



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Վարդան Արեւելցու «Հիշատակարանը» մոնղոլների մասին եւ դրա աղբյուրները [The colophon of Vardan Arewelc'i on the Mongols and

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Վարդան Արեւելցու «Հիշատակարանը» մոնղոլների մասին եւ դրա աղբյուրները [The colophon of Vardan Arewelc'i on the Mongols and its sources] / Zaroui Pogossian. - STAMPA. - (2021), pp. 261-296.

Availability:

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/1245208> of the repository was last updated on 2022-09-09T13:23:59Z

Publisher:

MATENADARAN MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

ԶԱՐՈՒՇԻ ԴՈՂՈՍՅԱՆ

Ֆրոնտիստիկ համալսարան

ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՒԵԼՑՈՒ «ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆԸ» ՄՈՆՂՈՂՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ԵՒ ԴՐԱ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ վարդան Արեւելցի, հիշատակարաններ, Միքայել Աստրի, մոնղոլներ, սելջուկներ, վախճանաբանություն, մոնղոլների կրոնական հավատալիքներ:

Առաջարան

1220-1221 թթ. ձմռանը Հայաստան եւ Վրաստան արշաված մոնղոլական առաջին զորախմբերը եվրասիական տափաստանի ժողովուրդներից առաջինը չէին, որ ոտք դրեցին Կովկասյան լեռներից հարավ: Դարերի ընթացքում հայերը (եւ վրացիները) բխվել են հոների, հեփթաղների, քուշանների, խազարների, իսկ մոնղոլներից ոչ շատ առաջ՝ սելջուկների հետ: Արդյունքում, հայ մատենագիրներն արձանագրել են այդ ժողովուրդների ոչ միայն քաղաքական եւ ուղղափառական նվաճումները, հատկապես, երբ դրանք վերաբերում էին հայոց պատմությանը, այլ նաեւ՝ նրանց սովորույթները, կրոնը եւ նրանց բնակության վայրերին վերաբերող աշխարհագրական տվյալներ:¹ Տափաստանային քոչվոր այս տար-

¹ Հայկական աղբյուրները պարունակում են օգտակար շատ տեղեկություններ եւ պարբերաբար օգտագործվում են թուրքական ժողովուրդների պատմությամբ զբաղվող գիտնականների ուսումնասիրություններում, որոնց շարքում կարելի է նշել **Peter Golden**, Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992: Հատկապես արժեքավոր են հյուսիսկովկասյան հոների եւ խազարների վերաբերյալ հայկական աղբյուրները. հմմտ. օրինակ՝ **Constantin Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium: The First Encounter”, The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by Ben Zvi Institute, eds. **P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas**, Leiden-Boston, Brill, 2007, էջ 399-432 եւ **Dan Shapira**, “Armenian and Georgian Sources on the Khazars: A Re-Evaluation”, նույն տեղում, էջ 307-52: Եվրասիական տափաստանի թուրքական ժողովուրդները միակ քոչվորները չէին, որոնց հանդիպել են հայերն իրենց պատմության ընթացքում: Է. դարում իսլամական արշավանքներն ու նվաճումները Հայաստան բերեցին նաեւ հարավային անապատի քոչվորներին: Սույն աշխատանքում չենք անդրառանա երկու տարբեր քոչվոր մշակույթների համեմատությանը եւ Հայաստանի վրա դրանց ազդեցությանը, քանի որ այն դուրս է հոդվածի բուն թեմայից: Քոչվորության տարբեր տեսակների՝ անապատային եւ տափաստանային, եւ նստակյաց հասարակությունների հետ դրանց

բեր ժողովուրդների մասին հայ մատենագիրների աղբյուրները հիմք հանդիսացան ավելի ուշ եւ այլ պատմական իրավիճակում ապրած հեղինակների համար, որոնք ձեռնամուխ եղան Ակարագրելու Ավանդների մի Աոր խմբի՝ մոնղոլների: Այդուհանդերձ, չնայած հին եւ թերեւս ավանդական դարձած գրավոր աղբյուրների օգտագործմանը եւ քոչվորական այլ ժողովուրդների հետ հայերի ծանոթութեանը, մոնղոլները, նրանց ապրելակերպը եւ ուսմանական ձիրքերը հաճախ բնութագրվում էին որպես միանգամայն անծանոթ մի երեւույթ հայ հեղինակների կողմից: Սա վերաբերում է նաեւ խնդրո առարկա *Հիշատակարանին* եւ նրանում մոնղոլների Ակարագրությանը:

Վարդան Արեւելցու *Հիշատակարանը* հիանալի հնարավորություն է ընձեռում քննելու, թե ինչպես է ստեղծվել Ավանդ մի «Աոր» ժողովուրդի կերպարը եւ «ազգագրությունը» գրական այս աղբյուրում, թե ինչ եղանակով եւ կիրառվել ավելի վաղ հայկական աղբյուրներից քաղված տեղեկությունները, ինչպես եւ դրանք համադրվել Մերձավոր Արեւելքի բազմալեզու մտավորական շրջանակներում տարածված գաղափարներին եւ հենց հեղինակի անձնական դիտարկումներին: 1248 թ. հայ ակնավոր աստվածաբանի գրած *Հիշատակարանը* ամենավաղ փորձերից մեկն է, ուր նրա նպատակն է տարբեր տեսանկյուններից բացատրել այսպես կոչված «մոնղոլ երեւույթը»՝ նրանց ենթադրյալ աստվածաշնչյան ծննդաբանությունը, աշխարհագրությունը, իրենց հայրենիքից հեռանալու պատճառները եւ Ավանդների կրոնական գաղափարախոսությունը:²

փոխգործակցության եղանակների մասին տե՛ս. **Joseph Fletcher**, “The Mongols: Ecological and Social Perspectives”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46/1, 1986, էջ 11-50: Նրանց աշխարհակալական գաղափարախոսությունների համեմատության վերաբերյալ տե՛ս **Anatoly Khazanov**, “Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *Comparative Studies in Society and History*, 35/3, 1993, էջ 461-79:

² Հիշատակարանը հրատարակվել է մի քանի անգամ: Սույն հոդվածում գործածվել են 3 հրատարակությունները՝ անհրաժեշտության դեպքում համեմատելով դրանց բնագրերը. **Ղեւոնդ Ալիշան**, Հայապատում, պատմիչք եւ պատմութիւնք հայոց, հ. 1, Վենետիկ, 1901, էջ 452-454, **Գարեգին Յովսէփեան**, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. 1, Անթիլեաս, 1951, սիւնք 985-997 (հիմնված է Նոր Ջուղայում պահվող 1302 թ. ընթրփինակված ձեռագրի վրա), Տեառն **Միխայէլի պատրիարքի Ասորոց**, Ժամանակակարգութիւն, Երուսաղէմ, 1870, էջ 609-622, սույնը վերահրատարակվել է՝ **Արտաշէս Մաթեոսյան**, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար, Երեւան, 1984, էջ 243-248: Հիշատակարանի ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ *Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobites*, trans. **V. Langlois**, Venice, 1868, էջ 374-8: Վերջերս Աննա Ծիրինյանն այն թարգմանել է իտալերեն. տե՛ս **Anna Sirinian**, “I Mongoli nei colofoni dei manoscritti armeni”, *Atti del Seminario Internazionale I Mongoli in Armenia: storia e immaginario*, Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, 27-28 novembre, 2009, eds **M. Bais - A. Sirinian**, Բազմալեզ. 3-4, 2010, էջ 498-505:

Պատմաքաղաքական իրավիճակը

Հիշատակարանի գրության ժամանակ մոնղոլները տիրում էին ողջ պատմական Հայաստանին ու Փոքր Ասիայում այլ տարածքների եւ կարծես թե մտադիր չէին դադարեցնելու դեպի Արեւմուտք իրենց առաջխաղացումը: Առաջին մոնղոլական զորքերը Աղվանք, Հայաստան եւ Վրաստան ներխուժեցին 1220-1221 թթ. ձմռանը՝ հանդիպելով հայ-վրացական զինված ուժերին՝ աթաբեկ Իվանե Զաքարյանի (Մխարգրձեղի) գլխավորությամբ:³ Վերջինս պարտություն կրեց երկու անգամ՝ 1220 թ. դեկտեմբերին եւ 1221 թ. հունվարին: Այս ճակատամարտերից հետո, սակայն, մոնղոլներն իրենց նվաճողական ծրագրերից դուրս թողեցին Այսրկովկասը, քանի որ զբաղված էին խորեզմշահ Զալալ ալ-Դինին հետապնդելով, մինչեւ վերջինս մահը՝ 1231 թ.: 1232 թ. մոնղոլներն իրագործեցին իրենց նվաճողական ծրագիրը Փոքր Ասիայում եւ Այսրկովկասում՝ Բաչուի, Սուբադայի եւ Չարմաղանի հրամանատարությամբ: 1232-1242 թթ. մեկը մյուսի ետեւից նվաճվեցին կարեւորագույն քաղաքներ Գանձակը, Լոռեն, Անին, Կարսը, Խլաթը, Սեբաստիան, Կեսարիան եւ այլն:⁴ Փոքր Ասիայի գրավումն ավարտվեց 1243 թ. Քյոսեդաղի ճակատամարտով՝ Իկոնիայի սելջուկյան սուլթան

³ Հայաստանում մոնղոլական նվաճումների պատմությանը նվիրված են բազմաթիվ ուսումնասիրություններ: Դրանցից նշենք դասական աշխատություններից հետեւյալները, որոնք չեն կորցրել իրենց արդիականությունը. **Հ. Մանանդյան**, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. Մելջուկյան շրջանից մինչեւ Սեֆյանների հաստատումն Իրանում (XI-XV դդ.), Լիակատար երկեր, հտ. 3, Երեւան, 1977, էջ 192-219, **Bernhard Limper**, Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus: Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Ph. D. Dissertation, Universität zu Köln, Köln, 1980, **Robert Bedrosian**, The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13-14th Centuries, Ph. D. Dissertation, Columbia University, New York, 1979, էջ [65]-[119] (օգտագործված է այս աշխատության առցանց տարբերակը <http://rbedrosian.com/dissert.html>), նույնի՝ “Armenia during the Seljuq and Mongol Periods”, The Armenian People from Ancient to Modern Times, vol. 1, ed. **R. Hovannisian**, New York, 1997, էջ 241-71, **P. Golden**, An Introduction to the History of the Turkic Peoples, էջ 287-91. Ավելի նոր ուսումնասիրություններից տե՛ս հետեւյալ ժողովածուի հոդվածները. Caucasus during the Mongol Period/Der Kaukasus in der Mongolenzeit, eds **J. Tubach**, **S. G. Vashalomidze**, **M. Zimmer**, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2012: Այսրկովկասի ու Փոքր Ասիայի վերաբերյալ հասկապես կարեւոր են սույն ժողովածուի հետեւյալ հոդվածները՝ **Bayarsaikhan Dashdondog**, “The Mongol Conquerors of Armenia”, նույն տեղում, էջ 53-82, **Timothy May**, “The Conquest and Rule of Transcaucasia: The Era of Chormaqan”, նույն տեղում, էջ 129-51, **Bayarsaikhan Dashdondog**, The Mongols and the Armenians (1220-1335), Leiden-Boston, Brill, 2011: Տե՛ս նաեւ Բազմավեպ, 3-4, 2010 (հմմտ. հղում 3):

⁴ **Հ. Մանանդյան**, Քննական տեսություն, էջ 208-219, **R. Bedrosian**, The Turco-Mongol Invasions, էջ [94]-[108], **B. Limper**, Die Mongolen, էջ 118-32, **B. Dashdondog**, The Mongols and the Armenians, էջ 50-64.

Ղիսա ադ-Ռիմ Քել խոսարով Բ. -ի գորքի ոչնչացմամբ:⁵ Մոնղոլական հսկայական տերության հեռավոր արեւմտյան սահմաններում գտնվող Կիլիկիայի հայոց թագավորությունը շահեկան համարեց հպատակվել Մեծ խանին՝ հուսալով խուսափել իր սահմանների վրա ուղղակի հարձակումից: 1247-1249/50 թթ. Հեթում Ա արքայի (թագ. 1221-1269 թթ., մահ. 1270 թ.) եղբայր Սմբատ Գունդաստաբլը ուղեորվեց Կարակորում՝ այս կարգավիճակը հաստատելու նպատակով:⁶ Շատ չանցած՝ 1254-1255 թթ., Հեթում Ա-ն անձամբ գնաց մոնղոլների մայրաքաղաք՝ վավերացնելու Կիլիկյան թագավորության դաշինքը Մոնղոլական կայսրության հետ:

Վարդան Արեւելցու Հիշատակարանի տարեթիվը եւ ձեռագրի համատեքստը

Հիշատակարանը գրված է Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանության վերջում, որ միասնաբար իրականացրել են Վարդան Արեւելցին եւ ասորի վարդապետ, մատենագիր Իշոխը:⁷ Ձեռագրի սույն համատեքստը շատ

⁵ Փոքր Ասիայում սելջուկների պատմության համար այս ճակատամարտի նշանակության մասին տե՛ս **Charles Melville**, “Anatolia under the Mongols”, Cambridge History of Turkey: From Byzantium to Turkey, 1071-1453, vol 1, ed. **K. Fleet**, Cambridge, 2009, էջ 53-54: Հաշվի առնելով այս հատորի մի շարք հոդվածների բարձր որակը եւ գիտականությունը, գրքի ոչ գիտական վերնագրի ընտրությունը բավական անհաջող է: Այն սխալ տպավորություն է առաջանում, թե 1071-1453 թթ. ընթացքում տեղի է ունեցել քաղաքական իշխանության անցում Բյուզանդիայից քաղաքական մեկ այլ ամբողջականության՝ հայտնի որպես «Թուրքիա», ինչն առնվազն անախրոնիզմ է, եթե ոչ միտումնավոր մոլորեցում:

⁶ **Ա. Գալստյան**, «Հայ-մոնղոլական առաջին բանակցությունները», ՊԲՀ, 1964, № 1, էջ 91-106՝ հաստատում է, որ Սմբատը Կիլիկիայից դեպի Գույուկ խանի արքունիք ուղևորվել է 1246 թ: Համենայն դեպս, Սմբատի նամակը Կիպրոսի թագավոր Հենրի I Լուսինյանին նա թվագրում է 1246 թ., ինչը ճիշտ չէ: Այս նամակի մասին տե՛ս ստորեւ: Սմբատը մեկնել է Մոնղոլիա 1247 թ. եւ վերադարձել է 1249 թ. վերջին կամ 1250 թ. սկզբին:

⁷ Միքայել Ասորու հայերեն թարգմանությունների, ինչպես նաեւ այդ գործում Իշոխի ու Վարդան Արեւելցու դերի մասին տե՛ս **Andrea B. Schmidt**, “Die Zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen”, Le Muséon, 106, 1996, էջ 299-319, լրամշակված անգլերեն տարբերակը նույնի՝ “The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian”, Hugoye: Journal of Syriac Studies, 16/1, 2013, էջ 93-128: Շմիդտը շեշտում է, որ կա Միքայել Ասորու Ժամանակագրության հայերեն 2 տարբերակ, որոնցից ոչ մեկը չի կարող առաջնահերթ համարվել՝ հաշվի առնելով այս պահին մեր ունեցած գիտելիքը: Ավելին՝ սրանք պարզ թարգմանություններ չեն, այլ ներառում են կարեւոր լրամշակումներ եւ փոփոխություններ: Այսպիսով, հայերեն թարգմանությունները չեն կարող դիտարկվել ասորերեն բնագրին զուգահեռ, այլ տարբեր հարցերի առումով պետք է համարվեն անկախ աղբյուրներ: Ես հետևում եմ Ա. Շմիդտի հղման անվանակարգին՝ վկայակոչելով Ա և Բ խմբագրությունները՝ համապատասխանաբար Երուսաղեմի 1870 եւ 1871 թթ. հրատարակությունները: Տեառն **Միխայելի պատրիարքի Ասորուց** Ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1871, եւ Ժամանակագրություն Տեառն **Միխայելի պատրիարքի**

կարելու է, ինչպես կտեսնենք ստորև: Դրա գրության թվականը նույնպես նշանակալի է: Նույն տարում՝ դեպի Կարակորում ճամփորդելու ընթացքում, Սմբատ Գունդատաբլը *Նամակ* է հղել Կիպրոսի թագավոր Հենրիխ Ա Լուսինյանին. այն թվագրվում է 1248 թ. փետրվարի 7-ին, Կիպրոս է հասել 1248 թ. սեպտեմբերին:⁸ Իր *Նամակում* Սմբատն ընդգծում է քրիստոնեական տարրի առկայությունը մոնղոլների շարքերում, վերջիններիս քրիստոնեամետ վերաբերմունքը եւ քաղաքականությունը, ինչպես նաեւ պարզորոշ ակնարկում է Հովհաննես երեցի եւ Հնդկաստանի Դավիթ թագավորի մասին ավանդազրույցները՝ նրանց համարելով հնարավոր արեւելյան դաշնակիցներ ընդդեմ մահմեդականների: Մոնղոլներին՝ որպես քրիստոնյաների կամ քրիստոնեություն ընդունելու շեմին կանգնածների ներկայացնելը, ինչպես նաեւ համատեղ արեւմտամոնղոլական խաչակրաց արշավանքի կոչը, ի վերջո, դառնալու էր ԺԳ. դարի երկրորդ կեսի Կիլիկյան Հայաստանի արտաքին քաղաքականության առանցքը: Քաղաքական այս կողմնորոշման ամենահայտնի արտահայտությունը «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկն է, որը 1307 թ. հեղինակել է Հեթում/Հայթոն Կոռիկոսցին՝ Հեթում Ա թագավորի զարմիկը:⁹ Արեւելցու *Հիշատակարանը* գրվել է նախքան նման միտումնավոր գաղափարների եւ մոնղոլներին դրական լուսի ներքո

Ասորյոց, Երուսաղեմ, 1871: Սույն հոդվածում Միքայել Ասորու Ժամանակագրության հայերեն տարբերակները կվկայակոչվեն Միքայել Ասորի I եւ Միքայել Ասորի II համառոտագրությամբ:

⁸ **Jean Richard**, “La Lettre du Connétable Smbat et les Rapports entre Chrétiens et Mongols au Milieu du XIIIème Siècle”, *Armenian Studies/Études Arméniennes In Memoriam Haig Bérberian*, ed. **D. Kouymjian**, Lisbon, Caloust Gulbenkian Foundation, 1986, էջ 683-95 (նամակի թվագրման վերաբերյալ՝ էջ 684): Ա. Օսիպյանը պնդում է, որ Սմբատը եւ այդք Կիլիկիայում ոչ միայն տեղյակ էին Հովհաննես երեցի եւ Հնդկաստանի Դավիթ թագավորի ավանդազրույցներին, այլեւ նեստորական քրիստոնյաների հետ համատեղ դրանք շահագործում էին՝ ամրապնդելու քրիստոնեամոնղոլական համագործակցությանն ուղղված եւրոպական աջակցությունը. տե՛ս **Alexandr Osipian**, “Baptised Mongol Rulers, Prester John and the Magi: Armenian Image of the Mongols Produced for the Western Readers in the Mid-Thirteenth – Early Fourteenth Centuries”, *Caucasus during the Mongol Period/Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, էջ 153-67: Այնուամենայնիվ, հայերի շրջանում այս պատմությունները երբեք տարածված չեն եղել:

⁹ Խնդրի վերաբերյալ որոշ անդրադարձներ կան՝ **A. Osipian**, “Baptised Mongol Rulers”. Առհասարակ նվաճված ժողովուրդների, եւ հատկապես, այսպես կոչված՝ “համաշխարհային կրոնների” հետևորդների՝ մոնղոլների կրոնի ընկալումների մասին տե՛ս **Peter Jackson**, “The Mongols and the Faith of the Conquered”, *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, eds **R. Amitai - M. Biran**, Leiden-Boston, Brill, 2005, էջ 245-90, Հեթումի երկի քննական հրատարակությունը՝ **C. Köhler** “La Flor des estoire de la terre d’Orient”, *Recueil des Histoires des Croisades. Documents arméniens*, vol II, Paris: Imprimerie Nationale, 1906, էջ 110-363: Այս հրատարակության հետ կապված խնդիրների, ինչպես նաեւ Հեթումի նշյալ երկի ձեռագրական ավանդության, դրանց տարբեր թարգմանությունների խորագրին ուսումնասիրություն եւ լեզվաբանական վերլուծություն է

պատկերելու շարունակական ջանքերի օրինաչափ դառնալը եւ հայկական՝ հատկապես Կիլիկիայում գրված աղբյուրներում մոնղոլների գնահատման մեջ ներառվելը: Հետաքրքրական է, որ այս միտումը բնորոշ է նաև Վարդան Արեւելցու «Հաւաքումն պատմութեան» երկին, որը նա ավարտել է շուրջ 1266 թ.: Այստեղ մոնղոլները, հատկապես որոշ իշխանական առաջնորդներ, որոնցից Հուլավուհն Վարդանն անձամբ է հանդիպել 1264 թ. -ին, ներկայացված են որոշակի չափազանցությամբ: Վարդան Արեւելցին նրանց գովաբանում է հատկապես քրիստոնյաներին հովանավորելու համար եւ արտահայտում իր ակնկալիքները նրանց մոտալուտ քրիստոնեության դարձի առիթով:¹⁰ Այսպիսով՝ *Հիշատակարանում* արտացոլված է ավելի վաղ մեկնաբանական եղանակ՝ նախքան գործնական քաղաքականության մեջ (Realpolitik) կայահասնչվելին այլ հարացույցներ, եւ մոնղոլների հետ համագործակցությունը կամ նրանց հպատակությունը կարդարացվեր, եւ նույնիսկ կգովաբանվեր: Արեւելցու *Հիշատակարանը եւ Սմբատի Նամակը* ամենավաղ մշակման են, ըստ որոնց մոնղոլների հանդեպ բացասականից դեպի չեզոք եւ նույնիսկ դրական վերաբերմունքը ձեւավորվում էր արդեն նրանց մվաճումների սկզբնական ժամանակաշրջանում, գոնե Կիլիկյան Հայաստանում իշխող վերնախավում:

Ինչպես քաջ հայտնի է, Վարդանը ծագումով Մեծ Հայքից էր եւ Կիրակոս Գանձակեցու հետ միասին աշակերտել էր ականավոր գիտնական, ռաբունապետ Վանական Վարդապետին: Ի դեպ, Վանական Վարդապետը հայ առաջին մատենագիրն էր, որ գրել է մոնղոլների *Պատմություն*, որը դժբախտաբար մեզ չի հասել:¹¹ Վարդան Արեւելցին կարող էր լինել մոնղոլական առաջին արշավանքների ականատեսը, մինչ իր հայրենիքում էր: Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունից գիտենք, որ նա ուխտագնացության է մեկնել Երուսաղեմ 1236 թ., հավանաբար Կիրակոսի եւ իրենց ուսուցիչ Վանական Վարդապետի՝ մոնղոլների կողմից գերեվարվելուց ոչ շատ առաջ:¹² 1239 թ. Վարդանը Երուսաղեմից մեկնում է Կիլիկիա, որտեղ մնում է 5 տարի: 1243 թ. նա վերադառնում է Հայաստան՝

իրականացրել Քրիստիանո Լեոնեն. **Cristiano Leone**, *La Tradizione manoscritta de La Flor des ystoire de la terre d'Orient di Het'um con saggio di edizione del I libro e trascrizione del ramo a*. Ph. D. Dissertation, University of Siena, 2012: Շնորհակալ եմ դոկտոր Ք. Լեոնենին՝ իր անոխյատենախոսությունը տրամադրելու համար:

¹⁰ Արեւելցու կարծիքի փոփոխության մասին տե՛ս **Zaroui Pogossian**, “Armenians, Mongols and the End of Times: An Overview of 13th Century Sources”, *Caucasus during the Mongol Period*, էջ 182-5:

¹¹ **Համազասպ Ոսկեան**, Յովհաննէս Վանական եւ իւր դպրոցը, Վիեննա, 1922, էջ 21-25:

¹² Վարդանը Կիլիկյան Հայաստանի Միս մայրաքաղաքով ուխտագնացությունից վերադարձել է 1239 թ., որտեղ մնացել է 5 տարի: Լ. Խաչիկյանը համարում է, որ Մեծ Հայքից նա հեռացել է 1236 թ. տե՛ս **L. Խաչիկյան**, «Վարդան Արեւելցու Վասն Բանին մասանց

իր հետ բերելով Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի (1221-1267) *Շրջաբերական թուղթը*¹³ նույն տարում տեղի ունեցած Սսի եկեղեցական ժողովից:¹³ Այսպիսով, Վարդանն ուներ բազմաթիվ առիթներ՝ զննելու և գնահատելու մոնոլոգներին, նրանց մշակույթը և, հավանաբար, անձնապես քննելու և տեղեկանալու նրանց պատմության ու կրոնի մասին: Ըստ Կիրակոս Գանձակեցու՝ կաթողիկոսական *Թուղթը* հաջողությամբ առաջնորդներին հանձնելուց հետո, Վարդանը հաստատվում է Կայենաբերդի Սուրբ Անդրե վանքում՝ զբաղվելով ուսուցչությամբ:¹⁴ Վարդանի մանկավարժական գործունեությունը կարելի է հիշել, քանի որ սա ենթադրում է նրա լսարանի և գաղափարների տարածման լայն շրջանակ: Արեւելցին կրկին մեկնում է Կիլիկիա, *Հիշատակարանի* գրության տարեթվից՝ 1248 թ. -ից առաջ, որտեղ մասնակցում է Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* հայերեն թարգմանությանը՝ ինչպես նշվեց վերելում, սակայն կարճ ժամանակ անց վերադառնում է Հայաստան՝ ծավալելով ուսումնագիտական, հոգեւոր-կրթական, եկեղեցական գործունեություն, մինչ իր մահը՝ 1271 թ.:

Հիշատակարանի աղբյուրները

Ինչպես բնորոշ է գրական այս ժանրին, *Հիշատակարանի* սկզբում Վարդան Արեւելցին հաղորդում է պատմական տեղեկություններ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանության ժամանակի, հանգամանքների և դրա օգտակարության վերաբերյալ: Նա ընթերցողին տեղեկացնում է Կիլիկիայի Հայկական թագավորության կրոնական և աշխարհիկ առաջնորդների՝ Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի, Հեթում Ա արքայի և Զաբել թագուհու մասին, թվարկում է նրանց զավակների անունները, քննարկում միջազգային քաղաքական իրադրությունը և, վերջապես, նկարագրում է մոնոլոգների արշավանքը Հայոց աշխարհ: Մոնոլոգներին նվիրված այս հատվածում Արեւելցին

աշխատությունը», ՄՍՌՄ ԳՎ հայկական ֆիլիալի տեղեկագիր. Հասարակական գիտություններ, 2, 1943, էջ 81-89, վերահրատ. նույնի՝ Աշխատություններ, հտ. 1, Երևան, Գանձասար, 1995, էջ 193-199 (Վարդանի կյանքի մասին՝ էջ 193-194): Նույնի՝ «Կոստանդին Բարձրաբերդցու իրատական թուղթը՝ առաքված Արեւելյան Հայաստան 1251 թվականին», Բանբեր Մատենադարանի, 4, 1958, էջ 267-284, վերահրատ. նույնի՝ Աշխատություններ, հտ. 1, էջ 156-172: Երկու դեպքում էլ սույն հոդվածում նշվում են 1995 թ. վերահրատարակության էջահամարները: Վարդան Արեւելցու ամփոփ կենսագրությունը տե՛ս նաև **Robert Thomson**, “Historical Compilation of Vardan Arevelc’i”, Dumbarton Oaks Papers, 43, 1989, էջ 125-266 (մասնավորապես՝ էջ 127-8):

¹³ **Լ. Խաչիկյան**, Վասն բանին մասանց, էջ 193-194: Շրջաբերականը թուղթը՝ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմություն Հայոց, հրատ. ՝ **Կ. Մելիք-Օհանջանյան**, Երևան, 1961, էջ 295-310:

¹⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմություն, էջ 311:

ներկայացնում է նրանց ծագումը՝ համաձայն աստվածաշնչյան ծննդաբանության եւ աշխարհագրության, որոշ կրոնական սովորույթներ, նրանց ընկալումն իրենց «աստվածատուր ճակատագրի» մասին, որը խթանում էր նրանց ուզմական ակրտումները եւ, ըստ իրենց, ապահովում նրանց ավաճողական քաղաքականության հաջողությունները: Համառոտակի նշվում է Հայոց իշխանների՝ սոնդոլներին հնազանդվելու, վերջիններիս կողմից պարտադրվող հարկահավաքության, ինչպես նաեւ՝ եկեղեցականների հարկազերծության մասին: Հիշատակարանը եզրափակվում է Հայաստանում տիրող քաղաքական իրավիճակի վերաբերյալ որքասացությամբ եւ ժամանակակիցների մեղքերի թվարկմամբ:

Մոնղոլների արշավանքը ներկայացվում է որպես Աստծո պատիժ անթիվ մեղքերի համար. «քանզի սակա քան զչափն մերոցն մեղացն արբոյց մեզ Տէր արտասուս», իսկ այս «օտար եւ անընտել» ազգը դիտարկվում է վախճանաբանական տեսակետից: Ինչպես իր գործակից Կիրակոս Գանձակեցին՝ 1241-1265/66 թթ. գրված մեծարժեք եւ ծավալուն «Պատմութիւն Հայոց»-ի հեղինակը,¹⁵ Վարդանը նույնպես մոնղոլներին համարում էր «ազգ անտողաց»՝ կործանարար վախճանաբանական մի ուժ, որի մասին կանխատեսվել էր Սուրբ Ներսեսի *Տեսչիւմ*:¹⁶ Սակայն, երբ Գրիգոր Ակնեցի քահանան շուրջ 1273 թ. գրեց իր «Պատ-

¹⁵ Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության հրատարակության «Առաջաբանում» Կ. Մելիք-Օհանջանյանը հստակեցնում է, որ պատմագիրն սկսել է գրել 1241 թ. մայիսի 19-ին (տե՛ս էջ XXV): Վերջին իրողությունը վերաբերում է 1265/1266 թվականին, սակայն որպես terminus ante quem պետք է ընդունել հեղինակի մահվան տարեթիվը՝ 1271 թ.:

¹⁶ Արժե նշել, որ Սուրբ Ներսեսի Տեսչի ժԱ. դարի խմբագրության մեջ եւ ժԱ.-ԺԲ. դդ. ապոկալիպտիկ այլ բնագրերում «ազգ անտողաց» արտահայտությունը կիրառվել է սելջուկների համար՝ հավանաբար վերջիններիս հմուտ նետածիգ լինելու պատճառով. տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, Գրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հտ. 1, Երեւան, 1957, էջ 21-29, **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols”, էջ 169-70: Թուրքերի կերպարը՝ որպես գերազանց հեծյալներ արտացոլված է նաեւ արաբական մատենագրության մեջ. տե՛ս **Ernst Mainz**, “Die Türken in der klassischen arabischen Literatur”, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, 1, 1933, էջ 279-85. Հայ մատենագրության մեջ այս «տեղի»-ն կարող էր ունենալ բազմաշերտ նշանակություն: Մի կողմից այն հիշեցնում է Իսմայելի՝ անապատում մեծանալու եւ «աղեղնավոր» դառնալու մասին. «Եւ էր Աստուած ընդ մանկանն, եւ անեաց եւ եղեւ աղեղնաւոր» (Ծննդ. Ի 21): Մյուս կողմից՝ այս արտահայտությունը միանգամայն համապատասխանում է տափաստանային հեծյալ քոչվորների ամբողջական կերպարին: Սուրբ Ներսեսի Տեսչի վերջին հրատարակությունը տե՛ս **Մեսրոպ երիցու Վայոցձորեցույ** Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց հայրապետի, հրատ. **Գ. Տէր-Վարդանեան**, (ՄՀ, ԺԱ հ., Ժ. դար), Անթիլիաս, 2010, էջ 631-741: Ավելի վաղ հրատարակությունը, որը պարունակում է Վարքի եւ Տեսչի համառոտ տարբերակները, տե՛ս «Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթեւի Հայոց հայրապետի (Սովերբ հայկականք, Չ. հ.), Վենետիկ, 1835: Տե՛ս նաեւ՝ **Z. Pogossian**, “Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th century: a Fictional Community or New Encounters”, Völker der Endzeit. Apokalyptische Vorstellungen und politische Szenarien/ Peoples of the

մութիւն ազգին Անտողաց» երկը, այդ եզրն արդեն կորցրել էր իր վախճանաբանական գաղափարները: Ավելին, Ակնեքցին միտումնավոր ապավախճանաբանական իմաստ է հաղորդում իր *Պատմությանը*¹⁷ ի տարբերություն *Հիշատակարանի* կամ Գանձակեցու *Պատմության*, թեև քաջաճանոթ է եղել Արեւելցու սույն գրվածքին:¹⁷ Ակնեքցու *Պատմության* մասին կխոսվի ստորև:

Արեւելցին սկսում է մոնոլոգների նկարագրությունը՝ պնդելով, որ նրանք «օտար ազգ» են, այրուհանդերձ, նպատակահարմար է համարում նրանց ներստել հայտնի աշխարհում՝ ծանոթ կամ ճանաչելի անցյալի եւ տարածության մեջ: Քրիստոնյա ցանկացած մատենագրի համար դա նշանակում էր վերհանել մոնոլոգների աստվածաշնչյան ծագումը, եւ դրա հիման վրա՝ աշխարհագրական այն տեղանքը, որտեղից սվլալ ժողովուրդը սերում էր: Այսպես՝ Արեւելցին հաստատում է, որ նրանք Թորգոմի ցեղից են եւ Հագարի սերնդից. «Թորգոմագունք զարմէն Հագարու»:¹⁸ Այս նախնական նկարագրությունից հետո, նա բացատրում է «տաթար» ցեղանունը, ընդ որում փոփոխելով ցեղանվան «թ» սկզբնատարը «տ»-ով՝ այսպիսով մի այլ հնարավորություն ստեղծելով այդ բառը յուրովի մեկնաբանելու համար: Նա վկայակոչում է նաեւ Սուրբ Ներսեսին.

... զորոց զանուանս կոչէ սուր եւ թեթեւ, զի թերեւս Թաթարն սուր եւ թեթեւ սաի ըստ լծորդաց փոփոխման եւ կամ տուր եւ տար, որ է տաթար քան զի հարին անյագասէս եւ տարան աներկիւղասէս զորդիսն Սիոնի ի ստրկութիւն գերութեան¹⁹:

Այս պատկերավոր ստուգաբանությունը կոչված էր հաստատելու մոնոլոգների,

Apocalypse, Eschatological Beliefs and Political Scenarios, eds. **R. Voss, W. Brandes, F. Schmieder**, Berlin, Akademie-Verlag, 2016, էջ 147-192, ուր քննարկվում է Տեսիլի եւ ԺԲ. դարի այլ ապոկալիպտիկ բնագրերի կապը: Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլի* քննական հրատարակությունը դեռեւս չկա:

¹⁷ Ապավախճանաբանացման (de-eschatologisation) գործընթացը, որն ակնհայտ է գրավոր աղբյուրներում, եւ այսպիսով արտահայտում է առնվազն հասարակական ուսյալ խավի տեսակետը, տեղի է ունեցել մոտավորապես ԺԳ. դարի կեսերից սկսած: Այդ ժամանակ մոնոլոգները ձեռնամուխ եղան ամրապնդելու տարածքային ղեկավարման համակարգն իրենց արեւմտյան տիրույթներում՝ ավարտին հասցնելով Իշխանության հաստատումը: Փոքր Ասիայի եւ Այսրկովկասի վերնախավը՝ անկախ իրենց կրոնական եւ ազգային ակունքներից, ստիպված էր հաշտվել նոր տիրակալների հետ եւ գտնել *modus vivendi*. Այս համատեքստում պետք է վերանայվեր վախճանաբանական մեկնաբանական հարացույցը: Այս առնչությամբ տե՛ս **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols,” *passim*.

¹⁸ Նշյալ բոլոր հրատարակություններում հանդիպում է «զարմին» ձեւը, բայց Գ. Հովսեփյանը գիտական ապարատում բերում է նաեւ «ի զարմէն» տարբերակը:

¹⁹ **Ղ. Ալիշան**, Հայաստանում, էջ 451, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 990, **Ա. Մաթեւոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

ավելի ճիշտ՝ «տաթարների» վայրագ բնույթը. նրանց անվանումն իսկ բացահայտում էր իրենց վարքագծի էությունը: Ինչ վերաբերում է Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլին*, ապա այն պահպանվել է մի քանի խմբագրություններով, եւ Վարդանի *Հիշատակարանն* անուղղակիորեն վկայում է ԺԲ. դարասկզբի ձեռագրում (Մ1912 ժողովածուի մի մասը) պահպանված մի տարբերակի փոխանցման մասին:²⁰ Ներսեսի *Տեսիլում* «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» անունը տրվում է ռազմիկ մի թագավորի, որը վախճանաբանական ապագայում հայտնվելու է Արեւելքից, եւ ով այսպես է նկարագրվում.

... յարուսցէ յարեւելից կողմանէ յայսմ աթոռոյ Ծապուհոյ²¹ արքայի, որ այժմս է ի տան խորասանաց, թագաւոր այդադեմ եւ այդալեզու,²² անուն նորս սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ. ոչ յազգեն Արշակա Պարթեւի կամ ի Կիրոսի յառաջին

²⁰ Ավելի քան կես դար առաջ Ա. Հովհաննիսյանը մատնանշել է իր թվագրմամբ՝ 1220 թ. ընդօրինակված ՄՄ 1912 ձեռագիրը, որը պարունակում է Ներսեսի Տեսիլի միանգամայն այլ՝ հրատարակվածներից տարբեր մի բնագիր: Երեւանի Մետրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի արտոնությամբ հնարավորություն ունեցա օգտվելու այդ բնագրի թվային տարբերակից, որը բարյացկամորեն տրամադրվեց ինստիտուտի կողմից: Ընդհակառակը եմ հայտնում նաեւ Մատենադարանի գիտաշխատող Գառնիկ Հարությունյանին՝ ձեռագրի հետ կապված որոշ հարցերի պարզաբանմանը աջակցելու համար: Սուրբ Ներսեսի Տեսիլի ՄՄ 1912-ում առկա ընդօրինակության ուսումնասիրությունը հնարավորություն տվեց ինձ հաստատելու որոշ կարեւոր փաստեր Վարդանի Արեւելցու՝ հենց այս բնագրի վրա հիմնվելու եւ իր Հիշատակարանի գրության ընթացքում ավելի վաղ աղբյուրներ գործածելու եղանակի վերաբերյալ: ՄՄ 1912-ի մանրամասն նկարագրության մեջ նշվում է, որ ձեռագրի երկրորդ մասը, որտեղ ընդգրկված է Սուրբ Ներսեսի Տեսիլը, ընդօրինակված է ԺԱ. դարում. տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Չ., խմբ. **Գեորգ Տեր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2012, էջ 497-506: Այնուամենայնիվ, կասկածից վեր է, որ այս ձեռագրում ընդօրինակված Սուրբ Ներսեսի Տեսիլը խմբագրվել է 1099 թ. խաչակիրների՝ Երուսաղեմը գրավելուց հետո. թերթ 316 աբ՝ կան ակնհայտ վկայություններ այս իրադարձության, ինչպես նաեւ դրանից առաջ Անտիոքի գրավման վերաբերյալ: Մրանք չափազանց ճշգրիտ են, եւ, հետեւաբար, հանդիսանում են vaticinia ex eventu, եւ ոչ «իրական» մարգարեություններ: Այսպիսով, ՄՄ 1912 ձեռագիրը կարող է գրված լինել ԺԲ. դարասկզբին, բայց ոչ ԺԱ. դարում:

²¹ Ծապուհ Բ (309-379) թագավորի հիշատակումն անհրաժեշտ էր, քանզի սբ. Ներսեսն ապրել է Դ. դարում: Այսպիսով, նրան վերագրված, բայց իրականում առնվազն Ժ. դարից ի վեր գրված մարգարեության մեջ անհրաժեշտ էր վկայակոչել ժամանակակից (Դ. դարի) թագավորներին՝ մարգարեությանը ճշմարտապատում կադապար տալու համար:

²² Նկատենք, որ մոնղոլները հաճախ բնութագրվում էին՝ որպես «այլ» ինչ-որ բանի կրող, օրինակ՝ «այլադեմ», «այլալեզու» եւ այլն: «Այլ» սկզբնարմատով կազմված բառերը սովորաբար օգտագործվում էին հավանառական իմաստով՝ շեշտելու հայերի համար որեւէ օտար գաղափար կամ երեւույթ: Այս սկզբունքի կիրառումը մոնղոլների բնութագրության մեջ քննել է Ա. Ծիրինյանը. տե՛ս «I Mongoli nei Colofoni», էջ 497:

թագաւորէն պարսից. այդ ի մնացորդաց Իսմաէլեան, ի ծնընդոցն Հագարու. եւ ի զաւակէ Եղամայ յառաջին տոհմից. ահեղատես եւ զարմանալի. ժպիրն եւ սեգ, լիրբ եւ երկայնահեր.²³

Ավելի ընդարձակ համատեքստը, որտեղից քաղված է այս հատվածը, հստակորեն ակնարկում է ԺԱ. դարի սելջուկյան նվաճումները Հայկական բարձրավանդակում եւ Փոքր Ասիայում, ինչպէս նաեւ՝ նրանց ներխուժումներին դիմակայելու բյուզանդացիների անկարողությունը: Խորասանի արեւելքից եկող չար թագավորին՝ հակահերոսին նկարագրելու համար կիրառվում է անորոշ եւ այլաբանական լեզու եւ բառապաշար, ուր ընդգրկված է ինքնության ցուցիչների մի շարք, որ կապված է քոչվոր տափաստանային «բարբարոս»-ի հետ: Հատկապէս ուշագրավ է, օրինակ՝ «երկայնահեր» լինելու հիշատակումն այս համատեքստում, քանի որ Հյուսիսային Կովկասի կամ Եվրասիական տափաստանների թուրքական ժողովուրդներին նկարագրելիս այս «տեղի»-ն գործածվել է նաեւ այլ աղբյուրներում:²⁴ Ուն էլ որ *Ներսէսի Տեսիրը* վերաբերեք, Վարդան Արեւելցին համատեքստից հանել է Արեւելյան թագավորի՝ «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» անվանումը, ինչպէս նաեւ նրա ծագումնաբանությունը եւ դրանք վերագրել մի ամբողջ ժողովրդի՝ անուղակիորեն հաստատելով, որ նրանք «եկել են Հյուսիս-Արեւելքից»: Վարդանն, այսպիսով, ենթադրյալ կապ է ստեղծում սելջուկների, կամ առհասարակ, թուրքերի եւ մոնղոլների միջեւ՝ ապոկալիպտիկ պատկերները փոխանցելով մի քոչվոր տափաստանային ժողովրդից մյուսին:²⁵

Այս ժողովուրդների լռելյայն զուգադրումը Վարդան Արեւելցու կարեւոր մեկնաբանական եղանակներից էր, ինչը կտեսնենք նաեւ ստորեւ: Բացի դրա-

²³ ՄՄ 1912, թ. 303բ:

²⁴ **Մովսէս Գասխուրանցի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, հրատ. **Վ. Առաքեյան**, Երեւան, 1983, էջ 141՝ 625-626 թթ. Պարսից Խոսարով Բ արքայի դեմ ուղղված պայքարում Հերակ կայսեր դաշնակից «հյուսիսի ժողովուրդը» ներկայացվում է՝ որպէս «տսկեսեր գիսավոր ազգ», **Մատթէոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրութիւն, քննական բնագիրը՝ **Մ. Մելիք-Աղանյանի եւ Ն. Տեր Միքայելյանի**, աշխարհաբար թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները **Հ. Բարթիկյանի**, Երեւան, 1991, էջ 54՝ խոսվում է սելջուկների անսովոր արտաքինի մասին, որոնք «աղեղնավորներ էին եւ հերարձակ՝ ինչպէս կանայք», **C. Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium”, էջ 399-432՝ նույնացնում է Հերակլի հյուսիսային դաշնակիցներին թուրքերի հետ:

²⁵ Հայկական աղբյուրները հազվադեպ են տարբերակում ցեղախմբերը կամ արքայատոհմերը եւ սովորաբար գործածում են «թուրքեր» ընդհանուր եզրը: Մակայն, ԺԳ. դարի պատմիչ Մխիթար Այրիվանեցին իր՝ քահանաների, մարգարենների, թագավորների եւ տարբեր ժողովուրդների ցանկում փորձում է սելջուկների հիմնադրին նույնականացնել «Սալջուկ Թուրքման»-ի հետ, իսկ նրա սերունդներին՝ «սալջուկ»-ների. տե՛ս **Մխիթարայ Այրիվանեցու** Պատմութիւն Հայոց, հրատ., **Մ. Էմին**, Մոսկվա, 1860, էջ 21-22: Այս հոդվածում օգտագործվում են «թուրք» ազգանվանումը, ինչպէս անում էին միջնադարյան հեղինակները, թուրքական (բայց ոչ մոնղոլական) որեւէ ժողովրդի կամ ցեղի մատնանշելու համար:

նից, այս ստեղծագործական գործընթացի արտահայտություններից է մոնղոլներին վերագրված աստվածաշնչյան ծագումնաբանությունը եւս: Վերջինս ապացուցելու համար Վարդանը կրկին վկայակոչում է Սբ. Ներսեսին, սակայն այնուհետեւ ներառում է նաեւ տեղեկություններ այլ, իր իսկ խոսքով՝ ասորական աղբյուրներից՝ հատակեցներով նրանց «բուն հայրենիքի» աշխարհագրական տեղանքը: Արեւելյին մոնղոլներին նույնացնում է «Թուղարք» կոչված ազգի հետ.

Եւ ասէ զնոսայ սուրբն Ներսէս ի մնացորդացն [...] Հագարու եւ **Ասորիք** ասեն զ[նո]խա²⁶ Թորգոմեանս, յայտ է՝ խառնեալ ազգին **Գուգայ**, որ ի **Թորգոմայ՝** ընդ զարմն **Հագարու**,²⁷ որք ունին զԱկոթիայ մասն աշխարհի, որ սկսանի յԱթլ²⁸ գետոյ եւ ձգի առ Եմաւոն²⁹ լեռամբն, ուր բնակեալ են ազգ ԽԳ, որք Խուժական անուամբ կոչին յիրեանց լեզուս եւ գլխատրն սոցայ Բուշխ³⁰ անուանի եւ անուն միոյ ազգին Թուղարք ասի, զոր կարծես այս են Թաթարքս...³¹

Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլից* վերոնշյալ մեջբերումը կասկած չի թողնում, որ Արեւելյին հիմնվել է այս աղբյուրի վրա: *Տեսիլում*, սակայն, «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ»

²⁶ **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245՝ «զնա» փխ «զնոսա»:

²⁷ Թավ հատվածը ոչ բոլոր ձեռագրերում է առկա, ինչպես՝ Նոր Ջուղայի 243 ձեռագիրը, որը Գ. Հովսեփյանը գործածել է իր հրատարակության համար. տե՛ս **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991: Այնուամենայիվ, այն հանդիպում է տարբեր ձեռագրերում եւ տպագիր օրինակներում, ինչպես՝ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 452-453 եւ **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

²⁸ Ալնհայտ է, որ հայերեն Աթլ տարբերակը գրությամբ իրար նման 1 եւ 2 տառերի միջեւ շփոթի արդյունք է: Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցը, որի վրա հիմնված է այս տեղեկությունը, ունի Աթլ տարբերակը: Աթլ գետը վերաբերում է Վոլգային: Ծիրակացու Աշխարհացույցը տե՛ս **Ա. Աբրահամյան**, Անանիա Ծիրակացու մատենագրությունը, Երեւան, 1944, էջ 353:

²⁹ Ենթադրաբար՝ Հիմալայները: Իր «Հաւաքումն պատմութեան» երկում Վարդան Արեւելյին նշում է, որ Հաբեթը ստացել է աշխարհի այն հատվածը, որը ձգվում էր Եվրոպայի Արեւելքում, «յարեւելից յԵմավոն լեռնէ» (տե՛ս Հաւաքումն պատմութեան **Վարդանայ Վարդապետի**, Վենետիկ, 1862, էջ 9): Այստեղ Եմավոն լեռան նույնացումը Հիմալայների հետ այնքան էլ հստակ չէ, այն կարող է անգամ մեկնաբանվել՝ որպես Կարպատյան լեռներ:

³⁰ **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453 (այստեղ հանդիպում է «Փուշխ» ձեւը, որն ակնհայտորեն բխում է արեւմտահայերեն արտասանությունից), **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245: «Բուշխ» ցեղանվան, ինչպես նաեւ՝ Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցի ընդարձակ տարբերակի (որտեղ նրանք հիշատակվում են) եւ Վոլգա գետի Սամարայի Աղեղի հատվածում «Բուշխք» ժողովուրդների տեղակայման վերաբերյալ տե՛ս **C. Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium,” էջ 422-5: Պարզ չէ, թե ինչու է Արեւելյին պահպանել այս անկարեւոր թվացող տեղին իր Հիշատակարանում:

³¹ **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 452-453, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

թագավորը մի սելջուկ տիրակալի է վերագրված, որը Հագարի սերնդից էր եւ իսմայելացի: Հիշատակարանում ծագումնաբանության շղթայի իսմայելական օղակը բաց է թողնված, քանի որ այն հայ ընթերցողի մտքում ինքնըստիմքյան կապվում էր իսլամն ընդունած արաբների հետ, եւ այսպիսով հակասում էր 1248 թվականի մոնոլոգների՝ կրոնական հավատալիքների մասին տեղեկություններին: Փոխարենը կատարվել է ուշագրավ մի հավելում. ըստ *Հիշատակարանի*՝ Հագարից սերող մոնոլոգների Թորգոմյան գիծը խառնված էր Գոգի սերունդների հետ:³² Արեւելցին չի նշում այս տեղեկության իր ասորական աղբյուրը, սակայն ծագումնաբանական այս կառուցվածքը նա որդեգրել է իր եւ Իշոխի՝ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանությունից: Հիշատակարանի համեմատությունը Ժամանակագրության ասորերեն բնագրի եւ հայերեն երկու խմագրությունների հետ ցույց է տալիս, որ Արեւելցին հիմնվում է հայերեն թարգմանությունների վրա, թեեւ հնարավոր չէ որոշել, թե երկու տարբերակներից որն է օգտագործել: Վարդան Արեւելցին թուրքերի հաբեթյան/թորգոմյան ծագման Միքայել Ասորու բնորոշումը փոխանցել է մոնոլոգներին՝ գործարկելով երկու ժողովուրդներին գուգորդելու նույն սկզբունքը, ինչ «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» կամ «ազգ նետողաց» տիտղոսները սելջուկ «թագավորից» մոնոլոգներին վերագրելիս: Հետաքրքրական է, որ եթե *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրում նշվում է թուրքերի հաբեթյան ծագումը Մագոգի միջոցով,³³ ապա երկու հայկական խմբագրություններում հասկորոշվում է, որ ճշգրիտ ցեղական գիծն անցել է Թորգոմի միջոցով: Ստորեւ ներկայացնում ենք ծագումնաբանության վերաբերյալ տեղիները՝ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրից եւ հայերեն երկու խմբագրություններից.

³² Հաշվի առնելով, որ Վարդան Արեւելցին չի նշում իսմայելացիների ծագումնաբանությունը, բավականին տարօրինակ է, որ նա պահպանել է Հագարի, այսինքն՝ Իսմայելի մոր մասին հիշատակումը: Հնարավոր է, որ Իսմայելի շառավիղների մասին նշելը բացասական ստվեր պիտի զցեր մոնոլոգների ծագման վրա՝ հայ ընթերցողների մտքում: Այնուամենայնիվ, այս տեղեկությունը կարող էր ժամանակակիցների համար շփոթեցնող լինել, քանի որ ամենատարածված կարծիքն այն էր, որ արաբներն էին սերում Հագարից՝ իր եւ Աբրահամի որդի Իսմայելի գծով: Ուշագրավ է, որ իսլամական որոշ ավանդույթներում ենթադրվում էր թուրքերի արաբահամյան ծագումը, սակայն նրա Քետուրա կնոջ միջոցով. տե՛ս **Yehoshua Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes in Medieval Arabic Writing”, *Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, eds **R. Amitai - M. Biran**, Leiden-Boston, Brill, 2005, էջ 225-6:

³³ *Chronique de Michel le Syrien*, ed. et trad. **J.-P. Chabot**. Vol. 3, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1905, [այսուհետ՝ MSS], էջ 149.

MSS³⁴

Թուրքերի այս ազգը ... պարզվում է [սերում է] Հաբեթի որդիներից, քանի որ նրանք Մագոգի որդիներն են: Նույնիսկ մեծն Մովսեսն է գրել, որ Մագոգը Նոյի որդու՝ Հաբեթի որդին է:

Միքայել Ասորի I³⁵

Գուլխն մարգարէից սուրբն Մովսէս ասէ ի գիրս իրում այսպէս՝ «Յաբէթ ծնաւ զԹի-րաս եւ նա զԹորգոմ եւ զԳովք եւ զայլս ընդ նմա»:՝³⁶ Ուստի յայտ է թէ յազգէ Թորգոմայ են, վասն որոյ եւ Թուրք ասի. Յորմէ Գովք եւ Մագովք, որ է ազգ ամբոյսական.

Միքայել Ասորի II³⁷

Ասէ սուրբն Մովսէս ի գիրս արարածոցն, թէ «Թորգոմ ծնաւ զԳովք եւ զայլս ընդ նմա». յայտ է՝ զի յազգէ Յաբեթի է Թուրքը, որ է Գովք եւ Մագովք: Եւ Թուրք վասն Թորգոմայ ասին...³⁸

Միքայելն Ասորին առաջին ասորի հեղինակն էր, որը թուրքերին համարել է Հաբեթի որդիներ՝ Մագոգի գծով:³⁹ Սակայն, թուրքերի (կամ որոշակի թուրքական ցեղի) հաբեթյան ծագումը բավական տարածված կարծիք էր հրեական, քրիստոնեական եւ իսլամական միջնադարյան աղբյուրներում, ինչպես նաև որոշ բուն թուրքական ավանդություններում: Սա նշանակում էր, որ թուրքերի հայրենիքը համարվում էր այն, որը Ջրհեղեղից հետո տրվեց Հաբեթին:⁴⁰ Տարատեսակ աղբյուրները թուրքերին այսպիսի ծագումնաբանություն վերագրելիս

³⁴ Թարգմանությունը կատարվել է անգլերենի հիման վրա. **Mark Dickens**, *Medieval Syriac Historians' Perceptions of the Turks*. M. Phil. Dissertation, University of Cambridge, 2004, էջ 29: Ասորերենում այն դրված է XIV գրքի սկզբում, գլ. I, MSS, էջ 149: Հայերեն խմբագրություններում կրճատված են XIV գրքի տարբեր գլուխներ, բացակայում են ասորերեն բնագրի թեմատիկ բաժանումները:

³⁵ **Միքայել Ասորի I**, էջ 394:

³⁶ Վարդան Արեւելցու «Հաւաքումն Պատմութեան» երկում կարդում ենք, որ Հայկ նահապետը «Նոյի որդի Հաբեթի որդու՝ Գամիրի (Գումեր) որդու՝ Թիրասի որդու՝ Թորգոմի որդին էր». «Էր որդի Թորգոմայ, որդւոյ Թիրասայ, որդւոյ Գամիրայ, որդւոյ Յաբեթի, որդւոյ Նոյի» (տե՛ս Հաւաքումն պատմութեան **Վարդանայ Վարդապետի**, էջ 13): Ու. Թոմսոնը համարում է, որ Վարդան Արեւելցու աղբյուրը Մովսես Խորենացու Պատմության Ա գրքի 5-րդ գլուխն է. տե՛ս **R. Thomson**, *Historical Compilation*, էջ 148, ծնթ. 3: Այս բոլոր ծագումնաբանությունների անմիջական աղբյուրը եղել է Ծննդ Ժ. 2-3-ը:

³⁷ **Միքայել Ասորի, II**, էջ 387:

³⁸ Ղևնոն Այիշանն Արեւելցու Հիշատակարանի հրատարակության մեջ ունի հետևյալ ծանոթագրությունը. «Թուրք եւ Թորգոմ անուանց նմանութենէն ոմանք ի Թորգոմայ համարին զԹուրքս... բայց չեն ստոյգ». տե՛ս Հայապատում, էջ 452 ծնթ.: Նա չի վկայակոչում իր մեկնաբանության աղբյուրը, սակայն այն պետք է որ լինի Միքայել Ասորու հայերեն տարբերակը:

³⁹ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 28-31.

⁴⁰ **Y. Frenkel**, «The Turks of the Eurasian Steppe», էջ 219 (ալ-Գարդիզիի վկայությունը թուրքերի աշխարհագրական ծագման վերաբերյալ), էջ 225 ծնթ. 133 (տարբեր գիտնականների կարծիքների ամփոփումը ալ-Մասուդիի այն տեղեկության վերաբերյալ, թե թուրքերն

ունեին իրենց օրակարգերը, ինչն այս հոդվածի առանցքային խնդիրը չէ:⁴¹ Պատճառը, թե ինչու Վարդանը եւ Իշոխը Միքայել Ասորու *ժամանակագրության* մեջ ավելացրեցին թուրքերի ծագման թորգոմյան գիծը, նույնպես դուրս է սույն հոդվածի շրջանակից:⁴² Այս դրվագն, անշուշտ, հետաքրքրական է՝ նկատի ունենալով Թորգոմի ցեղից հայերի սերելու հնագույն ավանդությունը: Հաբեթյան ծննդաբանությունը թուրքերից մոնոլոգներին փոխանցելով՝ Արեւելցին այս նորեկ ժողովրդին հատկացրել է եվրասիական քոչվորի հետ կապված մի շարք այլ բնութագրումներ եւ կանխակալ պատկերացումներ: Ավելին, Վարդանի ժամանակակից այլ հեղինակներ նույնպես կատարել են նման զուգորդումներ:

Այս ժողովուրդների վերաբերյալ նման մոտեցում ակնհայտ է ասորի մատենագիր Բար Հեբրեոսի *ժամանակագրության* մեջ:⁴³ Մուսուլման հեղինակները նույնպես մոնոլոգներին համարում են թուրքերի մի մասը:⁴⁴ Սակայն, ԺԳ. դարի Մերձավոր Արեւելքի ուշալ վերնախավային մշակույթներում, որոնց մասնակից

ունեն հաբեթյան ծագում), էջ 216 (իրեա հեղինակների մասին, ովքեր Սեւ Ծովի տափաստանի թուրքական ժողովուրդներին կապում են Հաբեթի հետ), էջ 228 (ալ-Կաշգարիի տեղեկությունը բուն թուրքական ավանդությունների մասին): Խազարների թորգոմյան/հաբեթյան ծագման, բայցեւ ընդհանուր առմամբ թուրքական ժողովուրդների վերաբերյալ արաբական աղբյուրների համառոտ ուրվագիծը տե՛ս **T. M. Kalinina**, “Al-Khazara and Aş-Şaqâliba: Contacts. Conflicts?”, *The World of Khazars*, էջ 195-206:

⁴¹ **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppe”, էջ 225՝ առաջարկում է, որ հաբեթյան աստվածաշնչյան ծննդաբանությունն ի վերջո թուրքերին կապել է Աբրահամի հետ (իր երրորդ կնոջ՝ Քետուրայի միջոցով) եւ կապ ստեղծել արաբների եւ թուրքերի միջեւ: **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 37-40 եւ այլուր՝ ցույց է տալիս, թե ինչպես է Միքայել Ասորին փորձել բացատրել թուրքերի ծագումը՝ նրանց վերագրելով հաբեթյան/թորգոմյան ծագումնաբանություն: Ավելին, Միքայել Ասորին կիրառել է նկարագրական տարբեր հմտություններ թուրքերի հետ առնչվող «Գոգի եւ Մազգոգի» «տեղի»-ն ապավանհանաբանական դարձնելու եւ Եգեկիեյի մարգարեության 38-39 գլուխների բացասական նշանակությունը մեղմելու համար: Նրա նպատակը կարծես թե եղել է Միջագետքում թուրքական իշխանության ջատագովությունը: Միքայել Ասորու ժամանակագրության Վարդանի Արեւելցու եւ Իշոխի կատարած թարգմանություններում թուրքերի նկարագրության մեջ փոփոխությունները չափազանց ուշագրավ են եւ կարիք ունեն առանձին ուսումնասիրության եւ վերլուծության:

⁴² Հնարավոր է, որ Արեւելցու ընտրությունը թելադրված էր «Ռուրք» եւ «Ռորգոմ» անունների նմանությամբ, ինչպես նկատել է Ալիշանը: Տե՛ս ծնթ. 37:

⁴³ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 33. Բար Հեբրեոսն իր ժամանակագրության մեջ ներկայացրել է սելջուկներին՝ մեջբերելով Միքայել Ասորուն. «Սրանք Նոյի որդի Հաբեթի որդու՝ Մազգոգի զավակներն են», սակայն ավելի ուշ նա մոնոլոգներին է բնորոշում որպես «Մազգոգի տուն»: Եվրոպական պատմագրության մեջ մոնոլոգներին Գոգի եւ Մազգոգի ժողովրդի հետ նույնացնելու առնչությամբ տե՛ս **Felicitas Schmieder**, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, Thorbecke Verlag, 1994.

⁴⁴ **Reuven Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhanid War 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, էջ 220 (մեջբերումը՝ Իբն ալ-Աթիրից):

Էր անաւ Վարդան Արեւելցի, տարածված համընդհանուր միտումներից եւ շարժառիթներից բացի, նրա կողմից թուրքերին եւ մոնղոլներին միեւնոյն դասի մեջ կարգելը կարող էր ունենալ անաւ այլ պատճառներ: Նախեւառաջ, Վարդանի շարադրման եղանակը՝ օտար մի ժողովրդին վերագրվող բնորոշ գծերը կիրառելը մյուսին անկարագրելու համար, ընդունված էր հայ պատմագրության մեջ:⁴⁵ Երկրորդ՝ դա կարող էր լինել երկու ժողովուրդների մշակութային ընդհանրությունների սեփական գնահատման արդյունքը, որը հիմնված էր անձնական փորձառության եւ դիտարկումների վրա: Նշենք, օրինակ, հեծյալ նետաձիգների վատ կերպարը, որը համապատասխանում էր երկու ժողովուրդներին եւ դյուրացնում «նետողաց ազգ» տիտղոսի փոխանցումը մեկից մյուսին:⁴⁶ Երրորդ՝ մոնղոլների հայրենիքի մասին աշխարհագրական աղոտ տեղեկությունը՝ ինչ-որ տեղ հեռավոր Հյուսիս-Արեւելքում գտնվող մի հսկայական տարածք, որը ձգվում էր Վոլգայից մինչեւ Հիմալայներ, անկասկած համընկնում էր տափաստանի թուրքական քոչվոր ժողովուրդների հայրենիքի մասին նախկին գիտելիքներին՝ անկախ նրանից, թե որն էր նրանց ստույգ ցեղային ծագումը կամ ավելի ճշգրիտ տեղանքը Եվրասիայում:

Թուրքերի մասին անան տեղեկություններ կարելի է գտնել ոչ միայն Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* մեջ, այլեւ ավելի վաղ հայկական աղբյուրներում, ինչպէս՝ Անանիա Ծիրակացուն, կամ որոշ բանասերների կողմից Մովսէս Խորենացուն վերագրվող *Աշխարհացոյցում*, որի վրա հիմնվել է Վարդան Արեւելցի՝ կրկնելով վաղուց անհետացած ժողովուրդների կամ ցեղերի անունները: Այսպիսով, սույն աղբյուրի հիման վրա ձեւավորված նախնական պատկերացումները միանգամայն օրինաչափ էին դարձնում անձայրածիր Եվրասիայի տարածքում ծագած երկու քոչվոր ժողովուրդների՝ թուրքերի ու մոնղոլների զուգորդումը միջնադարյան հեղինակի համար: Եթե Արեւելցի ցանկանար ստուգել մատյաններից քաղված տեղեկությունների իսկությունը փաստական հետազոտության միջոցով, ինչպէս օրինակ՝ հենց իրենց՝ մոնղոլներին քննելով, ապա նրա նախկին գաղափարներից շատերն անպայման կհաստատվէին: Այսպիսով, Վարդան Արեւելցու ջանքերը՝ պարզել մոնղոլների աշխարհագրական եւ

⁴⁵ **Robert Thomson**, “Christian Perception of History – the Armenian Perspective”, *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, eds **J. J. Van Ginkel, H. L. Murre – van den Berg, T. M. van Lint**, Leuven-Paris-Dudely, MA, Brill, 2005, էջ 35-44, **Sergio La Porta**, “Conflicted Coexistence: Christian-Muslim interaction and its representation in medieval Armenia”, *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Judeo-Christian Discourses*, ed. **J. Frakes**, New York, 2011, էջ 103-24.

⁴⁶ Սելջուկ թուրքերի մեջ քոչվորական ավանդույթների նշանակության մասին տե՛ս **Andrew C. S. Peacock**, “Nomadic Society and the Seljuq Campaigns in Caucasia,” *Iran and the Caucasus*, 9/2, 2005, էջ 205-30 (ուսումնասիրությունը վերաբերում է ԺԱ. դարին եւ ԺԲ. դարասկզբին):

ազգային ծագումը՝ նրանց տեղակայելով հայտնի եւ հասկանալի մի տարածքում, որն աստվածաշնչյան անցյալում բաժանվել էր Նոյի զավակներին, եւ որը նկարագրվել էր իր սեփական կամ հարեւան ժողովուրդների հեղինակավոր գիտնականների կողմից, ընդգրկում էր փաստական տեղեկությունների հավաքում եւ դրանց համադրումը նախկին գիտելիքների կամ կարծրատիպերի հետ: Ժամանակակից պատմագրության եւ բանասիրության տեսակետից, իհարկե, այս տարբեր աղբյուրները չէին կարող բոլորն էլ «հավաստի» լինել, սակայն միջնադարյան հեղինակն իր տրամադրության տակ եղած աղբյուրները գնահատելիս հազիվ թե դրանք տարբերակեր այնպես, ինչպես մենք այսօր:

Խնդրո առարկա *Հիշատակարանից* մի փոքր հատվածի հանգամանակի քննությունն արդեն ցույց է տալիս, որ այս համառոտ գրվածքը բազմաշերտ եւ քաղվածո գրական մի նմուշ է, որում մեկտեղված են իրական եւ մտացածին տեղեկություններ՝ մոնոլոգներին եւ նրանց կայծակնային նվաճումները նկարագրելու եւ այս երեւոյթներին բացատրական հարացույց տրամադրելու համար: Սույն *Հիշատակարանի* շարադրության ոճն, ի դեպ, վաղ վկայությունն է Վարդան Արեւելցու պատմագրական գործընթացի վերաբերյալ, ինչն ակներե է նաեւ նրա «Հաւաքումն պատմութեան» երկում. քաղելով տեղեկություններ մի շարք տարբեր աղբյուրներից եւ համադրելով դրանք՝ նա ստեղծել է «նոր» պատմություն:⁴⁷ *Հիշատակարանը* գրելիս դա իրագործվել է զուգահեռ գործընթացների միջոցով, որոնք էին՝ նոր տեղեկության հավաքումը եւ դրանց վերամշակումը միջնադարյան հեղինակի (եւ նրա ենթադրյալ լսարանի) ակնկալիքներին համապատասխան: Տվյալ դեպքում հեղինակը չէր վարանում եվրասիական քոչվորների վերաբերյալ նախկին իմացուցումը հարմարեցնել մի նոր ժողովրդի՝ մոնոլոգներին: Վարդան Արեւելցու ուսումնասիրելու եւ գրելու մեթոդը կարող է հանգեցնել նոր ուշագրավ տեղեկությունների, սակայն նրա հեղինակած *Հիշատակարանի* պատմական արժեքը պետք է ընդունվի նույն պատշաճ զգուշավորությամբ, ինչպես մոնոլոգների վերաբերյալ միջնադարյան շատ այլ հեղինակների վկայությունները:⁴⁸

⁴⁷ Վարդանի «Հաւաքումն պատմութեան» երկի քննարկումն այս տեսանկյունից տե՛ս **R. Thomson**, “The Historical Compilation”, էջ 133:

⁴⁸ Հետաքրքրական է, որ քոչվորների եւ նրանց նյութական մշակույթի հետ կապված վաղեմի կարծրատիպերն ազդել են մոնոլոգների մասին անգամ ականատեսների վկայությունների վրա, ինչպես օրինակ՝ ֆլամանդացի ճանապարհորդ, ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Գիյոմ դը Ռուբրուքի (ԺԳ. դարի կեսեր) եւ շարունակվել է մինչեւ մեր օրերը. հմմտ. **Michael Gervers and Wayne A. Schlepp**, “Felt and “Tent Carts” in “The Secret History of the Mongols,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 7/1, 1997, էջ 93-116:

Մոնոլոների «Ելքը» ըստ Հիշատակարանի

Բացի Միքայել Ասորու հայերեն խմբագրության ուղղակի փոխառություններից՝ մոնոլոների աստվածաշնչյան ծագումնաբանությունը սահմանելիս Վարդան Արեւելցին իր *Հիշատակարանի* այլ դրույթներ նույնպես կառուցել է ասորի ականավոր պատմագրի՝ թուրքերի վերաբերյալ գլխի հիման վրա: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Միքայել Ասորուց կախված լինելու ակնհայտ այլ օրինակներ, բացի վերոնշյալներից, չկան: Փոխարենը, գոյություն ունեն որոշակի մանություններ հիմնական թեմաների եւ պատմողական մոտիվների միջեւ, որոնք երևում են մոնոլոների՝ իրենց նախահայրենիքից ելքի Վարդան Արեւելցու նկարագրության եւ թուրքերի՝ իրենց բնօրրանից հեռանալու Միքայել Ասորու բնութագրության մեջ:⁴⁹ Ըստ Միքայել Ասորու՝ Հաբեթի շառավիղները հանդիսացող եւ այսպիսով Հյուսիս-Արեւելքում (վերջիններին ենթադրյալ հետջրհեղեղյան տեղավայրը) հաստատված թուրքերի զանգվածային տեղաշարժը դեպի Արեւմուտք արգելափակված էր երկու դարպասներով: Նրանցից մեկը՝ «Ճորա պահակը», գտնվում էր երկու լեռների միջեւ՝ Վիրքում, եւ կառուցվել էր Ալեքսանդր Մակեդոնացու կողմից, իսկ երկրորդը՝ Պարսկաստանի սահմանների մոտ:⁵⁰ Վարդանը նույնպես մոնոլոների բնիկ հայրենիքը համարում է Հյուսիս-Արեւելքը, սակայն նա չի գործածում Ալեքսանդրի դարպասների մոտիվը:⁵¹

Հիշատակարանն այնպիսի տպավորություն է թողնում, որ Վարդանը խորհել է տարբեր հնարավորությունների շուրջ՝ փորձելով նույնացնել մոնոլոների *Աշխարհացույցում* նշված քառասուներեք բարբարոս ցեղերից մեկի հետ, եւ եզրակացրել, որ ամենահավանական թեկնածուները թուրքերն են («Թուրքարք»): Ինչ-որ մի անորոշ պահի, այս «սուաջին» կամ «բուն» մոնոլոները «Թուրքաստան»-ից շարժվեցին դեպի Արեւելք՝ «որպէս լուսաք յոմանց ի օղացանէ»:⁵² Միքայել Ասորին թուրքերի ելքը կապում էր նրանց սուաջնորդող «սպիտակ կենդա-

⁴⁹ Թուրքերի տեղաշարժն իրենց հայրենիքից դեպի Փոքր Ասիա եւ Միջագետք նկարագրելու համար «ելք» եզրը փոխառել են **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 61:

⁵⁰ MSS, էջ 151, **Միքայել Ասորի I**, էջ 388; **Միքայել Ասորի II**, էջ 395: Այս հաղորդումն ավելի ընդարձակ է ասորերեն բնագրում. մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 54-64: Այս ավանդագրույցի եւ «Ճորա պահակ»-ի՝ որպէս բարբարոսներից քաղաքակիրթ աշխարհը պահպանող սահմանագծի զաղափարի ստեղծման համար հիմք հանդիսացած բնագրերի մասին տե՛ս **Andrea B. Schmidt**, “Die “Brüste des Nordens” und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog”, *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, eds **W. Brandes** and **F. Schmieder**, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2008, էջ 89-99:

⁵¹ Դա կարող է պայմանավորված լինել այն հանգամանքով, որ Ալեքսանդրի դարպասների մասին հայկական ավանդությունները զգալիորեն տարբերվում էին ասորականից. հարցի քննարկումը տե՛ս **A. Schmidt**, “Die “Brüste des Nordens””:

⁵² **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթենոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

նու» (հավանաբար տոտեմական մոխրագույն գալլի) մասին ազգային առասպելների հետ, եւ այս պատումն օգտագործում է նրանց նվաճումներն ու Միջագետքում տիրակալությունը արդարացնելու նպատակով՝ դրանք համարելով աստվածային ծրագրի իրականացում:⁵³ Վարդան Արեւելցին այլ կերպ է մեկնաբանում մոնոլոգների «Ելք»-ի պարագաները եւ հետեւանքները՝ շեշտելով նրանց «քաղաքակրթացման» գործոնն այս ընթացում, ուր Աստծու հայտնությունները քիչ դեր չեն խաղացել: Վերջիններս ե՛ւ նախորդում էին մոնոլոգների գաղթին, ե՛ւ շարունակվում նրանց տեղաշարժի ժամանակ: Միքայել Ասորին սերտ կապ է ստեղծում թուրքերի՝ նստակյաց Պարսկաստանի (որտեղ նրանք ծառայել են որպէս վարձկաններ) հարստությանը տիրանալու եւ Շորա պահակից այն կողմ գտնվող իրենց հայրենիքից դուրս գալու ցանկության միջեւ:⁵⁴ Վարդանը նույնպէս անուղղակի պատճառահետեւանքային կապ է ստեղծում կողոպուտով զբաղվող մոնոլոգների չքավոր գոյության եւ նրանց գաղթի միջեւ՝ որպէս իրենց կենսական սոսկալի պայմաններից դուրս գալու միջոց:

Իհարկէ, եւ՛ Միքայել Ասորու եւ՛ Վարդան Արեւելցու ենթադրությունները հիմնված են կանխակալ պատկերացումների, ինչպէս նաեւ՝ քոչվոր եւ նստակյաց մշակույթների ներկայացուցիչների դարավոր փոխգործակցության իրական եղանակների վրա, հատկապէս սահմանամերձ շրջաններում: Այսպէս, տափաստանային քոչվորների՝ որպէս աղքատ ավազակների եւ բարբարոսների նկարագրելը տարածված կարծրատիպ էր, որ կրկնում էին նստակյաց մշակույթների մատենագիրները բոլոր ժամանակներում եւ ամենուրեք:⁵⁵ Բնարկվող երկու հեղինակներն ունեն նաեւ այլ ընդհանրություններ՝ յուրաքանչյուր

⁵³ Միքայել Ասորին նշում է թուրքերի երկու «խուժումների» մասին, առաջինը նա թվագրում է Ք. Ա. 510 թ., իսկ երկրորդն, ըստ նրա, տեղի է ունեցել ավելի մոտ ժամանակներում, այսինքն խոսքը վերաբերում է ԺԱ. դարի սելջուկյան արշավանքներին (**MSS**, էջ 150): Հետո նա ասում է, որ եղել են նաեւ այլ դեպքեր (**MSS**, էջ 152): Այնուհետեւ նա նկարագրում է թուրքերի աստիճանական տեղաշարժը դեպի Պարսկաստան, որը նա թվագրում է Սասանյան կայսրության անկումից հարյուր տարի առաջ (հմմտ. **MSS**, էջ 153): Հնարավոր պատմական դրվագների վերլուծությունը, որոնք կարող են արտացոլվել այս օրինակներում տե՛ւ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 54-5: Միքայելի Ասորին վերապատմել է նաեւ բուն թուրքական ավանդություններ եւ առասպելներ, որոնց օգտագործման նպատակների մասին տե՛ւ նույն տեղում, էջ 60-61: Սույն պատումի հայերեն տարբերակներն ավելի համառոտ են. Հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 396-399 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 389-390:

⁵⁴ **MSS**, էջ 153, **Միքայել Ասորի I**, էջ 396-6, **Միքայել Ասորի II**, էջ 389-90:

⁵⁵ Դարերի ըթացքում եւրասիական տափաստանային քոչվորների եւ նստակյաց Չինաստանի միջեւ տնտեսական, քաղաքական եւ ռազմական փոխհարաբերություններն ունեցել են կարեւորագույն նշանակություն համաշխարհային պատմության մակարդակով. Այս մասին, տե՛ւ **Thomas Barfield**, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*, Oxford, Blackwell, 1989, նույնի՝ “Inner Asia and Cycles of Power in China’s Imperial Dynastic History”, *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, eds **G. Seaman** and **D. Marks**, Los Angeles, University of Southern California Ethnographics Press, 1991, էջ

խմբի գաղթի եղանակների նկարագրությունում: Ըստ Միքայել Ասորու՝ թուրքերի մի առաջապահ (avant-garde) խումբ կազմված էր պարսիկների վարձկաններից, որոնց ամեն անգամ՝ ինչ-որ ռազմական ծառայության ավարտից հետո, պարբերաբար ուղեկցում էին հետ դեպի Դարպասների ետևում գտնվող իրենց բուն հայրենիքը: Սակայն գալիս է մի պահ, երբ նրանք հարձակվելով պարսկական պահակախմբերի վրա՝ նվաճում են մի ամրոց, որտեղից էլ օգնություն են խնդրում մյուս կողմում մնացած իրենց հայրենակիցներից: Վերջինների զորակցությամբ թուրքերն, ի վերջո, ընդլայնում են իրենց իշխանության տակ գտնվող տարածքները մինչև Մարգիանա:⁵⁶

Վարդան Արեւելցու՝ մոնղոլների «Ելք»-ի վերաբերյալ շարադրանքի կառուցվածքը նման է այս պատումին, թեպետ ոչ նույնական: Ըստ նրա՝ մոնղոլներից ոմանք, հոգնելով իրենց թշվառ կյանքից եւ «երկնավոր Աստծու» օգնությունն աղերսելով, նախ հարձակվեցին եւ գրավեցին մի փոքր քաղաք, այնուհետեւ օգնություն խնդրեցին «իրենց երկրում» մնացածներից. «կոչեցին երկրէն իւրեանց թիկունս»: Ի վերջո, նրանք հասան Պարսկաստան եւ նվաճեցին այն:⁵⁷ Երկու հեղինակներն էլ խոսում են թուրքերի (Միքայել Ասորի) կամ մոնղոլների (Վարդան Արեւելցի)՝ իրենց հայրենիքից դուրս գալուց հետո երեք ուղղություններով բաժանման մասին: Մի խումբը գնաց Հնդկաստան՝ դեպի հարավ, երկրորդը՝ դեպի հյուսիս-արեւմուտք՝ Թրակիայի մոտ (Միքայել Ասորի) կամ դեպի հյուսիսի անապատները (Վարդան Արեւելցի), իսկ երրորդը՝ Պարսկաստան:⁵⁸ Ըստ այս հեղինակների՝ երկու դեպքում էլ սվլյալ քոչվոր ժողովրդի բախումը նստակյաց մշակույթի ներկայացուցիչների հետ էական ազդեցություն է թողել նրանց կրոնական համոզմունքների վրա: Մինչ մոնղոլների կրոնի՝ Վարդան Արեւելցու վերլուծությանն անցնելը, փորձենք ամփոփել Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության*՝ Վարդան Արեւելցու *Հիշատակարանի* վրա ազդեցության վերաբերյալ մեր հիմնական եզրակացությունները:

21-62 եւ **Sechin Jagchid**, “The Historical Interaction between the Nomadic People in Mongolia and the Sedentary Chinese”, նույն տեղում, էջ 63-91: «Տափաստանն ընդդեմ մշակահողի» երեւույթի վերաբերյալ մանրամասն քննարկումը՝ **J. Fletcher**, “The Mongols”: Բնորոշ օրինակ է նաեւ հեփթաղների եւ Սասանյան կայսրության միջեւ միջ-մշակութային, քաղաքական եւ ռազմական կապերը, բայցեւ հանախակի բախումները, որի մասին. տե՛ս **P. Golden**, Introduction, էջ 82:

⁵⁶ **MSS**, էջ 153, **Միքայել Ասորի I**, էջ 397 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 390. Ասորերեն տարբերակում այս իրադարձությունը թվագրվում է «Պարսկական վերջին կայսրության» վերջին շրջանով, մինչդեռ հայերեն խմբագրությունները հաստատում են, որ սա տեղի է ունեցել Հիսուս Քրիստոսից 510 կամ 511 տարի առաջ. տե՛ս **Միքայել Ասորի I**, էջ 396, **Միքայել Ասորի II**, էջ 389:

⁵⁷ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁵⁸ **MSS**, էջ 155, **Միքայել Ասորի I**, էջ 398, **Միքայել Ասորի II**, էջ 390, **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 992, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

Ակնհայտ է, որ երկու աղբյուրներն ունեն բազում ընդհանրություններ: Ծատ դեպքերում Վարդան Արեւելցին օգտվել է ոչ թե ուղղակիորեն *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրից, այլ դրա հայերեն թարգմանությունից եւ խմբագրությունից: Թուրքերի, դեպի Արեւմուտք նրանց տեղաշարժի եւ ավաճումների վերաբերյալ Միքայել Ասորու նկարագրությունն օգտագործվել է Վարդան Արեւելցու կողմից որպես մի ընդհանուր ուրվագիծ, որի հիման վրա էլ նա շարադրել է մոնոլոգների մասին իր պատումը: Սա a priori չի նշանակում, թէ Արեւելցին միտումնավոր փոխել է իրական դեպքերի վերաբերյալ «ավելի հավաստի» տեղեկությունները՝ դրանք իր կաղապարին հարմարեցնելու համար: Արեւելցու *Հիշատակարանը* հեռու է Միքայել Ասորուն ստրկորեն ընդօրինակելուց, քանի որ նա հավելում է մոնոլոգների մասին նշանակալի նոր տվյալներ՝ քաղված այլ աղբյուրներից, ներառյալ անմիջական բանավոր տեղեկությունները: Ավելի հավանական է պատկերացնել, որ Արեւելցու սերտ ծանոթությունը Միքայել Ասորու բնագրի հետ նրան թելադրեց որոշակի մասնություն թուրքերի եւ մոնոլոգների, ինչպես նաեւ՝ «Հեռավոր Արեւելքում» (որքան էլ որ այս եզրը լայն եւ անորոշ է) սկզբնավորված եւ մինչեւ Արեւմուտք՝ ներառյալ Հայաստան եւ Փոքր Ասիա, հասնող նրանց ռազմական ավաճումների պատմության միջեւ:

Կրոն եւ աշխարհակալություն

Ինչպես վերը տեսանք, Վարդան Արեւելցու (կամ նրա աղբյուրների) պատկերացմամբ առաջին մոնոլոգները հաստատվել են ինչ-որ տեղ Թուրքաստանի արեւելքում: Ասվում է, որ այս «առաջին» մոնոլոգները չունեին կրոնական «պաշտուն»: Սակայն նրանք որոշ գաղափար ունեին Գերբնականի մասին, քանի որ սքանչանում էին արեւով եւ հմայության նպատակներով ունեին թաղիքե հատուկ պատկերներ, որ կրում էին իրենց վրա.⁵⁹ «ընդ արեգակն զարմանալին եւ ի պատճառս հմայութեան ունեին պատկերս ինչ թաղեայ, զոր տակաւին կրեն ընդ ինքեան»: Այս պատումը վերաբերում է գրեթե առասպելական մի ժամանակի՝ illo tempore քանի որ այս մանրամասները հայտնվում են անմիջապես այն նախադասությունից հետո, որն ընթերցողին տեղեկացնում է մոնոլոգների աստվածաշնչյան ծագումնաբանության եւ նրանց աշխարհագրության մասին՝ երկուսն էլ զետեղված աշխարհի հետջրհեղեղյան «գաղութացման» համատեքստում: Այսօրինակ շարադրումն այնպիսի տպավորություն է ստեղծում, թե աստվածաշնչյան ժամանակներում էր, երբ մոնոլոգները չունեին «կրոնական պաշտոն», այլ երկրպագում էին արեւին: Ուշադրություն դարձնենք նաեւ բառերի տարբերակմանը. եթե «պաշտուն» ընդունված եզր էր նաեւ քրիստոնեական պաշտամուն-

⁵⁹ Դ. Ալիշան, Հայապատում, էջ 453, Գ. Յովսեփեան, Յիշատակարանք, էջ 991, Ա. Մաթեոսյան, Հիշատակարաններ, էջ 246:

քի համար, ապա «ընդ արեգակն գարմանային» արտահայտության մեջ կիրառված «գարմանային» բառը չունի ակնհայտ կրոնական նշանակություն: Հնարավոր է, որ բառերի նման ընտրության նպատակն էր շեշտել, թե սովյալ ժողովուրդն այնքան պարզամիտ եւ քաղաքակրթությունից հեռու էր, որ նույնիսկ նրա հավատալիքներն ու սովորույթները հնարավոր չէր նկարագրել համապատասխան կրոնական տերմինաբանությամբ: Այսպիսով, Վարդանը ստեղծում է բանային դասակարգություն, որն ամենայն հավանականությամբ արտացոլում էր կրոնական դասակարգման տարբեր աստիճաններն՝ ըստ միջնադարյան հեղինակի: Իհարկե, թալանով եւ կողոպուտով զբաղվող առաջին մոնղոլների վարքագիծը գալիս էր լրացնելու առանց կրոնի վայրագ ժողովրդի կերպարը:

Այն, որ քոչվորները չունեին «ոչ կրոն» եւ «ոչ կրոնական պաշտամունք», տարբեր աղբյուրներում եվրասիական քոչվոր ժողովուրդների մասին մի կողմնակալ կարծիք էր: Վկայակոչենք մի քանի օրինակ. Դ. դարի հռոմեացի պատմիչ Ամմիանոս Մարկելիանոսը կարծում էր, որ հոները չէին պաշտում կամ հավատում որեւէ բանի:⁶⁰ Վրացական *Սուրբ Աբդի Վարքում* խազարները նկարագրված են որպես «վայրի մարդիկ, զարհուրելի դեմքով, դաժան բնավորությամբ, արյունարբու, առանց կրոնի, բացառությամբ այն բանի, որ նրանք ճանաչում էին արարիչ Աստծուն»:⁶¹ Հատկանշական է նաեւ, որ իսլամական հեղինակները նախաիսլամական թուրքերին նկարագրում էին որպես «կրոն չունեցող»:⁶² Կիրակոս Գանձակեցին մոնղոլներին բնութագրելիս կիրառում է գրեթե նույն լեզուն՝ պնդելով, որ նրանք չունեն «կրոնական պաշտոն», բայց այնուհետեւ շարունակում է նկարագրել Տանգրիի հանդեպ նրանց մեծարանքը:

Արեւի երկրպագության վերաբերյալ Վարդան Արեւելցու հիշատակումը կարող էր ունենալ նաեւ այլ ենթմաստներ: Դա «սուտ պաշտամունք» էր, որում հայ մատենագիրները մեղադրում էին զրադաշտականներին՝ նրանց կոչելով արեւապաշտ:⁶³ Սրանից ոչ շատ առաջ՝ ԺԲ. դարում, Միջագետքում ի հայտ

⁶⁰ **Jean-Paul Roux**, “Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïque”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 149/1, 1956, էջ 49-82 (I), 149/2, 1956, էջ 197-230 (II), 150/1, 1956, էջ 27-54 (III). Այս ուշագրավ վկայակոչումը՝ **J.-P. Roux**, “Tängri”, II, էջ 198-9.

⁶¹ Մեջբերումն ըստ՝ **P. Golden**, “The Conversion of the Khazars”, *The World of the Khazars*, էջ 135 (ընդգծումը մերն է):

⁶² **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 218.

⁶³ Այսպես օրինակ, Փավստոս Բյուզանդի (IV. 59) բնութագրմամբ՝ հավատուրաց իշխան Մերուժան Արծրունին (Դ. դար) պաշտում էր «արեւին եւ կրակին»: Մովսես Խորենացին խոսում է զրադաշտական թագավոր Վաղարշակի տանարաշինության, այդ թվում՝ արեւին նվիրված տանարների կառուցման մասին: Այս օրինակները վերցված են՝ **James Russell**, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987, էջ 53, 493. Սույն ուսումնասիրության համար կարելի է այն, որ ԺԳ. դարի հայ հեղինակը արեւի պաշտամունքը կապում էր զրադաշտականության հետ, դա համարելով անհավատության նշան:

եկած Արեւորդիների հայ համայնքը դատապարտվել էր Ներսես Ծնորհալի կաթողիկոսի կողմից՝ ի թիվս այլոց արեւին երկրպագելու համար:⁶⁴ Այսպիսով, Վարդան Արեւելցին իր պատումին ավելացրել է մեկ այլ վիճաբանական շերտ: Բայց այս դեպքում եւս նրա հաղորդած տեղեկությունները համապատասխանում են բազում այլ միջնադարյան հեղինակների տվյալներին, որոնք հավաստում էին, թե եվրասիական քոչվորների շրջանում արեւի պաշտամունքը տարածված էր: Իսլամական աղբյուրներից մեկը Ժ. դարում ստեղծված Հուրուդ ալ-Ալլամ աշխարհագրական գիրքը, որտեղ խոսվում է թուրքերի մեջ տարածված արեւապաշտության մասին:⁶⁵ Խազարների թագավորության տարածքում հնագետների հայտնաբերած արեւի բազմաթիվ թափսմանները վկայում են թուրքական այս ժողովուրդների մեջ եթե ոչ արեւապաշտության (Գուրդեմի մեկնաբանությամբ՝ դրանք ներկայացնում են Տանգրիի պաշտամունքը), սպա գոնե այնպիսի կրոնական պատկերագրության մասին, որն արտաքնապես կարող էր դիտվել որպես արեւի պաշտամունքի ապացույց:⁶⁶ Ժամանակագրորեն Վարդան Արեւելցուն ավելի մոտ՝ ԺԲ. դարի իտալացի ճանապարհորդ Զիովաննի դա Պիան դել Կարպինեն նույնպես ներկայացրել է մոնոլոգների հավատալիքները՝ կապված արեւի եւ լուսնի հետ:⁶⁷ Այն, որ սա ոչ միայն կարծրատիպ էր, այլեւ ուներ իրական հիմքեր, հաստատվում է «Մոնոլոգների Գաղտնի պատմություն» գրվածքում: Այստեղ նկարագրված են այնպիսի դրվագներ, ուր ակնհայտ է արեւի երկրպագությունը: Օրինակ, պատումը ներկայացնում է կրոնական պաշտամունքի հետ կապված գործողություններ (դեպի արեւը խոնարհ-

⁶⁴ **Ներսես Ծնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, Երուսաղեմ, 1871, էջ 223-229, **James Russell**, “The Credal Poem Hawatov Xostovanim (“I Confess in Faith”) of St. Nersēs the Graceful”, *Redefining Christian Identity*, էջ 185-236.

⁶⁵ **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 118-220.

⁶⁶ **P. Golden**, “Khazar Conversion to Judaism”, էջ 132.

⁶⁷ Այս մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri”, II, էջ 215: Այս ժողովուրդների շրջանում կրակապաշտության վերաբերյալ ավելի մանրամասն տե՛ս նույնի՝ “Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 189/1, 1976, էջ 67-101, **J. Fletcher**, “The Mongols”, էջ 30՝ կարծում է, որ ոչ միայն կրակի պաշտամունքը, այլ նաեւ տիեզերական իշխանության գաղափարը եկել է արիացիներից, «որոնցից որոշներն ի վերջո գաղթել են Իրան եւ Հնդկաստան, իսկ որոշները մնացել են տափաստանում»: Նախախլամական թուրքերի մեջ զրադաշտական կրակապաշտության մասին հաղորդում է ԺԲ. դարի արաբ աշխարհագրագետ, քարտեզագիր ալ-Իդրիսին, մինչդեռ Հուրուդ ալ-ալամ-ում խոսվում է նրանց արեւապաշտության մասին. տե՛ս **J. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 220: Թուրք-մոնղոլական որոշ ցեղերի մեջ մագդեականության տարածման մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Les Religions dans les sociétés turco-mongols”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 201/4, 1984, էջ 400: Թուրք-մոնղոլական կրոնների վրա զրադաշտականության հավանական ազդեցության մասին, տե՛ս **P. Golden**, *Introduction*, էջ 150: Սա կարող էր, վերջին հաշվով, արդարացնել Վարդանի փաստարկը:

վելը կամ ծնկի գալը), որոնք դրսից դիտողին կարող էին թվալ արեւի պաշտամունքի արտահայտություններ:⁶⁸ Արեւելցիս Աշուր է Աաեւ, որ մոնղոլներն ունեին «թաղիքէ ինչ-որ պատկերներ՝ հմայության Ապատակով, որ դեռեւս կրում էին իրենց հետ»։ «Ի պատճառս հմայութեան ունէին պատկերս ինչ թաղեայ, գոր տակաին կային ընդ ինքեանս»:⁶⁹ Նա չի մանրամասնում, թե թաղիքէ պատկերներն ինչ էին ներկայացնում, բայց թաղիքի ծիսական կարեւորությունը եվրասիական քոչվորների շրջանում քաջ հայտնի է:⁷⁰

Ինչպէս Աշուր վերելում՝ մոնղոլների գաղթն իրենց հայրենիքից ներկայացված է որպէս «քաղաքակրթացման» գործընթաց, որի հիմնաքարը դարձն է դեպի միաստվածություն: Ըստ Վարդան Արեւելցու՝ այս «քաղաքակրթացումը» սկիզբ առավ այն ժամանակ, երբ որոշ ողջամիտ մոնղոլներ ճանաչեցին «երկնային Աստծուն՝ ամեն ինչի Արարչին»: Հետագայում նրանց նվաճումների հաջողությունները կապվում են այս «նորահայտ» Աստծուն իրենց տված ուխտի հետ.

... կոչեցին գերկնաւորն Աստուած, որ զամենայն ինչ արար՝ յօգնութիւն անձանց, եւ ուխտեցին անս ուխտ եւ ելին ի վերայ քաղաքի միոյ փոքու եւ յափշտակեցին զնա ի տերանցն ...⁷¹

Վերոնշյալ քաղաքի գրավումն արագացրեց մոնղոլների հետագա նվաճումների շղթան՝ մինչեւ Պարսկաստան հասնելը: Ներկայացնենք եւս մի համեմատություն Միքայել Ասորու եւ Վարդան Արեւելցու միջեւ: Ըստ Միքայել Ասորու՝ «բուն» թուրքերը, այսինքն նրանք, ովքեր ապրում էին Դարպասներից այն կողմ, հոչակում էին մեկ Աստծու՝ Կոկ Տանգրիին, բայց անձանոթ էին աստվածաշնչյան կրոններին:⁷² Ասորերեն բնագիրն արծարծում է միայն թուրքերի՝ իսլամի

⁶⁸ The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Translation with historical and philological comments by **Igor de Rachewiltz**. 2 vols, Leiden-Boston, Brill, 2006, էջ 33՝ ասվում է, որ Թեմուջինը (այսպէս Չինգիզ Խանը) «բունցքով հարվածեց կրծքին եւ ինը անգամ ծնկի գալով դեպի արեւը, ընծայեց գինեձոն եւ աղոթք»:

⁶⁹ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁷⁰ Տես օրինակ՝ **P. Golden**, Introduction, էջ 147՝ նորընտիր Խանի՝ թաղիքէ գորգի վրա բարձրանալու ծեսի մասին, թաղիքի վերաբերյալ տե՛ս նաեւ՝ **M. Gervers-W. A. Schlepp**, “Felt and “Tent Carts”՝ մոնղոլների ամօրյա կյանքում դրա կարեւորության մասին:

⁷¹ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246: Այս արտահայտության Ա. Ծիրինյանի թարգմանությունը՝ «dio terreno» [երկրային աստված] (տե՛ս նույնի “I Mongoli nei colofoni”, էջ 503) չի հիմնավորվում աղբյուրով:

⁷² **MSS**, էջ 152. **M. Dickens**, Medieval Syriac Historians, էջ 51՝ այսպէս է թարգմանում. «Նրանք չունեն բանական գիտություն եւ իմաստության կրթության շտեմարան, եւ նրանք տեղյակ չեն Մովսէսի կամ մարգարեներից որեւէ մեկի մասին, ոչ էլ մեր Փրկչի, Կենարարի, Քրիստոս Աստծու զալստյան մասին: Հետեւաբար կարելի է կարծել, որ ոչ

կրոնափոխությունը, մինչդեռ հայերեն խմբագրությունները հավելում են, որ որոշ թուրքեր, ովքեր տեղաշարժվել են աշխարհի տարբեր կողմերը, ինչպես՝ Հնդկաստան, Հայաստան, Վրաստան կամ դեպի «Արեւմուտք» ընդունել են այլ կրոններ, օրինակ՝ Քրիստոնեություն կամ «կուսապաշտություն»:⁷³ Կրկին, այս պատումներում կա ճշմարտության կորիզ: Բայց նրանք նաև փոխանցում են այն գաղափարը, թե քոչվորները, նստակյաց մշակույթների հետ շփման արդյունքում, ընդունեցին նոր, այն է՝ նստակյաց ժողովրդի կրոնը՝ այսպիսով մտնելով «քաղաքակիրթ» ազգերի շարքը: Հենց այս կրոնական սկզբունքային փոփոխությունն է, որ ընկած է նրանց ուսուցանող հաջողության հետևում՝ ըստ մեր հեղինակների: Վարդան Արեւելցին հատուկ չի հիշատակում Տանգրիի պաշտամունքը՝ կապված մոնղոլների «երկնային Աստծու» հետ: Այնուամենայնիվ, նրա գործածած «երկնային Աստված» արտահայտությունը «Կոկ Տանգրի»-ի (“Kök Tängri”) հայերեն լիարժեք թարգմանությունն է, եթե «կոկ»-ը (“kök”) հասկանա՞նք իր «երկնային», այլ ոչ թե «կապույտ» իմաստով:⁷⁴ Ի տարբերություն Միքայել Ասորու, ով թուրքերի հավատալիքները որակում է կրոնական ուսմունքի մասին իր սեփական ընկալման տեսանկյունից, Արեւելցին որևէ կերպ չի քննարկում մոնղոլների երկնային Աստծուն՝ այդպիսով բաց թողնելով էական մի հարց: Ո՞րն էր այդ Աստծու կապը Վարդան Արեւելցու եւ իր համայնքի Աստծու հետ: Հավանաբար, նա ցկատի ուներ նույն Տանգրիի պաշտամունքը, որն, իհարկե, բնորոշ էր բազմաթիվ թուրք եւ մոնղոլական ցեղերի:

Արեւելցին ոչ միայն հավաստում է մոնղոլների մեջ միաստվածության առկայության մասին, այլև տեղյակ է աստվածային մանդատով աշխարհը նվաճելու եւ իշխելու մոնղոլական գաղափարախոսությանը:⁷⁵ Թեև նա չի քննարկում

մի առաքյալ կամ ավետարանիչ նրանց մոտ չի գնացել»: Տե՛ս նաև Դիկենսի վերլուծությունը եւ մեկնաբանությունները Միքայել Ասորու հավանական աղբյուրների մասին, հատկապես՝ հայկական, նույն տեղում, էջ 49-53: Հայերեն խմբագրությունները պարունակում են նույն առանցքային տեղեկությունը. հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 395՝ նշված է «Կօքտանգրի», **Միքայել Ասորի II** «Կօն տանգրի»: Երկու տարբերակներում էլ այն բացատրվում է՝ որպես «կապույտ Աստված»: Մրանք, բոլորն էլ իհարկե վերաբերում են Ալթայական ժողովուրդների մեջ լայնորեն տարածված երկնային Աստված Տանգրիի պաշտամունքին: Այս հավատալիքների քննարկումը տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri”, I, II եւ **P. Golden**, Introduction, էջ 149-51:

⁷³ **MSS**, էջ 156-7՝ թուրքերի իսլամադավան դառնալու մասին՝ արաբներին մատուցած ռազմական ծառայության պատճառով: Հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 399 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 392:

⁷⁴ «Կօկ» (kök) բառի տարբեր իմաստների, ինչպես նաև «Տանգրի» («Tängri») բառի հետ՝ որպես անական դրա գործածման մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri” II, էջ 202-6:

⁷⁵ Մոնղոլների մեջ այս գաղափարախոսության մասին տե՛ս **Igor de Rachewiltz**, “Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire”, Papers on Far Eastern History, 7, 1973, էջ 21-36, **Thomas T. Allsen**, “Changing Forms of Legitimation in Mongol Iran”, Rulers from the Steppe, էջ 223-41, **A. Khazanov**, “Muhammad and Jenghiz Khan”:

Աստծու՝ մոնղոլների հասկացողությունը, սակայն կատարում է սուր եւ շրջա-
դարձային մի հավելում այն մասին, թե ինչպես է նրանց բացահայտվել աշխար-
հին տիրելու աստվածատուր ճակատագիրը: Երբ մոնղոլները նվաճում են
Պարսկաստանը, ահա թե ինչ է տեղի ունենում.

...ուսան եւ ի մոգաց անտի կախարդութիւնս, եւ տուեալ հրամանս ի դիպաց
անտի, եթէ տուեալ է նոցա յԱստուծոյ զաշխարհ ամենայն, ելցեն վստահու-
թեամբ եւ ժառանգեսցեն զնա:⁷⁶

Այս գաղափարը կարող է որոշ չափով հիմնված լինել Միքայել Ասորու՝ վերը
քննարկված նկարագրության վրա, թե ինչպես քոչվոր թուրքերն իրենց նախա-
հայրենիքից դուրս բախվեցին նստակյաց մշակույթների հետ՝ ընդունելով վեր-
ջիններիս կրոնները: Ինչեւէ, Վարդանը խոսում է ոչ թե կրոնափոխության, այլ
ավելի շուտ՝ հայտնության մասին: Իհարկե, մոգերը չէին եւ ո՛չ էլ պարսիկները,
որ Չինգիզ խանին եւ նրա հետնորդներին ավանդեցին աշխարհը նվաճելու
աստվածային ճակատագրի մասին, այլ սա տախտակային մշակույթի մեջ
հին արմատներ ունեցող մի գաղափար էր:⁷⁷ Միանգամայն հնարավոր է, որ մոն-
ղոլների մեջ իրենց աստվածատուր նվաճողական ճակատագրի գաղափարնե-
րի վերաբերյալ Վարդանն ուներ առաջնային՝ հենց մոնղոլական, գուցե բանա-
վոր աղբյուրներ, որոնք նա պարուրում է իր լսարանի համար հասկանալի հա-
կանառական երանգներով: Այսպիսով, հազիվ թե արժե որոնել իրական մոգերի,
որոնք Արեւելցու գրչի տակ պետք է որ վերաբերեն առհասարակ զրադաշտա-
կաններին, ովքեր պատասխանատու էին մոնղոլներին իրենց աստվածային ճա-
կատագրի հայտնության համար: Մոգերի կամ կախարդների հիշատակումը՝
Արեւելցու հակաճառական մոտեցման հետեւանք պիտի համարել:

Վերոնշյալ օրինակները ցույց են տալիս, որ մոնղոլների եւ նրանց կրոնի՝
Վարդան Արեւելցու նկարագրությունը ճշգրիտ տեղեկությունների եւ ավանդա-
կան «գրքային» գիտելիքների մի դիմամիկ խառնուրդ է: Այն համեմատելի է այլ
բազմալեզու հեղինակների վկայությունների եւ Եվրասիայի քոչվոր ժողովուրդ-
ների մասին հին կարծրատիպերի հետ: Այն, ամենայն հավանականությամբ,
պարունակում է նաեւ Արեւելցու սեփական դիտարկումները եւ առաջնային, նե-
րառյալ բանավոր աղբյուրներից հավաքագրած տեղեկություններ: Մոնղոլների
շրջանում «մոգերի եւ կախարդների» մասին Վարդանի ակնարկը մի տարր է, որն
այս բոլոր երեք շերտերի համադրման արդյունքն է: Այսպիսով՝ թուրքական եւ

⁷⁶ **Գ. Ալիշան**, Հայաստանում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991-992՝ ծնթ. 111 առաջին «տուեալ»-ի համար նշվում է «առեալ» տարբերությունը, ինչն ավելի ընկա-
լելի է, սակայն անհրաժեշտ է ուսումնասիրել ձեռագրական ավանդությունը, **Ա. Մաթե-
ուսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁷⁷ Տե՛ս վերը, ծնթ. 66:

մոնոդական ժողովուրդները հաճախ մեղադրվում, կամ պարզապես բնութագրվում էին որպես հմայությանը կամ կախարհությանը զբաղվողներ: Սրանք կարծրատիպային հիշատակումներ են այդ ժողովուրդների մեջ տարածված «շամանական» սովորույթների վերաբերյալ:⁷⁸ Նմանապես Կիրակոս Գանձակեցու նկարագրությանը՝ մոնոդները «չունեին կրոնական պաշտամունք» / «եւ պաշտօն ինչ ոչ գոյր առ նոսա», բայց կատարում էին հմայություն եւ կախարհություն:⁷⁹ Եթե դիտարկենք ավելի լայն՝ Մերձավոր Արեւելքի համատեքստում, Վարդան Արեւելցին եւ Կիրակոս Գանձակեցին եվրասիական քոչվորներին նման կրոնական սովորույթներ վերագրող միակ հեղինակները չեն: Ինչպես արեւապաշտության վերաբերյալ վկայակոչումը, այնպես էլ նրանց վերագրված հմայության կամ այսպես կոչված կախարհության վերաբերյալ անկախ աղբյուրների տեղեկությունների համընկնումը կարող է ճիշդ հանդիսանալ եզրակացնելու, որ նկարագրվում էին նման կամ միեւնույն երևույթները: Մյուս կողմից, այս փաստը կարող է ապացուցել միայն այն, որ որոշակի կարծրատիպերի եւ ավանդույթների ընդհանուր շտեմարաններ, որոնց կարելի է կոչել «գրքային գիտելիքներ», հասանելի էին մատակցաց հասարակությունների հեղինակներին՝ անկախ նրանց լեզվական եւ կրոնական տարբերություններից: Սա ինքնին նշանակալի է:

Աշխարհին տիրելու աստվածային մանդատը

Թվում է՝ Վարդան Արեւելցին ոչ միայն տեղյակ էր, այլեւ դժկամությամբ ընդունում էր աստվածային հրամանով աշխարհը նվաճելու մոնոդների հավակնությունը: Զարմանալիս այն է, որ նա անվանապես չի նշում Չինգիզ խանին կամ խաներից որեւէ մեկին, այլ ակնարկում է, որ աստվածային մանդատը տրվել է առհասարակ մոնոդներին, եւ ոչ միայն չինգիզյան ճյուղին: Այս գաղափարի դեմ հեղինակը ներմուծում է նուրբ հակաճառություն՝ առաջադրելով մոգերին, կախարհներին կամ գուշակներին՝ որպես այս պատգամը ստացողներ եւ փոխանցողներ: Ակնհայտ է, որ Արեւելցու կամ ցանկացած քրիստոնյա ընթերցողի տեսանկյունից դրանք ստորադաս կարգավիճակ ունեցող կրոնական հեղինակություններ էին: Միեւնույն ժամանակ, սակայն, Վարդանը փորձում է մատուցել

⁷⁸ **John Andrew Boyle**, “Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages”, *Folklore*, 83/3, 1972, էջ 177-93, **J.-P. Roux**, “Les Religions dans les sociétés turco-mongols”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 201/4, 1984, էջ 393-420: Խազարների՝ հուդայականություն ընդունելուց հետո խազարական արքունիքից վտարված «կախարհների ու կռապաշտների» մասին տե՛ս **P. Golden**, “The Conversion of the Khazars to Judaism”, *The World of the Khazars*, էջ 132:

⁷⁹ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 271: Տե՛ս նաեւ **John Andrew Boyle**, “Kirakos of Ganjak on the Mongols”, *Central Asiatic Journal*, 8, 1963, էջ 199-214:

աստվածային այդ հրամանի կարգադրությունն իր սեփական Ս. Գրքի կատեգորիաներով: Նա բերում է սուրբգրային օրինակներ՝ մատնանշելով, որ Աստվածն անցյալում էլ է իր կամքն իրացրել ոչ այնքան «հարմար» կամ դրական տիրակալների միջոցով, ինչպիսիք են՝ Նաբուգոդոնոսորը կամ Պարսկաստանի Կյուրոս արքան: Այսպիսով, նա զուգահեռներ է անցկացնում մոնոլոլների եւ աստվածաշնչյան ժամանակներում նվաճող հին ժողովուրդների միջեւ՝ առաջադրելով այն միտքը, որ աստվածաշնչյան անցյալը կարող է եւ պետք է ուսումնասիրվի որպես ուղեցույց՝ ներկա ճգնաժամային պայմաններում Աստծու ծրագրի բացահայտման համար:⁸⁰

Եւ չէ ինչ զարմանալի, զի Նաբուգոդոնոսոր արքայ Բաբելացուց հմայիւք ել յերուսաղէմ, եւ մատնեաց տէր ի ձեռս նորա, եւ զԿիրոս Պարսիցն արքայ՝ ամեալ իւր կոչէր Աստուած եւ հրաւիրէր ի վերայ Բաբելոնի: Նաեւ ինքեանք իսկ խոստովանին զամենայն ինչ Աստուծոյ առնել եւ զինքեանս նորին հրամանաւ ասեն եկեալ:⁸¹

Վարդանի ստեղծագործության մեջ կա որոշակի հակասություն: Մի կողմից, նա բացեփրաց ընդունում է աստվածային մանդատով աշխարհը նվաճելու եւ տիրելու մոնոլոլների հավակնությունը: Մյուս կողմից, նա նվազեցնում է այդ հրահանգի «աստվածային»-ի աստիճանը՝ առաջադրելով մոգերին, կախարհներին եւ գուշակներին՝ որպես միջնորդ Աստծու եւ մոնոլոլների միջեւ: Բացեալնայեւ, մոնոլոլական նվաճումներն այլեւս իրականություն էին, որ պետք էր բացատրել: Այսպիսով, Վարդանը բուն նյութից շեղվում է դեպի Սուրբ Գիրքը՝ փոխանցելով այն միտքը, որ իր Աստվածը եւ սուրբգրային նախադեպերի պատմությունը լավագույն հարացույցն են ընթացիկ իրադարձություններն ըմբռնելու համար:⁸² Աստված տվել է մեզն հրամաններ Նաբուգոդոնոսորին եւ Կյուրոսին, եւ

⁸⁰ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 992, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁸¹ Նման տեղեկություն է հաղորդել 1237 թ. Մոնոլոլիայում Մոնգի պատվիրակ Պենգ Դայան. «Ինչ վերաբերում է նրանց ամենօրյա արտահայտություններին, նրանք միշտ ասում են. «Վատահեղով հավերժական երկնքի գորությանը եւ կայսեր պաշտպանողական բարեբախտությանը», մեջբերումն ըստ՝ **Thomas T. Allsen**, “Changing Forms”, էջ 223: Ըստ Ալսենի՝ սա ենթադրում է, որ մոնոլոլական կայսերական գաղափարախոսությունը խորապես թափանցել էր շարքային զինվորների մեջ:

⁸² Վարդան Արեւելցին հեղինակել է սուրբգրային մեկնություններ, ինչպես՝ «Մեկնութիւն Երզոց երգոյն», «Մեկնութիւն Սաղմոսաց» եւ «Մեկնութիւն Դանիէլի»: Շուրջ 1244-1246 թթ. նա Հեթում Ա արքայի պատվերով գրել է «Լուծմունք ի Սուրբ Գրոց» («Ժողանք») աշխատությունը. տե՛ս **R. Thomson**, “Historical Compilation”, էջ 127-8, Փ. **Անթապյան**, Վարդան Արեւելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Ա, Երեւան, 1987, գիրք Բ, Երեւան, 1989: Այս հոդվածը գրելիս «Ժղանք»-ից օգտվելու հնարավորություն

չպետք է զարմանալ, եթե ներկա ժամանակներում այդպիսի հրահանգ տրվում է մոնղոլների:

Չարմաղանը եւ մոնղոլական պրոպագանդան

Հեռավոր ժամանակների եւ վայրերի պատմական անցքերից, որտեղ աստվածաշնչյան պատմության եւ մոտակա անցյալի միջեւ սահմանազատումն աղոտանում է, Արեւելցին սահուն կերպով անցնում է մոնղոլների կողմից Հայաստանի նվաճման իրական նկարագրությանը: Այստեղ եւս փաստական տեղեկությունը եւ վիպային տարրը միահյուսված են: Նա նշում է, որ մոնղոլներին գլխավորել են երեք առաջնորդներ, որոնցից տալիս է միայն Չարմաղանի անունը:⁸³ Ըստ Վարդանի՝ վերջինս կոչ է անում իր հայրենակիցներին վարել խաղաղ քաղաքականություն՝ մեծ ավերածություններից հետո. «գի մի բարկացի Աստուած», մինչդեռ նրա հակառակորդներն առարկում էին՝ պնդելով, որ թշնամիներից որեւէ մեկը չպետք է ողջ մնա, որովհետեւ «յաջող է մեզ Աստուած»:⁸⁴ Արդյունքում, հաջորդ գիշեր երկու ռազմատենչ առաջնորդները, որոնց Գրիգոր Ակներցին կոչում է Բենալ եւ Մուլար անուններով,⁸⁵ մահանում են քնած ժամանակ, իսկ Չարմաղանն արթնանում է ողջ-առողջ, եւ այսպիսով՝ նրա քաղաքական գիծը հաղթում է: Նա հրաման է ստանում «Խանից» (որի անունը նույնպես չի նշվում, բայց ենթադրաբար Ուզեդեյն է) այդ քաղաքականությունն իրագործել հարկահավաքությանը, եւ հաստատվում է՝ որպես մոնղոլների միանձնյա առաջնորդ: Վարդանն այս որոշումն արդարացնում է որպես «Աստծու կամք»՝ այսպիսով ընդունելով Չարմաղանի ղեկավարության կրոնական աստղծր:

Ակնհայտ է, որ Արեւելցին հենվում է չարմաղանամետ ինչ-որ աղբյուրի կամ աղբյուրների վրա, որոնք հայտնի են եղել նաեւ Կիրակոս Գանձակեցուն եւ Գրիգոր Ակներցուն, եթե իհարկե վերջինս չի օգտվել Արեւելցուց: Կարելի է ենթադրել վաճառական Վարդապետի կորած *Պատմությունը*՝ որպես հնարավոր

չունեի: Ցանկալի կլիներ բացահայտել վերջինիս եւ Հիշատակարանի հնարավոր ընդհանրությունները:

⁸³ Հայաստանի նվաճման մեջ Չարմաղանի ունեցած դերի մասին տե՛ս **B. Dashdondog**, *The Mongols and the Armenians*, էջ 50-5, եւ **T. May**, “The Conquest and Rule of Transcaucasia,” հատկ.՝ էջ 137-9: Մեյը տարակուսանք է հայտնում Չարմաղանին այդչափ դրական նկարագրելու շարժառիթների վերաբերյալ, սակայն չի անդրադառնում Գրիգորի աղբյուրներին, որոնց շարքում է նաեւ Վարդանի Հիշատակարանը:

⁸⁴ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 993, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁸⁵ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմութիւն թաթարաց, հրատ.՝ Նորայր Պողոսյան, Երուսաղէմ, 1974, էջ 23: Հիշատակարանի եւ «Պատմութիւն ազգին նետողաց»ի միջեւ ընդհանրությունների մասին տե՛ս **Ն. Ալիսեան**, «Գրիգոր քահանայ Ակներցի պատմագիր Թայթարաց պատմութեան», Հանդէս ամսօրեայ, 72, 1948, էջ 387-403: Որոշ էական տարբերություններ երկու տեքստերի միջեւ մատնանշվում են՝ **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols”, էջ 186-8:

ընդհանուր աղբյուր նրանց բոլորի համար:⁸⁶ Վարդան Արեւելցին (եւ նրա աղբյուրը) հավանորեն պատմում էին Փոքր Ասիայի նվաճմանը մասնակցող մոնղոլ ռազմական առաջնորդների միջեւ իրական տարակարծության մասին, բայց այս դրվագի եւ նրանում առկա հրաշային տարրի հիմնական նպատակը Չարմաղանին գովաբանելն է ու նրա հաջողություններն Աստծուն վերագրելու միջոցով Հայաստանի նվաճումն արդարացնելը: Ավելին, ըստ Արեւելցու, Չարմաղանի՝ «հարկեր հանուն խաղաղության» քաղաքականությունը վավերացվել է Աստծու կողմից: Հետագայում՝ նույն ձեռով էլ կարելի էր արդարացնել հայ իշխանների հպատակությունը եւ հարկատվությունը մոնղոլներին՝ որպես ո՛չ թե թուլության նշան, այլ Աստծու ավելի մեծ ծրագրի հետ համակերպվելու հնար:

Այս բազմաշերտ, բազմաբովանդակ բնագրի բարդությունը սրանով չի ավարտվում. հեղինակը վերադառնում է վախճանաբանական տեսակետին, որով սկսել էր մոնղոլների մասին իր պատմությունը, երբ վկայակոչում է նրանց արշավանքների թվականը՝ այն հաշվարկելով ըստ Սուրբ Ներսեսի *տեսիլի*՝ ի վնաս ճշգրիտ ժամանակագրության:⁸⁷ Այնուհետեւ հաջորդում են պատմականորեն հավաստի տեղեկություններ մոնղոլական արշավանքների իրական ժամանակի, «երկրի իշխանների»՝ նրանց հնազանդվելու եւ հարկային պարտավորությունների մասին: Արեւելցին չի մոռանում նշել, որ հոգեւորականներն ազատված էին հարկերից: Ստեղծագործությունն ավարտվում է երկարաշունչ ողբով: Այս վերջին հատվածում բերվում են խորհրդանշական զուգահեռներ Աստվածաշնչից, ինչպես՝ Երեմիայի ողբը Երուսաղեմի գրավման համար՝ համալրելու ժամանակի պատմության Վարդան Արեւելցու պատկերացումը՝ որպես սուրբգրային պատմությունների շարունակություն:

Վարդան Արեւելցու Հիշատակարանը եւ Գրիգոր Ակներցու «Պատմութիւն ազգիս նետողաց» աշխատության վրա:⁸⁸ Իր Պատմության առաջին գլխում

Հիշատակարանը մեծ ազդեցություն է թողել Գրիգոր Ակներցու «Պատմութիւն ազգիս նետողաց» աշխատության վրա:⁸⁸ Իր Պատմության առաջին գլխում

⁸⁶ Վանական Վարդապետի՝ կորած համարվող Պատմության եւ հետագա հեղինակների կողմից դրա գործածման մասին տե՛ս Հ. Ռսկեան, Յովհաննէս Վանական եւ իւր դպրոցը (Վարդան Արեւելցու՝ «Հաւաքումն պատմութեան» երկը գրելիս դրա վրա հիմնվելու մասին՝ էջ 55): Ն. Ակինյանը ենթադրում է, որ Գրիգոր Ակներցին նույնպես կարող էր օգտված լինել Վանականի Պատմությունից. տե՛ս «Գրիգոր քահանայ Ակներցի», էջ 403՝ նա հորդորում է ավելի խորը ուսումնասիրել այս խնդիրը:

⁸⁷ Վարդանը կրկին վկայակոչում է Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլի* այն նույն տարբերակը, համաձայն որի այս իրողությունները տեղի էին ունենալու Ներսեսի մահից «700 տարի անց». տե՛ս ՄՄ 1912, թ. 313բ: Եթե սուրբ Ներսեսը մահացել է մոտ 373 թ., ապա *Տեսիլը* պետք է խմբագրված լինի մոտ 1073 թ. եւ, այսպիսով, հնարավոր է՝ որպես հակազդեցություն Մանազկերտի ճակատամարտին: Այս բնագիրն, իհարկե, հետագա ուսումնասիրման կարիք ունի:

⁸⁸ Մոնղոլների աշխարհագրության Ակներցու նկարագրությունը բառացիորեն հետեւում է Արեւելցուն, ի վերջո երկուսն էլ հիմնված են Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցի վրա.

Ակներցին գրեթե բառացիորեն զետեղել է մոնոլոգների ծագումնաբանության, աշխարհագրության եւ բնօրրանի տեղակայման վերաբերյալ Արեւելցու նկարագրությունը: Նա հետեւում է Արեւելցուն նաեւ մոնոլոգների «նախնական» կրոնը նկարագրելիս՝ ներառյալ հետազայում միակ Աստծու ճանաչումը: *Հիշատակարանի* մյուս մասերը սահունորեն ընդգրկված են Ակներցու *Պատմության* մեջ, երբ դրանք համապատասխանում են ընդհանուր շարադրանքին: Օրինակ՝ մոնոլոգական առաջապահների պատմությունը, եւ թե ինչպես են նվաճում պարսկական մի փոքր քաղաք ու այնուհետեւ օգնական զորք խնդրում հետեւում մնացած իրենց ազգակիցներից, ներառված է երրորդ գլխում՝ Վրաստանում եւ Հայաստանում մոնոլոգական արշավանքների վերաբերյալ պատմական այլ տվյալների հավելմամբ:⁸⁹ Չարմաղանի եւ Արա երկու գիմակիցների միջեւ տեղի ունցած հակառակությունը զետեղված է չորրորդ գլխում, բայց կրկին ավելացված են որոշ մանրամասներ: Այս հավելումները կարող են լինել Ակներցունը, կամ էլ վերցված են ավելի հին ընդհանուր աղբյուրից, օրինակ՝ Վանական Վարդապետի կորած *Պատմությունից*: Այնուամենայնիվ, այս վերջին ենթադրությունը դժվար է ապացուցել: Ասվում է, որ Չարմաղանը մեկնել է Չինգիզ խանի արքունիք՝ դեպքի մասին զեկուցելու: Խանը դրվատում է Արա խաղաղարար քաղաքականությունը՝ համարելով «Աստծու կամքի» իրագործում: Ավելին, Չինգիզը Չարմաղանին է «նվիրաբերում» իր «բարեսեր եւ շնորհալի կնոջը՝ Ալթանա խաթունին»:⁹⁰

Վարդան Արեւելցու եւ Գրիգոր Ակներցու խնդրո առարկա գրվածքներում կան այլ ուշագրավ տարբերություններ: Դրանցից որոշները պայմանավորված են Ակներցու՝ ճոր տեղեկությունների հավաքմամբ եւ մշակմամբ, ինչպես վերոբերյալ օրինակներում, մյուսները ենթադրում են մոտեցման փոփոխություն: Շատ դեպքերում Գրիգորը Ակներցին, որն իր երկն ավարտել է 1273թ. Կիլիկյան Հայաստանի նշանավոր Ակների վանքում,⁹¹ Վարդանի տեղեկությանն ավելացնում է դրական բեկում, ինչպես երեւում է Չարմաղանի մասին դիպվածի նկարագրությունից: Իհարկե, մոնոլոգների բովանդակության ու թալանի դրվագները նույնպես մաս են կազմում այս աշխատության:⁹² Երկու աղբյուրների ավելի խորը համեմատությունն, անշուշտ, ի հայտ կբերի խոսում մանրամասներ այն մասին, թե

տե՛ս **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն թաթարաց, էջ 18-19: Գրիգոր Ակներցու՝ Վարդանի Հիշատակարանի վրա հիմնվելու մասին տե՛ս **Հ. Ոսկեան**, Յովհաննես Վանական, էջ 118-119:

⁸⁹ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն, էջ 20-21:

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 25-26:

⁹¹ **Ն. Ակինեան**, «Գրիգոր քահանայ Ակներցի», էջ 389: Նշանակալի է, որ ձեռագիրը բովանդակում է նաեւ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրությունը*, որին հաջորդում է 1219-1246 թթ. հայոց պատմության համառոտ ժամանակագրություն, այնուհետեւ սկսվում է Գրիգոր Ակներցու երկը:

⁹² **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն, էջ 26-27, էջ 38-39 (Գերեթնի վանքի վանահայր Ստեփաննոսի նահատակությունը):

ինչպես է մոնղոլների կերպարը զարգացել հավակյան աղբյուրներում եւ թե՛ ինչպես է ազդվել քաղաքական եւ ուսման շահերի փոփոխությանը զուգընթաց: Այդ խնդրի իրագործումը դուրս է սույն հոդվածի սահմաններից, սակայն հետեւյալ մի քանի օրինակներն ամրապնդում են այս երեւոյթի վերաբերյալ մեր գնահատականը: Վարդան Արեւելցիին առանց որեւէ հետագա մեկնաբանութեան նշում է, որ մոնղոլներն «ընդ արեգակն զարմանային»: Ակնեցին չի բավարարվում այսպիսի սեղմ ծանուցմամբ եւ հավելում է. «Բայց ընդ արեգակն զարմանային, որպէս ընդ զարութիւն ինչ Աստուածային» (ընդգծումը մերն է. Զ. Պ.), այսպիսով, «առարկայապաշտ» մոնղոլներին վերածելով այնպիսի մի ժողովրդի, որն առարկայի հետեւում պաշտում է «աստվածային զորութունը»:⁹³

Մոնղոլների՝ Աստծուն ճանաչելը ներկայացված է որպէս շատ ավելի դրամատիկ/նշանակալի իրողութուն՝ ներգրավելով ամբողջ ժողովրդին, այլ ոչ միայն նրանց միջից մի քանի խելամիտ մարդկանց: Ավելին, նրանց Աստվածը նկարագրվում է առավել քրիստոնեացված եզրերով. «Եւ ապա յանկարծակի ուշաբերեալք, յոյժ նեղեալք ի թշուառական եւ աղքատ կենացն, կոչեցին յօգնութիւն զԱստուած՝ զարարիչն երկնի եւ երկրի, եւ ուխտեցին նմա ուխտ մեծ կալ ի հրամանս նորա»:⁹⁴ Սակայն, Գրիգոր Ակներցու հաղորդած ամենատպալորիչ դրվագն այն է, որ նկարագրված է, թե Չինգիզ խանն ինչպես է ստացել եւ հաստատել «Յասախը»՝ մոնղոլների ավանդական օրենքը:⁹⁵ Աստծու հրեշտակը ուկեփետտոր արծվի կերպարանքով հայտնվում է Չինգիզ խանին, ով նետաձիգի հեռավորութեամբ կանգնում է «արծվանման հրեշտակի» առջեւ՝ ստանալով Աստծու հրամաններն իր սեփական լեզվով. «Եւ ապա արծիւն ըստ նոցա լեզուին ասաց զամենայն հրամայեալսն Աստուծոյ: Եւ այս է արեւնքն Աստուծոյ, որ եղեալ է ի նոսայ, զոր անուանեալ են իրեւ[ա]նքն իասախ»:⁹⁶ Ակներցու պատմութեան մեջ Չինգիզ խանը հանդես է գալիս որպէս մի մարգարե, ով ստացավ «Յասախը»՝ աստվածային օրենքը, անմիջապէս Աստծուց:

Այս նկարագրութունը կարող էր նրա ընթերցողների մտքում միտումնավոր կերպով արթնացնել Օրենքը ստացող Մովսէսի կերպարը: Բայց կասկած չկա,

⁹³ Նույն տեղում, Պատմութիւն, էջ 21:

⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 19:

⁹⁵ Այն հարցերը, թե «Յասախ»ը («Բասախ») կոնկրետ ինչին է վերաբերում, այսինքն՝ ամբողջական օրենսգրքին, այսպէս կոչված Մեծ Յասախին կամ Յասախին, կամ ինչ տեսակի օրենք է եւ այլն, դուրս են այս հոդվածի շրջանակներից: Իմ նպատակն է քննել հայ հեղինակի տեղեկութունն այն մասին, թե ինչպէս էին մոնղոլները ստացել այս օրենքը եւ թե՛ դա ինչ կրօնական կամ այլ տիպի նշանակություն ունէր նրանց համար: Յասախի քննարկումը, ինչպէս նաեւ՝ Գրիգոր Ակներցու վկայութեան համադրումն այլ աղբյուրների հետ տե՛ս **Denise Aigle**, “Le grand jasaq de Genghis-Khan, l’empire, la culture mongole et la sharī‘a”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 47/1, 2004, էջ 31-79, **David O. Morgan**, “The ‘Great “yāsā” of Chingiz Khān’ and Mongol Law in the Ilkhānate”, *Bulletin of the Oriental and African Studies*, 49/1, 1986, էջ 163-176:

⁹⁶ Գրիգոր վրդ. Ակներցի, Պատմութիւն, էջ 19:

որ Ակներցին ակնարկում է նաև Մուհամեդին և հակաճառում այն իսլամական ավանդությանը, ըստ որի աստվածային հայտնությանն է օրենքին արժանացած վերջին մարգարեն Մուհամմեդն էր, որը ստացավ Ղուրանը Աստծու հրեշտակից: Այս միտումնավոր շարադրանքը հատկապես կարևոր էր մամլուքների և մոնղոլների միջև գաղափարական պատերազմի պայմաններում, որի ընթացքում հայերն ակնհայտորեն մոնղոլների կողմնակիցներն էին: Գրիգորի հակաճառությունն ուղղված էր ինչպես Մուհամմեդի, այնպես էլ մուսուլմանների Օրենքի՝ Շարիաթի դեմ՝ հակադրելով այն աստվածային հայտնությամբ մոնղոլներին տրված Յասախին:⁹⁷

Իր *Պատմության* մեջ Ակներցին ընդգծում է նաև մոնղոլների ինքնագիտակցությունն՝ աստվածային կամքի վրա հիմնված իրենց անվանների վերաբերյալ: Այս փաստը նրան հնարավորություն է ընձեռում՝ արդարացնելու հայ և վրաց իշխանների հպատկությունը մոնղոլներին. «յորժամ իմացան իմաստուն իշխանքն Հայոց և Վրաց, թէ Աստուած է տուեալ զարութիւն և յաղթութիւն անցայ առնուլ զաշխարհս մեր, ապա գործ է սեր կապեալ գնացին ի հնազանդութիւն Տաթարիւն, և խոստացան տալ հարկս»:⁹⁸ Այդուհանդերձ, ըստ Ակներցու՝ մոնղոլներին տրված աստվածային իշխանության պատճառը ժամանակակիցների մեղքերն էին, ինչպես տասնամյակներ առաջ համարում էին Վարդան Արեւելցին, կաթողիկոս Կոստանդին Բարձրաբերդցին և այլք:⁹⁹

Եզրակացություններ

Սույն հոդվածի հիմնական նպատակն էր վերլուծել մոնղոլների մասին ամենաավաղ նկարագրություններից մեկը՝ պատմագիր, աստվածաբան, ուսուցիչ և ազդեցիկ կրոնական գործիչ Վարդան Արեւելցու՝ 1248 թ. գրված *Հիշատակարանը*: Այն մոնղոլներին Հայաստանի և համաշխարհային պատմության շրջա-

⁹⁷ Մոնղոլների և մամլուքների միջև գաղափարական պատերազմը, որն իրականացավ հատկապես Այն-Ջալութի 1261 թ. և Աբուլուստայնի (Էլբիստան) 1277 թ. ճակատամարտերի միջև ընկած ժամանակահատվածում, մանրամասն վերլուծված է՝ **Reuven Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995: Հատկապես կարևոր է, թե այս ընթացքում առնականման հոգեբանական և գաղափարական առանձնահատկությունները ինչպես շահարկվեցին երկու կողմերում: Մոնղոլական կողմը Բեյբարսին դիմում էր արհամարհանքով որպես «Մերաստիայում գնված» մի ստրուկի, ով ապստամբել էր ընդդեմ աշխարհի տիրակալի՝ դուրս գալով իլխան Աբաղայի դեմ (նույն տեղում, էջ 121): Սուլթանն իր հերթին վկայակոչում էր մուսուլմանական օրենքը՝ կոչելով այն «մեր Յասա», որը նա հռչակում էր ավելի մեծ, քան Չիգիզ խանի Յասան (նույն տեղում, էջ 122): Շարիաթի և Յասայի հակադրության/համեմատության մասին տե՛ս **D. Aigle**, “Le grand jasaq”, էջ 36-8:

⁹⁸ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, *Պատմություն*, էջ 23:

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 20:

նակներում դիտարկելու եւ մեկնաբանելու վաղագույն փորձերից մեկն է: Արեւել-ցին ձգտել է պարզաբանել նրանց ծագումնաբանությունն ու աշխարհագրու-թյունը, կրոնը, իրենց հայրենիքից զանգվածային տեղաշարժի դրդապատճառ-ները եւ ուսումնական հաջողությունների հիմքը: Այս նպատակին հասնելու հա-մար, մատենագիրն օգտվել է տարաբնույթ մի շարք աղբյուրներից՝ սկսած Սուրբ Ներսեսին վերագրվող վախճանաբանական/ապոկալիպտիկ տեսիլներից մին-չեւ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրությունը* եւ Անանիա Թիրակացու *Աշխար-հացույցը*: Հնարավոր է, որ նա ազդվել է իր ուսուցիչ Վանական Վարդապետի՝ ցայժմ կորած համարվող *Պատմությունից*, սակայն այս առումով *Հիշատակա-րանը* կարիք ունի հետագա ուսումնասիրման: Ավելի քան հավանական է, որ հե-ղինակը հիմնվել է նաեւ մեզ անհայտ բնագրերի, ինչպես նաեւ՝ բանավոր հա-ղորդումների եւ իր սեփական դիտարկումների վրա:

Հիշատակարանի հետազոտությունից բխում են հետեւյալ եզրակացու-թյունները. Վարդան Արեւելցին օգտագործել է համալիր պատկերներ, որոնք ավելի վաղ աղբյուրներում առնչվում էին Ասիախալսմական թուրքերի, երբեմն էլ՝ սելջուկների հետ: Դրանք ներառում են մոնղոլների աստվածաշնչյան ծննդա-բանությունն ու աշխարհագրությունը, «նետողաց ազգ» անվանումը, ելքը Հյու-սիս-Արեւելքում գտնվող իրենց հեռավոր «բուն» հայրենիքից, նրանց մեջ արեւա-պաշտության ինչ-որ տեսակի առկայությունը, մեկ Աստծու՝ հավանաբար Տանգ-րիի պաշտամունքը, ինչպես նաեւ՝ շամանների դերը, որոնք Վարդանի գրչի տակ դարձել են կախարդներ եւ մոգեր: Ավելին, այդ կանխակալ պատկերացում-ներից որոշները հանդիպում են ոչ միայն հայկական բնագրերում՝ ամենամատ-չելի աղբյուրները, որոնք ըստ երեւույթին գործածել է Արեւելցին, այլեւ լայնորեն տարածված կարծրատիպեր էին Եվրասիական տափաստանի քոչվորների և կարագրող Մերձավոր Արեւելքի հեղինակների, այսինքն՝ նատակյաց մշա-կույթների ներկայացուցիչների շրջանում՝ անկախ այդ հեղինակների կրոնական եւ լեզվական պատկանելիությունից: Հետեւաբար սա նշանակում է, որ Վարդա-նը, եւ հավանաբար նրա մյուս ժամանակակիցները կարող են լավագույնս ըն-կալվել ավելի լայն համատեքստում, այլ ոչ միայն բուն հայկական ավանդության մեջ: Հանդիպելով քիչ հայտնի կրոն ունեցող նոր ժողովրդի, որի արշավանքներն ավերածություններ գործեցին իր հայրենի երկրում եւ այլուր, Արեւելցին դիմում է նաեւ վախճանաբանական սցենարի, որի դրդապատճառը նա համարում է ժա-մանակակիցների մեղքերը: Այնուամենայնիվ, նա տեղյակ էր նաեւ մոնղոլների աստվածատուր աշխարհակալության գաղափարախոսությանը, որով նրանք բացատրում էին իրենց՝ անհավատալի արագությամբ իրագործած նվաճումնե-րը: Արեւելցին ո՛չ հերքում, ո՛չ էլ անտեսում է այս հանգամանքը, այլ օգտագոր-ծում է՝ մոնղոլների նվաճումները եւ հայոց իշխանների հպատակությունն արդա-րացնելու համար: Այսպիսով, խնդրո առարկա *Հիշատակարանը* վկայում է, որ նվաճված ժողովուրդները, տվյալ դեպքում՝ հայերը, յուրացրել եւ զարգացրել են

քաղաքական գերիշխանության եւ աշխարհակալության մոնոլոգական գաղափարները՝ դրանք օգտագործելով իրենց օրակարգերի պահանջներին համապատասխան:

Այսպիսով, Վարդան Արևելցու այս սեղմ *Հիշատակարանը* պարունակում է բազմատեսակ եւ խիստ ուշագրավ տեղեկություններ միջնադարյան հեղինակների եւ նրանց ընթերցողների աշխարհայացքի, ինչպես նաեւ Կիլիկյան Հայաստանի միջմշակութային կապերի եւ փոխհարաբերությունների մասին, բացի ռազմաքաղաքական կամ զուտ պատմական տվյալներից: Կասկածից վեր է, որ այն մոնոլոգների վերաբերյալ մի կարեւոր աղբյուր է եւ արժանի է պատմաբանների կողմից արդյունավետ օգտագործման:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը մեծ ավանդ ունի հայ եւ ասորական բանասիրության ու պատմության բազմաթիվ բնագավառներում, մասնավորապես՝ հայ-ասորական փոխառնչությունների ուսումնասիրման մեջ: Կիլիկյան շրջանի հայ-ասորական գրական աղերսների վերաբերյալ նրա մենագրությունը մնում է հիմնարար աշխատություն այս գիտակարգում:¹⁰⁰ Սույն հոդվածով ցանկանում եմ հարգանքի տուրք մատուցել նրան՝ որպես Կիլիկյան Հայաստանի պատմության եւ հայ-ասորական հարաբերությունների հետազոտողի, քննելով այս ոլորտներին առնչվող առանձնահատուկ մի թեմա: Ներկա ուսումնասիրության ուշադրության կենտրոնում է կարճատև, սակայն համալիր մի աղբյուր՝ ԺԳ. դարի սկանավոր հայ աստվածաբան, պատմագիր եւ մանկավարժ Վարդան վարդապետ Արևելցու *Հիշատակարանը* մոնոլոգների մասին, որը գրվել է 1248 թ., երբ Արևելցին գտնվում էր Կիլիկիայում եւ մասնակցում էր Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* հայերեն թարգմանությանը:

ZARUHI POGOSSIAN

University of Florence

VARDAN AREWELC‘I’S COLOPHON ON THE MONGOLS AND ITS SOURCES

Keywords: Vardan Arewelc‘i, colophons, Michale the Syrian, Mongols, Seljuqs, eschatology, Mongol religion.

Levon Ter-Petrosian has contributed to numerous fields within Armenian and

¹⁰⁰ **L. Տեր-Պետրոսյան**, Ասորիների դերը Հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ԺԲ–ԺԳ դարերում, Վենետիկ–Ս. Ղազար, 1989:

Syriac philology and history, with an emphasis on Armeno-Syriac interactions. Ter-Petrossian's book on Armeno-Syriac literary connections during the Cilician period remains fundamental for this area of enquiry. In this paper I wish to make a tribute to his scholarship both on the Armenian Cilician history and Armeno-Syriac connections by examining a specific source relevant to these areas of study. This article will draw attention to a short but complex text – a *Colophon* – written by the thirteenth-century renowned Armenian theologian, historian and monastic teacher Vardan Vardapet Arewelc'i on the Mongols. It was penned in 1248 while Vardan resided in Cilicia and was involved in the translation of the *Chronicle* of Michael the Syrian to Armenian. The *Colophon* was, indeed, appended to that translation. The article will trace how Michael the Syrian's representation of the Seljuqs was used by Vardan Arewelc'i to describe the Mongols. It will also explore a thirteenth-century version of the *Vision of St. Nersēs the Great* as another important source of inspiration for Vardan Arewelc'i's *Colophon*.