ճգնաժամից բարեփոխումներ անցկացնելով՝ շահեց նաեւ Ակ-Կոյունլու վերնախավի թշնամանքը եւ ծաղրանքը. «քանի որ նա կարճահասակ էր, կարճ ձեռքերով եւ ոտքերով, նրան անվանում էին **ռումի** [այստեղ՝ թուրքական] կաղամբ»<sup>3</sup>: Այնուամենայնիվ, Ահմադին հաջողվել էր իրականացնել իր բարեփոխումները, եւ մեր կարծիքը, որ անօրինական հարկերի սահմանազատումը հենց նրա շնորհիվ է եղել, ունի հետեւյալ փաստարկները: Ի տարբերություն Քասիմ-բեկ Ակ-Կոյունլուի 1498 թ. սոյուրդալական հրովարտակի, որպես օրինակ դիրտարկելով Յաղուբ-բեկ Ակ-Կոյունլուի 1487 թ. խորասանից եւ Մազանդարանից հաջ գնացող ուխտավորներին ապահարկություն տալու հրովարտակը, 1487 թ. Յաղուբի կողմից Գանձասարի (Ադուանից) կաթողիկոսության կալվածքներն ապահարկելու մասին հրովարտակները, կտեսնենք, որ այստեղ բացակայում են հարկերի բաժանումը ըստ օրինականության եւ **օրինական-անօրինական հարկեր** արտահայտությունը: Բացի այդ, Վ. Մինորսկու պնդմամբ, Գյուլդեի բարեփոխմամբ անօրինական հարկեր էին ճանաչվել **իլլալաթ** (պետու-

<sup>1</sup> Петрушевский И.П., *Внутренняя политика Ахмеда Ак-Коюнлу*, – «Известия» Азерб. ФАН СССР, 1942, № 2, с. 28-37.

<sup>2</sup> Minorsky V., *A "Soyürghal of Qasim b. Jahāngir Aq-qoyunlu (903/1498)*, – BSOAS, Vol. 9, № 4 (1939), p. 930 (persian text), 933 (translation of document); **Փափագյան Հ., Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը**, Պրակ Ա (ԺԵ-ԺԶ դդ.), Եր., 1956, էջ 28:

<sup>3</sup> Шараф-хан Бидлиси, *Шараф-наме*, с. 144.

թյանը կամ պաշտոնյաներին մուծվող արտակարգ ծախսեր) եւ շխլթաղաթ (տարբեր պատրվակներով պաշտոնյաների կողմից տուրքերի եւ գումարների կորզում) հարկերը<sup>1</sup>, եւ եթե նայենք նույն Քասիմ-բեկի եւ հետագայում Սեֆյան շահերի հրովարտակները (որպես ամենամոտ օրինակ՝ 1503 թ. Իսմայիլ շահինը), կտեսնենք, որ անօրինական հարկերի թվում սրանք առկա են եւ նշված հենց սկզբում<sup>2</sup>: Այս փաստերը նաեւ թույլ են տալիս՝ չհամաձայնելու Ի. Պետրուշենկու այն մտքի հետ, թե Ահմադի բարեփոխումները կյանք չունեցան եւ հին կարգերը վերականգնվեցին: Չնայած նրան, որ հետագայում Սեֆյանների օրոք տեղական պաշտոնյաների կամայականությամբ կարող էին գանձվել անօրինական համարվող հարկերը եւ, այս բանաձեւն ամուր մտավ Սեֆյան գրադրության եւ հարկային համակարգի մեջ<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Minorsky V., *The Aq-qoyunlu and Land reforms*, – BSOAS, Vol. 17, № 3 (1955), p. 459.

<sup>2</sup> Minorsky V., *A "Soyürghāl of Qāsim b. Jahāngir Aq-qoyunlu...*, p. 930, 933; Փափազյան Հ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը*, էջ 53:

<sup>3</sup> Петрушевский И.П., *Внутренняя политика Ахмеда Ак-Коюнлу...*, с. 36.

## **Վրաց արքաների կրոնական քաղաքականությունը եւ Հայոց եկեղեցին Վրաստանում XII-XIII դարերում**

Հայտնի է, որ VI դարի վերջերից Վիրքում գերիշխող դարձավ քաղաքական-դավանական-մշակութային կողմնորոշումը դեպի Բյուզանդական կայսրություն: Բյուզանդական աշխարհի մաս դառնալով՝ երկիրը որդեգրեց եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերությունների կայսերական մոդելը, որը ենթադրում էր սերտ համագործակցություն պետության եւ եկեղեցու միջեւ: Բյուզանդիան եկեղեցու միջոցով համախմբում եւ միավորում էր իր բազմէթնիկ բնակչությանը, իսկ Վրաստանը XII-XIII դարերում ձգտում էր նույնն իրականացնել Վրացական թագավորություն սահմաններում: Հաճախ էր պատահում, որ Բյուզանդիայում բնակվող հայերի նկատմամբ կայսերական քաղաքականությունը ազդակ էր հանդիսանում վրաց միջավայրում հայոց եկեղեցու նկատմամբ նմանատիպ հարձակողական քայլեր ձեռնարկելու համար: Երկու դեպքում էլ հետապնդվում էր միեւնույն նպատակը: Հետեւելով Բյուզանդիային՝ Վրաստանը առաջին հերթին ձգտում էր պաշտոնական եկեղեցու հետ միավորել հայոց եկեղեցին եւ ձեռք բերել թագավորություն սահմաններում ապրող հայերի անվերապահ եւ անտրտուն ճանաչությունը:

Վրաց թագավորների վարած կրոնական քաղաքականության մասին լիակատար պատկերացում կազմելու համար բավական է համեմատել վրաստանաբնակ հայերի եւ մահամեդականների կացությունը: Դավիթ Շինարար թագավորը (1089-1125) 1122 թ. Տփղիսը գրավելուց հետո մահամեդականությունը հռչակեց անձեռնմխելի կրոն, իսկ մյուս կրոնների հետեւորդներին արգելվում էր այցելել մահամեդականների բաղնիքներ եւ խոզ մորթել այն հատվածում, որտեղ ապրում էին իսլամ դավանողները: Մահամեդականների արտոնյալ դիրքը պայմանավորված էր ինչպե՛ս Տփղիսում, այնպե՛ս էլ Արեւելյան Վրաստանի քաղաքների մեծ մասում նրանց երկարատեւ գերիշխանությամբ եւ դիրքերի ամրությունամբ: Բացի այդ՝ մահամեդական հզոր պետությունների հետ առճակատում ոչ մի չափով չէր մտնում վրաց թագավորների ծրագրերի մեջ: Որոշակի դեր էր պատկանում նաեւ տնտեսական գործոններին. Վրաստա-

նով անցնող առեւտրական ուղիների վերահսկողութիւնը պատկանում էր մահմեդական վաճառականներին:

Այսպիսով XII-XIII դարերում կրօնների ու դավանանքների համադրութիւնը ամենեւին էլ տիպական չի եղել Վրաստանի համար: Թագավորական իշխանութիւնը ձգտել է հեզեմոն դիրք ապահովել վրացական եկեղեցու համար, իսկ մահմեդականութեանը շնորհել է առանձնահատուկ արտոնութիւններ՝ ելնելով իր քաղաքական ու տնտեսական շահերից: Կրօնական հանդուրժողականութիւնն առավել եւս բնութագրական չի կարելի համարել վրաց հոգեւորականութեան եւ հասարակութեան լայն շերտերի համար:

1103 թ. Դավիթ Շինարարի պահանջով Ուրբնիսում հրավիրված եկեղեցական ժողովում միաբնակութիւնը որակվել էր հերձված, հետեւաբար հայոց եկեղեցին Վրաստանում ուներ սահմանափակ իրավունքներ (օրինակ՝ օգտվում էր հարկային արտոնութիւններից): Կարելի է պնդել, որ Վրացական թագավորութեան կրօնա-դավանական համակարգը XII-XIII դարերում ուներ հետեւյալ տեսքը. առաջին տեղում՝ գերիշխող եւ առաջատար վրաց ուղղափառ եկեղեցի, երկրորդում՝ մահմեդականութիւն, երրորդում՝ հայ առաքելական եկեղեցի, չորրորդում՝ հուդայականութիւն:



## Թաթերի էթնո-դավանական դիմագծի հարցի շուրջ

Արեւելյան Այսրկովկասի էթնո-քաղաքական պատմության ուսումնասիրությունը սերտորեն կապված է տարածաշրջանի ժողովուրդների ճակատագրերի հետ:

Կարեւոր է արձանագրել, որ իրանալեզու ժողովուրդները Հանդիսացել են Արեւելյան Այսրկովկասի՝ մշտապես տարասեռ բնակչության հնաբնակ հատվածներից մեկը՝ սկսած դեռևս Աքեմենյան արքայատոհմի ժամանակաշրջանից, ընդ որում նրանք իրենց գոյությունը շարունակում էին պահպանել մինչև 18-19-րդ դարերը թվալին առավելությամբ:

Այսօր թաթերի հիմնախնդրի ուսումնասիրությունը եւ նոր պատմագիտական անդրադարձը կարեւորվում է նաեւ Արեւելյան Այսրկովկասում էթնո-քաղաքական զարգացումների ճշգրիտ ընկալման առումով:

Մեր դիտարկումներից պարզ է դառնում այն տեսակետի ճշմարտացիությունը, որ 11-18-րդ դարերի աղբյուրագիտական նյութերում հանդիպող «թաթեր» եզրույթն անհրաժեշտ է դիտարկել լոկ կոնկրետ ժամանակի պատմա-քաղաքական եւ էթնո-մշակութային զարգացումների լույսի ներքո:

Ի սկզբանե տարածաշրջանի թյուրքախոս տարրերը «թաթեր» էին կոչում իրանալեզու ժողովուրդներին քամահրական ձևով՝ որպես թյուրքերենին վատ տիրապետողների: Ժամանակի ընթացքում «թաթ» եզրույթը էթնոնիմի է վերածվում իրանական զանազան էթնիկ խմբավորումների համար, որոնք տարբեր էին իրենց ծագումով ու մշակութով:

19-րդ դ. առաջին ուսու-պարսկական պատերազմից (1804-1813 թթ.) անմիջապես հետո ուսական պաշտոնական գրագրություններում Հյուսիս-արեւելյան Այսրկովկասի պարսիկների-թաթերի, թաթարների եւ մահմեդական մյուս էթնիկ հանրությունների նկատմամբ օգտագործվում է «մահմեդականներ» («մուսուլմաններ») ընդհանրական անվանումը սուլենի կամ շիա դավանական պատկանելությամբ, այսպիսով՝ էթնո-քաղաքական խնդիրը ներկայացնելով կրոնական քողի ներքո (ուրեմն՝ «մահմեդականներ» եզրույթի տակ պետք է հասկանալ եւ թաթարներին, ե՛ւ տարածաշր-

ջանի էլթնիկ ամենահին շերտերից մեկին՝ իրանալեզու ժողովուրդներին): Իրանով Կովկասի ռուսական բարձրաստիճան զինվորական հրամանատարությունը եւ վարչական ղեկավարությունը փաստորեն հիմք էր դնում տարածաշրջանից «պարսիկ» (իրանցի) էթնոնիմի բնաջնջմանը եւ փոխարենը՝ Արեւելյան Այսրկովկասի արհեստականորեն թյուրքացման քաղաքականությունը: Տեղացի իսլամադավան ժողովուրդների համար վտանգավոր այդ քաղաքականությունը միտված էր՝ ամրապնդելու ռուսական տիրապետությունը Արեւելյան Այսրկովկասում, վերջնականապես պոկելու այն Ղաջարական Իրանի տերությունից՝ արմատախիլ անելով «պարսիկ» էթնոնիմը: Իրանական տարրին որպես այլընտրանք ընտրվում է «մահմեդականներ» անվանումը՝ ընդ որում չեչտը դնելով թաթարների վրա:

19-րդ դ. երկրորդ կեսին ռուսական այդ յուրատեսակ ազգային քաղաքականությունը շարունակվում է: Ավելին, պաշտոնական փաստաթղթերում համատարած հանդիպում են Արեւելյան Այսրկովկասի իրականում պարսիկ թաթերով, որոշ դեպքերում նաեւ լեզգիներով եւ թալիշներով բնակեցված գյուղերը «թաթարներ» էթնիկ խմբավորման անվանումով, իսկ լեզուն՝ «թաթերեն» ներկայացնելու փորձերը: Փաստորեն նույն քաղաքականությունը շարունակվեց նաեւ խորհրդային իշխանություն տասնամյակներին:

Այսպիսով, թաթերի էթնո-դավանական դիմագիծն իր այսօրվա որոշակի խեղաթյուրված պատկերն ստացել է նախորդ դարի պատմական ու քաղաքական հղանցքում:

**Հայ-ադուանական քաղաքական ու կրոնական  
առաքելությունը հյուսիս-արևելյան Կովկասում եւ Հոնաց  
դարձի ժամանակագրությունը\***

*Արեւմտա-թյուրքական խաքանութեան կազմից մոտ 630 թ. իսագարական անկախ խաքանութեան դուրս գալուն պես, վերջինիս արտաքին սահմանների ներքո (այժմյան Մերձկասպյան Դադստանի տարածքում) ձեւավորվում է Հոնաց թագավորութունը, իսկ ավելի ճիշտ՝ Մեծ իշխանութունը Վարաչան մայրաքաղաքով:*

*Հեթանոս հոներն ու խաղարները է դարում էլ շարունակեցին իրենց կողոպտիչ արշավանքները վաղուց դարձի եկած Ադուանից, Վրաց ու Հայոց երկրների հանդեպ, որոնք 652 թ. օգոստոսին արաբների հետ համաձայնագրով ձեռք էին բերել կիսանկախ իշխանութիւնների կարգավիճակ: Հյուսիսկովկասյան այս քոչվոր թյուրքախոս ցեղերը Կովկասյան լեռնաշղթան հիմնականում հաղթահարում էին Դերբենդի (Ճորայ պահակի) անցքով, ուստի ամենամեծ հարվածն առաջին հերթին հասցնում էին հարակից Ադուանին: Դրա համար էլ վերջինիս գահերեց իշխան Ջուանշէրը (636/637-681) 664 թ. դեկտեմբերի 21-22-ին հոների հերթական ներխուժման ժամանակ, համաձայնվեց ճանաչել նրանց մեծ իշխան Ադի-Իդիթուէրի գերիշխանութիւնը եւ իր անդրանիկ որդուն կնութեան առաջ նրա դստերը:*

*Խաղաղութեան համաձայնագիրը հոները խախտեցին միայն այն ժամանակ, երբ «ի վաթսներորդ երկրորդ ամի հարաւայնոյ իշխանութեան գոռոզին Մահմատայ», այսինքն՝ Հիջրայի, որի տարեմուտը 681 թ. սեպտեմբերի 20-ին էր, լուր առան՝ Պարտավում Ջուանշէրի դավադրութեան գոհ դառնալու ու նոր գահերեց իշխան Վարաչ-Տրդատի ընտրվելու մասին: Ադուանից կաթողիկոս Նդիազարը (681-687) ստիպված էր Ադի-Իդիթուէրի դիմաց, ով պատժիչ*

\* Данная работа выполнена по темплану НИР СПбГУ, Мероприятие 2/14, проект «Арабо-мусульманская историография IX века о странах и народах Южного Кавказа, Армянского нагорья и Азербайджана», шифр в ИАС 5.38.283.2014.

արչավանքով ներխուժել էր երկիր, արդարանալ առ այն, որ Վարդ-Տրդատը բռնատեր չէ եւ նրա խնամու սպանության հետ ոչ մի առնչություն չունի: Միայն դրանից հետո է Աղվի-Իղիթուէրը համաձայնում վերադառնալ Վարաջան:

Նմանատիպ ներխուժումներից Աղուանքի տարածքն ապագայում գերծ պահելու համար՝ 682 թ. փետրվարի 9-ին նույն այս հոնաց քաղաքամայր շտապեց հասնել աղուանից առաքելությունը՝ Մեծ Կուենից եպիսկոպոս Իսրայէղի գլխավորությամբ: Վերջինս այնտեղ արժանացավ Հոնաց մեծ իշխանի ճոխ ընդունելությանը: Իր քաղաքական ու հոգեւոր առաքելությունը հեթանոսական երկրում Իսրայէղը նախապես Վաղարշապատում համաձայնեցրել էր Հայոց կաթողիկոս Սահակ Գ-ի (677/678-703) եւ Հայոց գահերեց իշխան Գրիգոր Մամիկոնեանի (661/662-685) հետ: Բանն այն է, որ Աղուանից աթոռը գտնվում էր կաթողիկոսանիստ Դվինի գերակայությամբ (պրոտեկտորատի) տակ:

Իսրայէղ եպիսկոպոսի քարոզչական ակտիվ գործունեության արդյունքում հոնեքը մկրտվեցին, իսկ Աղվի-Իղիթուէրը Սուրբ Զատիկի նավակատեաց (ճրագալույցի) օրը, որը 682-ին նշվում էր մարտի 29-ին, հրապարակավ հռչակեց քրիստոնեությունը իր ինքնավար իշխանությունում որպես միակ պետական կրոն:

Այսպիսով՝ մեր տրամադրության տակ ունենք Հոնաց մեծ իշխանությունում «Հայոց քրիստոնեություն», որը «ուղափառություն» տիրող մոդելն էր ոչ միայն Հայքում, այլեւ հարակից Աղուանքում, հեթանոսության դեմ հաղթանակի ճշգրիտ օրը: Այդ հաղթանակը հնարավոր եղավ հայ-աղուանական քաղաքական ու եկեղեցական առաքելության արդյունքում:

Աղվի-Իղիթուէրը որոշեց նաեւ Վարաջանում հիմնել «ազգային» եկեղեցի սեփական հայրապետական աթոռով՝ Իսրայէղի գլխավորությամբ, որպեսզի գաղափարական գեներ ձեռք բերի ի դեմս քրիստոնեության, հեթանոսական նազարիայի դեմ հանուն պետական անկախության պայքարում: Այդ պատճառով Աղվի-Իղիթուէրը հենց Իսրայէղի խորհրդով պաշտոնապես դիմեց Հայոց ու Աղուանից մեծամեծերին խնդրանքով նշանակել նրան Հոնաց հայրապետ: Սակայն նրանք համաձայնեցին նշանակել Իսրայէղին Վարաջանում միայն համատեղության կարգով, հիմնավորելով դա հետեւյալ կերպ. թե այդ եպիսկոպոսը իբրեւ թե չի կարող ընդմիջաւ լքել իր թեմը Մեծ Կուենք դավառում: Իրականում Հայոց եւ Աղուանից մեծամեծերը իրենց որոշումով ձգտում էին բացառել Հոնաց հիմնադրվող եկեղեցու լրիակատար դավանական անկախությունը:

Քաղաքական նպատակները, որոնք հետապնդում էր Հոնաց մեծ իշխանը, ինգարական խաքանի 685 թ. օգոստոսի պատժիչ արշավանքի պատճառը հանդիսացան: Դրա արդյունքում հնազանդեցված հոները պետք է որ վերադառնային դեպի հեթանոսություն եւ գործով աջակցեին ինգարաց խաքանին՝ արշավելու դեպի Աղուանք, Հայք եւ Վիրք, ինչն էլ ավարտվեց նույն թվականի օգոստոսի 16-ի ճակատամարտում քրիստոնյա երեք երկրների դաժնեց իշխանների լիակատար պարտությունը:

Այսպիսով, հայ-աղուանական քաղաքական ու կրոնական առաքելության հաղթանակը Հյուսիս-Արեւելյան Կովկասում, որի հետեւանքն էր Հոնաց մեծ իշխանությունում «Հայոց քրիստոնեություն»-ը որպես պետական կրոն հռչակելը, տեւեց շատ կարճ՝ 682 թ. մարտի 29-ից մինչեւ 685 թ. օգոստոսի սկիզբը:

### **Следы языческого культа луны у удин-христиан и лезгин-мусульман**

Согласно Страбону, кавказские албанцы «из богов почитают Гелия, Зевса и Селену, в особенности Селену». Он, как и другие античные авторы, чужеземных богов представляет их греческими соответствиями: Гелий – бог солнца, Зевс – верховный бог, а Селена – богиня луны. Могли ли сохраниться следы древнего культа луны среди наследников населения Кавказской Албании – удин-христиан и их родичей – мусульманских народов лезгинской этноязыковой общности?

Давно подмечено, что в удинском языке слово хаш «луна» не имеет параллелей в родственных северокавказских языках. Ж. Дюмезиль считал, что с принятием христианства исконное название луны – древнего верховного бога, армянскими христианскими проповедниками было заменено армянским *хач*’ «крест» – названием высшего христианского символа (в удинском это слово заимствовано в формах *хач* и *хаш*). Против этого мнения выступили З.И. Ямпольский и В.Л. Гукасян. Согласно последнему, это слово можно этимологизировать и в связи с удинским омонимичным словом со значением «свет». С другим, более архаическим вариантом того же корня он связывает слово *бухаджух* «бог» (префикс *бу-*, основа *хадж* «луна» и аффикс множественного числа *-ух*). Как бы то ни было, уже то, что в удинском исконное северокавказское слово для луны было заменено другим (независимо от того, исконным или заимствованным), указывает на особое отношение к луне. Замена произошла, видимо, в результате табуизации, в связи с особым культом луны у предков удин. А созвучие «луны» со словом «крест» и приведенная этимология слова *бухаджух* «бог», если она верна, усиливают священную роль луны.

Луна и солнце у лезгин называются, соответственно, *Варз* и *Рагь*. Эти слова являются общевосточносеверокавказскими, ср. родственные названия луны (авар. *Моу*, дарг. *Бадз*, лак. *Барз*, рутул. *Ваз*) и солнца

(авар. *Бак*, дарг. *Берхи*, лак. *Барг*, рутул. *Вириги* и удин. *бьгь*). Согласно этнографическому материалу, опубликованному Р.З. Ризвановым, есть и другие названия, соответственно, *Мен* и *Атар*. Это – персонафикации светил, притом, Атар – бог солнца, считается супругом/женихом Мен – богини луны. Если данные Ризванова верны, то можно полагать, что *Атар* и *Мен* – заимствования (на это может указать и то, что эти имена известны не во всех популяциях лезгин и не известны у других лезгиноязычных народов).

Мен, очевидно, совпадает с понтийским и малоазийским Мёном, богом луны не очень ясного происхождения (он считался фригийским, но теперь специалисты склонны связать с Мао, богом индоперсидского происхождения, культ которого был внедрен во время Ахеменидов в Иране, а потом перешел на запад, в Малую Азию). Переход имени бога на богиню возможен, когда актуализируется не пол, а функция божества. Мен Фарнака был главным объектом культа в эллинистическом Понте. Селена была женской паредрой Мена, и Страбон называет понтийское святилище Мена Фарнака святилищем Селены. Теоретически, теоним *Мен* мог быть заимствованным прямо из Ирана, откуда он распространился, возможно, не только в Малую Азию, но и в Албанию, а и имя Атара легко сопоставить с иранским созвучным словом для «огня» – авест. *ātar*, среднеперс. *ādur/ādar*, арабизированный новоперс. *āzar* (солнце – небесный огонь). Но *Мен* – малоазийская форма теонима, значит, он мог перейти на восток из Понта, например, через Иверию, где выявляются следы понтийского влияния. Вообще, то, что известно о культе богини луны в Кавказской Албании, ближе всего к тому, что известно о культе Мена в Понте. Нужно еще отметить, что Мен очень напоминает одно из индоевропейских названий луны – \**mēnes-*, \**mēns-*, \**mēn-* (ср. гот. *mēna*, латв. *mēnes(i)s* и под.).

**Արցախի արևելյան մուտքով վաղըրիստոնեական մատուռ-  
դամբարանները որպես Վաչագան Բարեպաշտի կրոնական  
ռեֆորմի դրսևորում**

Արցախի Տիգրանակերտի 2013 թ. պեղումների ժամանակ Կենտրոնական թաղամասի վաղըրիստոնեական հրապարակում, նորաբաց երկրորդ եկեղեցու արտաքուստ շենքոված աբսիդի արևելե-  
լյան ծայրակետում բացվել է 4 խոշոր քարե բլոկներով պարփակ-  
ված մի ուղղանկյուն տարածք, ուր մշակութային շերտը խորանում  
էր բնահողի մեջ (պեղումներն իրականացրել են Հ. Պետրոսյանն ու  
Տ. Վարդանեսովան, չափագրությունը՝ Լ. Կիրակոսյանը): Ուղղան-  
կյանը հավասար դրված հորատի (1,95 x 1,50 մ) պեղումների  
արդյունքում, բակի մակարդակից 1,40 մ խորություն վրա բացվեց  
սալահատակ՝ կազմված երեք սրբատաշ քարերից: Սալաքարերի  
տակ վաղերացվեց բնահողը: Ակնհայտ էր, որ գործ ունենք եկե-  
ղեցու աբսիդի տակ գտնվող ինչ-որ կառույցի մնացորդների հետ:  
2014 թ. պեղումները դեպի արեւմուտք բացեցին կառույցի հարա-  
վային եւ հյուսիսիային պատերի հատվածները՝ չարված կրաքարե  
սրբատաշ բլոկներով, գլանաձև թաղի առանձին մասերը՝ նույնպես  
սրբատաշ քարերով: Հյուսիսիային եւ հարավային պատերում բաց-  
վեցին նույնպես սրբատաշ բլոկներով իրականացված մեկական  
խորշեր: Ակնհայտ էր, որ գործ ունենք եկեղեցու աբսիդին ներկա-  
ռուցված դամբարանային կառույցի հետ: Ինչպես պարզեցին հե-  
տագա պեղումները, ողջ կառույցն իրականացված է խոշոր սրբա-  
տաշ քարերով, ունի արեւմուտք-արեւելք հստակ կողմնորոշում,  
գլանաձև թաղ, միակ արեւելյան մուտք: Հարավային եւ հյուսի-  
սային պատերի մեջ ներկառուցված են ուղղանկյուն-գուգահեռա-  
նիստ ծավալով, արեւելյան մասերում թեթեւակի կլորացող խոռոչ-  
պատրհաններ (խորհրդարաններ), որոնք, ամենայն հավանականու-  
թյամբ, նախատեսված են եղել սրբերի մասունքների համար:

Դամբարանի մաքրումը թույլ տվեց վերջնական ու ամբող-  
ջական պատկերացում կազմել նրա կառուցվածքի եւ կառուցման  
հանգամանքների վերաբերյալ: Ի մասնավորի դամբարանին հարա-  
վից կից տարածքի պեղումները երեւան բերեցին նաեւ նրա տանի-



քի մի հատվածը՝ պատված կրաշաղախե սվաղով: Այն թույլ տվեց եզրակացնել, որ դամբարանն ունեցել է մոտավոր երկթեք ծածկ, որի վերին վերականգնվող ծայրակետը փոքր-ինչ բարձրացել է եկեղեցու հատակի մակերեսից եւ դրսից ներառվել բեմի ծավալի մեջ: Երկրորդ կարեւոր մանրամասնը հարավային մասում աբսիդի թաղին համապատասխանող մասի ներքնաշարի իրականացումն էր երկրորդական օգտագործման կոպտատաշ եւ սրբատաշ խոշոր բլոկներով, ինչը հնարավորութուն տվեց հավաստել, որ թաղի վրա կողային ճնշումը թուլացնելու համար այն ներառվել էր յուրօրինակ պաշտպանիչ պատյանի մեջ: Սա կարեւոր կռիվն է՝ պնդելու, որ եկեղեցին կառուցվել է դամբարանի հետ միաժամանակ եւ դամբարանի վրա:

Երբ հորատն արդեն դամբարանի հատակի մակերեւոյթի համեմատ խորացվել էր 2,8 մ ու մշակութային շերտը դեռ շարունակվում էր, որոշվեց դադարեցնել պեղումները, քանի որ փլուզման սպառնալիք կար: Հորատից հանվեցին այնտեղ ընկած կվադրերը, եւ այն վերալցվեց հողով մինչը հատակի նիշը:

Չնայած կրած ավերածություններին, դամբարանի քարերի մեծամասնութիւնը հայտնաբերվել է, եւ նրա վերականգնումը որեւէ խնդիր չի հարուցում: Կարելի է փաստել որ այն Աղցքի արքայական դամբարանի եւ Ամարասի Գրիգորիսի դամբարանից հետո նման լավ պահպանված երրորդ կառույցն է վաղքրիստոնեական հայ մշակույթում: Պեղումների արդյունքները հնարավոր են դարձնում վավերացնել այս տիպի կառույցի մի նոր հորինվածք, որի հիմնական առանձնահատկութիւնը միակ արեւելյան մուտքն է:

Դամբարանն ավերվել է 9-րդ դարի վերջերին՝ վաղքրիստոնեական հրապարակի կործանման ժամանակ, սակայն շինութիւնը դարեր շարունակ եղել է հետաքրքրասերների եւ գանձախույզների փորփրումների առարկան, որի հետեւանքով նախնական հատակը չի պահպանվել: Այսու դիմադման հարցը մնում է առկախ:

2014 թ. պեղումներից հետո հստակորեն կարելի է վերականգնել Տիգրանակերտի վաղքրիստոնեական հրապարակի գոյացման ընթացքը. նախ սրբերի մասունքներով դամբարանի կառուցում, որի վրա հիմնվում է այդ սրբերին նվիրված եկեղեցին, ապա՝ հուշակոթողի կառուցում նրանից հարավ-արեւելք, ապա՝ քաղաքային մեծ եկեղեցու կառուցում սրբերին նվիրված եկեղեցու հարավային կողմում:

Տիգրանակերտի դամբարանում միակ մուտքի արեւելյան տեղադրութիւնը, ինչը խիստ արտառուց է վաղքրիստոնեական դամ-

բարանային կառույցների համար, հիմք հանդիսացավ պեղումներ նախաձեռնել Արցախի ամենահայտնի վաղբրիստոնեական դամբարանային կառույցում՝ Ամարասի սուրբ Գրիգորիսի դամբարան-մատուռում (պեղումներն իրականացրել են Հ. Պետրոսյանը եւ Ն. Երանյանը, չափազերուծյունը՝ Լ. Կիրակոսյանը եւ Լ. Մինասյանը), որի հիմնական ծավալը գտնվում է ներկայիս եկեղեցու արեւելյան խորանի տակ, եւ որը հարավային ու հյուսիսային մուտքերի հետ միասին, ըստ որոշ դիտարկումների, ունեցել է նաեւ արեւելյան մուտք, որի հետքերը պետք էր փնտրել եկեղեցուց դուրս՝ նրա արեւելյան պատին կից հատվածում: Իրոք՝ եկեղեցու արեւելյան պատին կից ձեռնարկած պեղումները երեւան բերեցին մատուռ-դամբարանի շարունակութունը՝ արեւելյան շքամուտքը, շքամուտքի առջեւի սալահատակը եւ դեպի դամբարանն իջնող վեց աստիճաններից բացկացած մուտքը: Այս պեղումների էական արդյունքներից մեկն էլ մակերեսից 3 մ խորության վրա պատերը շրջանցող գետնախարսխի հայտնաբերումն էր, ինչը հնարավոր դարձրեց հավաստել, որ դամբարանը եղել է ոչ թե ստորգետնյա, այլ կիսագետնափոր: Այդ մասին մինչեւ պեղումները հուշում էին նաեւ բեմի տակի հատվածի հարավային աստիճանավանդակի վերելում եւ սրահի արեւմտյան պատում եղած լուսամուտների բացվածքները, որոնք այժմ փակված են: Կառույցը պեղումներով բացված արեւելյան մուտքի առաջին աստիճանի մարկարդակից ներքեւ գտնվել է գետնի տակ, իսկ դրանից վերեւ գետնից վերեւ: Պեղումներով հայտնաբերված հարյուրից ավելի վաղմիջնադարյան կղմինդրի բեկորները վկայում են, որ կառույցի տանիքը եղել է կղմինդրապատ:

Տիգրանակերտի եւ Ամարասի դամբարան-մատուռների շարքին կարելի է դասել եւ Արցախի մի այլ՝ Սուրբ Ստեփանոսի երկհարկ մատուռ-դամբարանը (պատմական Վաճառ բնակավայրում), որն ունի միակ արեւելյան մուտք: Այն ուշագրավ է նաեւ նրանով, որ մատուռների համար հատուկ բաժանմունք է ունեցել արեւմտյան պատին կից առանձնացված հատվածում: Հուսով ենք, որ այս վերջինիս պեղումները նոր մանրամասներ կբացահայտեն. ի մասնավոր՝ մուտքի եւ վերգետնյա կառույցի առումով (վերջինիս հետքերը տեղում դեռ դիտելի են):

Առաջիմ կարելի է խոսել երեք դամբարանների մասին, որոնց ծավալային լուծման առանձնահատուկ կողմը դրանց արեւելյան

մուտքն է<sup>1</sup>: Վաղբրիստոնեական Արեւելքում արեւելյան մուտքով դամբարաններ մեզ հայտնի չեն: Նման ծավալա-տարածական լուծում չեն երեւան բերում նաեւ Հայաստանի այլ վայրերից հայտնի դամբարանները (Աղջք, Հռիփսիմե, Գայանե, Թալին, Օշական, Նախճավան եւն): Միակ հանրահայտ դամբարանը, որն ունի արեւելյան մուտք, Տիրոջ գերեզմանն է Երուսաղեմում: Մեր նախնական վարկածն այս առումով այն է, որ տվյալ դեպքում գործ ունենք կոնկրետ կրոնական մի բարեփոխման (ռեֆորմի) հետ, որի նպատակն է եղել առանձնահատուկ Հայոց եկեղեցուց տարբերվող ծագումնաբանական եւ դրանից բխող դավանական ու ծիսական կերպար հաղորդել Աղուանից եկեղեցուն: Այս առումով խիստ հետաքրքիր է Աղուանից արքա Վաչագան Բ Բարեպաշտի կողմից V դ. վերջում կամ VI դ. սկզբում իրագործած եկեղեցական բարեփոխումը, որը նոր կանոնակարգ մշակեց Աղուանից եկեղեցու համար:

Քննարկվող խնդրի տեսանկյունից ուշագրավ է նաեւ Աղուանից եկեղեցու ծագումը Երուսաղեմից բխեցնելուն ուղղված եղիշա առաքյալի վարքաբանությունը: Եղիշան, ըստ Մովսես Դաւիթբեկյանցու (Կաղանկատվացու) պատմության համապատասխան հատվածի՝ Աղուանք եկավ հատուկ շրջանցելով Հայաստանը: Նկատենք, որ նույն աղբյուրի հավաստի տեղեկություններով Գրիգորիսի մատուռը կառուցվել է հենց Վաչագան Բարեպաշտի անմիջական նախաձեռնությամբ եւ մասնակցությամբ (գիրք Ա, գլ. ԻԳ): Այս համառոտությունն առանձնակի կարեւորություն է ձեռք բերում եւ Տիգրանակերտի առաջին եկեղեցու (մեծ բազիլիկ եկեղեցի) սրահում 2008 թ. պեղումների ժամանակ գտնված կավե սկավառակը, որի դիմերեսին պահպանվել է «Ես / Վաչ.../ ծառա Տն / Այ» արձանագրությունը: Վերոշարադրյալ եւ հարակից այլ փաստերի համադիր քննությունը հիմք է տալիս Ամարասի, Տիգրանակերտի եւ Վաճառու Ս. Ստեփանոսի մատուռ-դամբարանները որոշակի հավանականություններով դիտարկել որպես V-VI դարերում տեղի ունեցած կրոնական բարեփոխման ծիսա-ճարտարապետական դրսևորում:

---

<sup>1</sup> Նկատենք, որ արեւելյան մուտքն ամենեւի՛ն էլ չի նշանակել քրիստոնեության մեջ ընդունված արեւմուտք-արեւելք գաղափարա-ծիսական ուղղության դոմինանտի անտեսում: Այդ մասին վկայում են ինչպե՛ս Գրիգորիսի մատուռի ծավալա-տարածական լուծումը, այնպե՛ս էլ Տիգրանակերտի դամբարանի խորշերի կառուցվածքը, որոնց ներքին արեւելյան ծավալներն ունեն ընդգծված կորացումներ, այսինքն՝ սրբերի մասունքների՝ երկրպագելու ուղղվածությունը եղել է արեւմուտքից-արեւելք:

## **Топонимы Маскат и Мускур / Мушкур в «Дербенд-наме». К вопросу о локализации страны Маскутов**

Средневековые арабо-персидские авторы, сообщая об обстоятельствах проведения сасанидским шаханшахом Хосровом I Ануширваном (531-579) административно-политической реформы на Восточном Кавказе, приводят названия учрежденных им царских титулов: *вахрафранишах* (вар. *вахрафранишах*, *бахфранишах*, *афрафранишах*), он же — *сахиб ас-сариф*; *филанишах*; *табарсаранишах*; *джурджанишах* (вар. *джуршанишах*, *хурсанишах*); *лиранишах*; *ширванишах* (вар. *шарванишах*); *абхазшах*; *хандаканишах* (вар. *хайдаканишах*); *туманишах* и др. Надо, однако, отметить, что ни в одном из указанных источников не упоминается титул правителя Маската (=Страна маскутов), хотя сама эта область упоминается средневековыми арабо-персидскими авторами неоднократно. Можно, однако, полагать, что этот титул сохранился в «Дербенд-наме».

Этот источник грешит множеством анахронизмов, включая многочисленные вставки в виде интерпретаций, принадлежащих поздним переписчикам<sup>1</sup>. Поэтому обращение к содержащейся в нём информации требует крайней осторожности. Напомним также, что оригинал этого сочинения был составлен на арабском<sup>2</sup>, а на рубеже XVI и XVII вв. Мухаммад Аваби Акташи перевел его на тюркский (разновидность письменного *тюрки*, использовавшийся в период позднего средневековья на Северном Кавказе).

Прежде всего, необходимо обратить внимание, что в арабском списке «Дербенд-наме», точнее в списке **О**, который лег в основу

---

<sup>1</sup> **Аликберов А.К.**, *Ал-Лакзи, Ёусуф б. ал-Хусайн б. Да'уд Абу Ёа'акуб ал-Факих ал-Баби*, — Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь, Вып. 1, М., 1998, с. 64.

<sup>2</sup> **Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.**, «Дербенд-наме» (к вопросу об изучении), — Восточные источники по истории Дагестана, Махачкала, 1980, с. 12.

русского перевода<sup>1</sup>, осуществленного М.-С.Д. Саидовым и А.Р. Шихсаидовым<sup>2</sup>, сообщается о том, что рядом с владением филаншаха находится «/другой/ климат, махалла Рича С.к.т. [? – И.С.], а их хаким Б.тун-шах»<sup>3</sup>. В других арабских списках этот же пассаж выглядит несколько иначе: в списке **Кз** – «один (из) районов Сикитдур, народ их пришел из Алана, а имя их хакима – Кубтуншах», в списке **М** – «затем область Маскат-шах, а правитель их Батун-шах», в списке **Кг** – «Мускит, а его хаким Йабун-шах», в списке **Н** – «климат Сикат, правитель его Табун-шах», в списке **Р** – «одна из областей Мускитдур, население его из Алана, хаким их Табун-шах», в списке **Кж** – «одна из областей Мустуз, народ его из Алана, имя их правителя шах Тубун»<sup>4</sup>.

Нетрудно убедиться в том, что речь в «Дербенд-наме» идет об упоминаемой средневековыми арабо-персидскими источниками области Маскат (< \**Маскут*?) и о маскутах, сведения о которых сохранились преимущественно в раннесредневековых армянских источниках – сочинениях Фавстоса Бузанда, Агафангела, Елишэ (V в.), а также в «Армянской географии» VII века («Ашхарһацоц») и более поздних сочинениях, в том числе в «Истории страны Алуанк» Мовсэса Дасхурандци (Каланкатуаци, X в.)<sup>5</sup>. Наиболее адекватно древнеармянскому *mask'ont'k'* и арабскому *Маскат* отвечают фигурирующие в цитированных арабских списках «Дербенд-наме» формы *Мускит* и *Мускитдур*, что же касается титула правителя этой области, то, как будет показано ниже, наиболее точно он отражен в формах *Б.тун-шах* (список **О**) и *Батун-шах* (список **М**). Что же касается сообщения о связи Маската и ее правителя с «махалла Рича» (список **О**), то необходимо от-

---

<sup>1</sup> О списке **О** см. **Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.**, «Дербенд-наме»..., с. 20-21.

<sup>2</sup> Там же, с. 24.

<sup>3</sup> Там же, с. 29-30. См. также **Мухаммед Аваби Акташи**, *Дербенд-наме*, Пер. с тюркских и арабских списков, предисл. и библиография **Г.М.-Р. Оразаева** и **А.Р. Шихсаидова**, Коммент. **Г.М.-Р. Оразаева**, Махачкала, 1992, с. 142.

<sup>4</sup> **Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.**, «Дербенд-наме»..., с. 30, прим. «а».

<sup>5</sup> **Мовсэс Каланкатуаци**, *История страны Алуанк*, Пер. с древнеарм., предисловие и коммент. **Ш.В. Смбацяна**, Ер., 1984.

метить, что Рича – это горное село (Агульский р-н Респ. Дагестан), которое невозможно идентифицировать со Страной маскутов, и данную ошибку можно объяснить либо опiskeй переписчика, либо его собственной интерпретацией относительно локализации Маската.

В.Ф. Минорским было обращено внимание на соответствие формы *Маскат* современному названию исторической области *Муш-кур/ Мускур* (ср. горско-еврейское *Мюшкур*), расположенной у берега Каспийского моря, к югу от устья Самура – до реки Бельбельчай (Вельвеличай)<sup>1</sup>. Тот факт, что ротация поствокального *\*d (t) > r* присуща как языку живущих в этой зоне кавказских татов<sup>2</sup>, так и языку горских евреев, наилучшим образом обосновывает точку зрения В.Ф. Минорского и не позволяет ее оспорить.

На этом можно было бы и завершить разбор сведений «Дербенд-наме» об области *Маскат/ Мускит*, но ситуация осложняется тем обстоятельством, что в этом сочинении фигурирует и́ топоним *Маскат/ Мускит*, и́ топоним *Мускур*, причем как названия двух разных областей<sup>3</sup>. Хороним *Мускур* присутствует уже в самом начале арабских списков «Дербенд-наме»: «Это – книга относительно основания (*балда*) Дербента и о жителях Дагестана и всех его правителях (*кабифы*); прежде всего – о деяниях Кубад-шаха персидского, отца Ануширван-шаха, затем о делах хазар, тюрков, Мускура, Кват, о всех делах хакан-шаха русов»<sup>4</sup>. Ниже в арабских списках эта же область фигурирует только один раз – в пассаже о строительной деятельностью Хосрова Ануширвана, а именно в связи с основанием там города К.с.р<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда X-XI вв.*, М., 1963, с. 64, 110-111.

<sup>2</sup> Миллер Б., *Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы)*, – «Изв. Общества обследования и изучения Азербайджана», № 8, Вып. 7, Баку, 1929, с. 29-30; Грюнберг А.А., *Татский язык*, – Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: Западная группа, прикаспийские языки, М., 1982, с. 232.

<sup>3</sup> Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 95, прим. 56; с. 102, прим. 83.

<sup>4</sup> Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., *«Дербенд-наме»...*, с. 24; Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 139.

<sup>5</sup> Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р., *«Дербенд-наме»...*, с. 27; Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 141.

В значительно большей степени различия между областями Мускур и Маскат обнаруживают тюркские списки «Дербенд-наме». Так, в Петербургском списке упоминается о строителстве Хосровом I в «земле Мускура» города Касиран<sup>1</sup>, а далее при описании титулов, врученных Ануширваном восточнокавказским правителям, сказано буквально следующее: «Другая область – Маскат – [тянется] от Табарсарана и Кайтака до Мускура. Ее людей привели из Алана. Правителю ее дали имя Табун-пах»<sup>2</sup>.

Здесь Маскат явно соответствует территории дербентского владения, которое в позднейший период простиралось от правого берега р. Дарваг до устья Самура, а со стороны гор граничило с Табасараном. Но поскольку средневековые кавказские и арабо-персидские источники не дают оснований для отождествления Маската с территорией Дербента и его округи, то локализация Маската, представленная в Петербургском списке «Дербенд-наме», основана на ошибочном мнении переписчика, так как арабские списки этого сочинения не дают такой локализации.

Представляется очевидным, что во времена составления арабского оригинала «Дербенд-наме» современная область Мушкур (Мюшкюр) именовалась дербентцами *Мускур*. В таком случае, сведения об области Маскат и титуле ее правителя могли попасть в «Дербенд-наме» только из литературного источника. Вероятнее всего, это был новоперсидский перевод сасанидского географического трактата или же историографического сочинения, посвященного деятельности Хосрова Ануширвана. Только там и могли удержаться ранние среднеперсидские формы названия Маската и его правителя, так как ко времени жизни ал-Балазури (IX в.) царство Маскат уже не существовало<sup>3</sup>. Сообщение «Дербенд-наме» о том, что население Маската своим происхождением связано с «Аланом», то есть Аланией, почерпнуто из того же источника (надо сразу же отметить, что, по-

---

<sup>1</sup> Мухаммед Аваби Акташи, *Дербенд-наме...*, с. 43.

<sup>2</sup> Там же, с. 45-46.

<sup>3</sup> Баладзори, *Книга завоевания стран* [Текст 4-х глав], Текст и пер. с арабск. П. К. Жузе (Материалы по истории Азербайджана, Вып. III), Баку, 1927, с. 7.

сколько речь идет о позднем источнике, то к информации о связи маскутов с аланами следует относиться с осторожностью). Не вызывает сомнений, что автор оригинального варианта «Дербенд-наме» не подозревал, что Маскат – это тот же Мускур, и именно поэтому в арабских списках сохранилась неопределенность относительно локализации этой области.

Не вызывает также сомнений, что формы царских титулов, представленных в арабоязычных списках «Дербенд-наме» – *Б.тун-шах* (список **О**) и *Батун-шах* (список **М**), этимологически связаны с представленным в раннесредневековых армянских источниках названием страны, в которой по приказу маскутского царя Санесана был убит епископ Албании и Иберии (Вирк'а, Картли) Григорий – внук Григория Просветителя, первого предстоятеля Армянской церкви. Это поле *Ватнеан* или *Ватнеай*, располагавшееся на берегу Каспийского моря<sup>1</sup>. По сообщению же «Армянской географии» VII века, маскуты живут на «поле Варданиан [читай: Ватния] у Каспийского моря»<sup>2</sup>, то есть это поле идентично Стране маскутов<sup>3</sup>.

Можно также отметить, что Й. Маркварт и В.Ф. Минорский, напротив, восстанавливали *Ватнеан* как *\*Вардан<sup>4</sup>*, причем, по мнению В.Ф. Минорского, Вардан тождественен хорониму *Хурсан*, а оба эти термина являются более ранними названиями Маската<sup>5</sup>. Строго следуя этой точке зрения, В.Ф. Минорский исправлял также фигурирую-

---

<sup>1</sup> *История Армении Фавстоса Бузанда*, Пер. с древнеарм. и коммент. **М.А. Геворгяна**; Под ред. **С.Т. Еремяна**; Вступ. ст. **А.С. Хачикяна**. Ер., 1953, гл. IV, 6-7; **Мовсес Хоренаци**, *История Армении*, Пер. с древнеарм. языка, введение и примеч. **Г. Саркисяна**, Ер., 1990, гл. III, 3.

<sup>2</sup> **Патканов К.**, *Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому*, – «Журнал Министерства народного просвещения», 1883 (март), с. 31 (замечание в скобках – К.П. Патканяна); **Акопян А.**, «*Ашхарбациоц*» *Анонима VIII века*, *Научно-критический текст*, – «*Андалэс Амсореа*», год CXXVII, Вена-Ер., 2013 (на арм. яз.), стб. 116 («на поле Вардане[а]н»).

<sup>3</sup> **Акопян А.А.**, *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ер., 1987, с. 105.

<sup>4</sup> **Минорский В.Ф.**, *История Ширвана и Дербенда...*, с. 115.

<sup>5</sup> Там же, с. 114.



пций в сочинении ал-Мас'уди (X в.) восточнокавказский титул *задан-шах* как *\*варданишах*<sup>1</sup>. Однако, сопоставление *Вардан* и *Хурсан* представляется этимологически проблематичным. Кроме того, наиболее верная форма рассматриваемого топонима приведена в сочинениях Фавстоса Бузанда, Мовсэса Хоренаци и в «Истории страны Алуанк», а ошибочная – в одной только «Армянской географии» VII века. В этом убеждает, во-первых, тот факт, что упоминаний этого топонима с основой *Ват-* несколько, тогда как с основой *Вард-* только одно, во-вторых, по-крайней мере, один из указанных источников – сочинение Фавстоса старше «Армянской географии» на два столетия и соответственно хронологически ближе к языковым формам IV столетия.

Надежность форм с основой *Ват-* подтверждается и несколько искаженной (вероятно, вследствие ошибки переписчика) формой титула *заданишах*, представленной у ал-Мас'уди. Надо полагать, что эта форма также восходит к позднеасанидским источникам и отражает *\*баданишах*, причем раннеасанидская форма должна была иметь вид *\*ватанишах*. В этой связи можно также отметить, что исправление *заданишах* на *\*баданишах* графически более приемлемо, чем *заданишах* на *\*варданишах*. В справедливости данного заключения убеждает и явная близость к реконструируемому *\*баданишах*-у формы *б.тун-шах* в «Дербенд-наме».

В этой же связи можно напомнить, что у армянского автора V в. Елише при перечислении названий восточнокавказских областей, в которых в 451 г. марзбаном Персармении Васаком Сюни был проведен воинский набор, нет ни одного, которое можно было бы связать с маскутами; единственное приемлемое исключение составляет хороним *Ват*<sup>2</sup>. А.А. Акопян отождествляет Ват с этнонимом *гат*<sup>3</sup>, упоминающемся в сочинении Фавстоса Бузанда<sup>4</sup>, однако свою точку зрения он никак не аргументирует. На мой взгляд, форма *Ват* – без иранско-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 192.

<sup>2</sup> Египсе, О Вардане и войне армянской, Пер. с древнеарм. И.А. Орбели, Примеч. К.Н. Юзбашяна, Ер., 1971, гл. 4, с. 92.

<sup>3</sup> Акопян А.А., Албания-Алуанк..., с. 94.

<sup>4</sup> История Армении Фавстоса Бузанда, гл. III, 7.

го суффикса *-ан* – представляет собой очень раннее название Страны маскутов. Среднеперсидская форма, как отмечалось выше, должна была иметь вид *\*Ватан*, а позднее, когда обозначилась тенденция к переходу *v- > b-*, *\*Батан/ \*Бадан*.

В современной историографии за аксиому принимается тезис об ираноязычности маскутов, причем, как правило, подразумевается точка зрения о восточноиранской принадлежности языка маскутов. Строго говоря, языковых данных, подтверждающих эту точку зрения, практически нет, но, если восточноиранскую языковую принадлежность маскутов со временем всё же удастся надежно обосновать, хотелось бы обратить внимание, что форма *Ватнаей*, в принципе, могла являться армянской передачей не *\*Ватан*, а *\*Ватна*, которое и могло представлять собой восточноиранское название Страны маскутов.

Еще одна проблема этнической истории маскутов связана с неопределенностью локализации их страны в раннесредневековый период. Генетическая связь современного топонима *Мушкур/ Мюшкур* с *Мускур* и последнего с арабизированной формой *Маскат* сомнений не вызывает, но остается слабо проработанным вопрос о соответствии границ современного Мушкура (между реками Самур и Вельвеличай) и древних границ Страны маскутов (Ват; *\*Ватан/ \*Батан/ \*Бадан*), причем наибольшая неопределенность характерна для северной ее границы. В этой связи можно обратиться к представленному в «Армянской географии» VII века описанию физической и этнической географии восточной части Кавказа. В этом источнике сначала приводятся этнонимы центральной части Кавказских гор, а затем следует упоминание о том, что далее на востоке линия Главного Кавказского хребта раздваивается:

«Затем Кавказ делится на два хребта.

Один идет по прямому направлению, заключая в себе Ширван и Хсрван до Хорсвема.

Другой хребет, выпустив из себя реку Арм [выше названа Армна – И.С.], текущую на север и впадающую в Атль, идет на северо-восток.

В нем живут [43] Таваспары, [44] Хечматаки, [45] Ижмахи, [46] Пасхи, [47] Посхи, [48] Пюконаки, [49] Баганы, где берет начало длинная стена Апзут-Кават до болот Альминон [?] и до моря.

К северу от этого хребта живет народ [50] Маскутов на поле Варданиан [читай: Ватния] у Каспийского моря. В этом месте хребет подходит к морю, где находится стена Дербента (что означает связь и ворота), города Чорского прохода, великой твердыни, построенной среди моря. К северу [от Дербента] близ моря находится [51] царство Гуннов...»<sup>1</sup>.

Из этого пассажа как будто бы следует, что поле Ва(р)даниан простиралось до Дербента, однако, этот вывод преждевременен, так как цитировавшийся текст явно дефектен. Это видно, например, из того, что в действительности племя баганов и Гильгильчайская длинная стена Апзут-Кават (Абзуд-Кавад)<sup>2</sup> географически были связаны не с северо-восточным или, точнее, восточным, ответвлением Главного Кавказского хребта, где «Армянской география» VII века совершенно точно локализует таваспаров (совр. Табасаран – Табасаранский и Хивский районы Республики Дагестан), а с юго-восточным. Кроме того, и маскуты должны быть помещены к северу не от северо-восточной (восточной), а от юго-восточной ветви Главного Кавказского хребта. Отсюда, в свою очередь, следует другой вывод: поскольку в первоначальном тексте «Армянской географии» VII века должно было говориться о том, что маскуты жили к северу от юго-восточного хребта, то соответствующее предложение не могло иметь логической

---

<sup>1</sup> Патканов К., *Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому...*, с. 30-31 (замечания в скобках – К.П. Патканяна; разбивка на абзацы – моя). Ср. Акопян А., *«Ашхарбациц» Анонима VII века...*, стб. 115-116.

<sup>2</sup> О тождественности «стены Абзуд-Кавад» и Гильгильчайского оборонительного комплекса см.: Еремян С.Т., *Сюния и оборона Сасанидами кавказских проходов*, – «Известия» Арм. ФАН СССР, 1941, № 7, с. 34-35; Мамедов Т.М., *Албания и Атропатена по древнеармянским источникам (IV-VII вв.)*, Баку, 1977, с. 100; он же: *Кавказская Албания в IV-VII вв.*, Баку, 1993, с. 168; Халилов Дж.А., Кошкарлы К.О., Аразова Р.Б., *Свод археологических памятников Азербайджана. Вып. 1. Археологические памятники северо-восточного Азербайджана*, Баку, 1991, с. 4.

связи со словами «В этом месте хребет подходит к морю, где находится стена Дербента...», так как в районе Дербента к Каспию приближается другой, северо-восточный (восточный) массив Кавказских гор. Таким образом, данные «Армянской географии» VII века не позволяют говорить о том, что поле Ва(р)даниан простиралось на севере до Дербента.

Основной вывод, пронстекающий из представленного выше анализа, состоит в следующем: можно достаточно уверенно говорить о том, что титул, врученный Хосровом I владельцу Страны маскутов, звучал по-среднеперсидски как *\*ватаниах/ \*батаниах / \*баданиах*. Остается неизвестным, во-первых, какая династия правила в Маскате после учреждения там титула *\*ватаниах/ \*батаниах/ \*баданиах*, и, во-вторых, продолжала ли она сохранять свои владельческие права после арабского завоевания? В «Тарих ал-Баб» упоминается, что в Маскате местные беки правили до 833 г.<sup>1</sup>, но были ли эти беки потомками династов, правивших там еще со времен Хосрова Ануширвана, не известно.

Отмечу также, что в XVIII в. С.Г. Гмелин упоминает «армянскую» деревню Барагун, располагавшуюся у пристани Низовой (Низабадской), к югу от устья Самура<sup>2</sup>. Б.В. Миллер упоминает об армяно-татских селах Верхний и Нижний Барахун, то есть население этих сел было татским, христианским («армянским») по вероисповеданию. С учетом свойственного татскому языку ротацизма *\*d (t) > r*, исходное название указанной деревни можно восстановить как *\*Бадагун/ \*Батагун*, где основой является то же *Бад/ Бат*.

---

<sup>1</sup> Минорский В.Ф., *История Ширвана и Дербенда...*, 110-112.

<sup>2</sup> См. *Дагестан в известиях русских и западноевропейских авторов XIII-XVIII вв.*, Махачкала, 1992, с. 244.

**Միմոնյան Հակոբ, Սանատյան Հովհաննես**  
ՀՀ ՄՆ Պատմա-մշակութային ժառանգության  
գիտա-հետազոտական կենտրոն

**Վերստին Ծիծեռնավանքի թվագրման շուրջ**

Ծիծեռնավանքը Հայաստանի հնագույն եւ նշանավոր ուխտավայր-եկեղեցիներից է, որտեղ հնուց անտի մեծ շուքով նշել են Ս. Համբարձման եւ Ս. Խաչի տոները<sup>1</sup>: Եռանավ սրահով, շեշտված կենտրոնական նավով բազիլիկ սրահի պատերի ստորին կեսի արտաքին եւ ներքին շարքերը, խորանը, ինչպես նաեւ ավանդատների հիմնապատերը՝ գետնախարիսների հետ միասին՝ 8-10 շարք բարձրությամբ, կառուցված են կավաշաղախով ամրացված սեւ-կապտավուն կոփածո եւ սրբատաշ բազալտից, իսկ վերին շարքերը, որմնամուկթերը, մուկթերը, կամարները եւ թաղերը՝ կրաշաղախով ամրացված սրբատաշ, սպիտակավուն կրաքարից<sup>2</sup>:

Հայաստանի վաղ միջնադարյան մյուս վանքերի համեմատ Ծիծեռնավանքի մասին գրավոր, արձանագիր եւ բանավոր տեղեկությունները բավականաչափ են: Գրավոր աղբյուրներում այն առաջին անգամ հիշատակվում է 844 թ.: Տաթև գյուղը Տաթևի վանքին նվիրատվության փաստաթուղթը վավերացնելու կապակցությամբ: Այս արարողությունը մասնակից էր նաեւ Ծիծեռնավանքի Ստեփանոս վանականը<sup>3</sup>: Վանքի մասին տեղեկություններ են հաղորդում նաեւ XIII դարում՝ Վարդան վարդապետը (Արեւել-ցին), XVII դարում՝ Թովմա Վանանդեցին, վիմագիր արձանագրու-թյունները (հաճախ՝ անուղղակի) եւ հիշատակարանները<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Ալիշան Հ. Ղ., Միսական. Տեղագրությւն Միմեաց աշխարհի, Վեներտիկ – Ս. Ղազար, 1893, էջ 268; Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանք, – Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը. ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը, Եր., 2001, էջ 200:

<sup>2</sup> Симо́нян А., Цицернаванк в свете новых раскопок, – Армения и Христианский Восток, Тезисы докладов, Санкт-Петербург, 2001, с. 39; Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 207:

<sup>3</sup> Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմությունը, Եր., 1986, էջ 196-197:

<sup>4</sup> Մանգրամասն հղումները տե՛ս Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 201-203; Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճազագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Եր.,

Նոր եւ նորագույն ժամանակներում Ծիծեռնավանքն ուսումնասիրել եւ նրա մասին հոգւածներ են հրապարակել բազմաթիւ գիտնականներ, որոնցից առավել ճանաչված է Մորուս Հասարթյանի բնօրինակ հետազոտությունների վրա հիմնված աշխատությունը: Ըստ նրա՝ Ծիծեռնավանքի տեղում եղել է հեթանոսական տաճար, որի ստորին շարքերի վրա IV-V-րդ դարերում կառուցվել է ներկայիս եկեղեցին: Վերջինս վերակառուցումների է ենթարկվել նախ V դ. երկրորդ կեսին, ապա VI-VII դարերում<sup>1</sup>:

Մեր վարկածով՝ Ծիծեռնավանքը հիմնարկվել է, այսինքն՝ դրա բազալտակերտ շարքերը կառուցվել են նախքան քրիստոնեության պետական կրոն հռչակվելը: Ենթադրում ենք, որ հենց ժամանակի թելադրանքով, երբ քրիստոնեությունը դեռեւս պետականորեն հարածական չի ընդունվում էր, կարելի է բացատրել բանուկ ճանապարհներից եւ մեծ բնակավայրերից հեռու վայրում նման մեծամաշտաբ կառույցի հիմնարկումը<sup>2</sup>: Հավանաբար, կիսակառույց վիճակում կասեցվել է եկեղեցու շինարարությունը, իսկ «մեղավորները» պատժվել, գուցե եւ նահատակվել են ու թաղվել եկեղեցու մոտ: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո, որպես նահատակների վկայարան ընկալվող ավերված եկեղեցին կրկին վերաշինվել է, այս անգամ արդեն կրաքարով եւ կրաշաղարով: Դրանից հետո այն ունեցել է կառուցողական եւս երեք շրջան, որոնք ավարտվել են VII դարում<sup>3</sup>:

Ծիծեռնավանքի եկեղեցու ուսումնասիրման, մեկնաբանման եւ կառուցողական փուլերի բացահայտման համար առաջնակարգ նշանակություն ունեն 1997-2001 թթ. կատարված հնագիտական պեղումները՝ (ծրագրի եւ պեղումների ղեկ՝ Հակոբ Սիմոնյան), 1999-2001 թթ. չափազրման ու վերականգնման նախագծի կազմման (ճարատարապետական խմբի ղեկ՝ Հովհ. Սանամյան), իսկ

---

2009, էջ 129-132 (նախապես՝ առանձին. Յակոբեան Ա., Ծիծեռնավանքի եկեղեցու անուանումը, նախառակի գերեզմանը եւ շինարարական փուլերը, – «Հանդես ամսօրեայ», ԾԺԴ տարի, Վիեննա, 2000, ս. 135-196):

<sup>1</sup> Հասարթյան Մ., Ծիծեռնավանք, – Հասարթյան Մ., Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ, Եր., 1985, էջ 223, 227:

<sup>2</sup> Հմմ. Симомян А., Цифернаванк в свете новых раскопок, с. 141.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 139; Սիմոնյան Հ., Սանամյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 208-213; Սիմոնյան Հ., Սանամյան Հ., Ծիծեռնավանքի հիմնական կառուցողական փուլերը եւ հիմնադրման խնդիրները, – Միջազգային գիտաժողով, ԼՂՀ. ամցյալը, ներկան եւ ապագան, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Ստեփանակերտ, 2006, էջ 119-122:

2000 թ.-ի վերականգնման (աշխղեկ՝ Գեորգի Առաքելյան) աշխատանքները: Այս համալիր ծրագիրը կատարել է ՀՀ պատմություն եւ մշակույթի հուշարձանների պահպանության վարչության Հայկական հուշարձանների համահավաքի խմբագրությունյան արշավախումբը<sup>1</sup>. հնագետներ՝ Հակոբ Սիմոնյան, Արտյոմ Հարությունյան, Վահագն Հովհաննիսյան, ճարտարապետներ՝ Հովհ. Սանամյան, Գոռ Միքայելյան, Գրիգոր Նալբանդյան, Անդրանիկ Սարգսյան, Արմեն Թոփրաղայցյան, Մեսրոպ Հովհաննիսյան, Լուսինե Նիկողոսյան, Աննա Գասպարյան, արվեստաբաններ՝ Սամվել Հովհաննիսյան, Տիգրան Սիմոնյան, նյութաբաններ՝ Վահագն Իսրայելյան, Ռաֆայել Մաթեոսյան, երկրաբան՝ Գագիկ Խաչատրյան, կոնստրուկտոր՝ Կառլեն Քարամյան, մարդաբան՝ Ռուզան Մկրտչյան եւ ուրիշներ: Հուշարձանի համալիր ուսումնասիրությունն իրականացրած մասնագետների թիվը, տարբեր տարիներին հանրագումարով, հասնում է քսանի: Այս դժվարին եւ երկարատեւ աշխատանքներն իրականացվեցին բարեբարություն մըջ եւ Քերոլայն Նալբանդյանների, սեղանատունը՝ Հակոբ եւ Ռուբի Ալթիփարմականների, ղեկավարությամբ Գուրգեն Մելիքյանի եւ Ալ. Հակոբյանի:

Այժմ նշենք, որ ըստ ճարտարապետության դոկտոր Արմեն Ղազարյանի վերջերս Վրացարակված մոտեցմամբ՝ Ծիծեռնավանքի եկեղեցին կառուցվել է VII դարի երկրորդ կամ VIII դ. առաջին կեսին եւ վերակառուցվել՝ X-XIII դարերում<sup>2</sup>: Հեղինակի երկարատեւ պրպտումների արգասիք հանդիսացող քառահատոր եւ չբեղ «Церковная архитектура стран Закавказья VII века» մենագրությունը (որի համար նա պարգեւատրվեց Եւրոպա-Նոստրա ամենամյա հեղինակավոր մրցանակով) լույս է տեսել 2013 թ. Մոսկվայում, ՌԴ մշակույթի նախարարության Արվեստագիտության պետական ինստիտուտի եւ ՌԴ ԳԱ ճարտարապետության եւ շինարարական գիտության, ճարտարապետության եւ քաղաքաշինության տեսություն եւ պատմության գիտահետազոտական ինստիտուտի գրիֆով: Կատարված մեծ եւ արժեքավոր աշխատանքը, որում միասնական սկզբունքով ի մի են բերված Հայաստանի եւ Հարավային Կովկասի վաղ միջնադարյան եկեղեցիներն ու վանական համալիրները, արժանի է ամենաբարձր գրվատանքի, եւ պատահական չէ,

<sup>1</sup> Այժմ՝ ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմա-մշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ:

<sup>2</sup> Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья VII века (Формирование и развитие традиций), Т. IV, Москва, 2013, с. 81, 91-96.

որ 2015 թ. Արմեն Ղազարյանին շնորհվեց ՀՀ ԳԱԱ արտասահմանյան անդամի պատվավոր կոչում:

Սակայն մեզ համար անհասկանալի ու վիճարկելի է մնում, թե ինչ պատճառներով է հեղինակը Հայաստանի գրեթե բոլոր վաղ միջնադարյան եկեղեցիները վերագրում VII դարին: Դրանով, փաստորեն, մխտվում է Թորոս Թորամանյանից սկսված եւ մինչ այժմ շարունակվող, հայ եւ օտարերկրացի ճարտարապետների մի քանի սերնդի ավելի քան հարյուրամյա հետազոտությունների արդյունքում ձեւավորված այն կոռւ համոզմունքը, որը հստակ սահմանում է Հայաստանում քրիստոնեական ճարտարապետության զարգացումը՝ միանալ եւ եռանալ բազիլիկ սրահներից անցում դեպի գմբեթավոր բազիլիկատիպ սրահների, ապա կենտրոնական գմբեթ հորինվածքների ձեւավորումը, որը գերակա է դառնում VII դարից եւ հարատեւում ողջ զարգացած միջնադարում: Ծիծեռնավանքը, Եղվարդի եւ բազմաթիվ այլ եռանալ բազիլիկաներ տեղափոխելով VII-VIII դարեր՝ Ա. Ղազարյանը, մեր կարծիքով, փյուռվում է հայ քրիստոնեական ճարտարապետության զարգացման գոյություն ունեցող կոռւ համակարգը եւ դրա փոխարեն չի առաջարկում քիչ թե շատ հիմնավոր կառուցվածք, որի հետեւանքով, փաստորեն, առաջանում է խառնաշփոթ: Այս խնդիրը եւ քառահատոր մենագրությունը հանգամանալից անդրադարձը լուրջ եւ երկարատեւ քննարկումների թեմա է: Բայց մեզ մասնավորապես զբաղեցնում են Ծիծեռնավանքի վերաբերյալ հեղինակի մոտեցումները, որոնց քննությունն է նվիրված սույն գեկուցումը:

Մանրամասն քննարկելով Ծիծեռնավանքի վերաբերյալ հրատարակված աշխատությունները, Ա. Ղազարյանն անհասկանալիորեն անտեսել է մեր հեղինակած հոդվածների մի զգալի մասը, անդրադառնալով միայն երկուսին<sup>1</sup>: Սա պատճառ է հանդիսացել

---

<sup>1</sup> Ամբողջությամբ ներկայացնում ենք Ծիծեռնավանքի մասին մինչ այժմ մեր հրատարակած նյութերը, որոնց մեծ մասից մենագրության հեղինակը չի օգտվել: Տե՛ս Սիմոնյան Հ., Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը վավերագրող հուշարձաններ Արցախում, – «Գիտություն եւ տեխնիկա», 1998, էջ 10-14; Սիմոնյան Հ., Պեղումներ Ծիծեռնավանքում, – Հին Հայաստանի մշակույթը: Հանրապետական գիտական նստաշրջանավորված Կարո Ղաֆադարյանի հիշատակին: Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1998, էջ 60-62; Սիմոնյան Հ., Քրիստոնեության տարածումը եւ հմագույն եկեղեցաշինությունը Հայաստանում (նախնական հարցադրում), – Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Արեւելքը, Եր., 2000, էջ 70-



փաստերի շփոթման եւ մեր առաջ քաշած գիտական տեսակետներն այլ հեղինակների վերագրելուն: Այսպես, եկեղեցու ստորին, բազալտե քարերը կալաշաղախով ամրացված լինելու Հ. Միմոնյանի գիտարկումը<sup>1</sup> վերագրվում է Ալ. Հակոբյանին<sup>2</sup>: Բացի այդ, խոսելով եկեղեցու թվագրման համար կարեւոր նշանակություն ունեցող այս փաստի մասին, հեղինակը սկսում է խուսափել: Նախ ընթերցողի ուշադրությունը չեղելով հեռանում է այս կարեւոր գիտարկման բուն էությունից, որի իմաստը սրբատաշ, մոնումենտալ կառույցի շինարարության ժամանակ որպես կապակցող նյութ կավի օգտագործման փաստն է: Երեւելով, որը կարող էր կիրառվել միայն կրաշաղախի լայն տարածումից առաջ: Հեղինակը կարծես անմեղ մի արտահայտություն՝ կավը որպես շաղախ օգտագործվել է ոչ միայն հին ժամանակներում, այլեւ միջնադարում<sup>3</sup>, կասկածի տակ է դնում կարեւոր գիտական գիտարկման նշանակությունը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ կավը ոչ միայն միջնադարում, այլ նաեւ այսօր կիրառվել եւ կիրառվում է ժողովրդական ճարտարապետության մեջ, մասնավորապես գյուղական վայրերում՝ շինարարական աշխատանքների ժամանակ: Բայց Ա. Ղազարյանն ասես միտումնավոր չըմանցում է այն փաստը, որ Ծիծեռնավանքի դեպքում խոսքը գնում է կոթողային կառույցի մասին եւ միջնադարում մենք չունենք գեթ մեկ օրինակ, որ իշխանի կամ մեծատոհմիկ ազնվականի պատվերով կառուցված, կոթողային որեւէ եկեղեցի կառուցված լինի կավաշաղախով: Հաջորդ նախադասությունը էլ ավելի է վարկաբեկում խնդրո առարկա հույժ կարեւոր գիտարկումը: Նշվում է, թե իբր բազալտե քարերն ամրացված են կրաշաղա-

75; Симосян А., Ранняя стадия строительства церковных сооружений и первые христианские общины Армении в свете исследований памятников на освобожденных территориях, Тезисы докладов, Ер., 2000, с. 14; Симосян А., Цицернаванк в свете новых раскопок..., с. 39-41; Միմոնյան Հ., Ծիծեռնավանք, – Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 5, Եր., 2001, էջ 200, 213; Միմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 208-213; Միմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանքի հիմնական կառուցողական փուլերը..., էջ 119-122; Միմոնյան Հ., Արցախի եւ ազատագրված տարածքների 1990-2005 թթ. հնագիտական հետազոտությունների հիմնական արդյունքները, Ցուցահանդեսի ցանկ, Եր., 2007, էջ 3-21:

<sup>1</sup> Симосян А., Цицернаванк в свете новых раскопок, с. 40.

<sup>2</sup> Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья VII века, с. 83, 91-92.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 83:

խով<sup>1</sup>: Սա պարզապես ապատեղեկատուութիւն է, քանզի հեղինակը Ծիծեռնավանք է այցելել միայն ստորին շարքի քարերը լվանալուց եւ կրաբետոնով ամրացնելուց հետո: Այսինքն նրա տեսածը ոչ թե հին կրաշաղախն է, որը պարզապես չի եղել, այլ վերակառուցման ժամանակ հիմքերի ամրացման նպատակով սրսկված կրաշաղախը: Դրանից հետո Ա. Ղազարյանը գրում է, թե այս փաստերը ճշտելու համար անհրաժեշտ են լրացուցիչ ուսումնասիրութիւններ: Ինչ է ստացվում. բնդամենը մեկ անգամ հուշարձան այցելելով՝ նա կասկածի տակ է առնում հինգ տարի շարունակ կառույցը քար առ քար ուսումնասիրող հեղինակավոր խմբի կարծիքը (?!):

Սրանից հետո հեղինակը փորձում է վարկաբեկել եկեղեցու թվագրման համար խիստ կարեւոր մյուս փաստը՝ հատակի պեղումների ժամանակ բացահայտված շերտազրական իրավիճակը, եւ գրում է, որ կավասավաղ ունեն նաեւ Թարգմանչաց եկեղեցին եւ Թալինի տաճարը<sup>2</sup>: Սակայն այս երեւութները չեն կարող համադրվել միմյանց հետ, քանի որ Ծիծեռնավանքում հստակ դիտվում է ստորին կավածեփ հատակը, ապա որոշ ժամանակ անց, երկրորդ փուլի շինարարութեան արդիւնքում, կրաքարե որմնաքարերի տաշ ու շարի ժամանակ առաջացած 40-50 սմ բարձրութեամբ լիցքը, որը ծածկված է արդեն կրասավաղ հատակով<sup>3</sup>: Այս երկու՝ կառուցողական եւ շերտազրական դիտարկումների հիման վրա Հ. Սիմոնյանը եզրակացրել էր, որ կավասավաղ հատակը եւ կավաշաղախով ամրացված ստորին շարքի քարերը պատկանել են առաջին շինարարական փուլին, որն իրականացվել է այն վաղնջական ժամանակաշրջանում, երբ Հայաստանում գեոեւս չէր կիրառվում կրաշաղախը, եւ քանի որ կրաշաղախի կիրառման հնագույն փաստերը վկայվել են III դարում՝ Գառնիում եւ Խոր Վիրապում, ապա ակնհայտ է, որ շինարարական առաջին փուլը տեղի է ունեցել նախքան Գրիգոր Լուսավորչի գործունեութիւնը<sup>4</sup>: Աղոթասարահի կրասավաղ հատակը եւ վերին՝ կրաշաղախով ամրացված կրաքարերից

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Տե՛ս Симо́нян А., Цифернаванк в свете новых раскопок..., с. 40.

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 40-41: Ալ. Հակոբյանը, կրկնելով Հ. Սիմոնյանի տեսակետը, սխալմամբ կրաշաղախի օգտագործման վաղագույն օրինակ է համարում IV դարի երկրորդ կեսով թվագրվող Աղձիի արքայական դամբարանը (տե՛ս Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտություններ..., էջ 177):

պատերը պատկանում են եկեղեցու կառուցման երկրորդ փուլին, երբ Հայաստանում արդեն լայնորեն կիրառվում էր կրաշագարն: Այս կարեւոր դիտարկումը հերքելու համար, Ա. Ղազարյանը բերում է խիստ կասկածելի մի վկայություն, առանց նշելու աղբյուրը, որ իբր կավասավաղ է եղել նաեւ Թարգմանչաց եկեղեցու եւ Թաւրիս տաճարի հատակը: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ այդպիսի փաստ եղել է, ապա դա որեւէ կերպ չի առնչվում այդ եկեղեցիների հիմնարկման հետ: Զուգահեռ անցկացնելով Ծիծեռնավանքում մանրակրկիտ պեղումներով հավաստված փաստի եւ հետազայում, ասենք՝ ուշ միջնադարում տեղական բնակչության կողմից եկեղեցիների վերակառուցման ժամանակ հատակը կավով սփռելու երեւույթի միջեւ, պարզապէս ապակողմնորոշում ենք ընթերցողին:

Ծիծեռնավանքի կառուցապատման տարբեր փուլերի եւ ժամանակաշրջանների վերաբերյալ քննութայն մեջ Ա. Ղազարյանը հայտարարում է, որ իբր աղբբեջանցի (Մ. Հոսսելնով եւ ուրիշներ) եւ հայ գիտնականների (Հ. Սիմոնյան, Հ. Սանամյան) կարծիքները համընկնում են այն հարցի շուրջ, որ եկեղեցու ստորին՝ բազալտե եւ վերին՝ կրաքարե շարքերն իրականացվել են միեւնույն կառուցապատման ժամանակ<sup>1</sup>: Մինչդեռ ինչպէս մեր, այնպէս էլ Մ. Հասրաթյանի եւ Ա. Հակոբյանի հոգւածներում մանրակրկիտ քննարկվում եւ առանձնացվում են եկեղեցու հիմնարկման, կառուցապատման եւ վերականգնման 5-6 փուլ, որոնք ժամանակագրորեն (նկատի առնելով միայն վաղ միջնադարյան կառուցապատումները) միմյանցից զատված են մինչեւ 4-5 դար: Այնուհետեւ Ա. Ղազարյանը գրում է, որ երկու տիպերի բազալտե եւ կրաքարե որմնաքարերի միաժամանակյա կառուցապատումը հիմնավորված է նրանով, որ սրանց վրա չկան վարպետների նշաններ<sup>2</sup>: Իրականում՝ այո, ստորին կեսի քարերի վրա չկան վարպետների նշաններ, մինչդեռ կրաքարե որմնաքարերի վրա, ինչպէս առաջին, այնպէս էլ երկրորդ հարկերում՝ ներքուստ, առկա են բազմաթիւ վարպետների նշաններ: Իսկ այն, որ ստորին շարվածքների վրա վարպետների նշաններ չկան, վկայում է դրանց վաղնջական լինելու մասին, ընդ որում արդեն VI-VII դարերի կրաքարե շարքերի վրա կան բամաթիւ եւ բազմապիսի վարպետների նշաններ: Այս փաստը միանգամից հերքում է նաեւ Ա. Ղազարյանի, մեր կարծիքով, ոչ այնքան հիմնավոր տեսակետն այն մասին, որ պատերի շարվածքների երկ-

<sup>1</sup> Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья VII века, с. 86.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 86, 93:

գունությունը դեկորատիվ հարդարման արդյունք է, բնորոշ VII դարին<sup>1</sup>: Իր խսկ առաջադրած խաղի կանոնների համաձայն՝ վարպետի նշանները փաստում են կրաքարե շարվածքների ավելի ուշ լինելը, հետեւաբար պատերի ճակատների երկգունությունը նույնպես արդյունք է տարբեր ժամանակների կառուցապատումների եւ ոչ թե գեղագիտական ընկալումների:

Նշելով այս կամ այն երեւույթի՝ անտիկ ժամանակաշրջանին (թրծակալե արձանիկները, ճաճանչող խաչերը եւ եկեղեցական սպասքի օրինակները) եւ վաղ միջնադարին (շրջանների մեջ առնված հավասարաթեւ խաչեր, եկեղեցու եւ խոյակները եզերող ատամնավոր քիվեր, «բրիտանական դրոշակներ», շուշաններ, վեցաթերթ եւ ութաթերթ վարդյակներ, վեցաթերթ եւ ութաթերթ աստղեր եւ այլն<sup>2</sup>) բնորոշ լինելը՝ Ա. Ղազարյանն այնուհետեւ առանց հիմնավորման կասկածի տակ է առնում դրանց թվագրումը կամ բերում միայն VII դարի օրինակներ: Տրամաբանորեն նա պետք է եզրակացներ, որ հարդարանքի այդ տարրերը, ծագելով անտիկ ժամանակաշրջանում կամ առնվազն վաղ միջնադարում, հարատեւել եւ հասել են մինչեւ VII դար: Սակայն նրա եզրահանգումները հիմնականում ավարտվում են զարդաքանդակների այդ տիպերն անվերապահորեն VII դ. երկրորդ կեսով թվագրմամբ: Այս տրամաբանությունն իրոք զարմացնում է, քանզի հայկական ճարտարապետությանը բնորոշ ձեւերի, հարդարանքի եւ հորինվածքների շարունակական շղթան կտրելով եւ իր կողմից VII դարով թվագրվող եկեղեցիներում<sup>3</sup> տվյալ ձեւերը փաստելով, հեղինակը եզրակացնում է, որ դրանք կարող էին պատկանել միմիայն VII դ. երկրորդ կեսին: Այսինքն՝ անտիկ ժամանակաշրջանի ավանդույթներն ընդհատվում եւ հանկարծակի նորից վերակենդանանում են 4-5 դար անց: Բայց ինչպե՞ս կարող էին դրանք առանց կիրառվելու պահպանվել եւ ապա առանց էական փոփոխությունների վերանադիվել մի քանի տասնյակ սերունդ հետո:

Որպես իր հիմնավորումների առանցքային հուշարձան Ա. Ղազարյանն ընդունում է Եղվարդի բազիլիկան, որի որմի միայն մեկ, վերջին տառի միջոցով փորձում է հիմնավորել, որ այնտեղ գրված է «հիմնարկեցալ» բառը եւ որ Պարույր Մուրադյանի կող-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 86, 89, 90:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 86, 89-91:

<sup>3</sup> Մեր կարծիքով՝ VII դարով մի շարք ուրիշ եկեղեցիների թվագրումը եւս ճիշմավոր չէ:

մից զուտ իբրեւ ենթադրություն առաջ քաշված՝ 660 թվակիր արձանագրությունը եկեղեցու հիմնարկման վկայականն է: Այս երեւոյն փաստի վրա նա կառուցում է իր տեսակետն այն մասին, որ ինչպես Եղվարդի եկեղեցին, այնպես էլ Ծիծեռնավանքը պատկանում են VII դ. երկրորդ կեսին:

Նախապես Հայտարարելով, թե եկեղեցու թվագրումը հնարավոր է լուծել միայն ճարտարապետական մանրամասների քննությամբ<sup>1</sup>, հեղինակը թեթեւորեն շրջանցում է հնագիտական պրպտումների արդյունքները, շերտագրական դիտարկումները, որոնք ոչ պակաս, եթե ոչ ավելի կարեւոր են հուշարձանի թվագրման համար: Զարմանալիորեն եկեղեցու առաջին եւ երկրորդ շինարարական փուլերը, որոնց տարբեր ժամանակաշրջանների պատկանելի եեզ մոտ կասկած չի հարուցում, նա համարում է մեկ շինարարական գործունեության արգասիք: Բայց այդ դեպքում անպատասխան է մնում հետեւյալ հարցը: Եթե նա գտնում է, որ պեղումների արդյունքում ժայռե հատակի վրա պիտի պահպանված լինեին առաջին շինարարական փուլի տեղահանված խարխիւները, ապա ինչո՞ւ սյուների հիմքերը եւ ստորին շարքերը, ինչպես կառուցյի ներքին եւ արտաքին պատերը, չեն կերտել բազալիթ:

Մեր կարծիքով մեթոդական սխալ է փաստերի համալիր քննարկումը առանձին տարրերի քննարկման վերածելը, քանզի ամեն մի երեւույթ կարող է ունենալ ինչպես նախկին, այնպես էլ հետագա դրսեւորումներ: Հնագիտական մեթոդաբանությունը այս հարցը տասնյակ տարիներ քննարկելով՝ հանգել է այն տեսակետին, որ միայն մշակութատեղծ տարրերի համադրությամբ կարելի է հանգել ճշգրիտ երգահանգումների:

Այնուհետեւ առանց խոր վերլուծության թեթեւորեն Հայտարարելով, թե Ծիծեռնավանքի թվագրման վերաբերյալ նախորդ հրատարակություններում ներկայացված փաստերը համողիչ չեն, եւ չմանրամասնելով եկեղեցու հիմնադրման ու վերակառուցման փուլերի հերթականությունը՝ Ա. Ղազարյանը սկսում է քննել եկեղեցու կառուցվածքի ու հարդարանքի տարրերը եւ եզրակացնում, որ Ծիծեռնավանքը կառուցվել է VII դ. երկրորդ – VIII դ. առաջին կեսին: Նախ նշենք, որ այս ժամանակաշրջանը խիստ անբարենպաստ էր լայնածավալ շինարարական աշխատանքների համար, իսկ Ծիծեռնավանքը Հայաստանի ամենամեծ եռանավ սրահներից է: Քաղաքական պատմությունից լավ հայտնի է, որ Արաբական

<sup>1</sup> Казарян А., Церковная архитектура стран Закавказья VII века, с. 91.

խալիփայությունը կարճատեւ, համեմատաբար մեղմ վարվելակերպից անցել էր բավականին խիստ հարկային քաղաքականութեան: Նվաճված երկրներին, այդ թվում եւ Հայաստանին պարտադրված հարկային ծանր բեռը, որը քամում էր երկրի կենսական միջոցները, հնարավորութիւն էէր թողնում մեծածավալ եւ բարդ շինարարութեան մեջ զգալի միջոցների ներդրման համար: Բայց այժմ փորձենք նաեւ մեկնաբանել հեղինակի մատնանշած կոնկրետ փաստարկները, պահպանելով գրքում բերված դրանց համարակալումը.

2. Նա գրում է, որ Ծիծեռնավանքի խարխիւները նման են Բազարանի, Նղվարդի (660?), Արուճի, Պտղնու եւ Այրումի տաճարների խորանարդած եւ խարխիւներին<sup>1</sup>: Իսկ մենք նշենք, որ ի տարբերութիւն Ծիծեռնավանքի՝ հիշատակված բոլոր եկեղեցիները, բացառութեամբ Նղվարդի բազիլիկայի, կենտրոնադմբեթ կառույցներ են, որոնք անկասկած ունեցել են Ծիծեռնավանքից տարբեր ճարտարապետական հորիվածք եւ մանրամասներ: Զարմանալի է V դարին բնորոշ ճարտարապետական հորինվածք ունեցող Նղվարդի եկեղեցին անվերապահորեն 660 թ. թվագրելու փորձը, որի միակ հիմքը եկեղեցու պատի՝ Պ. Մուրադյանի վերձանած արձանագրութիւնն է, այն դեպքում, երբ ոչ մի հիմք չկա մտածելու, թե արձանագրութիւնը ժամանակակից է եկեղեցու հիմնարկմանը:

3. Կտրվածքում քառակուսի սյուներ կան Բազարանի կենտրոնադմբեթ եկեղեցում, քառակուսի եւ T-աձեւ միջանկյալ ձեւեր Նղվարդի բազիլիկայում: Մեր կարծիքով՝ սրանց ուշ թվագրումը հիմնավորված չէ:

4. Հեղինակը նշում է, որ ձվաձեւ կամարներ առաջին անգամ փաստվել են Հռիփսիմե (618), Բազարան, Դերեկ (VII դ. 20-90 աւական թվականներ) եկեղեցիներում: Սակայն, քանի որ դրանք կարող են վերակառուցումների արդյունք լինել, պապ թվագրում են X-XI դարերով, երբ այդպիսի կամարները լայն կիրառութիւն են ունեցել<sup>2</sup>: Մինչդեռ.

- Հռիփսիմեում ձվաձեւ կամարներ չկան,
- X-XI դարերում տարածված են ոչ թե եռակենտրոն՝ ձվաձեւ, այլ երկկենտրոն սլաքաձեւ կամարներ, որոնք ուշ ժամանակաշրջաններին բնորոշ հորինվածքներ են:

<sup>1</sup> Նույն տեղում, էջ 93:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

- Ծիծեռնավանքի կամարները պայտածեւ-ծվածեւ են, որոնք բնորոշ են վաղնջական եկեղեցիներին:

5. Ըստ Ա. Ղազարանի՝ բեմի խորանում պատուհանի բացակայությունը, որը որոշ մասնագետներ համարում են վաղեմության խորհրդանիշ, հիմնավոր չէ, քանզի վաղ միջնադարյան օրինակներն ավելի քիչ չեն, քան VII դ. երկրորդ կեսի օրինակները (Դերեկ, Լմբատավանք)<sup>1</sup>: Մեր կարծիքով՝ ուշ օրինակները ավանդույթի շարունակության արգասիք են եւ չեն կարող հիմք ծառայել Ծիծեռնավանքը VII դարին վերագրելու համար:

6. Մուտքերի մեծ բացվածքները, ըստ Ա. Ղազարյանի, հիմք չեն եկեղեցին վաղ փուլով թվագրելու համար, քանզի այդպիսի մուտքեր կան նաեւ VII դարի եկեղեցիներում<sup>2</sup>: Այստեղ առկա է անաքրոնիզմ, քանզի Ծիծեռնավանքի մուտքերի մաքուր բացվածքները նա համեմատում է ուշ շրջանի չքամուտքերի հետ:

7. Ըստ հեղինակի՝ եկեղեցիների ճակատների բազմազունությունը կարեւոր թվագրող փաստարկ է: Առաջին անգամ այս երեւույթը փաստվել է Տեկորի տաճարում (480-ականների երկրորդ կես) եւ լայնորեն կիրառվել VII դարի մի շարք եկեղեցիներում<sup>3</sup>: Նշենք, որ եկեղեցու ճակատների երկգույն լինելը թվագրման հիմք չի կարող լինել, իսկ Ծիծեռնավանքում դա պայմանավորված է ոչ թե գունախաղի միջոցով կառույցի ճակատներն աշխուժացնելու մտադրութամբ, այլ, ինչպես նշեցինք, հետեւանք է շինարարական երկու փուլերի:

8. Ըստ հեղինակի՝ սյուների խոյակները եւ քիվերն իրենց զարդանախշերով ավելի մոտ են VII դարի ճարտարապետական հարդարանքներին, իսկ ատամնավոր քիվերը, հակառակ գործող տեսակետի, թե գոյություն են ունեցել բացառապես վաղ շրջանում, լայնորեն հանդիպում են նաեւ VII դարում<sup>4</sup>:

- Ծիծեռնավանքի ատամնավոր քիվերը դասական, դեռեւս անտիկ շրջանից եկող քիվերի օրինակներ են, իսկ հետագայում ատամնավոր տիպի քիվերը դառնում են սաղր եւ ունեն ընդհանրացված լուծումներ:

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 93-94:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 94:

9. Պատուհանի ձեւերը եւս, ըստ հեղինակի՝ տաճարը մոտեցնում են VII դ. կեսի եւ ավելի ուշ շրջանի հուշարձաններին<sup>1</sup>:

- Ինչպես քիվերը, այնպես էլ պատուհանի շրջանակները մշակված են վաղ շրջանին բնորոշ զարդաքանդակով, իսկ VII դարում հանդիպում են դրանց ոճավորված լուծումները՝ ոչ թե «խորաքանդակ» այլ «հարթաքանդակ» լուծումներով:

10. Որմնախաչերի ձեւերը հատկապես բնորոշ են V-VI դդ., բայց միաժամանակ դրանք շարունակել են օգտագործվել VII-XIII դդ.<sup>2</sup>: Անհասկանալի է, թե հեղինակն ինչո՞ւ է հիմք ընդունում VII-XIII դդ., բացառելով IV-VI դդ. օրինակները եւ դրանով իսկ կտրելով ավանդույթների պահպանման եւ զարգացման տրամաբանական ընթացք:

11. Ծիծեռնավանքում փաստված պարզ վարդյակները լայնորեն օգտագործվել են վաղ քրիստոնեական ճարտարապետության հարդարանքում, իսկ մինչեւ XIII դարը դրանց կիրառումը հին ավադույթների շարունակություն արդյունք է<sup>3</sup>:

- վարդյակների մյուս մասի պատկանելութունը վաղ միջնադարին ընդունում է նաեւ հեղինակը, սակայն անհասկանալիորեն դրանց հիման վրա եկեղեցին թվագրում է VII դ. երկրորդ կեսով:

12. Տաճարի որմնանկարները ցավոք ուսումնասիրված չեն, եւ

Ա. Ղազարյանի կարծիքով՝ դրանք V դարով կամ ոչ ուշ քան VI դարով թվագրումը հիմնավոր չէ: Ըստ նրա՝ որմնանկարները կարելի է թվագրել VII դ. վերջից մինչեւ XIII դ., բայց ամենայն հավանականությամբ՝ X-XI դդ.:

- Որմնանկարների այսպիսի թվագրումը հիմնված չէ որեւէ վերլուծության եւ առավել եւս վերակառուցման փուլերի հետ համադրման վրա: Մինչդեռ իրականում մենք ունենք կառուցողական փուլերով փաստագրված տվյալներ, որոնք վկայում են որմնանկարների վաղ միջնադարին պատկանելի:

---

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:



Ամփոփելով՝ եզրակացնում ենք, որ չնայած Ա. Ղազարյանի նվիրմանը եւ կատարած մեծ աշխատանքին, նրա առաջ քաշած մի շարք տեսակետներ հիմնավոր չեն: Մասնավորապես, անընդունելի է Ծիծեռնավանքը VII դ. երկրորդ – VIII դ. առաջին կեսով թվագրելու նրա տեսակետը: Ծիծեռնավանքը Հայաստանի եւ ողջ տարածաշրջանի հնագույն եկեղեցիներից մեկն է, որն ունի կառուցողական առավել երեք-չորս շրջան, որոնք սկիզբ են առել նախքան քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը եւ ավարտական տեսք ստացել VII դարում (ըստ Ալ. Հակոբյանի փաստարկումների՝ IV-VI դարերում, երեք հիմնական փուլերով):

Ուշագրավ է եկեղեցու պեղումների ժամանակ բացված կենտրոնական եւ արեւելյան մուտքերը միավորող, հարավային ճակատին կցված մատուռը, որի հատակի ներքո, ժայռի մեջ փորված էր խաչաձեւ հատակագծով մի գերեզման՝ նահատակի թաղում<sup>1</sup>: Նրան չարչարանքների էին ենթարկել եւ սպանել ինչպես Քրիստոսին գլխին հագցնելով երկաթագամբով փշպսակ<sup>2</sup>: Նահատակի գերեզմանի շրջակայքից հայտնաբերվեցին վաղնջական կավե սրբապատկերներ եւ քանդակներ: Փոքր ինչ հեռու, հարավային ճակատի արեւելյան մուտքի առջեւ բացվեց հավատի համար նահատակվածների մեկ այլ գերեզման, որտեղ ամփոփված էին սրատված 4-5 հաստացյալների ոսկորներ: Այս նահատակներն, ամենայն հավանականությունով, հանուն հավատի զոհվել են նախքան քրիստոնեության պետական կրոն հռչակվելը<sup>3</sup>, թաղվել արդեն գործող կամ հիմնարկված եկեղեցու մուտքերի առջեւ, որի հետեւանքով եկեղե-

<sup>1</sup> Սիմոնյան Հ., Սանատյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 200-211:

<sup>2</sup> Ալ. Հակոբյանի կարծիքով՝ այստեղ IX դ. վերջին վերաթաղել են Դվինի երկրաշարժից հետո Ծիծեռնավանք տեղափոխված Հիզդբուզիդ-Աստվածատուր Ասիատակի մասունքները (Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճաբարդական հետազոտություններ..., էջ 150-160):

<sup>3</sup> Ալ. Հակոբյանն այստեղ թաղվածներին նույնացնում է Ծիծեռնավանքի պատին արձանագրված Անանիա, Ագարիա, Միսայել սպասավորների եւ Ստեփանոս քահանայի հետ (Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճաբարդական հետազոտություններ..., էջ 149): Մեր կարծիքով՝ հեղինակի նշած հոգեւորականների մահատակ լինելը չունի բավարար հիմնավորում եւ, առավել եւս, չէր կարող ժամանակագրորեն համապատասխանել գերեզմանում բացված արհեստական դեֆորմացմամբ զանգերով մահատակների հետ: Նրանք կարող էին ծնված լինել մաիս-քան քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակելը, քանզի նորածինների զանգերի արհեստական դեֆորմացումն անհամատեղելի է քրիստոնեական սկզբունքների եւ չի փաստվել V դարից հետո:

ցին դարձել էր սիրված ուխտավայր (ըստ Ալ. Հակոբյանի՝ եկեղեցու հին անվանումը եղել է Ս. Գէորգ, որը վերականգնված է նաև 2001 թ. օծումով<sup>1</sup>):

Եկեղեցու հարավային հրապարակի արեւելյան մասում, ժայռի վրա բացվեցին չորս սալարկղային գերեզմաններ, որտեղ թեև թաղումները կատարված են քրիստոնեական ծեսով, սակայն գերեզմանների հարդարումը բնորոշ է հելլենիստական ժամանակներին: Գերեզմաններից մեկի հատակը ձեւավորված էր I-III դդ. բնորոշ կղմինդրներով, որոնք կրկնում են եկեղեցու պեղումների ժամանակ հայտնաբերված առաջին փուլի փայտե ծածկի կղմինդրների ձեւերը: Նշենք, որ կղմինդրներով ձեւավորված գերեզմանները Հայաստանում եւ Վրաստանում բնորոշ են II-IV դարերին եւ քրիստոնեության պետական կրոն հռչակումից հետո այլեւ չեն կիրառվել:

Հուշարձանի թվագրման համար կարեւոր են թրծակավե արձանիկները. արու եւ էջ թռչունների սնամեջ քանդակները, մոր եւ մանկան բարձրաքանդակները, գառնուկ գրկած երկարափեշ հագուստով Տիրամայրը, գրկին Աստծո գառը այլաբանորեն նորածին Քրիստոսը: Եզակի են նաեւ թրծակավե թեւավոր խաչերը, որոնք հայտնաբերվել են ինչպես նահատակի գերեզմանից, այնպես էլ եկեղեցու աղոթասրահի վաղնջական՝ կավասվաղ հատակի վրայից, քրիստոնեության հնագույն խորհրդանշան՝ ձկան գետաքարե արձանիկ-համայրը, Աստվածաշնչյան թեմայով՝ կենաց ծառի աջ եւ ձախ կողմերում մարդկային ֆիգուրներով զարդարված, կավե կնքադրոշմը (բուլլան) եւ այլ գտածոներ: Դրանք, մեր կարծիքով, վերաբերում են քրիստոնեության վաղնջական՝ նախապետական շրջանին, երբ պաշտամունքային իրերը կերտվել են ոչ թե ազնիվ մետաղներից, այլ հասարակ կավից<sup>2</sup>: Նշենք, որ եկեղեցու ներսի եւ շրջակայքի պեղումները նախաքրիստոնեական շրջանի որեւէ իրեղեն գտածո կամ ճարտարապետական կառույց չբացահայտեցին: Հետեւաբար այս դամբարանների եւ գտածոների ամփիջական կապը Ծիծեռնավանքի հետ կասկած չի հարուցում, որն ի սկզբանե հիմնարկվել եւ կառուցվել է որպես քրիստոնեական եկեղեցի<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Յակոբեան Ա., Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ..., էջ 129-147:

<sup>2</sup> Симомян А., Пещернаванк в свете новых раскопок, с. 39-41; Սիմոնյան Հ., Սահմանյան Հ., Ծիծեռնավանք..., էջ 202:

<sup>3</sup> Симомян А., Пещернаванк в свете новых раскопок..., с. 39-41.

## **К вопросу о раннесредневековой керамике из раскопок Тигранакерта в Арцахе**

С 2006 года археологическая экспедиция Института Археологии и этнографии НАН РА, возглавляемая д. и. н. Гамлетом Петросяном, проводит регулярные археологические раскопки древнего города Тигранакерт в Арцахе, заложенного царем Тиграном Великим (95-55 гг. до н. э.). В результате этих раскопок накоплен значительный археологический материал, большую часть которого составляет простая и поливная керамика. Судя по артефактам, хозяйственная жизнь города с момента его основания практически не прерывалась на протяжении многих столетий, охватывая период с I в. до н. э. до середины XIII в. Средневековая керамика занимает значительную часть всего полевого материала и, в целом, является наиболее массовым материалом раскопок.

После изучения стратиграфии раскопов на территории города и тополоморфологического анализа всего керамического комплекса была выделена группа керамики III-VIII веков. Она подразделяется на две хронологические подгруппы: (1) керамика III-IV веков с признаками позднеантичной керамики, и (2) керамика раннего средневековья – V-VIII века. Керамика III-IV вв. хорошо определяется и соответственно датируется в раскопе в Укрепленном квартале, где открываются оборонительные стены и башни и в Первом античном квартале. Керамика этого периода практически отсутствует в раскопе Раннехристианской площади в Центральном квартале. Здесь основной объем керамического материала приходится на период развитого средневековья, но есть и фрагменты V-VIII веков, а также большое количество раннесредневековой черепицы. Помимо центрального квартала, простая и поливная керамика развитого средневековья (IX-XIII вв.) встречается на холме, в Укрепленном квартале, но на равнине – в Первом античном квартале она не наблюдается. В античном

квартале хорошо определяются два культурных слоя – позднеантичный и раннесредневековый (III-IV веков). Стратиграфия средневековых раскопов (Раннехристианская площадь и разведочный раскоп) достаточно сложна. Здесь можно выделить культурные слои V-VI, IX-X, XI и XII-XIII веков.

Керамический материал в своей массе дошел до нас во фрагментарном состоянии, но встречаются и цельные сосуды, и предметы, подлежащие восстановлению. Сегодня мы работаем над «хронологической классификацией», где на первом этапе керамика согласно стратиграфии разделяется по эпохам своего бытования, а затем группируется по технологии и морфологии. Учитываются визуально определяемые детали, характерные для технологий керамического производства в различные века. При группировке широко используется метод сопоставления изучаемого материала с уже известной и датированной керамикой. На данном этапе исследования можно представить следующие характеристики.

**Керамика III-IV веков** в основном представлена карасами красного или розового цвета и горшками с одной или двумя ручками серого, реже желтого цвета. В Первом античном квартале также были найдены фрагменты крупного горшка с двумя ручками и несколько ручек крупных кувшинов. Фрагменты карасов в Тигранакерте встречаются практически во всех раскопах и культурных слоях. Большая часть дошла до нас в виде отдельных венчиков, фрагментов тулова и днищ, но есть и цельные экземпляры. Карасы III-IV вв. встречаются только во фрагментах, которые характерны для Первого античного квартала и Укрепленного квартала. Судя по фрагментам, карасы III-IV вв. имеют различные размеры и форму, которая плохо определяется по разрозненным частям сосудов. По нашим наблюдениям, более ранние карасы Тигранакерта, т. е. II-III вв., крупнее последующих раннесредневековых, и их можно отнести к сосудам большой емкости. Днище подобного караса сохранилось наверху, в Укрепленном квартале, у стен цитадели Тигранакерта. Эти карасы, по всей видимости, имели грушевидное тулово и стенки средней толщины. Толстый горизонтальный венчик, как правило, имел рифленую оборку. На более поздних сосудах эта оборка исчезает или превращается в ниж-

ний или верхний край венчика. Раннесредневековые карасы Тигранакерта по своей форме, скорее всего, повторяют форму местных античных карасов, но у раннесредневековых карасов значительно хуже качество черепка. По сравнению с античным черепком, раннесредневековый черепок более пористый, с заметными фракциями известняка и шамота и плохо пропечен в разрезе. Шамот и известь использовались в качестве отощителя. Пористая глина с заметными крупными фракциями шамота и толченого известняка, на котором стоит город – очень характерный признак всей раннесредневековой керамики Тигранакерта. Для этого периода также характерна формовка посуды от руки или на медленном ручном гончарном круте. Форма более поздних карасов плохо определяется, т. к. они представлены только фрагментами. Их стенки плохо пропечены, что хорошо заметно в разломе. Горшки III-IV вв. имеют характерный светло-серый цвет лощеной керамики поздней античности, но лощение отсутствует. Глина пористая, стенки тонкие, и на них видны пятна от неравномерного обжига. Тулово горшков часто закопчено сажей. Фракции известняка хорошо заметны. Форма простая – круглый внизу горшок сужается и вытягивается к горлу, верхний край сосуда срезан и немного вывернут наружу. Дно плоское. Горшки имеют одну или две плоские ручки (размер –  $\frac{1}{4}$  сосуда) по бокам, отходящие от края венчика. Ручки украшены простым резным орнаментом; часто встречаются налеты.

**Керамика V-VIII веков** в районе базилики в первую очередь представлена большим количеством черепицы, которой были покрыты обе церкви. Фрагменты розовой и серой черепицы выполнены из хорошо отмученной глины, но в тесте видны крупные фракции песка. Судя по фрагментам, здесь несколько видов черепицы. Есть плоская черепица с четырехугольными краями, схожая с черепицей Двина, Талина. На одном из фрагментов плоской черепицы, на углах его фронтальной стороны, есть изображения раннехристианских крестов в медальоне. Изображения сделаны круглым штампом. В центре солона есть отверстие для гвоздя. Квадратные плоские черепицы перекрывались калиптерами. Почти нет цельных экземпляров, но судя по фрагментам, здесь есть несколько различных видов. Черепица датируется V-VIII веками.

В раскопе раннесредневековой базилики был найден и раннехристианский медальон из глины с процарапанным изображением креста и надписями на армянском языке («ԷՍ / ՎԱԶ[Է] (или ՎԱ-Չ[UԳԱՆ]) / ԾԱՌԱՅ ՏԵՍԻՆ»).

Бытовая керамика V-VIII вв. в раскопе Раннехристианской площади в Центральном квартале представлена очень фрагментарно, т. к. раскоп открывает раннесредневековую площадь между двумя церквями, и эта территория в раннем средневековье вообще не была заселена. Поселения над площадью относятся уже к более позднему периоду. Однако в нижних слоях этого раскопа попадаются фрагменты горшков, крышек, масляных ламп. Черепок раннесредневековых сосудов этого периода толстый, пористый – розового, серого или желтоватого цвета. Форма кухонных горшков круглая или яйцевидная, дно плоское. Среди горшков можно выделить следующие разновидности: горшки без ручек, горшки с ручками, молочники, небольшие кувшины и кружечки. Кухонная и столовая керамика V-VIII вв. часто украшена простым орнаментом с насечками, выемками и вдавленным следом от пальцев. Керамика V-VIII вв. также встречается в Укреплённом квартале на холме и в разведочном раскопе, который был открыт в нескольких метрах от базилики в центральной равнинной части города для уточнения стратиграфии. Здесь в нижних слоях среди фрагментов посуды были обнаружены ручки с армянской буквой на изгибе, которые датируются VII веком.

В самом низу разведочного раскопа была открыта хозяйственная яма, где были обнаружены фрагменты нескольких раннесредневековых сосудов. Это половина кувшина темно-красного цвета с ручкой и характерным вытянутым носиком сосуда, а также фрагмент небольшого белого тонкого сосуда с широким венчиком, напоминающим форму ойнохои, и фрагмент тонкого кувшина с ручкой и полосатой ангобированной поверхностью темно-коричневого цвета. Тонкие стенки посуды сделаны из хорошо вымученной глины и на круте, но в черепке хорошо видны крупинки шамота и известняка. Основываясь на стратиграфии раскопа и характеристики черепка, фрагменты этой столовой посуды датируются V-VIII веками.

## ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

*ԲԵՀ – Բանբեր Երեւանի համալսարանի (Երեւան)*

*ԼՀԳ – ՀՀ ԳԱԱ Լրաբեր հասարակական գիտութիւնների (Երեւան)*

*ՄՄԱԵԺ – Մերձաւոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ (Երեւան)*

*ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդէս (Երեւան)*

ВДИ – Вестник древней истории (Москва)

ВОН – Вестник общественных наук (Ереван)

ИФЖ – Историко-филологический журнал (Ереван)

СМОМІК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (Тифлис)

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London)

RÉArm. – Revue des Études Arméniennes (Paris)

# Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն

<b>Ալեքսան Յակոբեան</b> – Վիրքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնէութեան մուտքի ժամանակագրման խնդիրը.....	3
<b>Аликберов Аликбер, Мудрак Олег</b> – Еще раз о происхождении названий Алуан и алан .....	16
<b>Айвазян Григорий</b> – Об удинской этноконсолидации собственно албанцев-христиан в эпоху средневековья .....	20
<b>Айвазян Григорий</b> – Удины и их новая церковь: реальность и перспективы .....	45
<b>Բոգոյան Ազատ</b> – Նվիրապետական համակարգի ձեւավորման հետքեր վաղ քրիստոնէական Հայաստանում .....	54
<b>Բրուտեան Գրիգոր</b> – Վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները ըստ Անանիա Շիրակունտու Տոմարի եւ դրանց ծագմանն ու կառուցուածքին վերաբերող որոշ խնդիրներ .....	58
<b>Դաբալյան Արտակ</b> – Կրկին Աղուանքում Վարազ-Տրդատ իշխանի՝ վահանով վերաբերման ծեսի մասին .....	69
<b>Դավթյան Համլէտ</b> – Կրկին Վիրքի (Քարթլիի) քրիստոնէացման մասին. Via Armeniaca .....	77
<b>Թարումյան (Հակոբյան) Ռուբեն</b> – Պետինգերյան քարտեզի «շրջանային ուղու» (Աղուանքում եւ Վիրքում) վերականգնման նոր փորձ.....	81
<b>Ժամկոչյան Հարություն</b> – Արաբա-սինայական ձեռագրի՝ Գրիգոր Լուսաւորչի «Վարքին» վերաբերող որոշ չիրատարակված կտորների մասին.....	96
<b>Хачатрян Гаяне</b> – Механизмы сакрализации власти при Багратидах: христианство и власть в IX-XI вв. ....	100
<b>Խառատյան Հրանուշ</b> – Քրիստոնէությունը Բուն Աղուանքի տարածքում զարգացած միջնադարում.....	106
<b>Կիրակոսյան Լյուբա</b> – Արցախի Տիգրանակերտի վաղքրիստոնէական եկեղեցու ճարտարապետությունը .....	120



<b>Гаджиев Муртазали</b> – О противоборстве зороастризма и христианства в Кавказской Албании (краткий обзор) .....	126
<b>Հմայակյան Հասմիկ</b> – Դարբին աստծուն վերաբերող հավատալիքների շուրջ խեթական, հայկական եւ կովկասյան ավանդույթներում ու ավանդազրույցներում .....	134
<b>Маилян Бениамин</b> – О некоторых аспектах армяно-грузинских отношений на рубеже XIX и XX веков .....	143
<b>Մարգարյան Գոռ</b> – Հարկային համակարգի բարեփոխումները Իրանում եւ Այսրկովկասում XIV-XV դարերում .....	147
<b>Մելիքյան Լիլիթ</b> – Վրաց արքաների կրոնական քաղաքականությունը եւ Հայոց եկեղեցին Վրաստանում XII-XIII դարերում .	151
<b>Մխիթարյան Գռհար</b> – Թաթերի էթնո-դավանական դիմագծի հարցի շուրջ .....	153
<b>Շահինյան Արսեն</b> – Հայ-աղուանական քաղաքական ու կրոնական առաքելությունը հյուսիս-արեւելյան Կովկասում եւ Հոնաց դարձի ժամանակազրությունը .....	155
<b>Петросян Армен</b> – Следы языческого культа луны у удин-христиан и лезгин-мусульман .....	158
<b>Պետրոսյան Համլետ</b> – Արցախի արեւելյան մուտքով վաղքրիստոնեական մատուռ-դամբարանները որպէս Վաչագան Բարեպաշտի կրոնական ռեֆորմի դրսևորում .....	160
<b>Семёнов Игорь</b> – Топонимы Маскат и Мускур / Мушкур в «Дербенд-наме». К вопросу о локализации страны Маскутов .....	164
<b>Մրմունյան Հակոբ, Սանամյան Հովհաննես</b> – Վերստին Օիծեռնավանքի թվագրման շուրջ .....	173
<b>Варданесова Татьяна</b> – К вопросу о раннесредневековой керамике из раскопок Тигранакерта в Арцахе .....	187
Համառոտագրությունների ցանկ .....	191
Բովանդակություն .....	192
Contents .....	194

# CONTENTS

<b>Aleksan Hakobian</b> – The problem of the Christianity entrance dating in Iberia, Lazika and Albania ( <i>Arm.</i> ) .....	3
<b>Alikberov Alikber, Mudrak Oleg</b> – Once again about the origin of the names Aluan and Alan ( <i>Rus.</i> ) .....	16
<b>Ayvazyan Grigori</b> – About Udi ethnoconsolidation in the Middle Ages ( <i>Rus.</i> ) .....	20
<b>Ayvazyan Grigori</b> – Udins and new Udi church: reality and perspectives ( <i>Rus.</i> ) .....	45
<b>Bozoean Azat</b> – Traces of the hierarchical structure of the early Christian church in Armenia ( <i>Arm.</i> ) .....	54
<b>Broutian Grigor</b> – Georgian and Alouanian calendars as presented in Anania Shirakouni's Tomar (Calendar): Some problems concerning their origin and structure ( <i>Arm.</i> ) .....	58
<b>Dabaghyan Artak</b> – Once again about the ritual of turning by a shield of Prince Varaz-Trdat in Albania ( <i>Arm.</i> ) .....	69
<b>Davtyan Hamlet</b> – Once again about Christianity of Virk' (Kartli): Via Armeniaca ( <i>Arm.</i> ) .....	77
<b>Tarumian (Hakobyan) Ruben</b> – A new attempt to reconstruct the «circular route» (in Albania and Iberia) of the Tabula Peutingeriana ( <i>Arm.</i> )....	81
<b>Zhamkochyan Harutyun</b> – Fragments of Manuscripts on History of Grigor the Illuminator ( <i>Arm.</i> ) .....	96
<b>Khachatryan Gayane</b> – Sacralization of Politics in the Age of Bagratuni: Christianity and Policy in 9th-11th Ages ( <i>Rus.</i> ).....	100
<b>Kharatyan Hranush</b> – Christianity in Proper Aluanq in developed Middle Ages ( <i>Arm.</i> ).....	106
<b>Kirakosyan Lyuba</b> – The architecture of Tigranakert early christian church in Artsakh ( <i>Arm.</i> ) .....	120
<b>Gadjiev Murtazali</b> – About the Zoroastrian-Christianity confrontation in Caucasian Albania (brief review) ( <i>Rus.</i> ) .....	126
<b>Hmayakyan Hasmik</b> – Around the beliefs in the Smith-God in Hittite, Armenian and Coucasian traditions and legends ( <i>Arm.</i> ) .....	134
<b>Mailyan Beniamin</b> – Some aspects of the Armenian-Georgian relations at the turn of the 19th and 20th centuries ( <i>Rus.</i> ) .....	143

<b>Margaryan Gor</b> – Tax reforms in Iran and Transcaucasia in 14th-15th centuries ( <i>Arm.</i> ) .....	147
<b>Melikyan Lilit</b> – The royal government religious policies and the Armenian Church in Georgia in 12th-13th centuries ( <i>Arm.</i> ) .....	151
<b>Mkhitaryan Gohar</b> – About the problem of Thath ethno-confessional face ( <i>Arm.</i> ).....	153
<b>Shahinyan Arsen</b> – The Armenian and Albanian-Political and Religious Mission in the North-Eastern Caucasus and the Chronology of the Baptism of the Huns ( <i>Arm.</i> ) .....	155
<b>Petrosyan Armen</b> – Traces of the Moon cult among the Christian Udins and Muslim Lezgins ( <i>Rus.</i> ).....	158
<b>Petrosyan Hamlet</b> – Early Christian crypts-martyriums in Artsakh with the east entrance as a manifestation of religious reform of Vachagan Barepasht ( <i>Arm.</i> ) .....	160
<b>Semyonov Igor</b> – The toponyms <i>Maskat</i> and <i>Muskur/ Muškur</i> in the “Derbend-name”. For the localization of Maskut country ( <i>Rus.</i> ).....	164
<b>Simonyan Hakob, Sanamyan Hovhannes</b> – Once again about the dating of Tsitsernavanq ( <i>Arm.</i> ).....	173
<b>Vardanesova Tatyana</b> – About the early medieval ceramics found in excavations of Tigranakert in Artsakh ( <i>Rus.</i> ) .....	187
Abbreviations list .....	191
Contents ( <i>Arm., Rus.</i> ) .....	192
Contents .....	194

## **ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԿՈՎԿԱՍՆԸ**

Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված  
Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում  
քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին  
Երեւան, 15-16 դեկտեմբերի, 2015 թ.

## **ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐԻ ԴՐՈՒՑԹՆԵՐ**

ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 2015  
Երեւան

Հրատ. խմբագիր	Ա. Հակոբյան
Համակարգչային ձեւավորումը	Ս. Հակոբյան
Սրբագրիչ	Է. Գեւորգյան

Հրատ. պատվեր № 655  
Հանձնված է արտադրության՝ 08. 12. 2015 թ.:  
Չափսը՝ 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>: Ծավալը՝ 12,25 մամուլ:  
Տպաքանակը՝ 150 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան  
Երեւան, Մարշալ Բաղրամյան 24