

Частное образовательное учреждение высшего образования

«Русская христианская гуманитарная академия»

На правах рукописи



Гущян Лусинэ Степановна

**Католицизм в культурно-образовательном контексте армянского
Средневековья.**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии

Научный руководитель:

доктор филос. наук

Светлов Р.В.

Санкт-Петербург – 2018

Оглавление

Введение	3
Глава I. Источники и историография.....	17
§ 1. Обзор источников.....	17
§2 Историографический обзор	29
Глава II. Армянские историко-культурные локусы в XIV-XV вв.	44
§1. Католицизм как стратегия светских и духовных элит Киликийского армянского царства	51
§2. Квазиподчиненное положение элит Сюника и Васпуракана в XIV-XV вв. в контексте проуниторского и антикатолического движений в армянской среде	65
§3. Поликонфессиональные институции и стратегии гегуэско-каффских элит ...	72
Глава III. Армянская церковь и монастыри-университеты	81
§1. Армянская церковь в XIV-XV вв.	81
§2. Монастыри и университеты – религиозно-образовательные центры Армении	86
Глава IV. Католическая церковь в Армении в XIV-XV вв. Деятельность прокатолических и антикатолических элит.....	95
§1. Создание Цорцорской общины и ее обители-университета.....	95
§2. Новый союз с католической церковью. Создание армянского ордена униторов	103
§3. Послания армянских вардапетов по поводу армяно-латинских соглашений XIV-XV вв.	114
Глава V. Деятельность унитарских и католических скрипториев и школ в XIV – XV вв.....	126
§1. Унитарские и католические скриптории и школы	126
§2. Влияние латинской переводной литературы на репертуар скрипториев армянских не католических монастырей	140
§3. Армянская и латинская традиции в грамматических трактатах Ованнеса Ерзнкаци (Цорцореци) и Ованнеса Крнеци.....	143
Заключение.....	153
Список терминов.....	158
Список литературы	159

Введение

Актуальность темы исследования

Актуальность темы данного исследования обусловлена интересом, который наблюдается в современную эпоху глобализации, активизации миграционных процессов и транснациональных культурных явлений к проблеме культурно-религиозной идентичности¹ – одной из наиболее важных в самовосприятии и репрезентации как для отдельного индивидуума, так и для общества в целом. Механизмы, формирующие и поддерживающие культурно-религиозную идентичность, роль внешних социо-политических, экономических факторов, а также значение уровня образования в вопросах стабильности этой идентичности или, наоборот, способности к ее изменениям являются проблемами, которые актуальны для исследовательского поля, рассматривающего в первую очередь современный эмпирический материал. Между тем, за пределами исследований оставался аналогичный исторический опыт, представленный, в частности, в средневековом сообществе, анализ которого позволил бы глубже рассмотреть данное явление и выявить более глубокие проблемы, связанные как со стабильностью, так и с мобильностью культурно-религиозного самосознания.

Одной из наиболее важных проблем в современном мире является проблема так называемой религиозной конверсии – перехода из одной конфессии, которая часто является традиционной для данного индивидуума или группы, в другую, привнесенную в указанное сообщество извне. А.И. Любимова предлагает следующую формулировку для определения указанного понятия: «религиозную

¹О конфессиональной идентичности в армянской средневековой среде см.: Арутюнова-Фиданян В.А. Армяне-халкидониты: идентичность на стыке этноса и конфессии//Исторические мифы и национальная идентичность. 2007. № 21. С. 322-344. Значение культурного аспекта в контексте идентичности средневекового армянского общества при отсутствии государственности анализируется в статье О. Л. Саркисяна: Саркисян О.Л. Синтетичный характер средневековой армянской философии // Сборник научных статей. Шестая годичная конференция РАУ. 2011. С. 100-107. О механизмах формирования средневековой конфессиональной идентичности в образовательных учреждениях Европы см.: Казбекова Е.В. Образование и религиозное воспитание: формирование конфессиональной идентичности// Сборник статей по материалам круглого стола «Образование и религиозное воспитание: формирование конфессиональных идентичностей в Европе от Поздней Античности до XIX в.»/ Отв. ред. М.Ю. Парамонова. М. 2009. URL: <https://igh.academia.edu/ElenaKazbekova> (дата обращения: 09.05.2017). Термин «религиозная идентичность» в актуальном научном дискурсе в контексте Южного Кавказа рассмотрен в работе А. Агаджаняна, см.: Агаджанян А. Этнос, нация и религия: научные парадигмы и реальность Южного Кавказа// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 331-356.

конверсию можно охарактеризовать как процесс изменения религиозной идентичности индивидов, при котором происходит их отказ от старых систем верований и образцов поведения в пользу новых систем верований и образцов поведения посредством включения в деятельность религиозного движения, являющегося нетрадиционным для того или иного общества. С этой точки зрения НРД выступают как религиозные объединения, которые формируют инновационную модель религиозной жизни по отношению к действующим в обществе религиозным традициям и при этом рекрутируют членов данного общества»². В настоящее время представлены многочисленные эмпирические и теоретические разработки, отражающие данный феномен с точки зрения социологии или социальной антропологии³, между тем как термин «конверсия», так и собственно переход от одной мировоззренческо-культурной парадигмы к другой в не меньшей степени актуальны для иного, культурологического фокуса исследования.

Термин «конверсия» в ином ракурсе рассматривается, в частности, историком и философом Пьером Адо, который, декларируя его положительную коннотацию, предлагает видеть в явлении конверсии основу христианства: «Латинское слово *conversio* соответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом — *epistrophe*, что означает «изменение ориентации» и подразумевает идею возврата (возврат к первоначалу, возврат к себе), и *metanoia*, что означает «изменение мысли», «раскаяние» и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется внутреннее противопоставление между идеей «возврата к первоначалу» и идеей «возрождения». Эта полярность верности-разрыва наложила глубокую печать на западное сознание с началом эпохи христианства»⁴.

² Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России//Вестник Русской гуманитарной академии. 2009. Т.10. Вып. 1. С. 70.

³ Snow D. A., Machalek R. The sociology of conversion// Annual Review of Sociology. 1984. Vol. 10. P. 167–190; Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России//Вестник Русской гуманитарной академии. 2009. Т.10. Вып. 1. С. 70-74.

⁴ Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. М.; СПб, 2005. С. 199.

Для рассматриваемого нами историко-культурного феномена – распространения католицизма в армянском средневековом сообществе характерен ряд черт, позволяющих с формальной точки зрения видеть религиозную конверсию как выход из традиционной культурно-религиозной среды в чужую, внешнюю, а с другой стороны – оценить этот переход с точки зрения сочетания идей возврата к «первоначальному христианству» и расширения интеллектуальных ресурсов, которые привели к качественно новому витку в культурной и духовной жизни как непосредственных участников процесса конверсии, так и всего средневекового армянского сообщества.

В настоящей диссертационной работе проблема трансформации средневекового армянского культурно-образовательного поля исследуется на основании культурологического подхода. Введение данной проблемы в круг культурологического знания дает возможность комплексного рассмотрения процессов религиозной конверсии, их связей с образовательными институтами и взаимосвязей с предшествующим и актуальным историко-культурным опытом сообществ, включенных в указанные процессы.

Научная новизна диссертации. Предлагаемая работа является первой попыткой проанализировать процесс проникновения и распространения католицизма в армянском обществе, причины этого явления, а также результаты деятельности активных участников и противников этого процесса на основе культурологического подхода.

Активизация межконфессиональных и в целом – межкультурных контактов никогда не проявляется в периоды стабильности. Для указанного явления характерны эпохи мобильности, смены символических парадигм, которые, в свою очередь, диктуются различными по своей природе кризисами.

Еще в XIII веке волна еретических движений в Европе привела к появлению двух новых орденов – францисканского и доминиканского, на которые папство опиралось сначала в борьбе с ересями внутри католической церкви, а в последствии – в распространении католицизма за пределами латинского

«христианского мира». В эпоху крестовых походов, которая сменилась периодом активной миссионерской деятельности членов ордена Св. Доминика и Св. Франциска на ближневосточных территориях, западноевропейский «христианский мир», пытаясь расширить свои границы, сталкивался с ранее неизвестными и малоизвестными ему народами. Неудачи крестоносцев на Ближнем Востоке, потеря завоеванных территорий, вынудили папство искать новые пути распространения католицизма на Востоке. Между тем, на рубеже веков, кризис политической власти пап в Европе, возникший в связи с началом формирования национальных государств и усилением королевской власти, в первую очередь во Франции, особенно в период правления Филиппа IV Красивого (1285-1314), привел к ослаблению понтификата. Борьба между папством и французской монархией завершилась победой последней, и папский престол был перенесен в Авиньон.

Наступивший в Европе Авиньонский период (1309-1378) деятельности папской курии, являвшийся, с одной стороны, результатом формирования новых «национальных» европейских церквей под покровительством сюзеренов, а с другой – заката крестоносных государств на Востоке, характеризовался поиском нового поля для регенерации идеи «кафоличности», то есть универсальности престола Св. Петра и восстановления его как глобального экуменического символа.

При сужении влияния папского престола в конце XIII в. до границ Европы, в силу исторических обстоятельств, стратегия курии, направленная на расширение латинизации, в частности на Востоке не могла больше рассчитывать на военную поддержку европейских монархов, однако могла основываться на внутренних ресурсах католической институции – собственной дипломатии, миссионерских монашеских орденах, каковыми являлись ордена св. Доминика и св. Франциска и, что было не менее важно, – культурном потенциале, созданном в Европе в предыдущую эпоху.

Авиньонский период, в частности, время понтификата папы Иоанна XXII (1316-1334), было ознаменовано усилением внимания к народам, находящимся

вне католической церкви. Именно при Иоанне XXII активизируется деятельность миссионерских орденов за пределами Западной Европы, посылаются многочисленные миссии в славянские земли, в Северную Африку, вглубь Азии, создавая там епископства и архиепископства, возглавляемые членами орденов Св. Франциска и Св. Доминика. Политика расширения влияния католической церкви, последовательно проводимая Иоанном XXII, впоследствии была продолжена его преемниками, также опиравшимися на эти два миссионерских ордена.

С другой стороны, актуализация интереса папства к «Восточным землям» – *Terrae Orientis* (термин, который использовал армянский киликийский историк Хетум Корикосский), способствовала активным исследованиям этих территорий, лежавших восточнее Средиземного моря. В попытках расширить свое влияние на Восток, престол Св. Петра аккумулировал знания об этих территориях, для чего привлекал местные интеллектуальные элиты, в числе которых был и названный выше Хетум Корикосский, а также отправлял туда католических миссионеров, и, таким образом, собирал сведения о малоизвестных прежде в Европе народах, об их культуре, религии и языке. Следовательно, в указанный период именно папская курия стала главным модератором для передачи знаний между Востоком и Западом.

В большей степени фокусируя исследовательский взгляд в сторону Европы, Ирен Буено⁵, отмечает, что благодаря этим межкультурным контактам западноевропейское сообщество, в значительной степени выиграло «от транснациональных и глобальных подходов, которые привели к расширению потоков людей, книг, идей и ценностей через границы политически ограниченных территорий, выявляя «процессы» вместо «структур», мобильность вместо локальных и статичных явлений»⁶.

Следует отметить, что католический европейский социум являлся в данных «кросскультурных» контактах доминирующим, регулируемым папством, предлагающим в качестве основного свой культурно-религиозный взгляд. Между

⁵ Bueno I. Avignon and the World. Cross-cultural Interactions between the Apostolic See and Armenia// Journal of the Max Planck Institute for European Legal History. 2012. № 20. P. 344-346.

⁶ Bueno I. Op. cit. P. 344.

тем, не менее важным является и второй участник контактов между Западом и Востоком, в рассматриваемом нами случае – армянское сообщество, а также значение этих связей как для его светских, так и для религиозно-интеллектуальных кругов. Таким образом, в данной работе рассматриваются следующие вопросы: исторический контекст и социо-политическая ситуация в районах, ставших центрами распространения католицизма; причины, побудившие часть армянского духовенства принять догмы и обряды католической церкви; значение образовательных институций в проникновении католического учения в армянскую среду; отношение духовенства, оставшегося верным Армянской апостольской церкви к указанным процессам, а также роль руководителей и выпускников армянских высших школ в формировании антикатолических текстов; результаты деятельности европейских миссионеров и их армянских последователей в армянской средневековой культуре.

Именно на период с конца XIII по XV век, приходится начало указанных выше процессов. К концу этого периода католические общины продолжают существовать, несмотря на падение Киликийского армянского царства и опустошительные набеги Тимуридов и других завоевателей. Впоследствии многие из них исчезают, причиной чего были как активная борьба против католицизма представителей армянской церкви, так и политика исламизации и ассимиляции, проводимая завоевателями-мусульманами.

Анализ как процесса проникновения католического учения в армянскую среду в XIII-XV вв., так и противостояния ему в этом сообществе, позволяет говорить о значимости роли отдельных групп социо-политических, духовных и образовательных элит в данный период. В эпоху позднего Средневековья армянское сообщество не являлось однородным, включенным в единые государственные границы, поскольку кроме находящейся под монгольским владычеством Великой Армении, включающей ряд историко-культурных областей, существовали также Киликийское армянское царство и ряд армянских колоний, в частности, на северном побережье Черного моря. Тем не менее, источники демонстрируют тесные культурно-религиозные связи между этими

общинами. С другой стороны, исторически обусловленная сложная структура армянской культурно-политической жизни привела к возможности автономного выбора отдельных локальных общин своих конфессиональных и образовательных стратегий.

В указанный период католицизм, с которым армянское духовенство познакомилось еще в период крестовых походов, находит своих сторонников, как среди высших иерархов армянской церкви, так и среди членов царской фамилии Киликийского царства, имевшего тесные контакты с государствами крестоносцев и со многими европейскими странами. Впоследствии, на соборах в киликийских городах Сис и Адана был провозглашен и подтвержден союз армянского католикосата с папством. Постановлениями на этих соборах армянские католикос⁷ и некоторые епископы признавали отдельные догмы и обряды католической церкви. Эти соглашения, заключенные из политических соображений, должны были стать первым этапом сближения Киликийского государства и Западной Европы для борьбы с мусульманскими государствами, созданными в результате вытеснения крестоносцев с Ближнего Востока. Впоследствии приверженцами католицизма становятся и некоторые представители духовенства из областей исторической Армении (Артаза, Сюника), заключившие новую унию с римской церковью. Новые католические общины возникают в результате активной деятельности доминиканских и францисканских миссионеров, прибывших на Восток. Распространение католицизма, а также общественная, литературная и переводческая деятельность тех, кто покинул лоно армянской церкви, остаются малоизученной областью в истории средневековой Армении.

В работе использованы понятия, нуждающиеся в пояснении. Встречающимся в армянских средневековых текстах словом «франк» назывались выходцы и жители Западной Европы, католики, именно в этом смысле оно употребляется ниже. Традиционно без перевода используется как в русскоязычной литературе, так и в трудах европейских авторов термин

⁷ Католикос - глава армянской церкви.

«вардапет», обозначающий получивших университетское образование безбрачных священников и монахов. Степень вардапета соответствует степени магистра и доктора (высший вардапетутьюн), получаемого в европейских университетах на факультете теологии.

Также следует отметить, что в памятных записях на рукописных книгах и сочинениях XIV-XV вв. встречается термин «унитор», которым армянские переводчики и писцы называли преимущественно тех, кто присоединился к Крнуйской унии 1330 года, остальные представители духовенства, которых в литературе, объединив с унителями, часто называют «армянскими католиками», не всегда таковыми являются, так как постановлениями киликийских соборов были приняты лишь некоторые пункты, сближающие обряды и догмы двух ветвей христианства. Об этом более подробно излагается в III главе данной работы.

Объектом исследования является корпус официальных, летописных, колофонных и учебных текстов средневековых европейских и армянских авторов, рассматриваемый в культурно-образовательном контексте.

Предметом исследования является трансформация армянского средневекового культурно-образовательного поля под влиянием деятельности папства, западноевропейских миссионеров, части армянского общества, принявшей католицизм, и ее оппонентов.

Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XIII по XV век, на который приходится процесс распространения католицизма в армянском обществе и его пик. Католические общины, созданные благодаря двум униям 1307 и 1330 гг., продолжают существовать, несмотря на падение киликийского армянского царства (1375г.) и набеги Тимуридов и других завоевателей, вплоть до конца XV века. Впоследствии многие из этих общин исчезают, причиной чего были как активная борьба против католицизма

представителей армянской церкви, так и более жесткая политика исламизации и ассимиляции, проводимая завоевателями.

Цель и задачи исследования. Основная цель работы – выявление причин и механизмов проникновения и распространения католицизма в исторической Армении, Киликии и Каффе, а также анализ результатов деятельности западноевропейских и армянских переводчиков в культурно-образовательном контексте армянского средневековья.

Для ее реализации в работе решаются конкретные **задачи**:

1. проводится историографический анализ с целью выявления места проблемы в научной литературе и уровня ее разработанности.
2. рассматривается историко-культурная ситуация в районах, ставших центром распространения католицизма.
3. анализируются причины, побудившие часть армянского духовенства принять догмы и обряды католической церкви.
4. определяются особенности понятий «унитор» и «католик» в рассматриваемом историко-культурном контексте.
5. исследуется культурно-образовательное наследие армянских униторов и католиков, а также его влияние на армянскую религиозно-философскую и филологическую мысль.
6. анализируется отношение к указанным процессам духовенства, оставшегося верным армянским традициям.

Вопрос формирования индивидуального мировоззрения и общей культурной парадигмы отдельного социума не может быть поставлен без обращения к фундаментальной теоретической проблеме, прямо связанной с культурологическим методом настоящего исследования.

Теоретическое и методологическое обоснование данной работы ориентировано на концепцию одного из основоположников культурологической мысли Эрнста Кассирера, изложенной им в фундаментальном труде «Философия символических форм»⁸. Согласно Э. Кассиреру, мир есть культурный универсум, т.е. человечество не может осваивать мир иначе, чем через культуру, которая формируется равным по значимости интеллектуально-образным инструментарием – отдельными формами, модусами культуры, каковыми являются создающие свои собственные символы язык, научное познание, миф, искусство и религия, которые «живут в самобытных образных мирах, где эмпирически данное не столько отражается, сколько порождается по определенному принципу. Все они создают свои определенные символические формы, если и не похожие на интеллектуальные символы, то по крайней мере равные им по своему духовному происхождению. Каждая из этих форм не сводима к другой и не выводима из другой, ибо каждая из них есть конкретный способ духовного воззрения: в нем и благодаря ему конституируется своя особая сторона «действительности». Это, стало быть, не разные способы, какими некое сущее в себе открывается духу, а пути, проторяемые духом в его объективации, или самооткрывании. Если искусство и язык, миф и познание понимать в этом смысле, то возникает проблема, предвещающая новый подход в общей философии гуманитарных наук»⁹. Важным замечанием в работе Э. Кассирера является то, что каждая из указанных форм культуры самостоятельна, но с другой стороны, они взаимосвязаны и обеспечивают целостность культуры как системы, каждую из них, как и форму интеллектуального синтеза, «можно назвать определенными способами «объективации», т.е. средствами возвысить индивидуальное до общезначимого, но они достигают своей цели – общезначимости – на совершенно ином пути, не прибегая к помощи логического понятия и закона»¹⁰. Следовательно, «вся теоретическая определенность и всякое теоретическое овладение бытием связаны с тем, что мысль не прямо применяется к

⁸ Кассирер Э. Философия символических форм. М. 2011. Т. I-III.

⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. М. 2011. Т. I. С. 15.

¹⁰ Кассирер Э. Философия символических форм. М., 2011. Т. I. С. 17.

действительности, но выдвигает систему знаков и учится использовать их как «представителей» предметов. По мере утверждения этой представительной функции бытие становится упорядоченным целым, ясно обозримой структурой. Чем больше удастся таким образом репрезентировать содержание того или иного сущего или процесса, тем скорее это содержание получает всеобщую определенность»¹¹. При этом «содержание понятия культуры неотделимо от основных форм и направлений духовного творчества [человека]; здесь, как нигде, «бытие» постижимо только в «деятельности»¹².

Таким, образом, каждая из форм культуры, создаваемая человеческим сообществом на основании выработанных им систем символов, формирует целостную систему опосредованной культурой действительности, которая основана на коллективном опыте, влияние которого испытывает каждый человек – носитель и создатель этой культуры.

Как указывал Кристофер Генри Доусон, «каждая культура представляет собой духовное единство и включает в себя общие верования и общий образ мысли», между тем, «мы можем объяснить любую данную религию как продукт процесса социального обусловливания, но при этом не можем исключить противоположной альтернативы — распространения и преобразования социального образа жизни религиозными силами»¹³. Следовательно, анализ исторического опыта сообщества, прошедшего сложный путь знакомства, принятия и выбора из предлагаемого иной культурой многообразия именно тех культурных парадигм, которые оказались в наибольшей степени близки к его базовым историко-культурным представлениям и отказ от тех, которые не могли быть вписаны в существующую схему, позволяет выявить как способы и механизмы проникновения иной культуры в сообщество, так и причины, ставшие основой для принятия им новых религиозных форм.

Методологическая основа исследования определяется общенаучными фундаментальными принципами – историзмом и системным подходом, что

¹¹ Кассирер Э. Философия символических форм. М., 2011. Т. III. С. 45.

¹² Кассирер Э. Философия символических форм. М., 2011. Т. I. С. 17.

¹³ Доусон К.Г. Религия и культура / Пер. с англ. яз. К.Я.Кожурина. СПб.: Алтея, 2000. С. 99.

позволяет рассмотреть проникновение и распространение католического учения в армянской среде как историко-культурный процесс. В работе применяется комплексный культурологический и источниковедческий подходы. Историко-культурный анализ дает возможность исследования сложного феномена – влияния католицизма на стратегии, практики и взаимоотношения различных светских, религиозных, образовательных институтов в армянском Средневековье.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Проникновение католицизма в средневековое армянское общество не представляется хронологически и локально единым историко-культурным процессом. Причины и механизмы восприятия католического учения в армянских религиозно-политических и культурно-образовательных институциях принципиально различались в зависимости от стратегий указанных институций, что было связано с некоторой социо-политической самостоятельностью отдельных армянских епархий.

2. Монастыри-университеты являлись важнейшими комплексными культурными институциями, которые стратегически (образование) и функционально (обучение, создание манускриптов) осуществляли в средневековом армянском сообществе сохранение и передачу собственной религиозно-культурной традиции, обеспечивая ее стабильность.

3. Армянское духовенство, не примкнувшее к союзу с католической церковью, признавало ее представителей своими единоверцами-христианами. Тем не менее, репрезентанты армянских религиозно-образовательных элит не могли отказаться от традиций армянской церкви как в догматических вопросах, так и относительно религиозных практик. Отступление от этих позиций, по мнению наиболее авторитетных представителей армянского сообщества, ставило под угрозу существование армянской церкви и культуры в целом.

4. В отличие от Киликийского армянского царства, где процесс проникновения и распространения католицизма был основан на взаимных

политических интересах европейских и армянских клерикальных и светских элит, в историко-культурных областях Армении он был связан в первую очередь с новым интеллектуальным полем, которое раскрывалось перед армянскими вардапетами-магистрами теологии благодаря деятельности прибывших туда европейских миссионеров, познакомивших армянские образовательные круги с трудами крупнейших теологов Европы того времени.

5. Создание школ и скрипториев в армянских унитарских и католических монастырях способствовало активной переводческой деятельности. Переведенные и переписанные в указанных монастырях западноевропейские философско-теологические сочинения практически сразу же (в течение от одного до двух-трех лет) переписывались и в скрипториях не католических монастырей. Часть переводной литературы комментировалась армянскими магистрами теологии с точки зрения традиционных положений армянской церкви, благодаря чему на страницах кодексов разворачивалась полемика между сторонниками и противниками союза двух церквей. Другая часть переписанных в армянских монастырях переводных сочинений копировалась без изменений. Большую их часть составляют переводные трактаты этического характера и сочинения, содержащие комментарии к античным философам.

6. Создание руководителем армянской унитарской конгрегации Ованнесом (Иоанном) Крнеци в 30-ые годы XIV в. сочинения о грамматике, сочетавшее традиции армянских толкователей «Грамматического искусства» Дионисия Фракийского с европейскими грамматиками латинского языка, на три века предвосхитило целый период в армянской филологической мысли, называемый в научной литературе «периодом латинского влияния».

7. Переведенные и переосмысленные в армянских интеллектуальных кругах тексты европейских авторов являются

неотъемлемой частью и значимым аспектом средневекового культурно-образовательного поля.

Степень научной разработанности проблемы. Тема распространения католицизма в средневековом армянском обществе остается неразработанной как в армянской, так и в европейской научной литературе, относящейся к истории культуры. Основная часть работ, исследующих период XIII - XV вв., посвящена политическим процессам, в рамках которых рассматривается проблема взаимоотношений католического и армянского духовенства. (Гевонд Алишан, Г.Г. Микаэлян, К. Мутафян и др.). Ряд работ посвящены отдельным аспектам деятельности западноевропейских миссионеров (С.С. Аревшатын, М. ван ден Уденрейн) и армянских духовных лиц, в той или иной степени признавших союз двух церквей. (Л. Хачикян, Ю. Варданын, М. ван ден Уденрейн). Обзор историографии позволяет сделать вывод об отсутствии исследований по рассматриваемой в диссертации теме.

Практическое значение работы. Материалы и выводы диссертации могут найти применение в чтении курсов по истории культуры, культурных связей Западной Европы с другими христианскими народами в Средние века. Кроме того, научная значимость видится в возможности использования диссертации для исследования межконфессиональных отношений как в прошлом, так и в настоящем.

Структура и основное содержание работы.

Диссертация состоит из введения, пяти глав, разделенных на подглавы, заключения, списка терминов и списка литературы.

Глава I. Источники и историография

§ 1. Обзор источников

Для исследования проблемы распространения католицизма в армянской среде в XIII-XV вв. важными источниками являются:

1. сочинение Степаноса Орбеляна «История области Сисакан»¹⁴, написанное в XIV в. на древнеармянском языке, дающее не только широкий обзор событий того времени, но и оценку многим явлениям, важным для решения поставленной нами проблемы;

2. хроники (на древнеармянском языке), отражающее политическую и культурную ситуацию в тот период¹⁵;

3. послания армянских духовных предводителей – магистров и авторитетных церковных деятелей (на древнеармянском языке);

4. папские буллы, касающиеся объединения двух церквей¹⁶ (на латинском языке);

5. впервые для решения ряда вопросов, связанных с темой исследования, привлечены колофоны – памятные записи, сделанные на полях рукописных кодексов. Армянская традиция создания манускриптов складывалась веками, авторы текстов, а так же скрипторы-переписчики оставляли в рукописях записи, в которых сообщали различные по объему и содержанию сведения. Это могли быть указания о времени, месте написания рукописи, о заказчике, о переписанном тексте, о переводчике, о смысле представленного в рукописи текста и т.п. Скриптор в колофонах также приводил сведения о себе и о своих коллегах. Часто в манускрипте оставлялись специально чистые листы, с тем чтобы впоследствии дописывать судьбу самой рукописи, а также те происходившие события, свидетелями которых были авторы колофонов. Значительная часть записей в

¹⁴ Орбелян С. История области Сисакан. Тифлис, 1910 (древнеарм.).

¹⁵ Мелкие хроники XIII-XVIII веков / Сост. В.Акопян. Ереван, 1951. Т. I, 1956. Т. II. (древнеарм.).

¹⁶ Bullarium ordinis F.F. Praedicatorum sub auspiciis S.S. D.N.D.Clementis XII Pontificis Maximi, opera Reverendissimi Patris F.Thomas Ripoll, Magistri Generalis. Romae, 1729. Vol. II-III.

армянских рукописях указанного периода издана благодаря усилиям акад. Л.С. Хачикяна¹⁷.

Все изданные записи нами исследованы, использованы также записи на рукописях, хранящиеся в Матенадаране (Институт древних рукописей в Ереване), не вошедшие в опубликованные тома. В целом нами исследовано около 15000 записей с тем, чтобы найти нужный материал. Именно памятные записи оказались одним из важнейших источников для нашего исследования.

6. Дополнительным источником явились каталоги армянских манускриптов фонда Института древних рукописей¹⁸, а также фонд западноевропейских рукописей Матенадарана¹⁹. Просмотрен фонд армянских манускриптов института Востоковедения Российской академии наук с целью выявления материала, относящегося к теме исследования.

Весьма ценные материалы о доминиканских миссионерах в Армении опубликованы в 1960 г. М. ван ден Уденрейном, доминиканским монахом, в его работе, написанной на латинском языке.

В общих чертах охарактеризуем использованные нами источники.

Сочинение сюнникского митрополита Степаноса Орбеляна (1286-1303) «История области Сисакан»²⁰ является крупным историографическим произведением, продолжающим традиции армянских историков, начиная от родоначальников этого жанра историографии Мовсеса Хоренаци и Егише (V в.), чьи работы также использованы в «Истории Сисакана». Кроме этого в различных главах своей истории, Степанос Орбелян ссылается на кондаки (буллы) армянских католикосов, послания духовных предводителей области, предшественников Степаноса.

¹⁷ Памятные записи армянских рукописей XIV в./ Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1950; Памятные записи армянских рукописей XV в. Ч. I (1401-1450)/ Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1955; Памятные записи армянских рукописей XV в. Ч. II (1451-1480)/ Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1958 (древнеарм.).

¹⁸ Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Маштоца/ Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян. Ереван, 1984. Т. I; Каталог рукописей Матенадарана им. Маштоца/ Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян. Ереван, 1965. Т. I, 1970. Т. II (древнеарм.).

¹⁹ Латинские рукописи Матенадарана/ сост. Л.И. Киселева. Ереван, 1980.

²⁰ Орбелян Степанос. История области Сисакан. Тифлис, 1910 (древнеарм.).

Наиболее важным для этой работы являются те главы «Истории», где Степанос Орбелян говорит о политической и социально-культурной жизни Сюника (Сисакана) конца XIII–начала XIV века, а также киликийских царях и духовных иерархах, один из которых, Константин Катукечи (1286-1289), рукоположил Степаноса в архиепископский сан. Будучи в Киликии, Степанос Орбелян был посвящен во внутривосточную и религиозно-культурную обстановку этого государства, в борьбу сторонников и противников сближения с римской церковью. Являясь одним из предводителей, подчиняющихся католикосу всех армян епархий в Великой Армении, архиепископ Сюника, после возвращения в свою область, продолжал следить за событиями в Киликии и на страницах своей «Истории» уделил значительное место борьбе, развернувшейся в столице Киликийского государства²¹.

Сочинение сюникского митрополита уникально и потому, что указанный период (конец XIII-XIV вв.) крупные исторические произведения уступают место более сжатым повествованиям, передающим фактический материал без подробного анализа и общих оценок – хроникам, в которых фиксировались в хронологическом порядке события, происшедшие в течение одного года. Таковыми являются, в частности, «Мелкие хроники XIII-XIV веков», изданные В.Акопяном в двух томах, куда, кроме прочих, вошли хроники киликийских авторов XIII-XIV веков.

Одна из хроник принадлежит перу историка Хетума Корикосского (ум.ок.1310). Она была опубликована по рукописи № 1898 Матенадарана и, названа автором «Хронографическая история, которую я, кроткий слуга Христа, Хетум, владелец Корикоса, перевел из книг франков на армянский в 745 (1296) году»²². Хроника Хетума Корикосского охватывает период с 1 по 1296 год и является пересказом хроники Мартина Опавского и других западноевропейских хронистов XIII века. В ней повествуется о событиях истории Рима, европейских стран, Киликии, соседних с ней государств крестоносцев с дополнениями самого

²¹Орбелян С. Указ. соч. С.437–449 (древнеарм.).

²²Мелкие хроники XIII-XVIII веков /Сост. В.Акопян. Ереван, 1956. Т. II. С. 37– 80 (древнеарм.).

Хетума. Структура самой хроники и изложенный в ней материал показывает, что киликийский историк рассматривает Киликийское царство как составляющее европейского христианского мира. Здесь следует отметить также, что Хетум Корикосский является автором одного из наиболее известных в средневековой Европе трактатов о восточных странах, известного под названием «Цветник историй земель Востока» («La Flor des Estoires de la Terre d'Orient»; «Flos Historiarum Terre Orientis»). «Истории» были созданы по поручению папы Клементя V на французском языке, а позже были переведены на латынь. Хетум надиктовал данный текст, будучи в Европе, куда был направлен в 1306 г. качестве посланника кипрского двора для переговоров о назначении регентом Амори Тирского. Данный труд, знакомящий европейского читателя с различными восточными странами и народами, в частности с монголами, многократно переписывался и издавался в Европе²³.

Хроника Хетума ценна не только сведениями из политической и культурной жизни Киликийского государства, но и тем, что отражает настроения той части высших кругов киликийского общества, которая сблизилась с европейцами-крестоносцами и связывала будущее страны с европейскими государствами.

Таких взглядов придерживается и автор другой хроники, приписываемой царю Киликии Хетуму II²⁴ (1226-1270). В составленном В.Акопяном двухтомнике приведены шесть редакций этой хроники, одна из которых («А» = рук. № 663 Матенадарана) является ее наиболее полным списком, доведенным до 1296 года, а другая («Е» = рук. № 599 Матенадарана), переписанная в Киликии в 1347 году писцом Степаносом, была дополнена переписчиком и доведена до 1345 года.

Автор компиляции «из истории армянской, франкской, греческой и сирийской» сообщает сведения не только о Киликийском царстве, но и о связанных с ней политических событиях в Великой Армении, государствах крестоносцев и в европейских странах. Одним из использованных источников для Хетума II была, видимо, хроника его тезки – историка из Корикоса. Хронистом

²³Различные списки и издания данного трактата рассмотрены в статье Л. Даллакян. См.: Даллакян Л. Труд историка Хетума Корикосци «Цветник историй земель Востока»//Эчмиадзин. 2016. № 7. С. 84-96 (арм.).

²⁴Мелкие хроники XIII-XVIII веков / Сост. В.Акопян. Ереван, 1951. Т. I. С.74-89 (древнеарм.).

приведены факты из истории Европы, не связанные непосредственно с Киликией. В частности, он говорит о борьбе итальянских городов, о французских королях, о завоевании крестоносцами ближневосточных городов. Интересно, что в хронике отмечено и такое событие как канонизация католической церковью двух святых. Под 1227 годом хронист пишет: «церковью римской установлены святыми братья (в тексте «фреры») Францес (Франциск) и Антон и определены их праздники»²⁵. Именно францисканский орден осуществлял миссионерскую деятельность в Армении, а потому хронист не мог пройти мимо факта, связанного с именем Св. Франциска. В той же хронике говорится о пострижении Хетума II в монахи в 1293 году, когда он вошел в орден францисканцев. Что касается историка Хетума из Корикоса, то он в 1305 году, после переезда на Кипр также принимает постриг, однако выбирает иную католическую конгрегацию – орден премонстрантов.

К XIV веку, с ослаблением папской власти в Европе и ростом интереса к народам, находящимся вне католической церкви, римские понтифики начинают вести активную политику в восточных странах, где кроме мусульманских государств, существовали православная Византия, Эфиопия, а также христиане-армяне, расселенные на территории от Малой Азии до Персидского залива, и от берегов Черного моря и до границ с Египтом и мусульманскими княжествами, возникшими на месте государств крестоносцев. Папские буллы²⁶ этого периода отражают организацию деятельности католических миссионеров, условия и методы их работы, а также, после признания унии армянскими духовными лицами, взаимоотношение папского престола с армянскими католическими общинами.

Отношение к унии с католической церковью тех представителей армянского духовенства, которые оставались верными традициям Армянской апостольской церкви излагаются в посланиях авторитетных духовных иерархов, а также руководителя известнейшего в этот период Гладзорского университета. В работе проанализировано послание архиепископа Степаноса Сюнеци, написанное

²⁵ Мелкие хроники XIII-XVIII веков / Сост. В.Акопян. Ереван, 1951. Т. I. С.65 (древнеарм.).

²⁶ Bullarium ordinis F.F. Praedicatorum sub auspiciis S.S. D.N.D. Clementis XII Pontificis Maximi, opera Reverendissimi Patris F.Thomas Ripoll, Magistri Generalis. Romae, 1729. Vol. II-III.

незадолго до его смерти, и демонстрирующее восприятие духовного предводителя области прокатолических тенденций в армянской среде²⁷. Аргументы, приводимые его преемником – Ованнесом Орбелом (ум.1324), а также Есайей Ничеци, ректором Гладзорского университета, представлены в следующих посланиях, составленных ими после первого собора в Сисе, принявшего унию с Римом в 1307 г. Роль предводителя университета Есайи Ничеци в противостоянии латинским влияниям была весьма велика, этому авторитетнейшему учителю принадлежит послание, написанное им в 30-е годы XIV века, когда монастыри приверженцев католической доктрины появились в самом Сюнике²⁸. Еще одним важным источником является также послание Мкртича Нагаша – епископа крымского города Каффы, написанное им в ответ на предложение принять участие в Ферраро-Флорентийском соборе²⁹.

Следует отметить, что все авторы указанных посланий связаны единым образовательным центром – Гладзорским университетом, включая последнего из них – Мкртича Нагаша, наставником которого был последователь данной школы, ученик Григора Татеваци, Товма Мецопеци. В рассматриваемых письмах отражаются представления армянских магистров-вардапетов о католической церкви, их отношение к союзу с ней, предупреждаются возможные последствия этого союза. Авторы посланий указывают причины, делающие невозможным этот союз, ведущий к потере армянской церковью своей независимости, «переданной предками» и являющейся залогом существования армянской культуры – основы жизни рассеянного по миру народа.

Источники, позволяющие осветить вопросы, связанные с социально-культурной жизнью и правовыми механизмами взаимоотношений населения полиэтничной и поликонфессиональной генуэзской Каффы, в которой была

²⁷ Орбелян С. История области Сисакан. Тифлис, 1910 (древнеарм.).

²⁸ Послание Ованнеса Орбела и других епископов и вардапетов Сюникских в ответ посланию Константина, католикоса Армянского // Чраках. 1860. Т. II. Тетрадь 3. С. 39-43 (древнеарм.). Послание Ованнеса Орбела, архиепископа Сюника к Захарии Цорцореци, архиепископу Артаза // Чраках. 1860. Т. II. Тетрадь 3. С. 55-57 (древнеарм.). Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860-1861. Т. III. Тетради 10, 13. С. 157-164; 205-211 (древнеарм.).

²⁹ Esbroeck van M. La representativite de la delegation armenienne a Florence: de Sargis de Caffa a Nagach d'Amid // Annuaire Historiae Conciliorum. 1990. № 22. P. 131-145.

представлена крупная армянская община, весьма разнообразны. Сохранились итинерарии, хроники и трактаты, созданные как в латинских, так и в греческих и в армянских скрипториях города и близлежащих монастырей. Правовое положение населения Каффы, а также территорий, подчинявшихся ей, регулировалось юридическими документами (Уставами³⁰, нотариальными актами), которые создавались в метрополии и за исполнением которых следили генуэзские комиссии и посланные из Генуи чиновники, которым приходилось приспосабливаться к местным условиям и вникать в весьма сложную и многообразную систему взаимоотношений между жителями Каффы. Кроме того, сохранилась достаточно обширная официальная переписка консулов Каффы с Советом Старейшин и дожами Генуи³¹. Немаловажное значение для понимания культурно-социальных процессов, имеют колофоны созданных здесь кодексов.

Как было указано выше, в 1950-е годы академик Л.С. Хачикян собрал и опубликовал памятные записи армянских рукописей XIV-XV веков³². Составителем были отобраны памятные записи из кодексов, хранящихся в Институте древних рукописей (Матенадаране) им. Месропа Маштоца – около 60% собранных колофонов, а также из приблизительно 20 описаний и каталогов армянских рукописей, изданных в XIX–пер. пол. XX века, где описаны не только кодексы и фрагменты из крупных собраний европейских библиотек, но и из матенадаранов-книгохранилищ монастырей армянских районов, находящихся ныне на территории Ирана и Турции, а также книг, написанных и собранных в армянских общинах-колониях.

До середины XII века колофоны представляли собой небольшие по объему, написанные по определенным канонам записи, сообщающие об окончании рукописи, о месте и времени ее написания. Со второй половины XII столетия памятные записи, в большинстве случаев расположенные после основного текста,

³⁰ Известны три Устава Каффы: древнейший Устав был издан в 1290 году, далее он был переиздан с добавлениями в 1316 г., а наиболее поздним является Устав 1449 года.

³¹ Колли Л. Каффа в период владения ею Банком Св. Георгия // ИТУАК. 1913. №50. С.89 – 103.

³² Памятные записи армянских рукописей XIV в. / Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1950 (древнеарм.). Памятные записи армянских рукописей XV в. Ч. I (1401-1450) / Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1955. (древнеарм.). Памятные записи армянских рукописей XV века Ч. II (1451-1480) / Сост. Л. Хачикян. Ереван, 1958 (древнеарм.).

на специально оставленных свободными листами, выходят за рамки устоявшихся канонов, становятся более пространными, их авторы сообщают больше сведений как о себе, так и об обстоятельствах написания рукописи, политической, религиозной ситуации в период ее написания и другие сведения, достойные, по их мнению, упоминания. Если до XII века можно говорить о некоем жестком стандарте, по которому писались колофоны, то впоследствии их заменяют схемы, определяющие последовательность сообщаемых сведений, но не являющиеся обязательными и варьирующиеся в зависимости от скрипториев, где была переписана рукопись и от самих переписчиков.

Эти памятные записи составитель каталога армянских рукописей венецианской библиотеки Барсег Саргисян называет «главными»³³, в отличие от коротких, в одно-два предложения, встречающихся на полях на протяжении всего текста записей, содержащих чаще всего краткую хвалу господу и троице и иногда имя писца или владельца рукописи. Собранные Л.С. Хачикяном памятные записи являются в большинстве случаев, именно «главными», хотя составитель не пользуется этим термином. Тем не менее, их особенности отмечены им: «памятные записи, ... отходя от обычных колофонов, своими классическими образцами приближаются к летописям и трудам малого объема, иначе говоря, в Армении создается своеобразный жанр историографии», - отмечает академик Л.С. Хачикян в одном из своих докладов³⁴.

В рассматриваемый период колофоны становятся обязательными в рукописях, написанных и переписанных в скрипториях армянских монастырей, расположенных как в исторической Армении, так и за их пределами – в Иране, Византии, Крыму, Кипре, в городах Италии, Иерусалиме, т.е. везде, где уже существовали армянские общины.

Авторами большинства памятных записей являются писцы, сообщающие об окончании работы над рукописью, а также место (область, монастырь), где была

³³ Grand catalogue des Manuscrits arméniens de la Bibliothèque des P.P. Mekhitharistes de Saint-Lazare par le P. Basile D-r Sarghissian. Venise, 1924. Vol. II. P. 656.

³⁴ Хачикян Л.С. Памятные записи армянских рукописей как исторический источник // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960. С.2.

переписана книга, сан переписчика, имена его родителей, место обучения (школа или университет) переписчика, имена духовных родителей, преподавателей, здесь же могут быть приведены имена и профессии других работавших над рукописью людей, например, художников-миниатюристов, переплетчиков, а также имена и социальное положение заказчиков рукописей. Встречаются такие памятные записи, написанные миниатюристами, переплетчиками, поставщиками пергамена, корректорами, а также заказчиками и последующими владельцами книг, которые кроме своих имен, сообщают иногда цену, заплаченную ими за книгу и причины, побудившие их заказать или приобрести рукопись, чаще всего таковыми называются забота о памяти родителей, о своей душе, для передачи книги детям, особенно когда речь идет о Евангелиях или Библиях.

Памятные записи отражают политическую, экономическую, культурную ситуацию в стране и в данной области, так как авторы колофонов отмечают наиболее важные на их взгляд события, происшедшие в период написания книги, а также делают отдельные записи, сообщающие о войнах, стихийных бедствиях, налогах и др. Также в колофонах отмечаются различные факты из жизни правителей страны и области, говорится о деятельности светских и духовных лиц, игравших значительную роль в их духовной и политической жизни. Авторы колофонов сообщают и сведения локального характера, связанные с жизнью данного монастыря, самого автора записи и его семьи. Следует заметить, что в периоды крупных военных поражений, сопровождающихся голодом, эпидемиями, становится больше сообщений, имеющих частный характер, и, наоборот, в периоды стабильности авторы записей стараются отметить события, имеющие место не только в их монастыре, городе и районе, но и во всем «армянском мире».

Значение колофонов как источников велико, потому, что в них, как отмечает в первой рецензии к изданию армянских памятных записей один из крупнейших арменоведов В. Восканян: «мы находили важные сведения также о духовной жизни общества, о науках, литературе, искусстве, школах... Часты сведения о культурной жизни в армянских колониях, где было много ученых, авторов книг и переписчиков, а также школы, скрипториумы, где знали цену и

значение книг... Довольно подробно освещается положение армянской церкви, духовенства, монастырского хозяйства, перемещения престола католикоса из Сиса в Эчмиадзин»³⁵.

Написанные современниками и часто свидетелями и участниками приводимых событий, памятные записи рукописей являются важными источниками, отражающими большой круг вопросов социально-политического, экономического, культурного характера, а также относящихся к мировоззрению авторов записей, не только фиксирующих, но и оценивающих события, свидетелями и участниками которых они являются. Между тем, следует также отметить, что жанр памятных записей к 1330—1350-м гг. приобретает оттенки эсхатологических настроений. Таким образом, при обращении к данным источникам требуется их тщательный анализ в сочетании с историческим контекстом³⁶.

Памятные записи имеются не только в рукописях, переписанных в монастырях, которые придерживаются традиций армянской церкви, но и в монастырях приверженцев унии с католической церковью. Уже при переводах с латинского на армянский язык западноевропейских текстов различного характера переводчики снабжали армянские рукописи колофонами, в которых фиксировались сведения, касающиеся этих монастырей с первых лет их существования. Из них становится известно о деятельности основателя новой армянской конгрегации в лоне римской церкви Ованнеса Крнеци и его товарищей – европейских миссионеров, приехавших в область Ернджак для проповеди католичества.

Следует заметить, что в дальнейшем, когда рукописи переписывались в других монастырях или в более поздний период, писцы переписывали вместе с рукописью колофоны переводчиков, таким образом сохраняя их, что дает

³⁵ Восканян В. Ценные первоисточники истории армянского народа//Историко-филологический журнал. Ереван, 1968. №3. С.297-298.

³⁶ Так, нумизматический материал данного периода указывает на социо-культурный и политико-экономический рост армянских княжеств Сюника в указанный период, при том, что ряд авторов памятных записей описывает картины разрушений, что поддерживает указанный выше тезис. Подробнее о нумизматических источниках см.: Акопян А.В. Ильханы и ишханы. Монеты армянских княжеств периода заката Хулагуидского государства (737–759 гг. х. / 1336–1358 гг.) //Нумизматика и эпиграфика. Т. XIX. 2015. С. 123-160.

возможность выяснить место переводов тех или иных произведений европейских авторов-теологов, а также католической богослужебной литературы.

Записи на рукописях, как хроники, продолжались другими скрипторами-переписчиками или владельцами рукописей, указывавшими, кроме предыдущего текста записи, свое имя, место и время переписывания рукописи, а также имя ее заказчика, тем самым указывая пути распространения католической переводной литературы и объемы ее использования в монастырях. Так, памятные записи из рукописей, служивших оригиналами, и последующие записи переписчиков, дают возможность говорить о тесных связях скрипторов из принявших унию монастырей, находящихся на значительном расстоянии друг от друга, например, в каффских рукописях неоднократно встречаются колофоны крнйских авторов и наоборот. Кроме того, книги, переведенные в крнйском монастыре Св. Богородицы, содержащие произведения известных европейских теологов, таких как Фома Аквинский, Хуго Риппелино Страсбургский и др., неоднократно переписывались армянскими вардапетами – магистрами теологии, оставшимися верными апостольской церкви, об этом свидетельствуют памятные записи на рукописях переводов, сделанные рукой переписчика-антиунитора Григора Татеваци³⁷.

Несмотря на значительное число опубликованных Л.С. Хачикяном памятных записей, часть их осталась за рамками его многотомного корпуса, поэтому в работе, как указано выше, были привлечены каталоги и описания рукописей библиотек венецианских³⁸ и венских³⁹ мхитаристов, каталог рукописей императорской венской библиотеки⁴⁰; а также описания рукописей и каталоги Матенадарана им. Маштоца в Ереване⁴¹.

³⁷ Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Маштоца. Ереван, 1984. Т. I. С.183 (древнеарм.)

³⁸ Grand catalogue des Manuscrits arméniens de la Bibliothèque des P.P. Mekhitaristes de Saint-Lazar par le P. Basile D-r Sarghissian. Venise, 1914, 1924. Vol. I-II.

³⁹ Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien von P. Jacobus Dr. Dachian. Wien, 1895.

⁴⁰ Catalog der armenischen handschriften in der K.K.Hofbibliothek zu Wien. Von P. Jacobus Dachian. Wien, 1891.

⁴¹ Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им.Маштоца. Т. I. Ереван, 1984 (древнеарм.). Каталог рукописей Матенадарана им.Маштоца. Ереван, 1965, 1969. Т. I-II (древнеарм.).

Ценнейшим источником для изучения деятельности армянских приверженцев католического учения является труд «*Linguae Haicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis S. Basilii citra mare*»⁴², написанный членом ордена Св. Доминика Маркусом ван ден Уденрейном на латинском языке. Сохранившаяся литература, переведенная и переписанная ими, – богослужебные тексты, теологические и философские произведения, юридические каноны, проповеди и др., – была собрана и систематизирована М. ван ден Уденрейном, который приводит обширные цитаты из рукописей, вышедших из стен униторских монастырей. Сознавая особую ценность памятных записей, исследователь публикует все известные ему записи авторов переводимых компиляций, переводчиков, а также писцов, переписавших рукописи, содержащие переводные тексты.

После многолетней и кропотливой работы, М. ван ден Уденрейном составлено несколько списков руководителей ернджакской епископии, губернаторов конгрегации Св. Григора Лусаворича, а также провинциалов провинции Нахиджеван, контролируемой, а затем и подчинявшейся Генеральным магистрам ордена проповедников.

Составленный М. ван ден Уденрейном сборник текстов из рукописей армянских приверженцев католического учения, позволяет судить о масштабах их переводческой деятельности и о степени распространения переводной литературы. Данные тексты представляют интерес и в качестве материала для исследования жизни прокатолических общин, взаимоотношений между ними и окружающим их многочисленным армянским духовенством, не вошедшим ни в одну из уний с католической церковью. Также опубликованные М. ван ден Уденрейном источники дают возможность судить об уровне образования, полученного армянским духовенством, принявшим унию с католической церковью, книгах и авторах, использованных ими для обучения, о том насколько они отличались от текстов, которые имелись в армянских университетах, о также

⁴² Oudenrijn van den M. *Linguae Haicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis. S. Basilii citra mare*. Bern, 1960.

об иных вопросах, связанных с деятельностью доминиканских проповедников и армянских приверженцев католического учения в XIV-XV вв.

§2 Историографический обзор

Степень разработанности темы работы определяется широким диапазоном источников, требующих культурологического осмысления. Проблема проникновения католицизма в армянскую среду, а также значение этого явления в контексте средневековой армянской культуры до сих пор остается темой, которая недостаточно разработана как в отечественной литературе, так и в работах европейских авторов. Далее дается характеристика работам, которые в какой-то степени касались тех или иных аспектов рассматриваемого вопроса.

В 80-е годы XVIII в. в Венеции вышел в свет трехтомный труд Микаэла Чамчяна «Армянская история от начала мира до 1784 года»⁴³, «История» была построена по принципу средневековых хроник, с подробным описанием событий, относящихся к определенному году. Работа М. Чамчяна имеет огромное значение для исследования истории Армении. Основываясь на предшествующих ему сочинениях армянских историков-хронистов и имея в своем распоряжении богатые рукописные фонды библиотеки венецианских мхитаристов⁴⁴, он создал труд, по объему и широте охватываемого материала, не имеющий равных в новой армянской историографии. Продолжая традиции хроник, М. Чамчян видел основную свою задачу в описании истории своего народа, избегая анализа и однозначных оценок.

Рассматривая исторические события в Киликии в XIII-XIV вв.⁴⁵, М. Чамчян приводит полностью тексты документов Сисского и Аданского соборов, письма армянских католиков и епископов – как сторонников, так и противников идеи объединения с католической церковью. Оценивая новое прокатолическое течение в Великой Армении, он пересказывает или приводит пространные цитаты из хранящейся в венецианской библиотеке «Книги православных» Мхитарича

⁴³ Чамчян М. Армянская история от начала мира до 1784 г. Венеция, 1784. Т. I; 1785. Т. II.; 1786. Т. III (древнеарм.).

⁴⁴ Мхитаристы – члены католической конгрегации, основанной Мхитаром Себасти (1676-1746) в Венеции.

⁴⁵ Чамчян М. Армянская история от начала мира до 1784 г. Венеция, 1786. Т. III. С.309-355 (древнеарм.).

Апаранци, последователя восточноармянской унии, жившего в конце XIV – начале XV вв. Таким образом, работу М. Чамчяна можно рассматривать также как важный источник для решения поставленных в диссертационном исследовании проблем. Следует отметить, что впоследствии «Армянская история», благодаря собранному там обширному материалу, неоднократно использовалась в различных работах, посвященных как политической истории, так и исследующих различные аспекты духовной жизни средневековой Армении.

Вардапет Гевонд Алишан продолжил исследование хранившихся в венецианской библиотеке рукописей. Результатом его многолетнего труда стали изданные конгрегацией Св. Лазаря работы, посвященные отдельным армянским областям. Среди них «Сисван», в котором излагается история Киликийского армянского государства⁴⁶. В указанном произведении Г. Алишан приводит различные географические сведения, говорит о флоре и фауне этой области. Им уточняются и описываются местоположения крепостей, городов и селений средневековой армянской Киликии. Излагая историю киликийского царства, Г. Алишан останавливается на отношениях армянского двора и католикосата с государствами крестоносцев, а впоследствии также с европейскими дворами и папством. В связи с этим автор приводит поименный список участников Аданского собора, подтвердившего соглашение между двумя церквями. Так же, как и М. Чамчян, Г. Алишан старается оперировать лишь известными ему, почерпнутыми из источников и уточненными им, фактами, не давая собственной оценки историческим событиям.

В XX веке в арменоведении фундаментальные описательные работы уступают место, с одной стороны, изданию источников с подробными комментариями к ним, а с другой – исследованиям аналитического характера.

Так, обратившись вновь к истории киликийского государства, Г.Г. Микаэлян⁴⁷, основываясь на работах своих предшественников, а также на многочисленных европейских, византийских, арабских и армянских источниках,

⁴⁶ Алишан Г. Сисван, общее описание армянской Киликии. Венеция, 1885 (древнеарм.).

⁴⁷ Микаэлян Г.Г. История Киликийского армянского царства. Ереван, 1952.

делает попытку выяснить причины, повлекшие за собой политический кризис киликийского двора, результатом которого стало ослабление этого армянского государства. Одной из существенных ошибок представителей светской и духовной власти Киликии Г.Г. Микаэлян считает неверно выбранное направление внешней политики, ориентированное на сближение с европейскими государствами. Учитывая ослабление интереса Западной Европы к ближневосточному региону после падения государств крестоносцев, надежды на помощь, питаемые киликийским царским двором и поддерживаемые, в частности, обещаниями пап, в борьбе с сильным мусульманским Египтом, по мнению Г.Г. Микаэляна, вели лишь к конфликтам в самом киликийском государстве и разногласиям с другим ее союзником – монгольским Ираном, элита которого в XIV веке приняла в качестве государственной религии ислам.

Делая акцент на политических процессах, происходящих с XIII в. и до взятия египетскими мамлюками столицы киликийского царства города Сиса (1375 г.), автор рассматривает союз армянского католикосата и папства, а также закрепившие его соборы как одно из направлений этих процессов, доминирующая роль в которых отводится светским правителям Киликии. То, что армянские католикосы и епископы в решении о догматических уступках католической церкви были отодвинуты Г.Г. Микаэляном на второй план, сделало в его трактовке факт признания объединения двух церквей под главенством римских пап исключительно политическим шагом, значение которого не выходит за пределы границ Киликийской Армении.

Работая над своим исследованием, Г.Г. Микаэлян впервые использует для освящения истории Киликии рукописи, собранные в Матенадаране (хранилище древних рукописей) им. Месропа Маштоца в Ереване, организованном еще в 1921 г., фонды которого непрерывно пополняются новыми поступлениями и поныне.

Большинство исследователей, занимавшихся различными аспектами истории Великой Армении, также негативно оценивали деятельность появившихся в начале XIV в. здесь католических миссионеров и их последователей. Среди них – Гарегин Овсепян, посвятивший свое исследование

одному из княжеских родов области Сюник – Хахбакянам-Прошнянам⁴⁸. Основываясь на рукописях эчмиадзинской библиотеки армянских католикосов, а также лапидарных надписях и архитектурных памятниках, созданных в XIII-XIV вв. во владениях этих князей, Гарегин Овсепян очерчивает границы принадлежавших Прошнянам земель, уточняет местоположение крепостей и монастырей, чьими владельцами они были, делает попытку реконструкции генеалогического древа этого княжеского рода.

Хахбакяны, будучи вассалами князей Захарянов – военачальников грузинских царей, вместе с другими армянскими князьями, освободившими Сюник и другие области Великой Армении от турок-сельджуков, получили здесь земли, став соседями и соперниками княжеского дома Орбелянов. Впоследствии, усилив свои позиции в Сюнике, князья Орбеляны, пытались сконцентрировать в своих руках как светскую, так и духовную власть в области, что им удавалось в период монгольского господства с 50-х годов XIII в. Говоря о роли семьи Хахбакянов-Прошнянов в истории Сюника, Г.Овсепян уделяет внимание не только политической и военной деятельности ее представителей, но и строительству церквей и монастырей, бывших под покровительством этого княжеского дома, а также приводит сведения о рукописных книгах, переписанных по их заказу в скрипториях этих монастырей.

Наиболее значительным из опекаемых Прошнянами духовных центров Сюника, Г.Овсепян считает монастырь Св. Степаноса, расположенный на принадлежавших князьям Прошнянам землях гавара Вайоц Дзор. В этом монастыре располагался Гладзорский университет, значение которого подчеркивается автором⁴⁹. Своего расцвета этот университет достиг в период руководства им ректором Есайей Ничеци, чья роль в различных областях политики, религии и образования была важной в истории Армении.

Будучи архиепископом-апостоликом, Гарегин Овсепян не принимает какие бы то ни было посягательства на традиции армянской церкви, чем и объясняется

⁴⁸ Овсепян Г. Хахбакяны или Прошняны в армянской истории. Вагаршапат, 1928. Ч. I; Иерусалим, 1942. Ч. II; Нью-Йорк, 1942-1943. Ч. III (арм.).

⁴⁹ Овсепян Г. Хахбакяны... 1928. Ч. I. С. 200.

его негативная оценка деятельности той части армянского духовенства, которая способствовала распространению католицизма в Великой Армении, что влекло за собой угрозу «независимости армянской церкви»⁵⁰.

Одним из наиболее глубоких исследователей истории средневековой Армении является Левон Хачикян, долгие годы возглавлявший Матенадаран им. М. Маштоца. Л. Хачикян в числе первых приступил к детальному исследованию рукописного наследия, хранящегося в этом институте.

В 1946 году он пишет статью «Гладзорский университет и выпускные речи его учащихся»⁵¹. Прежде чем изложить основную задачу своего исследования, автор говорит о той важной роли, которую играли в средневековом армянском обществе вардапеты, среди которых было немало известных политических и культурно-религиозных деятелей. Говоря об университетах, Л. Хачикян замечает, что «армянская церковь всегда должна была уделять серьезное внимание учебным заведениям, которые готовили вардапетов»⁵². Далее автор подробно излагает историю возникновения и расцвета Гладзорского университета, программу обучения в нем, а также его роль в политической и духовной жизни Сюника.

Основываясь на сборнике, переписанном в XV в., Л. Хачикян делает предположение, что в рукописи № 631 Матенадарана содержатся выпускные речи-проповеди учащихся этого университета⁵³. Весьма важно следующее замечание автора о том, что только степень «высшего вардапетутьюна» получаемая после полного курса обучения в университете и экзамена, давала право читать проповеди, а также переводить на армянский язык произведения иноязычных богословов⁵⁴.

В дальнейшем филолог и историк Л. Хачикян неоднократно возвращается в своих работах к Гладзорскому университету и его воспитанникам, некоторые из

⁵⁰ Овсепян Г. Хахбакяны... 1942. Ч. II. С. 267.

⁵¹ Хачикян Л. Гладзорский университет и выпускные речи его учащихся // Научные труды ЕГУ. Ереван, 1946. Т. XXIII. С. 423-450 (арм.).

⁵² Хачикян Л. Гладзорский университет... С. 424.

⁵³ Там же. С. 434.

⁵⁴ Там же. С. 436.

которых стали впоследствии сторонниками союза армянской и католической церковей.

В частности, одному из учеников Есайи Ничеци, известному филологу – «служителю слова», Иоанну (Ованнесу) Ерзнкаци-Цорцореци, а также его покровителю, архиепископу гавара Артаз, Захарии Цорцореци, посвящено исследование «Артазское княжество и Цорцорская школа»⁵⁵.

В своей работе Л. Хачикян анализирует сложившуюся в XIII-XIV вв. политическую ситуацию, области Артаз, а также причины, побудившие предводителя одной из крупных епархий в Великой Армении, Захарию Цорцореци присоединиться к киликийским соборам, провозгласившим объединение с католической церковью. Автор также говорит о борьбе армянского духовенства, в частности епископа Маттеоса, ученика Есайи Ничеци, и его преемников с прокатолически настроенным архиепископом, результатом которой было то, что «после смерти Захарии монастырь Св. Тадеоса... стал престолом верных армянским традициям епископов. Католические же епископы, последователи Захарии Цорцореци, были вынуждены уступить, собравшись в крепости Маку и монастыре Цорцор»⁵⁶.

Далее фокус исследования Л. Хачикяна перемещается на Цорцорский монастырь и его руководителя Ованнеса Ерзнкаци-Цорцореци. Автор делает важное замечание по поводу того, что в научной литературе часто путаются два крупных монастыря Артаза: монастырь Св. Тадеоса – резиденция архиепископов Артазской епархии и Цорцорский монастырь Св. Богородицы⁵⁷, где была расположена школа Ованнеса Цорцореци.

Для школы, в создании которой Ов. Цорцореци принимал активное участие, Вардапет пишет ряд произведений, представленных Л. Хачикяном. В частности, среди них были «комментарии к грамматике, а также к книгам пророка Даниила и Матфея, которые были изложены именно в целях обучения филологов, учеников,

⁵⁵ Хачикян Л. Артазское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. 1973. №11. С.43 – 121 (арм.).

⁵⁶ Хачикян Л. Артазское княжество... С.156.

⁵⁷ Там же. С.168.

собранных при нем»⁵⁸. Кроме этих и других произведений самого Ованнеса Цорцореци, речь здесь идет также о переведенной с латинского языка «Книге о таинствах церкви» (комментарии Фомы Аквинского к сентенциям Петра Ломбардского), которой, как считает Л. Хачикян, он «зложил краеугольный камень в армянской унитарской литературе»⁵⁹.

Высоко оценивая вклад руководителя Цорцорской школы в армянскую средневековую литературу и образование, Л. Хачикян, считает причинами принятия армянским духовенством (в том числе и Ованнесом Цорцореци) союза с римской церковью надежды на «получение политической и военной помощи европейских государств»⁶⁰ и говорит о «недальновидности Ованнеса Цорцореци, связавшего судьбу Армении с Европой»⁶¹.

После смерти вардапета Ованнеса деятельность Цорцорского монастыря-школы продолжается под руководством его ученика Исраэла, присоединившегося к новой унии между двумя церквями, заключенной благодаря усилиям духовного предводителя одного из гаваров Нахиджеванской области Ованнеса Крнеци. Принявшие ее священники и вардапеты, согласно Л. Хачикяну, «подняли знамя непримиримой борьбы с армянской церковью»⁶². Так, ученик Ованнеса Цорцореци Исраэл продолжал переводить новые произведения западноевропейских теологов вместе с европейским миссионером-францисканцем фра Понциусом.

Предводителем артазской общины после смерти Захарии Цорцореци становится его родственник Тирацу, но в период нашествия Тимуридов в 80-90 гг. XIV в. многие из членов этой общины были убиты или попали в плен и были увезены из гавара⁶³. Впоследствии, как считает Л. Хачикян, «многие армяне-католики из Артазской области, вместе с единоверцами из Нахиджеванской

⁵⁸ Там же. С.201.

⁵⁹ Там же. С.196.

⁶⁰ Хачикян Л. Артазское княжество... С.157.

⁶¹ Там же. С.203.

⁶² Там же. С.150.

⁶³ Там же. С.162.

области будучи оторванными от национальных традиций, порвали свои связи со своим народом и приняли магометанство»⁶⁴.

«Артазское княжество и Цорцорская школа» едва ли не единственное исследование, посвященное истории одной из армянских католических общин в современной армянской историографии. Впоследствии Л. Хачикян пишет предисловие к сочинению «О Грамматике» Ованнеса Крнеци, предводителя другой примкнувшей к католической церкви общины в гаваре Ернджак; последний также был учеником рабунапета Есайи Ничеци⁶⁵, но здесь автор не преследует цели изучения процесса возникновения и деятельности этой общины, ограничиваясь кратким ознакомлением с теми армянскими вардапетами, которые присоединились к новому соглашению с католической церковью и перечислением названий основных работ представителей крнуйской общины. Для этого автор воспользовался как работами предшествующих армянских историков – М. Чамчяна и Г. Алишана, так и, при перечислении названий сочинений и переводов армянских униторов, трудом европейского исследователя Маркуса ван ден Уденрейна.

В своем предисловии к сочинению Ованнеса Крнеци, Л. Хачикян, следуя сложившейся историографической традиции, более категоричен в оценке деятельности как самого Крнеци, так и его сподвижников, считая, что униторское движение, возглавляемое им, имело «очень вредные последствия для армянского народа» из-за «неверной политической ориентации»⁶⁶.

Следует отметить, что само сочинение Ованнеса Крнеци «О грамматике» имеется лишь в единственном экземпляре в хранилище рукописей Вены и его полное издание имеет большое значение для исследования литературного наследия армянских вардапетов, принявших католичество.

В армянской научной литературе проблема католицизма в среде армянского духовенства в той или иной степени затрагивается в некоторых других работах

⁶⁴ Там же. С.167.

⁶⁵ Крнеци Ованнес. О Грамматике / Пред. Л.С Хачикяна, С.А. Авакяна. Ереван, 1977 (арм., древнеарм.).

⁶⁶ Крнеци Ованнес. О Грамматике... С.29.

как общего характера⁶⁷, так и касающихся разных аспектов деятельности Гладзорского университета⁶⁸.

Авторы этих работ не ставили перед собой цель исследовать проблему распространения католицизма, но, в частности, Г. М. Григорян посвятил одну из глав своей книги борьбе армянского духовенства Сюника против крнйских униторов. Рассматривая деятельность европейских миссионеров в области Сюник, автор указывает, что «окончательной целью папы Римского являлось не только расширение сфер влияния католической церкви, но и постепенная ассимиляция армянского народа»⁶⁹. С этим выводом сложно согласиться, так как цель, поставленная римскими папами перед миссионерами доминиканцами и францисканцами, прибывшими на Восток, в том числе и в Армению, заключалась, главным образом, в проповеди католицизма, распространении учения этой ветви христианства, а возможная ассимиляция в исторической Армении могла быть только следствием изоляции общин, отошедших от армянской церкви.

Еще более категорично мнение А. Абраамяна, который считает, что «с помощью этого движения [униторов] Ватикан желал отделить армянский народ от его национальных традиций, заменить армянский язык латинским и таким образом подчинить армянский народ власти пап»⁷⁰.

Отношение ко всем областям деятельности католических миссионеров и их армянских последователей, долгое время носившее негативный характер в армянской литературе, было пересмотрено С.С. Аревшатыном в его работе «К истории философских школ средневековой Армении XIV в.»⁷¹. Исследовав сочинения и переводы, появившиеся в униторском крнйском монастыре, он приходит к выводу, что «если с общественно-политической точки зрения латинская переводная литература служила интересам католической церкви и играла отрицательную роль, ослабляя национально-духовное единство

⁶⁷ Бабаян Л.О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках. М., 1969.

Григорян Г.М. Очерки истории Сюника IX-XIV вв. Ереван, 1990.

⁶⁸ Абраамян А. Гладзорский университет. Ереван, 1983 (арм.).

⁶⁹ Григорян Г.М. Очерки истории Сюника IX-XIV вв. Ереван, 1990. С.253.

⁷⁰ Абраамян А. Гладзорский университет. Ереван, 1983. С.116.

⁷¹ Аревшатын С.С. К истории философских школ средневековой Армении XIV в. Ереван, 1980.

армянского народа, то в культурно-интеллектуальном отношении она в основном имела позитивное значение, знакомя средневековых армянских книжников с течениями западноевропейской мысли»⁷².

Следует отметить также труды известного филолога Л.Г. Хачеряна, посвятившего свои исследования развитию средневековой армянской филологии. В частности, им было издано и прокомментировано сочинение Ованнеса Цорцореци «Краткое размышление о грамматике»⁷³, снабженное пространном предисловием. В нем автор прослеживает год за годом этапы деятельности «служителя слова» Ованнеса Ерзнкаци, сначала в Гладзорском университете, а затем в Цорцорском монастыре, используя памятные записи книг, переписанных Ованнесом Цорцореци или его коллегами и учениками.

Очень важно, что Л. Хачерян обратил внимание на особенности употребления в памятных записях различных видов летоисчисления. Памятные записи, в большинстве своем, датированы писцами. переплетчиками или хозяевами рукописей, «согласно большому армянскому счету» или «согласно году спасителя». В первом случае, для того чтобы перевести указанные года в современное летоисчисление, необходимо прибавить 551 года. О понятии же «спасительные года» ранее была высказана точка зрения Л. Хачикяна, который считает, что приводимые армянскими писцами «года спасителя» всегда на два года опережают года «от Рождества Христова», соответствующие средневековому европейскому летоисчислению согласно юлианскому календарю⁷⁴.

Другого мнения придерживается Л. Хачерян, который приводит памятную запись, где писец указывает, что «...написана памятная запись в летоисчисление от рождества Христова согласно армянскому счету ՌՅՂ (=1390) и по греческому ՌՅՂԶ (=1396) и по франкскому ՌՅՁԸ (=1388) и по ассирийскому ՌՅՀԺԱ (=1381)»⁷⁵. Таким образом, армянские «спасительные года» памятных записей, пишет далее автор, были «по армянскому счету» (что на два года больше

⁷² Там же. С.27.

⁷³ Цорцореци Ованнес. Краткое размышление о грамматике/ Пред. Л.Хачеряна. Лос-Анджелес, 1984 (арм., древнеарм.).

⁷⁴ Памятные записи армянских рукописей XIV в. Ереван, 1950. С. XXX (арм.).

⁷⁵ Цорцореци Ованнес. Краткое размышление... С. 29.

«франкского»), или по юлианскому («франкскому») летоисчислению»⁷⁶. Л. Хачерян считает, что «армянские писцы-униторы в этот период использовали исключительно «римское спасительное» летоисчисление, которое соответствует используемой ныне всеобщей христианской хронографии»⁷⁷. Это мнение подтверждается в частности памятной записью армянского унителя Мхитарича Апаранци, указывающего, что папа Иоанн XXII «сидел папой в год от воплощения Господа 1316»⁷⁸ и как известно, именно в этом году по современному (и «франкскому») летоисчислению Иоанн XXII был избран на папский престол. Также наиболее вероятно, что прибывшие в гавар Ернджак европейские миссионеры, помогавшие при переводах армянским вардапетам, отдавали предпочтение именно «франкскому» году «от рождества Спасителя».

Л. Хачерян верно отмечает непрерывные связи Ованнеса Цорцореци с Гладзорским университетом и после того, как этот вардапет присоединился к киликийским соглашениям⁷⁹. Далее автор пишет, что Ованнес Цорцореци «был лишь сторонником частичного принятия обрядов Римской церкви в службе Армянской церкви», в отличие от тех армянских духовных лиц, которые примкнули к новой, Крнуйской унии, провозглашенной в 1330 году Ованнесом Крнеци⁸⁰. Говоря же о крнуйских унителях и европейских миссионерах-доминиканцах Л. Хачерян не выходит за рамки традиционной негативной оценки деятельности этой общины.

Следует отметить также статью Ю. Варданяна «Новые сведения о двух армянских унителях»⁸¹, где рассматривается деятельность Аветиса Августина Карнеци, а также два его небольших сочинения, обнаруженных исследователем в одном кодексе с «Хроникой» Нерсеса Палианенца – киликийского переводчика «Хроники» Мартина Опавского, хранящемся в венецианской библиотеке Св.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С.32.

⁷⁸ Oudertijn van den M. Linguae Haicanae scriptores... P. 217.

⁷⁹ Цорцореци Ованнес... С. 25.

⁸⁰ Там же. С.76.

⁸¹ Варданян Ю. Новые сведения о двух армянских унителях// Вестник АН АрмССР. Гуманитарные науки, 1980. № 10. С. 84-88 (арм.).

Лазаря⁸². Кроме того, автором прослеживается жизненный путь Овсеп Апаранерци, бывшего предводителем униторской общины в Нахиджеване в первой половине XV в.

Работы западноевропейских авторов, касающиеся проповеднической деятельности доминиканских и францисканских миссионеров, а также распространения католицизма в армянских областях, в большинстве являются исследованиями общего характера, рассматривающими миссионерскую деятельность членов этих орденов в разные периоды и в различных регионах. Таковыми являются, например, «L'église en marche: études d'histoire missionnaires»⁸³ Ж. Гойо и более ранняя «Historia general de las misiones desde el s. XIII hasta nuestros días»⁸⁴. Авторы этих работ, исходя из поставленных задач, в ходе общего обзора истории католических миссионеров, уделяют внимание также их деятельности в Киликии и Великой Армении.

Более подробно о католицизме в Киликии пишет в своей объемной работе, посвященной истории этого армянского государства, Клод Мутафян⁸⁵. Автор прослеживает переписку между киликийским и папским дворами, которая активно велась в первой половине XIV в. Основными источниками для этой работы послужили хранящиеся в Национальной библиотеке Франции документы и рукописи, имеющие отношение к политической и церковной истории Киликии.

Согласно К. Мутафяну, в начале XIV века в Европе складываются две политические группы, одна из которых, с участием Филиппа VI Валуа, была сторонницей оказания военной и финансовой помощи киликийскому царству, входившие же во вторую группу считали этот шаг нежелательным «не только из-за причин тактических, но и высказывая аргументы, которые демонстрировали, что недавно обращенные армяне не принимались всерьез как католики»⁸⁶.

В настоящей работе рассмотрены также вопросы, относящиеся этноконфессиональной ситуации в средневековой генуэзской Каффе, где XIII–

⁸² Там же. С.83.

⁸³ Goyau G. L'église en marche: études d'histoire missionnaires. Paris, 1933.

⁸⁴ Henrion M. Historia general de las misiones desde s.XIII hasta nuestros días. Mexico, 1878-1879. Vol. I-II.

⁸⁵ Mutaflan C. Le royaume armenien de Cilicie XII^e-XIV^e siècle. Paris, 1993.

⁸⁶ Mutaflan C. Opus cit.P. 83.

XIV вв. существовали как католические, так и унитарские армянские скриптории. В трудах современных исследователей оценки данной ситуации расходятся. Одни, среди которых А.Г. Еманов, приходят к выводу, что здесь существовала некая надэтническая общность, которая нашла отражение в практике «*universitas humanum Caffae*» (общность Каффы)⁸⁷ и в городе царила «обстановка толерантности, позволившая задолго до Флорентийского собора добиться унии западной и восточной церквей»⁸⁸. Другие, как например, Ю.Б. Карпов, считают, что говорить возможно лишь о некой «неабсолютной» толерантности генуэзских жителей города, которые лишь допускали представителей остальных этносов «к определенной сумме прав и привилегий»⁸⁹. Вместе с тем, как будет показано ниже, источники свидетельствуют, что ситуация не являлась столь однозначной, как она представлена в работах указанных специалистов.

Наиболее обширным и глубоким исследованием, посвященным миссионерам-доминиканцам и их армянским последователям, является фундаментальный труд европейского исследователя, члена ордена Св. Доминика М.А. ван ден Уденрейна⁹⁰, являющийся результатом его многолетних изысканий.

В первой главе, озаглавленной «Предварительные замечания к истории Братьев Унитаров Армении и Братьев Проповедников Нахиджеванских», автор рассматривает историю конгрегации Св. Григора Лусаворича, возникшей благодаря заключенной в 1330 г. унии, с момента ее образования и до 30-х годов XVIII в., когда еще встречаются документы, свидетельствующие о том, что переданная еще в 1583 году под попечительство Генерального Магистра ордена проповедников армянская католическая община существовала в пределах области Нахиджеван.

Вскользь касаясь киликийских церковных соборов и артазских монастырей, А.М. ван ден Уденрейн акцентирует внимание на деятельности унитаров гавара

⁸⁷ Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Каффе (XIII - XIV вв.) // Из истории Византии и византиноведения, Л., 1991. С.114.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Карпов С.П. Что и как праздновали в Каффе в XV в. // Средние века. М., 1993. С.227.

⁹⁰ Oudenberg van den M.A. Lingae Naicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis. S.Basilii citra mare. Bern, 1960.

Ернджак и Каффы (Феодосии), где также появились многочисленные приверженцы Крнйской унии.

Далее, в трех последующих главах⁹¹ М.А. ван ден Уденрейн пишет о литературной и переводческой деятельности униторов крнйского монастыря Св. Богородицы и монастыря Св. Николая в Каффе, о некоторых, известных ему, переводах из Цорцорского монастыря.

Литературное наследие униторов, большая часть которого составляют тексты, переведенные с латинского на армянский язык, разбросано по многим библиотекам Европы. М.А. ван ден Уденрейн собрал и опубликовал их в своей работе, разделив на следующие группы: книги, используемые для церковной службы, сборники проповедей и книги, содержащие теологические трактаты различных, большей частью европейских авторов.

Последняя, пятая глава⁹² рассматриваемой работы посвящена армянским католическим монастырям Европы, появившимся здесь в первой половине XIV века благодаря переселившимся сюда жителям Киликии. Большей частью эти монастыри были основаны в городах Италии: Риме, Венеции, Пизе и др. В середине XIV в. устанавливаются тесные контакты между униторами Каффы и Нахиджевана и армянскими европейскими монастырями. В частности, каффский унитер Аветис Августин Карнеци неоднократно бывал в Пизе и Венеции⁹³.

М.А. ван ден Уденрейном проведена огромная работа по систематизации сохранившейся армянской католической литературы, благодаря чему были выявлены многие новые неизвестные ранее тексты сочинений и переводов армянских униторов и католиков. Поиск и публикация их литературного наследия является основной задачей автора, который не ставит перед собой цель исторического анализа, имевшегося в его распоряжении материала. Будучи членом ордена Св. Доминика, М.А. ван ден Уденрейн негативно характеризует

⁹¹ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P. 73-173.

⁹² Ibid. P. 245-295.

⁹³ Ibid. P. 294.

деятельность большинства священников вардапетов и епископов — «схизматиков», оставшихся верными армянской церкви.

Таким образом, работа М. ван ден Уденрейна является ценным источником для избранной нами темы. В ней с достаточной полнотой представлены публикации документов, касающихся деятельности миссионеров и униторов. Однако следует отметить, что среди хранилищ, тексты рукописей которых опубликованы М.А. ван ден Уденрейном, отсутствуют фонды института древних рукописей им. Маштоца, так как доступ к ним для автора был невозможен, а каталоги Матенадарана появились позже опубликования его работы.

Исходя из приведенного историографического обзора, можно заключить, что проблема распространения католицизма является недостаточно исследованной как в армянской, так и в зарубежной литературе. Имеющиеся немногочисленные работы, затрагивающие эту тему, в большинстве своем направлены на раскрытие политического аспекта исторических событий, при этом повторяют друг друга в оценке деятельности католических миссионеров и армянских последователей католицизма.

Глава II. Армянские историко-культурные локусы в XIV-XV вв.

В XIV в. области исторической Армении входили в состав обширного монгольского государства, основанного в 1256 г. ханом Хулагу (1256-1265) и называемого государством Хулагуидов или Ильханством.

Государство, правители которого стали называться ильханами (*ильхан* или *эльхан* — «хозяин народа»), просуществовало почти сто лет и охватывало обширные территории «от моря Понтийского до моря Каспийского и по реке Евфрат до Кавказских гор»⁹⁴. На юге оно доходило до Персидского залива, на востоке — до реки Амударьи. Таким образом, в состав государства Хулагуидов входили, кроме Армении, Иран, Восточная Грузия, Курдистан. Среди его вассалов необходимо указать Западную Грузию, Трапезунд, Румский султанат, Киликийское армянское государство и Кипр.

Центром государства ильханов стала северная область Ирана — Азербайджан/Атрпатакан, сначала со столицей в Мараге, затем в Тебризе, а с конца XIII в. — в Султании.

Обширным государством ильханы управляли с помощью «великого дворцового дивана», который занимался вопросами военной техники, административными и финансовыми делами. При диване имелась канцелярия, где представители различных народов, владевшие несколькими языками, помогали в управлении многонациональным и многоязычным государством. Делопроизводство и переговоры с другими государствами велись в государстве ильханов на персидском языке⁹⁵.

Государство Хулагуидов было разделено на крупные административно-военные единицы — вилайеты, управляемые наместниками ильхана — баскаками и местными диванами. Вилайеты, в свою очередь, делились на более мелкие — туманы, то есть районы, которые могли выставить «туман» — десять тысяч воинов⁹⁶.

⁹⁴ Памятные записи армянских рукописей XIV в. Ереван, 1950. С. 84 (древнеарм.).

⁹⁵ Бабаян Л.О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV вв. М., 1969. С. 159.

⁹⁶ Акопян Т.Х. Историческая география Армении. Ереван, 1984. С. 333 (арм.).

Территория исторической Армении в период монгольского господства входила в два вилайета. Южная Армения, бывшая до вторжения монголов под властью сельджуков, стала отдельным вилайетом, называемым Великой Арменией. Северо-восточные районы, являвшиеся вассальной областью Грузинского царства, разделенные монголами на мелкие военно-административные единицы — туманы, вошли, вместе с туманами Восточной Грузии, в Гюрджистанский вилайет.

В отличие от вилайета Великая Армения, где «по мере принятия монголами мусульманства армянский элемент управления... был вытеснен мусульманским»,⁹⁷ в северо-восточной Армении туманы возглавляли местные армянские князья совместно с представителями ильханов, которые «следили, чтобы налоги и другие доходы собирались согласно установленным законам и мерам»⁹⁸.

Особое положение занимала область Сюник, благодаря деятельности князей Орбелянов ставшая отдельным туманом, подчинявшимся непосредственно монгольскому ильхану и бывшая независимой как от грузинских царей, так и от их вассалов — правителей северо-восточной Армении князей Захарянов⁹⁹. Будучи правителями туманов армянские княжеские дома Захарянов, Прошянов, Арцруни, Орбелянов и др. участвовали в военных походах ильханов, а также занимали административные должности в государстве Хулагуидов¹⁰⁰.

Необходимость сохранения сильной ханской власти в условиях большого разноэтнического и разноконфессионального государства вынуждала монгольских ханов искать сторонников и опору то среди своей кочевой знати, то среди иранских мусульманских чиновников и духовенства, а также среди местных феодалов, в частности грузинских царей и армянских княжеских домов.

Неустойчивое внутривластное положение страны осложняло для ильханов решение внешнеполитических проблем, в частности, борьбу ильханов с

⁹⁷ Бабаян Л.О. Указ. соч. С. 159.

⁹⁸ Акопян Т.Х. Указ. соч. С. 334.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Григорян Г.М. Очерки истории Сюника IX-XV вв. Ереван, 1990. С. 117.

сильным мусульманским государством египетских мамелюков, с которым ильханство воевало со времен хана Хулагу.

Это обстоятельство привело к поиску новых союзников за пределами подвластных и вассальных ильханам территорий, населенных, за исключением Киликии, Армении и Грузии, мусульманскими народами.

Борьба с частью кочевой и иранской знати, узурпировавшей верховную власть, была причиной сближения ильхана Аргуна (1284-1291) с грузинским царским домом и армянскими князьями¹⁰¹. В правление Аргуна улучшается положение христианской церкви. В памятной записи к Евангелию, переписанному в Нахиджеване, об этом ильхане говорится как о «царе справедливом», при котором «поднялась святая церковь, усилились звуки псалмов и песней ...просветленной веры христианской»¹⁰².

Аргун проводил также политику сближения с папским престолом для совместной с европейскими государствами борьбы с египетскими мамелюками¹⁰³. В 1288 г. он отправил к папе Николаю IV послов, среди которых был и армянин халкидонит Сахмадин¹⁰⁴. В ответ на обещание хана креститься, папой Николаем IV в г. Тебриз были посланы миссионеры-францисканцы¹⁰⁵, чья деятельность не прекращалась и во время правления сына Аргуна, хана Газана (1295-1304), принявшего мусульманство.

В своей внутренней политике для сохранения сильной центральной власти Газан-хан опирался¹⁰⁶, в первую очередь, на иранских сановников и мусульманские народы, составлявшие подавляющее большинство населения ильханства, противопоставляя их монгольской кочевой знати. При Газан-хане ислам стал государственной религией ильханов. Тем не менее, война с египетским султанатом и Золотой Ордой «вынуждали его искать все новых союзников и

¹⁰¹ Бабаян Л.О. Указ. соч. С. 163.

¹⁰² Памятные записи армянских рукописей XIV в. Ереван, 1950. С. 24.

¹⁰³ Goyan G. L'Eglise en marche: etudes d'histoire missionnaires. Paris, 1933. P. 192.

¹⁰⁴ Бабаян Л.О. Указ. соч. С. 163.

¹⁰⁵ Henrion V. historia general de las misiones desde el s. XX hasta nuestros dias. Mexico, 1878. P. 119.

¹⁰⁶ Григорян Г.М. Очерки по истории Сюника IX-XV вв. Ереван 1990. С. 147.

привлекать на свою сторону другие народы, особенно армянских и грузинских феодалов и церковь»¹⁰⁷.

При Газан-хане возобновляется военный союз ильханства с Киликийским армянским государством. Сближению армянских князей с Газаном способствует и участие Липарита Орбеяна и Эачи Прошяна в раскрытии заговора против хана, организованного великим эмиром Новрузом¹⁰⁸.

Во многих армянских памятных записях Газан-хан представлен как «царь мудрый и благомыслящий и защитник слабых»¹⁰⁹. В Евангелии, переписанном в Нахиджеване в 1304 г., переписчик Яков говорит о смерти Газан-хана: «в этом году скончался Газан, ...великое горе случилось во всех восточных домах [странах], особенно у покоренных христианских народов ..., так как в его время был мир в стране, как в божьем раю»¹¹⁰.

При приемниках Газана Худабенде (Улджайту) (1304-1316) и Абу Саиде (1316-1335) в провозглашенный Газаном государственной религией ислам переходит все монгольское население ильханства: «оставил иноликий и чужой народ стрелков отцовские законы, оставил и последовал за злыми руководителями секты Магамета и больше стал притесняться и угнетаться народ христианский», — пишет автор памятной записи в 1307 г.¹¹¹. В колофоне и «Истории Вардана Аревелци» упоминается о новом налоге, взимаемом по примеру Харбанду (Худабенда) с христиан, что расценивается автором памятной записи как «знак позора», так как «он (Харбанду) захотел уничтожить христианство в стране Армянской»¹¹². Гонения на армянское христианское население усиливаются после переписи 1314 г.: «переписчики пришли в Вайоц Дзор и даже месячных детей записали»¹¹³, — сообщает Мхитар Ерзнкаци из Гладзорского монастыря-университета, расположенного в области Сюник северо-восточной Армении. Монах Акоб из соседней области Васпуракан пишет: «Хан ...

¹⁰⁷ Бабаян Л.О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках. М., 1969. С. 148.

¹⁰⁸ Там же. С. 167.

¹⁰⁹ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 23.

¹¹⁰ Там же. С. 24.

¹¹¹ Там же. С. 51.

¹¹² Там же. С. 46.

¹¹³ Там же. С. 104.

заставил христиан пришить синий знак на спине». Стали взиматься налоги с духовных лиц, хотя до этого церкви и монастыри были освобождены от налогов¹¹⁴. Ахтамарский патриарх Захария, сообщает монах Акоб, «пошел за ханом до Вавилона... и освободил священников и монахов от налогов, ...чтобы только от светских и послушников брали»¹¹⁵.

Тем не менее, несмотря на осложнение отношений между последними Хулагуидами и христианским населением государства ильханов, в областях, принадлежащих монгольским ханам, продолжается деятельность как францисканских, так и доминиканских миссионеров. В 1318 г. создается архиепископство, возглавляемое доминиканцем Франко Перуджино, находящееся в столице ильханства Султании¹¹⁶.

Уже в 1307 г. в столице Киликийского армянского царства Сисе была провозглашена уния между католической и армянской церквями, которую признали некоторые представители армянского духовенства. Через девять лет, в 1316/1317 г., другой собор в киликийском городе Адана подтвердил принятое в Сисе соглашение.

Впоследствии, в исторической Армении возникают монастыри, возглавляемые примкнувшими к унии настоятелями-армянами. Среди них был Цорцорский монастырь в области Васпуракан, входившей в состав государства ильханов. Настоятель Цорцорского монастыря Захария Цорцореци был одним из участников собора в Адана. Уже в 1321 г. в Цорцорском монастыре монах Иоанн (Ованнес) Ерзнкаци «с помощью тера [владыки] Бартулиоса [Бартоломео], кроткого епископа-франка»¹¹⁷ переводит «О таинствах церкви» Фомы Аквинского¹¹⁸.

После смерти в 1335 г. не имевшего наследников Абу Саида на ильханском троне сменяются один за другим «более восьми ильханов».¹¹⁹ В 1344 г.

¹¹⁴ Акопян Т.Х. Указ. соч. С. 334.

¹¹⁵ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 138.

¹¹⁶ Bullarium ordinis F.F. Praedicatorum... P. 137.

¹¹⁷ Аревшетиан С.С. К истории философских школ средневековой Армении. Ереван, 1980. С. 15.

¹¹⁸ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 173.

¹¹⁹ Бабаян Л.О. Указ. соч. С. 169.

государство ильханов окончательно распадается на отдельные ханства и эмираты, среди которых самым могущественным является государство Чобанидов, находившееся на территории Северного Ирана, просуществовавшее до 1356 г. В состав государства Чобанидов вошла большая часть Армении. В 1360-е гг. их сменили Джелаириды. Армения стала ареной военных столкновений между Джелаиридами и полководцами хана Тахтамышша. Особенно пострадали во время этих столкновений Марага, Нахиджеван и другие районы Сюника и Васпуракана¹²⁰.

Несмотря на военные действия отрядов монголов, тяжелые налоги и погромы, период владычества монголов для Армении был более или менее спокойным. Положение изменилось в 1386 г., когда войска Тимура вторглись в Армению. Набеги армии Тимуридов повторялись также в 1387, 1394 и 1400 гг.¹²¹. В 1400-1402 гг., после победы над мамелюками, к государству Тимуридов были присоединены также Киликия и Сирия.

Писец Петрос, очевидец нашествия тимуридовских войск на Армению в 1387 г., сообщает: «Появился с Востока злой деспотичный народ магометанский, имя ему Ленк-Тамур, многочисленные и бесчисленные войска, наводнив страны от Персии до страны Ромеев, и пришли в дом Армянский, разрушили и пленили всех, и беспощадно резали армян и тачиков [монголов], кто попадется»¹²². Войска Тимура совершали периодические набеги на страны, не оставаясь надолго. Впоследствии Тимур разделил завоеванные территории между сыновьями. Правление Арменией он поручил своему сыну Миран-шаху, который, в свою очередь, передал власть своему сыну Омару. И отец, и сын оставляли право княжения только тем, кто принял мусульманство, в связи с чем положение христианских правителей значительно ухудшилось. Наступило «горькое и плачевное время», когда «людям надоела жизнь»¹²³, — пишет автор колофона ернджакской рукописи.

¹²⁰ Там же. С. 174.

¹²¹ Акопян Х.Т. Указ. соч. С. 336.

¹²² Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 569.

¹²³ Там же. С. 559.

В начале следующего пятнадцатого столетия Южный Кавказ стал ареной «столкновения между туркменскими племенами и Тимуридами»¹²⁴. В 1405 г. вождь туркменского племени Кара-коюнлу Кара-Юсуф овладел северо-западными странами, входившими когда-то в государство Хулагуидов. Начинаются непрерывные войны между туркменскими племенами Кара-коюнлу и Ак-коюнлу, идущие с переменным успехом¹²⁵. Оба племени использовали в своих армиях покоренные народы, в частности, в армии эмира Искандера из племени Кара-коюнлу были воины-армяне, представители армянских княжеских родов, кроме того, «большинство битв между Шахрухом и Искандером происходили на территории Армении»¹²⁶.

При брате Искандера, Джахан-шахе, «стремившемся создать в Армении надежную опору из оставшихся потомков княжеских домов», положение армянских областей несколько улучшается. Джахан-шахом также была выделена Айратская область, ставшая особой административной единицей, с центром в Ереване. Джахан-шах также содействовал перенесению престола католикосов в Эчмиадзин¹²⁷.

Во второй половине XV в. Армения вместе с соседними странами вошла в состав государства победившего племени Ак-коюнлу. После смерти правителя государства Ак-коюнлу Хасан-Бея, убитого турками-османами в 1477 г., «османская Турция впервые установила свое государство в нескольких районах Западной Армении»¹²⁸. В то же время на востоке бывшего государства Ак-коюнлу появилось новое государство Сефевидов, или государство кызылбашей, происходивших из сверенного Ирана.¹²⁹ Борьба между Османской империей и Сефевидами продолжалась в течение всего XVI в. Центром столкновения между этими государствами была Армения, что привело к разорению страны, голоду,

¹²⁴ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 265.

¹²⁵ Акопян Т.Х. Указ. соч. С. 337-338.

¹²⁶ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 269.

¹²⁷ Там же. С.276.

¹²⁸ Акопян Т.Х. Указ. соч. С. 339.

¹²⁹ Зулалян М.К. Армения в первой половине XVI в. М., 1971. С. 6.

религиозным преследованиям как со стороны турок, так и со стороны кызылбашей.

§1. Католицизм как стратегия светских и духовных элит Киликийского армянского царства

С появлением в Малой Азии и на Ближнем Востоке крестоносцев и с возникновением их государств, в этом регионе устанавливается то хрупкое равновесие, которое позволяет армянским князьям Рубенидам провозгласить себя царями небольшого малоазиатского государства — Киликийского армянского царства. Лишь тонкая, осторожная политика могла сохранить существование армянского государства, окруженного с одной стороны Византией, с другой — латинскими княжествами и королевствами. Еще будучи княжеством, Киликийское государство устанавливает тесные контакты с государствами крестоносцев, заключаются браки между киликийцами и крестоносцами. Не прерываются и связи с северным соседом Киликии — Византией.

Вместе с крестоносцами на Восток проникает и католичество. Создаются новые, католические монастыри и монашеские ордена (тевтонский, тамплиеров и др.). Киликийские князья не могли не учитывать силу, объединяющую светских правителей-«латинян» как на Востоке, так и на Западе — папство. Авторитет папы для киликийского князя Левона II Рубиняна был настолько велик, что он посылает к Целестину III послов, чтобы тот ходатайствовал перед императором Генрихом VI о коронации Левона царем Киликии.

В 1196 г. из Италии на Восток отправился архиепископ Любека Конрад, «он вез с собой короны Левона II и кипрского короля Амори Лузиньяна»¹³⁰. Различия между армянской и римской церквями не стали препятствием к коронованию киликийского князя, так как им были приняты условия папы: «1) праздновать праздник Господень и всех святых, 2) совершать и днем, и ночью церковные службы, которые со времен нашествия измаилтян армяне совершали только в

¹³⁰ Микаэлян Г.Г. История Киликийского армянского царства. Ереван, 1952. С. 155

часы святой литургии и 3) разговляться накануне рождества и пасхи только рыбой и маслом»¹³¹.

В 1198 г. в г. Тарсе Левон II был коронован двумя коронами: первой, переданной ему Конрадом Любекским через епископа Конрада Виттельсбаха, и второй, полученной от императора Византии Алексея III¹³². Таким образом, киликийский монарх получил легитимизацию от обоих императоров, а также сумел сохранить суверенитет Киликии и независимость армянской церкви как от Рима, так и от Константинополя.

Впоследствии отношения киликийских правителей с европейцами становятся еще более тесными. Сначала генуэзские, а потом и венецианские купцы получают от киликийских царей привилегии в торговых операциях. В то же время в тридцати городах Италии были построены армянские церкви, а некоторые пограничные крепости Киликии были переданы рыцарям ордена тамплиеров и тевтонского ордена. Поддержкой киликийских царей пользовались монахи-премонстранты, доминиканцы, и в особенности францисканцы, чья деятельность активизировалась в середине XIII в.¹³³

Все это привело к появлению в Киликийском армянском царстве сторонников объединения с римской церковью. Латинофильская партия в Киликии усилилась после переселения сюда части населения латинских государств, павших под натиском египетских султанов Эюбидов.

В последние десятилетия XIII в. Киликийское царство оказалось в окружении мусульманских государств: Египетского султаната, Алеппского эмирата и малоазиатских туркменских племен. В этих условиях киликийский царь Хетум II (1289-1305), воспитанник известного книжника и философа Ваграма Рабуни и францисканского миссионера Джованни де Монтекорвино, женатый на Маргарите, дочери кипрского короля Гуго III,¹³⁴ предпринимает шаги к объединению с латинской церковью.

¹³¹ Микаэлян Г.Г. Указ соч. С. 156.

¹³² Там же. С. 157.

¹³³ Henrion B. Historia general de las misiones desde el. s. XXII hasta nuestros dias. Mexico, 1878. P. 115.

¹³⁴ Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С. 415.

Папство также было заинтересовано в союзе с Киликией, так как кроме нее лишь Кипрское королевство и Акра (до 1291 г.) продолжали существовать в мусульманском окружении. В европейских проектах новых крестовых походов Киликийскому государству придавалось значение одного из военно-стратегических плацдармов в борьбе за Палестину, оно являлось также связующим звеном между Европой и государством монгольских ильханов, которые также рассматривались в качестве союзников против египетских мамелюков.

Первым шагом на пути к сближению с папством был суд в 1289 г. над занимавшим патриарший престол в Ромкле католикосом Константином II Катукечи, являвшимся противником союза двух церквей. В том же году был избран новый католикос — сторонник унии Степанос Ромклаеци¹³⁵.

Так как после перенесения в XI в. престола из Ани в Киликию католикосу Киликии подчинялось все армянское духовенство, смещение католикоса Константина II имело большое значение не только для киликийского царства, но и для областей исторической Армении. Понимая это, Хетум II отправляет в Армению Степаноса Скеврати, который должен был объяснить духовным предводителям в исторической Армении причину суда над католикосом всех армян: «и сделав так (т.е. осудив и сослав Константина II), отправили царь и собрание послание в восточную армянскую страну, к нам и другим епископам и князьям страны [восточной] с Степаносом вардапетом Скеврати, ...в котором написаны причины ссылки католикоса, ... объяснений было тридцать»¹³⁶, — пишет митрополит Сюника Степанос Орбелян, который сообщает также, что епископы Армении не приняли этих обвинений, поскольку «слуги стали судьями Господина, паства судила пастыря — заместителя Бога... Обвинили католикоса, чьи грехи и праведность один лишь Бог знает»¹³⁷.

Несмотря на негативную реакцию большей части армянского духовенства, Хетум II под угрозой нового похода мамлюков, овладевших в 1291 г. Акрой,

¹³⁵ Орбелян С. Указ. соч. С. 437-440.

¹³⁶ Там же. С. 439.

¹³⁷ Там же. С. 437.

последней опорой крестоносцев на Востоке, «отправил послов в Европу, которые сперва посетили Рим и получили от папы Николая IV рекомендательное письмо на имя Филиппа IV»¹³⁸. Одновременно с этим киликийский царь обратился к английскому королю Эдуарду I и получил обещание содействия Киликии¹³⁹.

Между тем, обещанной помощи не последовало и в 1292 г. мамлюками был взят город, где находился престол католикосов Армении — Ромкла. Об этом говорит в своей хронике киликийский миниатюрист Саргис Пицак¹⁴⁰. Далее он пишет: «И в том же году [т.е. в 1292 г.] [была] Кривая Пасха»¹⁴¹. Об этой пасхе есть сведения и у Степаноса Орбеляна: «была путаница Пасхи и сдвиг ...ибо она была совершена по грекам [т.е. по греческому календарю] в апреле, ... а по армянскому неподвижному календарю 23 арега и пришлась на день совершения в воскресенье, [а] нужно было дать в следующее первое воскресенье... и отпраздновали в Вербное воскресенье Пасху»¹⁴².

Следует, однако, отметить, что митрополит Сюника относит «путаницу Пасхи» на время, когда патриархом был Григор Анаверзеци, избранный в 1293 г.,¹⁴³ хотя днем празднования называет 6 апреля. Исходя из даты 6 апреля, «смещение Пасхи» все же следует считать указанный иллюминатором Саргисом 1292 г.,¹⁴⁴ когда католикосом был Степанос Ромклаеци, плененный в Ромкле мамлюками. Можно предположить, что, «сместил» Пасху сам царь Хетум, который вновь пытался сделать шаги в сторону сближения с католической церковью, что вызвало протест как в самой Киликии, так и в Армении. «Но в благопристойных монастырях это не приняли, также многим епископам и вардапетам [это] не понравилось и некоторые из них в тайне [это] оставили»¹⁴⁵, — говорит Степанос Орбелян. Путаница же католикосов возникла у Степаноса из-за активной прокатолической политики Григора VII Анаварзеци (1293-1307),

¹³⁸ Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С. 426.

¹³⁹ Там же. С.426.

¹⁴⁰ Мелкие хроники XIII-XVI вв. Ереван, 1951. Т.I. С.106.

¹⁴¹ Там же. С. 106.

¹⁴² Орбелян С. Указ. соч. С. 446.

¹⁴³ Там же. С. 446, 447.

¹⁴⁴ Giry A. Manuel de diplomatique. Paris, 1925. P. 199.

¹⁴⁵ Орбелян С. Указ. Соч. С. 447.

которому митрополит Сюника ошибочно приписал и этот отход от армянских традиций, совершенный в действительности предшественником Григора VII.

Возможно, недовольство изменением дня празднования Пасхи послужило причиной того, что «Хетум, царь Армянский, отказался от царства в пользу брата Тороса, а сам ушел в монашество» — говорится в хронике, приписываемой киликийскому царю Хетуму II¹⁴⁶. Отрекшись от престола, Хетум вступил в один из католических орденов. Согласно Б. Энриону, это был орден братьев миноритов: «его привязанность к ордену Св. Франциска проявилась..., когда после отречения Хетум II, ...надел рясу этого ангельского ордена»¹⁴⁷. Таким образом царь Киликии еще раз продемонстрировал свою приверженность католической церкви. Между тем, при поддержке католического владетеля Кипра, царь Хетум II вновь возвращает киликийский престол: вскоре после свадьбы сестры Хетума «с братом царя Кипра, с сиром Амори, [которая была] при посредничестве ей [сестре] и господину Любви [т.е. Амори] армянской и франкской церкви, ... снова взял Хетум свою корону», — пишет он в своей хронике¹⁴⁸.

Еще до отречения Хетума II на соборе в столице Киликии Сисе, куда был перенесен престол армянских владык, новым католикосом был избран Григор, «епископ Анаварза, муж ученый и добродетельный ... в году 742 (1293). [Он] знал языки и учения латинского и греческого народов»¹⁴⁹. Католикос Григор VII, сторонник унии с католической церковью, как свидетельствует Степанос Орбелян «приказал благословлять маслом больных, умирающих и детей»¹⁵⁰, т.е. совершать таинства елеосвящения и конфирмации. «И, — продолжает митрополит Степанос, — начал постепенно всякие обряды Римской церкви украдкой вводить все больше в нашу церковь и наши [обряды] оставил один за другим»¹⁵¹.

¹⁴⁶ Мелкие хроники ...Т. I. С. 89.

¹⁴⁷ Henrion B. Op. cit. P. 116.

¹⁴⁸ Мелкие хроники ...Т. I. С. 86-87.

¹⁴⁹ Орбелян С. Указ. соч. С. 446.

¹⁵⁰ Там же. С. 448.

¹⁵¹ Там же.

В 1298 г. мамлюки вновь вторглись в Киликию и захватили крепость Ниджиме. Киликийским царем тогда был Смбат, свергнувший своего брата Хетума II, который снова обратился к римскому папе. На этот раз Бонифаций VIII направил письмо французскому королю Филиппу IV, в котором свою просьбу помочь киликийской Армении подкреплял тем аргументом, что «она, страна плодородная и ближайшая к Святой Земле, может во многом способствовать ее отвоеванию крестоносцами»¹⁵². Но помощь в борьбе с крестоносцами приходит не из Европы, а от ильхана Газан-хана, который вместе с вернувшимся на престол Хетумом II и армяно-грузинскими войсками во главе с Шахиншахом II Закарянном совершает ряд походов в Сирию в 1299 г. и в 1300-1303 гг.¹⁵³

Тем не менее, продолжающееся наступление мамлюков и не очень удачные походы монголов против них укрепляют Хетума II в стремлении к объединению с римской церковью. Для этого католикос Григор Анаварзеци посылает Константина Кесарийского, чтобы тот разъяснил духовенству областей исторической Армении, что «в скором времени мы [Григор Анаварзеци и Хетум II] желаем объединения Рима с нами и всем народом» и «постепенно, — пишет Степанос Орбелян, — некоторые и в нашей стране [т.е. в исторической Армении] согласились и уговорились, и начали осуждать предков наших, и брать новые обряды и чужие порядки»¹⁵⁴.

Все же большая часть армянского духовенства как в Киликии, так и в Великой Армении не разделяли желание Григора Анаварзеци и Хетума. Соппротивление им было настолько велико, что митрополит Орбелян пишет: «боимся, что в нас проснется зло и война в церкви и поднимется черная обида внутри нас».¹⁵⁵ Возможно, испугавшись вызванного им недовольства среди князей и духовенства Армении и Киликии, Хетум II в последний раз отказывается от престола в пользу своего племянника Левона, который вместе со своей женой Маргаритой Лузиньян был коронован в Сисе в 1305 г.

¹⁵² Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С. 429.

¹⁵³ Бабаян Л.О. Указ. соч. С. 429.

¹⁵⁴ Орбелян С. Указ. соч. С. 448.

¹⁵⁵ Там же. С. 449.

Весной 1306 г., после окончательного поражения монгольских войск в Сирии Левон IV (1305-1307) направляет послов в Рим, к Клименту V¹⁵⁶. Получив обещание помощи, он при поддержке Хетума и Григора Анаварзеци созывает весной 1307 г. собор в Сисе.

На соборе кроме католикоса Григора Анаварзеци, царя Левона IV и Хетума присутствовали некоторые князья Киликии, а также киликийские епископы и вардапеты. Количество присутствовавших духовных предводителей точно неизвестно, согласно М. Чамчяну в сисском соборе Петра и Павла собрались 41 епископ и 7 вардапетов¹⁵⁷, а М.А. ван ден Уденрейн называет иное число — 25 епископов и 17 вардапетов¹⁵⁸.

19 марта 1307 г. была оглашена и принята уния между католической и армянской церквями. М. Чамчан приводит список провозглашенных на Сисском синоде изменений в армянской церкви, согласно которым было необходимо:

«1) признать две природы, две воли и две силы во Христе — божественную и человеческую;

2) при трисвятом пении говорить: «Святой Бог, святой и крепкий, святой и бессмертный Христос, распятый за нас, помилуй нас» (М. Чамчан ошибочно приводит принятый в армянской традиции вариант со словами «распятый за нас», отсутствующими в католической традиции и принятыми на Сисском соборе);

3) праздновать Рождество Христа 25 декабря;

4) праздновать праздники святых;

5) накануне Рождества и Вознесения разговляться только рыбой и подсолнечным маслом;

6) во время литургии облачаться в святые одежды, согласно ступени [церковной иерархии];

¹⁵⁶ Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С. 435.

¹⁵⁷ Чамчан М. История Армении. Венеция, 1786. Т. III. С. 310 (древнеарм.).

¹⁵⁸ Oudenrijn van den M. *Linguae Haicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis S. Basilii citra mare*. Bern, 1960. P. 23.

- 7) на стол во время таинства стелить полотно;
- 8) во время таинства наливать в чашу с вином воду;
- 9) принять семь вселенских соборов»¹⁵⁹.

Принятые на соборе в Сисе постановления не соответствовали армянской традиции и были отвергнуты большинством армянских вардапетов, священников и монахов в Киликии и практически всем духовенством исторической Армении. Службу продолжали вести согласно армянским традициям, не смешивая воду с вином, праздники продолжали отмечать по армянскому церковному календарю.

Осенью 1307 г. погибли от рук монголов царь Левон IV и его дядя Хетум,¹⁶⁰ преемником Левона стал другой его дядя – Ошин (1307-1320), а на патриарший престол Сиса в том же вошел году новый католикос Константин III Кесараци (1307-1322).

Из-за невыполнения духовенством постановлений Сисского собора, в частности, отказа от мессы согласно латинской традиции, в 1309 г. в киликийском г. Адана было собрание, где вновь утверждается «смешение вина и воды»¹⁶¹. Видимо после этого собрания Константин III пишет послание всему армянскому духовенству с угрозой при невыполнении этого требования, лишить их «своего благословения и святого елея»¹⁶².

Ответное письмо, составленное Есайей Ничеци, было подписано митрополитом Сюника Ованнесом Орбелом, епископом Степаносом (возможно, Тарсаичем, но не Орбеляном, как считает М.А. ван ден Уденрейн¹⁶³), Есайей и его помощником, вардапетом Даниэлем и «всеми нашими вардапетами и монахами и дворянами»¹⁶⁴. В «Послании» говорится о верности армянской традиции не смешивать воду с вином во время литургии, которая, согласно рабунапету Есайте «была [таковой] и во всех других христианских церквях, которые во вселенной

¹⁵⁹ Чамчан М. Указ. соч. С. 310-311.

¹⁶⁰ Мелкие хроники.. С.88.

¹⁶¹ Алишан Г. Сисван. Венеция, 1885. С. 557. (древнеарм.).

¹⁶² Послание Ованнеса Орбела и других епископов и вардапетов Сюникских в ответ посланию Константина, католикоса Армянского// Чраках, М., 1860. Т.2., тетрадь 3. С. 40 (древнеарм.).

¹⁶³ Oudenrijn van den M A. Op. cit. P. 22.

¹⁶⁴ Послание... С.39.

были – начиная от Апостолов, так имела прежде в особенности и Римская церковь, во время Св. Петра до папы Юлия, они без воды служили, что узнали мы из многих книг и из посланий их, которые есть у нас»¹⁶⁵. Таким образом, армяне, считает Есайа, придерживаются древних общехристианских правил, от которых отступила современная ему римская церковь. Следует отметить, что данное заявление о «древности и истинности традиции, принятой и римской церковью» рабунапета Есайи, стало причиной недоразумения и ввело в заблуждение часть армян, примкнувших к унии, и до 40-х годов XIV века католическая служба в Киликии и Армении велась по «обеим римским» традициям, то есть и по «древней» и по «современной»¹⁶⁶.

В 1310 г. было подписано соглашение между Генрихом II, королем Кипра и посланником папы Раймундом де Пинсом о помощи Европы в борьбе с мамлюками¹⁶⁷. В следующем году киликийский царь Ошин принимает у себя шесть францисканцев, посланных папой Климентом V в качестве проповедников и наблюдателей в новообращенном государстве¹⁶⁸.

Так как посланники папы остались, видимо, не очень довольны медленным процессом распространения католичества в Киликии, в 1316 (1317?) году, для подтверждения постановлений Сисского собора и для присоединения к заключенному между Кипром и папством договору против мамлюков, созывается новый Аданский собор. Как пишет Г. Алишан, «христолюбивый и благословенный царь наш Ошин отправил известить святейшего католикоса, владыку Константина и тотчас приказал созвать на собрание со всех мест подвластных ему, откуда возможно, епископов и вардапетов и нужно было их в одном месте собрать, чтобы позаботиться об истине и отступить от зла ... И вот в одном месте собрались, в великом и царственном городе Адана»¹⁶⁹.

В синоде, состоявшемся во втором по значению городе Киликии, Адана, в соборе Св. Минаса, приняли участие, кроме католикоса Константина, 17

¹⁶⁵ Там же. С.40.

¹⁶⁶ Чамчян М. Указ. соч. С.354.

¹⁶⁷ Алишан Г. Указ. соч. С.258.

¹⁶⁸ Там же. С.557.

¹⁶⁹ Алишан Г. Указ. соч. С. 258.

епископов и 6 вардапетов, а также царь Ошин, Ошин – господин Корикоса и другие князья и дворяне Киликии¹⁷⁰. В приведенном Г. Алишаном списке присутствующих на соборе епископов, нет ни одного представителя духовенства северо-восточной Армении, но присутствовали руководители крупных епархий Киликии – сисской, аданской, тарсской и пр., а также епископ Тарона – южной области исторической Армении. Между тем, ряд восточноармянских епископов принимали в нем участие, как следует из памятных записей и сообщений М. Чамчяна.

Участники Аданского собора подтвердили «правила и законы собора в Сисе, который был в 1307 году и после подписания нового документа об унии, те, кого мы называли, написанное... закрепили клятвой на кресте Христа и на Св. Евангелии»¹⁷¹.

После Аданского собора, царь Ошин решительно расправляется с приверженцами армянских традиций. М. Чамчян пишет, что многих по его приказу арестовали: «вардапетов заключили в замки, а монахов сослали». Репрессиям подверглись и князья, представители «национальной» партии.¹⁷² «Однако вскоре Ошин увидел, что нет выхода и перестал заставлять их принимать решения соборов», продолжает М. Чамчян.¹⁷³ Таким образом царю Киликии, несмотря на примененную им силу, не удалось расправиться ни с армянским духовенством, ни со светскими князьями, не согласными с унией, и в государстве продолжали существовать два этих противоборствующих лагеря, влияющих на политические решения армянских правителей в условиях ослабления страны под натиском Египетского султаната.

В 1317 г. царь Ошин посылает к папе Иоанну XXII в Авиньон Степаноса, господина киликийского города Норберда, и Акоба, епископа киликийского Капана, участника Аданского собора, с сообщением о принятых на соборе

¹⁷⁰ Там же. С. 258-259.

¹⁷¹ Там же. С. 259.

¹⁷² Чамчян М. Указ.соч. С.313.

¹⁷³ Там же. С.314.

постановлениях¹⁷⁴. В ответ Иоанн XXII направляет послание царю и католикосу «о необходимости реальной унии, для чего побуждает армянский двор покровительствовать в стране католикам, основывать школы для обучения латинскому языку. Одна из таких школ была учреждена в Айасе»¹⁷⁵. Об отправке папой Иоанном XXII учителя латинского языка, доминиканца Раймунда Стефани, специально для царя Ошина, сообщает, в частности, Г. Алишан¹⁷⁶. В 1320 г. умирает царь Ошин, престол наследует малолетний царь Левон V (1320-1342), правление которого совпало с драматичным периодом Киликийского царства.

Одновременно с этим под угрозой внешних врагов усиливается конфликт между проуниторской и антиуниторской партиями, обострившийся из-за отсутствия взаимопонимания с папством. Конфликты и войны в Европе к середине XIV в. осложняют участие европейских правителей в судьбе ослабленного непрерывными войнами Киликийского царства. Союзник Киликии в борьбе с мамлюками, государство Хулагуидов также переживает упадок.

В связи с усилившейся угрозой со стороны египетских мамлюков, взятием ими города Айас и продвижением вглубь Киликии, Левон V отправляет в Авиньон один за другим несколько посольств с просьбой о военной и материальной помощи. Г. Алишан упоминает в числе посланников и Тадеоса, армянского католического епископа Каффы, дважды побывавшего в Европе в составе делегации царя Киликии¹⁷⁷.

К 30-м годам XIV в. в Европе вновь выдвигается идея крестовых походов. Венецианец Сануто Марио Дарчелио пишет папе Иоанну XXII письмо о необходимости нового похода на Восток и прилагает план этого похода.¹⁷⁸ Впоследствии идею новых войн за Святую Землю поддерживает Филипп VI Валуа. В 1332 г. Филипп VI посылает 10.000 флорентийских флоринтов и послание Левону V. Это послание приводит К. Мутафян, в нем король Франции пишет: «Так как наш кузен, царь Армении передал нам, что сарацины по ту

¹⁷⁴ Алишан Г. Указ. соч. С. 287.

¹⁷⁵ Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С. 444.

¹⁷⁶ Алишан Г. Указ. соч. С. 318.

¹⁷⁷ Там же. С.558.

¹⁷⁸ Там же. С. 390.

сторону моря усиленно воюют, мы хотим помочь ему в оказании сопротивления сарацинам». Письмо заканчивается выражением желания Филиппа VI организовать «Святой поход» через море, для которого, «с Божьей помощью, мы имеем и стремление и желание»¹⁷⁹. Ряд исследователей, в том числе и К. Мутафян, считают, что крестовый поход весьма активно обсуждался Филиппом VI, но Столетняя война помешала королю Франции осуществить свои планы на Востоке¹⁸⁰.

В это время мамлюки возобновили свои опустошительные набеги на Киликийское царство. А в 1337 г. был вновь взят порт Айас, царь Левон V, под угрозой потери большей территории своего государства, вынужден был поклясться султану ан-Насиру не посылать больше послов в Европу. «Египет, видимо, боялся и всегда верил в гипотетический крестовый поход», – замечает К. Мутафян, – поэтому папская булла от 1 мая 1338 г., где тонко намекалось царю [Левону] о его клятве [верности католической церкви], когда папа дал ему отпущение грехов,... только спровоцировала гнев египтян и привела к новым вторжениям [в Киликию] в начале 1340-х годов»¹⁸¹.

Внешняя угроза вновь побудила Левона V обратиться с просьбой о помощи к папе Бенедикту XII – в 1341 г. в Авиньон были посланы францисканец Даниэль Тавризечи и киликийский дворянин Торос Микаэлян. Но неожиданно послы царя встретили отказ папы, так как у него имелась книга армянского доминиканца Нерсеса Баленца (Палиененца), епископа Маназкерта, изгнанного из Киликии католикосом Мхитаром за попытку заново крестить киликийцев по католическому обряду. После изгнания из Киликии Нерсес Баленц жил в Авиньоне, где написал сочинение, озаглавленное им «117 ошибок армянской церкви», в которой автор утверждал, что киликийцы не являются истинными католиками¹⁸².

¹⁷⁹ Mutaflan C. Le royaume armenien de Cilicie XII^e-XIV^e siècle. Paris, 1993. P. 82.

¹⁸⁰ Ibid. P.84.

¹⁸¹ Ibid. P.85.

¹⁸² Микаэлян Г.Г. Указ. соч. С.460.

Бенедикт XII с послами, вернувшимися в Киликию, передал два письма Левону V и католикосу Мхитару I Грнеци (1341-1355), в которых говорилось, «чтобы они [царь и католикос] не ждали никакой помощи от христианского мира, так как терпят эти ереси»¹⁸³. Сразу же по прибытии в Сис, Даниэль Тавризечи пишет опровержение Нерсесу Баленцу своим «Responsio ad errores impositos hermenis» (Ответ об ошибках, возложенных на армян)¹⁸⁴, но Бенедикт XII требует созыва нового собора для принятия унии.

В 1341 (1342?) году был убит Левон V и новым царем был избран Ги (Константин) Лузиньян (1342-1344?). Его матерью была сестра царя Хетума II, Забел, а отцом – Амори Лузиньян, брат кипрского царя Генриха II. Преемник Бенедикта XII, папа Климент VI напоминает новому царю о необходимости созвать собор, который состоялся в Сисе в 1343(1344?) г. и подтвердил унию армянской и римской церквей. Однако в том же году, недовольные собором князья убили царя Константина и его брата: «Кита [Ги] с его братом армяне убили», – сообщает хронист¹⁸⁵.

В правление преемника Ги Лузиньяна Константина IV (1345-1363) положение Киликии становится критическим, просьбы царя, обращенные к венецианцам и папе, не дали результатов. Согласно М. Орманяну, в 1361 году, католикос Месроп I Артазечи, с согласия царя Константина IV созвал собор в Сисе, который отказался от решений предыдущих соборов об унии с католической церковью¹⁸⁶.

В 1360-1370-е годы Киликийское царство теряет территории. Одним из последних обращений за помощью в Европу, было послание вдовы умершего в 1363 г. царя Константина IV, Марии папе, в Венецию и Геную. В 1396 г. ей было послано ответное письмо венецианского дожа, в котором говорилось, что «при торговом договоре Генуи и Венеции с султаном будет оговорен мир с

¹⁸³ Mutafian C. Op.cit. P.85.

¹⁸⁴ Микаэлян Г.Г Указ. соч. С.461.

¹⁸⁵ Мелкие хроники... С. 89.

¹⁸⁶ Орманян М. Азгапатум. Константинополь, 1914. Т. II. С.122. цит. по: Микаэлян Г.Г. История Киликийского армянского царства. Ереван, 1952. С. 495.

Киликийей»¹⁸⁷. Но из-за распрей между двумя республиками договор заключен не был.

Последним киликийским царем был Левон VI Лузиньян, коронованный вместе со своей женой Маргаритой Суассон в Сисе в 1374 г. К тому времени Киликийское армянское царство ограничивалось столицей Сисом, крепостью Аназарбой и небольшими округами Горной Киликии. В 1375 году Сис был взят мамлюками. Г. Г. Микаэлян приводит слова участника этих событий: «осаждали Сис враги с сентября (1374 года) по 16 апреля (1377) и сдали его ни по какой другой причине, а из-за голода»¹⁸⁸. С взятием столицы государства – Сиса, Киликийское царство прекратило свое существование.

Киликийское царство, возникшее благодаря появлению на Ближнем Востоке государств крестоносцев, было тесно связано с ними. Борьба с мусульманами, угрожавшими существованию Киликии и латинских княжеств и королевств на Востоке привела к политической консолидации этих христианских государств. После падения Акры в 1291 г. увеличилась опасность завоевания Киликии египетскими мамлюками, вплотную приблизившимся к границам армянского царства.

Появившаяся в этих условиях «латинофильская» партия Киликии, возглавляемая ее царями, связанными родственными узами с католическими правителями государств крестоносцев и европейских стран, пытались найти поддержку в борьбе с мусульманскими султанами в Западной Европе, для чего была провозглашена уния с католической церковью. Однако киликийские цари столкнулись с сопротивлением союзу церквей как в исторической Армении, так и в Киликии. Желание царя Хетума II ввести Киликию в ряды европейских государств не встретило понимания у духовенства, придерживавшегося древних традиций армянской церкви.

В Киликии отсутствовала активная проповедь католичества, здесь не переводились, как это делалось в 1330-е годы в северо-восточной Армении,

¹⁸⁷ Там же. С.473.

¹⁸⁸ Там же. С.478.

европейские литургические и богослужебные книги, а антиуниторы рассматривались скорее как политические противники, а не как «еретики».

Следует отметить так же, что политическая ориентация на Европу, тесные контакты с папством киликийских армянских царей, раздражали мусульманских правителей Ближнего Востока, помнивших о недавних победах крестоносцев, что, возможно, ускорило падение последнего в этом регионе христианского государства.

В то же время, благодаря Киликии, католическое учение в среду армянского духовенства, и хотя католицизм критиковался многими крупными деятелями армянской церкви, он был воспринят и в областях исторической Армении. В частности это произошло, в областях Васпуракан и Сюник, где в 1330 г. появились вардапеты, заключившие еще одну унию с католической церковью, существовавшую параллельно с киликийским союзом.

§2. Квазиподчиненное положение элит Сюника и Васпуракана в XIV-XV вв. в контексте проуниторского и антикатолического движений в армянской среде

Сюник — область на северо-востоке исторической Армении, с XIII по XV вв. принадлежала княжескому дому Орбелянов. Благодаря политике представителей этой знатной фамилии, в период монгольского господства и впоследствии, во время завоевания области Тимуридами и тюркскими племенами, Сюник оставался единственной относительно спокойной областью восточной Армении.

В Сюникскую область, согласно Степаносу Орбеляну, входили следующие двенадцать гаваров-районов: «первый, который имеет княжеский и патриарший престол — Цхук..., второй — Вайоц Дзор..., третий — Гехаркуник..., четвертый — Сотиц гавар..., пятый — Ахаечк гавар..., шестой — Хабанд гавар..., седьмой — Багк..., восьмой — Ковсакан..., девятый — Аревик..., десятый — Дзорк, ныне называемый Капан..., одиннадцатый гавар — Ернджак и Гохтн..., двенадцатый гавар — Джажук, который находится в ущелье, называемым Шахапонк»¹⁸⁹. В

¹⁸⁹ Орбелян Степанос. История Области Сисакан. Тифлис, 1910. С. 12-13. (древнеарм.)

отличие от историка Степаноса, Т.Х. Акопян, разделяя гавары Гохтн и Ернджак, относит их к разным областям: Ернджак к Сюнику, соответственно, а Гохтн — к соседней области Васпуракан¹⁹⁰. Это противоречие объясняется тем, что пограничные гавары были спорными между двумя областями, и, при ослаблении власти правящих династий и духовных владык областей, выходили из-под контроля то сюникских князей и архиепископов, то ахтамарских католикосов. Кроме того, часть деревень и поселений в трех соседних гаварах — Ернджак, Нахиджеван и Гохтн, были спорными между собой, что объясняется соперничеством во владении ими княжеских родов, имевших здесь своих землевладельцев-вассалов. В частности, крепость Ернджак то приписывается Нахиджевану, то району Ернджак¹⁹¹. Сложившееся обстоятельство позволяло мелким князьям-землевладельцам этих гаваров время от времени уклоняться от подчинения правящим княжеским домам.

После изгнания турок-сельджуков в XIII веке, князья Захаряны — освободители края, разделили Сюник между принимавшими участие в войнах с сельджуками родами Хахбакянов (Прошянов) и Орбелянов. Причем первоначально краедержателями области являлись Хахбакяны (Прошяны). После завоевания монголами областей исторической Армении, «три ветви Захаридов, Орбеляны, Прошяны, Вачутяны, Джалалаяны и другие, получив от монголов свои прежние владения, стали представителями монгольского государственно-административного аппарата»¹⁹².

Уже в период правления хана Мангу Смбату Орбеляну (ум. 1273), получившему право «инджу» — непосредственного подчинения хану, удалось ослабить как род Захарянов, так и Хахбакянов, благодаря чему Орбеляны стали фактически правителями Сюникской области.

При политическом главенстве Орбелянов во второй половине XIII в. началось соперничество этого княжеского дома с Хахбакянами, бывшими краедержателями Сюника. Усилившиеся Орбеляны стремились распространить

¹⁹⁰ Акопян Т.Х. Историческая география Армении. Ереван, 1984. С. 158, 175.

¹⁹¹ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С. 628.

¹⁹² Бабаян Л.О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках. М., 1969. С. 132.

свое влияние на районы, ранее им не принадлежащие. Не сумев отклониться от политического подчинения роду Орбелянов, Прош Хахбакян постарался сохранить независимость от духовных владык Сюника, резиденции которых — Татевский и Нораванский монастыри — находились в части Вайоц Дзора, принадлежащей Орбелянам. «Во время великого и цареподобного Смбата, — пишет Степанос Орбелян. — проснулась злая война внутри церкви... начали нарушать правила могущественного [епископского] посоха Сюникского, которые были установлены в древние и богатые времена апостольским и патриаршим законом. Князь по имени Прош, сын Васака, свой гавар и свои деревни, которые в Вайоц Дзоре, хотел взять и другой церкви передать»¹⁹³.

Видимо, говоря о «другой церкви», Степанос Орбелян имеет в виду духовного предводителя соседней Васпураканской области, ахтамарского католикоса, под покровительством которого князь Прош хотел «передать» (дословно «дать в наследство, завещать») организованную им и его единомышленником Ованнесом новую епархию.

«Из гавара Ернджак некто по имени Ованнес, ... из местечка Апракунис, пошел к счастливейшему католикосу Армянскому [т.е. киликийскому] теру [владыке] Константину и попросил у него лживую вещь: рукоположить его [Ованнеса] в епископы на престол Ернджакского монастыря». Вслед за Ованнесом в Киликию к Константину I Бардзрбердци, католикосу всех армян и верховному арбитру и судье в вопросах, касающихся церковного права, согласно рассказу Орбеляна, отправились брат Смбата Тарсаич Орбелян и епископы Татевского и Нораванского монастырей¹⁹⁴. По решению киликийского католикоса, Ернджакский монастырь и весь гавар остался в подчинении у Татевской лавры и платил ей налоги, как и все остальные сюникские монастыри и церкви. Кроме того, католикос «приказал написать послание и предал страшным анафемам злосчастного Ованнеса, который в Ернджаке, и огненными

¹⁹³ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 363-364.

¹⁹⁴ Там же. С. 365.

проклятиями покрыл, чтобы снова не посмел кто-либо отказаться от этого положения»¹⁹⁵.

Беспрекословно подчинившись католикосу, Прош Хахбакян тем не менее, старался, чтобы находящиеся на землях Хахбакянов монастыри Танаат, Спитакавор Аствацацин, Гладзорский и другие, не в чем не уступали епископским монастырям Орбелянов. Благодаря заботам самого Проша и его преемников, с конца XIII в. и в первой половине XIV в. процветает Гладзорский монастырь — университет, воспитанниками которого были уроженцы многих областей Армении: Киликии¹⁹⁶, Ерзнка (Карина)¹⁹⁷, Тарона¹⁹⁸ и др.

В конце XIII—начале XIV вв. благодаря активной деятельности Тарсаича Орбеяна (ум. 1290), в руках его сыновей Эликума (ум. 1300), ставшего главой рода Орбеянов, и Степаноса (ум. 1303), рукоположенного в сан митрополита Сюника католикосом Константином II в 1286 г., сосредоточилась политическая и духовная власть в Сюникской области. «Результатом централизации управления является ощутимый подъем экономики, стимулирующий организацию новых учебно-просветительских и научных очагов именно в Вайоц дзоре, где находился престол Орбеянов», — пишет Г.М. Григорян¹⁹⁹.

Авторитет сюникского митрополита, объединившего под своей властью все епископаты и монастыри северо-восточной Армении, был велик настолько, что даже в соседней Васпаруканской области в памятной записи 1303 г. рукописи, написанной в Ахтамаре, писец Даниэль говорит о Степаносе: «Владыка Степанос, который есть око восточное и викарий в великом доме Сюникском ... никто не правил и не будет править в восточной стране выше, чем он»²⁰⁰.

В отличие от сильной власти армянских князей в Сюнике, в Васпарукане в период монгольского владычества и позднее, не было княжеских домов, способных сосредоточить в своих руках политическое управление областью.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С. 99.

¹⁹⁷ Там же. С. 103.

¹⁹⁸ Там же. С. 183.

¹⁹⁹ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 110.

²⁰⁰ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С. 13.

Духовная власть области была у католикоса Ахтамара, который не всегда мог защитить свои епархии от посягательств как сюникского митрополита, так и от монголов²⁰¹. Слабость власти ахтамарского католикоса демонстрирует и то, что гавары Васпуракана, Мардастан и Артаз, ядром которых было бывшее Артазское княжество с центром в г. Маку, не подчинялись этому католикосу до середины XIII в., когда киликийский католикос Константин I Бардзбердци восстановил «после долгого перерыва центр новообразованной организации [т.е. епархии] внутри армянской церкви»²⁰², так как именно здесь по преданию находилась гробница одного из двенадцати апостолов, Тадеоса [Фаддея], проповедовавшего среди армян²⁰³.

Таким образом, не имея поддержки светского правителя, как это было в Сюнике, ахтамарские католикосы затрудняются контролировать деятельность многочисленных монастырей области, предпочитавших иногда власть киликийских верховных католикосов.

В XV в. ахтамарский католикосат был упразднен благодаря деятельности известного вардапета Григора Татеваци, провозгласившего девиз «Один народ, один католикос». В 1409 г. решением киликийского католикоса Акоба III ахтамарский католикосат был превращен в одну из епархий сисского католикосата, что закрепилось посланием владыки Акоба III²⁰⁴.

Как уже указывалось выше, при поддержке своего брата Эликума митрополиту Степаносу Орбеляну удалось сплотить сюникские духовные центры. Под его руководством они выступили в начале XIV в. против киликийского католикоса Григора Анаварзеци (1293-1307), стремившегося к унии с католической церковью.

Степаносом Орбеляном было составлено «Послание о вере и правилах Церкви восточной страны к католикосу Армянскому теру [владыке] Григору,

²⁰¹ Там же. С. 138.

²⁰² Хачикян Л. Артазское армянское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. Ереван, 1973. № 11. С. 126 (арм.).

²⁰³ Орманян М. Армянская церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Пер. с франц. Б. Рунта. М., 1913. С. 10.

²⁰⁴ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 278.

написанное рукой тера [владыки] Степаноса, епископа Сюника, а также исповедания православной веры Св. Григора Чудотворца и Афанасия Александрийского»²⁰⁵. Это послание М.А. ван ден Уденрейн ошибочно датирует 1307 г., так как именно тогда состоялся Сисский синод, официально провозгласивший унию двух церквей — армянской и латинской²⁰⁶. Но в 1307 г. митрополита Степаноса Орбеляна уже не было в живых, а католикосом Сюника был его племянник Ованнес Орбел (1303-1324)²⁰⁷.

В своем послании, написанном, видимо, в 1300-1301 гг., митрополит Сюника Степанос, напомнив об армянских соборах, принявших антихалкидонские постановления, пишет далее: «зачем нам продолжать это [т.е. спор], мы согласны спуститься в ад с нашей [церковью], чем с римской подняться на небо».²⁰⁸ Данное послание подписали: владыки Степанос и Саргис (епископ Вайоц дзора); владыка Ованнес из Бжни; Григор Бжнеци — духовный предводитель Бжни; Ованнес, епископ Абата; Мхитар, епископ Авуцтара; владыка Маргаре; Саргис, епископ Гохтна; Есайа (Ничеци, ректор Гладзорского университета) с учениками; вардапет Давид (соуправляющий Есайи в Гладзорском университете); князя Эликум и Липарит Орбеляны, «сыновья славного Тарсаича и Иванэ, с братьями нашими и детьми»; князя Папак и Эачи Прошяны²⁰⁹. Таким образом, «Послание» было подписано епископами восточной Армении, преподавателями известнейшего университета, а также светскими правителями Сюника князьями Орбелянами, прочно утвердившими свое первенство в области, а также князьями Прошянами. Из подписавших указанное послание наиболее известным и прославленным противником союза с католической церковью и в дальнейшем был ректор Есайа Ничеци, который воспитал в своем университете преемника Степаноса Орбеляна на Сюникском престоле, Ованнеса Орбела²¹⁰.

²⁰⁵ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 451.

²⁰⁶ Oudenrijn van den M A. Op cit. P. 21-22.

²⁰⁷ Памятные записи армянских рукописей XIV в.. С. 42.

²⁰⁸ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 459.

²⁰⁹ Там же. С. 461-463.

²¹⁰ Памятные записи армянских рукописей XIV в.. С. 166.

Вслед за Орбелом на престол митрополита Сюника восходит другой представитель рода Орбелянов — Степанос Тарсаич (ум. 1333(?)), которого вместе с Ованнесом Есайа Ничеци называет «любимыми сыновьями»²¹¹.

Оба митрополита немало сделали для духовных центров своей области, многие рукописи были переписаны по их заказу: так, например, «по велению и с помощью архиепископа нашего владыки Ованнеса» в Татевском монастыре переписывается «Маштоц» (требник) монахом Маттеосом²¹². В 1331 г. по заказу Степаноса Тарсаича переписывается Евангелие: «Евангелие, написанное ... рукой Тороса-философа, для владыки Степаноса, сильного, знающего ученого, учившегося в школе учителя Есайи, всекосмического проповедника и просветителя»²¹³.

Есайа Ничеци, благодаря своим знаниям и опыту, являлся в XIV в. наиболее авторитетным вардапетом и рабунапетом, то есть руководителем преподавателей. Есайю Ничеци, ректора университета Гладзора, называют «великим рабунапетом», «старшим ритором» и другими хвалебными эпитетами во многих памятных записях этого периода²¹⁴.

Светская власть в первой половине XIV в. в области Сюник находилась в руках Буртела Орбеляна (1314 (?) – 1348 (?)). В памятной записи Евангелия 1323 г. Есайа Ничеци пишет, что оно переписано «во время правления князя князей дома Сюникского Буртела, почтенного и смелого, всегда побеждающего»²¹⁵. С 1337 г. Буртел упоминается среди, тех, кто проживал в столицах ильханства – Тебризе и Султании²¹⁶, а в колофоне, записанном в 1341 г., он называется ипатом (консулом) и спарапетом (военачальником) Армении²¹⁷ на службе у монгольского ильхана. Там же находился впоследствии сын Буртела Бешкен, военачальник армянских войск ильханства.

²¹¹ Там же. С. 182-183.

²¹² Там же. С. 167.

²¹³ Там же. С. 231.

²¹⁴ Там же. С. 7, 92, 99, 103 и др.

²¹⁵ Там же. С. 182.

²¹⁶ Там же. С. 292.

²¹⁷ Там же. С. 406.

В отсутствие главы дома Орбеляна в Сюнике усиливается власть мелких князей и ослабевают единое Сюникское княжество. Еще во время первых нашествий Тимуридов упоминаются «оставшиеся потомки [Орбелянов] – парон [господин] Смбат и Буртел»²¹⁸, которых увезли в Самарканд, откуда они с большими трудностями смогли вернуться в родные края, а сына князя Буртела — Горга (Горгуна) — заставили отречься от веры.

Во второй половине XV в. княжеские дома Сюника или угасают, или рассеиваются по другим странам. Вместе с монахами Татевского монастыря в Грузию переселяется и представитель рода Орбелянов Бешкен, «поскольку все дома были сожжены и все накопленное ограблено, наша братия оставила [монастырь Татева] и рассеялась в стране грузинской, вместе с нашим божественным князем, достойным благословения, господином господ Бешкеном»²¹⁹. Сын Бешкена, Рустам Орбелян, поступивший на службу к Искандеру из племени Кара-коюнлу и показавший себя мужественным и талантливым военачальником, получил от него владения, часть которых пожертвовал Эчмиадзинскому престолу и Татевскому монастырю.

В середине XV в. после долгих споров между тремя крупными областями — Васпураканом, Сюником и Айраратом престол католикоса всех армян был перенесен из Сиса (1441) и окончательно утвердился в Эчмиадзине — Вагаршапате, в чем важную роль сыграли настоятели сюникских монастырей, в частности Татева.

§3. Поликонфессиональные институты и стратегии генуэзско-каффских элит

Каффа, основанная генуэзскими купцами в XIII веке на месте греческого поселения Феодосия, в XIV-XV вв. стала главным городом Генуэзской Романии — обширных причерноморских владений Генуи, одной из самых активных республик-колонизаторов того времени. Консулу Каффы, официально называвшегося в XV в. «главой города и всего Великого Моря» (*caput ... civitatis et*

²¹⁸ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С. 632.

²¹⁹ Памятные записи армянских рукописей XV в. Ч. 1. Ереван, 1955. С. 470. (древнеарм.).

totius Maris Majoris)²²⁰, подчинялся целый ряд городов, крепостей и деревень, располагавшихся на самом Крымском полуострове (Газарии, как он именовался в официальных генуэзских актах), а также на восточном побережье Черного моря и в Анатолии. Управление причерноморскими колониями Генуи с 1413 года осуществлялось из метрополии специальным городским ведомством – Коллегией Романии (Officium Romaniae). После покорения Малой Азии турками-османами и взятия ими Константинополя в марте 1453 г., коммуна Генуи была вынуждена уступить в счет долга свои права на Каффу Банку Св. Георгия – самому могущественному финансовому учреждению Европы того времени, сохранявшему город до взятия его османами в 1475 году.

Численность населения средневековой Каффы, по некоторым оценкам, доходила до семидесяти тысяч человек. Помимо генуэзцев, основавших город, и греков, обосновавшихся в этой местности еще в античные времена, здесь проживали выходцы из различных регионов Западной Европы, которые в каффских нотариальных актах обычно называются «латинянами». Из каффских же документов известно, что жителями города были также представители Восточной Европы, встречались и выходцы из стран Ближнего и Среднего Востока²²¹. Значительную часть горожан составляли армяне и евреи. Армянское население Каффы, пополнявшееся на протяжении XIII-XV вв. в ходе миграционных процессов, вызванных татаро-монгольскими завоеваниями, а также угрозой экспансии, исходящей от египетских мамлюков в XIV в.²²², не было однородным конфессионально, поскольку среди бежавших в Крым жителей исторической Армении и Киликии были как исповедующие христианство традиционного армянского толка, не признающего постановления Халкедонского собора, так и армяне, принявшие решения киликийских соборов нач. XIV в. Сведения о евреях как раввинистического, так и караимского толка, населяющих генуэзские колонии, содержатся в многочисленных еврейских и генуэзских письменных источниках, кроме того, об иудейской общине Каффы

²²⁰ Устав для генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449г.// ЗООИД. 1863. Т.5. С. 643.

²²¹ Balard M. La Romanie Genoise (XII-e debut de XV-e siecle). Roma-Genova, 1978. Vol. I. P. 236-243.

²²² Айбабина Е.А. Декоративная каменная резьба Каффы XIV-XVIII веков, Симферополь, 2001. С. 8-9.

свидетельствуют и данные археологических исследований²²³. Татарское население Каффы впервые упоминается в переписке египетского султана Бейбарса и татарского хана Берке, относящейся к 60-ым годам XIII в., где султан предлагает хану принять ислам²²⁴. Хотя точная численность татар в источниках, где их называют либо «скифами» или «татарами», либо «сарацинами»²²⁵, не оговаривается, однако на то, что она была довольно существенной, указывают послания кафиотов в метрополию, написанные в 1434 г., в которых администрация Каффы выражает обеспокоенность в связи с военными действиями хана Хаджи-Гирея и его попытками заставить своих единоверцев уйти из города²²⁶.

Помимо этнического многообразия, население Каффы было представлено тремя основными конфессиональными группами – христианами, мусульманами и иудеями, среди которых существовали последователи разных направлений и толков, составлявшие самостоятельные общины. При этом город являлся центром обширной католической епархии, простиравшейся от Болгарии до золотоордынского Сарая, а также миссионерским центром, через который проходили пути многих францисканских и доминиканских монахов, отправлявшихся далее на север и восток. Подобная ситуация требовала от властей определенных мер для регулирования различных сторон жизни в столь разнородном по составу сообществе, и, как можно предположить, они были достаточно эффективны, поскольку позволили городу успешно развиваться на протяжении почти двух столетий.

Доступные нам источники дают возможность с большей степенью полноты рассмотреть то, как складывались отношения между тремя самыми многочисленными и представительными общинами Каффы, принадлежавшими к

²²³ См.: Фарфель Г.А. Древняя иудейская синагога, найденная в городе Феодосии. Феодосия, 1917; Тюркские народы Крыма / Под ред. С.Я. Козлова, Л.В. Чижовой. М., 2003; Kizilov M. Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to. Descriptions of the Travelers. New York, 2003.

²²⁴ Старокадомская М. К. Солхат и Каффа XIII-XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. Киев, 1974. С.164.

²²⁵ Там же.

²²⁶ Данилова Э. В. Каффа в начале второй половины XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма, Киев, 1974. С.189.

трем христианским епархиям – католической (или латинской), греческой православной и армянской. Более того, если быть точнее, то в городе были представлены четыре епархии, поскольку армянское унитарное население имело своего епископа, автономного от епископа латинян и подчиняющегося непосредственно католику всех армян в Киликии. Во главе каждой из них стоял епископ, в компетенцию которого, кроме канонического права, входило право рассмотрения различных брачно-семейных споров общины, а также руководство монастырями и скрипториями, из стен которых вышли многочисленные кодексы.

Прежде всего, благодаря нотариальным актам, фиксировавшим социальное положение кафиотов, а также предписаниям генуэзских властей, мы располагаем сведениями о браках между генуэзцами, принадлежавшими к католикам, и представительницами иных христианских народов, проживавших в городе. Так, если в начале XIV века такие браки были еще редки, то впоследствии их количество значительно увеличивается, особенно с начала XV века²²⁷. Это обстоятельство стало следствием заботы метрополии о стабилизации демографической ситуации в городе и ее стремлении не допустить большого оттока молодого мужского населения колонии. Для поощрения браков с местным населением власти предпринимали специальные меры – «каждому генуэзцу, взявшему жену в этом городе ... предоставлялось вспомоществование в размере одного соммо в год, а также льготы на получение земельных участков города и в строительстве дома»²²⁸.

Следует отметить, что данная политика светских властей города была воспринята весьма неоднозначно со стороны духовных руководителей общин. Поскольку такого рода браки приводили к переходу супруги в католичество, они поощрялись латинскими епископами, но встречали сопротивление со стороны греческого и армянского духовенства, что приводило к конфликтам и разногласиям между общинами города. Во избежание больших осложнений консулом и советом города был издан специальный указ, запрещающий владыкам

²²⁷ Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Каффе (XIII - XIVвв.) // Из истории Византии и византиноведения, Л., 1991. С. 110.

²²⁸ Там же. С. 111.

христианских церквей вмешиваться в браки между генуэзцами и инославными жительницами города²²⁹.

Регулирование взаимоотношений между представителями различных конфессий в Каффе иллюстрируют также документы, относящиеся к официальным религиозным праздникам, которые являлись нерабочими днями в этом городе. В одном из этих документов содержится предписание дожа Томмазо ди Кампофрегозо и Совета Старейшин Генуи о праздниках, отмечаемых в Каффе²³⁰. Согласно этому документу, датированному четвертым января 1440 года, народы, населяющие Каффу, «будь то латиняне или греки, или армяне, или евреи и, наконец, всякой веры и обряда должны знать в какие дни позволено работать, а в какие нет: (Совет Старейшин и дож) постановляет, провозглашает и приказывает, что никому, к какой бы вере и обряду он не относился, не позволено работать в дни, указанные ниже...» (*seu latini sint sive greci vel armeni, aut hebrei, et demum omnis religionis ac ritus sciant, quibus diebus operari liceat et rursus quibus sit: statuerunt declaraverunt et jusserunt, quod nulli cujusvis religionis ac ritus liceat operari diebus inferius descriptis...*). Далее следует список, праздников, среди которых упоминаются Пасха, Рождество и Богоявление, а также группа праздников, посвященная дням памяти святых. Как отмечает С.П. Карпов, «часть праздников полностью совпадала с православными, часть не совпадала по датам, а некоторые полностью отсутствовали в православном церковном календаре того времени». Далее автор пишет, что «армянские, мусульманские и иудейские праздники никак не фигурируют в списке»²³¹. Заметим, однако, что С.П. Карпов не учитывает того, весьма существенного факта, что те армянские праздники, которые являются общехристианскими, все же присутствуют среди указанных в предписании. В целом список праздников, которые являются нерабочими днями, рассматривается автором как некое отсутствие толерантности по отношению к другим конфессиям. Однако следует учесть, что существовала также статья Устава 1381

²²⁹ Колли Л. Каффа в период владения ею Банком Св. Георгия // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии . 1912. №47. С. 102.

²³⁰ Карпов С.П. Что и как праздновали в Каффе в XVв. // Средние века. М., 1993. С. 230- 232.

²³¹ Там же. С. 228

года, подтвержденная в 1449 году, в которой говорится, что в праздничные дни «пусть будет позволено, однако, каждому по желанию работать в собственном доме» (*liceat tamen cuicumque laborare in domo ipsius ad libidum voluntatis*)²³². Таким образом, значение предписания 1440 года существенно сужалось.

Следует отметить, что предписание о соблюдении праздничных дней доминирующей конфессии для представителей иных религий является типичной чертой средневекового социума, будь то Восток или Запад. Однако законодательно предоставленная иноверцам, при необходимом публичном соблюдении официальных нерабочих дней, возможность работать в те дни, которые не входят в их религиозный календарь, была весьма неординарным явлением для данной эпохи.

Как уже было отмечено выше, Каффа являлась центром миссионерской деятельности католического духовенства. Одной из важнейших задач главы латинского епископата являлось обращение в католицизм представителей иных конфессий. Прозелитизм главы католической общины вызывал недовольство нелатинского населения города. Реакцией светской власти на действия владыки латинской церкви является официальное письмо консула Каффы в Геную, датированное 1455 годом. В этом письме консул выражает недовольство действиями каффского католического епископа, который, несмотря на многократные запреты консула, проповедовал католицизм среди армянского и греческого населения города, что привело к волнениям в вышеназванных общинах. Епископ, согласно письму, «постоянно стремился возбудить среди армян и греков ежедневные волнения, что мы никоим образом не можем позволить» (*armenos et grecos cotidie perturbare volebat, ... quod nullo modo permissimus*)²³³. Объясняя свою обеспокоенность поведением епископа и недовольством армянской и греческой общин города, консул приводит два очень важных аргумента: первый из них – «армяне и греки являются нашими вернейшими (поданными) и хорошими купцами, оказывающими городу великое

²³² Колли Л. Указ. соч. С. 85

²³³ Там же. С. 89.

благодеение» (*armeni at greci sunt nobis fidelissimi et boni mercatores dantes civitati magnum beneficium*). Второй, не менее важный – «мы живем в окружении татарских народов и необходимо принаравливаясь к среде и к жителям» (*inter tartaras nationes vivamus et oportet se accomodare de qualitate loci et habitantium*)²³⁴. Эти два аргумента определяют, с одной стороны, причину толерантности генуэзской администрации к негенуэзскому населению, с другой стороны, – причину многолетних разногласий между католическим епископатом (с пятидесятих годов XV в. архиепископатом) и светской властью Каффы.

Заметим, что в конфликте с латинским епископатом метрополия не только выступала на стороне полиэтничного населения города, но и настаивала на соблюдении каффской администрацией надлежащего контроля над действиями главы католической епархии. Так поступали сначала дожи и старейшины Генуи, а в последствии и дирекция Банка Св. Георгия, как это видно, в частности, из Устава 1449 года²³⁵, в котором отдельным параграфом выделено постановление «О необходимости устранения принуждений, вносимых господином епископом Каффы по отношению к грекам, армянам, евреям и другим иноверцам» (*De molestiis per dominum episcopum Caphe illatis Grecis, Armenis, Iudeis et aliis scismaticis removendis*)²³⁶.

Причиной появления данного постановления явилось, согласно тексту этого документа то, что в метрополии стало известно, что «епископ города Каффы принуждает, беспокоит и грабит не католических жителей Каффы, что может стать причиной уменьшения населения города и предместий» (*episcopus civitatis Caphe molestar quandoque inquietare et avanare*), и «тем самым может стать явной опасностью и вредом для самого города» (*causam depopulationis et civitatis et burgorum quod esset evidens periculum et damnum ipsius civitatis*). В связи с этим Устав постановил, чтобы епископ Каффы, настоящий и будущий (*praesens vel futurus*) «не посягали на компетенции епископов других епархий и не налагали рук на жатву других народов» (*non signent super episcopatum alterius diocesis nec*

²³⁴ Там же.

²³⁵ Устав для генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449г.// ЗООИД. 1863. Т.5. С. 730

²³⁶ Там же

ponant in alterius nationis messem manus). За выполнением этих постановлений должны были следить Совет Старейшин и сам консул города, если же они будут «вялыми и небрежными» (*tepidi et negligentes*), то «могут и должны будут подвергнуться взысканию по приговору синдиков» (*possent et debeant sindicari arbitrio sindicatorum*)²³⁷.

Из этих документов видно, что беспокойство о благополучии города, как экономическом, так и политическом, было и для каффской, и для генуэзской администрации важнее, чем, в частности, бесконфликтные отношения с духовным иерархом столь высокого сана, каковым являлся глава обширной каффской епархии. Таким образом, становится очевидным, что в случаях осложнения межэтнических и межконфессиональных отношений население города могло рассчитывать как на каффские городские власти, так и, что немаловажно, на метрополию.

Администрация на уровне законодательства пресекала любые действия, которые могли нарушить мирное сосуществование общины Каффы и помешать торгово-экономическому процветанию города, в котором, например, с самого его зарождения, греческие купцы являлись важным звеном в цепи торговых связей с византийскими городами, а армянские – с Востоком, в частности, крупнейшим иранским городом Султанией, по известным с древности торговым путям²³⁸.

Несомненно, что со стороны как генуэзской администрации Каффы, так и метрополии и дирекции Банка Св. Георгия, присутствовало лояльное отношение к нелатинскому населению фактории. Причиной этому были прагматическое стремление выжить в весьма сложных условиях борьбы, ведущейся за полуостров с соседними государствами. Наконец, следует отметить, что светское правление Каффы, осознавая всю сложность взаимоотношений между различными христианскими церквями и паствами, смогло занять собственную, независимую от точки зрения католической церкви, позицию и, таким образом, стало арбитром

²³⁷ Там же. С. 730-733

²³⁸ Старокадомская М.К. Указ. соч. С. 162-173

в решении правовых вопросов и разрешении конфликтов, которые не могли не возникать в столь различном по составу населения городе.

Глава III. Армянская церковь и монастыри-университеты

§1. Армянская церковь в XIV-XV вв.

На протяжении предыдущих эпох в армянской культурно-религиозной традиции уже сложился богатый корпус преданий, который описывал место Армянской апостольской церкви среди остальных христианских церквей, ее почетный статус и этапы формирования различных ее аспектов – догматического, институционального, практического, структурного. Обширная литература, унаследованная представителями армянских элит XIV-XV вв. от своих предшественников, позволяла им опираться на имеющуюся традицию для того, чтобы успешно конкурировать в вопросах религиозно-образовательного статуса с представителями европейских католических и армянских прокатолических кругов.

Так, по преданию, как и римская, армянская церковь ведет свое происхождение от апостолов Христа. Согласно традиции, впервые христианство проникло в Армению благодаря Фаддею и Варфоломею, двум апостолам, проповедовавшим здесь в I в. «Армянская церковь, – пишет митрополит Сюника Степанос, – учрежденная святыми апостолами Тадеосом и Бартугомеосом»²³⁹. Распространение христианства апостолами, проповедовавшими в армянских областях, «непосредственная связь [с ними], на которую искони притязала армянская церковь и которую она провозгласила в своих официальных постановлениях», призвана свидетельствовать, с одной стороны, о ее «древнем и исконном происхождении», а с другой, «о возникновении из одного-единственного первоисточника без посредничества другой церкви»²⁴⁰.

Как и в Римской империи, христиане долгое время подвергались гонениям в Армении, пока в IV в. христианство не было провозглашено государственной религией²⁴¹. Первым армянским царем-христианином стал Тиридат III Великий (287-330), который был крещен Григорием Партевом, ставшим главой армянской церкви, названным впоследствии Григором Просветителем армянского народа.

²³⁹ Орбелян Степанос. История области Сисакан. Тифлис, 1910. С. 450.

²⁴⁰ Орманян М. Армянская церковь... М. 1913. С. 11.

²⁴¹ В церковной традиции датой официального принятия Арменией христианства считается 301 г.

Начиная с первых веков после принятия христианства, происходит оформление армянской церкви, определяется ее организация и структура.

Армянское духовенство было разделено на две категории: светское, или белое, не соблюдавшее целибат, и черное, регулярное, не имевшее права на брак. «Функции женатого духовенства включают все, имеющее отношение к духовному руководству их паствы», то есть совершение таинств, проведение служб в церквях²⁴². Женатые священники не могли претендовать на какие-либо высокие должности, которые замещались исключительно представителями регулярного духовенства.

Главой армянской церкви с самого начала был верховный патриарх-католикос, избираемый двенадцатью архиепископами и епископами. Престол католикосов был основан Григором Просветителем в Вагаршапате (Эчмиадзине), в 484 г. он был перенесен в Двин. Впоследствии, из-за притеснений со стороны Персии, Византии и других завоевателей, под властью которых оказались армянские территории, наступает период так называемого «странствия патриархов». С X в. до середины XII в. резиденции католикосов переносились из одной области Армении в другую, лишь в 1149 г. престол армянских верховных патриархов был утвержден в киликийском городе Ромкла, а после взятия его в 1293 г. мамлюками – в Сисе, столице Киликийского армянского царства, где он оставался до 1441 г., когда был возвращен в Эчмиадзин (Вагаршапат).

Официально глава армянской церкви носил титул «Верховного Патриарха и Католикоса всех армян», то есть объединявшего под своим духовным руководством весь армянский народ, вне зависимости от политической власти, которая на протяжении многих веков в разных областях Армении находилась в руках различных завоевателей. Именно в этом смысле надо понимать слова Степаноса Орбеляна, называвшего католикоса Григора VII Анаварзеци «отцом всего рода Армянского и католикосом вселенским до дверей греков и латинян, от моря Каспийского и Кавказских гор до границ египетских и западного моря»²⁴³.

²⁴²Орманиян М. Указ. соч. С. 125.

²⁴³Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 451.

Все территории, подчинявшиеся духовной власти верховного католикоса, были разделены на округа, чаще всего соответствующие областям, на которые была разделена историческая Армения. Кроме верховного католикоса в XIV в. существовало еще два католикосата, признававших власть верховного патриарха всех армян.

В памятных записях этого времени с 1301 по 1337²⁴⁴ и с 1377 по 1393²⁴⁵ гг. неоднократно упоминаются два Захария, католикоса Ахтамара. Ахтамарский католикосат был учрежден еще в период «странствий патриархов». После утверждения престола верховного католикоса в Киликии, в отличие от «католикосов всех армян», эти католикосы стали называться Ахтамарскими²⁴⁶, – по названию своей резиденции, расположенной на одноименном острове озера Ван.

В одной из памятных записей 1303 г. вслед за ахтамарским патриархом Захарией упоминается «владыка Степанос из Агванка»²⁴⁷. Это второй местный или частный католикосат, возникший еще в первые века после принятия христианства.

Кроме двух вышеуказанных католикосатов, верховному патриарху были подчинены два патриаршества вне Армении и Киликии – Иерусалимское и Константинопольское, учрежденное в середине XV в.

Во главе остальных областей Армении стояли архиепископы и митрополиты, объединявшие под своей властью несколько епископов, руководивших отдельными епархиями.

Упомянутый Степанос Орбелян был первым после долгого перерыва митрополитом области Сюник, объединившим под своей властью все епископства, находящиеся в этой области, в том числе и два крупных монастыря – Татевский и Нораванкский. Тем самым он положил конец соперничеству епископов, возглавлявших эти монастыри, за главенство в области.

²⁴⁴ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С. 1, 2, 13, 15.

²⁴⁵ Там же. С. 384, 322, 527.

²⁴⁶ Там же. С. 691.

²⁴⁷ Там же. С. 15.

В отличие от руководителей епархий в Киликии, архиепископы и епископы областей исторической Армении чаще всего не назначались католикосом, а лишь утверждались им при рукоположении в сан. Примером этого служат обстоятельства, при которых Степанос Орбелян стал митрополитом Сюника. Как указывает Г.Г. Григорян, «в 1286 г. церковный собор области выдвинул кандидатом на пост главы сюникской епархии нораванкского вардапета Степаноса Орбеляна, который незамедлительно отправился в Киликию... Посланник восточноармянского духовенства должен был... добиться от верховного патриарха права носить титул митрополита края»²⁴⁸.

Необходимо отметить отсутствие сведений о поездке в Киликию для рукоположения в сан католикосов преемников скончавшегося к этому времени Степаноса Орбеляна – Ованнеса Орбела и Степаноса Тарсаича. Г. Овсепян говорит лишь об избрании Ованнеса Орбела главой Сюникской епархии²⁴⁹. Возможно, это было связано с осложнением, возникшим между Сюником и Киликией после провозглашения последней союза между католической и армянской церквями.

Основная часть черного духовенства находилась в многочисленных монастырях. Следует сказать, что организация армянских монастырей не имела ничего общего с системой орденов, существующей в католической церкви. Каждый армянский монастырь являлся самостоятельной общиной, руководимой настоятелем. Лишь в тех случаях, когда духовный предводитель той или иной области имел очень высокий авторитет, как было в Сюнике при митрополите Степаносе, монастыри объединялись под его духовной властью.

Монастыри существовали за счет пожертвований как от духовных, так и от светских лиц. Среди пожертвований различным монастырям Сюника были земельные участки, деревни, мельницы²⁵⁰. Сохранились многочисленные лапидарные надписи, содержащие дарственные монастырям от различных

²⁴⁸ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 214.

²⁴⁹ Овсепян Г. Хахбаканы или Прошяны в армянской истории. Историческое исследование. Вагаршапат, 1928. Ч. I. С. 187-188 (арм.).

²⁵⁰ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 166-168.

княжеских родов. Причем часто оговаривался запрет на взимание налогов с подаренной недвижимости. Так, представитель рода Орбеянов говорит в надписи: «Волею Божьей я, Смбат, сын Липарита, условился с членами великого скита Св. Карапета и Св. Богородицы (Спитакавор) и отдал сад Вахтангенц со всеми его границами ..., чтобы всегда во время обедни помянули нас... (Дар наш) свободен от всех налогов. В лето 788 (1339)»²⁵¹.

Дары способствовали экономической самостоятельности монастырей-университетов. Как указывает К.А. Мирумян, поскольку в указанный период значительно «возрастает роль монастырских библиотек, повышается интерес к книге, книжному знанию, которые вновь стали важнейшей составляющей ценностной системы... многие князья и богатые горожане... жертвовали или дарили свои сады, виноградники и деньги не только самим монастырям, но и непосредственно монастырским школам и библиотекам»²⁵². Богоугодные пожертвования монастырям совершались и вне зависимости от того, кому принадлежала территория, на которой была расположена обитель, однако чаще всего покровителями монастырей были князья, владевшие землями, на которых они находились.

Так, например, покровителями Гермонского монастыря «являлись Орбеяны, поскольку он находился в их владениях»²⁵³. Г.Г. Григорян приводит многочисленные надписи, свидетельствующие о дарениях князей Орбеянов Гермонскому монастырю²⁵⁴, который, также как и Гладзорский и Татевский, находящиеся в области Сюник, был монастырем-университетом, где готовились вардапеты.

Духовным лицам, получавшим университетское образование в монастырях-университетах, давалась степень вардапета. «Образование, которое получали вардапеты, не было связано с духовным саном, – пишет А. Албояджан, – образование вардапета приобреталось после рукоположения в священники, а

²⁵¹ Там же. С. 331.

²⁵² Мирумян К.А. О роли школы и системы образования в контексте национального бытия в эпоху армянского Высокого Средневековья // Вестник Армяно-Российского университета. Ереван, 2011. № 2. С. 23.

²⁵³ Там же. С. 201.

²⁵⁴ Григорян Г.М. Указ. соч. С. 201.

присуждение вардапетской степени было совершенно независимо от церковных чинов ...и всегда считалось более высоким титулом, ... являясь показателем учености»²⁵⁵.

О вардапетах и их положении в церковной иерархии говорится в одной из притч Вардана Айгекци, писателя и государственного деятеля XIII в.: «совершил один мирянин грех и привели его к саркавагу [дьякону] и саркаваг сказал, что здесь есть ерец [священник], который выше, чем я, и имеет большую власть, отведите к нему, и отвели, и сказал ерец, что здесь епископ, отвели к нему, и епископ сказал, что католикос здесь, отведите к нему, и отвели и католикос сказал, здесь вардапет, отведите к нему, отвели и вардапет наложил по закону заслуженное [мирянином] наказание»²⁵⁶. Эта притча показывает, какую значительную роль играли в церковной жизни армянские вардапеты.

Духовные школы и университеты, благодаря своему надполитическому статусу и экономической самостоятельности, были независимы от княжеской и епископской власти и действовали самостоятельно, рассылая своих выпускников «проповедовать и преподавать»²⁵⁷ в различные области Армении.

§2. Монастыри и университеты – религиозно-образовательные центры Армении

Несмотря на неоднозначные политические условия, в период всего Средневековья в армянских историко-культурных областях непрерывно функционируют высшие школы и университеты. В X-XI вв. процветают Нарекская риторическая школа, Анийская философская академия, высшие школы Санаина и Ахпата. Позже, в XIII-XIV вв., наиболее значимым, признанным со стороны интеллектуального экспертного сообщества, учебным заведением становится Гладзорский университет, ставший центром, создавшим ряд высших школ, которые мы можем назвать «школами круга Гладзора».

²⁵⁵ Албояджан А. История армянской школы. Каир, 1946. С. 276 (арм.).

²⁵⁶ Хачикян Л. Гладзорский университет и выпускные речи его воспитанников // Научные труды ЕГУ. Ереван. 1946. . XXIII. С. 423 (арм.).

²⁵⁷ Аревшатян С.С. Матевосян А.С. Гладзорский университет - центр просвещения средневековой Армении. Ереван, 1984. С. 45.

«Итак, я, последний из учеников-служителей слова и младший среди товарищей, Унан, ... пришел к ногам величайшего среди учителей и первого среди философов, называемого Есайей, который в настоящее время блистает как солнце, освещая словом мудрости народ Армянский... И написал я это... в Вайоц Дзоре, в великой славной обители, называемой Гайлидзор, под сенью Св. Степаноса Первомученика с помощью вышеназванного Есайи, великого учителя, в княжение ... семи гаварами князя Буртела [Орбеяна]... и местном княжении сыновей великого князя Проша, Амир-Хасана и Джумы»,²⁵⁸ – пишет в памятной записи к «Философскому сборнику» писец Унан. Речь здесь идет о знаменитом Гладзорском университете и рабунапете (т.е. «руководителе наставников») Есайе Нчеци, верховном наставнике «обители Гладзор, которая есть вторые Афины», как называет этот университет другой его воспитанник Мкртич²⁵⁹.

Выпускники Гладзорского университета, как и других подобных учебных заведений, получали степень вардапета. «Учителя или доктора теологии назывались древним словом «вардапет» и пользовались большим почетом»²⁶⁰, – говорит о них М.А. ван ден Уденрейн. В этом смысле наиболее важным было получаемое вместе со степенью вардапета право проповедовать и преподавать.

Степень вардапета давалась лишь выпускникам университетов, которые до этого были посвящены в сан священника. Об этом, в частности, сообщает один из учеников рабунапета Есаи: «я ничтожный вардапет Карапет, родом из области Тосб... пришел к вардапету Ованнесу Арчишеци и учился у него 3 года, и был мне пожалован сан священника. И оттуда отправился я в монастырь Гладзор к знаменитому Есайе Ничеци, пробыл там 8 лет и в 30-летнем возрасте получил степень вардапета»²⁶¹. Средний же срок обучения в университетах «для студентов, уже овладевших объемом знаний, необходимых священнику, был 7-8 лет»²⁶².

²⁵⁸ Памятные записи армянских рукописей XIV в. С.261.

²⁵⁹ Там же. С.5.

²⁶⁰ Oudengijn van den M A. Op.cit. P.22.

²⁶¹ Аревшатян С.С., Матевосян А.С. Гладзорский университет - центр просвещения средневековой Армении. Ереван, 1984. С.48.

²⁶² Там же. С.43.

Таким образом, армянские вардапеты учились для получения степени 11-12 лет, в течение которых должны были овладеть знаниями, объем которых определялся программой, принятой в университетах того времени.

Согласно А. Албояджяну, основанное в V в. первое «Главное училище (Армении) в Вагаршапате... практически ничем не отличалось от греческих высших школ, так как и здесь преподавали изучение текстов, составляющих Евангелие, а затем необходимые для христианского воспитания науки: грамматику, риторику и диалектику»²⁶³.

Впоследствии средневековый армянский философ Давид Анахт (V-VI вв.), дополнил эти три «науки» еще четырьмя – арифметикой, музыкой, геометрией и астрономией. Во второй половине VII в. математик, картограф и историк Анания Ширакаци пишет учебник «Канонникон», который является теоретическим обоснованием программы образования, предложенного философом Давидом. «И Давид Анахт и Анания Ширакаци, основываясь в своих программах на старые греческие философские и образовательные программы, приспособили их к армянской действительности», – указывает А. Матевосян²⁶⁴. Впоследствии, опираясь на книгу Анании Ширакаци, руководители университетов добавляли и расширяли по своему усмотрению необходимые темы и науки для изучения в данном учебном заведении.

Так, Вардан Арвелци (XIII в.), в своей школе Хор Вирап вводит изучение армянской истории, географии, грамматики, толкование Пятикнижия и т.д.²⁶⁵. После смерти Вардана Арвелци (1271), его ученик и преемник Нерсес Мшеци переносит школу сначала в город Муш, а потом в область Сюник, в Вайоц Дзор, где в 1282 г. начинает действовать университет в монастыре Ахберц, впоследствии названный Гладзором.

В одной из рукописей этого периода говорится: «Четыре вещи нужно иметь для учебы. Самое первое, нужно, чтобы воля вардапета была: учить и это без

²⁶³ Албояджян А. Указ. соч. С. 72.

²⁶⁴ Матевосян А. Армянский средневековый университет // Вестник общественных наук АН АрмССР, 1984. №1. С. 62 (арм.).

²⁶⁵ Там же. С.63.

жадности и славолубия, вторая - горячая любовь учащихся, третье - мирное время и места пустынные и тихие»²⁶⁶.

В Сюнике, в гаваре Вайоц Дзор, монастыря Ахберц, где князьями и покровителями были Орбеяны и Прошяны, создавались условия, благодаря которым, при руководстве сменившего в 1286 г. Нерсеса Мшеци, Есайе Ничеци, Гладзорский университет стал известнейшим учебным заведением своего времени.

Как указано в одной из рукописей, в Гладзорском университете обучались «по программе [составленной]... согласно элладским правилам по приказу... рабунапета Есайи»²⁶⁷. В эту программу входили, согласно Киракосу Кертыху, «двенадцать частей философии: естественная, математическая, теологическая, этическая, экономическая и политическая, арифметическая, музыкальная, геометрическая, астрономическая и все знания риторические и великие писания внешней философии, которых 7: «Грамматика», «Определения» Порфирия, «Категории Аристотеля» [его же], книга «Периармениас», «О мире», «О добродетели», 72 книги Ветхого и Нового Заветов, труднопостижимые книги православных и украшенных Божьей милостью вардапетов и 51 эпическое повествование».²⁶⁸ «Вот программа наших средневековых школ, – пишет Г.Овсепян, – кроме семи философских книг в этот список входят некоторые сочинения, связанные с именами Григория Нисского, [Иоанна] Богослова, Василия [Кесарийского], Филона [Александрийского], Дионисия Ареопагита, которые называются «тонкими», 18 толкований Ветхого и Нового Заветов – 9 толкований Ветхого и 9 – нового».²⁶⁹ Кроме указанных авторов, в число изучаемых произведений, называемых «тонкими» книгами, входили комментарии к Аристотелю – «Книга о сущем» Давида Анахта; «Книга Хрий» Мовсеса Кертыха

²⁶⁶ Хачикян Л. Выпускные речи... С.429.

²⁶⁷ Памятные записи армянских рукописей XIV. С.272.

²⁶⁸ Матевосян А. Указ. соч. С.65.

²⁶⁹ Аревшатян С.С., Матевосян А.С.Указ. соч. С.32.

(Грамматика), в которую были включены произведения по риторике, а также раздел самостоятельных практических упражнений²⁷⁰.

Как и во время Есайи Нчеци, так и впоследствии, в университете Гладзора «собирались из далеких и близких [областей] и обучались и удостаивались славной степени [вардапетов], некоторые становились рабунами [т.е. наставниками-учителями] и священниками, некоторые музыкантами и философами, другие художниками и писцами»²⁷¹. Таким образом, выпускники, получившие степень вардапета, имели различные специальности, которым они обучались в университете.

Для получения права произнести выпускную речь, во время которой вручался посох вардапета²⁷², необходимо было представить работу-рукопись, составленную или переписанную выпускником.

Такой работой самого Есайи Нчеци был «Златочрев причин и толкований», написанный им в 1284 г. Этот сборник представляет собой изложение «причин и толкований «тонких» или «внешних» книг, своего рода хрестоматию... он содержит свыше двухсот пятидесяти текстов, в основном объяснений различных сочинений... Рядом с богословскими сочинениями (Григория Нисского, Василия Кесарийского, Афанасия Александрийского, Давида Анахта и др.), излагаются «причины» философских, художественных, мифологических, математических, экзегетических книг»²⁷³.

Будучи еще учеником Нерсеса Мшеци, Есайа не только переписывал сам, но корректировал и редактировал рукописи, переписанные другими учениками.²⁷⁴ Впоследствии рабунапет Есайа, составляя свои сборники и комментарии, продолжал редактировать рукописи, написанные его учениками. Одним из таких сборников является рукопись N167 Матенадарана, которая состоит из

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Памятные записи армянских рукописей XIV. С.560.

²⁷² Хачикян Л. Выпускные речи... С.435-436.

²⁷³ Аревшатын С.С., Матевосян А.Е. Указ. соч. С.25.

²⁷⁴ Казаросян А. Писцы и рукописи Гладзорского университета//Вестник общественных наук. АН АрмССР. Ереван, 1984. № 3. С.60 (арм.).

«Сочинений Дионисия Ареопагита» и «Краткого толкования Дионисия (написанного) вардапетом Есайей Нчеци»²⁷⁵.

«Это слово святого великого Дионисия, Афинского епископа, – пишет переписчик рукописи, учащийся Гладзора Оанн, – переписано с четкого и отличного образца, по приказу ныне трижды великого и непобедимого вардапета и отважного ритора Есайи. Вы, которые используете что-либо из украшенного Богом слова или используете [эту рукопись] как образец, вспомните святейшего рабунапета моего Есайю»²⁷⁶. В свою очередь Есайа в своей памятной записи говорит: «ничтожную и грешную душу Есайи, не забудьте помянуть добром, [так как] я исправил здесь точки, запятые, слова и фразы и места, которые не понятны, прокомментировал своей рукой, как видите»²⁷⁷.

Из памятной записи ученика Есайи, Иоанна следует, что эта рукопись была переписана «по приказу ритора Есайи» для нужд университета, где изучались и обновлялись такого рода учебники, прокомментированные рабунапетом. Кроме указанного выше трактатов, Есайей были составлены и другие сборники, среди которых «Толкование грамматики», использовавшийся с 1303 г. как учебник наряду с работами по грамматике предыдущих армянских авторов – Давида Кертоха, Григора Магистроса, Вардана Аревелци. В Гладзорском университете письму и грамматике придавалось особое значение, так как «она [грамматика] есть врата во всякое знание и учение и следует с [ее] помощью, как по лестнице, восходить к совершенной мудрости» – как говорит сам Есайа Нчеци²⁷⁸.

Для лучшего усвоения письма и грамматики учащиеся Гладзора обязаны были в течение обучения переписать хотя бы одну рукопись, которая пополняла библиотеку университета²⁷⁹. В монастыре писались рукописи не только для учебных целей, но и на заказ, так в 1303 г. Есайа Нчеци составляет для Степаноса Орбеяна «Собрание толкований пророчеств Иезекииля»: «для упомянутого выше архиепископа [Степаноса Орбеяна] я сочинил и изложил комментарии к

²⁷⁵ Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Маштоца. Ереван, 1984. Т. I. С. 662 (древнеарм.).

²⁷⁶ Там же. С. 663.

²⁷⁷ Там же. С. 664.

²⁷⁸ Аревшатян С.С. Матевосян А.С. Указ. соч. С. 31.

²⁷⁹ Казаросян А. Указ. соч. С. 58.

божественным пророчествам, кратким способом, в год по армянскому исчислению 752 [1303]», – пишет Есайа в колофоне к этой рукописи²⁸⁰.

Так как написанные на бумаге и часто используемые учебники ветшали, большинство сохранившихся рукописей Гладзора составляют Евангелия и Библии, переписанные и иллюстрированные работающими там после окончания университета писцами и художниками. Одна из гладзорских Библий, переписанная в 1318 г.²⁸¹, представляет особый интерес, благодаря миниатюрам, выполненным Торосом Таронаци – иллюминатором, выпускником Гладзора. Переписывали ее также выпускники этого университета: Степанос, Кюраке и Ованнес Ерзинкаци. Заказчиком рукописи был Есайа: «Рабунапета Есайу, который является заказчиком этого писания и сейчас является источником мудрости для нашего народа, помяни, Господи», – пишет в памятной записи скриптор Степанос²⁸². В свою очередь и другой переписчик Ованнес Ерзинкаци говорит о своем учителе: «заказчика [этого] Божественного сокровища, божественного педагога Есайу, помяните, и с ним, ничтожного, начертавшего это, Оаннеса ... Езнкаци, который и Цорцореци»²⁸³. И наконец, миниатюрист Торос Таронечи просит помянуть «вардапета ... Есайу, теолога и ... меня, недостойного его ученика»²⁸⁴.

Особенностью этой Библии являются ее миниатюры, некоторые из которых представляют собой «необычные композиции, помещенные на полях в начале каждой отдельной книги священного писания ... Не имея параллелей в армянском изобразительном искусстве, эти миниатюры находят аналогии в историзованных инициалах латинских Библий конца XII – начала XIII в., особенно французского происхождения», как указывает искусствовед Э. Корхмазян²⁸⁵.

Сюжеты и композиции миниатюр Тороса Таронаци также соответствуют иконографическим канонам, существовавшим в европейских Библиях. В то же

²⁸⁰ .Памятные записи... С.14.

²⁸¹ Генеральный каталог... С.914.

²⁸² Там же. С.918.

²⁸³ Там же. С.920.

²⁸⁴ Там же.

²⁸⁵ Торос Таронаци / Сост. и вст. ст. Э. М. Корхмазян. Ереван. 1989. С.10.

время «оформление каждой страницы, где гармонично сочетаются мелкий болоргир (армянское каллиграфическое письмо XIV в.) текста, заставка, инициал и украшения орнаментальным узором - все это выдержано в традиционном для армянской миниатюры стиле»²⁸⁶.

Можем предположить, что послужившая образцом для Тороса Таронаци европейская Библия, видимо, попала в Гладзор из Цорцорского монастыря благодаря одному из переписчиков рукописи – Ованнесу Цорцореци, прибывшему еще до 1314²⁸⁷ года в Цорцорский (Артазский) монастырь, руководимый Захарией Цорцореци. «Главой католиков в этой области [Артаз] был Захария, епископ Арташеци (Захария Манвелян Цорцореци) из монастыря Св. Тадеоса, возле города Маку. Сисский католикос назначил его своим викарием в Восточной Армении. Захария имел возле себя некоторых братьев минористов [францисканцев] европейцев и многих армянских вардапетов», пишет М.А. ван ден Уденрейн²⁸⁸.

Здесь следует так же отметить, что, исходя из колофона, в котором упомянуты и получитель кодекса и скрипторы, уже став последователем католического учения, Ованнес Ерзнкаци не терял связи со своим университетом, а рабунапет Есайа принял Библию, переписанную, в том числе, и отошедшим от армянской церкви учеником.

Об интересе к европейской схоластике в Гладзорском университете, а также роли Ованнеса Цорцореци как связующего звена между ней и «франкским учением» свидетельствует рукопись Матенадарана №560, переписанная, согласно колофону, в 1323 году в Цорцорском монастыре Ованнесом для своего сотоварища по Гладзорскому университету Тиратура Киликеци. Рукопись включает текст «О таинствах церкви» – части «Суммы Теологий» Фомы Аквинского, переводчиком которого является сам Ованнес Цорцореци, что следует из памятной записи к другому кодексу, хранящемуся в данном собрании

²⁸⁶ Там же. С.13.См. также:Мокрецова И.П. Романова В.Л.Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях. М.,1983-1984 Т.І-ІІ.

²⁸⁷ Хачикян Л. Артазское армянское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. Ереван. 1973. № 11. С.129 (арм.).

²⁸⁸ Oudenrijn van den M.A. Op.cit. P. 23.

(рук. Матенадаран, № 2515)²⁸⁹. Здесь же сообщается год перевода текста – 1321 г. Следовательно, в кратчайшие сроки – в течение двух лет после перевода, библиотека Гладзора пополнилась экземпляром западноевропейской литературы. Спустя еще два года, в 1325 г., уже в самом Гладзоре «О таинствах церкви» Фомы Аквинского переписывает скриптор Торос, заказчиком же кодекса является вардапет Саргис²⁹⁰.

Чем же привлек Фома Аквинский Ованнеса Цорцореци и других вардапетов Гладзора? В памятной записи к своему переводу Ованес пишет: «[этот] венок знания, который объяснен диалектическим искусством и логической наукой, кратким словом, написанный вардапетом, называемым фра Товма, ... исходя из могущественной философии, на латинском языке ... и я, скучающий по науке Оаннес Езнкаци [по месту раждения], который ныне называется Цорцореци ... перевел на армянский язык [его]»²⁹¹. Получателем же рукописи, как было указано выше, являлся Тиратур Киликеци, который, в отличие от Ованнеса не был связан с католической церковью, но его, как и его сотоварища по университету привлек «знающий и мудрый вардапет, фра Товма»,²⁹² – как пишет сам Тиратур в памятной записи своей книги.

В течение приблизительно шестидесяти лет существования (1282-1340-ые гг.) Гладзорского университета, здесь получили образование 360 учеников²⁹³. Среди его выпускников были архиепископы Сюника, миниатюристы, писцы, грамматики, архитекторы. Многие из выпускников университета стали руководителями других учебных заведений в различных областях Армении и Киликии и среди них были также те, кто принял католическое учение.

²⁸⁹ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 173.

²⁹⁰ Каталог рукописей Матенадарана им. Маштоца. Ереван, 1965. Т. I. С. 348 (древнеарм.).

²⁹¹ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С. 173.

²⁹² Там же. С. 174.

²⁹³ Казарсян А. Указ. соч. С. 58.

Глава IV. Католическая церковь в Армении в XIV-XV вв. Деятельность прокатолических и антикатолических элит

§1. Создание Цорцорской общины и ее обители-университета

В майские календы 1318 г. в г. Авиньоне папой Иоанном XXII была издана булла, со следующим текстом: «Иоанн епископ, раб рабов Божьих, возлюбленному сыну, брату Франку Перуджино из Ордена проповедников, избранному [архиепископ] Султании – приветствие и апостольское благословение! Давно узнав из благодарных сообщений, что в частях Персиды и других землях, расположенных вокруг [нее], под [властью] великого императора татар империи Персидской возделан прекрасный и новый сад верующих, который соблаговолило там взрастить милосердие [Творца], возрожденное волной Крещения, [верующие же] почитают имя Всевышнего и, глядя на великий свет, восхваляют нашего Искупителя, [о чем] мы приняли огромную радость в сердце. Подчиняясь обетам, мы желаем мужей добродетели, чести и сияющих блеском благодати назначить для обрабатывания отростков нового виноградника во всей ширине сих сторон, вплоть до крайних пределов Земли, при содействии Бога [и] посредством благородного труда и старания. Поэтому город Султанию (villa Soltania), в тех странах устроенную в качестве главенствующего среди прочих городов указанных стран, мы возводим в митрополичий город (civitas) по совету наших братьев и исходя из полноты апостольской власти, поскольку [город тот] притягателен для достойных веры; [он] огромный и прекрасный, имеющий множество жителей; а персону твою (о святости жизни которой, большой учености и прочих многих добродетельных заслугах донесено нам и от тех же братьев [и] имеются свидетельства премного достоверные), благовествующую слово Божье в тех частях [земли], тебя, профессора Ордена проповедников, возводим в архиепископы церкви указанного города (civitas) по совету самих братьев и исходя из полноты указанной власти, а также полностью передаются в твой удел пасторский труд, управление и радение о душах всех, живущих в тех странах, которые подчиняются упомянутому императору, а в также царствах

Кайду (Caydum)²⁹⁴, Эфиопии и Индии; уступаем мы тебе полную и свободную власть для исполнения всего, что относится к праву архиепископскому согласно установлению святых Канонов; а помимо вышеуказанного и то прочее, что содержится в наших более полных письмах.

Итак, мы желаем, чтобы истина католической веры, всегда [восходящая] от хорошего к лучшему, изгнав тьму по воле Господа, засияла в широте тех частей [земли], [поэтому] шестерых братьев из указанного Ордена, а именно Геральда Кальвенса, Гилельма Аде, Бартоломео де Подио, Бернарда де Плакенци, Бернарда Морети и Бартоломео Абелиати, сведущих в законе Господа, весьма известных своей религиозной жизнью и одаренных множеством добродетелей, по совету указанных братьев и, исходя из полноты той же власти, мы приписываем и возводим в епископы и пасторы и их поручаем тебе в помощь в радении о спасении еще больших душ в указанных частях [мира]»²⁹⁵.

Таким образом, согласно этой булле Иоанна XXII, все территории стран, подчиняющиеся монгольскому ильхану, были переданы в управление утвержденному этой же буллой архиепископу Султании фра Франку Перуджино, в помощь которому были посланы шесть епископов из ордена Св. Доминика. Руководимые из столицы ильханства, новые епископы должны были организовать миссионерскую работу среди народов, населяющих его территорию.

Двое из шести епископов, а именно Бартоломео Абалиати и Бартоломео де Подио (или де Поджо) получили назначение в два крупных города северного Ирана, первый – в Тебриз, второй – в Марагу²⁹⁶ в непосредственной близости от армянских епархий областей Артаз и Сюник.

Предводителем Артазского архиепископата был тогда Захария Манвелян, который, вместе со своим товарищем Ованесом Ерзнкаци, участвовал в Аданском соборе (1316 или 1317 года), подтвердившем унию Киликийского католикосата с папским престолом. Как пишет анонимный автор «Истории народа Киликии»,

²⁹⁴ Имеется в виду Чагатайский улус (монгольское государство в Средней Азии), в котором правил хан Кайду или Хайду (1271–1301).

²⁹⁵ Bullarium ordinis F.F. Praedicatorum...V. II. P.137.

²⁹⁶ Oudenrijn van den M. A. Op. cit. P.20.

«был собор в столице Киликии Адана, потому что некоторые невежественные и своевольные, обиделись, что будто бы Сисский собор был против традиций Святого [Григора] Просветителя ... Собрались в городе Адана, где был Захария, великий архиепископ Большой Армении и с ним великий Оанн Цорцореци»²⁹⁷. Предположительно еще до этого собора Захария был назначен викарием киликийского католикоса в Армении, где имел под своим началом артазский архиепископат, а также, видимо, все армянское население на территории ильханства, признававшее решение киликийских соборов.

Престол архиепископа Захарии находился в монастыре Св. Апостола Фаддея (Тадеоса), где по преданию был похоронен один из апостолов Христа, проповедовавший в Армении. Таким образом, статус артазского престола был существенно выше других епископских престолов. При владыке Захарии Манвеляне монастырь Св. Тадеоса был центром епархии, предводитель которой «распространял свою духовную власть за пределами гавара Артаз, охватывая ряд областей персидской Армении и Атрапатакана с армянским населением, включая Тебриз и Марагу»²⁹⁸.

Духовная власть архиепископа Артаза опиралась на поддержку светского правителя области – князя Петроса, также принявшего решения киликийских соборов, о чем свидетельствует памятная запись, в которой скриптор Рстакес пишет: «начинается это святое писание в гаваре Артаз, ... в предводительство этой областью владыки Захарии и господина Петроса, брата его и сына его [Петроса], которых да хранит Христос Бог на светлом пути в свете католической церкви»²⁹⁹.

Видимо, с помощью брата Петроса, Захарией был организован и построен новый монастырь в честь Святой Богородицы, называемый Цорцорским, недалеко от крепости Маку – резиденции князей Артаза. Впервые он упоминается в памятной записи Ованнеса Ерзнкаци в 1314 г.: «писец Иоанн, знакомый со словом

²⁹⁷ Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien. Wien, 1895. P.115.

²⁹⁸ Хачикян Л. Артазское армянское княжество... С.154.

²⁹⁹ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С.115.

[т.е. получивший образование словника, филолога] и местом [рождения] Ерзнкаци, а теперъ Цорцореци»³⁰⁰.

Известный грамматик и выпускник Гладзорского университета, Ованнес Цорцореци в колофоне к другой рукописи, написанной в том же году, говорит о том, что он, «кроткий во Христе и последний сын Сиона, немощный душой Оаннес Ерзнкаци, служитель слова, живущий в епархии Св. Апостола Тадеоса, в монастыре, называемом Цорцорским под сенью Св. Богородицы», находится среди «собранных у нас филологов, для обучения их боговдохновенным словам»³⁰¹.

Первоначально в обоих артазских монастырях переписывались, изучались и составлялись традиционные для армянской церковной литературы произведения – так, например, первый из процитированных колофонов находится в тексте с притчами Мхитара Гоша, а второй – в толковании на Евангелие от Матфея, начатом армянским католикосом XII в. Нерсесом IV Клаеци и завершенными самим Ованесом Цорцореци.

Присоединившись к киликийским соборам, Захария Манвелян Цорцореци принял обусловленные ими изменения в догматике и практике богослужения, чем вызвал негодование и протест со стороны сюнникского архиепископа Ованеса Орбела, известного своими антикатолическими настроениями. В своем послании к Захарии, Орбел обвиняет архиепископа Артаза в расколе церкви и в том, что ему удалось «разделить армянский мир... на куски и члены»³⁰².

В том же послании ученика Есайи Ничеци, митрополита Орбела, есть весьма примечательные слова о том, что Захария мало сведущ в католических догмах и канонах: «если ты такой сведущий, как тебе или твоим [сотоварищам] кажется, как ты хвалишься всегда кичливо первым князьям, то нужно тебе прийти и говорить с нами, делаясь мыслями и о чужом знании нам рассказать и в родное вникнуть, но ты не такой [как говоришь], а знаешь лишь одно или два и то по

³⁰⁰ Там же. С .111.

³⁰¹ Там же. С .125.

³⁰² Послание Ованнеса Орбела, архиепископа Сюника к Захарии Цорцореци, архиепископу Артаза // Чраках. 1860. Т. II. Тетрадь 3. С.56.

слухам, а не прочтя, как тогда ты судишь, прав ты или нет»³⁰³. Таким образом, Захария Цорцореци обвиняется Орбелом в плохом представлении о «чужих», т.е. католических «знаниях», которые ему известны лишь по «слухам» и в небольшом объеме.

Возможно, слова главы сюнникской епархии были правомерны для времени непосредственно после Аданского собора, когда было написано это послание³⁰⁴. Но ситуация изменилась после прибытия в северный Иран европейских миссионеров. В их лице артазские вардапеты, примкнувшие к киликийской унии, получали помощников в спорах с представителями ортодоксального армянского духовенства, о чем свидетельствует Есайа Ничеци в письме к армянскому тавризскому епископу Маттеосу, в котором упоминается один из прибывших католических епископов – епископ Тебриза Бартоломео. Есайа говорит о «владыке Бартухимиосе» и о споре с ним ученика рабунапета Тиратура о природах Христа³⁰⁵. Несомненно, тот же Бартоломео Абилиати был помощником Иоанна Цорцореци при переводе трактата «О семи таинствах церкви» Фомы Аквинского. В памятной записи к нему Иоанн Цорцореци пишет: «Таинства святой церкви – и крещения, и святого причастия, и венчания, которые, используя искусство логики и учения о доказательствах, кратким словом и смелой силой мудрый вардапет, называемый фра Товма, исполнил, взойдя на вершину философии, на латинском языке ... [я] Ованес Ерзнкаци, а ныне Цорцореци ... с большим трудом перевел на армянский язык по приказу папы Римского ... и посредничестве Бартухимиоса, кроткого душой франкского епископа и выдающегося ученого»³⁰⁶. С помощью епископа Бартоломео были переведены и некоторые другие тексты. Среди них вошедшие в «Златочрев», переписанный и, видимо, составленный в 1327 г. писцом Исраэлом, известным выпускником

³⁰³ Там же. С. 57.

³⁰⁴ Хачикян Л. Артазское княжество... С.159.

³⁰⁵ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1861. Т. III. Тетради 13. С.211.

³⁰⁶ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С.173.

Гладзорского университета, ставшим впоследствии учеником Ованеса Цорцореци³⁰⁷.

«Златочревами» назывались сборники, составляемые вардапетами для собственного использования или для определенного круга, чаще всего ограниченного стенами того или иного монастыря-школы. В такого рода сборниках помещались как крупные философско-теологические труды нескольких авторов, так и небольшие высказывания, диалоги, отрывки из текстов теологического, богослужебного характера, а также высказывания известных религиозных деятелей по тем или иным вопросам; сюда могли быть включены любые тексты по выбору составителя сборника. «Златочрев» Израэла состоит из множества не связанных друг с другом небольших отрывков текстов из традиционных толкований армянских авторов к Св. Писанию, арабоязычной философской литературы, а также отрывков из латинской литании (видимо, в переводе Израэла), отрывков католических молитв и коротких комментариев к ним. Кроме того, в сборник включены «Введение к Порфирию, изложенное согласно латинским канонам» и «О шести разных грехах Великого вардапета, называемого Бонавентурой»³⁰⁸. В сборник Израэл поместил также ответное письмо Захарии Цорцореци к епископу Сюника Ованесу Орбелу. Сразу после текста послания следует запись самого Израэла: «кроткий начертатель сего, Израэл, с прямым сердцем согласен с этим православным исповеданием»³⁰⁹.

Благодаря тесным контактам предводителя монастыря Св. Тадеоса и его единомышленников с европейскими миссионерами, имя архиепископа Артаза приобретает известность и в Авиньоне.

Роль Захарии – проводника идей союза с католической церковью, наглядно демонстрирует булла папы Иоанна XXII, написанная им 2 сентября 1329 г. «брату Захарии, архиепископу Св. Апостола Фаддея из Коратезии в Персиде»: «Как непоколебимо мы верим, Божественным предустановлением предвидено было,

³⁰⁷ Хачикян Л. Артазское княжество... С.201.

³⁰⁸ Grand catalogue des Manuscrits arméniens de la Bibliothèque des P.P. Mekhitharistes de Saint-Lazare par le P. Basile D-r Sarghissian. 1924. II. P. 691.

³⁰⁹ Ibid. P.698.

чтобы из всех земель [именно] земли и страны Персидской империи, возрожденные волной крещения, были населены почитающими имя по милосердию Искупителя, дающего всеспасение верующим через имя Христово, в почитании же Искупителя бывшие отделенными большим пространством воды и суши. И хотя препятствует расстояние, [заполненное] множеством неверующих и врагами веры, некоторые братья Орденов проповедников и Миноритов, мужи просвещенные учением истинной веры, которой держится священная святая Римская католическая и вселенская церковь, поставленная самим Искупителем нам главой и учительницей церковей и всех верных, пройдя столь много и [через] столь отдаленные земли и места прибыли, чтобы спасительно дать знание о спасении, чтобы народы тех стран с таким полезным рвением возвратились от различных отклонений на путь истиной веры и к истине евангельского учения, с каковым упомянутые народы по божественной благодати, как мы с радостью узнали, уже более чем готовы к действительному принятию Слова Божия, к восприятию таинства крещения, изгнанию из умов ошибок и напоению их спасительным учением веры. Доходит также до нас, среди прочего, к увеличению и так огромной радости, что, как сообщают упомянутые братья, хотя с неверными этих стран им трудно и опасно находиться и общение [с ними] тревожно, препятствие прочно и какая бы то ни была дискуссия неблагоприятна, однако там же с армянами непрепятствующими, возрожденными волной Крещения у них [братьев] общение спокойное, препятствие несильное, сопребывание полезное, а дискуссия плодотворная, и [братья] почти находят их возрожденными по праву родства, и там они укрепляются из источника крещения от возродителей на долгом земном пути к желанному повторному обретению для Бога и Католической церкви; там же [братья], по благорасположению Иисуса Христа, [который есть] истинный наш камень краеугольный, вернули к порогу истинной веры многие души, которых лезть доброго доктора и ошибки фальшивого догмата отвернули от верного пути евангельской истины и которые питались многими ошибками. Добавили также упомянутые братья, что для своего спасения и увеличения славного благоприятствия, ты благосклонно принял их самих,

милостиво с ними обходился и терпеливо слушал, когда несли [они Слово Божье] и оказал им благорасположение, дабы и другие терпеливо их выслушивали. От них же непреложно имеем в сердце уверенность, что Искупитель наш, податель всякого блага, в честь которого ты так поступаешь, вознаградит духовными и временными плодами, достойными твоих заслуг.

Поскольку о достохвальных делах и добродетелях ты радел всегда и усердно, то мы просим твое братство и усиленно увещеваем [именем] Господа Иисуса Христа, заклиная тебя пролитой Его драгоценной кровью, что бы достопочтенного брата нашего Гильельма де К[ор]иги, епископа тебризского, профессора Ордена проповедников, которого для стран сих мы предвидели и определили лично и которого мы недавно возвели апостольской благодатью в сан епископский, как надеемся полезного работника, благосклонно принять в краях этих для увеличения господней жатвы в них, для пополнения житницы вечного блаженства. Выслушивай с пользой его проповеди, напитанные верой католической, святой и вселенской Римской церкви со всей полнотой твоего благочестия и крепким доверием, [и] народ тебе порученный для превозвещения и верного воспитания в той же вере поручи [ему]; через упомянутого епископа и возлюбленных детей мы рекомендуем, из уважения к нам и Апостольскому престолу, благосклонно принять братьев Ордена проповедников и Миноритов, сего епископа и братьев, чтобы быть введенными в изучение проповедывания»³¹⁰.

Итак, в своей булле папа Иоанн XXII, подчеркивает сложность работы католических миссионеров на Востоке, однако выделяет армян как близкий христианский народ, в отличие от остальных народов «Персиды», тем не менее, считая необходимым новое крещение для них, позволяющее вступить в лоно римской церкви, статус которой, согласно папе, был определен Господом, поскольку она является «поставленной самим Искупителем нам главой и учительницей церковей и всех верных».

Далее понтифик просит архиепископа Захарию, чтобы тот принял рекомендованных проповедников и миноритов, поскольку от вернувшихся с

³¹⁰ Bullarium ordinis F.F. Praedicatorum...V. II. P. 182-183.

Востока прежних посланцев стало известно о деятельности архиепископа Артаза и, «поскольку о достохвальных делах и добродетелях ты радел всегда и усердно», то папа просит его принять сменившего Бартоломео Абелиоти Гильельма де Кориги, епископа тебризского, профессора из Ордена проповедников, недавно возведенного в епископский сан. Вместе с новым епископом Тебриза, «чтобы быть введенным в изучение проповедования», Иоанн XXII просит принять и братьев Ордена проповедников и миноритов³¹¹.

Таким образом, архиепископ Захария и вардапет Ованес Цорцореци, и их последователи являются первыми в Великой Армении представителями армянской церкви, принявшими унию с католической церковью, благодаря чему европейские миссионеры были введены в армянские монастыри и стали помощниками армянских вардапетов в знакомстве с произведениями европейских авторов. Будучи викарием киликийских католикосов, Захария Цорцореци на протяжении всей своей жизни (ум. 1350), оставался верным киликийским соборам. То же можно сказать о соратнике Захарии, Иоанне Цорцореци, также представителе первого поколения армянских вардапетов, сделавших шаг в сторону сближения с католической церковью.

§2. Новый союз с католической церковью. Создание армянского ордена унитаров

В отличие от архиепископа Захарии, учредитель второй общины в Великой Армении, Иоанн Крнеци не был непосредственно связан с киликийским католикосатом. С Иоанна Крнеци начинается следующий этап во взаимоотношениях между армянской и римской церквями.

Иоанн (Ованнес) Крнеци, уроженец небольшого местечка Крна в гаваре Ернджак области Нахиджеван, был так же, как и Ованнес Цорцореци, воспитанником Гладзорского университета, где стал, по словам своего товарища по университету Акоба, «весьма знающим среди сотоварищей своих в Армянском обучении»³¹². После окончания высшей школы Гладзора, Иоанн Крнеци получил

³¹¹ Ibid.

³¹² Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien... P. 741.

посох вардапета из рук Есайи Ничеци³¹³ и вернулся в Ернджак в качестве духовного предводителя области.

В 1328 г. Иоанн Крнеци отправился к «святому епископу Бартоломео, прибывшему от франков в город Марагу для проповеди и Иоанн вардапет находился у него и учился год и пол-года», как сообщает один из его сподвижников Мхитарич Апаранци³¹⁴. Находясь еще в Мараге у одного из шести епископов-посланцев папы Иоанна XXII, Бартоломео де Поджо, Иоанн Крнеци и приехавшие с ним армянские вардапеты начали переводить на армянский язык труды западноевропейских авторов. Впоследствии, по словам скриптора и переводчика Акоба Крнеци, Иоанн убедил Бартоломео поехать с ним в Ернджак и «владыка Бартоломеос поселился в местечке Крна»³¹⁵.

После возвращения в родной гавар, Иоанн Крнеци составляет письмо, известное под названием «Послание вардапета Иоанна Крнеци к объединившимся армянским братьям»³¹⁶, где Ованнес сообщает, что, получив образование у «очень великого вардапета Есайи», приняв от него вардапетский посох, он «...желал быть свидетелем возврата народа своего к истинному спасению... имея в сердце волю к объединению со святой Римской церковью»³¹⁷. В своем письме Ованнес Крнеци приглашал собратиться в Крне тех, кто хотел бы «вернуться» к первоначальному единому христианству, провозглашенному Вселенскими соборами, к соблюдению догматов и канонов, отвергнутых армянским традиционным духовенством.

В 1330 г. в Крне состоялся новый собор. Согласно списку, приведенному в «Послании», в Крнийском соборе участвовали двенадцать вардапетов, которых Ованнес называет «соученики мои по одному университету», т.е. Гладзорской школе. Среди них Акоб (Яков) Крнеци, Нерсес Таронеци, Аракел и Израэль из гавара Артаз, Константин и Ованнес из страны Киликии, Симеон вардапет из

³¹³ Oudenrijn van den M.A. Op.cit. P.216.

³¹⁴ Ibid.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien... P. 741

³¹⁷ Хачикян Л. О Грамматике... . С40.

гавара Хачен (Арцаха), кроме них здесь присутствовали «многие другие, чьи имена есть в книге жизни», – пишет Иоанн³¹⁸.

Уже во время собора в Крне, на земле принадлежащей родственнику Иоанна, князю Горку, начали строить новый монастырь. Тогда же князь Горк со своей супругой Элтик принимают католичество, как об этом сообщает Акоб Крнеци³¹⁹. После этого, как указывает тот же автор, «в этой прекрасной стране, которая называется гавар Ернджак, в местечке Крна ... [был] заново отстроен, благодаря Деве, за семьдесят дней монастырь Св. Богородицы, с помощью благочестивого парона Горка»³²⁰.

В следующем после собора в Крне году (1331 г.) Иоанн Крнеци отправился в Авиньон, где от папы Иоанна XXII получил подтверждение нового соглашения между римской и армянской церквями, называемого крнийской унией. Новые унитары, хотя и признавали сисское соглашение, тем не менее, не зависели непосредственно от киликийского католикоса. «И святой вардапет Иоанн, – пишет об этом союзе Мхитарич Апаранци, – ... озаренный светом [Григора] Лусаворича, пошел к святому папе Иоанну XXII... и таким образом был возобновлен святой обет между нашими предками»³²¹.

Согласно преданию, на которое ссылается Мхитарич, говоря о «святом обете», якобы существовал некий «договорный акт» между армянским царем Тиридатом и Григором Лусаворичем [Просветителем] и императором Константином и папой Сильвестром. Этот акт датировался в средневековой Армении IV в. В нем, как гласит предание, два христианских государя и первосвященника клялись в вечном братстве и договаривались о взаимопомощи. Таким образом, можно предположить, что заключение Крнийской унии для Иоанна Крнеци и его последователей было возвратом к первоначальному единому христианству, когда было принято первое соглашение между предводителями двух церквей. Провозгласив «возврат» к древней общехристианской церкви и

³¹⁸ Там же. С. 27.

³¹⁹ Там же. С. 24.

³²⁰ Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien.. P. 742.

³²¹ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P. 216-217.

опираясь на авторитет Григора Лусаворича, Иоанн Крнеци отвергал обвинения ортодоксального армянского духовенства в отказе от традиций, восходящих к Просветителю.

В Авиньоне Иоанн Крнеци получил также от папы Иоанна XXII разрешение на учреждение новой религиозной общины во имя Григора Лусаворича: «и святой папа ... утвердил наш орден, который по просьбе Иоанна, святого вардапета, называется в святой церкви унитарским, по имени Григора Лусаворича. По которому [называется] и обет нашего ордена, ... написанный в уставе нашей конгрегации Унитаров, чье основание было в армянском году 780 [1331]», как пишет Мхитарич Апаранци³²². В 1344 г. Иоанн Крнеци, после второго посещения Авиньона, стал губернатором конгрегации Св. Лусаворича³²³.

Назвав свою новую конгрегацию именем первого армянского католикоса, Иоанн Крнеци подчеркнул этническую принадлежность братьев новой общины, стараясь, видимо, оградить от вмешательства руководителей доминиканского ордена, члены которого находились в Армении. С другой стороны, возможно, из-за того, что Иоанн Крнеци не отказался полностью от национальных корней, новая конгрегация привлекла тех вардапетов, которые согласившись принять католичество, предпочитали войти в отдельную армянскую религиозную организацию, а не в доминиканский или францисканский ордена, в которые вошли некоторые армянские духовные лица уже после киликийских соглашений. Так, Тадеос из киликийского города Корикоса, будущий епископ Каффы, стал членом ордена Св. Доминика, о чем неоднократно упоминается в памятных записях, например, писцом Торосом: «эта книга, которая называется «Комментарии к Литургии», переведена Тадеосом, епископом Каффы, из ордена Проповедников»³²⁴.

Между тем, и среди участников Крнийского собора 1330 г. также были те, кто, приняв католичество, вошли в один из европейских орденов. Следует отметить, что возможно из-за небольшого числа приверженцев католицизма, в

³²²Ibid. P. 216-217.

³²³ Ibid.P. 207.

³²⁴ Ibid. P.214.

течение XIV-XV вв. стены одного монастыря часто объединяли как армянских братьев проповедников, так и униторов. Так, в Крнийском монастыре Св. Богородицы, Яков Крнеци, чья деятельность имела впоследствии большое значение для школы Крна, был «братом проповедником», о чем сообщает сам в своем колофоне, написанном стихами, где анаграмма составляет фразу «Оан, вардапет, который называется Крнеци», а последние буквы – «Якобос Таргман [Переводчик] из ордена Проповедников»³²⁵.

Таким образом, в процессе распространения католицизма, в исторической Армении проходит разделение на тех, кто непосредственно вошел в один из католических монашеских орденов, и тех, кто принял крнийский униатский вариант и, следовательно, в армянском сообществе XIV–XV вв. термин «униторы», которым обозначались принявшие крнийскую (не киликийскую) унию не равнозначен термину «католики».

О различиях между группами армянского духовенства, примкнувшими к католической церкви пишет Мхитарич Апаранци – унитор, живший в конце XIV – начале XV в. Входящие в первую группу, по определению Мхитарича, «были согласны со старыми армянскими обычаями и неизменной традиции, но в слове, которое относилось к исповеданию веры и спасения, были согласны со святой [Римской] церковью. Таковыми считались многие жители Киликии и Малой Армении – те, кто не признавал правил соборов Сиса и Адана о словах службы [т.е. не признавали католическое богослужение]..., и они ... назывались «сонт» на сисском диалекте, что означает «делим» или «выбрасываем», ибо разделили и выбросили [службу] из сисского объединения; а другие из армян, которые считались вторыми ... назывались армянские католики – их также было много в Каффе и в стране Нахиджеван ... они решили отделить себя от армянского народа», далее, согласно Мхитаричу идут те киликийцы, которые полностью приняли постановления Сисского и Аданского соборов, «а после них ... те, кто вошел в орден униторов или те, кто был согласен с ними»³²⁶.

³²⁵ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С.317-318.

³²⁶ Чамчян М. Указ. соч. С.329-330.

Согласно буллам Иоанна XXII от 1329 и 1333 гг.³²⁷ братьям ордена Св. Доминика давался ряд привилегий и разрешалось совершать новое посвящение в священнический сан, в частности, епископы могли заново рукополагать в священники со словами «если ты рукоположен правильно, я тебя не рукополагаю, но если ты не рукоположен, я тебя рукополагаю в священники»³²⁸. Это разрешение распространялось на всех епископов-доминиканцев. Так, в частности, поступали каффский епископ из ордена Проповедников Тадеос Кафаци и его викарий фра Ростом, по чьему приказу некий священник Маруге был заново рукоположен, став «новым священником», после чего был принят в доминиканский орден, о чем сообщает сам в памятной записи³²⁹.

Каково было положение унитаров в этом вопросе, прямых указаний нет, но во всяком случае ни в одной из памятных записей первой половины XIV в. в книгах Крнийского монастыря Св. Богородицы и других конвенций Св. Лусаворича не говорится о «новых священниках» и, видимо, по крайней мере в XIV в. унитары оставались при прежних своих рукоположениях. Об этом говорит и тот факт, что когда во второй половине этого столетия некоторые братья этой конгрегации захотели перейти в орден проповедников, папа Урбан VI в 1381 г., позволил им это сделать лишь с условием освобождения унитаров от имевшегося у них духовного сана³³⁰.

В Великой Армении в течение всего периода существования приверженцев католицизма никогда не было белого клира, т.е. все армяне-католики были членами монашеского ордена, конгрегации. В армянских памятных записях неоднократно встречаются термины фра (ֆրա = fra) и фратер (ֆրատր = frater), которыми первоначально, видимо, назывались лишь европейские братья Проповедники. Так, в памятных записях Акоба Крнеци Таргмана епископ Бартоломео представлен как «фра Бартоломеос, епископ из ордена

³²⁷ Bull. OP. II. P.184, 203.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Варданян Ю. Новые сведения о двух армянских унитарах// Вестник АН АрмССР. Гуманитарные науки, 1980. № 10. С. 82.

³³⁰ Bull. OP. II. P.300.

Проповедников Св. Доминика»,³³¹ а его помощник Петр Арагонский как «фра Петр ... из ордена проповедников», в то время как себя Акоб называет «Акоб, вардапет, племенем армянин из ордена Св. Доминика»³³².

В другом случае, переводчик компиляции Петра Арагонского «О семи таинствах» вообще отпускает имя Петра и говорит, что книга эта переведена с латинского языка на армянский «рукой Саргиса по прозвищу Вашенц, со святым вардапетом-фратером из ордена Доминика»³³³.

Впоследствии так стали называть и униторов, например, каффский переписчик крнийской «Книги Альберта» сообщает, что она переписана «рукой фра Андреаса, который из ордена униторов»³³⁴. Позже, слова о принадлежности к определенному ордену опускаются – так, в памятной записи к кодексу, переписанному в 1380-х гг. в Нахиджеване названы фра Иоаннес, фра Терунакан и другие братья, без указания являются ли они униторами или доминиканцами.

Основной задачей членов новой конгрегации Св. Григора Лусаворича был перевод и распространение теологической и богослужебной западноевропейской литературы, что было определено ее основателем Иоанном Крнеци. В колофонах книг из крнийского монастыря неоднократно говорится о том, что вардапет Иоанн «переводил и требовал переводить многочисленные книги, которые для души полезны и просвещают их»³³⁵.

Мхитарич Апаранци так описывает крнийскую высшую школу: «были собраны многие известные доктора вардапеты в стране Нахиджеван, в районе Ернджак и стали новые Афины в Крне и много переводов свяых книг [было сделано] и стало в изобилии сокровищ истинной мудрости и законов из трудов епископов и вардапетов латинских»³³⁶. Упоминаемым епископом являлся Бартоломео де Поджо, а под латинскими вардапетами Мхитарич подразумевает

³³¹ Oudenrijn van den M. A. Op.cit. P.188.

³³² Ibid. P.193.

³³³ Ibid. P.188.

³³⁴ Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Маштоца. Т.І, Ереван, 1984. С.512. Составителей каталога ввело в заблуждение это обстоятельство и они поместили слово «фратер» в таблицу собственных имен (с. 1408).

³³⁵ Там же. С. 442.

³³⁶ Oudenrijn van den M.A. Op . cit. P.194.

Петра Арагонского и Иоанна из Суинфорда, помогавших Бартоломео и приехавших с ним в Ернджак. Вместе с Иоанном Крнеци и Акобом Таргманом они работали в Крнийской школе и после смерти епископа Бартоломео в 1333 г.

Имя Петра Арагонского впервые встречается уже в колофоне к «Книге судов»: «В год от рождения Спасителя нашего 1331 переведена с латинского языка на армянский «Книга судей», составленная рукой фра Петроса, народом латинянина и страной арагонца из ордена проповедников»³³⁷. Впоследствии Петр неоднократно упоминается в качестве компилятора и переводчика, вплоть до 1347 г., под которым сообщается, что фра Петр «после завершения записи представился ко Христу 3 июня»³³⁸. Об «англичанине Джоване из местечка Суинфорд» сообщают колофоны к компиляциям «Суммы теологии» Фомы Аквинского, переведенной Акобом Таргманом с помощью Иоанна Суинфордского в 1337 г.³³⁹

В период деятельности высшей школы в Крне, до середины XIV в. армянскими и европейскими переводчиками были переведены с латинского языка на армянский как канонические и литургические сборники, так и многочисленные философские и теологические трактаты, ставшие учебниками для созданной Иоанном Крнеци школы.

В конгрегацию униторов, центром которой стал Крнийский монастырь, вошли как монахи и вардапеты из Великой Армении, так и из генуэзской колонии Каффы.

В числе принявших крнийскую унию был вардапет Израэл из гавара Артаз, ставший руководителем Цорцорского монастыря после смерти своего учителя Ованнеса Цорцореци, последнее упоминание о котором находится в колофоне «Книги судов» Петра Арагонского, переписанной в Цорцорском монастыре в 1337 г.³⁴⁰

³³⁷ Крнеци Ованнес. О Грамматике... С.31.

³³⁸ Oudenrijn van den M.A. Op.cit. P. 192-193.

³³⁹ Ibid. P.26.

³⁴⁰ Ibid.

В 40-х годах XIV в. в униторском Цорцорском монастыре продолжают переписывать книги, приходившие из Крны, авторами которых были чаще всего доминиканцы. Кроме того, к этому времени сюда приезжает западноевропейский миссионер, францисканец, называемый в памятных записях Цорцора «фра Понци» или «фра Апонц», благодаря которому здесь переводятся труды францисканских теологов, о чем свидетельствуют колофоны артазских братьев. Впервые его имя встречается в «записи к «Житию Св. Франциска» великого крадинала и непобедимого вардапета святой римской церкви Бонавернтуры ... переведенного в 1339 г. рукой Апонца, фра минора»³⁴¹. Впоследствии, значительная часть общины армянских униторов и католиков, вытесненная ортодоксальным армянским духовенством из артазского монастыря Св. Тадеос, обосновалась в окрестностях Маку, где продолжала обновлять книги, пришедшие из Крны³⁴².

Возможно еще при жизни Иоанна Крнеци (умершего 6 января 1347 г.), одной из значительных конвенций ордена униторов становится монастырь Св. Николая в Каффе, которым руководил «владыка епископ Иоанн», о чем свидетельствует в памятной записи 1350 г. «фра Андреас, который из ордена униторов»³⁴³.

К этому времени, благодаря деятельности униторов из Крна, к ним присоединились некоторые вардапеты из селений Апаран или Апаранер, Сахтал, Апракунис, Хошкашен из гавара Ернджак и из селений Джахук и Шахапонк из гавара Джахук³⁴⁴.

Крнийский монастырь продолжает действовать и во второй половине XIV в. В памятной записи к «Книге о семи таинствах», скриптором которой является Захария, сообщается, что она, «переписана в монастыре Крна, под сенью Св. Богородицы, для моего личного использования и для использования детей церкви,

³⁴¹ Хачикян Л. Артазское княжество... С.94.

³⁴² Там же. С.207.

³⁴³ Генеральный каталог... С.442.

³⁴⁴ Oudenrijn van den M. A. Op. cit. P.28.

которые входят в орден униторов»³⁴⁵. Здесь же Захария просит вспомнить своего духовного родителя, «дядю моего Аракела, который воспитал меня ... а также достойных хвалы Горкна и Маргаре – братьев этой святой обители, которые сейчас умерли»³⁴⁶. О рабунапете Маргаре, возможно преемнике Иоанна Крнеци в руководстве Крнийским скрипторием, сообщает также фра Есу, «последний из ордена униторов и первый среди грешников», который просит вспомнить в молитвах «рабуна Маргаре, который много работал над нами»³⁴⁷.

В то же время усиливалась роль конвенции униторов в Крыму. В 30-40-е годы XIV в. из-за притеснений со стороны монголов, часть населения Великой Армении вынуждена была переехать в Кафу, результатом чего стало и увеличение числа братьев униторов и в монастыре Св. Николая. Среди переселенцев из Армении были и братья Товма и Авагтер из ордена униторов, родом из селения Джахук области Нахиджеван. В 1356 г. папой Иннокентием VI Товма был утвержден епископом Нахиджевана, а его брат Авагтер – губернатором, то есть попечителем вышеуказанного ордена униторов,³⁴⁸ но оба они погибли во время кораблекрушения³⁴⁹. В этом же колофоне к «Книге Молний» сообщается, что братья униторы должны были жить, согласно данной Иннокентием VI «привилегии», «по канонам Блаженного Августина и уставу ордена проповедников»³⁵⁰.

Иннокентий VI также предписывал своей буллой, чтобы ежегодно в день Пятидесятницы униторами «посещался генеральный капитул, где приором конвенций должен был избираться губернатор конгрегации». Последние в свою очередь утверждались губернаторами общины Св. Лусаворича³⁵¹. Также в булле говорится о том, что генеральному магистру ордена проповедников вверяется наблюдение над братьями этой конгрегации и «магистр вышеуказанного ордена проповедников на время своего пребывания [в этой должности] должен иметь

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid. P.33.

³⁴⁷ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С.487.

³⁴⁸ Генеральный каталог... С.274.

³⁴⁹ Памятные записи армянских рукописей XIV в...С.417.

³⁵⁰ Там же.

³⁵¹ Bull. OP, II, p.246-247.

право для себя и для своего викария карать, исправлять и улучшать как в голове, так и в членах»³⁵². Таким образом, был сделан первый шаг к подчинению конгрегации Св. Лусаворича генеральному магистру доминиканского ордена.

В 70-80-е годы XIV в. число братьев-униторов в Великой Армении постепенно уменьшается как вследствие деятельности армянских антиуниторов, так и из-за нашествия Тимура и его преемников, а также из-за чумы.

О своем тяжелом положении говорят авторы памятных записей рукописей, переписанных в это время. Так в колофоне к книге «О воплощении Христа», переписанной в Нахиджеване в 1383-1384 гг., фра Иоанн говорит о смерти фра Терунакана, который повесился, других несчастях, из-за которых Иоанн не смог вовремя завершить эту рукопись³⁵³, а также о том, что «большая печаль была в этом году. В стране была чума, прошла через Нахиджеван, умерло много людей»³⁵⁴. В этой же памятной записи упоминается «фра Мхитарич», возможно Мхитарич Апаранци, унитора, живший в XIV-XV вв.

К этому времени высшая школа униторов была перенесена в Каффу, в конвенцию Св. Николая³⁵⁵, где учились будущие руководители конгрегации для получения степени магистра, необходимой для избрания на должность губернатора.

Булла папы Евгения IV дает некоторое представление о существующих в конце XIV – начале XV в. правилах получения степени магистра в конгрегации униторов³⁵⁶. Для получения права на «публичные лекции о Божественном Писании, что относится к магисторской степени», необходимо было, пройдя курс лекций «на факультете теологии и на других [факультетах]», которые будущий магистр «найдет подходящими и после прочтения соответствующего курса и после проведения диспута [т.е. экзамена], согласно обычаю генеральных студий Университетов», следовало «осуществить предоставление и закрепление знаков», подтверждающих магистерскую степень. Этими знаками являлись посох и

³⁵² Ibid.

³⁵³ Генеральный каталог... С. 281-282.

³⁵⁴ Там же. С.282.

³⁵⁵ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P.30.

³⁵⁶ Bull. OP, III. P. 4-5.

головной убор «biretti» для братьев проповедников и только посох для униторов. Своей буллой от 1431 г. Евгений IV передавал униторам «beretti», что уравнивало их с магистрами доминиканского ордена³⁵⁷.

С конца XIV в. происходит процесс подчинения губернаторов ордена униторов верховному магистру ордена проповедников. Уже в 1389 г. магистр Раймонд Капуанский назначает епископ Иоанна «его [магистра] викарием над орденом униторов в Армении, Ирании и Персии, до тех пор, пока викарий конгрегации peregrinov не представит того, кто должен быть принят»³⁵⁸. Как отмечает М.А. ван ден Уденрейн, «ясно, что магистр ордена братьев проповедников как можно более увеличивает свои права среди униторов»³⁵⁹. В течение XV в. униторы пытались сохранить хотя бы небольшую самостоятельность, из-за чего неоднократно ими предпринимались поездки в Европу. Однако в середине XV в. папой Пием II верховный магистр получил право распоряжаться униторами «как братьями своего ордена», что подтвердил своей буллой папа Сикст IV в 1473 г.³⁶⁰. Когда униторы получили это распоряжение, «губернатором был брат Маттеос, он поехал в Рим, чтобы сберечь для своей конгрегации по крайней мере какую-нибудь автономию»³⁶¹.

В 1475 г. после взятия турками Каффы, монастырь Св. Николая прекратил свое существование. В XVI в. конгрегация униторов в Великой Армении окончательно становится одной из провинций доминиканского ордена, подчинившись верховному магистру ордена.

§3. Послания армянских вардапетов по поводу армяно-латинских соглашений XIV-XV вв.

Как уже говорилось выше, после провозглашения союза с католической церковью часть армянского духовенства отвергла это объединение. Как воспринимала эта часть армянского духовенства католицизм, какими были, на их взгляд, основные различия между двумя церквями, какие доводы приводили

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Oudenrijn van den M.A. Op.cit. P.32, 34.

³⁵⁹ Ibid. P.31.

³⁶⁰ Ibid. P.32-33.

³⁶¹ Ibid. P.32.

против унии известные деятели армянской церкви – ответы на эти вопросы можно найти в ценнейших источниках – посланиях, составленных епископами Степаносом Орбеляном, Ованнесом Орбелом, ректором Есайей Ничеци (XIV в.) и епископом Мкртичем Нагашем (XV в.).

Статус указанных духовных лиц в армянском сообществе определялся не только высоким положением церковных иерархов, но и тем значением, которое предавалось в нем получившим университетское образование магистрам теологии – вардапетам. Поскольку в данной среде образование имело исключительную значимость, руководители учебных заведений пользовались авторитетом, сравнимым с высшим клиром армянской церкви. В частности, таким авторитетом обладал Есайа Ничеци – рабунапет и руководитель обители-университета Гладзор в области Сюник.

В текстах посланий рассматриваются важные с точки зрения их авторов разногласия в догматике, практике и календарях в традициях армянской и латинской церкви.

Первое послание составлено Есайей Ничеци и архиепископом Ованнесом Орбелом в ответ на официальное провозглашение унии на Сисском соборе в 1307 г. и адресовано католикосу Константину II Кесарацци³⁶².

Второе письмо, написанное в начале XIV в. (до 1303 г.) архиепископом области Сюник Степаносом Орбеляном, является ответом на попытки ввести католические обряды в практику армянской церкви, предпринятые католикосом Григором Анаварзеци³⁶³.

Ответом на вопросы, касающиеся правил армянской и католической церкви в изложении епископа Маттеоса из Тавриза является третье письмо, написанное Есайей Ничеци, вероятно, в 1330 или в 1331 г.³⁶⁴

³⁶²Послание Ованнеса Орбела и других епископов и вардапетов Сюнийских в ответ на послание Константина, католикоса армянского // Чраках. Т. 2. Тетрадь 3. М., 1860. С. 39-43 (древнеарм.).

³⁶³ Обелян Степанос. История области Сисакан. Тифлис: 1910. С. 449-460 (древнеарм.).

³⁶⁴ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860-1861. Т. 3. Тетради 10, 13. С. 157-164; 205-211 (древнеарм.).

Епископ Мкртич Нагаш со ссылкой на рабунапета Товму Мецопеци и католикоса Константина VI Вахкеци (1430-1439) написал 16 мая 1438 г. ответ на приглашение папы Евгения IV принять участие во Флорентийском соборе³⁶⁵.

«Вера, – пишет Есайа Ничеци, – есть одно название [одна идея], но имеет двойную силу. Первое – исповедание веры, ... что принимает каждый, кто крещен. Второе, вера есть то, о чем Святой Дух говорил устами пророчеств апостолов и вардапетов [здесь – учителей] церкви, чтобы то, что в Святом Писании написали, не считали вымыслом и ложью, а чтобы верили, что это истинно и верно, так как если бы видели своими глазами все что есть, что было и что будет... [Но] если только имеет Бог слово исповедания, но не имеет дело, такая вера мертва»³⁶⁶. Таким образом, вера состоит из догм, учения и «дела», то есть практик, который признает и совершает принадлежащий к той или иной церкви христианин. Ими определяется его принадлежность к христианской церкви.

Первым и наиболее существенным различием между армянской и католической церквями, вызвавшим разногласие, был догмат об одной или двух природах Христа и связанный с ним вопрос о вселенских соборах.

Католическая, как и православная греческая церковь, участвовавшая в первых четырех вселенских соборах, то есть Никейском (325 г.), Константинопольском (381 г.), Эфесском (431 г.) и Халкедонском (451 г.), признавала две природы во Христе: божественную и человеческую. «Следуя святым отцам все единогласно поучали исповедовать ... единого ... Христа, Сына Господа едиnorodного в двух естествах, неслитно, неизменно, неразлучно познаваемого»³⁶⁷.

Этот догмат был принят на четвертом вселенском соборе в Халкедоне в 451 г., в котором армянская церковь не участвовала, оставаясь верной постановлениям третьего Эфесского собора (431 г.), провозгласившего формулу патриарха Кирилла Александрийского о «неизречимом единстве [природ Христа],

³⁶⁵ Esbroeck van M. La representativité de la délégation arménienne à Florence: de Sargis de Caffa à Nagach d'Amid// *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1990. № 22. P. 131-145.

³⁶⁶ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860. Т.3. Тетрадь 10. С. 160-161.

³⁶⁷ Тальберг Н. История христианской церкви. М. - Нью-Йорк, 1991. С. 159.

то есть Слова с Телом, с ним объединенным, как пламя с железом божественное с телесным одно Лицо, один Сын, один Господь Иисус Христос во славу Бога Отца, как пишет Кирилл Александрийский о единстве его природ», – говорит Есайа Ничеци³⁶⁸.

Оба собора, и Эфесский, и Халкедонский, были ответом на появившиеся в первые века христианства споры, в первом случае вызванные «ересью Нестора и его последователей», разделявших две природы Христа, подрывая веру в искупление, так как человеческое в этом учении доминировало над божественным. «В одном Христе, – пишет Есайа, – они [несториане] две природы узнали, приобщенное и почитаемое лишь о теле сказали и не объединенное неизречимо и не смешанное соединением с Божественной Природой, единое и обожествленное»³⁶⁹.

После осуждения ереси Нестория и принятия на Эфесском вселенском соборе формулы о единстве двух природ Христа, архимандрит Евтихий выдвинул новое учение о соединении их вплоть до смешения и полного слияния, что приводило к растворению и «исчезновению человеческой природы и отрицалось небесное происхождение Тела Христа»³⁷⁰. В связи с этим и был созван четвертый вселенский собор в Халкедоне, осудивший Евтихия и его последователей, провозгласив «неслитность» двух природ.

Не признавшая Халкедонский собор армянская церковь была обвинена в приверженности «ереси Евтихия», несмотря на то, что всегда это отрицала и в подтверждение этого имеет второй, составленный позже общего для двух церквей Никейско-Константинопольского символа символ веры, который «произносят священники при посвящении их в сан ... Эта формула была сочтена необходимой, чтобы отклонить обвинения в евтихианстве»³⁷¹, так как Евтихий говорил о полном смешении, а армянская церковь признает единение без смешения двух природ: «Бог очеловеченный и ставший телесным неизречимо и несмешанно, как

³⁶⁸ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860. Т.3. Тетрадь 10. С. 163.

³⁶⁹ Там же.

³⁷⁰ Орманян М. Армянская церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Пер. с франц. Б. Рунта. М., 1913. С. 33.

³⁷¹ Там же. С. 99.

душа человека и тело, став единым Сыном и единым Господом», – пишет Есайа Ничеци³⁷². Тогда как последователи Халкедонского собора армянской церковью обвинялись в возврате к несторианству: Халкедонский собор, «не понимая, утвердил ересь Нестора, прокляв себя», – говорит митрополит Степанос Орбелян³⁷³. С ним соглашается и Есайа: «франкские [т. е. западноевропейские, католические] вардапеты, следуя Несторию, одного Христа и Господа на два разделяют и только человека исповедуют, говоря не «Бог очеловеченный и ставший телесным «неизречимо и несмешанно»»³⁷⁴.

В своем послании Степанос Орбелян перечисляет все соборы армянской церкви, состоявшиеся в первые века после Халкедонского собора, «которые о злой секте несторианской [и] разрушившем мир нечестивом Халкедонском [соборе]», а также соборы, на которых были сделаны попытки объединения с греческой церковью, также в связи со Святым Вопросом, как стали называть вопрос о природе Христа в армянской религиозной литературе: «собор ... в Феодополисе армян и ромеев об объединении во время [католикоса] Езры, по приказу императора Ираклия, с которым сговорился Езра»³⁷⁵, – пишет Орбелян.

Проводя параллели между прежними армянскими соборами и духовенством, которое «ересь дрожжей очистила и [тогда] многие преданные анафеме ушли от нас к ромеям»³⁷⁶ и современным положением, митрополит говорит: «и вновь церковь Божья [т.е. армянская] не даст место телесному столу, необходимо смело садиться и судить и двери незапертыми не оставлять ... снова не входить в римскую [т.е. католическую, тоже Халкедонскую] церковь»³⁷⁷,

Необходимо отметить, что расхождения в догматах, касающиеся принятия *filioque*, вызывающие разногласия и споры между католической и греческой православной церквями, не стали предметом особого внимания в рассматриваемых посланиях. Хотя Есайа Ничеци в своем письме при подробном

³⁷²Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу //Чраках. 1861. Т. 3. Тетрадь 13. С. 210.

³⁷³Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 453.

³⁷⁴Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу //Чраках. 1861. Т. 3. Тетрадь 13. С. 210.

³⁷⁵Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 455.

³⁷⁶Там же. С. 456.

³⁷⁷Там же. С. 458.

изложении Никейско-Константинопольского символа веры, принятого в обеих церквях, за исключением *filioque*, и говорит о том, что у католической церкви «Св. Дух от Отца и Сына дан не делаясь, не сотворенно, а исходящее»³⁷⁸, но далее признания существования этого догмата в католической церкви и отсутствия его в армянской речь не идет.

Вызвавшим резко отрицательную реакцию со стороны армянских вардапетов стало расхождение по поводу учений двух церквей о таинствах и исполнении литургии, во время которой в католической церкви причащались вином, смешанным с водой, а в армянской – только вином. Степанос Орбелян, связывая две церкви, греческую и римскую, при противопоставлении им армянской, говорит о том, что необходимо «отвергнуть и всячески закрыть всякое незаконное смешение в святом таинстве [литургии] бренного теста [т.е. дрожжей, как в православной церкви] и воды [как в католической], которой в чаше отрицается милость Божья и уничтожается Таинство очищения [т.е. искупления], то, что с рождения нам дано»³⁷⁹.

Вопросу о таинстве евхаристии целиком посвящено послание Ованнеса Орбела и Есайи к католикоосу Константину Кесараци. Так как после Сисского синода 1307 г. были частыми случаи отказа от причащения смешанными вином и водой, католикос Константин приказал «тем, кто с водой согласен, исполнять литургию, ... тем дать миро и благословлять, а кто не желает в святом таинстве воду лить, ... тем миро не давать и не благословлять»³⁸⁰.

Отказываясь принять смешение вина с водой, авторы послания ссылаются на то, «что это [причащение только вином], начиная от апостолов, было и во всех других церквях христианских, которые во вселенной; так имела – и особенно раньше – Римская церковь ... и что сказать: или не прав был наш Просветитель [Григор Просветитель], который взяв у них [апостолов] и нам завещал»³⁸¹.

³⁷⁸ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860-1861. Т. 3. Тетрадь 10. С. 159.

³⁷⁹ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 457.

³⁸⁰ Послание Ованнеса Орбела, архиепископа Сюника к Захарии Цорцореци, архиепископу Артаза // Чраках. 1860. Т. 2. Тетрадь 3. С. 43.

³⁸¹ Там же. С. 40.

Кроме различий в таинстве причастия, расхождения касались и таинства соборования или елеосвящения, совершаемого в католической церкви для облегчения духовной и телесной немощи больных и умирающих. «Таинство помазания больных уделяется больным через помазание на лбу и на ладонях оливковым маслом или, в зависимости от обстоятельств, другим растительным маслом, должным образом освященным»³⁸². Установление этого таинства относится католической церковью ко времени апостолов, со ссылкой на евангелиста Марка и апостола Иакова³⁸³.

Таинства соборования в армянской церкви никогда не существовало. Степанос Орбелян отмечает, что «хотя мы знаем апостольское правило маслом благословлять больных и умирающих, но не имеем обычая, переданного нам, и нам кажется слишком смелым ... пятнать душу, вверяя его маслу»³⁸⁴.

Еще в XIII в. киликийским престолом была сделана попытка перенесения дня празднования Пасхи, который в католической и армянской церквях определялся согласно разным традициям. Вероятно, впоследствии день Пасхи вновь стали определять по армянской традиции, так как в рассматриваемых посланиях, относящихся к XIV в., об этом ничего не говорится. Однако имеются свидетельства о том, что в 1307 г. после Сисского синода было перенесено празднование другого важного праздника – Рождества. Есайа Ничеци в этой связи отмечает: «не будьте незнающими, братья, что армянская традиция не чужая, а апостольская [т.е. восходящая к апостолам] в том, что праздник Рождества и Богоявления Христа мы празднуем 6 января ... Так раньше было во всех церквях Христа, и апостольский великий престол Римский так праздновал 6 января, до царствования Гонория и Аркадия, которые самовольно приказали изменить на 25 декабря»³⁸⁵.

Несомненно, мнение Есайи о том, что католическая церковь праздновала Рождество до Гонория и Аркадия 6 января неверно, но указанное им

³⁸² Katechizm Kosciola Katolickiego. Poznan, 1994. С. 360.

³⁸³ Ibid. P. 359.

³⁸⁴ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 459.

³⁸⁵ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860. Т. 3. Тетрадь 10. С. 162-163.

обстоятельство первоначального единства обычаев христианских церквей, касается ли это литургии или праздников, говорит о том, что, несмотря на разногласия, рабунапет Есайа не разделяет категорично католическую и армянскую церкви. Этим объясняется ссылка Ничеци на «великого Бенедикта латинянина»³⁸⁶ в связи с постом, соблюдаемым в обеих церквях в среду и пятницу, а также совет, данный им епископу Маттеосу: «а если из франков [т.е. европейцев] ... к вам придут вардапеты или монахи или священники, со всякой честью их примите, как братьев во Христе», в то же время, «если [они] противоречить пойдут вам и захотят вас повернуть от заветов Святой веры и первых вардапетов [учителей церкви], не принимайте их как учеников Христа»³⁸⁷.

Сохранение традиций, переданных отцами армянской церкви, являлось для авторов посланий наиболее важной причиной отказа от объединения с католической церковью. Митрополит Степанос Орбелян пишет: «великим осуждением постановлений [соборов, последовавших за Эфесским], синоды [наши] очистили Армянскую церковь от плевел, и нерушимыми закон веры [и] правило церкви [по] завещанию передали нам. Поэтому нужно всячески крепко придерживаться этого закона, не увеличивая и не уменьшая [его], и всегда читать написанное ими [т.е. отцами синодов] и снова обращать обрабатываемую Армянскую церковь к исповеданию веры и к правилу праздников и к законам, ... которые от Св. Григория и сыновей его [определены] ... и в святом вопросе предков наших [держаться], которые ... огромным старанием, кровью и потом [святой вопрос] ~~праведным — учредили~~ праведно определили»³⁸⁸. Также и Есайа Ничеци объяснял причины, побудившие его написать послание: «об этом пишу я в первую очередь [для тех], кто старается исказить истину, которую от Св. Просветителя [Григория] мы приняли и, к тому, что имели ... прибавилось взятое в Никее и нам переданное»³⁸⁹.

³⁸⁶ Там же. С. 162.

³⁸⁷ Там же.

³⁸⁸ Орбелян Степанос. Указ. соч. С. 451, 456.

³⁸⁹ Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу // Чраках. 1860. Т. 3. Тетрадь 10. С. 159.

Более ста лет спустя после Есайи Ничеци епископ Мкртич Нагаш при участии известного рабунапета, вардапета Товмы Мецонеци пишет ответ на письмо папы Евгения IV, которым он приглашался участвовать во Флорентийском соборе, когда вновь встал вопрос об объединении церквей и была провозглашена уния между католической и православной церквями.

«Ответ на письма латинян Мкртича Нагаша, который он написал по требованию католикоса армян и великого вардапета Товмы»³⁹⁰ начинается словами: «Мы получили и ознакомились с посланием того, кто изначально и естественно является выдающимся из наших святых и высших священнослужителей, который является блаженным и великим среди великих, наместником Божественного учителя Иисуса, который избран как достойный престол благодати, ...послание, ...начертанное божественной десницей, той, которую созерцает, читая, читатель, принадлежащий к армянской церкви. В этом письме мы нашли обновление дружбы...»³⁹¹. После этого Мкртич Нагаш так же, как и его предшественник, повествует о латинской и армянской церквях и их правилах: «Партев [Григор Партев Просветитель], который изначально осуществил наше крещение, который нас принял в церковь, ... даровал нерушимую печать, окружил нас постоянным валом, который есть тот же, что сохранила латинская церковь: три священных собора, единство веры, сущностное единство Бога, переданное апостолам и которое апостолы, получив от Св. Духа, передали [нам]. Вот почему Армения равным образом прочно основывается на той же вере, которая была установлена Св. Духом»³⁹². Далее говорится о ересь первых веков христианства и о трех соборах – Никейском, Константинопольском и Эфесском, в которых участвовали обе церкви, и передается история Халкедонского собора, который, по мнению Мкртича Нагаша, провозгласил учение о двух природах Христа благодаря вмешательству в церковные дела византийской императорской четы – Марциана и Пульхерии: «через пытки

³⁹⁰ Esbroeck van M. La representativite de la delegation armenienne a Florence: de Sargis de Caffa a Nagach d'Amid// Annuaire Historiae Conciliorum. 1990. № 22. P. 131-145.

³⁹¹ Ibid. P. 136.

³⁹² Ibid. P. 136.

Марциан и Пульхерия добились согласия епископов, [чтобы те] ... основывались на вере Нестория, который передавал Христа как простого человека, рожденного Марией, и говорил, что Христос имеет две природы, две воли и два действия»³⁹³. Но «армянская церковь оставалась неизменной во все времена, основываясь на Никейском соборе», говорит Нагаш. Армянские духовные лица «не придерживались того, что и Несторий, и не принимали Халкедонского собора»³⁹⁴.

Провозглашая равноправие двух церквей, освященное Никейским собором, Мкртич Нагаш приводит предание, повествующее о встрече в то время армянского царя Тиридата и императора Константина с одной стороны с предводителями армянской и римской церкви папой Сильвестром и Григором Просветителем с другой. «Два независимых суверена, Константин и наш Тиридат, как и борцы за церковь Св. Сильвестр и Св. Григорий Партев, подписали своей кровью» каноническое письмо Никейского собора³⁹⁵.

Читателю письма Мкртича Нагаша дается понять, что армянская церковь была независимой и придерживалась собственных традиций, которые не изменялись ни при каких обстоятельствах. Епископ Мкртич пишет: «мы благодарны Богу, так как церковь армян уже обладает большим наследством, крепким домом и апостольским престолом, патриархами и митрополитами и епископами от округи к округе ... И эта церковь стояла без изменений на основе верности, и даже если останется единственный армянин, то и он не последует за Халкедонским собором»³⁹⁶. При сохранении равноправия двух церквей, которое символизирует, в частности, Никейский собор, автор послания считают возможным воссоединение «Церкви армян с Церквями латинян и греков и всех других христианских народов... Но если мы хотим внести то, что является чуждым элементом, и начать отклоняться от того, что есть незыблемое, то это будет неприемлемо»³⁹⁷.

³⁹³ Ibid. P.137.

³⁹⁴ Ibid. P. 139.

³⁹⁵ Ibid. P.140 .

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Ibid.

Итак, для армянской церкви невозможно отречение от своих культурных традиций, переданных ее основоположниками, что является основным доводом против объединения двух церквей под главенством папы. Во всех рассмотренных письмах именно эта мысль проходит красной нитью.

* * *

Таким образом, в XIV–XV вв. наблюдается определенная самостоятельность отдельных армянских церковных общин, позволяющая им в некоторых случаях избегать полного подчинения решениям киликийских католикосов. При этом независимость, в частности, монастырей-вардапетаранов позволяла бороться «против чужеродных веяний, которые исказили бы и разложили не только армянскую церковь, но и армянский язык», как замечает А. Албояджан³⁹⁸. К его словам следует добавить, что эта же независимость дала возможность появлению в 30-е гг. XIV в. армянских католических монастырей в тех областях, которые активно боролись против союза двух церквей. С другой стороны, в условиях, когда большинство армянских областей находилось под властью различных завоевателей-мусульман, армянская церковь была единственным институтом, объединяющим армянский народ и сохранявшим его культуру. Этим объясняется признание верховенства киликийского католикоса той частью духовенства, которая не была согласна с киликийскими соборами.

Армянское духовенство, не примкнувшее к унии, признавая «франкских вардапетов» своими единоверцами-христианами, тем не менее, не могло отказаться от традиций армянской церкви, в первую очередь в догматических вопросах, которые были предметом многовековых споров между армянской церковью и греческой, ее давним оппонентом в вопросе о Халкедонском соборе. Отступление от этих позиций значило бы полное политическое, религиозное и культурное подчинение западному соседу – Византийской империи. Принятие догматов, правил и обычаев католической церкви, замена ими армянских

³⁹⁸ Албояджан А. История армянской школы. Каир, 1946. С. 257-276.

церковных традиций, в исследуемый период воспринимался авторами посланий как угроза существованию армянской церкви и культуры в целом.

Глава V. Деятельность унитарских и католических скрипториев и школ в XIV – XV вв.

§1. Унитарские и католические скриптории и школы

Базовые мотивации, на основании которых католицизм был воспринят в армянской среде, отличаются в зависимости как от тех или иных хронологических и локальных условий. Так, близость киликийских политических элит с западноевропейскими в XIII–XIV вв. способствовала принятию унии киликийским католикосатом с католической церковью, что было обусловлено в первую очередь внешнеполитическими факторами. С киликийским высшим духовным сообществом связан был также архиепископ Артаза. Между тем, основными факторами становления и функционирования внекилийских католических и унитарских центров в XIV–XV вв. стала заинтересованность армянского интеллектуально-образовательного духовного сообщества в католическом учении как новом религиозно-культурном пласте. Следовательно, значительную роль играли в этом процессе книги, привезенные из Западной Европы доминиканскими и францисканскими миссионерами, а основной задачей принявших унию армянских священников и вардапетов стал перевод латинских богослужебных и теологических сочинений на армянский язык.

Анализ колофонов переводчиков, переписчиков и заказчиков кодексов, содержащих переводную литературу, позволяет очертить ареал распространения латинских догматических и практических религиозных текстов, а также выявить корпус тех трактатов, которые выбирались для копирования для монастырских библиотек тех или иных армянских общин.

Среди исследованных нами рукописей удалось обнаружить 20 кодексов, в колофонах которых писцы, причислявшие себя к унитарской или католической общине, сообщали о месте и времени создания, реставрации или приобретении этих рукописей.

Результаты исследования рукописей и анализ их колофонов дают возможность установить, что рукописи переписывались в следующих населенных пунктах и монастырях:

Крна (монастырь Святой Богородицы) (Матенадаран, рук. №№ 3949, 9068);

Нахиджеван (Матенадаран, рук. № 68);

Апаранер (Матенадаран, рук. №№ 184, 354);

Джахук (Матенадаран, рук. № 69);

Шахапонк³⁹⁹;

Ернджак, монастырь Св. Иоанна Крестителя⁴⁰⁰;

Мегри (Матенадаран, рук. № 1658).

Цорцор, монастырь Св. Богородицы (Матенадаран, рук. № 2515);

Маку, монастыри Св. Тадеоса и Св. Богородицы (Матенадаран, рук. № № 3654, 2256)

Каффа, монастырь Св. Николая (Матенадаран, рук. №№ 104, 2037)⁴⁰¹.

Создание скрипториев, в которых переводились труды католических теологов и богослужебная литература, привезенная из Европы доминиканскими миссионерами, тесно связано с принятием Крнийской унии и деятельностью руководителя конгрегации униторов Ованнеса Крнеци. Он организовал первую мастерскую письма, где активно переводились и переписывались латинские тексты, сведения о чем обнаруживаются в памятных записях. Так например, в колофоне к трактату Фомы Аквинского один из переводчиков сообщает: «переведена книга о воплощении Христа, ... которую перевел фра Акоб родом армянин ... в верхнем монастыре Крны, под сенью Св. Богородицы». Далее он сообщает о том, что предводитель конгрегации униторов Ованнес Крнеци «переводил сам и давал переводить разные полезные и просветительские тесты»

³⁹⁹ Памятные записи армянских рукописей ... (1401-1450). Ереван, 1955. Ч. I С. 176; Памятные записи армянских рукописей ... (1458-1480). Ереван, 1958. Ч. II С. 393.

⁴⁰⁰ Памятные записи армянских рукописей ... (1401-1450). Ереван, 1955. Ч. I С. 26.

⁴⁰¹ Catalog der armenischen handschriften in der K.K.Hofbibliothek zu Wien /Ed. Jacobus Dachian. Wien, 1891. P. 719; Памятные записи армянских рукописей XV в... Ч. I С. 649.

(Матенадаран, рук. № 68), что являлось основной целью организованными им монастыря и скриптория.

Переводами занимались и в Артазе, в Цорцорском монастыре Св. Богородицы (Матенадаран, рук. № 2515). Кроме скрипториев восточноармянских обителей, подобная работа велась также в Каффе, в монастыре Св. Николая, откуда, в частности, был привезен в Пизу перевод «Книги комментариев к святейшему таинству алтаря» папы Иннокентия III, сделанный, как указано в колофоне последующего переписчика «Гадеосом, епископом Каффы»⁴⁰².

Кодексов, современных переводам, сохранилось крайне мало. Первый из них содержит сочинение Фомы Аквинского, переписанное согласно памятной записи, в 1345 году, предположительно в Крне (Матенадаран, рук. № 3649), тогда же был сделан с него перевод, о чем сообщается в колофоне более поздней крнийской рукописи: «итак, в год 1345 от Рождества Спасителя нашего и 794 по летосчислению армянскому, переведена книга о Воплощении Христа, которая является первым томом третьей части блаженного Товмы» (Матенадаран, рук. № 68).

Второй кодекс, содержащий трактат Фомы Аквинского «О семи таинствах церкви», был переведен в 1321 году в Цорцорском монастыре и переписан там же в 1323 году (Матенадаран, рук. № 2515). Как в предыдущем случае, здесь писец также не упоминает своего имени.

Третьей локализованной рукописью, современной переводу содержащегося в ней текста, является «Златочрев», переписанный Израэлем в 1327 году. В нем содержатся отрывки из латинской литании, отрывок текста из сочинения Бонавентуры «О грехах», а также отрывок из Исидора – «философа природы», касающийся свойств «камня оталиса»⁴⁰³.

⁴⁰² Grand catalogue des manuscrits... P. 683.

⁴⁰³ Ibid.

Наиболее поздним датированным переводом является текст «О частях веры» Фомы Аквинского иерусалимской рукописи № 265, в колофоне к которому указан год перевода – 1357 г.⁴⁰⁴

Большинство же имеющихся кодексов или сохранившихся фрагментов были написаны в католических и униторских монастырях в период, когда активная переводческая деятельность уступила место работе по обновлению и сохранению уже переведенной литературы.

Ниже в таблице собраны и приведены в хронологическом порядке рукописи, локализованные согласно колофонам, с сохранившимися именами писцов, входивших в католическую или униторскую общины в период с 1350 гг. до конца XV века.

Место	Писец	Время	Библиотека, колл. № рукописи
Крна	Захария	1368	Матенадаран, № 5944
	Доминикос Салитахеци	II пол. XIV в.	Матенадаран, № 9068
Нахиджеван	Маттеос Крнеци	1383-1384	Матенадаран, № 68
	Оаннес		
	Мхитарич		

⁴⁰⁴ Ibid. P. 178.

	[Апаранци ?)]		
Маку	Гукас	1356	Матенадаран, № 3654
	Саргис	1383-1384	Матенадаран, № 2259
	Мхитарич ⁴⁰⁵	1392	Венец. библ. Мхитаристов, № 147
Каффа	Андреас	1350	Матенадаран, № 104
	Акоб Крнеци	1350	Венская библ. Мхитаристов, № 293 ⁴⁰⁶
Место неизвестно	Есу	1345	Матенадаран, № 66
	Оанн	1380	Матенадаран, № 3640
	Мхитарич Апаранци	XIV в.	Матенадаран, № 3938

⁴⁰⁵Писец Мхитарич, переписавший эту рукопись, не может быть Мхитаричем Апаранци, так как называет последнего своим учителем.

⁴⁰⁶Catalog der armenischen handschriften in der K.K.Hofbibliothek zu Wien... P. 721.

	Мартирос	XIV-XV в.	Венец. библиока Мхитаристов, № 48 ⁴⁰⁷
Апаранер	Ованнес Апаранеци	1400-1401	Матенадаран, № 184
	Григор Гаварци (Апаранерци)	XIV-XV вв.	Матенадаран, № 35
Джаук	Оаннес	1401	Матенадаран, № 69
	Крнаеци	1415	
Шахапонк	Григор		Груз. рук., № 10 ⁴⁰⁸
	Доминикос Шахапонеци	1440	Иерусал., № 1822 ⁴⁰⁹
Ернджак	Франг	1402	Н.Джуга, № 188 ⁴¹⁰
			Венец. библиока Мхитаристов,

⁴⁰⁷ Grand catalogue...P.253.

⁴⁰⁸ Памятные записи записи армянских рукописей XV в...Ч. I. С.178.

⁴⁰⁹ Там же. Ч. I. С. 26.

⁴¹⁰ Там же.

Мегри	Мхитар	1406	№147 ⁴¹¹
		XIV-XV вв.	Матенадаран,
Неизвестно	Гулиар		№3936

Приведенная таблица составлена с использованием тех памятных записей, в которых авторы сами причисляют себя к общинам, подчинявшимся римскому престолу.

Следует также отметить, что в своих колофонах они часто указывают свою принадлежность к «ордену (конгрегации) униторов» или же к «ордену Св. Доминика», хотя и те и другие перед своим именем добавляют слово «фра» («брат»). Это обстоятельство не только позволяет сделать вывод о том, что члены двух общин осознавали это различие, но и дифференцировать двух писцов с одинаковыми именами по указанию ими своей принадлежности к той или иной общине, так например, Акоба Крнеци из крнийского монастыря Св. Богородицы и Акоба Крнеци из каффского монастыря Св. Николая. Первый из них – известный переводчик, называющий себя во всех памятных записях «фра Акобос [Акоб], родом армянин и из ордена проповедников Св. Доминикоса [Доминика]». Это указание встречается в кодексе № 270 венецианской библиотеки⁴¹², в рукописи Матенадарана № 104 и в философском сборнике, переписанном в 1350 году вторым Акобом Крнеци, хранящимся в Вене⁴¹³. В указанном сборнике, кроме вышеуказанного колофона, содержится также памятная запись писца Акоба Крнеци из монастыря Св. Николая в Каффе. В ней есть сообщение о том, что «в

⁴¹¹ Grand catalogue...P. 253.

⁴¹² Grand catalogue... P. 270.

⁴¹³ Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien... P. 270.

год 1350 от Рождества Спасителя в месяце июле исполнил книгу в праздник Св. Апостола Акоба, фра Акоб, бедный душой брат из ордена [конгрегации] униторов»⁴¹⁴.

Благодаря сведениям, имеющимся в памятных записях рукописей, переписанных в униторских и католических скрипториях можно установить круг лиц, входивших в эти общины и работавших в указанных мастерских, а также уточнить их статус.

Так, в колофонах встречаются указания на участвовавших в общинной жизни лиц, к которым применялось определение «дитя», «отрок». Согласно М.А. ван ден Уденрейну так назывались «молодые люди, кандидаты в религиозный сан, которые отбывали время послушания, прежде чем допускались к посвящению»⁴¹⁵. Им, будущим братьям-униторам и проповедникам, уже доверяли переписывать рукописи. Так в Библии, переписанной в Апаранере, автор колофона просит вспомнить в молитвах себя, «работавшего над этим ...писца Григора, дитя апаранерское» (Матенадаран, рук. № 354). Кроме того, будучи членами общины, они могли стать свидетелями при заключении акта купли-продажи, что зафиксировано в колофоне о приобретении сборника философских произведений, где среди прочих фигурирует «отрок Мануэл»⁴¹⁶.

Следующую категорию писцов и авторов памятных записей составляют братья ордена Святого Доминика или конгрегации униторов, принявшие священнический сан, но не имеющие магистерской степени. В колофонах они добавляют к своему имени слово «священник» или «фра», иногда употребляя оба определения. Например, в сборнике теологических трактатов переписчик Есу просит «помнить начертавшего это фра Есу, священника, и родителей его» (Матенадаран, рук. № 66). Среди переписчиков и среди упомянутых ими в памятных записях членов общин, большинство является священниками, не ставшими еще вардапетами.

⁴¹⁴ Ibid. P. 299.

⁴¹⁵ Oudenrijn van den M.A. Op cit. P.36.

⁴¹⁶ Памятные записи армянских рукописей XV в... Ч. I. С.479.

В третью категорию входят братья ордена Святого Доминика и конгрегации унитаров, имеющие степень магистра, что подразумевает получение образования в высшей школе. Первые унитары и католики получили образование в армянских университетах, в частности, Ованнес Крнеци и Акоб Крнеци были студентами Есайи Ничеци.

Провозглашение Крнийской унии означало новый этап не только в работе скриптория, но и в деятельности школы, организованной Ованнесом Крнеци в построенном им монастыре Св. Богородицы, где готовились писцы-каллиграфы, грамматики и теологи.

О преподавателях крнийской школы сохранились крайне скудные сведения. Возможно, среди них был вардапет Аракел, о котором вспоминает в своем колофоне его ученик, переписавший в Крна в 1368 году сборник католических теологических сочинений⁴¹⁷. Более подробно о своих преподавателях сообщают студенты высшей школы в городе Маку. В переписанной в 1383–1384 годах «Книге Проповедей» Бартоломео де Поджо, писец Саргис, «служитель слова», уже будучи вардапетом и, возможно, преподавателем, сообщает, что «написана книга проповедей в обители Маку, под сенью Св. Богородицы, во время и у ног нашего мудрого ритора, рабунапета Карапета», а также просит вспомнить о вардапете Маттеосе, представившем экземпляр, с которого он, Саргис, и переписал эту рукопись⁴¹⁸. Эти же рабунапет и вардапет упоминаются их учеником-писцом Франгом в колофоне рукописи, переписанной в 1402 году, в которой писец просит среди покойных членов конгрегации унитаров «вспомнить добром великого рабунапета вардапета Карапета, обучавшего [его] в святом ордене [конгрегации]», а также «сильного вардапета Маттеоса»⁴¹⁹.

Писец Франг писал свою рукопись, будучи уже в преклонном возрасте, о чем можно судить по его записи с указанием, что ему помогали «в старости при переписке различных трудов чужие глаза», то есть очки⁴²⁰. Из этого следует, что

⁴¹⁷ Памятные записи армянских рукописей XIV в... С.487.

⁴¹⁸ Там же. С. 545.

⁴¹⁹ Памятные записи армянских рукописей XV в... Ч. I. С.26 .

⁴²⁰ Памятные записи армянских рукописей XV в...Ч. I. С. 26. Прим. 1.

годы его учебы приходились на 1370–1380 гг., когда школой в Маку руководил рабунапет Карапет, а Маттеос был лишь вардапетом- преподавателем. В дальнейшем, Маттеос становится преемником своего рабунапета, как сообщает писец Мхитарич: «спешил написать это в гаваре Артаз, в селении, которое называется Маку, в господство Захарии, великого священнослужителя и рабунапета Маттеоса, в год ... господень 1392»⁴²¹.

Среди писцов и упомянутых ими в памятных записях членов католических и унитарских общин известны два фра Маттеоса: Маттеос Крнаеци, переписавший в Нахиджеване в 1383–1384 гг. совместно с фра Ованнесом трактат «О воплощении Христа» Фомы Аквинского (Матенадаран, рук. № 68) и Маттеос Ерзнкаци, переписавший во второй половине XIV в. теологический сборник (Матенадаран, рук. № 3640) и Бревиарий (Парижская национальная библиотека, рук. № 105)⁴²². Наиболее вероятно, что вардапет и рабунапет Маттеос, упомянутый в двух вышеуказанных колофонах, является Маттеосом Ерзнкаци, последовавшим, видимо, за своим старшим коллегой из Ерзнка, известным вардапетом Ованнесом Ерзнкаци (Цорцореци) в Артаз. Переезд же уроженца унитарской Крна в Маку (Артаз), кажется маловероятным.

Согласно колофонам, в последние десятилетия XIV века в районе Нахиджеван, в который входили как Крна, так и Апаранер, Джахук и Шахапонк, появляются новые католические и унитарские скриптории. Определенную роль в создании одного из них сыграл Мхитарич Апаранци.

Личность Мхитарича (или, согласно некоторым колофонам, Мхитара) Апаранеци не привлекала внимание как западноевропейских, так и армянских исследователей. Сравнивая деятельность унитаров и католиков первой и второй половины XIV в., М.А. ван ден Уденрейн, чья работа охватывает довольно обширный период армянского унитарства и католичества, отдает предпочтение более яркой фигуре Ованнеса Крнеци, оставляя в тени Мхитарича Апаранци. Тем

⁴²¹ Там же. С.26.

⁴²² Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P. 86.

не менее, Мхитарич, как нам представляется, играл весьма значительную роль в унитарских и католических общинах исторической Армении.

В кодексах XIV в. имя Мхитарича Апаранци дважды встречается в колофонах. В первом случае он упоминается в манускрипте с текстом «О воплощении Христа» Фомы Аквинского (Матенадаран, рук. № 3938), где писцом не указаны ни год, ни место создания рукописи. Тем не менее, можно предположить, что рукопись была переписана Мхитаричем в молодом возрасте, так как в памятной записи указано, что он, «фра Мхитарич», является «последним среди монахов-членов ордена [конгрегации]», то есть Мхитарич не имел еще степени вардапета (Матенадаран, рук. № 3938). Во втором кодексе (Матенадаран, рук. № 68), переписанном в Нахиджеване в 1383–1384 гг. и содержащем переводы теологических сочинений, есть небольшая памятная запись Мхитарича, но в ней не указано, был ли он одним из писцов, переписавших этот кодекс.

В двух колофонах Библии, переписанной, видимо, в конце XIV в. в Апаранере по заказу Мхитарича, сообщается, что он уже является вардапетом, «служителем слова» (Матенадаран, рук. № 354).

В начале XV в., также по заказу Мхитарича, были переписаны «Комментарии к Евангелию от Матфея» Нерсеса Ламбронечи, где писец Франг уже называет его «почетным вардапетом»⁴²³. Далее автор колофона сообщает, что Мхитарич заказал эту книгу «в память свою в святом ордене [конгрегации] унитаров» и просит вспомнить «всех монахов ордена [конгрегации] монастыря Апаранера»⁴²⁴, таким образом, по нашему мнению, Мхитарич заказал книгу для библиотеки апаранерского монастыря.

К этому времени Мхитарич Апаранци уже пользовался достаточной известностью, так что вскоре был приглашен для преподавания в артазскую школу монастыря Св. Богородицы. В колофоне к «Комментариям Псалмов» Вардана Аревелци, автором которого был его ученик и тезка писец Мхитарич,

⁴²³ Памятные записи армянских рукописей XV в... Ч. I. С. 26.

⁴²⁴ Там же.

вардапет Мхитарич Апаранци назван рабунапетом, в ректорство которого была переписана эта рукопись⁴²⁵.

Как видно из приведенных названий произведений, переписанных по заказу Мхитарича Апаранеци, вардапет не игнорировал традиционную армянскую религиозную литературу. Кроме указанных рукописей, сохранилась еще одна, купленная им, видимо, уже в Артазе. Это сборник, переписанный еще в 1306 году Ованнесом Ерзнкаци (Цорцореци) до того, как он стал одним из первых приверженцев союза с католической церковью (Матенадаран, рук. № 2520).

Следует отметить, что этот сборник, привлечший внимание Ованнеса Ерзнкаци (Цорцореци), а потом и вардапета-унитора Мхитарича Апаранци, содержит «Комментарии к видениям Иоанна» Андрея Капподокийского (VIII в.), а также «Комментарии к Евангелию от Иоанна», написанные авторитетным представителем армянской теологической мысли Степаносом Сюнеци. Сочинения Степаноса Сюнеци (ум. 735 г.), известного армянского теолога и грамматика, автора одного из переводов Дионисия Ареопагита и Андрея Капподокийского, часто переписывались в армянских скрипториях, частности, они включались в кодексы, вышедшие из стен Гладзоского университета, наиболее ранний из которых переписан самим Есайей Ничеци в 1284 году (Матенадаран, рук. № 1422).

Согласно памятной записи переписчика Ованнеса Ерзнкаци (Цорцореци), он переписал этот сборник «для утешения томимой души и для хорошего образования филолога, любящего слог» (Матенадаран, рук. № 2520), то есть сборник обучал как филологии, так и теологии, что и привлекло к нему внимание вардапета Ованнеса Цорцореци, а впоследствии и вардапета Мхитарича Апаранеци.

В 1410 году рабунапет Мхитарич пишет «Книгу ортодоксов или Учебник католиков»⁴²⁶, где пытается восстановить историю возникновения и распространения католического учения в армянском обществе. К сожалению, труд Мхитарича не был завершен, тем не менее, он дает ценные сведения об унии

⁴²⁵ Там же. С. 61.

⁴²⁶ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P.215

между католической и армянской церквями, о конгрегации унитаров и ордене проповедников. Приехав в Артаз, Мхитарич старается привлечь как можно больше книг в руководимую им школу, в частности, благодаря его стараниям из захваченной мусульманами столицы Киликии – Сиса, в Маку в 1410 году было перевезено «50 литров⁴²⁷ рукописей»⁴²⁸.

Благодаря деятельности как названных в памятных записях, так и оставшихся неизвестными вардапетов и рабунапетов в областях исторической Армении и в Каффе переписывались сочинения западноевропейских католических авторов, таких как Беда Достопочтенный, Николай Лира, Фома Аквинский, Бонавентура и других. М. Уденрийн приводит более тридцати трактатов и богослужебных книг, переведенных или написанных в XIV веке в Цорцоре, Крне и Каффе.

В собрании Матенадарана сохранился, как уже было сказано выше, ряд рукописей, созданных в скрипториях католических или унитарских общин. Изучение сохранившейся и собранной в этой коллекции переводной литературы позволяет определить как часто переписывались те или иные труды западноевропейских авторов и их коллег – армянских унитаров и католиков.

Согласно М.А. ван ден Уденрейну, переводная католическая богослужебная литература на армянском языке сохранилась в нескольких кодексах, которые хранятся в Британском музее – Бревиарий (Arm. 61)⁴²⁹, в Парижской национальной библиотеке – Бревиарий (Cod. Arm. 105)⁴³⁰, Миссал (Cod. Arm. 106)⁴³¹ и Диурнал, переведенный в Крне (Arm. Cod. 108)⁴³²; в Папской библиотеке в Ватикане – Диурнал, переведенный в Каффе (рук. № 349)⁴³³. Кроме того, в каталоге Венской императорской библиотеки под № 8 значится Бревиарий, переписанный в XV веке.

⁴²⁷ В средневековой Армении, как считает академик Г. Манандян, 1 литр=326,4 гр., см.: Манандян Я. Вес и мера в древнеармянских источниках. Ереван, 1930. С. 26 (арм.).

⁴²⁸ Памятные записи армянских рукописей XV в...Ч. I. С. 61.

⁴²⁹ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P. 86.

⁴³⁰ Ibid. P.86.

⁴³¹ Ibid. P.77.

⁴³² Ibid. P.90.

⁴³³ Ibid. P. 94.

В результате проведенных исследований нами установлено, что кодексы, содержащие богослужебную литературу, переведенную с латинского языка на армянский доминиканскими миссионерами и армянскими католиками и унителями, в собрании Матенадарана отсутствуют⁴³⁴.

В числе наиболее часто переписываемых произведений следует отметить «Краткое собрание теологических истин» (или «Книгу Альберта») (*Compilatio brevis theologiae veritatis*) (Матенадаран, рук. №№ 66, 69, 104, 3640, 3654, 9068) и «Первый том Третьей части Суммы Теологии блаженного Фомы Аквинского» (*Primus tomus Tertiae partis Summae Theologiae beati Thomae Aquinatis*) (или «О воплощении Христа» (*Liber de Incarnatione Christi*)) (Матенадаран, рук. №№ 68, 3936, 3938). В двух кодексах имеются «Книга Проповедей» (*Sermonarium*) (Матенадаран, рук. №№ 2184, 2259), а также «Книга о грехах» (*Liber de vitiis*) (Матенадаран, рук. №№ 66, 3650). Автором первой является Бартоломео де Поджо, член ордена Святого Доминика, прибывший в Крна и ставший одним из создателей школы и скриптория крнских унителей и католиков, а компилятором второй – Петр Арагонский, со товарищ Бартоломео, также доминиканский миссионер в Армении. Реже встречаются «Второй том Третьей Части (Суммы) Теологии блаженного Фомы Аквинского» (*Secundus tomus Tertiae Partis Theologiae beati Thomae Aquinatis*) (или «О (семи) таинствах церкви» (*Liber (septem) sacramentorum*)) (Матенадаран, рук. № 3640), «Вопрошания Озория и ответы Святого Августина» (*Quaestiones Orosii et response S. Augustini*) (Матенадаран, рук. №9068) ряд компиляций Петра Арагонского: «О семи дарах Святого Духа» (*De septem donis Spiritus Sancti*) (Матенадаран, рук. № 5944), «О восьми блаженствах» (*De octo beatitudinibus*) (Матенадаран, рук. № 5964), «Книга о добродетелях» (*Liber de virtutibus*) (Матенадаран, рук. № 5944), «Собрание о десяти заповедях» (*Compilatio de decem praescriptis*) (Матенадаран, рук. № 66), «О защите языка» (*De custodia linguae*) (Матенадаран, рук. № 66), «О защите пяти чувств» (*De quinque sensuum custodia*) (Матенадаран, рук. № 66); а также «Книга о двух природах и одном лице во Христе» (*Liber de duabus naturis et de una persona*

⁴³⁴Catalog der armenischen handschriften in der K.K.Hofbibliothek zu Wien... P.13.

in Christo) (Матенадаран, рук. № 3640), которая является совместным трудом Бартоломео де Поджо и Ованнеса Крнеци.

Все тексты, приведенные выше, находятся в кодексах, переписанных в течение XIV века, кроме матенадаранской рукописи № 69, которая, согласно памятной записи, была завершена в 1401 году. В этом сборнике содержится «Краткое и полезнее собрание о Диалектике» (*Brevis et utilissima compilation de Dialrctica*) Бартоломео де Поджо. В этом же столетии был переписан сборник, в который входят «Книга историй» Мартина Оппаванского, дополненная и продолженная армянским доминиканцем киликийцем Нерсесом Палеаненцем, а также «Книга Молний» (*Liber scintillarum*) Беды Достопочтенного (Матенадаран, рук. № 2097).

Большинство имеющихся в Матенадаране рукописей, содержащих переводы и переписанных в указанный период в католических и унитарских скрипториях, представляют собой сборники. Таковыми являются рукописи Матенадарана №№ 66, 69, 104, 3640, 3654, 5944, 9068. Их условно можно по составу назвать «католическими», так как в них отсутствуют традиционные для армянской теологической литературы сочинения. В отличие от этих сборников, в тех кодексах, которые переписаны в не католических скрипториях, часто имеются также произведения армянских авторов, в том числе и антикатолические (антихалкедонские) сочинения. Таким является, например, переписанный в 1476 году в Иерусалиме сборник, где кроме сочинения Фомы Аквинского «О частях веры» (*De partibus fidei*), содержится также анонимное «Свидетельство об одной природе [во Христе]» и «Армянские соборы», принявшие антихалкедонские постановления (Матенадаран, рук. № 2335).

§2. Влияние латинской переводной литературы на репертуар скрипториев армянских не католических монастырей

Исследовав фонды Матенадарана, мы обнаружили 169 рукописных кодексов, содержащих переводные сочинения, вышедшие из армянских скрипториев. Эти кодексы переписаны в период с XIV по XVIII век. Из них в XIV

и XV веках переписаны 42 кодекса. Следует отметить, что большинство из них – 25 – происходят из некатолических скрипториев, таким образом, переводная западноевропейская литература не только переписывалась, но и сохранялась в некатолических скрипториях и библиотеках.

В армянских некатолических сборниках наиболее часто переписывались тексты этического характера:

«Книга о добродетелях» (*Liber de Virtutibus*) (Матенадаран, рук. №№ 3639, 4062, 4445, 5090, 5456),

«О семи дарах Святого Духа» (или «Семь даров») (*De septem donis Spiritus Sancti*) (Матенадаран, рук. №№ 3639, 5456)

«О восьми блаженствах» (*De octo beatitudinibus*) (Матенадаран, рук. №№ 3639, 5090) – все четыре трактата – компиляции Петра Арагонского и являются частями «Суммы о пороках и добродетелях» (*Summa de vitiis et virtutibus*) фра Гиллельма Перальди из ордена Святого Доминика». ⁴³⁵ В армянских кодексах они составляли сборники, однако, не всегда полные.

Также часто переписывались

«Книга Проповедей» Бартоломео де Поджо (Матенадаран, рук. №№ 725, 1409, 2233, 3037, 5097),

«О частях веры» Фомы Аквинского (Матенадаран, рук. №№ 2335, 10051),

«Книга судов» – компиляция Петра Арагонского из текстов с юридическими канонами церкви (Матенадаран, рук. №№ 2495, 3486),

«Комментарии к Святому Евангелию от Иоанна, сделанные великим вардапетом Николаем Лиреци [Лирой]» (Матенадаран, рук. №№ 6903, 10539),

«Об аде» (*Liber de inferno*) – один из первых текстов, переведенных Бартоломео де Поджо и Ованнесом Крнеци (Матенадаран, рук. №№ 725, 5097).

В первом из указанных сборников (Матенадаран, рук. № 725) содержится также «Краткое собрание теологических истин» (*Compilatio brevis theologicae veritatis*) – сочинение Хуго Риппелино Страсбургского, приписываемое в армянской традиции Альберту Великому.

⁴³⁵ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P.196.

В армянских некатолических скрипториях были переписаны также «О (семи смертных) грехах» Петра Арагонского (Матенадаран, рук. № 3105), «Толкование Шестоднева» (*De opera sex dierum*), написанное Бартоломео де Поджо с использованием трудов Аристотеля (Матенадаран, рук. № 1656) и единственное католическое агиографическое произведение «Житие Святого Франциска» Бонавентуры (Матенадаран, рук. № 1736), переписанное некаталиками.

Два кодекса, содержащие «Книгу о семи таинствах церкви» Фомы Аквинского, интересны тем, что первый (Матенадаран, рук. № 2515) был переписан в 1323 году в цорцорском скриптории для помощника ректора Гладзорского университета, рабунапета Тиратура, а второй (Матенадаран, рук. № 560) через два года (1325) был завершён писцом Торосом Таронаци уже в самом Гладзоре для вардапета Саргиса. Кроме того, как уже говорилось выше, это первый теологический трактат, переведенный с латинского на армянский язык. Сложно сказать, часто ли армянские вардапеты, наподобие рабуни Тиратура, заказывали кодексы, содержащие переводную литературу в самих переводческих скрипториях. Возможно часть из них попадала в армянские некатолические монастыри другими путями – через дарения, покупки готовых кодексов, однако, были вероятно и в последующем кодексы, созданные в католических монастырях специально для заказчиков-некаталиков.

Между тем, отметим, что уход латинских текстов из унитарско-католических общин весьма не приветствовался ее руководителями. Так, Бартоломео де Поджо, в памятной записи к своей «Книге проповедей», предает анафеме тех, кто «даст эту книгу проповедей в руки противников или в руки лжеуниторов. Ибо часто случалось, что противники наше слово взяли себе и мечом нашим воевали против нас и против истины»⁴³⁶.

Со временем сочинения западноевропейских авторов, как переписанные и прокомментированные антиуниторами, так и те, которые были скопированы в армянских некатолических скрипториях в XIV веке без изменений, стали частью

⁴³⁶ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P. 130.

армянской религиозной литературы. Это подтверждается переписанными в XV веке и позже кодексами, в которых отсутствуют памятные записи переводчиков.

§3. Армянская и латинская традиции в грамматических трактатах Ованнеса Ерзикаци (Цорцореци) и Ованнеса Крнеци

Основой богатой армянской средневековой религиозно-культурной традиции копирования, комментирования и интерпретирования теологических и богослужебных текстов являлось «грамматическое учение». Практическое значение тематических словарей, учебников по грамматике, обучающих корректному копированию и правильному пониманию и изложению письменного текста, а также пособий по риторике, помогающих готовить тексты проповедей, способствовали выработке этого направления знаний уже с первых веков после принятия христианства в Армении. Развитие филологических дисциплин, в свою очередь, актуализировало постановку проблем, связанных с историей, философией и другими областями знаний. В средневековых армянских образовательных центрах рассматривался ряд вопросов, которые «можно разбить на общие (природа языка, происхождение языка и разнообразия языков, отношение имен и вещей, общих и нарицательных имен и т. п.) и частные (происхождение армянского языка, его отношение к другим языкам, его особенности в сравнении с другими языками, соотношение диалектов, этимология слов и выяснение источника заимствованных слов и т. п.)»⁴³⁷.

Собственно грамматика, называемая в армянском Средневековье «грамматическим искусством», базировалась на домаштоцевской эллинистической традиции, а после создания армянского алфавита Месропом Маштоцем (V в.), на переведенном и широко известном в Армении труде Дионисия Фракийского (Iв. до н.э – I в. н. э.), название которого стало термином, обозначающим всю область знания – «Грамматическое искусство». На протяжении ряда веков комментарии к данной основополагающей работе

⁴³⁷ История лингвистических учений. Средневековый Восток / Под ред. А.В. Десницкой, С.Д. Канцельсон. Л., 1981. С. 7.

александрийского грамматика были базовыми для развития этой сферы армянской культуры и образования. Между тем, как указывают составители обобщающего труда по истории средневековой лингвистики, «вопреки традиционному мнению о подражательном характере армянской грамматической литературы, объяснения армянских толкователей перевода книги Дионисия Фракийского значительно расходятся с толкуемым текстом. Правда, переводчик и толкователи стараются при этом сохранить авторитет Дионисия, но они это делают таким образом, что фактически отстаивают диаметрально противоположную точку зрения»⁴³⁸. Основным различием между Дионисием и его армянскими толкователями, в частности, было то, что как у представителя позднеэллинистической мысли, у Фракийца «был эмпирический подход к вопросам грамматики, что объясняется ослаблением связи грамматики с философией, отходом многих грамматистов от логико-философских проблем в силу углубления в изучение сугубо филологических вопросов»⁴³⁹, в отличие от его армянских последователей, рассматривающих ее шире, как одно из «внешних искусств» познания.

Тем не менее, первый, достаточно протяженный период развития армянской лингвистической мысли, охватывающий этап с V в. до 20-х гг. XVII в. принято называть эпохой деятельности «грекофильской школы»⁴⁴⁰, хотя более точным, как нам кажется, является определение этой эпохи как периода «греческого влияния и «грецизированной» грамматики» (на основании армянского термина *hunaban(utyun)* – дословно «грекословие»)⁴⁴¹, вслед за которым, лишь в 1624 г. наступает следующий этап – период латинского влияния и «латинизированной» грамматики, согласно распространенной периодизации развития армянских лингвистических учений⁴⁴².

⁴³⁸ Указ. соч. С. 22.

⁴³⁹ Указ. соч. С. 22-23.

⁴⁴⁰ Более того, ряд авторов употребляет термин «грекофильский» для обозначения направления армянской школы на протяжении всего Средневековья. См.: Мирумян К.А. О роли школы и системы образования в контексте национального бытия в эпоху армянского высокого Средневековья //Вестник Армяно-Российского университета. Ереван, 2011. № 2. С. 27.

⁴⁴¹ История лингвистических учений. Средневековый Восток. Л., 1981. С.20.

⁴⁴² Там же.

Здесь следует также отметить следующий историко-культурный феномен: в различные исторические периоды выход из политической, экономической и культурной стагнации знаменовался возрождением интереса к грамматической мысли и созданием новых трудов в данной дисциплине. Так, в период Багратидского ренессанса IX в., а также в рассматриваемую нами эпоху стабилизации политического фона в восточноармянских регионах, одними из первых были созданы именно лингвистические учебно-теоретические тексты. Кроме того, создание трактатов «о грамматике», которая входила в состав так называемых «внешних», то есть нетеологических наук, демонстрировало высокий уровень того учебного заведения, в стенах которого была написана работа, указывая на то, что данный университет претендует на определенную интеллектуальную самостоятельность

Таким образом, факт проникновения католического учения в армянскую среду, а также особая роль, которая отводилась грамматике в армянской культуре, закономерно ставит вопрос о значении и гипотетической степени латинизированности армянских грамматических трактатов, созданных в сообществе интеллектуалов-униторов в XIV в.

Одним из наиболее важных вопросов, относящихся к деятельности монахов-доминиканцев и их первых последователей является, несомненно, вопрос языковых компетенций как латинских проповедников, так и армянских католиков и униторов.

Согласно М.А. ван ден Уденрейну, первоначально языком текстов и устной речи, на которой велись проповеди европейских миссионеров, был персидский язык. Так, Бартоломео де Поджо, католический епископ Мараги «проповедовал на персидском языке в народе и, наверно, в 1328 г. имя его стало приобретать известность у расположенных рядом армян»⁴⁴³, указывает исследователь, ссылаясь на запись Акоба Крнеци к «Книге Проповедей» Бартоломео, переводчиком которой он был⁴⁴⁴. Таким образом, с большой степенью

⁴⁴³ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P.20.

⁴⁴⁴ Ibid. P.21.

вероятности, общим языком для первых восточноармянских приверженцев католицизма и латинских миссионеров был именно этот язык. Данное обстоятельство – знание персидского языка доминиканскими проповедниками, кроме того, указывает на то, что в этом регионе и в этот период основной интерес европейских миссионеров был направлен на ираноязычных мусульман в большей степени, чем на армяноязычных христиан, представители которых, включая Иоанна Крнеци, специально приехали в Марагу для знакомства с новым для них латинским учением. И, как подчеркивает М.А. ван ден Уденрейн, одной из наиболее важных задач армянского варадапета, выпускника Гладзорского университета Ованнеса Крнеци, было изучение латинского языка: «Он [т. е. Иоанн Крнеци] прибыл с некоторыми сотоварищами в Марагу в 1328 г., где учил, наполненный римской верой, латинский язык у епископа Бартоломео»⁴⁴⁵. Следовательно, можно предположить, что именно с Ованнесом Крнеци связан новый, латинский этап в армянском образовании, основанный на соответствующей языковой компетенции руководителя Крнийской школы.

В первой половине XIV в. двумя выпускниками Гладзорского университета, варадапетами Ованнесом Цорцореци и Ованнесом Крнеци, были созданы грамматические трактаты, на основании которых велись занятия соответственно, в прокатолических Цорцорской и Крнийской школах. Маркируя статус самих школ как отдельных и самостоятельных учебных заведений, данные труды демонстрируют различия в теоретических подходах и методах изложения материала, что является результатом в первом случае – влияния армянской грамматической традиции, основанной на комментариях Дионсия Фракийского, а во втором – включения латинских грамматик в структуру трактата.

Как доказывал Л.Г. Хачерян, труд Ованнеса Цорцореци имеет ряд аналогий как с грамматикой Есаи Ничеци, так и с трактатом одного из крупнейших авторов Средневековой Армении – Ованнеса Ерзенкаци (Плуза). При этом возможно, что первой была работа именно Ованнеса Цорцореци, а вслед за ней только был

⁴⁴⁵Ibid. P.24.

создан трактат его учителя Есаи, а не наоборот⁴⁴⁶. Таким образом, «Грамматика» Цорцореци является образцом, аналогичным поздним трудам армянских грамматиков, несмотря на изменение религиозно-доктринальных воззрений ее автора.

В отличие от этого труда, работа Ованнеса Крнеци демонстрирует влияние такого известного латинского автора, как Присциан, с грамматикой которого основатель Крнийской школы, вероятно, познакомился в период изучения латинского языка. В свой труд он включил широко известные в средневековой Европе части прициановой грамматики, называемые «Priscianus maior» и «Priscianus minor». «Priscianus maior» стал основой раздела, в котором рассматривались вопросы фонетики и частей слов (раздел 1), а «Priscianus minor» – разделов о синтаксисе (разделы 2 и 3)⁴⁴⁷. Таким образом, впервые именно Иоанн Крнеци ввел в армянское образовательное поле элементы латинских грамматик.

Ниже представлена таблица, в которой рассматриваются три грамматики армянского языка, для сравнения в ней приведен также труд западноевропейского автора – Клемента Галано, написавшего одну из первых латинизированных армянских грамматик⁴⁴⁸, с которой принято начинать новый, латинизированный, период в этом направлении знаний.

	Ованнес Ерзнкаци (Цорцореци)	Ованнес Крнеци	Клемент Галано
Название трактата	Հաճառաւոր տեւութիւն քերականի (Краткое размышление о грамматике)	Յաղագս քերականի (О грамматике)	Grammaticae et logicae institutiones (Введение в грамматику и логику)

⁴⁴⁶ Цорцореци Ованнес. Краткое размышление о грамматике/ Пред. Л.Хачеряна. Лос-Анджелес, 1984. С. 59-94 (арм.).

⁴⁴⁷ Крнеци Ованнес. О Грамматике... С.53..

⁴⁴⁸ Galanus C. Grammaticae et logicae institutions linguae literalis armenicae. Romae, 1645.

	Темы	Разделы	Разделы
1	Յաղագս վերծանութեան (Об анагностике)	Յաղագս պարզ գիտութեանց (О простом знании)	De litere et orthographia (О букве и орфографии)
2	Յաղագս ոլորակի (О тонах)	Յաղագս բաղադրելոց գիտութեանց այսինքն բանին (О составном знании, то есть предложении)	De sillaba et poetica (О тонах и поэтике)
3	Յաղագս կիտից (О пунктуации)	Յաղագս շարամանութեանց (О согласовании)	De dictione et prolatione (О дикции и пролации)
4	Յաղագս հազներգութեան (О 'поэтике)	Յաղագս առոգանութեանց (О просодии)	De oratione et syntaxi (Об анагностике и синтаксисе)
5	Յաղագս տառի (О букве)	Յաղագս ներչափական տառից գրելո (О метрическом письме)	
6	Յաղագս վանգի (О слоге)	Յաղագս վերծանութեան (Об анагностике)	
7	Յաղագս երկար վանգի (О долгом		

	слоге)		
8	Յաղագու սուղ վանգի (Օ կրաոոմ սուգե)		
9	Յաղագու հաաարակաց շաղաշարաց (Օ ոոսոոմ սուջենու)		
10	Յաղագու րաոի (Օ սուե)		
11	Յաղագու աոնուան (ՕՑ ուենու)		
12	Յաղագու րալի (Օ ցուաուե)		
13	Յաղագու լծորդուրեան (Օ սոյաջենու)		
14	Յաղագու ընդունելուրեան (Օ սոյաչասու)		
15	Յաղագու յաղի (ՕՑ արուկուե)		

16	Յաղագս դերանունութեան (О местоимении)		
17	Յաղագս նախադրութեան (О предлоге)		
18	Յաղագս մակբախի (О наречии)		
19	Յաղագս շախկապի (О союзе)		
20	Յաղագս առողջամութեան (О просодии)		
21	Յաղագս ոտից (О стопе)		
22	Թելադրութիւն ի խոնարմանս բայի (Упражнения в спряжении глагола)		

Представленная выше таблица демонстрирует, что три трактата о грамматике различаются в первую очередь структурно. В первом труде, автором которого является Ованнес Цорцореци, структура текста представляет собой одноуровневый ряд тематических блоков (то есть чередующиеся темы, предложенные тезисами Дионисия Фракийского, прокомментированные автором грамматики), что находится в русле армянской традиции.

Между тем, у двух других авторов текст трактатов имеет два или более семантических уровня, то есть он разделен на части, каждая из которых включает в себя различные тематические блоки. При этом, например, раздел «Об анагностике» Иоанна Крнеци включает все темы, рассматриваемые в грамматике Дионисия, калькируя его как образцовый ряд. Так же поступает Галано, последний раздел которого включает классические темы (1. De Nomine, 2. De Pronomine, 3. De Verbo, 4. De participio, 5. De articulo, 6. De praepositione, 7. De aduerbio, 8. De interiectione, 9. De coniunctione). Особенностью текста Ованнеса Крнеци и Клемента Галано является также раздел синтаксиса, который прежде не обсуждался в армянской грамматической традиции. Таким образом, Иоанн Крнеци является «предвестником латинизированных грамматических трудов, распространенных в армянской действительности в XVII—XVIII вв.»⁴⁴⁹.

Сочетание традиций армянских комментаторов Дионисия Фракийского и латинских грамматиков в труде Ованнеса Крнеци позволяет считать его образцом переходного, греко-латинского типа. Последователей-современников у автора такой грамматики не оказалось, что связано, вероятно с отсутствием подходящих языковых компетенций у других представителей армянской католической и униторской общины. Таким образом, с одной стороны Ованнес Крнеци стоит особняком, а с другой большой пласт поздних латинских грамматиков, по крайней мере, один из авторитетных грамматиков этого направления опирается на его наследие. Поскольку, с большой степенью вероятности, западноевропейский составитель армянского грамматического трактата в XVIII в. Клемент Галано при работе над своим трактатом учитывал на

⁴⁴⁹ История лингвистических учений.... С.32.

работу Крнеци, поскольку он был достаточно хорошо знаком с различными направлениями деятельности своего предшественника, в том числе и работой по грамматике⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ Oudenrijn van den M.A. Op. cit. P.21.

Заключение

Распространение католицизма в армянской среде в эпоху Средневековья демонстрирует ряд особых черт, наиболее существенной из которых является важнейшее значение роли как политических, так и религиозно-культурных элит в указанном процессе.

С одной стороны, проникновение католической доктрины отражает новое направление в политике папского престола, установившееся после крестовых походов, с другой – ситуацию внутри армянской церкви, приведшую к значительным разногласиям среди духовенства, разделившегося на несколько групп, каждая из которых по своему видела развитие национальной церкви. Кроме того, рассматриваемый процесс проникновения католического учения в среду армянского духовенства явился одним из первых к сближению западноевропейской и армянской культур.

В данной работе рассматривается первый период наиболее активного взаимодействия между папством, миссионерскими орденами и армянскими духовными лицами, признавшими соглашение сближавшее две церкви. Этот период начинается с последних десятилетий XIII века и продолжается в XV веке, после которого следует говорить о втором этапе отношений между армянской и католической церквями, связанном с изменениями на политической карте Малой Азии, новой волной нашествий тюркских племен, результатом чего было увеличение числа армянских общин в Европе, искавших покровительство папства.

Анализ источников позволил сделать следующие выводы.

Распространение католицизма в указанный период можно разделить на два этапа. На первом этапе, с конца XIII до двадцатых годов XIV века, происходит сближение двух церквей, армянской и католической, итогом которого является Сисский собор 1307 года, когда католики, поддерживаемый киликийским царским двором, идет на некоторые уступки папству, в надежде на финансовую и военную помощь Западной Европы в борьбе с Египтом. Таким образом, для

киликійського царства, де найбільше число приверженців католицизму появилось еще в период крестових походів, після ряду воєнних поразень, понесених від сусіднього мусульманського державства і з-за серйозних опасень правителів Киликії за майбутнє країни, об'єднання з католицькою церквою представлялось одним із напрямків во зовнішній політиці, спроможного зупинити наступлення єгипетських мамлюків. Провозглашена киликійським католикосатом унія з папством не була признана во багатьох армянських областях, тем не менше, вона явилась основопологаючим рішенням, завдяки якому стало можливим дальніше розповсюдження католицизму в Арменії.

В указаний період папство переживало кризис, зв'язаний з посиленням в Западній Європі світських правителів, котрі прагнули до зміцнення своєї економічної і політичної влади в межах склаваних національних державств. Зусилля папи Боніфация VIII (1294-1303) утвердити главенство папства над світською властю привели до конфлікту між папою і Филиппом IV Красивим, результатом якого стало "Авіньйонське пленення пап" при преемнику Боніфация VIII Клименте V (1305-1314), показавше слабкість папства, контролюваного французькими монархами. З ослабленням інститута папства посилюється значення особистості пап, від котрих зависело, чи буде Курія підкорятися французькій короні чи зможе вести самостійну політику, знаходячи нові її напрями.

Во время свого понтифіката Іоанн XXII (1316 – 1334), другим після Климента V авіньйонський папа, одним із напрямків своєї діяльності обирає розповсюдження католицизму за межами Європи. Це підтверджується і його політикою в киликійському царстві, де в 1316 році скликається новий Адаманський собор, який врахував побажання Іоанна XXII підтвердити унію між двома церквами, і тим, що їм в 1318 році були встановлені нові архієпископства і єпископства на території державства ільханів, в яке входила історична Арменія.

Таким чином, перший етап розповсюдження католицизму в армянському суспільстві, який можна назвати «килікійським», характеризується

значительной ролью в этом процессе членов ордена Св. Франциска, проповедовавших на Востоке со времен основателя этого ордена Святого Франциска Ассизского. Впоследствии францисканцы уступают место проповедникам доминиканцам, что объясняется, возможно, и тем, что в 20 – 30-е годы XIV века обостряются разногласия между папским престолом и этим нищенствующим орденом, касающиеся права францисканцев иметь личную и общественную собственность.

Благодаря деятельности ордена Св. Доминика в исторической Армении в 30-х годах XIV века появляется католическая община, основатель которой, Иоанн (Ованнес) Крнеци провозглашает новую унию с католической церковью. Здесь можно говорить о втором, «крныйском», этапе распространения католичества среди армянского духовенства.

Члены ордена Св. Доминика (Братья Проповедники), чьей основной задачей, установленной еще в период альбигойских войн, была проповедь, базирующаяся на глубоких познаниях в области богословия, организовав в Армении работу по переводу трудов западноевропейских теологов, смогла привлечь в католичество тех армянских магистров теологии, которые, имея хорошую подготовку в армянских университетах, заинтересовались достижениями в этой области западноевропейских богословов. Позже и францисканские миссионеры, прибывшие в Армению, также обращались к активной переводческой деятельности, как видно из кодексов, переписанных в артазском монастыре.

На 30-50-е годы XIV в. приходится наиболее активная деятельность европейских миссионеров и принявших унию армянских вардапетов. В то же время, к середине указанного столетия в данных кругах происходит дифференциация, приведшая к образованию нескольких групп приверженцев объединения двух церквей, имеющих различные взгляды на то, в какой степени нужно признавать введенные унией изменения в догматах, практике богослужения и устройстве церкви. Это создавало трудности как для дальнейшего распространения католицизма, так и для деятельности тех армянских церковных деятелей, которые выступали против любых соглашений с католической

церковью, видя в них угрозу самостоятельности армянской церкви, бывшей на протяжении многих веков единственной силой, сплачивающей весь «армянский мир», раздробленный и разобщенный многочисленными завоевателями.

Благодаря деятельности известных вардапетов–антиуниторов, к 60-м годам XIV века, после завоевания большей части Киликии египетскими мамлюками, сисский католикосат отказывается от принятых прежними соборами решений.

К этому времени ослабевают также интерес папства к Востоку, так как после «Авиньонского пленения», завершившегося в 1377 году, наступает сложный период в истории папства, завершившийся «Великой Схизмой» (1378-1417), разделившей католическую церковь на два лагеря. «Схизма» нанесла значительный ущерб авторитету и влиянию папства, что позволило генеральным магистрам ордена Св. Доминика подчинить своему ордену армянских униторов, и те области Армении, где остались еще униторские монастыри, в одну из провинций ордена проповедников.

Таким образом, в результате деятельности миссионерских орденов, в некоторых областях исторической Армении появляются небольшие общины, осуществившие синтез западноевропейской научной мысли с достижениями армянских вардапетов в этой области. Но возникшие с помощью доминиканцев и под покровительством авиньонского папского престола, эти общины были обречены на медленное угасание, так как после Сисского синода, отменившего унию между двумя церквями, оказались изолированными от остального «армянского мира».

В дальнейшем католическая церковь неоднократно пыталась объединить христианские церкви, но попытки эти заканчивались неудачей, так как ни одна из так называемых ориентальных церквей не соглашалась окончательно признавать условия унии, предлагаемой главой католической церкви. Примером может служить Ферраро–Флорентийский собор (1438 – 1445), во время которого была заключена уния между греческой и латинской церквями, предусматривающая признание греками догматов католической церкви и верховенства папы. Но, как

известно, принятое во Флоренции соглашение было отвергнуто большинством греческого духовенства и не дало никаких результатов.

Таким образом, в рассмотренном средневековом контексте в армянском сообществе основным мотивационным стимулом восприятия католического учения был научно-образовательный интерес, что принципиально отличает данное историко-культурное явление от более поздних проявлений религиозных конверсий.

Список терминов

вардапет: Священослужитель армянской церкви, получивший степень магистра теологии.

вардапетутьюн: Степень священослужителя армянской церкви, получившего университетское образование. Она приравнивалась к степени магистра, получаемой в европейских университетах после защиты магистерского диссертационного сочинения.

высший вардапетутьюн: Степень в средневековой армянской церкви, соответствующая степени доктора, получаемого в европейских университетах на факультете теологии.

католикос: Титул высших духовных лиц в армянской церкви.

рабун: Учитель, преподаватель в высших школах Средневековой Армении.

рабунапет: Должность руководителя высшей школы, соответствовавшая должности ректора.

унитор: В армянской и европейской средневековой литературе этим термином назывались представители армянской церкви, принявшие решения соборов об унии между армянской и латинской церквями.

Список литературы

Источники

1. Алишан Г. Сисван, общее описание армянской Киликии. Венеция: Типография Святого Лазаря, 1885 (древнеарм.) 592 с.
2. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. В 8-ми т. / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян и др. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1984-2013. 1 т.
3. Каталог рукописей Матенадарана им. Маштоца. В 3-х т. / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян; А. Малхасян. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1965. Т. I, 1970. Т. II, 2007. Т. III (древнеарм.). 1-2 т.
4. Крнеци Ованнес. О Грамматике / Пред. Л.С. Хачикяна, С.А. Авакяна. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1977 (арм., древнеарм.). 226 с.
5. Латинские рукописи Матенадарана / Сост. Л.И. Киселева. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1980. 126 с.
6. Мелкие хроники. В 2-х т. / Сост. В. А. Акопян. Ереван: Изд. АН АрмССР, 1951; 1956. (древнеарм.). 2 т.
7. Орбелян Степанос. История области Сисакан. Тифлис: Типография Аганяна, 1910 (древнеарм.). 618 с.
8. Памятные записи армянских рукописей XIV в./ Сост. Л. Хачикян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1950 (древнеарм.). 757 с.
9. Памятные записи армянских рукописей XV в. В 3-х ч./ Сост. Л. Хачикян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1955; 1958; 1967 (древнеарм.). 1-2 ч.
10. Послание Ованнеса Орбела и других епископов и вардапетов Сюникских в ответ посланию Константина, католикоса Армянского// Чраках. 1860. Т.2. Тетрадь 3. С. 39-43 (древнеарм.).

11. Послание Ованнеса Орбела, архиепископа Сюника к Захарии Цорцореци, архиепископу Артаза // Чраках. 1860. Т. 2. Тетрадь 3. С.55-57 (древнеарм.).
12. Послание вардапета Есайи к теру Маттеосу //Чраках. 1860-1861. Т. 3. Тетради 10, 13.С. 157-164; 205-211 (древнеарм.).
13. Устав для геноуэских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449г. / Изд. В. Юргевич // Записки Одесского Общества истории и древностей.1863. Т.5. С.632-815.
14. Цорцореци Ованнес. Краткое размышление о грамматике/Пред. Л.Хачеряна. Лос-Анджелес:Alco Printing Co, 1984 (арм., древнеарм.). 390 с.
15. Чамчян М. Армянская история от начала мира до 1784 г. В 3-х т. Венеция: Типография Иоанна Пиациянца, 1784-1786 (древнеарм.). 1-3 т.
16. Bullarium Ordinis F.F. Praedicatorum sub auspiciis S.S. D.N.D.Clementis XII Pontificis Maximi, opera Reverendissimi Patris. Vol. 8. /Ed.Th. Ripoll, A.Brémond. Roma: Typographia Heronymi Mainardi, 1729-1740. Vols. II-III.
17. Galanus C. Grammaticae et logicae institutions linguae literalis armenicae.Romae: Typographia Sacrae Congr. de Propaganda Fide, 1645. 230 p.
18. Grand catalogue des Manuscrits armeniens de la Bibliotheque des P.P. Mekhitharistes de Saint-Lazare par le P. Basile D-r Sarghissian. Vol. 2 /Ed. B. Sarghissian. Venise: Saint-Lazare. 1914, 1924. Vols.I- II.
19. Catalog der armenischen handschriften in der K.K.Hofbibliothek zu Wien /Ed. Jacobus Dachian. Wien: Mechitharisten-Buchdruckerel, 1891. 49 p.
20. Catalog der armenischen handschriften in der Mechitharisten-bibliothek zu Wien. Vol. 3 /Ed. Jacobus Dashian, A. Voskian. Wien: Mechitharisten-Buchdruckerel, 1895,1963,1983. Vol. I.
21. Katechizm Kosciola Katolickiego. Poznan: Pallattinum. 1994. 738 p.

22. Oudenrijn van den M. *Linguae Haicanae scriptores ordinis praedicatorum congregationis fratrum unitorum et fratrum armenorum ordinis*. S. Basiliæ citra mare. Bern: Francke Verlag, 1960. 336 p.

Лтература

1. Абраамян А. Гладзорский университет. Ереван: Айастан, 1983 (арм.). 86 с.
2. Агаджаян А. Этнос, нация и религия: научные парадигмы и реальность Южного Кавказа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 331-356.
3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло, 2005. 448 с.
4. Айбабина Е.А. Декоративная каменная резьба Каффы XIV-XVIII веков, Симферополь: Сонат, 2001. 280 с.
5. Акопян А.В. Ильханы и ишханы. Монеты армянских княжеств периода заката Хулагуидского государства (737–759 гг. / 1336–1358 гг.) // Нумизматика и эпиграфика. 2015. Т. XIX. С. 123-160.
6. Аревшатыан С.С. К истории философских школ средневековой Армении XIV в. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1980. 79 с.
7. Аревшатыан С.С., Матевосян А.С. Гладзорский университет - центр просвещения средневековой Армении. Ереван: Айастан, 1984. 64 с.
8. Акопян Т.Х. Историческая география Армении. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1984. 463 с.
9. Албояджан А. История армянской школы. Каир: Нор Астх, 1946. (арм.). 626 с.
10. Арутюнова-Фиданян В.А. Армяне-халкидониты: идентичность на стыке этноса и конфессии // Исторические мифы и национальная идентичность. 2007. № 21. С. 322-344.
11. Бабаян Л.О. Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках. М.: Наука, 1969. 336 с.

12. Варданян Ю. Новые сведения о двух армянских унителях // Вестник АН АрмССР. Гуманитарные науки, 1980. № 10. С. 84-88 (арм.).
13. Восканян В. Ценные первоисточники истории армянского народа // Историко-филологический журнал. Ереван, 1968. №3. С.296– 300.
14. Григорян Г.М. Очерки по истории Сюника IX-XV вв. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1990. 390 с.
15. Даллакян Л. Труд историка Хетума Корикосци «Цветник историй земель Востока» // Эчмиадзин. 2016. № 7. С. 84-96 (арм.).
16. Доусон К.Г. Религия и культура / Пер. с англ. яз. К.Я. Кожурина. СПб.: Алтея, 2000. 281 с.
17. Еманов А.Г. Латиняне и нелатиняне в Каффе (XIII - XIV вв.) // Из истории Византии и византиноведения, Л., 1991. С. 107-116.
18. История лингвистических учений. Средневековый Восток / Под ред. А.В. Десницкой, С.Д. Канцельсон. Л.: Наука, 1981. 301 с.
19. Казаросян А. Писцы и рукописи Гладзорского университета // Вестник общественных наук. АН АрмССР. 1984. № 3. С.58-66 (арм.).
20. Казбекова Е.В. Образование и религиозное воспитание: формирование конфессиональной идентичности // Сборник статей по материалам круглого стола «Образование и религиозное воспитание: формирование конфессиональных идентичностей в Европе от Поздней Античности до XIX в.» / Отв. ред. М.Ю. Парамонова. М.: ИВИ РАН. 2009. URL: <https://igh.academia.edu/ElenaKazbekova> (дата обращения: 09.05.2017).
21. Карпов С.П. Что и как праздновали в Каффе в XV в. // Средние века. М.: Издательство МГУ, 1993. Т.56. С.226-232.
22. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х т. /Пер. с нем. С.А. Ромашко; А.М. Руткевича. М.: Академический проект. 2011. 3 т.
23. Колли Л. Каффа в период владения ею Банком Св. Георгия // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. 1912. №47. С.75-112.
24. Колли Л. Каффа в период владения ею Банком Св. Георгия // Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии. 1913. №50. С. 89 –103.

25. Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России//Вестник Русской гуманитарной академии. 2009. Т.10. Вып. 1. С. 70–74.
26. Манандян Я. Вес и мера в древнеармянских источниках. Ереван: Издательство фонда Мелкнояна, 1930. 141 с. (арм.).
27. Мокрецова И.П. Романова В.Л. Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях. В 2-х т. М.: Искусство, 1983-1984. 2 т.
28. Матевосян А. Армянский средневековый университет // Вестник общественных наук АН АрмССР, 1984. №1. С. 62-71 (арм.).
29. Микаэлян Г.Г. История Киликийского армянского царства. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1952. 534 с.
30. Мирумян К.А. О роли школы и системы образования в контексте национального бытия в эпоху армянского высокого Средневековья // Вестник Армяно-Российского университета. 2011. № 2. С.20-36.
31. Овсепян Г. Хахбакяны или Прошяны в армянской истории. В 3-х т. Вагаршапат: 1-я типография Петрата, 1928. Иерусалим: Типография Св. Иаковов, 1942. Нью-Йорк: б/и, 1942-1943 (арм.). 3 т.
32. Орманян М. Армянская церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее / Пер. с франц. Б. Рунта. М.: Издание А.М. Будагова, 1913. 217 с.
33. Саркисян О.Л. Синтетичный характер средневековой армянской философии // Сборник научных статей. Шестая годовичная конференция РАУ. Ереван, 2011. С. 100–107.
34. Старокадомская М. К. Солхат и Каффа XIII-XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. Киев: Наукова думка, 1974. С. 162-174.
35. Данилова Э. В. Каффа в начале второй половины XIV вв. // Феодальная Таврика. Материалы по истории и археологии Крыма. Киев: Наукова думка, 1974. С.189—214.

36. Тальберг Н. История христианской церкви. М.: Интербук; Нью-Йорк: Астра, 1991. 494 с.
37. Торос Таронаци / Сост. и вст. ст. Э. М. Корхмазян. Ереван: Эребуни. 1989. 28 с.
38. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки / Под ред. С.Я. Козлова, Л.В. Чижовой. М.: Наука, 2003. 459 с.
39. Хачикян Л. Артазское княжество и Цорцорская школа // Вестник Матенадарана. Ереван, 1973. №11. С.43 – 121 (арм.).
40. Хачикян Л.С. Памятные записи армянских рукописей как исторический источник // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960. С.2 –3.
41. Balard Michel. La Romanie génoise: XIIe—début du XVe siècle. Vol. 2. Rome: École française de Rome, 1978. I vol.
42. Bueno I. Avignon and the World. Cross-cultural Interactions between the Apostolic See and Armenia // Journal of the Max Planck Institute for European Legal History. 2012. № 20. P. 344-346.
43. Esbroeck van M. La representativite de la delegation armenienne a Florence: de Sargis de Caffa a Nagach d'Amid// Annuarium Historiae Conciliorum. 1990. № 22. P. 131-145.
44. Henrion M. Historia general de las misiones desde s.XIII hasta nuestros dias por el Baron de Henrion de la Academia de la religion católica, de las academias y sociedades reales de Metz y de Nancy; caballero de la órden de los Santos Mauricio y Lazaro; comendador de la órden de San Gregorio el Grande autor de la Historia General de la Iglesia, etc. Orda recomendada por su santidad PIO IX. Vol. 2. Mexico: Imp. Y Lit. De la Biblioteca de Jurisprudencia. Hospicio de San Nicolas num. 191 , 1878-1879. Vols. I-II.
45. Goyau G. L'église en marche: etudes d'histoire missionnaires. Vol. 5. Paris: Editions SPES, 1928-1933. Vol.2.
46. Kizilov M. Karaites through the Travelers' Eyes. Ethnic History, Traditional Culture and Everyday Life of the Crimean Karaites According to.

Descriptions of the Travelers. New York: al-Qirqisani Center for the Promotion of Karaite Studies 2003. 269 p.

47. Mutfian Cl. Le Royaume Arménien de Cilicie XII^e-XIV^e siècle. Paris: CNRS Éditions, 1993. 157 p.

48. Snow D. A., Machalek R. The sociology of conversion// Annual Review of Sociology. 1984. Vol. 10. P. 167–190.