

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱԼԲԵՐՏ Ա. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ARMENO – CLASSICA
ԶՈՒԳԱԿՇԻՌ

•

Գաղափար
Մեկնություն
Հասկացում

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
2024

YEREVAN STATE UNIVERSITY

ALBERT A. STEPANYAN

**ARMENO – CLASSICA
PARALLELS**

•

**Idea
Interpretation
Comprehension**

YEREVAN
YSU PRESS
2024

*Հրատարակության է երաշխավորվել
ԵՊՀ գիտական խորհրդի կողմից:*

**Գրախոսներ՝
Սմբատ Խ. Հովհաննիսյան,
Տիգրան Ռ. Եփրեմյան**

**Խմբագիրներ՝
Դավիթ Վ. Պետրոսյան,
Լիլիթ Ռ. Մինասյան**

ՀՏԴ 93/94
ԳՄԴ 63
Ս 887

Ա. Ա. Ստեփանյան
Ս 887 ARMENO – CLASSICA ՉՈՒԳԱԿՇԻՌ / Ա. Ստեփանյան.–
Եր.: ԵՊՀ, 2024.– 368 էջ:

Մենագրությունը խնդիր ունի լուսաբանելու հայոց մտահոգևոր առնչությունները անտիկ (հունահռոմեական) միջավայրի հետ: Պարառում է պատմական տարբեր դարաշրջաններ՝ սկսյալ դասական Աթենքից մինչև անկում ապրող Հռոմեական Հանրապետություն և վաղ միջնադարյան Հայք: Բովանդակային առումով համաբերում է իմաստասիրության և պատմության, սոցիալական խաղի և թատրոնի, պատմագրության և ազգային ինքնության տարակերպ հարացույցներ: Այս մոտեցումներն էլ պայմանավորել են մենագրության կառույցը՝ բաղկացած երեք տիպաբանական հանգույցից՝ «Իմաստասիրություն և պատմություն», «Ընկերային խաղ, թատերայնություն և պատմություն», «Իմաստասիրությունը պատմության համաձիբում»: Այս դիտանկյունները դիմավորված են անցյալի ականավոր դեմքերով, որք ներգրավված էին Արևմուտքի ընդհանրական մտահոգևոր պլազմայում՝ Պլոտինոս և Մովսես Խորենացի, Պերիկլես–Սոկրատես և Արտավազդ Բ, Սալլուստիոս և Եղիշե: Նրանց հանդիպման հարթակը արդի հետազոտողի հակառակ հեռանկարն է՝ ունակ հաղթահարելու պատմական ժամանակի և տարածության առարկայական սահմանները:

ՀՏԴ 93/94
ԳՄԴ 63

ISBN 978-5-8084-2670-2
DOI: <https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426702>

© ԵՊՀ հրատ., 2024
© Ստեփանյան Ա., 2024

***In memoriam Prof. Grigori Areshiani,
amici clarissimi.***

*“What we should lament is not the loss of houses or
of land, but the loss of men’s lives. Men come first;
the rest is the fruit of their labour.”*

Thucydides, Peloponnesian War, I, 143, 5

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

CONTENTS

Նախաբան	
Introduction	9
Հանգույց Ա Բնաստասիրություն և պատմություն	
Part I Philosophy and History	19
Պլոտինոս. տիեզերական թատերախաղի հանդիսատեսը	20
Narrative Fiction in Moses Khorenatsi (A conceptual perspective)	90
Հանգույց Բ Ընկերային խաղ, թատերայնություն, պատմություն	
Part II Social Play, Theatricality, History	137
Play and Theatricality in Classical Athens (Plots, masks, and characters)	138
Tragedy and the Interpretation of the Historical Present (The experience of Artavazd II)	193

Հանգույց Գ Իմաստասիրությունը պատմության համաձիրում	
Part III Philosophy in History.....	223
Սալլուստիուս. հանրապետական Հռոմի ճգնաժամը (ներկայի, անցյալի և հնարավոր ապագայի լույսով)	224
Narrative Fiction in Elishē Vardapet: “About Vardan and the Armenian War”	282
 Մակարան	
Epilogue	312
 Մատենագիտություն	
Bibliography	319
 Հակիրճանք	
Abbreviations	350
 Դասիչ	
Index.....	355

ՆԱԽԱԲԱՆ

Մենագրությունն այս երկարամյա աշխատանքի արգասիք է. սկսել է ուրվագծվել ավելի քան քսան տարի առաջ: Եվ ավելի շատ՝ անդրական, քան հստակ ստեղծագործական մղումով: Հընթացս աշխատել ենք տարբեր հետազոտական տիրույթներում՝ պատմություն և պատմագրություն, պատմագիտություն և իմաստասիրություն՝ դասական Հունաստանի, հելլենիզմի, Հռոմի, վաղ միջնադարյան Հայքի պատմանյութի հիմամբ: Այս նույն ծիրի մեջ ներբերել ենք նաև պարսից (հատկապես գրադաշտական) ու ասովա-ծաշնչյան նյութը:

Մեկնակետը այն մտահոգևոր պլագման է (պատմական իրականություն, արժեքանություն, տեխնոլոգիաներ, ազգային ինքնություն), որի ծիրում ծավալվում են անցյալը, ներկան և ուրվագծվում ապագայի ինչ-ինչ հատկագծեր: Հիմնախնդրին հետամուտ՝ որդեգրել ենք հետազոտության համադրական ուղին՝ խնդիր ունենալով ի մի բերել հիշյալ տիրույթների կարևորագույն ձեռքբերումները: Հանդերձ այսու, մեր սևեռումի խնդիրը, հարկավ, մնում է հայոց ինքնությունն իր պատմական տարակերպերով. համոզված ենք, որ նման մոտեցումը հնարավորություն կընձեռի դրանց ընդհանրական ընկալման: Եվ դա էլ իր հերթին ի գործ է բացահայտելու պատմական տեքստերի մեկնության և հասկացումի նոր հնարավորություններ: Անցած տարիների փորձը համոզում է, որ այս մոտեցումն ունի անժխտելի հեռանկար:

Արդ, որոշել ենք կատարել հաջորդ քայլը՝ *հետազոտության համադրական մեթոդը* վերաձևակերպել իբրև *հետազոտության առարկա* և հարադրել անտիկ ու հայոց մի շարք պատմական նշանակալից իրողություններ ու տեքստեր: Ավանդական պատմության հոլովությունում դրանց հանդիպման հնարավորությունն անհավանական–աննշան է, սակայն միանգամայն հնարավոր՝ անդրական ընկալման պարագային: Իսկ դա պահանջում է պատմության խաղընթացի ինչպես համաբերողի, այնպես էլ հանդիսատես–դիտարկողի (կամ ընթերցողի) նոր կերպար: Նրանց պետք է առանձնացնի մի կարևոր հատկանիշ՝ երկխոսային կապը պատմանյութի նկատմամբ: Հուսկ նրանց հակառակ հեռանկարը (գիտելիք, մտավոր փորձառություն, հետազոտական ճաշակ) պետք է հույժ ներունակ լինի, զի պահանջվում է տիպաբանական և համակարական (սիմպաթետիկ) հարաբերությամբ ագուցել դեպքեր, դեմքեր, իրադարձություններ, որոնք պատմականորեն հեռու են միմյանցից: Եվ նման գործառույթը անհրաժեշտություն է, զի հնարավորություն է տալիս բացահայտելու նկարագրական պատմության աներևույթ–անդրական կողմերը: Մի բան, որ արդ ճանաչվում է իբրև հետազոտության կարևորագույն խնդիր:

Ավելի առարկայական անդրադարձով՝ խնդիր ենք դրել մենագրությունում համաբերելու տիպաբանական երեք հանգույց՝ վերտառելով դրանք «Իմաստասիրություն և պատմություն», «Ընկերային խաղ, թատերայնություն, պատմություն», «Իմաստասիրությունը պատմության համաձիքում»:

Մենագրության *առաջին խմաստային հանգույցը* միավորում է երկու հետազոտական ականար՝ հեղինակված Պլոտինոսի և Մովսես Խորենացու կողմից: Պլոտինոսը Զ. հ. 3-րդ դարի ականավոր մտածող էր, որ նպատակ էր դրել հաղթահարելու ժամանակի հիմնական իմաստասիրական դպրոցների հարյուրամյակներ տևող հակասությունները տիեզերքի, մարդու, ընկերային կյանքի այլևայլ հիմնահարցերի շուրջ: Արդյունքներն ամփոփված են իր «Էննեադների» վեց հատորներում: Անհավանական այս խնդրի լուծման ճանապարհին ստեղծել է մտածական մի մեգահամակարգ, որտեղ ստոիկները, ակադեմականները, պերիպաթետիկները, էպի-

կուրականները և այլք (հանդերձ իրենց տարասեռություններով) երկխոսում են գոյակարգի և բարոյական արժեքների, մարդկային բանականության և համակեցական ձևերի շուրջ: Պոտինոսը դիտարկում էր տիեզերքը և մարդ էական համընդհանուր մտահոգևոր շարժման հոլովություն՝ սկսյալ առտնին–նյութականից մինչև աստվածային–հավերժականը: Նաև՝ հակընդդարձ ուղղությամբ: Համաձայն իմաստասերի՝ այս շարժումը հակակշռում էր տիեզերքի պատկերի անշարժությանը և հաղորդում նրան կենդանություն:

Քրիստոնեությունը որդեգրեց այս համակարգը, շնորհիվ որի Աստվածաշնչի առասպելաէպիքական և պոքրիթմիկ իմաստությունը ձեռք բերեց իմաստասիրական ապացույցի հմայք ու խորություն: Կենդանի Աստված, Որդին և սբ. Հոգին կենդանի տիեզերքի նախահիմքերն էին այլևս: Եվ այս ըմբռնմամբ առանձնանում էին Ադեքսանդրիայի և Կապպադոկիայի հոգևոր հայրերը, որոնց ազդեցությունը հայոց քրիստոնեական մշակույթի վրա աներկբա է:

Մովսես Խորենացին այս աներկբա ազդեցության ծնունդն է: Այրել և ստեղծագործել է 5–րդ դարում, շարագրել է «Պատմութիւն Հայոց» երկասիրությունը, որի առաջնահերթ նպատակն է համաբերել հայոց պատմական ուղին՝ սկսյալ աստվածաշնչյան ջրհեղեղից մինչև իր օրերի ընկերային քառս, որ պայմանավորված էր հայոց պետության անկմամբ (428 թ.): «Քառսից քառս» հանուր շարժման ծիրում էլ ծավալվում է պատմության հոլովույթը, որի պոքրիթմը համադրելի է նորպատոնական մտահոգևոր շարժմանը՝ նյութականից դեպի աստվածայինը: Դրանում կողավորված է հայոց փրկության գաղափարը ըստ ռետոր–հելլենիստական (կամ մտավոր–քրիստոնեական) մշակութային հարացույցի: Այս լույսով «Պատմութիւն Հայոցը» նկատվում է իբրև տվյալ գաղափարի մարմնավորում: Իսկ նրա հեղինակը ներկայանում է իբրև հայոց պատմական ուղին ուղենշող մտավորական հանգույն մի նոր Մովսեսի:

Մենագրության *երկրորդ իմաստային հանգույցը*, ինչպես հատկանշել ենք, վերաբերում է ընկերային խաղին, թատերայնությանը և պատմությանը: Մեկնակետը ընկերային խաղի տեսությունն է: Այս հանգույցը նույնպես բաղկացած

է երկու հետազոտական ակնարկից: Առաջինը միտված է դիտարկելու հիմնախնդիրը դասական Աթենքի օրինակով: Մեկնարկում է այն գաղափարից, որ մշակութային ու քաղաքական նշանաբանության առումով Քաղաքի տարածքը բաղկացած էր չորս տարասեռ հատվածից, որք նույնական էին ընկերային պահվածքի և մտածողության չորս բևեռներին՝ Արեոպագոս, Ագորա, Ակրոպոլիս և Դիոնիսական թատրոն:

Դրանք համապատասխանաբար ներկայացնում էին ընկերային պահվածքի ազնվապետական, ժողովրդավարական և քարիզմատիկ-մենիշխանական տեսլականները: Իսկ թատրոնը դրանց համադրելիության և հավասարակշռության միջավայրն էր: Աստ տարասեռություններից հյուսվում էր ողբերգական խաղընթաց, որի մաքրագործությունը (կատարսիս) աներկբա աղերս ուներ *Պերիկլյան դարաշրջանի* հետ: Պատմական մի կարճ ընթացք (Ք. ա. 450-430-ականներ), երբ Ագոբայի շուրջ համախմբվեցին մնացած բևեռները:

Հետազոտողներն ավանդաբար այն բանաձևում են իբրև ժողովրդավարության բարձրակետ: Սակայն իրականությունն ավելի բազմաշերտ է. թերևս ճիշտ կլիներ խոսել, այսպես կոչված, *խառն վարչակարգի* մասին՝ ժողովրդավարություն ականավոր անհատի (և նրա մերձավոր շրջապատի) առաջնորդությամբ: Եվ իրավիճակն ուներ երկու դիմակ. մեկը՝ ընկերային և քաղաքական, մյուսը՝ բարոյական և իմաստասիրական: Առաջինը պատկանում էր Պերիկլեսին, իսկ երկրորդը՝ Սոկրատեսին: Միմյանցից տարբեր անհատականություններ, որք, սակայն, խոսում էին քաղաքացիների իրավաբարոյական համարժեքության մասին և գոհ գնացին իրենց իսկ գաղափարին:

Այս հանգույցի մյուս հետազոտական ակնարկը վերաբերում է Արտավազդ Բ-ի դարաշրջանի Մեծ Հայքին (Ք. ա. 55-34 թթ.): Հիմնադադափարն առնչվում է թատրոնին՝ ներմուծված այս երկիր ըստ հելլենիստական տարակերպի: Այս առումով հատկանշելի է հետևյալ իրողությունը. ի տարբերություն դասական թատրոնի՝ հելլենիստականը գործառնում էր հույժ աստիճանակարգված ընկերային միջավայրում և խնդիր չէր հետապնդում իրավաբարոյական խթանով հա-

մահարթելու ընկերային տարասեռությունները: Ընդհակառակը, կոչված էր շեշտադրելու դրանք: Կապը հունական մշակույթի հետ առանձնահատուկ հասարակական կարգավիճակի ցուցիչ էր:

Հելլենիստական Մեծ Հայքի երկու մայրաքաղաքներում (Արտաշատ, Տիգրանակերտ) կար թատրոն, որտեղ ներկայացում էին տալիս հույն շրջիկ թատերախմբերը: Հատուկ դեպքերում ներկայացումներ կազմակերպվում էին նաև արքայական դղյակում: Դրանցից մեկի մասին, շնորհիվ Պլուտարքոսի, ունենք հավաստի տեղեկությո՝ Հավաքված էր հայոց և պարթևաց ընտրանին, տոնում էին հայոց արքայադստեր և պարթև արքայազնի հարսանիքը: Բայց ավելի կարևոր էր Մ. Կրասսուսի պարթևական արշավանքի անփառունակ ավարտի արվեստական հաստատագրումը (Ք. ա. 53 թ.): Եվրիպիդեսի «Բաքոսուհիների» խաղընթացի հմուտ խմբագրմամբ Արտավազդ արքան բանաձևում էր այն միտքը, թե Մայր Հռոմը պատասխանատու չէ իր գավալի անփառունակ մահվան համար. նա գործել է ըստ իր ընչատենչ մղումների: Հայսմ՝ սխալի չնչին հավանականությամբ կարող ենք պնդել, որ արքայի արվեստական հնարքը խորքային իմաստով ուղերձ էր հռոմեական, պարթևական և հայկական ընտրախավերին՝ վերականգնելու խաթարված status quo-ն:

Մենագրության *երրորդ իմաստային հանգույցը* նպատակ ունի բացահայտելու իմաստասիրության դերակատարությունը պատմության համատեքստում: Այս պարագային այն պատմական գրույթի ներքին–անօտարելի բաղկացուցիչն է դառնում և օգնում խուսափելու նրա նկարագրական տադուռուկից: Հետազոտական նման մոտեցումը ներկայացված է երկու ակնարկով՝ նվիրված երկու ականավոր պատմագիրների փորձառությանը: Մեկը Ք. ա. 1–ին դարի հռոմեական պետական գործիչ, իմաստասեր, պատմագիր Սալլուստիոսն է, մյուսը՝ Ք. հ. 5–րդ դարի հայ քրիստոնեական մտավորական, իմաստասեր և պատմագիր Եղիշեն: Բացի պատմագագացողության իմաստասիրական հենքից՝ նրանց միավորում է մեկ այլ հատկագիծ ևս. նրանց հետազոտական սևեռումի առարկան ընկերային ճգնաժամն է: Եվ խնդիր

ունեն ուրվագծելու այն ուղին, որով հնարավոր է հաղթահարել դա:

Սալլուստիուսի պարագային խոսքը Հանրապետության համակարգային քայքայման մասին է, որն ընդգրկում էր նրա կառույցի բոլոր հարթակները: Հեղինակը դա նկարագրում է ամենայն մանրամասնությամբ, հետևողականությամբ և ավադելի ներհայացով: Հայսմ նա լիովին առանձնանում է հռոմեական այլ պատմագիրներից: Հետազոտողներից ոմանք նրա գրություն տեսանում են ողբի աներկբա հատկագծեր:

Ասվածը նախ և առաջ Սալլուստիուսի «Կատիլինայի պատերազմի» մասին է: Արդի եզրաքանությամբ՝ այն *կենսապատմություն* ժանրին է պատկանում: Այսինքն՝ միտված է պատմության կարճ տևողության մեջ բացահայտելու նրա ընդհանրական գծերը (*pars pro toto*): Խոսքը Զ.ա. 60–ականների մասին է, երբ անկումը ծնունդ էր տվել երկու հակադիր հանրային բևեռների բախման: Երկու կողմում էլ հռոմեացիներն էին՝ իրենց տարասեռ շահերով, պատկերացումներով ու ապագայի տեսլականով:

Շարադրանքի սկզբում հեղինակը պաշտոնական տեսակետի կրողն է՝ ընդդեմ *տնանկների և ըմբոստների*, որոնց ղեկավարում է Կատիլինան: Հընթացս պատումի ծավալման՝ պատկերն աստիճանաբար փոխվում է. պարզվում է, որ *հարուստներն ու քչերը* նույնպես մեղքի բաժին ունեն հին ու բարի Հանրապետության հիվանդության ու անկման մեջ: Այլորեն՝ մեղավոր են բոլորը, հարկավ, տարբեր համակշռով: Հուսկ եզրակացություն. Հանրապետությունը կարելի է բժշկել նոր հանրային համերաշխություն ձևավորելու ճանապարհով: Անհրաժեշտ են խոշոր անհատականություններ, ընտրախավեր և ապագայատեսական ծրագրեր:

Նույն իմաստային հանգույցի երկրորդ հետազոտական ականարկը վերաբերում է Եղիշե վարդապետին և իր «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին» երկասիրությանը: Այն նույնպես *կենսապատմություն* ժանրին է պատկանում, զի սկսված է 450–451 թվականների հայոց հակաասսանյան ապստամբության վրա: Երկասիրությունն սկսվում է հայոց հանրակարգի անկման նկարագրությամբ, որ արդյունք

էր սասանյանների վարչական, կրոնական և մշակութային ուժացման քաղաքականության: Իրավիճակի գրության ձևակերպումն ունի ողբի աներկբա երանգ:

Սակայն Եղիշեի (ինչպես և Խորենացու) ողբն իր կառույցով ու իմաստային կողով բավական մոտ է անտիկ ողբերգությանը: Այն ավանդական-անպարագիծ կոծր չէ, այլ ելք է ուրվագծում ստեղծված ծանր իրավիճակից: Հեղինակի գրությունն այս միտումը մարմնավորում է հայրենասերների «Աստուծո Ուխտը», որի ծիրում տիրում է քրիստոնեական հավասարաբանական տեսականը՝ տերերի և ծառաների, այրերի և կանանց, հայրերի և որդիների, մանուկների և իմաստուն ծերերի: Բոլորը պատրաստ են ինքնագոհողության, իսկ դա անմիջական առնչություն ունի ողբերգական մաքրագործում–կատարսիսի հետ: Հակառակորդը սա տեսնում է հրնթացս Ավարայրի ճակատամարտի: Այս կետից նա ընկրկում է՝ պատրաստ վերականգնելու նախնական խաղաղությունն ու անդորրը: Հարկավ, այս բանին նպաստում են նույնպես նրա արտաքին քաղաքական դժվարությունները:

Իմաստային երեք հանգույցների մեր բնորոշումները հիմք են ստեղծում ի մի բերելու մենագրության հիմնադադափարը: Այս կապակցությամբ, կարծում ենք, հարիր է կրկին անդրադառնալ նրա ելակետային գաղափարին. մենք չունենք որևէ հիմք խոսելու քննարկվող անտիկ և հայոց հեղինակների անմիջական շփումների մասին. դրանք տիպաբանական են ու համակարական (սիմպաթետիկ): Սակայն այս հանգամանքը չի նսեմացնում առաջարկվող իմաստային գուգակշռի արժանահավատությունը, զի դիտարկվող հեղինակները գտնվում էին միևնույն մտահոգևոր պլագմայի ծիրում: Դա համահարթում է նրանց տարբերությունները՝ ժամանակային, էթնիկ, քաղաքական, մշակութային, կրոնական և այլն: Եվ նրանք «մոտենում են» միմյանց:

Հարդյունս Պյոտինոսի և Խորենացու «մոտեցման» ցուլանում է հետևյալ պատկերը. թե՛ իմաստասերը, թե՛ պատմագիրը ապրում են ճգնաժամի պայմաններում. մեկը՝ մտավոր–հայեցողական, մյուսը՝ ընկերային–ինքնութենական: Երկուսն էլ ձգտում են հաղթահարելու ճգնաժամը՝ ձևավո-

րելով մեզահամակարգեր՝ իմաստասիրական և համապատմական: Դրանք կառուցված են գոյաբանական, մտավոր և բարոյական միջինի տրամաբանությամբ: Երկուսն էլ արգասավոր հետք են թողել. մեկը նպաստել է ինտելեկտուալ քրիստոնեության, մյուսը՝ հայոց ազգային ինքնագիտակցության կայացմանը:

Ընկերային խաղի և թատերայնության հղացքի համատեքստում միմյանց «մոտեցել» են մի կողմից՝ Պերիկլեսն ու Սոկրատեսը, մյուս կողմից՝ Արտավազդ Բ-ն: Երկու կողմն էլ մերձ են ճգնաժամի սահմանագծին, որը ողջ զորությամբ ծավալվելու է շուտով: Կյանքի վերջում Պերիկլեսը տեսնում էր վերջինիս նախանշանները, բայց համոզված էր, որ հանրախաղի կանոնով ձևավորված աթենական համերաշխությունը կհաղթահարի դա: Սխալվեց: Սոկրատեսն ապրում էր հենց այդ համընդգրկուն ճգնաժամի պայմաններում և դարձավ դրա գոհը:

Ինչ վերաբերում է Արտավազդ Բ արքային, նրա հայացքն ուղղված է աշխարհաքաղաքական այն խոր ճգնաժամին, որ գոյացել էր ի հետևանս Կրասսոսի արշավանքի (Ք.ա. 54–53 թթ.): Թատերական խաղընթացի օգտագործմամբ արքան ցուցանում է, որ դա արդյունք է սթափ բանականության բացակայության: Ելքը վերջինիս վերահաստատումն է ըստ գիտելիքի և ստեղծագործ կամքի: Նա նույնպես սխալվեց. գոհ գնաց իր իսկ գաղափարին: Սակայն փորձառությունն իզուր չանցավ. ավելի քան հարյուր տարի անց՝ նոր բախումներից և պատերազմից հետո կնքվեց *Հռանդեսայի դաշնագիրը* (Ք.հ. 63 թ.), որով նույնարժեք բարեկամական հարաբերություններ էին հաստատվում Պարթևստանի, Մեծ Հայքի և Հռոմի միջև:

Ի վերջո, Սալլուստիոսի և Եղիշեի իմաստասիրական «մոտեցումը» թերևս ամենաանհավանականն է, բայց իմաստային առումով՝ ամենասերտը: Հետնախորքը կրկին ճգնաժամն է՝ ներհանրության երանգով: Երկու հեղինակների գրույթները սկսվում են ողբով (ողբերգության իմաստով) և, անցնելով խաղընթացի շրջափուլերով (սկիզբ, զարգացում, ավարտ), հանգում հանգուցալուծում–մաքրագործման: Այն նույնական է հանրային նոր համաձայնության ձևավորման

ձգտումին: Աստ, սակայն, բացահայտվում է նրանց էական տարբերությունը. Մալլուստիուսի տեսականը Հռոմեական Հանրապետությունն էր ընդ առաջնորդությամբ ականավոր անհատի, Եղիշեինը՝ հայոց ինքնանորոգ քրիստոնեական ինքնությունը:

Այլով բանիվ, առաջարկվող մենագրությունը հյուսված է մի կարևորագույն հիմնախնդրի շուրջ՝ ճգնաժամի: Բայց ոչ անդուռ ու անպարագիծ փլուզումի, այլ անկումի, որն ունակ է ուրվագծելու ինքնահաստատումի նոր ուղեծիր: Այս առումով հույժ հատկանշելի է *ճգնաժամ* հասկացության հունական ստուգաբանությունը՝ κρίσις – «ընտրություն, որոշում, դատողություն»: Սա նույնպես այն ընդհանուր իմաստային պլազմային բաղադրիչներից էր, որի ծիրում ապրում ու ստեղծագործում էին մեր այսքան տարբեր հեղինակները: Հավելենք, որ նման ըմբռնումն արդիական է նաև մեր օրերում:

Կրկնենք մեկ անգամ էլ. մենագրությունը համաբերվել է տարբեր գիտակարգերի տվյալների յույսով՝ ինչպես անտիկ, հելլենիստական, վաղ միջնադարյան, այնպես էլ արդի՝ պատմության և բանասիրության, իմաստասիրության և աստվածաբանության, նշանաբանության և պատումագիտության: Տեքստի ամբողջականության համար անհրաժեշտ է հառաջացած ընթերցողի աչքը: Միայն նրա համագործակցության պարագային է հնարավոր առաջադրված հիմնախնդրի լիարժեք մեկնաբանությունը:

Ասվածին հարիր է նաև մենագրության լեզվական առանձնահատկությունը. այն գրված է հայերեն և անգլերեն: Ընդամին, նախատեսվում էր հայկական նյութը ներկայացնել անգլերեն, իսկ անտիկը՝ հայերեն: Սակայն հրնթացս աշխատանքի այս հակադարձ համաչափությունը խախտվեց. ընկերային խաղին և թատերայնությանը նվիրված իմաստային հանգույցն «ստացվեց» միայն անգլերեն: Կատարվել է դա ինքնաբերական մղումով. պատճառը թերևս այն է, որ դասական Աթենքի կյանքի այս կողմի մասին չունենք սկզբնաղբյուրային միասնական գրույթ: Ամեն բան վերականգնվում է համաբերմամբ և հետհայացությամբ՝ ըստ արդի գիտության ձեռքբերումների: Իսկ այժմ դրանք հիմնականում անգլերեն են:

Ամփոփելով այս հակիրճ նախաբանը՝ ցանկանում ենք մեր երախտագիտությունը հայտնել այն անձանց, որք իրենց նպաստն են բերել մենագրության կայացմանը՝ Դավիթ Պետրոսյան, Նշան Քզբըր, Քաթրին Քարթիս, Լիլիթ Մինասյան, Սմբատ Հովհաննիսյան, Տիգրան Եփրեմյան, Արաքս Ալեքսանյան, Ջուլիետա Կնանյան, Գևորգ Ճաղարյան, Նելլի Մուրադյան: Առանց նրանց մասնագիտական և բարոյական աջակցության հազիվ թե կարողանայինք գլուխ բերել այս բազմաշերտ ու բարդ գործը:

Երևան, օգոստոս, 14. 08. 2023

Հանգույց Ա

Part I

ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

PHILOSOPHY AND HISTORY

ՊԼՈՏԻՆՈՍ.

տիեզերական թատերախաղի հանդիսատեսը

Ներածություն

Նորայլատոնականության փաստացի հիմնադիրն ու ամենաականավոր ներկայացուցիչն է: Նրա հայեցողական համակարգը հսկայական ազդեցություն է ունեցել իմաստասիրության, աստվածաբանության, բարոյագիտության, գեղագիտության հետագա ողջ զարգացման վրա ինչպես Արևմուտքում, այնպես էլ Արևելքում:

Կենսագրության փաստերը սուղ են: Ծնվել է 204 կամ 205 թվականին Եգիպտոսում՝ Լիկոպոլիս քաղաքում: Հիմնավոր ճարտասանական և իմաստասիրական կրթություն է ստացել ադեքսանդրյան Մուսեոնում՝ Ամմոնիոս Սակկասի ղեկավարությամբ: 240 թվականին տեղափոխվել է Հռոմ և ապա մասնակցել Գորդիանոս կայսեր արևելյան արշավանքին (242-243 թթ.)՝ նպատակավ հաղորդակցվելու «հոգևոր պարսկականության և հնդկականության» հետ [Porphyr., Vita, 3, 15]: Արշավանքի անհաջող ելքից հետո վերադարձել է Հռոմ և շուտով դարձել իմաստասիրության իր ժամանակի ամենահայտնի ուսուցիչը: Վայելել է Գալլիենոս կայսեր (260-268 թթ.) հովանավորությունը: Քայլեր է ձեռնարկել իտալական Կամպանիայում հիմնելու իմաստասիրական համայնք-մենաստան՝ թերևս Պյութագորասի

օրինակով: Ունեցել է բազում հետևորդներ, որոնց հետ անցկացրած իմաստասիրական գրույցներում աստիճանաբար բյուրեղացրել է իր հայեցողական համակարգը: Կյանքի վերջին տարիներին, համարյա կուրացած, սկսել է մշակել իր «բանախոսությունները», սակայն ավարտին չի հասցրել: Մահկանացուն կնքել է 269 կամ 270 թվականին:

Ընդհատված աշխատանքը շարունակել է «սիրելի աշակերտը»՝ Պորփյուրիոսը, «[...] որին [Ուսուցիչը] վստահել էր իր գործերի խմբագրությունը» [Porphyr., 7, 45]: Նա մշակել, խմբագրել ու կարգաբերել է Ժառանգությունը: Հիսուն և չորս քննախոսություն՝ շարակարգված ըստ վեց իննյակի (Էննեադ)¹ յուրաքանչյուրը նվիրված իմաստասիրության առավելապես մեկ հիմնախնդրի:² Յուրօրինակությամբ և մշակվածությամբ առանձնանում են հատկապես վերջին երեք իննյակները: Հետազոտողները դրանք պայմանականորեն վերնագրում են «Հաղագս Հոգու» (ψυχολογία), «Հաղագս Բանականի» (νοολογία) և «Հաղագս Մեկի» (ἐνολογία):³ Դրանցում բացահայտվում է մարդու և տիեզերակարգի համակերպության վրա խարսխված մի համընդգրկուն հայեցողական համակարգ՝ իր գոյաբանական և

¹ Ավելի ճիշտ՝ առաջինը քննախոսություններն սկսել է գրի առնել աշակերտներից Ամելիոս Կվինտիլիանուսը՝ կազմելով «համարյա թե հարյուր գիրք»: Հետագայում անսայով աշակերտների խնդրանքին՝ այդ բանը ձեռնարկում է և ինքը՝ Պլոտինոսը. սկզբում քսանմեկ քննախոսություն, ապա՝ քսանչորս, իսկ կյանքի վերջում ևս ինը. «Դրանք նախատեսված էին ոչ թե արագ և պարզ ընթերցանության համար, այլ՝ որպեսզի ընթերցողը համակ ձգտմամբ խորասուզվի դրանց մեջ» [Porphyr., Vita, 4, 15]: Իսկ Պորփյուրիոսն ավարտին է հասցրել գործը: Տե՛ս մանրամասն **Emilsson**, 2017, 9-14:

² Պլոտինոսի կյանքի և ներհայեցողական ինքնակայացման բարդ ու բազմաշերտ ընթացքի մասին տե՛ս մանրամասն **Rist**, 1967, 2-20; **O'Meara**, 2010, 301-306: Արդեն Պորփյուրիոսն էր նկատել, որ Ուսուցիչն իր կենսուղին հարացուցանել էր համաձայն իդեալական իմաստասերի կենսուղու՝ ինքնաժխտմամբ ճամփորդելով դեպի բացարձակ Մեկը: Տե՛ս **Michaelides**, 2018, 81-83:

իմացաբանական, գեղագիտական և տրամաբանական, բարոյագիտական և աստվածախոսական կառույցներով ու նրբերանգներով:³

1. Պլոտինոսի հայեցակարգի պատմական և ընկերային հիմքը

Հակասական ու բարդ էր իմաստասերի դարաշրջանը: Ժամանակը «ճեղք էր տվել» իր քաղաքակրթական հիմնական չափումներում՝ դասական-հունական, հելլենիստական, հռոմեական, հռոմեական-կայսերական: Արդեն խարխվել կամ խապառ վերացել էին անտիկ ընկերային համակեցության հիմնական ձևի՝ քաղաքացիական համայնքի (պոլիս, ցիվիտաս) կառույցները: Հարդյունս՝ քաղաքացուն փոխարինելու էր եկել հսկայածավալ տերության բնակիչը:⁴ Իսկ դրանք տարբեր «հասարակական կենդանիներ» էին: Քաղաքացու կյանքի կենսաբանական ու հոգեմտավոր մակարդակները գոյություն ունեին զուգահեռաբար՝ երկրորդի անվերապահ գերակայությամբ: Եվ քանի որ վերջինս ներկայացնում էր «հավերժականը», «առաքինին» և «բարիքը», ապա եսակենտրոն մղումները արգելակված էին: Քաղաքացին ապրում էր առավելապես մշակութային ինքնարարումի շրջանով:

Այլ էր տերության բնակիչը: Նրա կյանքի կենսաբանական և հոգեմտավոր մակարդակները համընկնումի միտում ունեին՝ առաջինի անվերապահ գերակայությամբ: Կայսրության բնակիչն ապրում էր «ժամանակավորի», «հարմարի» և «օգտակարի» արժեքանու-

³ Իմաստասերի կյանքի և ստեղծագործության մասին տե՛ս **Brisson and Prudeau**, 2006, 577-581; **Horn**, 2013, 596-597:

⁴ Իրավականորեն այս անցումը բանաձևվեց Ք. հ. 212 թվականին Կարակալլա կայսեր էդիկտով (Constitutio Antoniniana): Տե՛ս **Lavan**, 2016, 26-39:

թյամբ: Նրա եսակենտրոն կառույցում զարմանալի կերպով համադրվում էին ճակատագրապաշտությունն ու պատեհապաշտությունը: Եվ կայսրությունն ապրում էր առավելապես նյութական ինքնարարումի շփոթով: Նրա ծիրում ժամանակը ճեղքվել-տրոհվել էր միմյանց ներհակ բազում «այժմների», իսկ տարածությունը՝ «այստեղների»: Ի վերջո (անկառավարելի դարձած) դրանք ծնեցին համակարգային էնթրոպիա, որի անբաժան ուղեկիցներն էին ընչաքաղցությունն ու իշխանատենչությունը: Բանակն սկսեց գործուն մասնակցություն ունենալ տերության ներքաղաքական կյանքին, երևացին բազում ինքնակոչներ: Ուժեղացավ արտաքին թշնամի՝ ալեմաններ, մարկոմաններ, գոթեր, դակեր, պարսիկներ և այլք: Քայքայումն իր բարձրակետին հասավ հատկապես Գալլիենուս կայսեր օրոք:⁵ Ո՞րն էր ելքը. հարցին անտիկ ընկերային փորձն ուներ երեք հնարավոր պատասխան:

Առաջին՝ ընդլայնել հռոմեական ժամանակն ու տարածությունը՝ հասցնելով մինչև Էկումենիկ ժամանակի ու տարածության սահմանները և այդու լուծարել դրանց ներքին «ճեղքվածքները»: Ռազմական ծավալումի այս ճանապարհը, սակայն, փակուղային էր: Դա էր վկայում թե՛ Ադեքսանդր Մակեդոնացու, թե՛ նրա հետևորդների փորձը: Վերջինն այդ շարքում համարվում է Տրայանուս կայսրը (96-117 թթ.):⁶

⁵ Ինչքան էլ տարօրինակ հնչի, այս գործընթացն սկսվել էր տակավին Հանրապետության դարաշրջանում՝ Ք.ա 2-րդ դարում, երբ Հռոմն «ընդամենը մեկ սերնդի կեսընթացքի ժամանակ» վերածվեց միջերկրածովյան տերության: Եվ հիշատակված ընկերային, իրավական և հոգեբանական կերպափոխություններն սկսեցին քայքայել նրա «ավանդական կենսակերպը»: **Sherwin-White**, 1939, 54-58; **Nicolet**, 1976, 87-92; cf. **Martin**, 1995, 714-719; **Mathisen**, 2006, 1019-1027:

⁶ Հռոմեական քաղաքական միտքը Տրայանուսին բնութագրում էր իբրև *optimus princeps* – լավագույն կառավարիչ՝ գերադասելով նրան անգամ Օգոստոսից: Հարկավ, ամենավում էր նրա փակուղային ծավալապաշտությունը և շեշտադրվում հավասարակշիռ ընկերային քաղաքականությունը: Տե՛ս **Sutherland, Hammond**, 1992, 1088-1089:

Երկրորդ՝ խստիվ սահմանագծել հռոմեական ժամանակի ու տարածության շրջանակները՝ տալով դրանց ներքին հաստատությունական կառույց՝ ընկերային խմբերի և դասերի իրավունքների ճշգրիտ սահմանադրում, նահանգների ու դրանց կառավարման կարգի ճշգրիտ որոշարկում, բանակի կառուցվածքի ու գործառնության հստակ կարգաբերում և այլն: Այս բոլորի վրա պետք է բարձրանար կայսեր (և արքունիքի) միավորիչ կերպարը և ռազմա-իրավա-կրոնական շաղախով շարակցել հռոմեական ժամանակի ու տարածության տարասեռ բաղադրիչները: Տվյալ ուղին ընտրեցին Դիոկղետիանոս կայսրը (284-305 թթ.) և նրա հետևորդները՝ հիմք դնելով *դոմինատիոն*⁷ բացարձակ միապետությանը: Դա Հռոմին տվեց ևս հարյուր յոթանասուն տարվա տևողություն: Բայց ոչինչ ավելի: Քանզի լիովին ներհակ էր անտիկ ընկերային համակեցության ավանդույթներին:

Երրորդ՝ ի հակակշիռ քաղաքակրթականի՝ գորացնել մշակութային ժամանակի ու տարածության ներգործությունը՝ նպատակավ հարակարգելու համակեցության տարասեռ բաղադրիչները: Այդ ճանապարհին ուղենշել էր դեռևս Պղատոնը: Ք. ա. 5-րդ դարի վերջին, 4-րդ դարի սկզբին, երբ հունական պոլիսը (քաղաք-պետություն) ապրում էր իր քաղաքակրթական վերջալույսը, նա ստեղծեց գաղափարների (կամ մաքուր բանական ձևերի) «գուգահեռ տիրույթը» և այնտեղ «ի պահ տվեց» բոլոր նյութական գոյացությունների բացարձակ արժեքները: Հավերժական դադարի վիճակում, շարադասված ըստ ճշգրիտ կարգի, դրանք նպատակաուղղված էին առ Գեղեցիկը, Ճշմարիտը, Էությունը, Արդարն ու Բարիքը: Համաձայն Մտածողի՝ միայն վերջիններիս առկայությամբ է, որ ժամանակի ու տարածության

⁷ Անցումը պրինկիպատից (հանրապետական միապետություն) դոմինատիոն (բացարձակ հրամայական միապետություն) հետագոտողները բանաձևում են նաև՝ մեկնարկելով գործընթացի ելակետային և վերջնական բևեռներից՝ «առաջին քաղաքացու իշխանություն» և «տիրոջ իշխանություն»: Kelly, 2004, 17-114; 209-232:

ցանկացած հատված ունի էությունական իմաստ ու նշանակություն:⁸

Այդ առկայությունն ապահովվում է «մեջբերման» հնարքով. նյութական տիեզերքում՝ բանական տիեզերքի, պոլիսում՝ իդեալական ընկերային կարգի (Եգիպտոս), իմաստասիրական դպրոցում՝ իդեալական մտածողի (Սոկրատես) կերպարի:⁹ Ընդամին, բանական տիեզերքը, կաստայական-կայուն Եգիպտոսը, Սոկրատեսի դիմակը կազմում են այդ համատեքստի «կենտրոնը», մինչդեռ նյութական տիեզերքը, պոլիսը, իմաստասիրական դպրոցը՝ «ծայրամասը»:¹⁰ Առաջիններն իբրև հարացույց պայմանավորում են երկրորդների՝ իբրև վերարտադրության գոյությունը: Երկրորդները ցուցնում են «հավերժի շարժուն պատկերը»¹¹:

Այսու հայտնաբերվել էր շարունակականության մի առանձնահատուկ հայեցողական կառույց, որի գործառությանը մշակութային հիմնարար արժեքներից ար-

⁸ Պղատոնական գաղափարների կամ մաքուր բանական ձևերի կառույցի ու իմաստաբանության և նյութական աշխարհի հետ նրա բազմարժանողակ հարաբերությունների մասին տե՛ս **Burnet**, 1928, 315-320; **Zeller**, 1931, 129-134:

⁹ Այլով բանիվ՝ խոսքը այս երեք կառույցների համակերպության մասին է, որոնց բոլորին միավորում է Բանը՝ տիեզերական, ընկերային և ճանաչողական ընդգրկումներով: Ընդամին, մտածողին է վերագրված այս միասնության անընդհատ վերականգնման գործառույթը՝ մեկնարկելով իմաստասիրական դպրոցի հնարավորություններից: Պղատոնական հայեցակարգում, որին հետևում է Պյոտինոսը, համակերպությունների տարակերպերը խստիվ համակարգված են: Տե՛ս **Plashkov**, 2017, 130-133:

¹⁰ Խորքային առումով աստ խոսքը Պղատոնի հայեցողական համակարգի երկու բաղադրիչների՝ գոյաբանության և իմացաբանության զուգականության մասին է: Իբրև վերջինիս առարկայական դրսևորում՝ քննարկվում է տիեզերական Հանուրի և իմաստասիրական դպրոցի համադրությունը տե՛ս **Halfwasso**, 2014, 185-188; cf. **Jaeger**, 1947, 61-62; **Stepanyan**, 2009, 189-190:

¹¹ Խոսքը ժամանակի պղատոնյան բանաձևի մասին է [**Plato**, *Tim.*, 37d]: Դրա ծիրում բացահայտվում է ընդհանրապես բացարձակի և հարաբերականի փոխհարաբերությունը:

տածվում էին քաղաքակրթական հիմնարար արժեքներ ու կառույցներ: Այդ նա էր, որ կայունություն ու կարություն տվեց Հունաստանին՝ պահպանելու իր ինքնակա ու ինքնավար կարգավիճակը նախ՝ հելլենիստական, իսկ ապա՝ հռոմեական դարաշրջաններում: Ավելին՝ իդեալական մշակութային Հունաստանը ներբերվեց ու դրվեց հռոմեական համատեքստի կենտրոնում, մինչդեռ ինքը՝ Հռոմը, «հոժարակամ» ընդունեց քաղաքական ծայրամասի (պերիֆերիա) դերակատարությունը: Այս «մշակույթ-քաղաքակրթություն» համադրությունը կառույց և կայունություն տվեց հռոմեական ընկերային կյանքին՝ հաղթահարելու ուշ հանրապետությունից վաղ կայսրության (պրինկիպատ) անցման դարաշրջանի (Ք. ա. 1-ին, Ք. հ. 1-ին դարերի) համակարգային էթերոպիան:

Մի դիտարկում ևս: Պղատոնի հայեցողության ծիրում (սոփեստների հետևողությամբ) թե՛ նյութական տիեզերքը, թե՛ պոլիսը, թե՛ իմաստասիրական դպրոցն ընկալվում են նախ և առաջ իբրև զուտ բառային-խոսքային կառույց:¹² Այն կայանում է իբրև տրամախոսական գրույց-խնջույք (ή σμυσοσία), որը նպատակ ունի հաղթահարելու բառի երևութենականությունը (հնչյուն, հոգեբանական վերապրում, կարծիք) և բացահայտելու նրա էութենական արքետիպը (ճշմարտություն, գիտելիք, էություն): Այդ ընթացքին միմյանց հակադրվում են բառիմաստի ավանդական մի քանի այլազան ըմբռնումներ, և ապա տրամախոսական ժխտումի ու համաբերումի ճանապարհով բացահայտվում է մեկը՝ էութենական անհայտը:¹³ Ինչպես առանձին բառերը, այնպես էլ դրանց շարակցությունը (ասույթ,

¹² Այս իմաստային համակերպությունների մասին տե՛ս մանրամասն **Vernant**, 1966, 61-62; հմմտ. **Степанян**, 1995, 76-77:

¹³ Ասվածի դիտանկյունից առանձնահատուկ կարևորվում է Պղատոնի մի ընդարձակ հատված [Soph., 203c-240c]: Դա ճշմարիտի ապաստական հաստատման օրինակ է, որ բացառիկ տեղ ունի տրամաբանության զարգացման մեջ՝ սոփեստներից մինչև Արիստոտել: Հմմտ. **Bondeson**, 1975, 37-39:

միտք, պատում) այս պարագային ներկայացնում են մտահոգևոր շարժման ձևեր՝ *առ-արկայից* դեպի *ենթ-ական* (ή ὑπόστασις), ժամանակի տիրույթից դեպի Հավերժը (τὸ αἰεί): Համաձայն Պղատոնի՝ Ենթական և Հավերժը ուրույն մեկերի փաստելի հարաբերությունների ամբողջություն են՝ միտված առ Բարիքը:¹⁴

Բարիքի նպատակաքանությանը կազմակերպված տիեզերքը, պոլիսը, իմաստասիրական դպրոցը, գրույց-խնջույքը արարումի միջավայրեր են՝ բազում մուտքերի և ելքերի առկայությամբ: Աստծո, օրենսդիր-կառավարչի, իմաստասերի կողքին արարումի իրավունք աստվերապահված է նաև հասարակ մահկանացուին, քաղաքացուն, իմաստասիրության աշակերտին:¹⁵ Նրանք ներկայի (իսկ որոշ առումով՝ նաև անցյալի ու ապագայի) համահեղինակներ են: Ըստ որում, տրամախոհական ժխտումի և հաստատումի սահմանները խիստ հարաբերական են: Բառիս բուն իմաստով դրանք համարժեք մտավոր գործողություններ են, քանզի հանգուցալուծվում են արտատեքստային (արտատարածական, արտաժամանակային) մի հարթությունում, որտեղ իսպառ բացակայում է իմաստային լուսաստվերը:¹⁶

¹⁴ Plato, Soph., 251a-259d; Parm., 135d – 137b. Աստ հույժ ակնհայտ է դառնում պղատոնական իմաստասիրության մաթեմատիկական ենթաշերտը: Տե՛ս **Muller**, 2004, 107-117: Նոր դարաշրջանի իմաստասիրության մեջ այս հարցերը համակողմանի քննարկված են հատկապես Չ. Փիրսի սեմիոտիկայի ծիրում: Տե՛ս **Peirce**, 1963, 239-246:

¹⁵ Պոլիսային համակեցությունը և այն արտահայտող մշակութային տեքստերը (սկսած Ալլոպոլիսի ճարտարապետական կառույցից մինչև Սոկրատեսի գրույցներն ու Պղատոնի տրամախոսությունները) հարկ է դիտարկել արդի համակարգչային իմաստասիրության հիմնարար ստորոգություններից մեկի՝ հիպերտեքստի դիտանկյունից: Այդ պարագային տեքստի «մուտքերը» և «սահմանները» ձեռք են բերում անընդհատ ընդլայնվելու հատկանիշ՝ կախված դրա և «ընթերցողի» փոխհարաբերության կերպից, մակարդակից և բովանդակությունից: Տե՛ս **Derrida**, 1981, 88-94; **Landow**, 1991, 30-33:

¹⁶ Մտակառույցը զուգական է ազատ կամքի և ազատ ընտրության հետ: Դրանց տրամաբանական զարգացումը հանգեցնում է

Տիպաբանական դիտարկման պարագային այս հարթությունը միանգամայն համադրելի է անտիկ ողբերգության խորի տիրությին: Եվ այս լույսի ներքո Պղատոնի յուրաքանչյուր տրամախոսություն ներկայանում է իբրև «մտքի թատրոն», որտեղ հայեցակետ-դիմակների հակադրության ու համադրության ճանապարհով բացահայտվում է Գիտելիքի ներդաշնակ կառույցը:¹⁷ Դա վեր է առօրեական կարծիքներից ու գիտելիքներից, քանզի բացարձակապես ինքնանույնական է և չի պարունակում հակասություն-ճեղքվածքներ: Այն նյութական կեցության բանական (և այդու՝ ներգործուն) հարակն է, որի բացահայտմանը նպատակաուղղված ամեն մի գործողություն աշխարհաստեղծ նշանակություն ունի: Ուստի իմաստասիրական դպրոցի և գրույց-խնջույքի ծիրում մշակված բառային հարացույցներն ունակ են համակարգություն ներբերելու պոլիսի և նյութական տիեզերքի քառասային միջավայր: Այլ խոսքով՝ իմաստասիրական մտավոր ճիգն ընդունակ է նորոգելու աշխարհը:

Սա պղատոնական Ակադեմիայի հիմնարար գաղափարներից է՝ ժառանգված թերևս պլուրազորականությունից: Դպրոցի անդրադարձով՝ այն ենթադրում է վերջինիս անընդհատ ինքնանորոգման ձգտումը: Այսինքն՝ պղատոնական հայեցակերպն արդեն իսկ ենթադրում է նորպղատոնականության հնարավորությունը: Այն ի գործու է իրականություն դառնալու ընկերային, քաղաքական, մշակութային, հոգեմտավոր որոշակի

մեկ այլ հիմնարար առաքինության՝ ինքնազսպման և ինքնակառավարման (ή σωφροσύνη): Այս բոլոր առաքինությունները կազմում են պղատոնական ազատության բովանդակությունը: Չանազան տարակերպերով այն որդեգրվել է քրիստոնեական աստվածաբանության և արդի հումանիտար մտքի կողմից: Տե՛ս **Stalley**, 1998, 145-158; **Montanye**, 2019, 106-113:

¹⁷ Հետազոտողներն ավելի ու ավելի անդրադառնում են այն մտքին, որ պղատոնական երկխոսությունները խորքային առումով հարացուցված են ըստ ողբերգական խաղընթացի: Տե՛ս **Wilson**, 1996, 19-30; **Regali**, 2015, 125-148:

նախադրյալների պարագային: Եվ դրանք, ինչպես ցույց տրվեց վերը, լիովին առկա էին 3-րդ դարի հռոմեական միջավայրում:

Ասվածի դիտանկյունից վերադառնալով Պլոտինոսին՝ նշենք, որ Պղատոնի հետևողությամբ նա նույնպես նպատակ ուներ անտիկ ժամանակի ու տարածության հարակարգությունը վերականգնել իդեալական-հաստատուն իմացական միջավայրի ձևավորման ճանապարհով: Նա հույս ուներ, այդ մասին նշվեց, հիմնել իմաստասիրական համայնք-մենաստան:

Ենթադրվում էր դա կազմակերպել իբրև համընդգրկուն գրույց-խնջույք կամ մտքի թատրոն, որի միջավայրում հայեցակետ-դիմանկների դերը պետք է վերապահվեր անտիկ իմաստասիրական հիմնական դպրոցներին, որք հարյուրամյակներ ի վեր բանավիճում էին աշխարհաճանաչման հիմնախնդիրների շուրջ՝ բնափիլիսոփաներ, պլուրազորականներ, սոփեստներ, Ակադեմիա, Լիկեոն, ստոիկներ, սկեպտիկներ, Էպիկուրականներ: Անհրաժեշտ էր տրամաբանական ժխտում-հաստատումի հնարքով շարահյուսել մի հայեցողական մեզահամակարգ՝ ներունակ միմյանց հարաբերելու անտիկ մտքի բոլոր հիմնարար արդյունքները՝ գերծ գոյաիմացաբանական հակասությունից: Ընդամին, հանգուցալուծման բևեռ պետք է դառնար Պղատոնի դիմակը՝ ինչ-ինչ աստիճան վերացարկված պատմական Ակադեմիայից: Շիտակ այնպիսի դեր, որպիսին վերապահված էր Սոկրատեսին Պղատոնի հայեցակարգում:¹⁸

¹⁸ Անհատական–հոգեբանական իմաստով Պղատոնը՝ Պլոտինոսի, Սոկրատեսը՝ Պղատոնի վերաբերմամբ ներկայանում էին իբրև alter ego – *ուրիշ ես*: Եվ նրանց միջև ծավալվում էր արգասավոր երկխոսություն, իրնթացս որի փոխլրացնում էին միմյանց: Ինչ վերաբերում է հիմնախնդրի ընկերային-մշակութային դիտանկյանը, այդ մասին հույժ դիպուկ է Վլ. Սոլովյովը. «Սոկրատեսը tertium quid էր՝ խարիվովող հունական կյանքի *երրորդ փնտրյալ հանգրվան* [...]»: Տե՛ս **СОЛОВЬЕВ**, 1990, 585: Նույնը կարելի է ասել նաև Պլոտինոսի մասին. նա անտիկ խարիվովող քաղաքակրթական կյանքի *եր-*

Այսուհանդերձ, այս մտավոր դիմակները մինչև վերջ նույնական չէին: Սոկրատական դիմակում շեշտված էր մտավոր ինքնարարումի ճիգի ողբերգականությունը, որն արդյունք էր դրա բացարձակ հնարավորության և նույնքան էլ բացարձակ անհնարինության: Մինչդեռ պղատոնական դիմակում շեշտված էր այդ ճիգի ապացուցելիությունն ու էսթետիզմը, որն արդյունք էր դրա սահմանային հնարավոր-անհնարինության:

Հենց այստեղ է պլուտինյան հայեցակարգի աներկբա յուրօրինակությունը: Դրանում Պղատոնը (հակառակ իրական-պատմական Պղատոնի) նախ և առաջ անտիկ մշակութային տիեզերքի միասնության ցուցիչն է:¹⁹ Միասնություն, որ ձեռք է բերվում, մեկ անգամ էլ շեշտենք, իմաստասիրական դպրոցի ծիրում՝ նպատակավ հարակարգելու նյութական (քաղաքակրթական) աշխարհը: Եվ պղատոնական դիմակում (ավել կամ պակաս հստակությամբ) ուրվագծվում են մերթ Պյութագորասի, մերթ Հերակլիտոսի, մերթ Արիստոտելի, մերթ Չեոնի, մերթ Էպիկուրոսի ինչ-ինչ հատկագծեր:

Այս ամենով հանդերձ, նորպղատոնական մտավոր ներուժին վիճակված չէր փրկելու անտիկ քաղաքակրթության կառույցը: Հռոմն այլևս անընկալուն էր իմաստասիրական դպրոցի բանական ազդակների նկատմամբ, քանզի արդեն վաղուց դադարել էր մշակութային ինքնարար քաղաքացիական համայնք լինելուց: Մինևնույն ժամանակ կորցրել էր նաև իր ուժային և համակարական (սիմպաթետիկ) կապերը տերության հետ՝ աստիճանաբար վերածվելով երկրորդական քաղաքի, որտեղ թեպետ կայսրերը շարունակում էին կառուցել տաճարներ, պալատներ, բաղնիքներ, բայց չէին բնակվում:²⁰

որդդ փնտրյալ հանգրվանն էր: Հմմտ. Gerson, 2017, 316-327:

¹⁹ Siorvanes, 2018, 851.

²⁰ Այս առումով հատկանշելի է հետևյալ փաստը. կայսր Դիոկետիանոսն առաջին անգամ այցելեց Հռոմ կառավարման միայն

Անտիկ քաղաքակրթությունը փլուզվեց 5-րդ դարի վերջին: Սակայն նորադատոնականության ծիրում համադրված հայեցողական արժեքներն այնքան համապարփակ ու կենսունակ էին, որ ի գործու եղան բեղմնավորելու ամենատարբեր կրոնական ու իմաստասիրական համակարգեր պատմական ամենատարբեր դարաշրջաններում ու միջավայրերում՝ քրիստոնեական աստվածաբանությունից (հատկապես արևելյան՝ Աղեքսանդրիա, Կապապադովկիա, Հայաստան) մինչև սուֆիզմ:

2. Պլոտինոսի հայեցակարգը (բանական տիեզերքը)

Դրանում գոյաբանության, իմացաբանության, գեղագիտության և աստվածախոսության բնագծերը հույժ պայմանական են, քանզի յուրաքանչյուր իրողություններկայանում է միաժամանակ նշված բոլոր հարթություններում. բազմաչափ է՝ համակարգված ըստ Մտքի և Էության, Ճշմարիտի և Գեղեցիկի, Առաքինու և Բարիքի հարացույցների: Ուստի որ հարթությունից էլ սկսվի հայեցակարգի քննությունը, միևնույն է, մնացյալ բոլոր հարթությունները (հիպերտեքստի սկզբունքով) առկա են:

Գոյաբանությունը պլոտինյան իմաստասիրության համաձիրում խարսխված է երեք հիմնարար ստորոգությունների վրա՝ *Չգոյ-ունայն* (τὸ κενόν), *Գոյ* (τὸ ὄν) և *Չգոյ-քսոս* (τὸ μὴ ὄν):²¹ Դրանց հարաբերությունները

20-րդ տարում՝ իր Vicennalia-ն տոնելու առիթով: Տե՛ս **Mattingly, Woodward**, 1992, 347:

²¹ Հունական մտավոր ավանդույթում առկա է քաոսի երկու հակադիր ըմբռնում: Ըստ դրանցից մեկի՝ դա աննյութ ունայնը, պարապը, դատարկն է (χαίνω — բացվել, տարածվել, հորանջել), որը նախագո կարություններից է [Hesiod., Theog., 116]: Մյուս ըմբռնումը՝ Զաոսը դիտարկում է իբրև նյութական անկազմակերպ զանգված՝ ջուր, հուր, օդ [Vorsokr., fr. 7, 8, Bd II, S. 49-50]:

Պղատոնը փորձել է լուծել այս հակասությունը՝ ներկայացնելով

հակադրական են՝ հասցված բացարձակության:

Հակառակ համընդգրկուն սահմանների՝ պլոտինյան տիեզերքն (իր բանական ու նյութական դրսևորումներով), այնուամենայնիվ, վերջավոր է: Ծավալվում է Չգոյ-ունայնի և Չգոյ-քաոսի հետնախորքի վրա, որոնք անսահման ու անորոշ են (*ἄπειρον καὶ ἄοριστον*) և տեղադրված չեն ժամանակի ու տարածության որևէ կոնկրետ հատվածում [Plot., VI, 6, 15, 35]:

Սակայն դրանք նույնական էլ չեն. հակառակ Չգոյ-ունայնի՝ Չգոյ-քաոսն ունի նյութական բովանդակություն (ή σὺν), որը, ճիշտ է, դեռևս գուրկ է մարմնից ու զանգվածից, որակից ու քանակից, ձևից ու սահմանից (*ἄπειρον καὶ ἄοριστον*): Պլոտինոսի խոսքերով՝ այն սոսկ տարողություն է (τὸ μεταληπτικόν), որին ներհատուկ է իզական կրավորություն (τὸ θήλον)՝ ընդունելու Գոյից եկող գրգիռները [Plot., II, 4, 10-15; III, 6, 20]:

Չգոյն իր երկու դրսևորումներով, որքան էլ պարադոքսալ է հնչում, Գոյի համար անհրաժեշտ նախապայման է:²² Այս իրողությունը Պլոտինոսի իմաստասիրական համակարգում դրսևորված է թույլ, հպանցիկ ակնարկների ձևով [Plot., V, 5, 6, 10; VI, 6, 30, 15]: Սա-

Քաոսն իբրև նյութ, որ գուրկ է որակներից՝ այն աստիճան, որ «[...] նրան դժվար է վերագրել որևէ անուն» [Plato, Tim., 50e]: Պլոտինոսի կապակցությամբ մենք հակված ենք մտածելու, որ պատկերն այլ է. Չգոյը նրա հայեցակարգում սեռի ստորոգություն է, իսկ Ունայնը և Քաոսը (> նյութ)՝ տեսակի: Դրանք Չգոյի աննյութ և նյութական դրսևորումներն են, ճիշտ այնպես, ինչպես «բանական տիեզերքը» և «զգայելի տիեզերքը» Գոյի:

²² Խնդրի այս կողմը բացարձակեցնելով՝ Պղատոնը շեշտում է. «Երբ խոսում ենք Չգոյի մասին, ըստ էության, նկատի չունենք Գոյի նկատմամբ [անսահմանորեն] հակադիր ինչ-որ բան, այլ՝ միայն ուրիշը»: Եվ ապա՝ «Չգոյն անխուսափելիորեն առկա է ինչպես Ծարժումի, այնպես էլ բոլոր սեռերի ծիրում: Չի ուրիշի բնությունը, ամենայն ինչ Գոյի նկատմամբ ուրիշ դարձնելով, վերածում է այն Չգոյի: Արդարև, մենք ամենայն ինչ կարող ենք անվանել Չգոյ, բայց միևնույն ժամանակ (քանի որ մասնակցում է Գոյին)՝ նաև գոյական» [Plato, Soph., 256c-257b]:

կայն դրանից հարցի էությունը չի փոխվում:

Անդրադառնալով «գոյ» ստորոգությանը՝ նշենք, որ Պլոտինոսի ըմբռնմամբ այն ունի առնվազն երկու այլազան նշանակություն: Մի դեպքում պարառում է համայն գոյակարգը՝ Հանուրը (τὸ ὅλος), մյուսում՝ բոլոր գոյացությունների էութենական բովանդակությունը (ἡ οὐσία):

Իբրև համայն գոյակարգի հարացույց՝ Գոյն ընդգրկում է *ամենայն ինչի երեք նախահիմքերը* (τρεῖς ἀρχαὶ ὑποστάσεις)՝ Մեկը (կամ Նախագույնը), Բանականը և Հոգին: Միասին դրանք խթանում են գոյակարգի երկու հակադիր վիճակներ՝ բանական և զգայական աշխարհները (ὁ κόσμος νοητός, ὁ κόσμος αἰσθητός):²³ Դրանք կազմակերպված են ըստ անդրադարձի սկզբունքի: Բանական աշխարհում՝ «այնտեղ» (ἐκεῖ), գտնվում են բազմաթիվ գոյացություններ, որոնք իրենց մարմնական հարակներն ունեն զգայական աշխարհում՝ «այստեղ» (ἐνταῦθα):²⁴ Ընդամին, առաջինները գտնվում են հավերժի տիրություն (τὸ ἀεί), իսկ երկրորդները՝ ժամանակի (ὁ χρόνος):

Հանդերձ այդու, արտացոլումը հայելային չէ. ինչպես բանական, այնպես էլ զգայական աշխարհներում առկա են նաև բազում գոյացություններ, որոնք իրենց հարակները չունեն մյուսի ծիրում: Դրանք հատուկ են աշխարհներից միայն մեկին: Հակառակ պարագային, համաձայն Պլոտինոսի, անցումը մեկից դեպի մյուսը

²³ Այս հիմնարար ընկալումը նույնպես Պլոտինոսը որդեգրել է պղատոնական տեսությունից, հարկավ, այն հարմարեցնելով իր հայեցողական համակարգին: Տե՛ս **Findlay**, 1975, 670. Թե՛ բանականի, թե՛ նյութականի աշխարհներում այս երեք նախահիմքերը որոշարկում են ամեն բան, սակայն դրա համար անհրաժեշտ է նաև մարդ արարածի կամքը:

²⁴ Կրկին Պլոտինոսը մեկնարկում է Պղատոնի երկու աշխարհների հակադրության հիմնադադափարից: Տե՛ս **Korak**, 2015, 52-57: Միաժամանակ առկա է նաև կապը քրիստոնեական վարդապետության հետ. այս կապակցությամբ հետազոտողներն ավելի շատ խոսում են Որիգենեսի մասին:

կլիներ ինքնաբերական՝ առանց ճիզի, նպատակի ու գիտակցության: Սակայն այդպես չէ. նրանց միջև գտնվում է մի միջակա-անցումային մակարդակ, որտեղ «[...] հավերժը լծորդվում է ժամանակի, իսկ միտքը՝ նյութի հետ» [Plot., II, 2, 3, 15]: Այդ մակարդակը զբաղեցնում է մոտավորապես այն դիրքը, ինչ հոգին մարդու կառույցում: Շեշտելով այս փաստը՝ Պլոտինոսը գոյակարգին վերագրում է մարդակերպություն (անթրոպոմորֆիզմ):

Հարդյուն՝ նրա տեքստում հաճախ դժվար է (կամ էլ պարզապես անհնար) որոշել՝ ինչի մասին է խոսքը. գոյակարգի, թե՛ մարդ էակի: Ավելի ճիշդորեն թե՛ մեկի, թե՛ մյուսի: Եվ տիեզերքը ներկայանում է իբրև մարդկային ներապրումի խնդիր, իսկ մարդը՝ տիեզերական ինքնաբարրումի հարացույց: Անշուշտ, խոսքն իդեալական բանական էակի մասին է՝ պղատոնական դիմակով:

Ինչպես Պղատոնի, այնպես էլ Պլոտինոսի գոյաբանությունն սկսվում է մի չափազանց կարևոր հաստատագրումով. «Նախապես առկա էին Ունայնը և բացարձակ ստեղծագործ Սկիզբը» [Plot., II, 3, 4, 15; cf. Plato, Tim., 25a]: Առասպելամտածողությունից սերող այս միտքը երկու իմաստասերների մոտ տարբեր զարգացումներ է ստացել:²⁵ Համաձայն Պղատոնի՝ Գոյի կառուցիկ տիրույթն արդյունք է Արարչի ստեղծագործական ճիզի. նա բարի է (*ἀγαθός*) և ինքնաբավ (*παρ' αὐτόν*), ուստի «[...] ցանկացավ, որպեսզի ամենայն ինչ, ըստ հնարավորի, հանգույն լինի իրեն» [Plato, Tim., 30a]: Տիեզերքն արարելիս Արարիչը ձգտում էր, «[...] որպեսզի այն լինի ամբողջական ու կատարյալ կենդանի արարած՝ կատար-

²⁵ Բացարձակ Ունայնի հաստատմամբ Հեսիոդոսն սկսում է իր պատումը Տիեզերքի և աստվածների առաջին սերնդի մասին: Hesiod, Theog., 145: Նշենք, որ այս ըմբռնումն ընդհանուր է առասպելաէպիքական բազում ավանդությունների համար՝ եգիպտական, իսթական, բաբելական, հնդկական և այլն: Հունական միջավայրում վերջիններս վերակերպվել են իբրև բանական հղացքներ և առաջուր ազդում են արևմտյան գիտական մտքի վրա: Տե՛ս Theodosiou, Kalacharis, Manimanis, Dimitrijevic, 2012, 211-221:

յալ բաղադրիչներով ու անդամներով» [Plato, Tim., 32d]: Եվ դժվար չէ նկատել, որ ասվածի դիտանկյունից սկզբունքային տարբերություններ չկան պղատոնական և աստվածաշնչյան արարչագործությունների միջև. երկու պարագային էլ Ունայնի անգործությանը հակադրված է Արարչի նպատակամետ-կամային գործունեությունը: Երկուսն էլ ապաժամանակային են, և նրանց միջև գործում է հակադարձ հարադրության սկզբունքը:

Միանգամայն այլ է պատկերը Պլոտինոսի գոյաբանության ծիրում: Արարիչ Սկզբի դերում այստեղ ներկայանում է Մեկը կամ Նախագույնը (τό ἓν, τό πρῶτον). «[...] նրանից առաջ չկա որևէ բան, և նա չի գտնվում մեկ ուրիշի ծիրում» [Plot., V, 5, 9, 5]:²⁶ Ի լրումն նա չի գործադրում արարումի որևէ ճիգ (ἀνέν προαίρεσσεως ἐστί) և անգամ չի էլ գիտակցում, որ արարում է: Եվ ընդհանրապես, չունի ինքնագիտակցություն. արարում է, քանզի դա իր էությունն է, հակառակ պարագային Սկիզբը լինել չէր կարող: Եվ մյուս հիմնարար տարբերությունը, որի մասին ակնարկեցինք վերը. հակառակ իր բացարձակ ինքնաբավության (ή αὐτάρκεια)՝ Նախագույնը, այնուամենայնիվ, բացարձակորեն տարանջատված չէ Գոյի այլ նախահիմքերից՝ Բանականից և Հոգուց:²⁷ Միասին վերջիններս կազմում են եռամիասնություն: Նկատի ունենալով այդ իրողությունը՝ Պլոտինոսը (առասպելաբանությունից պատկերագրությամբ) Նախագույնը համադրում է Կրոնոսին՝ աստվածների երկրորդ սերնդի հորը, որը որդիներին պահում էր իր մեջ [Plot., V, 3, 12, 20, cf. He-

²⁶ Այս կերպափոխության գոյաբանական, իմացաբանական, գեղագիտական և բարոյագիտական դիտանկյունների մասին տե՛ս մանրամասն **Emilsson**, 2017, 70-84:

²⁷ Հարկավ, այս իրավիճակը վկայում է գոյակարգի մարդակերպության մասին: Ուշ նորալատոնականության (Պրոկլոս) և հատկապես քրիստոնեական նորադատոնականության ծիրում (Ավգուստինոս) այդ միասնությունը, չնայած արտաքո անփոփոխ, խախտվում է Նախագույնի ծայրահեղ բացարձակեցման հետևանքով: **Armstrong**, 261-263:

siod., Theog., 126-130]:

Նախագույնը, համաձայն իմաստասերի, «[...] ամենայն ինչի Սկիզբն է, Բարիքն ու Առաջինը, որից անդին չկա որևէ բան» [VI, 9, 3, 20]: Նա իր իսկ պատճառն է (ή αιτία αὐτοῦ) [VI, 8, 7, 25]: Եվ դրա հետ մեկտեղ՝ «Նրա բնությունն արարչական է [նաև մնացած] ամենայն ինչի համար (γενητική ... τῶν πάντων)» [Plot., VI, 7, 6, 40]: Հակառակ այս հանգամանքին՝ նա ծայրահեղորեն պարզ է ու ինքնակա. «[...] սահմանափակված չէ ո՛չ իր, ո՛չ էլ այլոց հարաբերությամբ, այլապես երկուս կլիներ» [Plot., V, 5, 11, 15]: Գտնվում է իր իսկ ծիրում [Plot., VI, 9, 3, 50]:

Այս ամենին հետևում է Նախագույնի, որ նաև Գերագույն Բարիքն է, ապաստական (ապոֆատիկ) սահմանումը. «[...] չունի որակ, քանակ, բանականություն և հոգի: Ո՛չ շարժվում է, ո՛չ էլ գտնվում դադարի վիճակում: Չի գտնվում ինչ-որ մի տեղ կամ ժամանակի [ինչ-որ հատվածում]: Ըստ ինքյան միակերպ է (μονοειδέες), ավելի ճիշդիստ՝ զուրկ է կերպից՝ վեր լինելով ձևից ու կերպից» [Plot., VI, 9, 3, 45]: Եվ ապա դրան հավելվում է. «[...] վեր ամենայն ինչից՝ Նախագույնը գոյացություն չէ» [Plot., VI, 9, 3, 50]:²⁸

Մոտավորապես այդպիսին է նաև *Ունայնը*: Սակայն նա «մասնակցում է» գոյակարգի կայացմանը և «ներկա է» դրա ծիրում իր անտարբեր անգործությամբ, մինչդեռ

²⁸ Պլոտինյան Նախագույնը կամ Մեկը, հետևաբար, չի բխում սոսկ պղատոնական համապատասխան ստորոգությունից՝ իբրև դրական արժեքանությամբ և տրամախոհությամբ հաստատվող բացարձակ և վերացական արարիչ մեծություն: Անճառելի է (σὺ λελογισμένος) [Plot., VI, 18, 14, 30], հետևաբար նրա մասին կարելի է խոսել միայն ապաստական արժեքանությամբ և տրամախոհությամբ: **Nikulin**, 1998, 331-332: Մյուս կողմից, Մեկը բացարձակ մեծություն է, որը գոյակարգի բոլոր բաղադրիչների արարող, կազմակերպող ու գիտակցող Սկզբունքն է: Իմաստասերը նրան վերաբերում է խորագույն անմիջականությամբ ու սիրով: Նման մոտեցումը բխում է արիստոտելյան ակունքներից: Այլ խոսքով՝ այս նախահիմքի պլոտինյան հղացքում միախլումված են պղատոնական և արիստոտելյան ըմբռնումները: **Лосев**, 289:

Նախագույնը կամ Բարիքը՝ արարչական (թեկուզև ճիգից ու նպատակից գուրկ) գործունեությամբ: Ընդամին, վերջինս «[...] կյանք է պարգևում այն ամենին, ինչ ինքը չունի» [Plot., VI, 7, 15, 15]: Բոլոր գոյացությունները գոյություն ունեն միայն նրա շնորհիվ, բայց նա նույնական չէ դրանցից որևէ մեկին կամ դրանց հանրությին. «[...] հակառակ պարագային, մեկ լինել չէր կարող» [Plot., VI, 9, 2, 40]:

Միևնույն ժամանակ, զրկված Նախագույնից, «գոյացությունները գոյացություններ չեն», քանզի չունեն էություն. «Չկա բանակ, եթե այն մեկ չէ: Ոչ էլ տունը կամ նավը կարող է գոյություն ունենալ, եթե չունի [իր] մեկը» [Plot., VI, 9, 1, 5]:²⁹ Նախագո Մեկից ածանցյալ այդ մեկով է պայմանավորված բոլոր գոյացությունների բարեկերպությունը, ըստ որի վերջիններս ապրում են բանական կյանքով՝ կատարելով ի վերուստ իրենց սահմանված դերը: Հենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել Պլոտինոսի միտքն այն մասին, թե Նախագույնը կամ Բարիքը «հավերժորեն ներկա է և չգտնվելով որևէ տեղ՝ ամենուր է» [Plot., V, 4, 2, 30]:

Չլինելով որևէ կերպ կարգաչափաբերված՝ Նախագույնը չի վերածվում մեծության կամ ծավալի. ինչպես նշվեց վերը, ծայրաստիճան պարզ է, «[...] զի ոչ մի բան նրան չի տիրում, նա էլ ոչ մի բանի չի պատկանում, [ընդհակառակը], ամենայն ինչ նրան է պատկանում» [Plot., V, 5, 9, 25]:³⁰

Նրանից հավերժ ու անընդմեջ բխում-արտահոսք

²⁹ Հետազոտողները հաճախ առանձնացնում են Նախագո Մեկի որակների հետևյալ շարքը՝ մեկություն, պարզություն, անտեղայնություն, ինքնաչափելիություն և ինքնաժխտում: Տե՛ս մանրամասն **Pao-Shen Ho**, 2015. 34–55:

³⁰ Անցումը Նախագույնի չկարգաբերվածությունից դեպի տիեզերական կարգաբերվածություն որոշ հետազոտողներ դիտարկում են իբրև Պլոտինոսի արարչագործական տեսության կարևորագույն ելակետը, որը, սակայն, մանրամասն նկարագրված ու հիմնավորված չէ: Այն մնում է իբրև միատիկ փորձառության բաղադրիչ: **Bussanich**, 2006, 38–47; **Emilsson**, 2017, 351–365:

է կատարվում (էմանացիա – ó ἔξοδος), որը դեռևս չունի ո՛չ բանական, ո՛չ էլ նյութական բովանդակություն:³¹ Համաձայն Պլոտինոսի բխումի պատճառը Նախագույնի հարամնա ինքնահագեցվածությունն է [Plot., VI, 9, 6, 15]: Լինելով նրա ինքնության (ή αὐτότης) բարձրագույն դրսևորումը՝ միաժամանակ նաև այլության (ή ἑτερότης) նախադրումն է, զի «[...] այն, ինչ կատարելության վիճակում է, սկսում է արարել և չի հանդուրժում մնալու ըստ ինքյան», քանզի «[...] յուրաքանչյուր բանի մեջ ներկա է իր էությանը ներհատուկ մի ներուժ: Բխելով էությունից՝ այն պետք է [անպայմանորեն] հետևի վերջինիս, լինելով, սակայն, նրանից տարբեր» [Plot., V, 4, 1, 25]: Ճիշտ այնպես, ինչպես կրակից ջերմություն, իսկ ձյունից պաղություն է անջատվում:

Բխում-արտահոսքը սկսում է ծավալվել Նախագույնի ինքնության երկու բևեռների՝ Կարության (ή ἐνέργεια) և Ուժի (ή δύναμις) հանգուցակետում [Plot., V, 4, 2, 30]: Հենց այստեղ էլ տեղի է ունենում նրա պարզ ու ինքնանպատակ ինքնաբավության խաթարումը: Հարդյունս՝ սկսում է երևան գալ բազումը (τὸ πλῆθος), որի նախնական բաղադրիչը՝ *Երկրորդը* (ὁ δεῦτερος), տարանջատված Նախագույնից, նրա նկատմամբ գտնվում է որդիական հարաբերությունների մեջ:³²

Այդ որդեսերմամբ ծնունդ է առնում *Բանականը*,

³¹ Բխում-արտահոսքի ստորոգությունը ստոիկյան գոյաբանության հիմնականգմիկ կառույցներից է: Միավորում է գոյակարգի տարասեռ բաղադրիչները՝ սկսյալ Բանական Հրից (Լոգոս) մինչև աստղերը, բույսերը, կենդանիները և մարդ արարածը: **von Fritz**, 1992, 1015-1016: Պլոտինյան հայեցակարգը, հարկավ, Ալադեմիայի միջնորդությամբ, մեկնարկում է այս հղացքից: Դրա բովանդակություն և ներքին կառույցի մասին տե՛ս **A. Armstrong**, 1937, 61-66; **A. Փ. Јоцев**, 1980, 336-337:

³² Երկյակը մտընկալելի նյութին հաղորդում է ստեղծագործական հեռանկար, որն իր հերթին ճանապարհ է հարթում մտընկալելի բազումին: Տե՛ս **Rist**, 1962, 99-102:

Երեք նախագո նախահիմքերի մասին տե՛ս **Brisson, Prudeau**, 2006, 584-589; **Horn**, 2013, 597-599:

որին (նույն առասպելաէզոթերիկ պատկերագրությամբ) Պլոտինոսը նույնացնում է աստվածների երկրորդ սերնդի հորը՝ Կրոնոսին [Plot., V, 8, 12, 25]: Բանականը, «[...] ի գորու ջինելով պահել [Նախագույնից] ստացած Ուժը, մասնատում է դա և կրում ըստ առանձին հատվածների» [Plot., VI, 7, 15, 20]: Սակայն, ինչպես նախորդ մտածողների (Պյութագորասից մինչև Պդատոն), այնպես էլ Պլոտինոսի համակարգում տվյալ գործընթացը չի բացահայտվում անհրաժեշտ տրամաբանական հստակությամբ և ապացուցելիությամբ: Թերևս դա հնարավոր էլ չէ, քանզի գործ ունենք որակական առաջին և մեծագույն կերպափոխության հետ, որն առայսօր էլ առեղծված է մնում:

Բանականը գոյակարգի երկրորդ նախահիմքն է: Նրա ծիրում «գոյ» ստորոգությունը բացահայտվում է իր երկրորդ հիմնարար նշանակությամբ՝ իբրև ամենայն ինչի էությունական բովանդակությունը: Դա Նախագույնից «[...] դեռևս շատ քիչ է հեռացել, և նախապես չէր էլ ցանկանում հեռանալ: Պարզապես հետ է շրջվել ու կանգ առել՝ վերածվելով էության ու հարազատ օջախի՝ մնացած բոլորի համար» [Plot., II, 5, 5, 10]:³³

Ի տարբերություն Նախագույնի բացարձակ ու պարզ «մեկության»՝ Բանականը բազում է, որ կարգաբերված է ըստ յուրահատուկ համաչափության՝ «մեկ-բազումի» (ἕν-πολύ):³⁴ Ի հետևանս՝ «Բանականի տիրույթում բազումը չարիք չէ. այն կազմակերպված է և չի կարող լինել [սոսկ] բազում ամենուր և բոլոր հարաբերություններում» [Plot., VI, 9, 2, 30]: Ինչպես պարզվում է Պլոտինոսի հետագա շարադրանքից, այն առաջին հերթին *մեկ-երկյակ* է, որից անխուսափելիորեն բխում են *մեկ-եռյակը*, իսկ ապա՝ բազումի մյուս բոլոր բաղադրիչները: Դրանք կազմում են, այսպես կոչված, բանական

³³ Տիեզերակարգի այս երկրորդ հիմնարար բաղադրիչի գոյաբանական և իմացաբանական բովանդակության մասին տե՛ս մանրամասն **O'Meara**, 2006, 66-82; **Emilsson**, 2017, 104-111:

³⁴ Տե՛ս **Nikulin**, 1998, 326-329.

կամ մտըմբռնելի թվերի շարակարգությունը (οἱ ἄριθμοὶ νοητοί), որն արտահայտում է գոյակարգի էութենական վիճակներն ու հարաբերությունները [Plot., VI, 8, 6, 20]:³⁵

Նախագույնի դիտանկյունից, հարկավ, Բանականն արդեն «այլ» է (ἕτερος) և ի տարբերություն նրա՝ ունի ինքնագիտակցություն և ինքնաճանաչողություն (ή κατανόησις αὐτοῦ) [Plot., V, 3, 4, 10]: Տվյալ կապակցությամբ առանձնակի կարևորություն են ստանում Բանականի երկու բևեռները՝ Միտքը (ή νόησις) և Մտածյալը (կամ ճանաչելին – τὸ νοητόν): Դրանք անքակտելի կապի մեջ են, քանզի «[...] Բանականը հայտնում է ոչ թե արտաքո բաներին, այլ ինքն իրեն և նրան, ինչ իրենից վեր է» [Plot., VI, 9, 2, 30]: Ասվածը, սակայն, չի նշանակում, թե նշված բևեռները նույնական են: Ըստ Պլոտինոսի՝ դրանք ներկայացնում են Բանականի «փնքնությունը» և «այլությունը»: Վիճակներ, որոնք լիովին փոխշրջելի են, այնպես որ «Միտքն ու Մտածյալը [կրկին ու կրկին] մեկ են դառնում» [Plot., V, 3, 4, 25]:

Մտքի այս ուղիղ ու հակադարձ հարաբերումն իր իսկ նկատմամբ արդյունավորվում է Գոյով (τὸ ὄν, τὸ εἶναι)՝ բոլոր գոյացությունների էութենական կառույցով: Նրա առնչությամբ Բանականը ներկայանում է իբրև մեկ-եռյակ: Հենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել Պլոտինոսի միտքն առ այն, որ «Մտքից [անմիջապես] հետո Գոյն է» [Plot., VI, 6, 15, 20]:³⁶ Հեղինակի

³⁵ Բանական աշխարհի մաթեմատիկական հենքի և, հետևաբար, ապացուցելիության նախադրույթը հանգամանորեն մշակվել էր Պյութագորասի և իր դպրոցի ջանքերով: Կատարելության էր հասցվել Պլատոնի համակարգում: Այս մոտեցումը տիրական դարձավ հելլենիստական դարաշրջանի տարբեր իմաստասիրական դպրոցներում: Տե՛ս **Cambiano**, 1999, 585–599: Պլոտինոսը ժառանգել է դա և հարմարեցրել իր տեսությանը: **Heath**, 1921, 141–144; հմմտ. **Cherniss**, 1951, 409–415:

³⁶ Բանական տիեզերքի պատկերը Պլոտինոսը երփներանգում է՝ պաշտպանելով Պլատոնին իմաստասիրական այլ մոտեցումներից: Սակայն, որքան էլ տարօրինակ հնչի, հենց այս ճանապարհին նա սկսում է հեռանալ իր բնօրինակից և ձեռք բերում մտքի յուրօ-

տեքստում վերջինս հաճախ ներկայանում է իբրև բանական թանձրույթ (τὸ ἄνω ὑποκείμενον), բանական բնություն (ἢ φύσις νοητή), էություն (ἢ οὐσία), Արքե-տիպ (τὸ ἀρχέτυπον), կամ էլ պարզապես Իմաստություն (ἢ σοφία, ἢ φρόνησις):

Գոյն անբակտելիորեն լծորդված է Մտքի կառույցին, «[...] քանզի նրանք ունեն մեկ ընդհանուր բնություն» [Plot., V, 9, 8, 15]: Այդ միասնությունն արդյունավորվում է «էութենական Մտքով» (ἢ οὐσιώδης νοησις), որի ծիրում իր տրամաբանական հանգուցալուծումն է ստանում մեկ-եղյակը՝ *Միտք-Մտածյալ-Գոյ*: Դրան են խարսխված բանական տիեզերքի մնացած բոլոր գոյացությունները:

Այդ գոյացություններից յուրաքանչյուրը, նման հանուր Բանականին, ապրում է մաքուր և կատարյալ կյանքով ու չարիք չի պարունակում. «[...] մաքուր բանական ձև է և յուրօրինակ պատկեր» [Plot., VI, 7, 16, 5]: Եվ կա ընդհանուր մի բան (τὸ κοινόν), որին հավասարապես մասնակցում են դրանք բոլորը:³⁷ Դա բացարձակ լինելիությունը կամ Կյանքն է, որի գործառույթով Բանականը ներկայանում է իբրև «կատարյալ կենդանի էակ» (τὸ παντελές ζῶον), որը պարառում է բոլոր կենդանի գոյացությունները [Plot., I, 6, 7, 15]:

Պլոտինյան տեքստում բանական գոյացությունները ներկայանում են իբրև սեռի (τὸ γένος) և տեսակի (τὸ εἶδος) ստորոգությունների մի համաչափ կառույց, որի ծիրում գերակա դիրք ունեն առաջինները: Ընդամին, իմաստասերը մերժում է արիստոտելյան տասը

րինակություն: Աստ բացահայտվում է նրա աներկբա կապը գնոստիցիզմի և քրիստոնեական վարդապետության հետ: Տե՛ս **Evangelion**, 1999, 37-46:

³⁷ Գեղեցիկի հղացքն սկզբունքային կարևորություն ունեւտիկ մտակերպի (առասպելամտածողություն, իմաստասիրություն, գեղագիտություն) մեջ: Նրա համընդգրկուն և առօրեական իմաստները կոդավորված էին *Տիեզերք* եզրույթի մեջ – Κόσμος – կարգաբերվածություն, գեղեցկություն, արդարություն: Հմմտ. **Лосев**, 2000, 295-314:

ստորոգությունների հղացքն այն հիմամբ, որ դրանում անհրաժեշտ հատկությամբ շեշտված չեն «այնտեղի» և «այստեղի» որակական տարբերությունները [Plot., VI, 1, 2-3]: Նա հետևում է պղատոնական հինգ նախագո սեռերի հղացքին [cf. Plato, Soph., 254c-257d]: Դրանում սկզբնապես առկա է Գոյը (Միտք + Մտածելի), որի հարաբերումն իր իսկ նկատմամբ ծնունդ է տալիս Նույնությանն ու Այլությանը, Դադարին ու Շարժմանը [Plot., VI, 1, 4, 35; 2, 15, 30]:³⁸

Այս մեկ-հնգյակի ծիրում Նույնությունը ներկայացնում է Բանականի անտարբերությունն իր իսկ վերաբերմամբ (ή ἀδιαφορία), իսկ Այլությունը՝ տարբերությունը (ή διαφορία): Դրանք «անառարկելի անհրաժեշտություն են», որպեսզի Բանականը լինի միաժամանակ և՛ Մտածողը, և՛ Մտածելին. հակառակ պարագային, «[...] կվերածվի մեկի և կո՞ի» [Plot., VI, 4, 3, 15]:

Համապատասխանաբար, Դադարը «նույն ինքը» լինելու, իսկ Շարժումը մտածելու և «այլանալու» կարողություններ են: Այս առնչությամբ Պլոտինոսը կրկին անդրադառնում է իր հայեցակարգի հիմնարար գաղափարներից մեկին. ի տարբերություն Նախագույնի՝ Բանականը միաժամանակ թե՛ ինքն է, թե՛ ուրիշը [Plot., VI, 4, 3, 20]:

Ուշադիր քննության պարագային պարզվում է, որ պղատոնական մեկ-հնգյակը Պլոտինոսի հայեցակարգում առավել շարժուն համակարգ է, որն ունի շարունակվելու ներուժ: Կարևորագույն քայլը մեկ-հնգյակի վերածումն է մեկ-յոթնյակի՝ շնորհիվ *ԹՎԻ* (կամ քանակի) և *Որակի* սեռերի ներմուծման:

Համաձայն իմաստասերի՝ Թիվը ցուցանում է Բանականի ներքին կառույցի բազմազանությունը՝ ամբողջի (մեկի) շրջանակում, «[...] քանզի այն է, ինչ կա, գոյություն ունի ըստ ԹՎԻ (τὸ ἄριθμῶ)»: [Plot., VI, 6, 3,

³⁸ Մեռի և տեսակի ստորոգությունները կոչված են ցուցանելու երեք Նախահիմքերի ինքնությունը: Ընդամին, Նախագո տիեզերքն ընկալվում է իբրև մտածական գործունեության և՛ հոլովույթ, և՛ արգասիք: **Lavaud**, 2014, 378-381:

5]: Մինչդեռ Որակը այդ կառույցի յուրաքանչյուր բաղադրատարրի առանձնահատկությունն է, «[...] որից բխում է ամեն բան» [Plot., V, 1, 4, 40]:³⁹

Իր վաղ քննախոսություններում Պլոտինոսը հատուկ ուշադրություն է դարձնում Գոյի (կամ Էության) և Որակի փոխհարաբերությունների խնդիրներին: Ըստ որում, Որակը զբաղեցնում է ածանցյալ դիրք, քանզի «[...] առանց դրա էլ Էությունն ի գործ է գոյություն ունենալ» [Plot., III, 7, 3, 25]: «Որակը տարբեր է», սակայն նրա կողմ Էության հետ անկապտելի է՝ շնորհիվ բանական Կարության (ή δυνάμεις):⁴⁰

«Գոյ-Այլություն-Որակ» եռամիասնությունն, ըստ իմաստասերի, Բանականի ծիրում արդյունավորվում է, այսպես կոչված, «բանական մարմնով» (τὸ σῶμα τοῦ νοῦ), «[...] որն ընկած է *այնտեղի* անյուրթ Էությունների հիմքում» [Plot., II, 4, 1, 15]: Դա Մարմնի (կամ Ձևի) արքետիպն է, որը նյութի մեջ ներթափանցելու պարագային սկսում է արարել՝ կյանքի կոչելով նյութական մարմինները:⁴¹

Չնայած բանական տիեզերքում ունեցած բացառիկ դերակատարության՝ նախագո սեռերի շարքում տեղ չեն զբաղեցնում Մարմինը (կամ Ձևը), Կարությունը, Ուժը, Ծշմարիտը, Գեղեցիկը, Արդարը: Համաձայն

³⁹ Թիվը և որակը Պլոտինոսը դիտարկում է ի շարս մտընկալելի անհատական ձևերի՝ վերջիններիս նկատմամբ գերակայումի հարաբերությամբ: Տե՛ս **Rist**, 1963, 226–228:

⁴⁰ Հայսմ *կարությունը* Պլոտինոսի հայեցակարգում նախ և առաջ տրամաբանական բովանդակություն ունի: Հետազոտողներն այն յօրդում են Արիստոտելի տրամաբանության հետ: Տե՛ս **Lloyd**, 1956, 146–149:

⁴¹ Պլոտինյան «բանական մարմինը», թվում է, միանգամայն համեմատելի է զրադաշտական tan-i pasen-ին (ապագայի մարմին), որը, ինչպես հայտնի է, նույնպես գուրկ էր նյութականությունից: Յուրաքանչյուր բարեպաշտ հոգի, հասնելով *Ֆրաշագիրդի* (Հրաշակերտ) դարաշրջանին, ստանում էր դա և ապրում երջանիկ կյանքով: **Boyce**, 1984, 44: Հավանաբար, Պլոտինոսի «հոգևոր պարսկականության» փնտրտուքն իզուր չի անցել: Տե՛ս **Lloyd**, 1956, 149–152:

իմաստասերի՝ դրանք համընդգրկուն նպատակ-միջոցներ են, որոնց գործառնությամբ մարմինը բարձրանում է բանական Հոգու, բանական Հոգին՝ Բանականի, Բանականը՝ Նախագույնի կամ Բարիքի մակարդակ: Եվ հարդունս՝ «Բարձրանալով ու հաստատվելով Նախագույնին առընթեր՝ Բանականը երջանկանում է, իսկ Հոգին հրճվում է նրա տեսքից: Եվ ընդհանրապես, ամենայն ինչ մաքրվում [և ազնվանում] է նրանից, ինչ վեր է իրենից» [Plot., 7, 31, 5]:⁴² Նախագո սեռերին և նպատակ-միջոցներին հետևում են տեսակի ստորոգությունները, որոնք պլուտինյան բանական տիեզերքում ներկայանում են իբրև գոյեր կամ էություններ (τὰ εἶναι, τὰ ὄντα), մաքուր բանական ձևեր (τὰ εἶδη), բանական տարրեր (οἱ λόγοι), սկիզբներ (αἱ ἀρχαί), արքեստիպեր (οἱ ἀρχέτυποι): Դրանք «անփոփոխ ու անկիրք են»՝ գերծ ժամանակի ներգործությունից [Plot., V, 9, 6, 20]: Գտնվում են առանձնակի հարաբերությունների մեջ «այնտեղի» մյուս բոլոր գոյացությունների հետ, հարաբերություններ, որոնք կառուցված են ըստ «բացարձակ համաչափության»։ «[...] Ժամանակի փոխարեն այնտեղ հավերժն է: Տարածությունն այնտեղ գոյություն ունի ըստ բանական սկզբունքի՝ մի հատված մյուսի ծիրում: Եվ քանի որ բոլորը մեկ են, ապա ցանկացած հատված գոյ է ու բանական տարր և մասնակցելով Կյանքին՝ [միաժամանակ] նույնն է և ուրիշը, շարժյալը և դադարի վիճակի եկածը, էությունը և որակը» [Plot., V, 9, 10, 5-10]:

Այլով բանիվ՝ սեռի ու տեսակի բաղադրիչները, լինելով միաժամանակ իդեալական և՛ էություններ, և՛ ձևեր, և՛ ներուժեր, կրկնում են Բանականին, «ինչպես զավակները հորը»:⁴³ Այստեղից՝ ընդհանրական եզրակա-

⁴² Մասնակի հոգու վարընթաց և վերընթաց շարժումը, համաձայն Պլուտինոսի, կատարվում է ըստ որոշակի բարոյական և գեղագիտական սկզբունքների: Տե՛ս Song, 2009, 32-38:

⁴³ Մինչդեռ Պրոկլոսի հայեցակարգում (5-րդ դ.) արդեն շեշտված է դրանց առավելապես ներուժային բովանդակությունը: Տե՛ս

ցություն. հակառակ Նախագույնի՝ «Բանականն ունի ներուժ՝ ըստ ինքյան սերունդ տալու և լցվելու իր իսկ զավակներով» [Plot., VI, 7, 15, 10]:

Եվ իբրև ասվածի տրամաբանական զարգացում՝ «Բանականը հենց այն է, ինչ մտածում է» [Plot., V, 9, 5, 15]: Այս դրույթում դրսևորվում է Բանականի՝ որպես ամբողջի և նրա առանձին հատվածների փոխհարաբերության խնդիրը: Համաձայն իմաստասերի՝ բանական Հանուրը մեկ է իր հատվածների հետ: Այն անհնար է տրոհել, քանզի «[...] Հանուրը և յուրաքանչյուրը, յուրաքանչյուրը և առանձնահատուկը, յուրաքանչյուրը և սահմանը ամենուրեք նույնական են միմյանց և ներկայացնում են փառքը» [Plot., V, 8, 4, 40]: Նույն համաչափությամբ է կազմակերպվում և բանական տարածությունը. վերջինս նույնպես իր հատվածների հետ գտնվում է «անքակտելի հարաբերումի մեջ»՝ չլինելով, սակայն, սահմանափակված որևէ կոնկրետ տեղանքում: Նրանք ամենուր են: Միմյանց նկատմամբ համաժամանակյա են և այդ պատճառով՝ մշտնջենական:

Սակայն, որքան էլ սերտ ու անմիջական, բանական հոր և զավակների հարաբերությունները միջնորդված են Բարիքով. «Բանականն ի զորու է առինքնել նրանց՝ Բարիքի էությունը մտահայելով (ὅτε ἐξέωρεῖ τῇν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν)» [Plot., VI, 7, 15, 15]: Դա այն ճանապարհն է, որով Նախագույնը հավերժ ներկա է վերջինիս ծիրում:

Հարդյունս դրա՝ բանական Հանուրի և նրա առանձին հատվածների փոխադարձ անցումները միանգամայն բնական են, ապացուցելի և ըմբռնելի. նրանք բոլորը բարեկերպ են (οἱ ἀγαθοεῖδοι), և նրանց «մեկությունն» անընդհատ վերահաստատվում է փոխադարձ «այլության»

Elsee, 1908, p. 132; հմմտ. **Armstrong**, 1940, 61, 105; **Rist**, 1967, 68-71: Հավելենք, որ նման մոտեցումը տարածում ստացավ նաև մեր հարյուրամյակում, թերևս արդի ֆիզիկայի (մասնավորապես քվանտային ֆիզիկայի) ազդեցությամբ:

հաղթահարման ճանապարհով:⁴⁴ Ընդամին, հաղթահարումը Պլոտինոսը չի ներկայացնում իբրև շարժում երկրային իմաստով, այլ բացարձակ շարժում, որը վերաբերում է միայն էությունական վիճակներին ու հարաբերություններին: Եվ Դադարը երբեք չի խաթարվում, քանզի «[...] յուրաքանչյուրն ամբողջն է միավորված մեկի համաձիրում» [Plot., V, 8, 9, 15]:

Իր այսօրինակ շարժուն կայունությամբ բանական «մեկությունն» արմատականորեն տարբերվում է Նախագույնի ծայրահեղ պարզ ու անփոփոխ «մեկությունից»: Այդուհանդերձ, նրանք ունեն մի չափազանց էական ընդհանրություն. բացարձակապես զուրկ են ներքին հակասություններից: Ընդամին, քանի որ «վեր գտնվողն ավելի մաքուր ու կատարյալ է», ապա Բանականն առավել համապատասխանում է իր գաղափարին այն պարագային, երբ ամբողջովին շրջված է առ Նա և ներկա է Նրան [Plot., VI, 9, 3, 25]:

Բանականի այս վիճակն առավել պատկերավոր ներկայացնելու ակնկալությամբ, այդ մասին ակնարկվեց վերը, Պլոտինոսն օգտագործում է «հագեցումի և բանականության Աստծո» Կրոնոսի առասպելությոթ: Դա ծնողի մասին է, որը շարունակում է իր ներսում պահել արդեն ծնված զավակներին, «[...] քանզի հրճվում և ուրախանում է իր իսկ ստեղծագործություններով ու զավակներով՝ պահելով դրանք իրեն առընթեր և գոհանալով թե՛ իր, թե՛ դրանց փայլով ու փառքով» [Plot., V, 8, 12, 15]: Սակայն, հակառակ առասպելի, գտնվելով Հոր ներսում՝ զավակները նույնքան հրճվանք և ուրախություն են ապրում, որքան նա: Չի միայն այդ դեպքում է հնարավոր Լինելությունն իր բացարձակ իմաստով:⁴⁵

⁴⁴ Բանականի հարթությունում ծավալվող *նույնության* և *այլության* հարընթաց փոխշրջելիությունը պայմանավորում է նաև նյութական աշխարհի որակական տարասեռությունները և հակընթաց շարժումն առ *մեկություն*: Տե՛ս **Gurtler**, 2005, 197-203:

⁴⁵ Համաձայն առասպելի՝ Կրոնոսը կուլ էր տալիս իր նորածին զավակներին՝ Հեստիա, Դեմետրա, Հերա, Հադես, Պոսեյդոն: Միայն

Եվ այսպես. Բանականը՝ գոյակարգի երկրորդ նախահիմքը, որ բխում-արտահոսքի առաջին աստիճանն է, բացարձակ կենդանի էակ է (τὸ αὐτοζῶον), որը մեկ-բազումի համաչափությամբ պարառում է բանական գոյացությունները և այդու հանդիսանում նյութական բոլոր գոյացությունների կատարյալ հարացույցը:⁴⁶

Հոգին գոյակարգի երրորդ նախահիմքն է և բխում-արտահոսքի երկրորդ աստիճանը: Նրա մասին ուսմունքը պլոտինյան հայեցակարգի ամենամշակված և ինքնատիպ հատվածն է: Այստեղ հատկապես ցայտուն է դրսևորված իմաստասերի ստեղծագործական անկրկնելի անհատականությունը: Ուստի հոգեբանությանը կանդախտաբանական ավելի հանգամանորեն:

Պլոտինյան ուսմունքում «հոգի» ստորոգությունը պարառում է գոյակարգի երկու տարասեռ մակարդակ:⁴⁷ Վերինը՝ բանական Հոգին (ή ψυχή νοητή) կամ բացարձակ Հոգին (ή αὐτοψυχή), անմիջական հարաբերումի մեջ է Բանականի հետ: Ստորինը՝ զգայական հոգին (ή ψυχή αἰσθητική), հեռու է Բանականից. ներթափանցումի տարբեր մակարդակներով այն գտնվում է նյութի ծիրում՝ կրելով դրա այլազան ազդեցությունները:⁴⁸

մեկին՝ Չևսին, կինը՝ Հռեան, խղճաց: Ամուսնուն տվեց մի բարուրված քար: Մանուկին պահում էին Կրետե կղզու քարայրերից մեկում: Մեծանալով նա սպանեց հորը և ազատեց քույրերին և եղբայրներին: Տե՛ս **Rose, Park**, 1992, 573-574: Կար այս առասպելական պատումի նաև իմաստասիրական ընկալում՝ հիմնված հերոսների անունների (երևակայական) ստուգաբանության վրա. Կրոնոս – ὁ χρόνος (Ժամանակ), Հռեա – ῥέω (հոսել), Չևս – ή ζωή (կյանք): Միասին՝ Ժամանակ և ապա Կյանք, որ հաղթահարում է նրա Հոսունությունը:

⁴⁶ Հանուր Բանականի գործառնությունը և նրա արարչական կապը ինչպես Մեկի, այնպես էլ ստորակա աշխարհի (ի մասնավորի՝ մարդ էակի) հետ պլոտինյան հոգեմտավոր շարժի հիմնական բաղադրիչն է: Տե՛ս **Sinnige**, 2002, 292-295:

⁴⁷ Հոգու երկվությունը դիտարկվում է իբրև տիեզերքի ենթադրվող կամ (ապագա) իրական հոլովության պատճառ: Տե՛ս **Emilson**, 2017, 174-181:

⁴⁸ «Հոգի» հոլացքի մանրամասն և համակողմանի մշակումը համարվում է Պլոտինոսի կարևորագույն ներդրումներից մեկը:

Բանական Հոգին, իմաստասերի բանաձևմամբ, արդյունք է Բանականի ստեղծագործական ճիգի. «[...] այն Բանականի Միտքն է, հանուր Կարությունը և Կյանքը, որն արտամղվում է [նրանից]՝ մեկ այլ նախահիմք արարելու նպատակով» [Plot., V, 1, 3, 10]:⁴⁹ Ասվածի դիտանկյունից միանգամայն տրամաբանական է հնչում միտքն այն մասին, թե Հոգին ոչ այլ ինչ է, քան Լինելության բացարձակ սկզբունքը, որն «[...] անանց, անմեռ ու անխուսափելի է, զի ամենայն ինչի կենսական աղբյուրն է»: Ավելին՝ նա «[...] ինքնին Կյանքը, ինքնին Գոյը, [ուստի նաև]՝ առաջին Գոյը, առաջին Կյանքն է» [Plot., IV, 7, 9, 1]: Եվ դա է պատճառը, որ նա ոչ կայանում է, ոչ էլ ոչնչանում:

Հետազոտողներից ոմանք հակված են բանական Հոգին դիտարկել իբրև Բանականի կենսական դրսևորումը:⁵⁰ Սակայն այդ մոտեցմամբ թերագնահատվում է այն իրողությունը, որ Բանականի նկատմամբ Հոգին «այլ» է: Ըստ Պլոտինոսի՝ «այլացումն» ընթանում է համարյա նույնական ճանապարհով, ինչ Նախագույնի պարագային. նորից վճռորոշ դեր են խաղում (ճիշտ է, այս անգամ արդեն Բանականի) Կարությունը և Ուժը. «[...] դրանք բխում են դադարի վիճակում գտնվող Բանականի էությունից և դառնում Հոգու սեփականությունը» [Plot., V, 2, 1, 15]:

Բանականի համեմատությամբ Հոգին պակաս կատարյալ է, քանզի «[...] արարիչն ամեն անգամ մնում է իր սեփական մակարդակին, մինչդեռ արարյալն իջնում

Տե՛ս այս մասին Կալուորիի հիմնարար հետազոտությունը **Caluori**, 2015, 69- 90:

⁴⁹ Երբեմն Պլոտինոսն այն բանաձևում է իբրև *այնտեղի հոգի* (ή ἐκεῖνη ψυχή): Հմմտ. **Caluori**, 2015, 152:

⁵⁰ Անտարակույս, այս հղացքը զուգական է քրիստոնեական երրորդությանը, որտեղ բանական Հոգուն համապատասխանում է սբ. Հոգին: Ավելին, հետազոտողներից ոմանք աստ տեսնում են քրիստոնեական վարդապետության աներկբա ազդեցությունը Պլոտինոսի վրա: **Elsee**, 1908, 116-119:

է ավելի ցած» [Plot., V, 2, 2, 5]: Ըստ իմաստասերի՝ դա է պատճառը, որ Բանականը հավերժ ձգտում է «սնուցանել ու դաստիարակել Հոգուն՝ իբրև զավակի»: Եվ դա արդյունական է այն ժամանակ, երբ Հոգին սկսում է ինքնաճանաչել՝ լինելով իր իսկ նկատմամբ միաժամանակ և՛ «նույնը», և՛ «այլը» [Plot., IV, 7, 9, 25]: Նա հայում է Հորը և ըմբռնում նրա կարությունները՝ գտնելով բանական տիեզերքում այն ամենը, ինչ հարազատ է իրեն, «ինչ մտածում ու ներագրում է»: Ի հետևանս դրա՝ Հոգին հանապազ ներկա է Բանականի, իսկ Բանականը՝ Հոգու տարածքում:⁵¹

Սակայն նրանց փոխհարաբերություններում նույնքան էլ զորեղ է տարանջատման միտումը: Եվ բանական Հոգին իր հերթին հայրական հարաբերությունների մեջ է նրանց նկատմամբ, որոնց ինքն է կյանքի կոչում. «[...] իբրև հայր նա ամենուր է՝ միաժամանակ թե՛ մեկի, թե՛ ամբողջի երևույթով» [Plot., V, 1, 3, 20]: Նրա ստեղծագործական ճիգի շնորհիվ գոյություն ունեն անշարժ աստղերը, մոլորակները, երկինքը, երկիրը, ծովը, մարդիկ, կենդանի արարածները, բույսերը [Plot., V, 5, 9, 20]: Սակայն դրանք դեռևս չունեն մարմնական կառույց: Չունեն կյուրթական ձև, գույն և այդու՝ անդին են զգայական և առօրեական ընկալումներից [Plot., IV, 3, 5, 15]: Դրանք գոյակարգի մտահոգևոր բաղադրիչներն են՝ օժտված ստեղծագործական անառարկելի ներուժով:

Հակառակ ստոիկների ըմբռնման՝ առանձին բաղադրիչները Հոգու ծիրում ինքնակա գոյացություններ չեն [SVF, fr. 21, v. II, p. 296]: Եվ ոչ էլ բացարձակորեն նույնական են Հոգուն, ինչպես մտածում են պերիպատետիկները [Aristot., De animo, II, 1, 412a, 20]:⁵² Պղատոնի

⁵¹ Տե՛ս այս մասին մանրամասն **Caluori**, 2015, 82–86:

⁵² Տե՛ս **Greaser**, 1972, 11–13. Անհամաձայնությունները ստոիկների նկատմամբ ակնառու են հատկապես մարդ էակի ազատ կամքի ու ընտրության հարցերում: Ստոիկներն անտեսում էին դրանք՝ նախապատվություն տալով Նախախնամությանը, մինչդեռ Պլոտինոսը դրանցում տեսնում է վերջինիս առանձնահատուկ դերակա-

հետևողությամբ Պլոտինոսը գտնում է, որ դրանք Հոգու սոսկ կարություններն են, և վերջիններիս (Հոգու և կարությունների միջև) հարաբերությունները կառուցված են նույն մեկ-բազումի համաչափությամբ: Այսինքն՝ գտնվում են անքակտելի լծորդումի մեջ և ունեն համատիեզերական ընդգրկում [Plato, Tim., 30a-d; Phaed., 89d]: Եվ պատահական չէ, որ այդ համաչափությունը Հոգու ծիրում նույնպես «[...] տարածականորեն չի տեղաշարժվում, այլ գտնվում է [հավերժական] դադարի վիճակում՝ իր իսկ նախահիմքի տիրույթում» [Plot., V, 2, 2, 10, cf. IV, 3, 19-20]:

Ինչպես նշվեց, բանական Հոգին պարառված է ինքնաբավ և արարիչ Մտքի ծիրում: Նրան նույնպես հատուկ չէ տրամախոհելու և տրամախոսելու ընդունակությունը (ὁ λογισμος): Համաձայն Պլոտինոսի՝ վերջինս սկզբնավորվում է այն պահից ի վեր, երբ խաթարվում է Հոգու ինքնաբավությունը. «[...] տրամախոհելու հատկանիշը ներհատուկ է նրանց, ովքեր գտնվում են զգայական ընկալումների ծիրում և ունեն ինչ-որ բանի կարիք» [Plot., IV, 4, 22, 5]: Բայց քանի որ Հոգին և նրա բաղադրիչները չունեն որևէ բանի կարիք, ապա չեն օգտվում ո՛չ տրամախոհությունից, ո՛չ էլ դրա հնչունային կառույցից՝ խոսքից: Ուստի Դադարին զուգընթաց նրանք գտնվում են նաև հավերժական Լռության վիճակում:

Այդ վիճակը շարունակվում է այնքան ժամանակ, քանի դեռ Հոգին չի սկսել արարել՝ «կյանք պարգևելով բոլոր գոյացություններին» [Plot., V, 2, 1, 20]: Հավելենք, որ տվյալ պարագային ինքնաբավության խախտումն արդյունք է արդեն Հոգու կարության և ուժի աշխատանքի: Հարդյունս դրա՝ նա վերածվում է իրեղեն-երկրային շարժման աղբյուրի (ή άρχή τής κινήσεως) [Plot., IV, 7, 9, 5]: Եվ այդ պահից ի վեր անդառնալիորեն խախտվում է մեկ-բազումի համաչափությունը՝ տեղիք

տալով բազումի հարաճուն ազդեցությանը:⁵³ Բայց դա արդեն ստորին հոգու տիրույթն է, որտեղ տիրապետող են նյութական թանձրույթը (τὸ κάτω ὑποκείμενον) և դրա այլազան դրսևորումները:

Նյութական թանձրույթը, մարմնական ձևերը և բազումը ստորակարգ դիրք են զբաղեցնում բանական Թանձրույթի, բանական (մաքուր) ձևերի և մեկ-բազումի հարաբերությամբ: Եվ տեղին պետք է նկատել իմաստասերի միտքն այն մասին, թե իբրև Բանականի որդի՝ Հոգին «[...] գտնվում է [իրենից] ավելի կատարյալ Հոր և ավելի անկատար զավակների արանքում» [Plot., V, 8, 12, 25]: Դա նշանակում է. բանական Հոգին եռյակ հարաբերությունների ամբողջություն է: Մի դեպքում նա շրջված է առ Բանականը՝ իբրև նրա կարություններից մեկը, մյուս դեպքում՝ առ ինքն իրեն՝ իբրև Բանականից «այլը», երրորդ դեպքում՝ առ Բնությունը՝ արդեն իբրև նյութական աշխարհից «այլը»: Դա «ինքնություն» է՝ երկու բեռնային «այլությունների» միջև:⁵⁴

Ասվածին հավելենք, որ առասպելագրոթերիկ պատկերագրությամբ Բանականի Որդին հաճախ ներկայանում է որպես Չևսը, որ կապող օղակ է Կրոնոսի և աշխարհի միջև: Ուստի նա, որպես կանոն, պատկերվում է երկու այլազան բնությամբ՝ աներևույթ, որը պատկանում է բանական աշխարհին, և երևելի, որ պատկանում է զգայականին:

Համաձայն անտիկ պատկերացումների՝ տվյալ առումով Չևսը լիովին համադրելի է Էրոսին՝ տիեզերական միասնության և շարակարգության գերագույն սկզբունքին: Վաղ հունական արձակի նշանավոր ներկայացու-

⁵³ Բանական հոգու աստիճանակարգը, բովանդակությունը և նշանակությունը հետազոտական սկեռումի առանձնահատուկ խնդիրներ են: Ընդամին, աստիճանակարգի տարբեր մակարդակների միջև ընթանում է բխում-արտահոսք, որն իր հերթին արդյունավորվում է ինքնությունների շարքով: Տե՛ս Aubry, 2014, 310-314, 318-322:

⁵⁴ Հմմտ. O'Brien, 2011, 218-219:

ցիչ Փերեկիդեսը իր կոսմոգոնիական առասպելում այդ կապակցությամբ նշում է. «[...] նպատակ ունենալով դառնալ [տիեզերքի] արարիչ Չևսը վերածվում է Էրոսի» [Vorsokr., fr. 6, Bd I, S. 49]: Չարգացնելով իմաստասիրական այս ավանդույթը՝ Պղատոնը շեշտում է, որ Էրոսը «[...] միջակա դիրք ունի անմահության ու մահվան, ճշմարիտի ու կեղծիքի, գեղեցիկի ու տգեղի, բարիքի ու չարիքի միջև» [Plato, Symp., 200d-c]: Նույն ավանդության դրսևորում պետք է նկատել նաև այն, որ Պլոտինոսի գրություն Հոգին երբեմն նույնացվում է Ափրոդիտեին [Plot., V, 8, 12, 25]:⁵⁵

Այլով բանիմ րիում-արտահոսքի քննարկվող տիրություն ի հայտ է գալիս գոյակարգի մի նոր բաղադրիչ Մերը, որն անհայտ է թե՛ Նախագույնին, թե՛ Բանականին, թե՛ բանական Հոգուն: Եվ պատճառն այն է, որ դրանք ծայրաստիճան ինքնաբավ են, մինչդեռ «[...] Էրոսն առաջին հերթին ձգտում է առ ինչ-որ մեկը կամ ինչ-որ բան» [Plat., Symp., 200e]: Ուստի պատահական չէ, որ մինչև այդ գոյություն ունեցող հայրություն ու որդիություն հարաբերությունները չեն ուղեկցվում սիրո պաթոսի որևէ դրսևորմամբ: Չի «ինքնությունն» ու «այլությունը» նրանց ծիրում չունեն բացարձակ իմաստ, և փոխադարձ անցումները բանական և օրինաչափ են: Բացարձակ իմաստ դրանք ձեռք են բերում բանական Հոգու և զգայական աշխարհի (Բնության) սահմանագծին: Այդ առումով րիում-արտահոսքի հետագա ողջ ընթացքը ներկայանում է իբրև Սիրո ճանապարհով բանական և զգայական աշխարհների երկկողմ «այլության» հաղթահարման ճիգ:

⁵⁵ Էրոսի բանական և զգայական դիտանկյունների, ինչպես նաև տիեզերքի բոլոր հարթակների միավորիչ դերակատարության մասին տե՛ս **Bertozzi**, 2012, 113-125: Այս հոլացքը համակողմանի վերլուծության էր ենթարկվել հունական մտքի առասպելական, էզոթերիկ և իմաստասիրական տիրություններում: Սակայն Պլոտինոսին առավել մոտ է հիմնախնդրի պղատոնական մեկնությունը: **Rosen**, 1965, 458-461; **Levy**, 1979, 285-291:

3. Պլոտինոսի հայեցակարգը (զգայելի տիեզերքը)

Հանդերձ այդու, բանական Հոգու և Բնության հարաբերություններն անմիջական չեն: Նրանց միջև գտնվում է մի մակարդակ ևս՝ *հանուր (տիեզերական) Հոգին* (ή ψυχή παντός): Խոսքը զգայելի տիեզերքի մասին է, և այս Հոգին համագոյության այն բացարձակ սկզբունքն է, որի շնորհիվ «ի մի են» նյութական բոլոր գոյացությունները: Նա բացարձակ Լինելության կամ Կյանքի նյութական հարակն է, «[...] բոլոր [նյութական] գոյացությունների մեջ ներկա համաժամանակյա մեկը» [Plot., IV, 3, 4, 1]:⁵⁶ Եվ նրան կարելի է նմանեցնել, օրինակ, ամեն մի բույսի ներսում առկա կենսական սկզբին, «[...] որն առանց ջանքի, անադմուկ կառավարում է նրան» [Plot., IV, 3, 4, 25]:

Համաձայն իմաստասերի՝ հանուր Հոգուն վերապահված է արարել ու կառավարել «այս աշխարհը», քանզի առավելագույնս կապված է «այն աշխարհին»: Ըստ որում, նա անմիջականորեն հայում է բանական Հոգուն ու Բանականին, և հենց նրա միջնորդությամբ «այնտեղի» գոյացություններն իրենց բացառիկ ստեղծագործական կարությամբ ներթափանցում են «այստեղ» [Plot., IV, 3, 6, 20]: Միայն այդ պարագային է հնարավոր Բնության գոյությունը, որը գոյակարգի երրորդ նախահիմքի նյութական կայացումն է: Հընթացս դրա՝ բխում-արտահոսքի հետագա ծավալման և հանուր Հոգու «այլացման» հետևանքով ծնունդ է առնում *մասնակի հոգին*:

«*Բնություն*» ստորոգությունը Պլոտինոսի հայեցակարգում ունի երկու այլազան նշանակություն: Առաջին դեպքում ներկայացնում է գոյակարգի նախահիմքերի (և դրանց պատկանող գոյացությունների) որակական

⁵⁶ Հմմտ. O'Brien, 2011, 232-233: Համագոյությունը հաճախ ներկայանում է իբրև նյութականության հիմնարար չափում՝ *Ժամանակային ներկան*: Տե՛ս Smith, 2006, 197-202:

առանձնահատկությունները: Այս առումով հույժ բնութագրական են իմաստասերի կողմից բավական հաճախ օգտագործվող «բանական բնություն» (ή φύσις νοητική), «հոգեկան բնություն» (ή φύσις ψυχική), «մարմնական բնություն» (ή φύσις σωματική) հասկացությունները:⁵⁷

Երկրորդ դեպքում «բնություն» ասելով՝ Պլոտինոսը նկատի ունի բացառապես զգայական աշխարհը, որի ծիրում Հոգին՝ իբրև բանական Լույսի արտացոլում, ներթափանցում է նյութական խավարի մեջ և խորապես ներագրում դրա վրա, «[...] քանզի անհնար է սահմանակցել Լույսին՝ մնալով նրանից անմասն» [Plot., IV, 3, 9, 25]:⁵⁸ Եվ իմաստասերի համար դա հարմար առիթ է նորից անդրադառնալու Չգոյ-քառսին՝ նպատակավոր ծածկելու զգայական աշխարհի ծագման, կառուցվածքի և կենսունթացի այլազան խնդիրներ:

Եվ այսպես, Չգոյ-քառսը նյութն է (ή ὕλη), որի ծիրում իսպառ բացակայում են սահմանն ու չափը, ծավալն ու թիվը, որակն ու մեծությունը, շարժումն ու դադարը:⁵⁹ Այդ բացակայության հետևանքով նա ծայրաստիճան անորոշ է (ἀόριστος) [Plot., II, 4, 16, 1]: Գոյակարգի հակավիճակն է, որին հատուկ չէ որևէ կառուցիկ բան. «Իսկ այն, ինչ չունի որևէ բան, կարիքի մեջ է, կամ, ավելի ճիշտ, հենց կարիքն է: Այդ պատճառով պետք է անպայմանորեն չարիք լինի» [Plot., II, 4, 16, 20]:

⁵⁷ Տե՛ս Owens, 1959, 408-410:

⁵⁸ *Բնություն* հոլացի այս երկու այլազան ընկալումների մասին տե՛ս մանրամասն Deck, 1967, 64-80:

⁵⁹ Քառսիկ նյութի հիմնական հատկանիշը Պլոտինոսը բնութագրում է իբրև *խավար ու չարիք*: Հմմտ. Owens, 1959, 410-411: Հարկավ, նման ըմբռնումը զուգական է առասպելաբանության պատկերացումներին, որոնք աներկբա ազդեցություն ունեին ձևավորվող իմաստասիրական մտքի վրա: Հմմտ. O'Brien, 2011, 217-218: Հանդերձ այսու, հետազոտողներից ոմանք կարծում են, որ նյութի կապակցությամբ «խավարն ու չարիքը» հարկ է կիրարկել միայն ի տեղի և ո՛չ ընդհանրական իմաստով: Չի այն վերջին հաշվով ծագում է Մեկից և իր հերթին կյանքի է կոչում երկրային կյանքը, որ գուրկ է համաշխարհային: Տե՛ս Schäfer, 2004, 289-293:

Դրա հետ մեկտեղ, Չգոյ-քառսը նաև «կրավորական հնարավորություն է», որը հնարավորություն ունի իրականություն դառնալու սոսկ Գոյի ներգործության շնորհիվ: Ըստ որում, անգամ այդ պարագային նրա բնությունն սկզբունքորեն չի փոխվում. «[...] ինչպես հայելին, արտացոլելով նյութական աշխարհի [բազում իրողություններ], ուրիշ չի դառնում»: Ավելին՝ «[...] ինչպես կինը, որ հղիանալով տղամարդուց, առավել կանացի է դառնում» [Plot., II, 5, 4, 10]:⁶⁰

Նշենք, որ այս հղացքը մանրամասնորեն մշակված է պղատոնական հայեցակարգում, որտեղ նախանյութն անվանվում է «ամենայն ինչ ընդունող մայր»: Այդու՝ շեշտվում է նաև այն իրողությունը, որ վերջինս նույնական չէ իրենից բխած որևէ բանին. ո՛չ հրին, ո՛չ օդին, ո՛չ ջրին, ո՛չ էլ հողին: Նա գուրկ է մարմնականությունից (ἀσώματα ἐστί) [Plato, Tim., 51a; cf. Plot., II, 4, 1, 15]:

Անցումն «անմարմին նյութական չգոյությունից» դեպի մարմնական գոյություն (Բնություն) պլոտինյան գոյակարգի ծայրագույն սահմանային վիճակներից է: Դա կայանում է հանուր Հոգու աստիճանական վայրէջքի ճանապարհով: Հընթացս դրա՝ վերջինս ներթափանցում է նախ նյութի վերին շերտերը, «որոնք ավելի թեթև ու նուրբ են», իսկ ապա՝ ստորին շերտերը, «որոնք ավելի ծանր ու կոպիտ են» [Plot., II, 4, 3, 20]: Եվ սկզբնավորվում է մի հոլովույթ, շնորհիվ որի հանուր Հոգին, որ մարմնավորում է նյութական տիեզերքի բանական սկզբունքը (ὁ λόγος), սկսում է ձև հաղորդել քառսային նյութին, ավելի ճիշտ՝ «[...] գոյություն ունենալով ըստ *այնտեղից* ծագող ձևի՝ նա այդ ձևը փոխան-

⁶⁰ Հիշենք, համաձայն անտիկ պատկերացումների՝ կինը սեփական սպերմա չունի, նա միայն «հարմար գետեղարան» էր տղամարդու սպերմայի համար, որից զարգանում է պտուղը: Aristot., Gen. Anim., I, 1, 732a, 3-10: Հմմտ. Horowitz, 1976, 186-193: Խորքային առումով առնականությունը լծորդվում էր ստեղծագործ, իսկ կանացիությունը՝ կրավորական սկզբի հետ: Եվ նման ըմբռնումն ուներ շեշտված հասարակական հեռանկար:

ցում է իրենից ավելի ցած գտնվողներին» [Plot., IV, 3, 12, 30]: Սա է վայրէջքի (τὸ κατελθεῖν) իմաստը, որի ընթացքում «Հոգին, ինչ-որ բան տալով մարմնին, չի վերածվում, սակայն, դրան» [Plot., VI, 4, 16, 5]:

Եվ անորոշ ու քառասյին նյութը ձեռք է բերում սահման ու չափ, որակ ու քանակ: Անցում է կատարում հնարավորությունից դեպի իրականություն՝ տիեզերական համաչափ ու ներդաշնակ կառույցի վերածվելու հեռանկարով: Վերջինս ունի բազում կառուցիկ բաղադրիչներ, որոնց միջև գործում են պատճառի (ή αίτια), համակարության (ή συμπαθεία) և համագգացության (ή συναισθησις) այլազան հարաբերություններ: Դրանց ազդեցությամբ նյութական տիեզերքը ներկայանում է իբրև անկապտելի ամբողջություն:⁶¹

Համաձայն Պլոտինոսի՝ այդ ամբողջությունը հարաբերվում գործընթաց է, որի չափումները բացահայտվում են «հինգ սեռերի ծիրում»: Դրանք վերը քննարկված բանական սեռերի նյութական հարակներն են՝ էությունը, հարաբերումը, քանակը, որակը և շարժումը [Plot., VI, 3, 11-28]:

Կարևոր է նաև հետևյալ հանգամանքը. թեպետ իրենց նյութական բովանդակության՝ առանձին բաղադրիչների «այլությունը» հանուր Հոգու նկատմամբ հարաբերական է՝ նման այն դեպքին, «[...] երբ գինին բաժանում են հատվածների, ապա առանձին անոթների պարունակությունը մարդիկ անվանում են ամբողջ գինու մասը» [Plot., IV, 3, 8, 20]:

Ասվածը հիմք է տալիս պնդելու, թե հանուր Հոգին զգայական աշխարհի լինելության այնպիսի հիմնական սկզբունք է, ինչպիսին բանական Հոգին՝ բանական աշխարհի: Անկասկած, հենց այս դիտանկյունից պետք է մեկնաբանել իմաստասերի միտքն

⁶¹ Պլոտինոսի գրություն այս կերպափոխությունը չունի հետևողական-հստակ նկարագրություն ու բացատրություն: Ամենայն հավանականությամբ, անցումը կատարվում է ըստ նախախնամական ալգորիթմի:

այն մասին, թե «[...] հասնելով երկրին և ցրվելով ըստ [առանձին] տների՝ Հոգին, այնուամենայնիվ, չի տրոհվում, մնում է մեկ» և հետո՝ «[...] նա ամենուր է՝ միաժամանակ թե՛ մեկի, թե՛ բոլորի ծիրում» [Plot., IV, 3, 2, 10; 3, 4, 20]: Նա ինքն է պարառում նյութը: Եվ զգայելի տիեզերքն այնքան է, որքան նա ծավալվում է [Plot., IV, 3, 9, 45]:⁶²

Ծավալումն ունի մի քանի աստիճան: Առաջին աստիճանում բանական աշխարհի արեգակը, լուսինը, աստղերը, մոլորակները, աստվածները (Երկինք) բանական մարմնի փոխարեն ձեռք են բերում նյութական մարմին՝ դառնալով զգայրնկալելի. «[...] այս երկինքը զգայելի տիեզերքի լավագույն մասն է, քանզի սահմանակից է Բանականի սահմանային հատվածներին» [Plot., IV, 3, 17, 1]: Այդ պատճառով էլ՝ «[...] առաջինն է հոգեղենանում և մասնակցում [Բանականին]՝ դառնալով նրա վերարտադրությունը» [Plot., II, 3, 7, 5]: Ուստի երկնքի դիտարկումը (գիտությունների և մանևտիկայի հնարավորություններով) ճանապարհ է հարթում դեպի «այնտեղ»:⁶³

Երկնային մարմիններին արդեն ներհատուկ է տարածական շարժումը: Այն ընթանում է բոլորակի հետագծով. մի կողմից՝ սեփական կենտրոնի շուրջ, մյուս կողմից՝ տիեզերական ամբողջին համընթաց: Այդ շար-

⁶² Նյութական աշխարհի ձևավորման հոլովություն Հանուր Հոգու եզակի դերակատարության մասին, կրկնենք մեկ անգամ էլ, Պլոտինոսը խոսում է միայն ընդհանրական գծերով: Սակայն դա չի խանգարում արդի հետազոտողներին բացը լրացնելու տրամաբանական կառույցներով և հեղինակից առատ մեջբերումներով: St' **Phillips**, 2009, 128-132; **Karfik**, 2014, 117-119: Հետազոտողներից ոմանք էլ շրջանառում են «Հոգի-հետագիծ» հասկացությունը իբրև միջակա վիճակ Հանուր Հոգու և նյութական աշխարհի միջև: St' **Noble**, 2013, 254-257:

⁶³ Տեսանելի երկինքը՝ իբրև սահմանային վիճակ, «այստեղի և այնտեղի» միջև ներկայացնում է մի հղացք, որն ապահովում է պլոտինյան ողջ գոյակարգի ամբողջականությունը: Հմմտ. **Wilbering**, 2015, 327; **Moro**, 2018, 20-24:

ժույճը բանական Շարժումի նյութական արտացոլումն է՝ միտված առ Բարիքը [Plot., II, 2, 1, 15; cf. Plato, Tim., 34b]: Ի հետևանս դրա՝ զգայելի տիեզերքն ունի կատարյալ (բոլորաձև) կառուցվածք, որի ծիրում «[...] կառավարող մեկը ներդաշնակում է բազումը և վերածում դա կենդանի գոյացության» [Plot., II, 3, 4, 20]:⁶⁴ Ավելին՝ հետևելով պյութագորականների, Պլատոնի ու ստոիկների փորձին՝ Պլոտինոսը համոզված է, որ բացի մարմնից, տիեզերքն ունի զգայություններ և բանականություն [Plot., II, 3, 16, 10]: Եթե իբրև ամբողջություն զգայելի տիեզերքը հետևանք է հանուր Հոգու գործառույթի, ապա նրա առանձին բաղադրիչները՝ մասնակի հոգիների:

Մասնակի հոգիները, ըստ իմաստասերի, վայրէջք են կատարում Երկնքից և գոյություն ունեն նյութի ծիրում՝ ներթափանցումի ավելի ցածր աստիճաններով: Ընդ որում, «[...] վայրէջքի անխուսափելիությունն ամփոփված է բանական այն սկզբի մեջ, որը ստիպում է [հոգիներից] ամեն մեկին շարժվել առ այն, ինչին ձգտում է» [Plot., IV, 3, 13, 1]: Ի հետևանս դրա՝ նախ և առաջ «[...] երկնային Հոգուց տարանջատվում է նրա պատկերը և հոսելով վերից վար՝ արարում է երկրային գոյացությունները» [Plot., II, 1, 5, 5]: Այդ ընթացքին «[...] նա ասես թե դուրս է թռչում հանուրի ծիրից և կայանում իբրև հատված» [Plot., IV, 4, 16, 25]:⁶⁵

⁶⁴ Անտիկ գիտակցության մեջ բոլորակն ընկալվում էր իբրև համաչափության միջավայր, որի իմաստային կողը «մեկ-բազումն» էր: Այսպես էին մտածում նախ՝ պյութագորականները, ակադեմականները և այլ իմաստասիրական դպրոցներ: Պլոտինոսն այդ ավանդույթի կրողն ու զարգացնողն է: Տե՛ս **Wilbering**, 2020, 620-626: Հարկ է հավելել, որ նա նույնպես այս բոլորակ-համաչափությունը լծորդում է համատիեզերական երաժշտության հետ:

⁶⁵ Մասնակի հոգիների կոտորակումը նախնական Հանուրից և նյութեղենացումը Պլոտինոսի գրություն կրկին տրամաբանականացված է, բայց ո՛չ մինչև վերջ նկարագրված և տիպաբանված: Հմմտ. **Caluori**, 2015, 91-105: Խնդիրը մնիչև վերջ կարող է բացահայտվել, թերևս, լոկ էքստատիկ ընկալման պարագային:

Ներթափանցումի առկա մակարդակը ևս ընթանում է «ըստ որոշակի կարգի», որի կարևորագույն նախապայմաններն են, մի կողմից, հոգիների ներքին հակումը (ή διάθεσις), մյուս կողմից՝ նյութի մոլորությունը (ή προσπαθεία): Եվ քանի որ հոգին Հավերժի բանական տարրն է, ապա «[...] կյանք է պարգևում այն ամենին, ինչ ունակ չէ գոյել ըստ ինքյան (ζῆ παρ' αὐτόν)» [Plot., IV, 3, 4, 20]: Այսու ծնունդ է առնում կոնկրետ մարմինը (τὸ σῶμα):⁶⁶

Մեկ այլ կապակցությամբ իմաստասերն ավելի է մասնավորեցնում խոսքը՝ շեշտելով, որ հոգին Հավերժի, Լինելության, Գեղեցիկի և Բարիքի տարրն է Ժամանակավոր, փոփոխական, անձև, անորոշ ու կեղծ նյութի ծիրում: Դրանով էլ պայմանավորված է նրա կենդանի բնությունը. «[...] մի կողմից նա պատկանում է աստվածայինին՝ կանգնած բանական աշխարհի ստորագույն աստիճանին, մյուս կողմից՝ ընդհանուր սահման ունի զգայականի հետ» [Plot., IV, 8, 7, 5]: Ուստի նա ոչ մարմնական կառույց է, ոչ դրա ներդաշնակությունը, ոչ էլ կայացումը (էնտելեխիա), ինչպես հակված են մտածելու պերիպատետիկներն ու ստոիկները [Aristot., De animo, II, 1, 412a, 20; Metaph., V, 1, 403a, 15; SVF, fr. 12, v. II, p. 239]: Ընդհակառակը, դրանք բոլորն արդյունք են հոգու ստեղծագործական գործառույթի [Plot., IV, 7, 2-8; cf. Plato, Phaed., 65b-e; Symp., 106 a-107b etc.]:

Ասվածը, սակայն, չի նշանակում, թե հոգին գտնվում է մարմինների մի որևէ կոնկրետ հատվածում. օրինակ՝ բույսերի արմատներում, ճյուղերում, տերևներում, կամ էլ մարդկանց աչքերում, ականջներում, բերանում, կրծքավանդակում: Նա ներկա է մարմնի մեջ ընդհանրապես, «[...] ինչպես ճարտարությունը (ή τέχνη) գործիք-

⁶⁶ Այս հատվածական կամ անհատական հոգու համար մարմինը գետեղարան է: Դա ներունակ սկիզբն է, որ ձև ու բովանդակություն է հաղորդում մարմնին: Ծնորիվ դրա՝ վերջինս ձեռք է բերում թե՛ զգացողություն, թե՛ հույզեր, թե՛ գիտակցություն: Տե՛ս այս մասին **O'Brien**, 2011, 234–237:

ների մեջ» [Plot., IV, 3, 21, 10]:⁶⁷ Նա չունի մեծություն ու ծավալ: Դա վկայում է այն մասին, որ ներուժ է, որը ներթափանցել է դրսից և ներկա է մարմնի միաժամանակ բոլոր հատվածներում [Plot., IV, 6, 3, 70]:

Որպես բանական աշխարհի վերարտադրություն՝ մարմինների աշխարհը ներկայացնում է պատճառական կապերի ու հարաբերությունների մի յուրօրինակ կառույց: Այս իրողությունը բացահայտելու նպատակով Պլոտինոսը նախ և առաջ անդրադառնում է իր համար անընդունելի երկու հայեցակետի: Առաջինը բնափիլիսոփաների և էպիկուրականների հայեցակետն է, որը ձգտում է գոյակարգի ներդաշնակ բազմազանությունն արտաձել նյութական նախատարրերի կամ ատոմների անկանոն շարժումից [cf. Plot., III, 1, 3, 1-5]: Երկրորդ հայեցակետը պատկանում է ստոիկներին և, ընդհակառակը, խնդիր ունի ինչպես հանուր գոյակարգը, այնպես էլ նրա առանձին բաղադրիչներն արտաձելու բացառապես հանուր Հոգուց [Plot., III, 1, 4, 5-20]: Պլոտինոսի արտահայտությամբ՝ մի դեպքում կեցությունը պատճառագրկվում է՝ ենթարկվելով պատահականությանը, իսկ մյուս դեպքում՝ ծայրահեղորեն պատճառայնացվում է՝ ենթարկվելով անհրաժեշտությանը:

Իմաստասերի համար նախընտրելի է երկրորդ հայեցակետը: Սակայն դա իրենը չէ: Իրենն առավել բարդ է. մեկնարկելով հանուր գոյակարգի անհրաժեշտությունից՝ տեսադաշտից բաց չթողնել նաև մասնակի գոյացությունների առանձնահատկությունները, հակումներն ու ձգտումները: Այլով բանիմ՝ պլոտինյան հայեցակետը խնդիր ունի համադրելու հանուր Հոգու և մասնակի հոգիների գործառնությունները:⁶⁸

⁶⁷ Այլոքեն՝ հատվածական հոգին զգայելի մարմնի *մի-ությունն* է, որը նրա ինքնության և ինքնագիտակցության ցուցիչն է: **Caluori**, 2015, 86-90, 193-196:

⁶⁸ Այս հոլովույթի ամենաակնառու դրսևորումներից մեկը մասնակի հոգիներում հիշողության առկայությունն է: Դրա գործառնույթ-

Այն պարագային, երբ մասնակի հոգին առաջնորդվում է զուտ բանական ազդակներով, հայտնվում է անքակտելի միասնության մեջ հանուր Հոգու և բանական Հոգու հետ՝ «[...] վերածվելով այնտեղի գոյացությունների մաքուր վերարտադրության» [Plot., III, 1, 4, 25]: Եվ մասնակի գոյացությունների «կամքը» համընկնում է տիեզերական անհրաժեշտության հետ: Համաձայն Պլոտինոսի՝ դա կեցության իդեալական տարբերակն է [Plot., IV, 3, 2, 10]: Սակայն ավելի հաճախ մասնակի հոգիներն առաջնորդվում են կրքերով ու նյութական գրգիռներով, ուստի ենթակա են շրջակա իրականությունից բխող ազդեցություններին:⁶⁹ Գոյակարգի և մասնակի հոգու կապն իրագործվում է հանճարի (ὁ δαίμων) միջնորդությամբ: Դա երկրային կյանքի ճշգրիտ հարացույցն է, որը վայրէջքից առաջ տրվում է հոգուն և դառնում նրա «ուղեցույցը»: Ընդամին, լավագույն հոգիները հետևում են դրան, վատագույնները՝ շեղվում [Plot., III, 4, 3, 1-30; cf. Plato, Rep., X, 617a-621b]⁷⁰: Վերջիններիս հեղինակն, ըստ իմաստասերի, «ուրիշն է», որի ենթակայությամբ տվյալ գոյացությունն ապրում է ոչ թե ըստ ինքյան, այլ ըստ բախտի քմահաճույքի (κατὰ τύχην) [Plot., III, 1,7, 5]:⁷¹ Հետևաբար, առօրեական հա-

թով վերջինս կապվում է ինչպես իր նման հոգիների (ներկա), այնպես էլ նախընթաց կյանքի հետ (անցյալ), երբ հոգիները չկային կամ էլ տակավին մի էին: **Warren**, 1965, 252-260:

⁶⁹ Համաձայն Պլոտինոսի՝ մասնակի հոգու և մարմնի միջև հնարավոր է հարաբերությունների երկու տարակերպ՝ ա. մարմինը հոգու մեջ, *բ*. հոգին մարմնի մեջ: Կրքառատ կյանքը նկատվում է իբրև երկրորդ տարակերպի ծայրահեղ դրսևորում: Տե՛ս **Caluori**, 2015, 180-185:

⁷⁰ Ինչ-որ առումով հանճարը համատեղելի է հնդկական կարմային: Սակայն վերջինիս հարաբերությունը հոգու նկատմամբ ունի ճակատագրական անխուսափելիության իմաստ: Մինչդեռ հունական մշակույթում հանճարն «էլաստիկ է»: **А. Ф. Иоцев**, указ. соч., с. 520:

⁷¹ Բախտի վերաբերությամբ Պլոտինոսն առանձնացնում է մարդու բևեռային երկու տեսակ՝ իմաստունին և անկիրթին (պրո-

րաբերություններում բախտը սոսկ արտաքին ազդակ է՝ պատճառականություն, որը «անհատական կամքի և ընտրության» բացակայության պարագային դառնում է հույժ ներունակ: Այն նյութական չարիքի դրսևորումներից է, որը հնարավոր է հաղթահարել հոգիների բնական ստեղծագործ ճիգի շնորհիվ:

Դրան զուգընթաց Պլոտինոսը հաճախ խոսում է նաև «վերին ճակատագրի» կամ Նախախնամության մասին (ή εἰμαρμένη), որը ներգործում է տիեզերական անհրաժեշտության և անհատական «կամքի ու ընտրության» անմիջական աղերսի պարագային: Այն ենթադրում է մասնակի հոգու ծայրահեղ լարում և մշտական ինքնարարում:⁷²

Անտիկ ողբերգության մեջ (հատկապես Սոփոկլեսի գործերում) ուրվագծված և ապա Պղատոնի կողմից իմաստասիրական մշակման ենթարկված այս հղացքը բացառիկ կարևորություն ունի նաև պլոտինյան հայեցակարգում: Դրանում շեշտվում է բանական էակի պատասխանատվությունը թե՛ իր, թե՛ աշխարհի համար:⁷³ Այստեղից՝ ուղիղ ճանապարհի դեպի մարդու քրիստոնեական ուսմունքը, որտեղ նա ներկայանում է իբրև «պատկերն Աստծոյ» (τὸ ἱνδάλμα τοῦ θεοῦ): Այստեղից՝

ֆան): Առաջինի կյանքը պայմանավորված է իր բանական ընտրությամբ, կամքով և կրթությամբ, իսկ երկրորդինը՝ դրանց բացակայությամբ: Տե՛ս **Eliasson**, 2009, 421-424:

⁷² Այս եզակի համադրության պարագային է, որ մասնակի հոգին ձեռք է բերում վերադարձի հակվածություն և ներուժ: Ի հետևանս ծնվում է կատարյալ մարդը: Իմաստասերն այս վիճակը բանաձևում է իբրև գերագույն երջանկություն: Հմմտ. **Emilsson**, 2011, 337-342: Քրիստոնեական աստվածախոսությունը լիովին կիսում է այս մոտեցումը: **Ispas**, 2022, 123-127:

⁷³ Հունական աշխարհատեսության հիմնարար չափումներից մեկն է, որը, թվում է, անմիջական աղերս ունի մարդ էակի գրադաշտական մտահոգևոր հղացքի հետ: **Zaehner**, 1961, 63: Ավելի ճշգրիտ՝ գրադաշտականության ճմարիտ հետևորդը ամեն օր ընտրություն է կատարում Բարու և Չարի միջև՝ հետևելով *բարի մտքին*, *բարի խոսքին* և *բարի գործին*: **Boyce**, 1984, 39:

ճանապարհի դեպի Կանտի և Շոպենհաուերի մարդակենտրոն հայեցակարգերը:

Մասնակի հոգու դերի նման ըմբռնմամբ Պլոտինոսն անդրադառնում է նրա էության, կառուցվածքի և գործառնության տարաբնույթ խնդիրներին: Այդ առնչությամբ հույժ կարևորություն ունի հետևյալ փաստը. Պղատոնի հետևողությամբ նա հոգուն վերագրում է եռամաս կառույց՝ բաղկացած բանական (τὸ λογιστικόν), ցանական (τὸ θυμαειδές) և ցանկական (τὸ ἐπιθυμητικόν) հատվածներից: Առաջինով պայմանավորված է նրա բանական, երկրորդով՝ զգայական, երրորդով՝ վերարտադրողական գործառնությամբ: Այլով բանիվ, հոգին ընդհանուր գծերով վերարտադրում է Հոգու տիեզերական կառույցը՝ բանական Հոգի, հանուր Հոգի, մասնակի հոգի [Plot., IV, 3, 32, 10-25; cf. Plato, Rep., VIII, 550a-b, etc.]:

Ինչպես նշվեց վերը, այդպիսին է նաև Երկիրը, որն ընկալվում է իբրև կենդանի գոյացություն՝ նման աստղերին, մոլորակներին և համայն տիեզերքին: Բանականությունից և զգայություններից զուրկ բույսերն այստեղ ներկայացնում են վերարտադրության սկիզբը, բանականությունից զուրկ կենդանիները՝ վերարտադրության և զգայության, իսկ մարդիկ՝ միաժամանակ թե՛ վերարտադրության, թե՛ զգայության, թե՛ բանականության: Եվ մարդ էակին համակերպ Երկիրը նշված սկիզբների ներդաշնակ համադրությունն է [Plot., IV, 4, 22, 10-15]:⁷⁴

Այսօրինակ կատարյալ ներդաշնակությունը բացառություն է մասնակի հոգիների շրջանում: Մովորաբար դրանցից յուրաքանչյուրի կառույցում տիրապետող է հատվածներից որևէ մեկը՝ «[...] կախված իր ճակատագրից, կենսակերպից և այն նյութից, որի մեջ

⁷⁴ Այս մարդակերպ համաչափությունը հասանելի է, երբ մարդ էակի երկու հարթությունները (նաև համապատասխանաբար երկու ինքնությունները) ներդաշնակում են միմյանց: Խոսքը բանական և նյութական էությունների մասին է: Տե՛ս **Remes**, 2009, 37-42:

նա ներթափանցում է» [Plot., IV, 3, 15, 5]: Ըստ այդմ էլ դրանք ենթաբաժանվում են երեք խմբի: *Առաջին*⁷⁵ հոգիներ, որոնք չնայած ներթափանցել են նյութի մեջ, բայց շարունակում են պատկանել իրենց՝ ապրելով ըստ Կեցության հանուր կարգի: *Երկրորդ*⁷⁶ նրանք, որոնք երբեմն պատկանում են իրենց, երբեմն ապրում են «այս աշխարհի» օրենքներով: *Երրորդ*⁷⁶ նրանք, որոնք ապրում են բացառապես «այս աշխարհի» օրենքներով [Plot., IV, 3, 15, 10]:

Առաջին խմբի հոգիներն ի հայտ են գալիս այն ժամանակ, երբ Լույսը, ներթափանցելով նյութական խավարի վերին շերտերը, արարում է «այս տեսանելի աշխարհը»՝ սկսած երկնքից: Հընթացս դրա՝ աստղերը, մոլորակները և անմահ աստվածները ձեռք են բերում երկնային մարմին (τό σῶμα οὐράνιον), որը դեռևս չունի կարծրություն: Ուստի նրանց հոգիները շարունակում են լիարժեք մասնակցել բանական Հոգուն, իսկ դրա միջնորդությամբ՝ նաև Բանականին [Plot., IV, 3, 17, 15]:⁷⁵

Նման հոգիները Պլոտինոսը որակում է իբրև «վերին կամ լավ» շեշտելով, որ դրանք, լինելով առաքինի ու ազնիվ, ձգտում են խույս տալ «այստեղի» բազումից ու անորոշից, «[...] քանզի միայն այդ ձևով կարող են լինել թեթև ու ըստ ինքյանց» [Plot., IV, 3, 32, 20]: Մասնակցումը (ἡ μέθεξις) նրանց հնարավորություն է տալիս հարաբերվել իրենց արքեստիպին: Միջակա օղակը Գեղեցիկի կառույցն է, որի միջնորդությամբ երկնային մարմինները և կատարյալ մարդիկ, «որք այստեղի ամենից ներդաշնակ ու ճշմարիտ գոյացություններն են», առավելագույնս արտացոլում են «այնտեղի» հավերժական արժեքները [Plot., IV, 3, 17, 20]: Եվ նրանք ինքնաբավ են, զի նրանց մատչելի է Միտքը:⁷⁶

⁷⁵ Հմմտ. Caluori, 2015, 154-159: Նման հոգիներն են, որ դյուրությամբ ճամփորդում են դեպի Հանուր Հոգին, Բանական հոգին և Բանականը: Եվ ապա՝ հակառակ ուղղությամբ:

⁷⁶ Ինչպես բացահայտվում է Պլոտինոսի հետագա տեքստերից, այս հոգին, սակայն, անկարող է հաստատվել վերին տարածքներ-

Ինչ վերաբերում է երրորդ խմբի հոգիներին, ապա դրանք ներկայացնում են տրամագծորեն հակադարձ պատկերը: Ներթափանցելով նյութական խավարի ամենաստորին շերտերը՝ դրանք նմանվում են այն հիվանդներին, «[...] որք, հոգ տանելով սեփական մարմնի մասին՝ [ծառայում] և պատկանում են նրանց», կամ՝ նավավարներին, «[...] որք, փոթորկի ժամանակ հոգ տանելով նավի մասին՝ իսպառ մոռանում են իրենց» [Plot., IV, 3, 4, 45 3, 17, 5]: Եվ այս հոգիներին սկսում են առաջնորդել մարմնական հաճույքները կամ էլ, ընդհակառակը, տառապանքները, «[...] որք, նենգում ու մոլորեցնում են դրանց»՝ սահմանափակելով կենսագործունեությունը միայն մարմնական աճով, զարգացմամբ ու բազմացմամբ [Plot., IV, 9, 3, 20]:⁷⁷

Հավելենք, որ նման հոգիները Պլոտինոսը որակում է իբրև «ստորակարգ կամ վատ» շեշտելով, որ «[...] ըստ դրանց մենք միասնական ենք բոլոր մարմինների հետ» [Plot., II, 1, 5, 20]: Ժամանակի ընթացքում դրանք դադարում են հիշել Բանականի մասին՝ անհաղորդ Գեղեցիկին ու Ճշմարիտին: Ուստի զրկվում են նաև անհատական ընտրության և բանական ճիգի ճանապարհով «այնտեղ» վերադառնալու հնարավորությունից:

Հետևաբար՝ դրանց կյանքի կոչած գոյացություններն անմիջական հարաբերում չունեն բանական տարրերի, մաքուր ձևերի և արքեստիպերի հետ: Կապը միջնորդված է. վերջիններս վերարտադրում են սոսկ երկնային (զգայելի) մարմինները: Տիեզերական հեռանկարում

րում: Նրա հանգրվանն այնտեղ սոսկ ժամանակավոր է:

⁷⁷ Այս ստորագույն հոգին այլևս գուրկ է կապից վերին Բանական աշխարհի հետ և առաջնորդվում է բացառապես երկրային գրգիռներով ու արժեքներով **Caluori**, 2015, 172-177; հմմտ. **Rist**, 1967, 417-419: Հոգիների այս երեք տարակերպերի էությունն ու գործառույթը բացահայտելու աղագավ Պլոտինոսն օգտագործում է երեք թռչունների իր հանրահայտ այլաբանությունը. առաջին «այնտեղի» բնակիչ է, երկրորդն ի գորու է լոկ այցելելու «այնտեղ», երրորդի համար այն անհասանելի է [Plot., V, 9, 1, 8]. Տե՛ս **Marsola**, 2016, 82-95:

դրանք սահմանվում են իբրև «վերարտադրությունների վերարտադրություններ» [Plot., IV, 2, 5, 5]⁷⁸:

Ինչ վերաբերում է միջակա դիրք զբաղեցնող երկրորդ խմբի հոգիներին, ապա դրանք ի զորու են հասնելու Բանականի մասնակցության մակարդակին՝ շնորհիվ բացառիկ բանական ճիգի և ինքնահաղթահարման: Սակայն նման վիճակը կայուն չէ. ճիգի փոքր-ինչ թուլացման պարագային նրանք նույնպես դատապարտված են իջնելու նյութական խավարի ստորագույն շերտերը և «մոռանալու իրենց» [Plot., IV, 3, 18, 5]:⁷⁹

Այս ամենի դիտանկյունից՝ Պլոտինոսը նորից է անդրադառնում հոգու և նյութի փոխհարաբերություններին: Եվ այս անգամ, մի կողմ թողնելով ընդհանուր հարցերը, ուշադրությունը սևեռում է մարմնական կրքերի, զգայությունների, հիշողության այլազան խնդիրներին, որպեսզի հետագայում անցում կատարի ճանաչողության ավելի բարձր մակարդակների քննությանը:⁸⁰ Ընդամին, նա հրաժարվում է ատոմիստների, ստոիկների և էպիկուրականների պատկերացումներից, որոնք անմիջական և շարունակական աղերսներ էին տեսնում զգայությունների և բանական ճանաչողության միջև:

⁷⁸ Երբ Ամելիուս Կվինտիլիանուսը, հրավիրելով նկարչի, փորձեց համոզել Պլոտինոսին՝ թույլ տալու նկարել իրեն, ստացավ հետևյալ մերժումը. «Քեզ համար քիչ է այն վերարտադրությունը, որի մեջ դրել է ինձ բնությունը, և ցանկանում ես ստեղծել վերարտադրության վերարտադրություն [...] ասես դրանում դիտարժան որևէ բան կա» [Porphyr., Vita, I, 10]:

⁷⁹ Նման հոգիները ապրում են բացառապես հաճույքի ազդակով: Եթե առաջինների համար կարևոր է մարմնական հաճույքը, ապա վերջիններիս համար՝ զուտ բանականը: Տե՛ս **Marsola**, 2016, 89–90:

⁸⁰ Այս մոտեցումը մեծապես ներագրել է վաղ քրիստոնեական ըմբռնումների վրա՝ ուղենշելով կրքերից անցումը առաքինությունների: Այլուրեն՝ կրքերը փակուղի չեն. աստվածային առաջնորդության ու մարդկային կամքի հանդիպման պարագային այս անցումը միանգամայն հնարավոր է նկատվում: Տե՛ս **Piretra**, 2019, 268–270:

Հարաբերություններն ավելի բարդ են. զգայությունները լավագույն դեպքում բանական ճանաչողության «շարժառիթը» կարող են հանդիսանալ: Դրանք ի գործու են սուկ խթանելու հոգու «այնտեղից» բերած կարությունները՝ բացահայտելու իրերի էութենական կառույցը: Տվյալ կապակցությամբ իմաստասերը լիովին համաձայն է պյութագորականներին և Պղատոնին՝ կիսելով նրանց «իմաստասիրական ապրիորիզմը» [Plat., Symp., 203a-210b; Phaed., 244a-249a etc.]:

Սկսելով իր քննությունը՝ Պյոտինոսը նախ և առաջ շրջանառում է «այսօրինակ մարմին» (τὸ τοιόνδε σῶμα) եզրը, որում ընդգծվում է հոգու գործառությամբ տվյալ մարմնի կայացման իրողությունը: Ըստ որում, վերջինիս առնչությունը հոգու հետ անմիջական չէ, այլ միջնորդված է մարմնական բնությամբ (τῇ σωματικῇ φύσει): Պյոտինոսի բնութագրմամբ՝ դա մարմնականության սկզբունքն է, որի շնորհիվ տվյալ մարմինը, պահպանելով իր ինքնությունը, կարողանում է վերաբառադրել իրեն. «[...] նա գոյություն ունի նախքան այսօրինակ մարմինը, ավելին, ինքն է ստեղծում և ձևավորում դա» [IV, 4, 20, 20]:⁸¹

Հետագա շարադրանքից պարզվում է, որ մարմնական բնությունը պարառում է նախ և առաջ կենդանի գոյացությունները՝ մարդկանց և բազում արարածները, որոնց ներհատուկ է կրքի վերապրումը (τὸ πάθος): Վերջինիս սահմանային վիճակներն են ցավը (տառապանք) և հաճույքը: Դրանք իրենց հերթին արդյունավորվում են կենսեռանդի (ὁ θυσμός) տարասեռ դրսևորումներով՝ սկսած գայրույթից մինչև ուրախություն

⁸¹ Հանուր և մասնակի հոգիների առնչությունները մարմնի հետ միջնորդված ու բազմաշերտ են: Անցման հոլովությոն այս պարագային նույնպես կարող է ամբողջանալ միայն էքստատիկ ընկալմամբ: Ցավոք, այս դիտանկյունը հետազոտողներն ավանդորեն անտեսում են: Տե՛ս Blumenthal, 1971, 8-19:

ու հրճվանք:⁸² Համաձայն իմաստասերի՝ յուրաքանչյուր մարմնի բնականոն կենսագործունեությունը հնարավոր է միայն ներհակ կենսեռանդի ու կրքերի հավասարակշռության պարագային. «[...] և բնությունը նման է այն մորը, որը կռահելով իր տառապող [զավակի] ցանկությունները՝ ձգտում է նրան առողջացնել ու վերադարձնել իրեն» [Plot., IV, 4, 20, 30]:

Արիստոտելը և ստոիկները հոգուն (և անգամ բանականությանը) վերագրում էին կենսեռանդի ու կրքերի առանձին տարրեր [Aristot., *De animo*, II, 12, 424a, 25a; SVF, fr. 16, v. 2, p. 241]: Պլոտինոսը մերժում է այս մոտեցումը և (պլուրազոորականների ու Պղատոնի օրինակով) շեշտում դրանց ծայրահեղ ներհակությունը: Ըստ նրա՝ կենսեռանդն ու կրքերը գործառում են բացառապես մարմնի ծիրում. «[...] կրքերը գտնվում են մարմնի մեջ, մինչդեռ դրանց մասին գիտելիքը պատկանում է հոգուն» [Plot., IV, 4, 19, 5]: Ընդամիս, տառապանքը մի վիճակ է, երբ մարմինն ինչ-ինչ պատճառներով կորցրել է հոգու պատկերը (τὸ ψυχῆς ἰδéalμα), իսկ հաճույքը՝ երբ այդ պատկերը «նորից ներթափանցել և ներդաշնակորեն ներկա է մարմնի ծիրում» [Plot., IV, 4, 19, 10]:

Հարդյունս հոգու ներուժի և կենսեռանդի «հանդիպման»՝ ծնունդ է առնում զգայությունը: Լինելով գիտելիք կենսեռանդի (ու կրքերի) մասին՝ այն իր բնությամբ միանգամայն տարբեր է դրանցից, «[...] զի կրքին տրված սուրհանդակն ի գորու չէ լուր հաղորդել կրքի մասին կամ էլ այդ բանն անում է չափազանց անհաջող» [Plot., IV, 4, 18, 5; cf. IV, 6, 2, 15]: Տվյալ առնչությամբ իմաստասերը նորից անդրադառնում է Արիստոտելին և ստոիկներին՝ այս անգամ մերժելով նրանց հղացքն այն մասին, թե զգայությունները հոգուն դրոշմված զգայական նշանակներ, պատկերներ կամ կնիքներ են [Aristot.,

⁸² Կենսեռանդի տարակերպ ըմբռնումներն առկա էին հունական գրականության, ճարտասանության և իմաստասիրության մեջ: Ի մի էին բերվել Պղատոնի հայեցակարգում, և Պլոտինոսը մեկնաբանում է հենց նրա ընկալումներից: Տե՛ս Wilburn, 2021, 65-69.

De animo, II, 12, 424a, 15]: Ըստ նրա՝ մենք չենք ընկալում բուն մարմինները, այլ՝ միայն դրանց պատկերները. «[...] այնպես որ, մարմինները մեկ բան են, իսկ մեր ընկալածը՝ մի այլ բան» [Plot., IV, 6, 1, 30]:

Խոսելով զգայության մասին՝ իմաստասերը դա ներկայացնում է իբրև մի բարդ գործառույթ, որի ընթացքին հոգու՝ Բանականից ստացած գիտելիքը (տեսակի արքեսիպ) լծորդվում է մարմնից եկող «եզական գրգիռներին»: Այլով բանիվ, զգայությունը հոգու և մարմնի ընդհանուր գործն է (τὸ κοινόν ἔργον) [IV, 3, 26, 10]:⁸³

Այն սկսվում է զգայական օրգաններից, որտեղ, կենտրոնացած հոգեկան ներուժի ազդեցությամբ, առաջին քայլն է կատարվում մարմնական եզակին և պատահականը բանական ընդհանուրի դիտանկյունից ընկալելու համար: Եվ ծնվում է զգայական տպավորությունը: Ըստ որում, մարմինն այս դեպքում ևս կրավորական է, քանզի զգայության ընթացքին «[...] հոգին հանդես է գալիս ճարտարագետի, իսկ մարմինը՝ գործիքի դերով» [Plot., IV, 3, 26, 5]:

Զգայությունների ձևավորման հաջորդ քայլը կապված է զգայական հիշողության հետ (ή μνήμη σωματική): Այն նույնպես հոգեկան ներուժի դրսևորում է, «[...] որի ծիրում զգայընկալվածը ներկա է անգամ այն ժամանակ, երբ բուն զգայությունն արդեն բացակայում է» [Plot., IV, 3, 29, 25]: Սակայն հիշողության տիրույթում զգայությունը (տպավորության փոխարեն) հանդես է գալիս իբրև պատկեր (τὸ φάντασμα), որը միտում ունի իրականությունը պատկերելու անշարժ վիճակներում: Այդ պատճառով նրանում առավել հստակ ձևով են բացահայտվում մարմինների այլազան կապերն ու հարաբերությունները:⁸⁴

⁸³ Այլորեն՝ զգայընկալման հոլովույթը կարելի է հանգեցնել մաթեմատիկական իրավիճակի, որի հիմնագաղափարը խարսխված է բազումի և մեկի բազմաշերտ հարաբերությունների վրա: **Hutchinson**, 2018, 68-74:

⁸⁴ Չնայած իր ներքին տարասեռություններին՝ պլոտինյան զգայ-

Բացի զգայական հիշողությունից՝ գոյություն ունի և բանական հիշողությունը (ή μνήμη νοητική), որի բովանդակությունը կազմում են բանական աշխարհի իրողությունները: Այն գիտելիք է հավերժի մասին և ներհատուկ է միայն բանական էակներին: Ըստ որում, վերջիններիս կառույցում նա առկա է լոկ «թաքուցյալ վիճակով»՝ ընդունակ բացահայտվելու տրամախոհության ու տրամախոսության ճանապարհով: Արտահայտելով այս գաղափարը՝ Պլոտինոսը նշում է. «[...] մտըմբռնելիները գալիս են ներսից, իսկ զգայելիները՝ դրսից» [Plot., IV, 6, 2, 20]: Հընթացս դրա՝ գիտելիքն անցում է կատարում «[...] մտածումից դեպի հասկացություն՝ արտացոլվելով, ասես թե, հայելու մեջ» [Plot., IV, 3, 30, 5]:

Զգայությունը հասնում է իր նպատակին այն պահից ի վեր, երբ մտապատկերի տիրույթում համադրվում են բանական և զգայական հիշողությունները, հասկացությունն ու պատկերը, «[...] զի այն, ինչ ճանաչված է բանականության կողմից, մեզ է հասնում սոսկ այն ժամանակ, երբ իջնում է զգայության մակարդակ» [Plot., IV, 8, 8, 5]: Այդ պարագային հնարավոր է դառնում ըմբռնումը (ή αντίληψις), որի գործառույթով միմյանց են աղերսվում մասնակի հոգու երկու ներհակ հատվածները՝ բանականն ու ցանկականը⁸⁵:

Համաձայն Պլոտինոսի՝ զգայության հոգեմարմնական այս գործընթացը լավագույնս ընթանում է, այսպես կոչված, բարեմիտ և ազնվաբարո անհատի (ὁ ἀστεῖος) հոգու ծիրում: Ընդամին, «[...] բանական հատվածը բռնի իրեն է ենթարկում ցանկականը, քանզի

ընկալումը միասնական հոլովույթ է իր տրամաբանությամբ և արդյունքներով: **Emilsson**, 1988, 101-106:

⁸⁵ Հետևաբար, Պլոտինոսի ըմբռնմամբ, զգայությունը միաժամանակ և՛ մարմնական, և՛ հոգեկան, և՛ բանական գործառույթ է: Այս խնդրում նա առավելագույնս հեռացել է Պրատոնից (և ընդհանրապես, անտիկ պատկերացումներից)՝ կանխագծելով հոգեբանության զարգացման հետագա միտումները: Տե՛ս **Блонский**, 1918, 161-167:

բնությանը ավելի ստորակարգ լինելով՝ վերջինս շատ քիչ բան է պարունակում այն ամենից, ինչ առկա է Բանականի մեջ» [Plot., IV, 3, 32, 20]: Միայն այս դեպքում զգայությունն ի գործ է դառնալու բանական ճանաչողության հիմք: Եվ իբրև առաջին քայլ՝ անմնացորդ շրջվում է առ Բանականը:

Պլոտինյան հոգեբանության մեջ *շրջումը* (ή ἐπιστροφή) մի եզրույթ է, որում շեշտվում է մասնակի հոգու հակվածությունը՝ հրաժարելու ամենայն մարմնականից: Մի վիճակ, որը հիմք է ստեղծում նրա՝ բանական Հոգու և Բանականի տիրույթներ *վերադարձի* համար (ή ἀνάσσις):⁸⁶

Այս խնդիրներին հանգամանորեն կանդրադառնանք ստորև: Այժմ ուշադրություն դարձնենք հետևյալ հանգամանքին. ո՛չ շրջումը, ո՛չ էլ վերադարձը տեղի չեն ունենում ինքնաբերական մղումով: Դրանք արդյունք են «հոգու բռնի ճիգի», որը նախ և առաջ ենթադրում է մարդու բանական ու բարոյական ընտրությունը նյութի և մտքի, չարիքի և բարիքի, արատի և առաքինության միջև:

Հարդյունս դրա՝ սկզբնավորվում է համատիեզերական բխում-արտահոսքին (վեր-վար) հակընթաց մի շարժում (վար-վեր): Պլոտինոսը դրան վերագրում է փրկարար (սոտերիկ) իմաստ. հակառակ պարագային, անցնելով Մեկի, մեկ-բազումի և բազումի աստիճաններով՝ բխում-արտահոսքն իսպառ կսպառվեր նյութականի տիրույթում, և կհաստատվեր բացարձակ խավար [Plot., IV, 6, 5, 30]: Հենց այս իմաստով պետք է մեկնաբանել իմաստասերի միտքն այն մասին, թե գոյակարգն ամբողջական է՝ իր վարընթաց և վերընթաց շարժումների հարադրությամբ [Plot., II, 1, 8, 25]: Եվ մարդկային ինքնաճանաչողությունն ու ինքնակառա-

⁸⁶ *Շրջումն* ընկալվում էր իբրև մասնակի հոգու աստիճանական ինքնահրաժարում: Այն ընթանում էր չորս հիմնական շրջափուլերով, հընթացս որոնց նա աստիճանաբար մոռանում էր ինքնությունը և ի վերջո նույնանում նախագույնին: Տե՛ս **Luchte**, 2009, 159-168:

վարումը դիտարկվում են իբրև գոյակարգի կառուցիկ կայունության երաշխիքներ:

4. Մարդ էակը

Համաձայն Պլոտինոսի՝ համադրական բարդ կառույց է՝ բաղկացած երկու ներհակ բաղադրիչներից:⁸⁷ Դրանցից մեկը՝ մարմնացած հոգին (τὸ σῶμα ἐμψυχωμένον), արդյունք է հոգու ցանկական հատվածի և նյութի մերձեցման: Ապրում է առօրեական (կամ հասարակ) կյանքով՝ տրված մարմնական հաճույքներին ու տառապանքներին: Մյուս բաղադրիչը նույնական է հոգու բանական հատվածին, «[...] որը վեր է մարմնից և որին պատկանում են վերընթաց շարժումը, գեղեցիկն ու աստվածայինը» [Plot., II, 3, 9, 20-25]: Դա մարդ էակի հոգեմտավոր բարեկեցության (τὸ εὖ εἶναι) աղբյուրն է, որի շնորհիվ «մենք ինքներս ենք»:⁸⁸

Մարդկային կյանքի գերագույն իմաստն ինքնակատարելագործման ճիգով աստվածակերպ դառնալն է (θεοείδης) [Plot., I, 1, 3, 10]: Ըստ որում, այդ գործընթացն ընթանում է մարդու բարոյական առաքինությունների ձևավորման ճանապարհով, «[...] որպեսզի ամեն ոք ենթարկվի իր [մեջ առկա] կառավարող սկզբին, ինչպես զինվորը հրամանատարին» [IPlot., II, 3, 13, 25]: Անշուշտ, «կառավարող սկիզբը» բանական հատվածն է, որին պետք է ենթարկվի մարմնականը:⁸⁹ Այլով բանիվ՝

⁸⁷ Այլոքեն՝ մարդ էակը *ստորին* և *վերին* հոգիների համակցության արդյունք է: Երբ վերջինս ճիշտ է համաբերված, նրա մեջ արթնանում է նախագո Մեկի գիտակցությունը, որին հետևում է նրա մղումն առ վերադարձ: **Hutchinson**, 2018, 149-151.

⁸⁸ Այլոքեն՝ այս համաչափությունը մարդու կեցության բարձրագույն նպատակն է: Տե՛ս **Caluori**, 2015, 178: Կրկենք՝ այս հանգույցում հույժ կարևոր է մասնակի հոգու բարոյական դաստիարակությունը: Տե՛ս **Wilburn**, 2021, 77-81:

⁸⁹ Տվյալ ըմբռնումը, անտարակույս, բխում է Արիստոտելի հան-

Պլոտինոսը մարդուն դիտարկում է իբրև ենթարկելու և ենթարկվելու հարաբերությունների ամբողջություն:

Սոփեստներից եկող այս տեսությունն ամենայն մանրամասնությամբ մշակված է Արիստոտելի բարոյագիտական ու քաղաքագիտական համակարգում՝ որպես մարդու, ընտանիքի, պոլիսի և հանուր գոյակարգի հիմնական սկզբունքներից մեկը [Aristot., Eth. Nic., II, 4, 119b, 15; Polit., I, 9, 1254a, 30]: Պլոտինոսը մեկնարկում է այս տեսությունից, և մարդկային առաքինությունները (αἱ ἀρεταί) նրա գրությունում նույնպես դիտարկվում են իբրև համատիեզերական կարություններ:

Ամենասեղմ բանաձևմամբ՝ «[...] առաքինությունը մարդու կյանքն է ըստ Բանականի» [Plot., II, 2, 3, 15]: Համապատասխանաբար, հակառակ վիճակը կապված է արատի և չարիքի հետ (τὸ ἀμάρτυα): Այս խստիվ ընդգծված սահմանների արանքում առկա է մտահոգևոր մի հարթություն, որտեղ մարդն ապրում է հարաբերական կամ արտաքին արժեքով (τὰ πρὸς γένεα)՝ առողջություն, գեղեցկություն, հանույք, բարեկեցություն: Իմաստուն այրն ընտրում է դրանք՝ հրաժարելով հակարժեքներից՝ հիվանդությունից, տգեղությունից, տառապանքից, աղքատությունից:

Այս հայացքը մշակվել է ստոիկյան բարոյագիտության ծիրում:⁹⁰ Հակառակ հունական միջավայրում դարերով արմատացած կրոնաիմաստասիրական պատկերացումների՝ ստոիկները մարմինը չէին դիտարկում իբրև հոգու գերեզման (τὸ σῶμα σῆμα), այլ մի միջավայր, որտեղ հոգին ծավալում է իր գործունեությունը:⁹¹

րահայտ հղացքից առ այն, որ մարդ էակը (կամ ճշմարիտ քաղաքացին) ենթարկելու և ենթարկվելու հարաբերությունների ամբողջություն է [Aristot., Polit., I, 9, 1254a, 25]:

⁹⁰ Կարծիք կա, թե այս հղացքն արդեն առկա էր սոփեստների հայեցակարգում և Պդատոնի միջնորդությամբ հասել էր ստոիկներին: **Zeller**, 1931, 286.

⁹¹ «Մարմինը՝ հոգու գերեզման» հղացքը հանգամանորեն մշակվել է նախ՝ օրփեական կրոնահայեցողության ծիրում՝ ի հիմ-

Հետևաբար իմաստուն այրը պետք է անպայմանորեն հոգ տանի իր մարմնի մասին՝ չապրելով, սակայն, լոկ դրա գրգիռներով: Եվ այս խնդրում Պլոտինոսն լիովին համաձայն է ստոիկներին [Plot., II, 2, 3, 15]:

Սակայն հոգու և մարմնի համաձայնությունը ստոիկները դիտարկում էին իբրև մարդկային գոյության հիմնական նպատակը (երջանկություն): Համաձայն նրանց՝ իդեալական կյանքն ընթանում է ըստ բնության կարգի (κατὰ φύσιν), և մարդու խնդիրն է առավելագույնս հարմարվել շրջակա իրականությանը [cf. Seneca, Nat. quaest., II, 2 2-3; De benef., IV, 7, 1]: Մինչդեռ Պլոտինոսի հայեցակարգում պատկերը միանգամայն այլ է: Իդեալական կենսընթացն այստեղ, ինչպես նշվեց, ընթանում է ըստ Բանականի (κατὰ νοῦν): Եվ մարմնի ու հոգու կապն արդյունական է լոկ «այստեղ»՝ զգայական աշխարհում: Իսկ մարդկային բացարձակ երջանկությունը (ἡ εὐτυχία) մարմնից հոգու հրաժարումն է, քանզի «[...] Նախագույնին վերադարձողը [նախ և առաջ] պետք է իրենից հեռացնի զգայությունները և ազատվի ամենայն չարիքից» [Plot., VI, 9, 3, 20]:

Այս դիտանկյունից տրամաբանական է հնչում իմաստասերի պնդումն առ այն, թե միայն վերադարձի պայմաններում է արդարացված ազնվաբարո անհատի ծայրահեղ ասկետիկ պահվածքը:⁹² Մինչ այդ նրանից

նավորումն այն բանի, որ մարդկային կյանքի իմաստը նրա հրաժարումն է ամենայն մարմնականից: Այն ներմուծվել է պուրթագորականության մեջ և դարձել, այսպես կոչված, հոգիների վերաբնակության ուսմունքի կարևորագույն բաղադրիչներից մեկը: St'ia **Белюх**, 1905, 148-149; **Moulinier**, 1955, 21-26; **Nilsson M. P., Croon J. R.**, 1992, 759-760:

⁹² «[...] իմաստասերի [բնությունն] առաջին հերթին բացահայտվում է այն բանում, որ նա անհամեմատ ավելի շատ, քան յուրաքանչյուր ոք, իր հոգին ազատում է մարմնի հետ ունեցած աղերսից» [Plato., Phaed., 65a]: Համաձայն Պորփյուրիոսի՝ իմաստասերի այդ հարացույցով է Պլոտինոսն առաջնորդվել իր ողջ կյանքում. «[...] թվում էր, նա մշտապես ամոթ էր զգում այն բանից, որ ապրում է մարմնական կերպարանքով» [Porphyr., Vita, I, 1-3]:

պահանջվում է հավասարակշիռ վերաբերմունք մարմնականի նկատմամբ: Հետևաբար հիմնագուրկ պետք է նկատվեն նրան հասցեագրված «համահարթի» քննադատությունները, որոնք հնչում են տակավին Վաղ միջնադարից: Համաձայն Պլոտինոսի՝ ազնվաբարո անհատը մարդկային բարդ կառույց է, որի չափումները նույնական չեն «այստեղ» և «այնտեղ»: Նա անտարբեր է ցավի, հիվանդության և թշվառության նկատմամբ: Բայց և չի տրվում ծայրահեղ հաճույքներին: Ուստի մահը նրա համար ողբերգություն չէ [Plot., IV, 4, 3, 10]:

Ազնվաբարո անհատն արդյունք է բարոյական կատարելագործման մի տևական ընթացքի, որը Պղատոնը (թերևս սոփեստների ազդեցությամբ) ենթաբաժանում է հետևողական չորս աստիճանի [Rep., X, 613b; Theaet., 176a]: Եվ Պլոտինոսը լիովին համաձայն է նրան:

Առաջին աստիճանը միտված է ձևավորելու ազնվաբարո անհատի քաղաքացիական առաքինությունները (αἱ πολιτικαί): Հընթացս դրա՝ ի հայտ են գալիս մտավոր-բարոյական այնպիսի արժեքներ, ինչպիսիք են խոհականությունը, իմաստությունը, արիությունը և արդարադատությունը: Դրանք առավելագույնս ներունակ են այն պարագային, երբ համակարգված են ըստ չափի՝ նպատակավ կյանքի կոչելու քաղաքացիական կեցվածքի և գործունեության բարձր մակարդակները [Plot., I, 1, 9, 1-25]: Այդ բանի համար իբրև լավագույն ընկերային միջավայր ճանաչվում է միապետական պոլիսը [Plot., IV, 4, 17, 5]: Ոչ դեմոկրատականը, որի գերագույն կառավարման հաստատությունը՝ ագորան, իմաստասերը բաղդատում է մարդկային հոգու վատթարագույն վիճակի հետ, երբ տիրապետող են նյութական անգուսպ գրգիռները [Plot., IV, 4, 15, 20]:⁹³

⁹³ Համաձայն Արիստոտելի՝ գոյություն ունի պետության երեք հիմնական ձև և յուրաքանչյուրի հակաձևը՝ միապետություն-բռնապետություն, ազնվապետություն-խմբիշխանություն, պոլիտեիա-ժողովրդավարություն: Ամենից անկատարը ժողովրդավարությունն է, որն առավել քիչ է իրագործում մարդկային համակեցության հիմ-

Երկրորդ աստիճանը միտված է ձևավորելու, այսպես կոչված, մաքրագործող առաքինությունները (αἱ καθαριστικαί), որոնց առաջնահերթ նպատակն է ապահովել հոգու տարանջատումը նյութից: Դրանք են՝ անկրքությունը, բանականությունը և «ընդհանրապես տրամախոհության ու մտքի գերակայությունը»: Միասին դրանք ծնունդ են տալիս անխառնությանը (τὸ ἄκρατον), որի գործառույթամբ հոգին «[...] կրկին ամենայն հստակությամբ գիտակցում է իր այլությունը նյութից՝ պատրաստ թողնելու այն» [Plot., I, 10, 10; cf. Plato, Symp., 210 a]:

Երրորդ աստիճանը միտված է ձևավորելու, այսպես կոչված, հայեցողական առաքինությունները (αἱ θεωρητικαί), որոնց խնդիրն է նյութից տարանջատված հոգին բարձրացնել առ բանական տիեզերք՝ «[...] այնտեղ չներբերելով զգայական որևէ բան» [Plot., VI, 9, 3, 20]: Ըստ իմաստասերի՝ վերադարձը պսակվում է հաջողությամբ այն պահից ի վեր, երբ նախորդ առաքինությունների (և հատկապես անկրքության) գործառույթով տեղի է ունենում ազնվաբարո անհատի «շրջումն առ Միտքը», որն այնուհետև դառնում է նրա կեցության թե՛ ելակետը, թե՛ նպատակը: Այդու՝ նա վերածվում է բանական կառույցի և ձեռք բերում բանական մարմին: Եվ դա արմատապես կերպավորվում է նրան՝ ծնունդ տալով կատարյալ անհատին (ὁ σπουδαῖος) [Plot., I, 1, 11, 15; VI, 8, 3, 20]:⁹⁴

Չորրորդ աստիճանը երևակվում է կատարյալ անհատի աստվածակերպությամբ, որի հիմամբ ի հայտ է գալիս *բացարձակ մարդը* (ὁ αὐτοάνθρωπος – ինքնամարդ):⁹⁵

նական նպատակը՝ «բարեկեցիկ ու երջանիկ կյանքը» [Polit; III, 1278 b, 25-1279 b, 10; VII, 1328a, 35-40]: Տե՛ս **Fritz**, 1954, 105-112:

⁹⁴ Բոլոր աստիճաններին համապատասխանում են անհատական ձևերը: Այս գաղափարն առավելագույնս զարգացրել է Պլոտինոսը. թերևս դրանով էլ նա տարբերվում է Պղատոնից, որի հայեցակարգում ձևերն ունեն ընդհանրական բովանդակություն և իմաստ: Տե՛ս **Rist**, 1963, 229-230:

⁹⁵ Հարկավ, նա քիչ առնչություններ ունի նոր դարաշրջանի իմաստասիրական տարբեր համակարգերում մշակված «բա-

Վերջինիս հատուկ են այնպիսի արժեքներ, որոնք նախորդ բոլոր առաքինությունների արքեպիսկոպոսներն են: Դրանց կարևորագույն չափումներն են միասնությունն ու ինքնաբավությունը, նույնությունն ու այլությունը, ճշմարտությունն ու ներդաշնակությունը, գեղեցկությունն ու բարեկերպությունը: Դրանց ներգործությամբ հնարավոր է դառնում «[...] Բանականի մաքուր հատվածի միջոցով մտահայել Մաքրագույնը (τὸ καθαρότατον)» [Plot., VI, 9, 3, 25]: Իսկ դա Նախագույնը կամ Բարիքն է՝ համայն գոյակարգի և մարդկային անհատի լինելության իրական պատճառը:⁹⁶ Համաձայն Պլոտինոսի՝ մարդ էակը ի վիճակի է հասնելու այդ ամենին բանական ինքնաբարումի (կամ կրթության) հաջորդական երեք շրջափուլերով: Դրանք փոխրացնում են միմյանց և կազմում մեկ միասնական հոլովույթ:⁹⁷

Առաջին շրջափուլն աղերսվում է մուսական արվեստին (ἡ μουσική), որին ծառայողը, մեկնարկելով կոնկրետ մարմնական ձևերից, հնչյուններից ու ռիթմներից, քայլ առ քայլ հանգում է հանուր Հոգուն և դրան ներհատուկ հանուր (մարմնական) Գեղեցիկին (τὸ καλὸν πάντων) [Plot., I, 6, 2, 10]: Վերջինիս ծիրում բացահայտ-

ցարձակ մարդու» այլազան հղացքների հետ: Արտահայտում է գոյակարգի ինքնաբարման և ինքնաճանաչման գործընթացի մի կարևոր շրջափուլ, երբ վերարտադրությունը վերադառնում է բացարձակ Ձևին: **Rist**, 1967, 83:

⁹⁶ Պորփյուրիոսի գրչի ներքո Պլոտինոսի կենսընթացը համաբերված է հենց այս հիմնագաղափարի վրա: Այսինքն՝ իմաստասերն իր իսկ կենսընթացի հեղինակն էր, որի նպատակն էր վերադարձը Նախագույնին: Հմմտ. **Michaelides**, 2018, 83-89; **Strózyński**, 2021, 457-466: Եվ շարժն առ բանական աշխարհի ընթանում է մաքրագործման (կատարսիս) ճանապարհով: Միջոցը առաքինությունների հաստատագրումն է՝ ինչպես գործնական-առօրեական, այնպես էլ մտահոգևոր: Մեկնակետը, կրկները, օրփեական փորձառությունն էր: Տե՛ս **Barnes**, 1942, 363-374:

⁹⁷ Այս ողջ գործընթացի հիմնանպատակը, հարկավ, մարդ էակի ինքնաճանաչումն է, որը երկար ավանդույթ ուներ հունական մտահոգևոր փորձառության ծիրում: Տե՛ս **Remes**, 2017, 78-82:

վում է մարմնական աշխարհի ներդաշնակությունը՝ ուժային, համակարական և համագգացական կապերով ու հարաբերություններով:

Երկրորդ շրջափուլն ադերսվում է սիրական արվեստին (ή έρωτικός), որին ծառայողն սկսում է աստիճանաբար վերացարկվել մարմնական բնությունից և ձգտել առ բանական Հոգին: Ինչպես ցույց տրվեց, վերջինս ընկած է բոլոր գոյացությունների հիմքում՝ թե՛ բանական, թե՛ մարմնական: Եվ այս առնչությամբ «սիրողին» բացահայտվում է բանական աշխարհի ընդհանրական ներդաշնակությունը՝ կառուցված ըստ մեկ-բազումի: Դա Լինելությունը կամ Գեղեցիկն է [Plot., I, 1, 3, 35]:

Երրորդ շրջափուլն ադերսվում է մաթեմատիկային և իմաստասիրությանը, որոնք ճանապարհ են հարթում առ ճշմարիտ Գոյը և դրա բազմապիսի դրսևորումները: Տակավին Պյութագորասը և նրա հետևորդները մաթեմատիկան ենթաբաժանում էին երկու կարևոր հատվածի: Առաջինը գործառում էր, այսպես կոչված, բնական (կամ զգայելի) թվերով՝ միտված բացահայտելու զգայական աշխարհի քանակային հարաբերություններն ու համաչափությունները: Երկրորդը, ընդհակառակը, գործառում էր մտընկալելի թվերով՝ նպատակ ունենալով վերհանել բանական աշխարհի հարամնա էությունական հարաբերությունները՝ համակարգված ըստ մեկ-բազումի համաչափության: Այս մոտեցմամբ՝ թիվը ներկայանում էր իբրև բանական գոյացությունների հոմանիշ:⁹⁸ Պյութինոսը հետևում է այս հղացքին և բազմիցս օգտագործում մաթեմատիկայի հնարավորություններն «այս» և «այն» աշխարհների պատկերը երփներանգելու համար և ցույց տալու դրանց կապող ուղին՝ իբրև անցում մտքի տրամախոհական մակարդակից դեպի տեսական-հայեցողա-

⁹⁸ Պյութագորական մաթեմատիկայի և նրա միջոցով երկրային ու երկնային համաչափությունների բացահայտման մասին տե՛ս **Heath**, 1921, 32-36: Խորքային իմաստով խոսքը երկու հարթություններում օրինականի, արդարի և գեղեցիկի մասին է: **Huffman**, 1999, 71-74:

կան մակարդակ [Plot., I, 3, 11, 1-15; VI, 6, 2, 5-30 etc.]:⁹⁹

Տվյալ դիտանկյունից, անտարակույս, ավելի մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում իմաստասիրությունը: Մեկնարկելով Արիստոտելի տրամաբանությունից՝ Պլոտինոսը շեշտադրում է, որ իմաստասիրական ճանաչողությանն առավելագույն չափով համապատասխանում է մտածողության ապացուցական (ապոդիկտիկ) կերպը: Դա գործառնում է «[...] ճշմարիտ և առաջնային [դրույթներով], որոնք արժանահավատ են ոչ թե ըստ ուրիշի, այլ ըստ ինքյանց» [Aristot., Top., 100b, 35; cf. Plot., VI, 7, 10, 10]: Հակառակ սոփեստների՝ այդ դերին ավելի քիչ է համապատասխանում մտածողության տրամախոսական (դիալեկտիկ) կերպը, քանզի գործառնում է լոկ ճշարտանման դրույթներով, «[...] որոնք արժանահավատ են թվում բոլորին կամ մեծամասնությանը, կամ էլ միայն իմաստուն այրերին» [Aristot., Top., 100b, 40; I Analit., I, 24a, 25]: Այլով բանիվ՝ եթե ապացուցական կերպը բացահայտում է ճշմարիտ գիտելիքը, ապա տրամախոսականը՝ լոկ հարաբերականը: Ճանաչողության աստիճանակարգում այն ներկայանում է իբրև (համաձայնողական) կարծիք (ή δόξα) [Aristot., II Analit., VI, 64b; cf. Plot., VI, 7, 33, 15]:¹⁰⁰

Պլոտինոսն ավելի է մասնավորեցնում խոսքն իմաստասիրական ճանաչողության մասին. ինչպես նշել ենք, նա համոզված է, որ իմաստասիրական խոհը (և ընդհանրապես դպրոցը) բացառիկ դեր ունի գոյակարգի կառուցիկ վիճակի պահպանման գործում: Այդ ճանապարհին, մեկնարկելով մարմնական համաչափություններից, նա բացահայտում է իրերի բովանդակային կառույցը և ներթափանցում Բանականի տիրույթ:¹⁰¹ Նա

⁹⁹ Հիմնախնդրի կրթական-մանկավարժական դիտանկյան մասին ընդհանրական գծերով տե՛ս Ellis, 2017, 135-144:

¹⁰⁰ Այս և հարակա հիմնախնդիրների մասի տե՛ս մանրամասն Hadot, 1963, 126-129; հմմտ. Netz, 2014, 173-176:

¹⁰¹ Իմաստասիրական հայեցողության կառուցվածքի, առանձնահատկությունների և ճանաչողական (հանգրվանային և վերջնա-

սկսում է ճանաչել այնտեղի գոյացությունները, և այդու՝ ամբողջովին վերականգնվում են մասնակի հոգու հեռավոր հիշողությունները, «[...] զի որքան շատ է նա ձգտում ի վեր, այնքան շատ բան է մոռանում՝ թերևս [այստեղի] ողջ կյանքը» [Plot., VI, 3, 32, 15]:

Հընթացա այդ վերին ճանաչողության Բանականը բացահայտվում է նախ և առաջ իբրև նախագո սեռերի շարակցություն՝ Գոյ (Միտք-Մտածելի), Նույնություն և Այլություն, Դադար և Ծարժում: Դրանցից էլ սերում են տեսակի ստորոգությունները՝ գոյեր կամ էություններ, բանական տարրեր, մաքուր ձևեր, արքեսոիպեր: Վերջիններիս հաջորդում են չորս նախատարրերը (հուր, օդ, ջուր, հող), ապա՝ աստղերը, մոլորակները, երկիրը, հավերժական աստվածները, մարդիկ, արարածները, բույսերը: Բոլորն էլ՝ անմարմին գոյացությունների տեսքով [Plot.VI, 11, 25-60; cf. Plato, Phaed., 111a-c]:

Արդյունական է նաև հակընթաց շարժումը՝ ներքևից դեպի տեսակի ու սեռի ստորոգություններ, իսկ ապա՝ առ Բանականը՝ իբրև ինքնաբավ ամբողջություն [Plot., VI, 7, 25, 10-30]: Հակառակ ստոիկների և պերիպաթետիկների ուսմունքի՝ այս մտավոր շարժումներն ընթանում են ոչ թե ըստ ձևական, այլ «բնագանգական» տրամաբանության, որի ծիրում առավել քան զորեղ է մտքի արտածական որակի (ή ἐξάγωγή) գերակայությունը մակածականի (ή ἐπαγωγή) նկատմամբ:

Պլոտինոսի արտահայտությամբ՝ այս ամենը հիմք է պատրաստում ճանաչողության ավելի բարձր մակարդակի համար, երբ ապաստական ապացույցի (ή ἀπόδειξις ἀποφατική) և պայծառատեսության (ή ἔκστασις) միջոցներով հնարավոր է դառնում մարդ էակի մերձեցումը Նախագույնին, «[...] զի Բարիքին ձգտողը իր մեջ պարառում է Սկիզբը և այդու՝ վերածվում բազումից մեկի» [Plot., VI, 9, 3, 20]: Սակայն այդ բանը հասու է

միայն բացառիկ իմաստուններին: Ուստի իմաստասերը դրա մասին խոսում է հույժ անորոշ ու անմեկին:¹⁰²

Եվ այսպես, գեղագիտության, սիրական արվեստի և իմաստասիրության աստիճաններով մարդն ի զորու է հրաժարելու նյութից ու արտահոսքի հակընթաց շարժմամբ վերադառնալու դեպի Բանականի տիրույթ: Հընթացս, նա ինքնարարման ճիգով վերադառնում է նաև «ինքն իրեն», «[...] զի յուրաքանչյուր [մարդ] երկակի է. մեկը համադրված է [նյութին], իսկ մյուսը հենց ինքն է (ὁ δὲ αὐτός)» [Plot., VI, 3, 9, 30]:¹⁰³

Ինչպես նշվեց, այս ճանապարհի սկզբում նա ըմբռնում է գոյակարգն իբրև գեղեցիկի բազմաստիճան կառույց՝ մասնակի գեղեցկություն, հանուր (մարմնական) Գեղեցիկ, բանական Գեղեցիկ և Գոյը. «Պետք չէ մշտապես մնալ այս [մարմնական] և բազում գեղեցկության ծիրում, այլ պետք է բարձրանալ ի վեր՝ ձգտելով այն ամենին, ինչ այնտեղ է: Բարձրանալ ոչ միայն այս երկնքից, այլ նաև մյուսից՝ զարմանալով, թե ով և ինչպես է արարել դա» [Plot., VI, 7, 16, 1-5]:

Տվյալ դիտանկյունից Գոյը կամ էությունը ներկայանում է իբրև գեղեցիկի գերադրական աստիճան՝ կազմակերպված ըստ բացարձակ Բարիքի: Նրանից հավերժորեն արտաբխող մաքուր բանական ձևերով են պայմանավորված գեղեցիկի (τὸ καλόν) ստորակարգոր ստիճանները: Դա հիմք է տալիս իմաստասերին գեղեցիկը սահմանել որպես մարմինների՝ բանական աշխարհին մասնակցության կերպ, մակարդակ

¹⁰² Կարծում ենք՝ այս կետում նույնպես խոսքը էքստատիկ մտահոգևոր վերապրումի մասին է, որը չի ենթարկվում տրամաբանական նկարագրության և ապացույցի խստիվ կանոններին: Հիմնախնդրի այս դիտանկյանը մոտեցել են միայն որոշ հետազոտողներ: Տե՛ս Ellis, 2017, 129-135:

¹⁰³ Այս լույսով մեկ անգամ էլ հատկանշենք. նյութը բացարձակ չարիք չէ: Այն անհրաժեշտ նախապայման է հատվածական հոգու հակընթաց ընթացքի և, ի վերջո, Նախագույնի հետ վերամիավորման աղազավ: Տե՛ս O'Meara, 2010, 322-323; Pourtless, 2023, 13-14:

և արդյունք: Համապատասխանաբար, առավել գեղեցիկ են նկատվում այն մարմնական գոյացությունները, որոնք ավելի բանական ներուժ են պարունակում: Այս դիտանկյունից գեղեցիկը միանգամայն համադրելի է ճշմարիտին (ή ἀλήθεια) [Plot., V, 3, 10, 5]:¹⁰⁴

Հակառակ դրան՝ տգեղը (τὸ αἰσχρόν) արդյունք է վերոհիշյալ մասնակցության մասնակի կամ իսպառ բացակայության: Ըստ որում, առաջին դեպքում մարմինները կարող են անգամ ունենալ ներդաշնակության ինչ-ինչ տարրեր, բայց լինելով «վերաբարությունների վերաբարություններ»՝ միևնույն է, վերջին հաշվով կեղծ են ու տգեղ: Ինչ վերաբերում է երկրորդ դեպքին, ապա այդ պարագային մարմիններն առավելագույնս մոտ են (կամ նույնական) նյութին, որը, ինչպես նշվեց, չարիքի և ստության բեռն է:

Ասվածը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ գեղեցիկի պլոտինյան հղացքում գեղագիտական, բարոյագիտական, իմացաբանական և գոյաբանական հիմնարար արժեքները համարուն են: Սակայն իմաստունի «այնտեղ» վերադառնալու տեսանկյունից առավել կարևորություն ունի գեղեցիկի աղերսը բարոյական կատարելության և երջանկության հետ:

Այս տրամաբանությամբ Պլոտինոսը կրկին անդրադառնում է երջանկության հիմնախնդրին և տարբերակում դրա երկու մակարդակ: Առաջինը բացարձակ երջանկությունն է, որն աղերսվում է վերին ճակատագրին կամ Նախախնամությանը: Հետևելով ստոիկներին՝ իմաստասերը գտնում է, որ դա համատիեզերական բովանդակություն և ընդգրկում ունի: Կա միայն մի նախապայման. բոլոր գոյացությունները (թե՛ բանական, թե՛ մարմնական) պետք է ստուգությամբ կատարեն

¹⁰⁴ Մարմնական գեղեցիկից մինչև բանական գեղեցիկը, որը նաև ճշմարիտն է և արդարը, մտահոգևոր ճանապարհ է, որով մարդ էակը, համաձայն Պլոտինոսի, վերականգնում է իր տիեզերական կարգավիճակը: Տե՛ս **Brisson, Prudeau**, 2006, 593-599; **Gál**, 2022, 24-29, 58-64:

Բնությանը սահմանված իրենց դերը. աստղերը ճառագեն և ցուցանեն այն, ինչ հայնկույս է, բույսերը պտղավորվեն, մարդիկ ապրեն ըստ Բարիքի [Plot., I, 3, 6, 15-20]¹⁰⁵: Այսօրինակ կյանքի բարձրագույն արտահայտությունը բարօրությունն է (ή εὖζωϊα), որը տանում է դեպի բացարձակ Լինելությունը կամ Կյանքը: Հավելենք, որ մարդկանց պարագային խոսքը բացառապես իմաստունին է վերաբերում, որի համար «[...] այստեղ ապրելիս լավ ու գեղեցիկ է հրաժարվել մարդկային ձգտումներից, համապատասխանաբար՝ նաև հիշողություններից» [Plot., IV, 3, 32, 15]:

Հասնելով Բանականի տիրույթ և ասես երկար դեգերումներից հետո վերադառնալով իր բարեկարգ հայրենիքը՝ «Նա ազատվում է իր այս (մասնակի) հոգուց և ապրում ըստ Նախախնամության: Այդժամ աստղերը նրան սոսկ նշաններ չեն տալիս, այլ ինքը վերածվում է [բանական] Հանուրի մի մասնիկի և ամբողջությամբ հետևում դրան» [Plot., III, 3, 9, 30]: Հարդյուն՝ իմաստուն այրը ձեռք է բերում բացարձակ ազատություն: Եվ ինչպես հատկանշել ենք, ծնվում է բացարձակ Մարդը, որը մարդ էակի գոյության գերագույն նպատակն է:

Երջանկության երկրորդ մակարդակը հնարավոր է միայն առօրեական հանգամանքներում: Դա աղերսվում է «ստորին բախտին», և նրա բովանդակությունը կազմում են արտաքին կամ հարաբերական բարիքները: Դրանց միջոցով անհատը հնարավորություն է ստանում լավագույնս կազմակերպելու իր կյանքը զգայական աշխարհում՝ չտրվելով ծայրահեղությունների: Մարդկանց այս տեսակի մեջ գերակա դիրք ունի ցասնական հոգին, որին հասու են զգայական գեղեցկությունը, հանուր Գեղեցիկը և ինչ-որ չափով նաև բա-

¹⁰⁵ Եվ գոյակարգը Պյոտինոսին ներկայանում է իբրև մի համընդգրկուն թատերախաղ՝ ըստ Բանականի «բացարձակ և մաքուր խաղընթացի»: Հընթացս դրա՝ «[...] բազմադեմ Կյանքը տիեզերքում անընդհատ արարում է՝ կյանքի կոչելով ու բազմացնելով գեղեցկատես կենդանի տիկնիկների» [Plot., III, 2, 15, 30-35]:

նական Գեղեցիկը: Հետևաբար, նրանք ի զորու են կտրվելու մարմնական ձևերից, իսկ առանձին դեպքերում՝ հասնելու անգամ Բանականին: Հանդերձ այդու անկարող են հաստատվել այնտեղ: Պատճառն այն է, որ «[...] իրենց հետ վարից շատ բան են վերցնում» անկարող հրաժարել դրանից» [Plot., III, 3, 25; V, 8, 1, 15]:

Մարմնական գրգիռներով ապրող մարդիկ մեծամասնություն են կազմում: Նրանց մեջ գերակա դիրք ունի ցանկական հոգին, որին հասու է միայն մարմնական գեղեցկությունը: Նրանք ի զորու չեն կտրվելու մարմնական ձևերից, «[...] քանզի վարից չափազանց շատ բան են վերցրել» [Plot., III, 3, 25]: Ուստի կամ տառապում են, կամ էլ ապրում երջանկության սին պատրանքով:

Հոգիների հետագա ճակատագրին անդրադառնալիս Պլոտինոսը հետևում է օրփեական էզոթերիկայի ծիրում մշակված, իսկ ապա Պյութագորասի և Պղատոնի հայեցակարգերում զարգացված, այսպես կոչված, վերաբնակության ուսմունքին (ή μετεμψύχωσις):¹⁰⁶ Համաձայն դրա՝ մարմնական մահից հետո հոգիները տարվում են Հադեսի անդրշիրիմյան թագավորություն և ենթարկվում դատի. «Այնտեղ նրանք արժանանում են այնախի դատավճռի, որին արժանի են, և մնում են

¹⁰⁶ Կրոնամիստիկական մի շարք համակարգերին հատուկ հղացք է: Այն առանձնակի մանրամասնությամբ մշակված էր հին եգիպտական և հնդկական էզոթերիկայի ծիրում: Հունական իրականությունում երևացել է հավանաբար Ք. ա. 7-րդ դ. վերջերին: Ըստ ավանդության՝ առաջին անգամ համակողմանի շարադրվել է Փերեկիդես Սիրացու կոսմոգոնիական առասպելում [Cicero, Tusc. Disp., I, 38]: Կազմել է օրփեական պատկերացումների անկապտելի մասը: Ձևավորվող իմաստասիրական միտքը նույնպես անտարբեր չի մնացել այս հղացքի նկատմամբ: Այն ներառվել է Էմպեդոկլեսի և Պյութագորասի իմաստասիրական համակարգերում՝ բացահայտելով մարդու և գոյակարգի հարաբերությունների նոր համաչափություններ: Նման դեր ու նշանակություն այն ունի նաև Պղատոնի հայեցակարգում [Plato, Rep., X, 614 d-617 d]: Տե՛ս **Majeed**, 2013, 119-130; **Cornelli**, 2016, 3-11:

այնքան ժամանակ, որքան հարկն է: Դրանից հետո, մեկ այլ ուղեկցի առաջնորդությամբ վերադառնում են այստեղ: Եվ այսպես, ժամանակի մեծ ընդհատումներով նույն բանը կրկնվում է նորից ու նորից» [Plato, Phaed., 107c; Plot., IV, 3, 24, 10-25]:

Այլ խոսքով՝ հոգիների և՛ անդրշիրիմյան կյանքը, և՛ վերաբնակությունն ու նոր երկրային կյանքը շատ առումներով պայմանավորված են այս կյանքով: Վերջինիս մտահոգևոր արժեքները, համադրվելով հոգիների բնատուր արժեքներին, պայմանավորում են ճակատագիրը: Եվ լավագույն հոգիներն անդրշիրիմյան դատից հետո (որից նրանք շատ քիչ են կախված) հրաժարվում են «իրենց հոգեկանությունից», ապրում Բանականի տիրություն՝ երանելի կյանքով: Ժամանակ առ ժամանակ ենթարկվելով Բնության «համընդհանուր կարգին»՝ նրանք բաժանվում են Հանուրից, իջնում զգայական աշխարհ և մարմնավորվում իմաստուն այրերի տեսքով: Մնացած հոգիների նկատմամբ (ըստ նրանց մակարդակի) դատն անհամեմատ ավելի խիստ է: Նրանց միայն մի փոքր մասն է արդարացվում, մինչդեռ մեծամասնությունը դատապարտվում է անդրշիրիմյան տառապանքների և հետագայում վերաբնակեցվում մարմնական ստորակա գոյացությունների մեջ: Հետևաբար, գոյակարգի կառուցիկ վիճակի պահպանության համար այնքան կարևոր հակընթաց շարժումն ընթանում է իմաստուն այրերի մի սահմանափակ խմբի շնորհիվ:

Նրանց էգոթերիկ մղումն ունի առավելապես բանական բովանդակություն և ներուժ: Միտված չէ փրկելու յուրաքանչյուրին և բոլորին՝ աստվածային կանխատեսությամբ ու կամքով, ինչը հատուկ է կրոնամիստիկական վախճանաբանությանը: Այլ կայանում է իմաստասիրական դպրոցի ծիրում, գրույց-խնջույքի միջոցով, որտեղ իմաստունի անհատականությունն ու ստեղծագործական ճիգն ունեն բացառիկ դեր ու նշանակու-

թյուն:¹⁰⁷

Ծնորհիվ վերջինիս՝ նախ՝ ուղղակի առնչություններ են ստեղծվում իմաստունի և համայն գոյակարգի միջև, ապա դրանք ուժային և համակարական մղումներով տարածվում են դպրոցի, պոլիսի և ընդհանրապես մարդկային համակեցության վրա: Ծիշտ այնպես, ինչպես պղատոնական իդեալական պետությունում է. կառավարում են իմաստունները, որոնց համար բաց են հայնկուսային ճշմարտությունները, իսկ մնացած բոլորը, ենթարկվելով նրանց, ապրում են ըստ Բարիքի [Plato, Rep., V, 473c-d]: Այդպիսի պոլիս Պլոտինոսը երազում էր հիմնել Կամպանիայում, «[...] որտեղ մարդիկ պետք է ապրեին ըստ Պղատոնի օրենքների ու բարոյական արժեքների, և որը պետք է կոչվեր Պղատոնոպոլիս» [Porphyr., Vita, 12, 5]:

Նախագիծը ձախողվեց, բայց դա որե՛է կերպ չխանգարեց իմաստասերին՝ իրագործելու իր բանական և հոգևոր առաքելությունը: Համաձայն Եվստոխոսի՝ մահամերձ Ուսուցչի վերջին խոսքերն էին. «[...] այժմ ինքը կփորձի իր մեջ եղած աստվածայինը միացնել տիեզերքի Աստվածայինին» [Porphyr., Vita, 2, 20]: Մյուս աշակերտը՝ Ամելիոս Կվինտիլիանոսը, համոզված էր, որ մահից հետո հայտնվելով «այնտեղ» և ապրելով «վերկենսական կյանքով»՝ Նա հայտնվել էր մի վայրում, «[...] որտեղ հանգրվանել էին Պղատոնի սրբազան ներուժը և Պյութագորասն իր գեղեցկությամբ» [Porphyr., Vita, 22,

¹⁰⁷ Միանգամայն անընդունելի պետք է նկատել բոլոր այն մոտեցումները, որոնք պղատոնականությունը և նորապլատոնականությունը դիտարկում են կրոնամիստիկական (այդ թվում և՛ քրիստոնեական) համակարգերին ներհատուկ չափանիշների դիտանկյունից: Տե՛ս **Вл. Соловьев**, 1990, 325-327: Հակառակ իրենց անժխտելի էզոթերիկ բովանդակության, դրանք իմաստասիրական համակարգեր են, որոնց առաջնահերթ խնդիրն է գոյակարգը բացատրել իբրև ապացույցի իմաստների ու հարաբերությունների համաչափություն: Ուստի ուղղված են ոչ թե հանրության, այլ առանձին անհատներին, ոչ թե համայն աշխարհին, այլ իմաստասիրական դպրոցին: [Plato, Soph., 222 d; 225 b]:

34]: Այսինքն՝ դեմքը միացել էր իդեալական Դիմակին, երկրայինը՝ Երկնայինին: Եվ մարդկությունը հայտնաբերել էր ևս մի ճանապարհ դեպի Հավիտենականը:

Համաբերում

Պլոտինոս՝ Ք.հ. 3-րդ դարի իմաստասեր. նպատակ ուներ լուծելու անտիկ առաջատար իմաստասիրական դպրոցների սկզբունքային հակասությունները գոյաբանության, իմացաբանության, բարոյագիտության, գեղագիտության տիրույթներում՝ պյութագորականություն, ստոիցիզմ, պրատոնականություն (իր տարբեր երանգներով), արիստոտելյան հայեցակարգ, էպիկուրականություն և այլն: Գումարած նաև՝ կրոնական վերապրումի էզոթերիկ փորձառությունը: Այս ամենը միտված էր համաբերելու հայեցողական մի մեգահամակարգ՝ կառուցված ըստ տիեզերքի և նրա հիմնական միջնաբերանների համակերպության սկզբունքի: Գաղափարի երկրային մարմնավորումը պետք է դառնար այն իմաստասիրական դպրոց-մենաստանը, որն իմաստասերը մտածում էր հիմնել իտալական Կամպանիայում:

Ըստ Պլոտինոսի՝ Գոյակարգի կայացումը և կառույցը միասնական հոլովույթ է, որ բացահայտում է ժամանակի և տարածության խորքային կապը: Այն ակներև է նախ և առաջ տիեզերքի բանական հարթակում, որտեղ տոն են տալիս նրա երեք նախագո հիմքերը՝ Մեկը, Բանականը և Բանական Հոգին: Նրանց միջև առկա է կայացման և գոյության աստիճանակարգային հաջորդականություն, որը նկատվում է իբրև բարոյական Արդարի և գեղագիտական Կատարյալի դրսևորում: Ըստ իմաստասերի՝ այս հոլովույթը հնարավոր է մտահայել Չգոյ-Ունայնի հետ նախագո հիմքերի բազմաչափ հարաբերությունների լույսով միայն:

Պրատոնի հետևողությամբ Պլոտինոսը բանական

տիեզերքին հակադրում է նյութական տիեզերքը: Սակայն նրա հայեցակարգում այս հակադրությունը բացարձակ չէ. երկու աշխարհների սահմանը թափանցիկ է, և դա ներկայացնելու աղագավ իմաստասերը ներմուծել է մի նոր նախահիմք՝ Հանուր Հոգին: Վերջինիս գործառույթով է, որ բանական աշխարհի եզակիությունից գոյանում է նյութական աշխարհի բազմակիությունը՝ մարմնավորված մասնակի հոգիների տեսքով: Հանուր Հոգին միաժամանակ դրանցից յուրաքանչյուրի և բոլորի միության երաշխիքն է:

Բացի վարընթաց շարժից՝ տիեզերակարգին ներհատուկ է նաև վերընթաց շարժը, հընթացս որի մասնակի հոգիներն ի գործու են վերադառնալու առ Նախագո Մեկը: Խոսքը, հարկավ, միայն այն մարդկային հոգիների մասին է, որք ունեն վերադարձի բնական հակվածություն և չեն կորցրել Մեկի պատկերը: Նրանք ինքնաժխտմամբ (մահ) հրաժարում են նախ իրենց մարմնից, մարմնական գրգիռներից ու կրքերից և ապա բանական մղումով կրկին վերագտնում Հանուր Հոգին: Իսկ հետո, նրա միջնորդությամբ, հասնում գոյակարգի նախահիմքերին՝ Բանական Հոգի, Բանական և Նախագո Մեկ: Գեղագիտության լույսով այս շարժը կարելի է բանաձևել իբրև անցում նյութական կրկնօրինակից դեպի հավերժական բնօրինակը:

Սակայն վերադարձի գործընթացը ինքնաբերական չէ. այն ենթադրում է կրթական համալիր ծրագիր՝ կառուցված ըստ վերընթաց շարժման կառույցի ու տրամաբանության՝ սկսյալ նախակրթարանից մինչև բարձրագույն իմաստասիրական դպրոց և հայեցողություն: Այս ուղին մինչև վերջ անցնողը դառնում է կատարյալ մարդ՝ ունակ առ Բարիքն առաջնորդելու իր հոգևոր կամ քաղաքական համայնքը:

Քրիստոնեությունը յուրացրել է նորպլատոնականության հիմնադադափարները և այսու իմաստասիրական հեռանկար է հավելել իր վարդապետությանը: Տվյալ առումով հատկապես ներգործուն էին ադեք-

սանդրյան, անտիոքյան ու կապապոլկյան դպրոցները: Հանձին երեք Նախահիմքերի՝ նրանք տեսանում էին ամենակար Հայր Աստծուն, Որդուն ու սբ. Հոգուն: Ճանաչում էին մարդ էակի ազատ բանական և բարոյական ընտրությունը: Նաև կամքը՝ վերագտնելու կապը Աստծու հետ: Սակայն այս շարժն այլևս պարտոված չէր բացառիկության շղարշով, այլ նկատվում էր իբրև հավատացյալի և Աստծո բնականոն հարաբերում:

Այս նոր հանդերձանքով նորպատռնականությունն ստացավ ազդեցության առավել ընդլայն տիրույթ՝ աստվածաբանություն և իմաստասիրություն, քերթողական արվեստ և գեղագիտություն: Վերածննդյան կերպափոխությամբ այն հասավ մինչև արդի մտահոգևոր միջավայր՝ Գ. Հեգելից մինչև Մ. Հայդեգեր, Ռ. Մ. Ռիկեից մինչև Ա. Կամյու: Հավելենք, որ նրա ազդեցությունն աներկբա է նաև իսլամական սուֆիզմի վրա:

NARRATIVE FICTION IN MOSES KHORENATSI¹⁰⁸ (A conceptual perspective)

Introduction

This research essay aims to bring together some key results of our previous studies on the “History of the Armenians” by Moses Khorenatsi. Proceeding from specific facts and narrative blocks, we tried to interpret and understand their meaning and logic in a new light.¹⁰⁹ Along

¹⁰⁸ Under fiction, modern theory implies the lesson of history. It pursues the aim of overcoming the renowned Aristotelian concept tracing the contradiction between pragmatic (what happened) and artistic-philosophical (what could happen) comprehensions of the past and present. See **White**, 2005, 147-149. For R. Koselleck, historical fiction is based on two forms of activity – *res factae* and *res fictae* – which complement each other and allow the reader to unveil the *possible history*. **Koselleck**, 2018, 11-14.

¹⁰⁹ For this short synopsis on Khorenatsi’s “History”, we decided not to enter into the complicated problem of author’s time and leave aside the detail discussion of the approaches of traditionalists and critics. We suppose, it is quite enough to accept that the nucleus of author’s narrative has been compiled in the fifth century while being “enriched” with interpolations in further centuries. However, the final settlement of the problem demands interdisciplinary studies. In this regard, we quite agree with J. -P. Mahé: “Un jour viendra où les progrès de toutes ces disciplines apporteront une solution du problème qui s’imposera définitivement: soit qu’on puisse choisir entre les différentes dates proposées,

with this inductive approach, we apply the deductive approach as well while discussing the author's work as a narrative system with a quite obvious scenario with its beginning, development, and end. In this way, we hope to come to (in some senses) a different but again adequate understanding of the author's vision of Armenian history. We mean the understanding that modern scholars frequently consider the lesson of history.¹¹⁰ In this regard, we decided to apply the concepts of Classical Greek, Hellenistic, Biblical, and Early Christian intellectual trends¹¹¹ and combine them with historical perceptions implanted in Armenia long before by numerous unknown and known writers.¹¹² In this way, we find it effective to recon on not only the direct and obvious sources (quotations, references, and allusions) but also on the *intellectual plasma* in which Khorenatsi and his generation lived and carried out their creative activity. An approach that is used in modern historical investigations with undoubted success.¹¹³ As

soit qu'on s'oriente vers une hypothèse tout à fait différente, par exemple celle d'un auteur du Ve siècle remanié ultérieurement, comme le furent Agathange, Lazar de P'arpi et, dans une certaine mesure, Korioun [...]". **Mahé**, 1993, 91.

¹¹⁰ Modern scholars explain the lesson of history while introducing the concept of historical perspectives. See in detail **Seixas, Morton**, 2013, 140-148. Cf. **Gaddis**, 2002, 85-87.

¹¹¹ In this view, the experience of P. -L. Zekiyan is very noticeable. See **Zekiyan**, 1988, 381-390.

¹¹² See in detail **Սարգսյան**, 1969, 107-126; cf. **Stepanyan**, 2018, 72-87.

¹¹³ Best of all this concept is formulated by M. Bloch "[...] le temps de l'histoire, au contraire, est *le plasma* même où baignent les phénomènes et come le lieu de leur intelligibilité." See **Bloch**, 1993, 84. The intellectual plasma of Early Medieval Armenia made up the translations of Christian and Classical authors, on the one hand, – from Origen, Irenaeus, Cyril of Alexandria to Eusebius of Caesarea and Cappadocian Fathers and Socrates Scholasticus, on the other hand, – from Plato, Aristotle and Philo of Alexandria, to Dionysus Thrax, Porphyrius,

to the secondary sources, we tried to understand their information while bringing together the results of different fields of modern humanities – history and political science, philology and narratology, religious studies and philology. They are useful in discussing, interpreting, and understanding our basic problem concerning the narrative structure and semantic code of the “History” by Khorenatsi. For this purpose, the works of modern scholars are of apparent interest – G. Sargsyan, N. Garsoïan, J.-P. Mahé, K. Beledian, and (especially) P.-L. Zekiyan. We have referred to their key assumptions while compiling our approach to the “History”. Consequently, in this study, we plan to demonstrate and interpret three aspects of that: on the one hand, the grasp of historical time, on the other hand, the metamorphoses of Armenian identity across centuries (ethnos, polity, God’s covenant), on the third hand, the genres of compiling narrative clusters and blocks (epic story, rationalistic annals, conceptual narrative, metaphysical perception of the past and present). In the narrative of the “History”, they are intersected while being in a dialogical relationship each with other. This makes up the author’s creative fiction capable of carrying forward the scenario of Armenian history. The last point, which we would like to touch on in this introduction, is about the *collage method* of investigation: through numerous quotations from primary sources (of course, first of all, Moses Khorenatsi) we try to uncover their profound information usually *invisible to common readers*. They make up the text blocks attainable only when a reader has a good acquaintance of the ideas, concepts, and understandings of the author.¹¹⁴

Iamblichus and many others. See in detail Արևշատյան, 1973, 29–34; Տեր-Պետրոսյան, 1984, 8–13. To them, the works of Koriwn, Eznik, Agathangelos, Buzand, Parpetsi, Elishē, and Khorenatsi are to be added.

¹¹⁴ To this aspect of the “History”, P. -L. Zekiyan came up in his numerous papers. We mean first: Zekiyan, 1987, 471–485; Zekiyan, 1988, 381–390; Չեփյան, 1993, 27–34; Zekiyan, 2000, 193–204. As

1. Time algorithms in the History

Historical time is considered the pivot that determines the coherent course of Khorenatsi's narrative as a well-reasoned scenario.¹¹⁵ It is multidimensional and makes up the main point of the author's experience while composing the fiction of Armenian history aimed at the transition from a bare description of events to their interpretation and understanding. Respectively, the understanding demands a multidimensional research strategy comprising data from different fields of modern humanities. Usually, such an approach is recognized as interdisciplinarity.¹¹⁶ In this vein, let us point again out, – the departing point of our comprehension of the “History” is the tripartite historical time.¹¹⁷

a. *Long duration.* Khorenatsi was the only representative of his generation who pursued the goal of composing the whole history of the Armenians from the formative period up to the fifth century AD.; more correctly – to the fall of the Armenian Arsacids in 428: “[...] from the time of confusion at the building of the tower to the present” [Khor., I, 3, 10].¹¹⁸ This long duration of history he had to formulate as a narrative unit in accordance with skills and

was pointed out above, some modern scholars define a similar phenomenon as “possible history”. See **Koselleck**, 1985, 270.

¹¹⁵ For this understanding, the approach of E. H. Carr seems quite applicable: “Present and past are not merely passively given but are actively constructed and interpreted as a situation conducive to and calling for certain actions.” See **Carr**, 1990, 9-11.

¹¹⁶ See **Mahé**, 1993, 91.

¹¹⁷ See **Степанян**, 1991, 160-165.

¹¹⁸ Some scholars explain such broad coverage of the history by Christian historians from the perspective of the Old Testament: “The purpose of such narratives is to articulate the people's corporate identity, to account for the nature of their present plight and to suggest their ultimate destiny”. See **van Seters**, 2002, 15.

understandings of Hellenistic rhetoric and historiography, social philosophy and theology, poetics and hermeneutics. And first of all, he had to outline its narrative plot while singling out its edge borders – the beginning and the end.¹¹⁹

At first sight, the essential correspondence of the edge poles of the plot of the “History” comes to the fore. Both of them are about the decay and chaotic corruption comprising all layers of life – from the cosmos to plants, animals, and human beings, from social institutions to customs, laws, and moral values.¹²⁰ In this regard, the first idea that comes to mind is about the *eon* well-known in Greek, Hellenistic, and biblical intellectual traditions. It was thought of as a long cosmic duration from one global catastrophe to another – conflagration or flood.¹²¹

The first pole of cosmic chaos Khorenatsi describes in full accordance with the biblical narrative. Most probably, following Philo of Alexandria, he tries to combine Hellenistic and Christian traditions in this event. Among other

¹¹⁹ Despite Aristotle’s authority, Hellenistic intellectual tradition recognized this approach and defined it as a *tragic history*. **Walbank**, 1960. 25-29. This approach was well-known to King Artavazd II. **Stepanyan**, 2015, 118-119. Meanwhile, modern scholarship formulates it as *narrativistic history* – more exactly a kind of that: “[...] it is used to distinguish histories that “tell stories” from those that do not, stories understood as stories with beginning, middle, and end.” **White**, 2010, 112-113.

¹²⁰ The idea of cyclic world history reaches back to epic tales of ancient Near East, Zoroastrian, and biblical religious experiences to Classical and Hellenistic philosophical systems and early Christian worldview. In Armenian mentality, it is traceable in the epos *Sasna Tsrer*. On all these problems see in detail **Stepanyan**, 2021, 85-109.

¹²¹ It is accepted that the Stoics and Plato (following Heraclitus and Empedocles) brought to completion the concept of *eon* [Plato, *Tim.*, 33a, 35c, 39d; *Leg.*, 273b; cf. *Aristot.*, *Phys.*, VIII, 1, 250b, 25]. Philo combined the data of biblical theology and classical philosophy. **Runia**, 1986, 458-460.

things, it must be recognized as one of the effective ways of linking the local Armenian history to universal history by integrating Christian Armenia into the *universum christiana*. It implied also a quest for a new paradigm of national self-conception, a problem that was quite appropriate for the second half of the fourth century and (especially) for the entire fifth century.¹²²

Concerning the biblical Flood, Khorenatsi refers to the divine plan: “[...] to stop the impiety and evil by the annihilation of the infamous men of the second age” [Khor., I, 4, 27]. The author does not enter into details of the destruction but pays special attention to the history of the revival of mankind through Noah and his descendants [Khor., I, 4, 29-30]. In his reverse perspective, the biblical narrative is supposed to be well-known to every adherent of Christianity.

The author’s description of the second pole of cosmic chaos (of his days) also includes all layers of nature, society, and human beings from top to bottom. However, its focus is now on Armenia as *pars pro toto*. Therefore, it requires a more detailed description, interpretation, and understanding [Khor., III, 68, 26-44]. Particularly:

“What then does this demonstrate, save that God has abandoned [us] and that the elements have changed their nature? Spring has become dry summer very rainy, autumn like winter, and winter has become very icy, tempestuous, and extended. The winds bring snowstorms, burning heat, and pestilence”. As a result: “There is exile abroad for the nobility and innumerable outrages for the common people. Cities are captured and fortresses destroyed; towns are ruined and buildings burned. There are famines without ends, every kind of illness and death. Piety has been forgotten and expectation is for hell” [Khor., III, 68, 40, 43].

¹²² Zekiyan, 1987, 479–483. Cf. Stepanyan, 2021, 290-308. Recently, T. Daryacee touched on this problem while discussing its political and imperial (Sasanian) aspects. Daryacee, 2021, 61-66.

There is an essential *dialogue* between these two opposite edge poles; the clue of it we find in the Armenian translation of “Questiones et solutions in Genesim” by Philo of Alexandria brought about, more probably, in the second half of the fifth century. It contains a short interpolation while demonstrating the common perception of the Armenian identity of the époque. In particular, it concerns the characters of Noah’s three sons – Shem, Ham, and Japheth: “Shem is distinguished for good, Ham for evil, and Japheth for the indifferent” [Philo, QG, I, 88].¹²³ Philo, certainly, departs from the concept of *indifferent or external* values (health and disease, wealth and poorness, power and weakness, pleasure and grief, honor and disgrace, etc.) brought to completion by Aristotle.¹²⁴ They were bined with various forms of practical activity – farming, craft, art and trade. The governing art is related to them. [Aristot., Pol., VII, 1329a, 34-39].¹²⁵

In this regard, the statement of Philo obtains new meaning. According to Khorenatsi: “Japhet begat Gamer, Ga-

¹²³ According to M. Abeghyan, Philo’s works were translated into Armenian immediately after “Art of Grammar” by Dionysius of Thrax, in the second half of the fifth century. Աբեղյան, 1944, 100-101; cf. Vardazaryan, 2011, 192-193.

The Armenian original reads as follows: “[...] նշանակք անուանքս այսք են՝ երից բնութենէս իրաց. բարւոյ, եւ չարի, եւ անորոշի. զանազանի սեմն բարւոյ, եւ քամն չարի, եւ հաբեթն անորոշի” Փիլոնի Եբրայացոյ Մեկնութիւն Ծննդոց, Ա, ձը: [Cf. Philoni Judaei Paralipomena, Ex Armenia versione antiquissima, ab ipso originali textu Graeco adverbium stricte exequnta saeculo V, nunc primum in Latinum fideliter translate per P. Jo Baptistam Auger, Venetiis Typis PP. Armenorum in Insula S. Lazari, MDCCCXXXVI].

¹²⁴ “But nevertheless, happiness plainly requires external goods too, as we have said; for it is impossible, or at least not easy, to act nobly without some furniture of fortune” [Aristot., NE, I, 8, 1099b, 1]. At this juncture, it must be underlined that the translation of Aristotle’s works into Armenian started in 470-480-s. Naturally, before that, the Armenian intellectuals had good acquaintance with them. See Արևշատյան, 1973, 26-28; cf. Calzolari, 2014, 350-351.

¹²⁵ For the last statement see Mulgan, 1990, 206-207.

mer begat T'iras, T'iras begat T'orgom, T'orgom begat Hayk [...]” [Khor., I, 5, 27-30]. Most probably, this genealogy was composed before the author by (unknown) writers who pursued to link the origin of the Armenians with the rebirth of mankind. On the other hand, it gives a clue to the ethnic character of the Armenians who are considered the bearers of *indifferent* social values.

In this light, coming back to the meaning of Khorenatsi's passage under consideration, we can point out: the cause of important events of Armenian history ought to be pursued in characters, decisions, and actions of outstanding historical actors and elite groups. We can even state that both success and failure are immanent in Armenian history, and the smooth course of it demands continuous and hard work of generations.

Summing up the results of the discussion of the long-time duration, we come around to the most principal trait of it: the two edge-poles of destruction are equally out of time dimension. They are non-temporal events. Time is active only between them and, giving birth to a movement, quality, rhythm, and character, it grows into history. Therefore, “[...] there is not trustworthy history without chronology” [Khor., II, 92, 1].¹²⁶

b. *Middle and short durations of Armenian History.*

In the “History”, time is tripartite and every part represents one book of the narrative: “Genealogy of Greater Armenia”, “The Intermediate Period in the History of Our Ancestors”, and “The Conclusion [of the History] of our Fatherland”. Together they compose the *middle duration* of history. Parallel systems of time calculation are implied to compose them – epical, rationalistic, metaphysical – however, all of them have a common feature while being per-

¹²⁶ Summing up the philosophical tradition reaching back to Plato and the Stoics, Plotinus formulated time as a *dimension of life* (διάστασις ζωῆς) seeing its opposition in timelessness (οὐ χρονικόν) [Plot., Enn., I, 5, 7; III, 7, 11].

sonified in leading historical actors.¹²⁷ Certainly, this dyes historical narrative with numerous moral values and meanings, motivations, and understandings. Such an approach, in its turn, outlines the *short duration* of history as well. In this light, the close intersection of the middle and short time durations becomes quite obvious. Therefore, it seems more efficient to discuss them together. In short, these two dimensions denote the phenomenon of *historicality* or the being-in-time.¹²⁸

a. Genealogy of Greater Armenia. The local history of the Armenians, according to Khorenatsi, begins with the deeds of the ethnarch Hayk. This giant has taken part in the construction of the Babylonian Tower but, not bearing the tyranny of Bēl, decides to leave the country. He moves north with his numerous family clan (սղիս) – sons and daughters, grandsons, and servants.¹²⁹ Bēl pursues him with a host of his giants demanding obedience. In the general battle, the ethnarch and his family defeat and kill the enemy. After that, the Haykids gradually spread all over Northern Land and lay the foundations of Hayk' – Armenia [Khor., I, 10, 28]. By the mind of the author, Armenia is an expanded family clan, and genealogical ties play a dominant role in it.

¹²⁷ In ancient historiography, modern theory traces two typologies of temporal perception: on the one hand, natural or divine *ordo temporum*, on the other hand, human *ordo actionum* (or *res gestae*). They represent cyclic and linear times which complement each other in the narrative of Herodotus, Plato, and Polyb: See **Koselleck**, 2010, 96-97.

¹²⁸ In this regard, the following metaphor of R. Koselleck comes to mind: historicity is devised as a rein for taming the beast of time. **Koselleck**, 2001, 3.

¹²⁹ Scholars trace parallel information in Assyrian cuneiform inscriptions. See in detail **Sargsyan**, 2006, 46-72, cf. **Հմայակյան**, 1992, 125-132. Nevertheless, the whole text about the Haykids is of mythological character and is aimed at the symbolic construction of the Armenian community. On this and adjoining problems in modern theory, see **Cohen**, 1985, 97-99.

In such societies, social relations, as a rule, are regulated according to *customary law* (բարք նախնեաց) legitimated by divine authority. Aristotle thought that (with various modifications) this was immanent for all government forms: “[...] every state is composed of households” [Aristot., *Polit.*, I, 1253b,1].¹³⁰ The philosopher formulates the situation as the cooperation of a “natural ruler and natural subject” [Ibid.].¹³¹ While modern scholarship defines it as *ethnos* based on clan solidarity.¹³² In accordance with this understanding, Khorenatsi and his generation of intellectuals) named Armenia *Armenian House* (տննւ Հայոց) consisted of a central (royal) house and local dynastic houses (nakharardoms).

Aristotle compares the authority of a king of formative époques with that of a family father who took care (πρόστασις) for his subjects [Polit., I, 1252a, 15-20].¹³³ Fol-

¹³⁰ Between household and state (polis), Aristotle traces everlasting relationship since there is an endeavor (φιλία) among them. As a result, the household is thought “not a stumbling block to city, but building-brick”. **Price**, 1989, 193. The *Genealogy* of Khorenatsi shows obvious parallels to Aristotle’s *dynasty* (δυναστεία) with charismatic royal power. **Walsh**, 2014, 168-169.

¹³¹ Following the Stoics, Philo states about the natural law: “For this world is the Great City (μεγαλοπόλις) and it has a single constitution and law, which is the same reason of nature, commanding what should be done, and forbidding what should not be done” [Philo, *Mos.*, II, 48]. Cf. **Horsley**, 1978, 29-31; **Zurawski**, 2017, 489-494.

¹³² We find the approach of M. Weber could be effective in this problem. He defines the like society as *traditional patrimony*: “We shall speak of a patrimonial state when the prince organizes his political power over extra-patrimonial areas and political subjects which is not discretionary and not enforced by physical coercion – just like the exercise of his patriarchal power”. **Weber**, 1963, 1013. Meanwhile, in Armenian studies, this society is formulated as feudalism. **Մանանդյան**, 1934, 24–31; **Toumanoff**, 1963, 112-129.

¹³³ Aristotle recognized monarchy as the most virtuous manifestation of constitutions and proceeds just from this regime in his considerations about the circulation of state forms. See **Newell**, 1987, 161-162.

lowing this approach, Philo of Alexandria depicts him as “[...] a king who is not urged by the greatness of his dominion to inflict injuries on his subjects but whose love for man makes it his delight to supply what is lacking to each one” [Philo, *De plant.*, XXI, 92]. Most probably, the passage of Khorenatsi about Tigran Eruandean is inspired by this or like perceptions while being imbued with rhetorical tropes: “He was just and equal in every judgment, and he weighed all the circumstances of each case impartially. He did not envy the noble and did not despise the humble, but over all alike, he spread the mantle of his care (հնաքեր զինամոնցն իւրոց ի վերայ տարածանել զգեստս)” [Khor., I, 24,14]. The rhetorical pathos of the text makes it quite probable that Khorenatsi proceeds from a eulogy composed by a versatile writer on the material of rhythmic songs of ancient mistrals (gusans). Probably, this work was carried out in the second half of the fifth century.¹³⁴

The *Genealogy* represents the *archeology* of Armenian history and comprises a long-lasting list of Haykids beginning from Hayk and ending with Vahē killed by Alexander of Macedon.¹³⁵ Through images of eminent rulers, Khorenatsi outlines social conditions and principal events of the age. They all personify corporal, spiritual, and moral virtues in balance and harmony. Hayk: “[...] the prudent and intelligent giant, with curly hair and sparkling eyes”, “[...] the bravest and most famous, the opponent of all who raised their hand to become absolute ruler over all the giants” [Khor., I, 10, 1; 11, 5]. Aram: “He was an industrious and patriotic man [...] and he thought it better to die for his fatherland than to see the sons of strangers trampling his coun-

¹³⁴ Աբեղյան, 1944, 45:

¹³⁵ Scholars trace the well-known example of this genre in Thucydides. It was compiled to complete the author’s *History of the Peloponnesian War*. He correlated the images and situations of the past and present for the sake of understanding history as a comprehensive course while moving in both linear and annual time dimensions. Ellis, 1991, 375.

try's borders and foreigners ruling over his kin" [Khor., I, 13, 2]. Tigran Eruandean: "[...] blond with gray-flecked hair, of ruddy complexion and gentle-eyed, personable and broad-shouldered, strong-legged and with notable feet, a continent in eating and drinking and orderly at feasts". Concerning his spiritual features: "He was just and equal in every judgment, and weighed all the circumstances of each case impartially" [Khor., I, 24, 13]. Khorenatsi systemizes the narrative of the *Genealogy* around these eminent rulers: "Therefore I like to name for their valor, in this order, Hayk, Aram, Tigran. For the descendants of heroes are heroes; but as for those of the second rank, let one call them what seems to him appropriate" [Khor., I, 31, 3].

There is no place for deficiencies in the characters of Armenian rulers of the *Genealogy*. Under divine prescriptions and natural laws, they ascend from indifferent values to high virtues. They are stainless and, being depicted with colors of rhetorical exaggeration, remain ideals of royal authority for centuries. Physical, moral, and spiritual deficiencies are obvious in characters of adversaries – especially of rulers and kings of Babylonia, Assyria, and Media – Bēl, Semiramis, Aždahak – who, on the contrary, are occupied by bodily passion and lust, cruelty and ambition, gluttony and superstition. In Khorenatsi's estimation, they all are the descendants of Ham who personifies the evil [Khor., I, 5, 17-26].

Armenian history flows through the opposition of these two poles, and the good takes gradually the upper hand over the evil. And the guarantors of success, let it be underlined once again, are the rulers of the formative époque. In this vein, the record of the author about the end of the *Genealogy* sounds more than logical: as it was noted above, the last Haykid ruler Vahé fell victim at the hands of Alexander of Macedon.

Khorenatsi's last record of this époque is quite noticeable: "From this point until the reign of Vagharshak in Ar-

menia, I have nothing to tell you, for there was confusion caused by factions, and men rivaled each other for the control of our country” [Khor., I, 31, 15]. This interruption could be formulated as a *dehistorization* of time. Although it repeats the principal features of the edge poles of the “History”, its chaos is local and has no overall (cosmic) grasp.

b. *The Intermediate Period.* First of all, it denotes a new form of Armenian identity. Instead of *ethnos*, *political community* (polity) comes to afford with its standard social and political institutions and legal system. Sometimes, Khorenatsi represents it as a *civilization* tracing its essential elements in knowledge, law, and self-consciousness.¹³⁶ For this purpose, he appreciates the role of historical texts very highly: “[...] those kings are worthy of praise who in written accounts fixed and ordered their annals and wise acts and inscribed each one’s valor in narratives and histories”. He believes: “[...] when we read their accounts, we become informed about the course of the world, and learn about the state of civilization (ըստ ախարհաւրէն կարգաց իմաստնանալ ասիմք եւ քաղաքականս ուսանել կարգս)” [Khor., I, 3, 3; 6].¹³⁷

To transform the chaotic situation of Armenia into order, Vagharshak Arsacid (whom his elder brother Arsac

¹³⁶ Khorenatsi’s account shows an obvious parallel with the Aristotelian concept of *politeia*. See especially Aristot., Polit., III, 279a-b; cf. **Bates Jr.**, 2013, 59-64.

¹³⁷ This perception, more probably, reaches back to Aristotle: “But if all communities aim at some good, the state or political community which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at good in a greater degree than any other, and at the highest good” [Aristot., Pol, 1252a, 5-10]. Khorenatsi could adopt the concept from Philo as well while connecting the urban mode of social commonality with heavenly justice and harmony: “[...] like a good craftsman he (a king) begins to construct the city out of stones and timber, looking to the model and ensuring that the corporeal material corresponds to each of the incorporeal ideas” [Philo, Op., 17]. Cf. **Runia**, 2003, 98-99.

the Brave allocated this country) decided first to get acquainted with its past. He desired to find out: “who and what sort of men had ruled over Armenia up to his time”. He found “a certain Syrian Mar Abas Catina, a diligent man versed in Chaldean and Greek” to examine the royal archive of Nineveh to compile a compendium of Armenian history.¹³⁸ And when the work was brought about, the king received it “estimating as the foremost of his treasures” [Khor., I, 8-9].

In short, knowledge and rational thinking were considered effective ways of overpowering disaster. Despite the *natural automatism* of the former époque, it required individual intellectual efforts of historical actors to ascend to virtues and perform social reformation. This was the Classical and Hellenistic experience, and Khorenatsi advocates it sincerely.¹³⁹ Moreover, from this point of view (and even contradicting himself) he criticizes the early rulers of Armenia – in point of fact the Haykids: “[...] our kings and other forefathers were negligent toward scholarship and unconcerned with the life of reason” [Khor., I, 3, 5].

By the idea of Khorenatsi, the *Intermediate* époque of Armenian history contains the possibility of both ascension and descension of rulers and elite groups – everything depends on their mental abilities and action will. In other words, this is the time when the *Japhetic* mode of behavior gained undisputable dominance. In accordance with this, two groups of kings can be singled out in the author’s narrative – creative and destructive. The first group is represented by three key historical figures

¹³⁸ On the archives of North Mesopotamia and Armenia see **Traina**, 1997, 349–363.

¹³⁹ Beginning from the Sophists, the ancient mentality set up an algorithm “critical thinking-reformation-social peace-justice” **Ehrenberg**, 1968, 296–306; **Adkins**, 1972, 46–57. Of the Armenian authors, Elishē is more exact: “All the evil enters man’s mind from lack of knowledge (յանուսումնութենէ)” [Elishē, II, 4].

– Vagharshak Arsacid, Artashēs the Last, and Trdat the Great.

Aristotle and the Stoics thought that this type of king represented the point wherefrom a soul could ascend to virtue or descend to vice.¹⁴⁰ In this regard, Aristotle stated about a right stateman: “He will bear himself with moderation towards wealth and power and all good and evil fortune, whatever may befall him and will be neither over-joyed by good fortune nor over-pained by evil. For not even about honor does he care very much” [Aristot., Pol., VII, 1232b, 12-13].

King Vagharshak: he was a valiant and prudent man (այր քաջ եւ խոհեմ) who “[...] extended his authority over his territories; and as far as he was able. he fixed the statutes of civil life (կարգս կենցաղականս) for this country” [Khor., II, 3, 2]. His power is based on rational laws: “He appointed judges at court and judges in cities and towns”. The objective of his rule was the establishment of justice between all social classes: “[...] harmony and life without rancor which are the causes of prosperity and peace and similar [blessings] (վասն բարեկարգութեան եւ աննախանձոտ կենաց, որ է շինութեան եւ խաղաղութեան կենաց պատճառք) Khor., II, 8, 41]. *Artashēs the Last:* he introduced to Armenia, the so-called, *noble arts and sciences* of his age and administrated significant reforms

¹⁴⁰ Aristot., Pol., VII, 1, 13234-1324a, 2. “Again, it is for the sake of the soul that goods external and goods of body are desirable at all, and all wise men ought to choose them for the sake of the soul, and not the soul for the sake of them.” On the Stoic approach see **Rist**, 1969, 226-232. Cappadocian theology accentuated the active role of human beings in reaching God: “We are in some manner our own parents, giving birth to ourselves by our own free choice in accordance with whatever we wish to be [...]” [Gr. Nyss., Mos., II, 3]. In this light, the essence of Elishē’s renowned formula of *known death* (մահ իմացեալ) becomes quite explicable: it is about the corporeal (intermediary) deaths of a trainee on the path to virtue and God. **Stepanyan**, 2018, 186.

in different areas of life.¹⁴¹ As a result: “[...] in the time of Artashēs there was no land unworked in Armenia (նշ գտանել երկիր անգործ յաշխարհիս Հայոց) neither of the mountain nor plain, on account of the prosperity of the country” [Khor., II, 56, 5]. This means that by the efforts of the king, Armenia converted into a *land of complete cultivation* (ածնւ).¹⁴² At this point, the influence of Philo of Alexandria seems quite apparent. According to him, every true ruler was like a husbandman, and in this activity, he imitated the essential function of God – the Husband of the entire universe [Philo, De agr., I, 5].¹⁴³

Trdat the Great (298-330): he collaborated with Gregory the Illuminator in converting the country to Christianity: “[...] the king’s merit was greater in subjecting [people to faith] by persuasive or forceful words, for he never interrupted his efforts on behalf of the faith” [Khor., II, 92, 2-3]. According to the author: “He chided and urged the greatest princes, and at the same time all the mass of the common people, to become true Christians so that the deeds of all might bear witness to the faith” [Khor., II, 92, 5]. The conversion laid the foundations of the third paradigm of Armenian identity – *God’s covenant* (նիստ Աստուծոյ) which would play a key role in the history of the country.¹⁴⁴ In the new religion, Trdat the Great saw a stimulus to form a new paradigm of *concordia ordinum*.

¹⁴¹ The author, undoubtedly, means the basic curriculum in liberal arts (εὐκόκλος παιδεία) and it seems his immediate source is Philo of Alexandria. Cf. Philo, QG, 3, 21; QE, 2, 103; Mos., 1, 23, etc. See **Colson**, 1917, 158-159.

¹⁴² Mingled with Christian perceptions this ideal was present in the Armenian mentality across centuries. See **Petrosyan**, 2001, 25-28.

¹⁴³ See **Samuel**, 2016, 27-30.

¹⁴⁴ From the vast number of secondary sources on this crucial event, we should like to single out only those that seem more available for a common reader: **Ormanian**, 1912, 6-17; **Thomson**, 1988/1989, 28-45; **Nersessian**, 2007, 23-36; **Stopka**, 2016, 29-37; **Scott**, 2016, 270-276.

For Philo, the ideal of lawgiver-reformer was Moses: "Above all that the most holy prophet wishes to bring about by means of his entire legislation, concord, a sense of community, unanimity of mind and feeling, a blend of characters, as a result of which households and cities and nations and lands and entire of the human race might advance to the highest well-being" [Philo, Virt., 119-120].

However, besides ideal rulers, *The Intermediate Period* demonstrates also anti-heroes with tyrannical characters and methods of reigning. They personify somatic evil.¹⁴⁵ Three of them are particularly eminent – Artavazd the Elder, Eruand, and Artavazd the Younger. *Artavazd the Elder* (55-34) "But he gave no indication of any other act of nobility or valor and occupied his time with eating and drinking. Wandering about in marshes, fens, and rocky places, tending wild asses and swine" [Khor., II, 22, 3]. *Eruand*: he is a most complicated human being uniting opposite qualities – on the one hand, ultimate egoism and cruelty, and on the other hand, courage and boldness. However, the evil took the upper hand in his character. Khorenatsi traces the cause of that in his origin: he was conceived by his "fat of the body, horribly ugly and libidinous" mother "after an illicit intercourse" [Khor., II, 37, 2]. He slaughtered the family of his benefactor King Sanatruk. In parallel, Eruand was even generous to his entourage: "However, the more liberal he was, the more hateful he became" [Khor., II, 45, 2]. *Artavazd the Younger*: the evil nature of this king is also traced to his unfortunate birth: "It seems to me [more] believable the information that he had some insanity from his birth" [Khor., II, 61, 9]. It must be added that his cruelty and

¹⁴⁵ Again, Elishē's formula is exact for explaining the situation: "If a king does not have wisdom that is equal to his throne, he is unable to shine in his rank" [Elishē, II, 9]. In Philo's definition, he would be *not a man of God* [Philo, Gig., 63; Leg. All., I, 77; Virt., 188], cf. Carson, 1981, 160-161.

selfishness gave birth to stories among common people.

Along with cruel tyrants, Khorenatsi depicts also kings who live and act under indifferent wishes. The most typical example of that is Tiran the Elder who succeeded his brother Artavazd the Young: "Nothing is recorded about his exploits: he served the Romans by faith being occupied in hunting and wandering" [Khor., II, 62, 1].

c. The Conclusion. The polarization of good and evil becomes ultimate in this period of Armenian history. The first pole is now represented by the church elite (spiritual power), while the second is represented by kings and their close entourage (political power). The clergy's ideal is particularly personified by Ysuk I, Nerses the Great, Sahak Partev, and blessed Mashtots.

Yusik I Partev: This orthodox patriarch in public blamed King Tiran the Last for his transgressions of moral and religious ordinances. And the king "[...] suffered from St. Yusik by his continual reprimands [...] ordered him to be beaten for a long time with thongs of ox hide until he gave up the ghost under the whipping" [Khor., III, 14, 4]. This death was considered a true martyrdom for Christ and Faith.

Nersēs the Great: he convoked the Council of Ashtishat of bishops in concert with the laity (354) and "[...] by canonical regulation he established mercy, extirpating the root of inhumanity, which was the natural in our country" [Khor., III, 20, 4; cf. Buz., IV, 4, 33-36]. As a result: "Thenceforth one could see that our country was not like uncivilized barbarians but like a well-mannered civilized nation" [Khor., III, 20, 13].

Sahak Partev and blessed Mesrop: they embarked on Christian writing culture in Armenia. The most significant consequences of that were the national script system, school, and intellectual experience – translation of Bible, Christian and classical authors, their interpretation and composition of genuine works in theology and philosophy,

rhetoric and history. The beginners of this movement (Յուսաբան դպրոց)¹⁴⁶ were appreciated very highly, Sahak Partev: “He honored the Image and was fearful of his Caller; he changed his life [for eternal life]” [Khor., III, 67, 5]. The blessed Mesrop: “Pride and flattery were never able to find a place in his way of life; he was gentle, kind, and benevolent, and he showed everyone that he was adorned with the virtues of the angel” [Khor., III., 67, 11].

In the pole of evil, three kings occupy the central position: Tiran the Younger, Arshak II, and Pap, who all are depicted with base mental and moral features. *King Tiran* (339-350): “Nor did he follow his father’s virtue, but in secret, he abandoned all piety [...]” [Khor., III, 11,3; cf. Buz., III, 12, 41]. This becomes the cause of terror and massacre: even the patriarch, St. Yusik, as it was pointed out, fell victim to his cruelty. At last, God’s punishment overtook him: abandoned by his entourage, he gave up to Shapuh II and was blinded and lost the throne. *Arshak II* (350-368): in a simplified formulation, the tragic reign of this king looks as follows: “[...] in his vanity continuously glorified in wine drinking and in the songs of dancing girls. [...] His nobles rebelled against him until he received the reward of his pride” [Khor., III, 19, 10; cf. Buz., IV, 19, 2-3]. *King Pap* (371-373): “But because he was debauched with a shameful passion for which he was reproached and blamed by Nersēs the Great, he regarded him with an evil eye and hatched a wicked plot” [Khor., III, 38, 5; cf. Buz., V, 14, 2-3].

In addition to the said, the following is to be underlined: in this conflict, modern scholarship sees the religious background: the orthodox patriarchs led a struggle against the kings who (like the Roman emperors) were adherents of

¹⁴⁶ One of the concise and meaningful surveys on this movement can be found in A. Terian’s paper: **Terian**, 1982, 175-179.

*Arianism.*¹⁴⁷ In parallel, the kings tried also to “mitigate” Christian faith by virtue of promoting elements of Zoroastrian practices in it.¹⁴⁸ We would like to point out another aspect of the problem as well: the mentioned kings tried to introduce to Armenia the Roman paradigm of royal authority dominating over church and clergy. This concept was obvious in the politics of Constantine the Great and was conceptualized by Eusebius of Caesarea in his well-known “*Vita Constantini*”. He even laid the tradition of considering the emperor as the earthly incarnation of Christ.¹⁴⁹

The only exception is perhaps *King Vramshapuh* (389-415). Meanwhile, the Armenian kingdom had already been divided between Sasanian Persia and Rome (387), and this new king had no pretension in the independent policy. According to Khorenatsi: “Vramshapuh ruled our country and was subject to both kings, paying them tribute – to Vram for the Persian part and to Arcadius for the Greek part” [Khor., III, 51, 22]. Later the new Roman emperor Theodosius the Less: “[...] kept the same friendship with our country and with our king Vramshapuh, but he did not entrust him his own sector [of Armenia] but held it himself through governors” [Khor., III, 54, 2]. In-home policy, the king intended to restore *concordia ordinum* and establish peace and justice. It was through his efforts that a new civilization paradigm star-

¹⁴⁷ The Arian sympathies of Constantine the Great were well-known, see **Nordervel**, 1988, 129-132. On the Arianism of the mentioned Armenian kings of the fourth century see in detail **Garsoïan**, 1967, 302-311.

¹⁴⁸ See **Redgate**, 1998, 129-135.

¹⁴⁹ **Bardill**, 2012, 338-349. Certainly, this attitude (via Roman experience) was inherited from Hellenistic royal theory which recognized in kings the manifestation of the divine mandate for possessing and ruling their countries. See in detail **Goodenough**, 1928, 60-69; **Dvornik**, 1966, 647-658. On the Armenian experience of Hellenistic power tradition see **Սարգսյան**, 1966, 42-57.

ted in Armenia which, as we noticed above, was focused on cultural creation.¹⁵⁰

However, the decay process in Armenia became irreversible. Finally, it brought to the fall of the Armenian Arsacids in 428. According to Łazar Parpetsi, most of the nobility accepted this event indifferently: “What need is there anymore for a king? Rather, let a Persian prince come and oversee us from time to time [...]” [Parp., I, 14, 17]. Khorenatsi, on the contrary, perceived the event as a global tragedy and composed his well-known “Lament over the removal of the throne from the Arsacid family and of the archbishopric from the family of Saint Gregory”.¹⁵¹

2. The “Lament”

In Armenian studies, there is a tradition of tracing two layers in it. This approach is first of all connected with the names of S. Malkhasyants and P.-L. Zekiyani who find that one of the layers is about the real and tragic events of the beginning of the fifth century – the fall of Arsacid Armenia and the death of the beloved teachers of the whole generation, Sahak Partev and the blessed Mesrop. As to the second layer, they see in it a text unit containing ahistorical emotional experience in the spirit of biblical laments.¹⁵² An experience that was centered on the image

¹⁵⁰ Usually, scholars depict this king in a passive stance. Meanwhile, his reign needs to be reconsidered within the frame of Realpolitik: he did what was possible in his time. He secured social peace and supported the great cultural innovation which the tradition connects exceptionally with the names of Sahak Partev and blessed Mesrop. See **Garsoĭan**, 1999, 92-93; **Stepanyan**, 2018, 56-67.

¹⁵¹ Of modern scholars, only N Akinian found that there was no serious reason for grief and weeping in the first half of the fifth-century Persarmenia. **Ակինեան**, 1930, 10.

¹⁵² **Մալխասյան**, 1940, 343; **Զեքիյան**, 1993, 31. In fact, they

of the *suffering man* aimed to “[...] achieve a capacity of empathy and become an advocate of his people’s case before God”.¹⁵³ In this regard, some scholars even discuss the “Lament” a self-sufficient textual unit with typological parallels to other medieval Armenian historical laments.¹⁵⁴ Scholars take also into consideration the fact that the expectations of Christ’s second advent and the world’s salvation were very valid in the fourth and fifth centuries.

Indeed, these two layers are present in the text under consideration. Nonetheless, we do not think it is correct to oppose them. We find them to compose an inseparable unity while demonstrating the transition from individual weeping to ahistorical-standard lamentation. In the axiology of the époque, it also meant a transition from local peculiarity to Christian universalism. This approach, as it was emphasized above, makes up one of the main features of Khorenatsi’s perception of history.

The ahistorical-standard layer makes our principal interest in the interpretation of the “Lament”.¹⁵⁵ However, we do not think that it represents only an ordinary biblical weeping. We are aware that it bears traces of elaboration in accordance with Hellenistic rhetoric and social theory. A work that is quite pertinent to Philo and his pagan and

come back to the scholars who see the “Lament” as isolated from the “History” and independent text – N. Akinian, K. Pasmajyan, N. Buzandatsi, and others. At the same time, on this path, P. -L. Zekiyan came up with the apocalyptic comprehension of the second layer of the “Lament”.

¹⁵³ About this mode of emotional and intellectual experience of the biblical man see Linafelt, 2000, 5-8.

¹⁵⁴ **Խաչատրյան**, 1969, 29. N. Akinian even declared that Khorenatsi’s “Lament” is the epilogue of the “History” by Levond, the historian of the eighth century. One of his arguments was that the winter of 772-773 was as hard as it is described in the “Lament”. See **Ալինեան**, 1930, 14:

¹⁵⁵ G. Sargsyan touched on this feature of the second layer of the “Lament” while analyzing its grammatical structure. **Սարգսյան**, 2006, 29-30.

Christian adherents. In other words, besides the biblical elements (Jeremiah, Zechariah), we have to look for the features of Classical mentality.¹⁵⁶

In other words, other sources of Khorenatsi's text are also referable – particularly, Aristotle, Philo of Alexandria, Plotinus, and Gregory of Nyssa.¹⁵⁷ They give reason to consider the “Lament” in close connection with the general text of the “History” imbued with Hellenistic social theory. While discussing the problem in this light, we come around to a new understanding of the “Lament” – not the disconsolate end of Armenian history but the intellectual effort for correcting its corrupted course.

However, for unveiling this layer, a contextual (and metaphysical) insight into the “History” is required. And it is particularly possible when the text is read by an *advanced reader*, who has accumulated principal achievements of Christian or retro-Hellenistic intellectual experience.

We find the best example of this type of reader is to be looked for in the narrative of Khorenatsi. For this reason, the education curriculum of the best representatives of the author's generation must be kept in mind: progymnasmata in Armenia to be continued in the renowned centers of high instruction – Antioch, Alexandria, Constantinople, and Athens – in philosophy and theology. Khorenatsi's account of his journey to Alexandria and instruction at the Catechetical school under the supervision of the *new Plato* is very idealized (and probably fictitious) but it contains trustworthy information on the matter in the whole [Khor., III, 62, 8]. As it has been pointed out, in a deep sense, this account demonstrates the model of ascetic initiation leading adepts from the earth to the *philosophical and theological heavens*.¹⁵⁸

¹⁵⁶ G. Sargsyan came around to this conclusion while considering David the Invincible the principal source for the “Lament's” interpretation. See Սարգսյան, 2006, 135–136:

¹⁵⁷ See in detail Stepanyan, 2009, 181–196.

¹⁵⁸ In the interpretation of Gregory of Nyssa, the image of the bibli-

And we consider this to be the appropriate departing point for interpreting and comprehending the “Lament”.

The detailed consideration of the “Lament’s” text supports this assumption. Indeed, all realities described in it – from nature to social classes and human beings – are depicted in opposite colors representing the excess and deficiency of the same basic quality.¹⁵⁹ Nature is particularly depicted through irregularities of the natural rhythm of time (seasons). Following Plato and (especially) Philo of Alexandria, Khorenatsi considers it with the markers of cold and heat, dryness and moisture, flood and drought: “Spring has become dry, summer rainy, autumn like winter, and winter has become very icy, tempestuous and prolonged” [Khor., III. 68, 40].¹⁶⁰ Due to that: “The winds bring snowstorms, burning heat, and pestilence. The clouds bring thunder and hail, the air is very cold and causes frost, the rising is useless [...] The earth is barren of fruit, and living creatures do not increase, but there are earthquakes and shakings” [Ibid.].

The description of the chaotic destruction of Armenian society occupies the central place. Khorenatsi has arranged his narrative about it in an anthropomorphic manner (organicism).¹⁶¹ Respectively, he outlines three anti-classes corresponding to human intellect, affection, and body. *The first* represents the anti-intellect; it consists of teachers (վարդապետ), monks (կրանաւորք), clergy (վինականք), and students (աշակերտ). They all are ignorant

cal prophet Moses personifies the idea of this initiation from the point of view of Christian theology. Moreover, he tries to combine it with the ancient philosophical tradition reaching back to Plato. Cf. Roth, 1992, 20-30:

¹⁵⁹ Ստեփանյան, 2006, 51–52; Stepanyan, 2009, 184-189:

¹⁶⁰ In Philo’s text, it sounds like [...] either wintry summers, or scorching winters, or springs like autumn, or autumn like springs” [Philo, Op., 58].

¹⁶¹ See Vlastos, 1975, 87-90.

and presumptuous, hypocritical and vainglorious, haters of learning and lovers of commerce and comedy [Khor., III, 68, 30-32]. *The second* anti-class is connected with negative affections and comprises wicked warriors (զավազանք), princes (իշխանք), judges (դատաւորք), and kings (թագաւորք). They are haters of weapons and intemperate looters, rapacious and lovers of pollution, deceitful and venal, childish and imposers of onerous burdens [Khor., III, 68, 35-42]. *The third* anti-class depicts the wicked laity (ժողովրդականք) which represents the ultimate bodily principle. The members of it are loafers and toppers, arrogant and insubordinate who “abandon their patrimonies” [Khor., III, 68, 34]. Let us emphasize again, they represent the destruction of the main components of social integrity of the Armenians – reason, soul, and body.

In biblical tradition, this ultimate grief is able to engender an emotional and mental movement to recover communal solidarity and to turn back to God’s mercy. It was believed that He will restore his Covenant with his people and bring back former peace and prosperity.¹⁶² In this restoration, as it is stated above, human responsibility is also important. Just in this point, however, Khorenatsi sees the principal difference between the Jews and Armenians: “For [we are] not like that person in olden times, but our misery is greater. Moses has been removed, but Joshua does not succeed to lead [us] to the promised land. Roboam was abandoned by his own people, and the son of Nabat succeeded him. [...] Elijah was raised up and Elisha did not remain to anoint Jehu with the spirit again, but Azayel was invented to exterminate Israel. Zedekiah was led off to captivity, and Zerubbabel is anywhere to be found to restore the leadership” [Khor., III, 68, 10-14].¹⁶³ It must be added that, in Bible, human responsibility implied

¹⁶² On God’s compensation for pious life see **Mintz**, 1996, 36; cf. **Schonfeld**, 2014., 14-17.

¹⁶³ Cf. **Beledian**, 1995, 138-139.

the readiness of men to recognize and follow God's will.

Christianity (under the influence of philosophy) reinforced and rationalized the idea of human responsibility as human's choice to cooperate with God in overcoming chaos.¹⁶⁴ In this regard, scholars underline the influence of Classical and Hellenistic thinkers.¹⁶⁵ Khorenatsi is acquainted with the antique moral theory reaching back to Aristotle (directly or through Philo). Besides the excess and deficiency, it saw also the third pole which embodied the *mean* of the same quality: "[...] the equal part being a mean between excess and deficiency" [Aristot., NE., 1106a,4]. It personifies the virtue which is possible only in the case of rational choice. It is usually combined with practical wisdom – *phronesis* [Aristot., NE., 1144b, 14]. Philo identified the mean with the health of the soul (both cosmic and human): "The health of the soul is to have its faculties, reason, high spirit and desire happily tempered, with the reason in command and reigning the other two like restive horses. The special name of this health is temperance (σωφροσύνη) or "thought-preserving", for it creates preservation of one of our powers, namely, that of wise-thinking" [Philo, Virt., 14].

Following this intellectual tradition, Khorenatsi maintains that the mean can be reached through rejecting the extremes (յանչափից հրաժարելալ) [Khor., III, 62, 4].¹⁶⁶ Nevertheless, we see no traces of the mean in the

¹⁶⁴ See Philo, Op., 146; Wolfson, 1942, 167-169; Dilman, 1999, 73-81. On this point also, Elishē's formula is quite exact: "All creatures carry out the commands He (God) orders without reasoning, and never do they cross the limit imposed on them. Only man and angel have been left free in their own will, for they are rational. If they abide by his command, they are immortal sons of God" [Elishē, II, 179].

¹⁶⁵ Early Greek philosophy (Heraclitus) formulated the mean in the renowned *pensée* "God is the harmony of opposites". Jaeger, 1952, 117. From early Christian fathers, Clement of Alexandria developed this understanding most clearly [Clem., Strom., V, 8, 31, VI, 46, VII, 10, 42]. Cf., Chadwick, 1966, 54-55.

¹⁶⁶ Philo defines the process of escaping moral extremes as *μετρο-*

“Lament”. But this is not a principal impediment to our interpretation of the latter as an integral part of the “History”. Different forms of the mean are obvious in different narrative blocks, sections, and situations of it. We have partially touched on some aspects of this approach, now it is the time to complete the picture.

Up to now, we passed by the problem of natural conditions of human life. Meantime, it is very important for an adequate interpretation of history. The mean of nature results in a temperate climate which, in turn, is capable of generating plenty of crops, fruits, and animals and supporting peace and agreement in societies. Khorenatsi sees the best example of that in Egypt and particularly in Alexandria. [Khor., II, 62, 4]. Here, the natural harmony has spurred up spiritual harmony while uniting together Egyptian, Hellenistic and Christian achievements [Khor., II, 62, 8]. Some regions of Armenia correspond to this condition. It concerns first Ayrarat Valley the beautiful land with the purity of air, the limpidity of streams, and the murmuring of smooth rivers [Khor., I, 16, 3]. The same is true about the valley of Karin [Khor., III, 59, 2-5].

According to the author, humans are also able to change nature through creative activity. In this vein, his account of King Vagharshak is very noticeable. In Tayk, to the foot of Parxar mountain, there was a land of wet and foggy forests and moss: “To this land he gave a prettier form, reducing the mountainous and tropical terrain to a temperate and delightful climate for his royal resort” [Khor., II, 6, 2].¹⁶⁷ One could state the same about the dastakert of King Eruand, Eruandakert, which Khorenatsi compares with the pretty face of a young and attractive maiden [Khor., II, 42, 4-8].

On account of human creativity, Plato’s following idea comes to mind: “[...] it is not the deity we should charge

παθεῖα – *restraint over the passions* [Philo, Abr., 256-257; QG., II, 66].

¹⁶⁷ On the detailed analysis of the mean of the land of Armenia see Степанян, 1991, 144-146.

with the fault, but humanity, who have not ordered their life aright" [Plato, *Epin.*, 979b]. In short, for the well-being of a country, men are also responsible – more precisely, the rulers and their entourage.

This principle, as it has been stated above, is quite applicable to Armenia. In the text of the "History", we meet images of ideal and virtuous rulers and kings: Hayk, Aram, Tigran Eruandean, Vagharshak Arsacid, Artashēs the Last, and Trdat the Great. All of them perform deeds of valor and wisdom. We have interpreted their reigns as periods of *prosperity and peace*.

The entourage of these kings consisted of the nobility of different ranks and dignity. Among them, the author singles out the eminent representatives who personify the absolute virtue of servant: Smbat Bagratuni, Otaj Amatuni, Eraxnavu Anjavatsi, and many others. They are depicted with features of bodily and spiritual perfection. They do their best to support social balance and order in the Armenian kingdom. The best example shows Prince Smbat, the dayeak of Artashēs the Last, who saved him from the massacre of the royal family, brought up in the Persian (Parthian) court and helped to regain his ancestral dignity: "The stature of his limbs was in proportion to his valor; he pursued virtue of spirit [...]. In addition to being agile of person and body, he was prudent in all things and had a gift for success in battle more than anyone else" [Khor., II, 52, 2].

The stability of the country depends mostly on the balance of royal authority and nobility. On the occasion of the settlement of the conflict between King Arshak II and the nobility, Khorenatsi formulates this idea: "[...] henceforth the king would rule justly and they (the noblemen) serve him sincerely (թագավորն վարեցի ուղիւթեամբ եւ նոքա ծառայեցեն միամտութեամբ)" [Khor., III, 29, 11].¹⁶⁸

¹⁶⁸ A parallel was traceable between the tripartite structure of human beings and that of Armenian society. While commoners represented

The same is to be maintained about the intellectuals. In opposition to the wicked teachers, monks, clergy, and students of the “Lament”, the text of the “History” depicts ideal portraits of hierarchs of the Armenian church. We have already discussed them – Gregory the Illuminator, Nersēs the Great, Sahak Partev, and the blessed Mesrop.

All the discussed classes and individuals compose social, political, religious, and moral triangles – two extremes and a mean – which, let us underline again, are contextual and demand the insight of advanced readers capable of grasping the “Lament” and the “History” as one narrative system.¹⁶⁹ This requires finding ways of achieving means using the tools of *political art*. On this ground, we propose a new interpretation of the “Lament” which implies permanent transgression of its ahistoricity due to the correlation of its excesses with the means of the text of the “History”. We believe that only in this way, the exit from the overall decay must be looked for.

For this purpose, let us state again: the experience of an advanced reader is very important. Looking at this end, we have to pay attention to the general background of Armenian history based on the three (real or imagined) paradigms of national identity – ethnos (traditional patrimony), polity (civilization), and the Christian covenant.¹⁷⁰ In the fifth centu-

the principle of body, nobility – the soul, and kings – the mind. In this regard, Elishē’s definition is quite relevant: “The soul is the life of the whole body, but the mind steers both body and soul” [Elishē, II, 11]. From this point of view, the meaning of Khorenatsi’s account gains a new tint: the stability of the country depends mostly on the correspondence of the mind and the soul of the community.

¹⁶⁹ In Khorenatsi’s narrative, besides descriptive texts, P.-L. Zekiyan traces contextuality and extratextuality with the intention of uncovering its *dynamic tensions* and *eschatological achievements*. See **Zekiyan**, 2000. 194-195.

¹⁷⁰ **Stepanyan**, 2021, 49-60. Zekiyan has passed by the last element of this tripartite metamorphosis – God’s covenant. Most probably, he

ry, they all existed synchronically and influenced each other. It was necessary to exclude their clash and, on the contrary, govern them to secure a reliable historical perspective. This project, unfortunately, was not brought about and Arsacid Armenia fell.

Meanwhile, the Roman experience of the transitive age (from the Late Empire to Byzantium) showed a different way of development. It faced nearly the same problem but successfully settled that due to the outstanding role of royal authority. It showed an ability to establish and support a new social and political network. In this process, the role of Constantine the Great (306-337) was exceptional, and the "Vita Moses" by Eusebius of Caesarea became the best attestation of that.¹⁷¹

The "History" of Khorenatsi is compiled more than fifty years after this tragic event but its narrative deals with the same problem that occupied Eusebius: to outline the way of averting the unfortunate course of history.¹⁷² For this, a righteous and impartial royal authority was required to balance the interests of all classes of the Armenian community and establish a new *concordia ordinum*. This bears witness to the fact that the first impression of the "Lament" is illusive: it does not represent "an absolute end" of Armenian history.¹⁷³ Much depends on the efforts of historical actors.

proceeded from the concept of Christian intellectuals considering Christianity the highest form of civilization. Cf. **Zekiyan**, 2000, 202.

¹⁷¹ On the basic principles of the new Christian empire see in detail **Barnes**, 1981, 245-260; **Brown**, 1989, 86-89; **Odahl**, 2004, 269-280.

¹⁷² We come from the perception that historical writing is purposed to stabilize the order of historical time and the real historical situation. See **Gaddis**, 2002, 19-20. About this principle in Khorenatsi, see **Beledian**, 1995, 139-140.

¹⁷³ Zekiyan finds this actual, especially for the first layer of the "Lament". See **Չեփյան**, 1993, 31.

3. Historian and historical text

In the “History”, the mentioned righteous kings successfully cope with this creative problem. Along with their numerous diversities, they have also a common feature: they carry out their mission through governing skills and knowledge. For this objective, in Hellenistic states, political and moral theories were usually applied, whereas, in Armenia, this role was predominantly attributed to historiography. Indeed, historical (especially written) texts were here regarded as the main sources of governing wisdom.¹⁷⁴ And this made the peculiarity of Early Medieval Armenian mentality.

This fact is quite obvious in the example of King Vagharshak and historian Mar Abas Catina. The other virtuous Armenian kings had also historians at their service. In the days of Artashēs the Last, it was “Olympius, priest of Ani [Kamakh] and composer of temple histories (annals)” [Khor., II, 48, 10]. Trdat the Great used the work of his “accomplished archivist Agathangelos” [Khor., II, 67, 3]. Khorenatsi was in a similar kind of collaboration: he compiled his “History” at the request of the hazarapet of Persarmenia Sahak Bagratuni while keeping in contact with him on different problems of history writing. [Khor., I, 1, 3].¹⁷⁵

In this light, two texts are to be considered for the right interpretation and comprehension of every “acting

¹⁷⁴ In Hellenistic historiography, this is most explicit in Polyb’s text: “[...] the study of history is in the truest sense an education and a training for political life” [Polyb., I, I, I]. The renowned account of Khorenatsi about the true historical texts is quite comparable: “[...] when we read their accounts, we become informed about the course of the world and learn about the state civilization” [Khor., I, 3, 3]. Cf. **Zekiyan**, 2000, 197; **Beledian**, 1995, 139.

¹⁷⁵ About this symmetry of practical and intellectual modes of activity see **Պլուտարխ**, 1992, 118-123.

and writing” situation. According to Khorenatsi, in social life, virtue is possible either as martial valor or wisdom. As it was pointed out above, the author prefers them to be combined and represents the like situation in his renowned formula “acts of valor and wisdom (գործք արութեան եւ իմաստութեան)” [Khor., I, 3, 3]. In other words, writing is as significant as acting.

For Khorenatsi the skills (of both historical actors and composers of text units) are of equal importance. He links them with education and knowledge. In this vein, he even traces parallels between human bodies and texts. He believes that both of them have composite structures and are aimed at balance and harmony.

This idea was well-known in the rhetoric of the Hellenistic age: “A sentence is a combination of words, either in prose or in verse, making complete sense” [Dionysius Thrax, 13].¹⁷⁶ Khorenatsi proceeds just from the same principle while uniting sentences and composing text units. He uses the formula of harmony based on the mean, order, and balance. In his mind, it is the reflection of cosmic symmetry existing in strong accordance with order, revolution, and time (ըստ դասի, ըստ բերման, ըստ ժամանակի) [Khor., III, 62, 2].

In short, the order of narrative must be in parallel with the overall order and contain nothing superfluous: “So far as was possible we have avoided superfluous and elaborate accounts and whatever words and conclusions tended to unreliability and follow to the best of our ability what was right and true, whether from other sources or from our knowledge [...]” [Khor., II, 64, 9-10].¹⁷⁷ Only in this case,

¹⁷⁶ In the parallelism of human anatomy and rhetoric tropes, the concept of *due measure* or *proportion* (καίρως) was pivotal. See **Hawhee**, 2004, 86-88. On the same concept in Philo see **Dillon**, 1997, 195.

¹⁷⁷ Most probably, Khorenatsi follows Philo’s renowned formula: “[...] nether to go beyond the truth, nor to add anything to it” [Philo, *Vita Cont.*, 45; cf. Eusebius, *HE.*, II, 17, 1-13]. Cf. **Inowlockis**, 2004, 310.

the text can be “[...] full of reliable and worthy of the most polished and elaborate exposition” [Khor., II, 7, 2; cf. I, 21, 2; II, 1, 3 etc.]. This condition implies that the semantic network of historical narrative must look at the reliability and faithfulness (հավաստություն և ճշմարտություն): “And we claim to be truthful in this history through our diligence and faithfulness” [Khor., I, 12, 3].

However, for gaining this purpose, the professional skills of historians are to be used to find out the deep causes and motives of historical development: “But I shall begin to show our own history – *whence and how* (ուստի և որպես) it developed [...]” [Khor., I, 7, 2].¹⁷⁸ It is the most effective way of unveiling the *order of narrative* (կարգ պատմության) which expresses the means of history achieved by outstanding rulers. The idea, probably, comes from Philo when he asserts that righteous kings “[...] looking to the model and assuring that the corporeal material corresponds to each of the incorporeal ideas” [Philo, Op., 18].¹⁷⁹

In settling this problem, each virtuous ruler acts individually, and his experience is to be interpreted *ad hoc*, according to his ideas and projects: “[...] the order and good customs were established by Vagharshak”, nevertheless, the Armenians were generally “neglectful of noble arts and sciences” [Khor., II, 59, 3-4].

It was demonstrated above; this gap was filled by the reformation of Artashēs the Last. As for Trdat the Great, he improved these achievements with Christian ideas of

¹⁷⁸ We are inclined to think that the underlined formula reflects not only the biblical chronological but also the Classical research attitude to history. This combination is thought of to be achieved in the frame of the *historia sacra* of Christian authors. See **Johnson**, 1962, 127-129.

¹⁷⁹ Certainly, in this statement, Philo proceeds from Platonic ideas about the sympathetic relationship between heavenly and earthly truths. Best of all Plato demonstrated this sympathy in his renowned allegory of the cave [Plato, Rep., VII, 514a-515a].

omnipotent God, righteous king, faithful nobility, and loyal commoners.

In their unity, these three paradigms of reformation, let us underline again, demonstrate the process of transition of the Armenians from traditional patrimony to civilization (polity) and Christian covenant. To complete the picture, Khorenatsi (sometimes in grotesque colors) touches also on the problem of barbarity and finds that it was immanent to all phases of Armenian history: “In the manner of the northern regions, they lived by eating carrion and similar food”. They neglect laws and resist the orders of kings being subordinate to their wives and concubines. [Khor., I, 3, 9; II, 59, 4; 92, 7].¹⁸⁰

In parallel, each paradigm of national identity is linked with one form of historical consciousness. While barbarity is ahistorical, ethnos represents epical (quasi-annalistic), civilization-rationalistic (conceptual), and Christian covenant – metaphysical types of historicism. To this, the individual perception of history is to be added. Usually, it represents the viewpoint of the author. In our case, it is the aspect of Khorenatsi that looks at the integration of the lesson of Armenian history through contextual allusions.

The discussed forms of historical perception (and corresponding texts) are personified in the “History”. Metaphorically, one could even state that all of them are the *alter egos* of Khorenatsi.¹⁸¹ Only one of them is clearly

¹⁸⁰ Khorenatsi's account is compiled in accordance with the principle of inversion of family and state. Instead of the head of the family and king (the reason), the rule is focused on the body principle. It is the trait of barbarity (ἐκβαρβάρωσις) both in the Classical and Christian senses. See **Miles**, 1999, 1-14; **Antonova**, 2019, 129-136.

¹⁸¹ In fact, this approach deals with the dialogical character of Khorenatsi's narrative. Modern scholarship recognizes that history is “[...] a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the past and the present”. **Carr**, 1990, 55. On the dialogue in cultural contexts see **Bakhtin**, 1981, 324-327.

separated from the author and acts under the mask of his patron – Sahak Bagratuni. As it shows the detailed analysis of the text of the “History”, the ideal of the prince was the epical-genealogical historical narrative of biblical typology: “[...] to write the history of our nation in a long and useful work to deal with accurately the kings and the princely clans and families: who descended from whom, what each one did” [Khor., I, 3, 10].

At the same time, the prince admired the Persian myths and epic tales while tracing in them a clue to the restoration of the past. It invoked Khorenatsi’s censure: “[...] and why you do trouble us for those absurd and incoherent Persian stories, notorious for their imbecility?” [Khor., From the Fables of the Persians]. It must not be excluded that the prince shared the approach of mitigated Christianity whereof we spoke concerning the policy of the kings of the fourth century.

Khorenatsi accepts this approach legitimated by the biblical tradition.¹⁸² However, he thinks that other approaches are also required for the adequate interpretation and understanding of Armenian history. On this ground, his dialogue with his patron is sometimes peaceful, sometimes arduous, sometimes bordering on a quarrel. Probably, the prince tried to demonstrate his superiority, and Khorenatsi’s answer sounds quite explicit: “I consider you to be a man with compassion equal to ours, and not, as the poets say, that princes are the relatives and kin and of the same descent of the gods” [Khor., III, 65, 13; cf. Philo, QE, II, 6].

For this purpose, an ideal human nature is requested who has already tamed his somatic and affective passions and lives with *beautiful and moderate desire* (զեղեցիկ

¹⁸² Scholars think that the immediate source of Khorenatsi’s syn-chronous time lists is to be traced in the “Chronicle” by Eusebius of Caesarea. See Սարգսյան, 1965, 18–30.

էլ չափաւոր մորութեամբ) [Khor., I, 1, 5].¹⁸³ A human nature that lives by this mode of life, on the one hand, is fertile “in words and useful councils”, on the other hand, – “in glorious deeds” [Khor., I, 1, 7]. According to Classical and Hellenistic perceptions, such men represented virtues. Proceeding from the ideas of Philo of Alexandria, Christianity imbued them with the traits of ascetic-transcendental dedication. Only rare ascetics could reach God and become His image (ἵνδαλμα τοῦ θεοῦ) [Philo, Fuga, IX, 52; Gr. Nyss., Mos., II, 96].¹⁸⁴

Undoubtedly, Khorenatsi means just this degree of spiritual training while depicting the portrait of the ideal man at the beginning of his “History”: “you ornament reason, whereby you remain in the image”, “to make reason’s archetype rejoice” [Khor., I, I, 3]. It seems probable that the author’s journey to Egypt reflects the phases of this pure spiritual training.¹⁸⁵ Young Khorenatsi dreamed about such a way of life, but time made its correctives, and in further life, he was engaged in practical tasks. In his old age, he complained: “I am an old and sick man with no leisure from translation, and think only of speed, having no time for *purest thoughts* [...]” [Khor., III, 65, 13].¹⁸⁶ Nevertheless, the purest training has not passed in vain, and the author is absolutely convinced that in compiling his “His-

¹⁸³ The treaty of Gregory of Nyssa “Vita Moses” is considered the Christian adaptation of similar pagan texts. In this, scholars suppose Gregory proceeds from the experience of Eusebius of Caesarea. See **Rapp**, 1998, 687-692.

¹⁸⁴ On the experience of Gregory of Nyssa of mystical comprehension of God see **Boersma**, 2013, 221-227; **Cadenhead**, 2018, 147-151.

¹⁸⁵ **Stepanyan**, 2009, 191-193.

¹⁸⁶ Taking into account Aristotle’s moral theory, it will become obvious that Khorenatsi speaks about his endeavor for the theoretical mode of life (βίος θεωρητικός) in opposition to the practical life (βίος πρακτικός) connected with the external goods [Aristot., Polit., VII, 1323a 27-35, 34-38]. Cf. **Roochnik**, 2008, 711-715.

tory”, he “[...] shall labor to bring it to completion in order to leave this as an immortal memorial” [Khor., I, 1, 7].

In other words, the author hoped to succeed in combining theoretical and practical aspects of intellectual activity. We are inclined to trace the head results of this approach in his individual comprehension of Armenian history. It implies the author’s reflection over the past and present from the formative period to the fifth century while being designed, let us remind again, for advanced readers. The readers who were able to comprehend the contextual fiction of the given narrative.¹⁸⁷

One more consideration: Khorenatsi’s generation of intellectuals made up a rather close circle the representatives of which were the engaged readers of each other. It must be kept in mind that the majority of the people (including even some magnates) were illiterate and had not passed through the national school curriculum. As a result, the intellectuals understood each other rather easily, and allusions were effective in their texts. We mean not only literal citations and parallels but also common ideas and concepts.¹⁸⁸ Particularly, we mean the concept of anthropomorphism of societies and their historical courses. It was worked out in classical Greek and Hellenistic historiography and philosophy under the pens of Thucydides, Aristotle, and Polyb [Thucyd., I, 76; Aristot., Polit., 1295a-1297a; Polyb., VI, 4, 7–10]. Scholars find this concept to be influenced by the ideas of medicine.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Only through this experience, does a collector of facts get a chance to generalize historical facts and become a true historian. Cf. Carr, 1990, 97.

¹⁸⁸ In Greek historiography, this experience is clarified in the text of Thucydides. Its narrative blocks open their essential meanings only in the light of allusions to the facts of Introduction – *Archeology*. The author directs this mental motion, attracting his advanced audience as well. See. Laraghi, 2000, 231-232.

¹⁸⁹ See in detail Cole, 1964, 443-460. Still, Strabo applied this theo-

The anthropomorphic principle alludes that an additional reason must be pursued in the tripartite division of Khorenatsi's work. Supposedly, it is connected with the main phases of human life.¹⁹⁰ Perhaps, Khorenatsi is acquainted with Philo's theory about the four phases of the development of the human soul:

"[...] for the first number is that into which it is not possible to receive any idea of either good or evil since the soul is as yet destitute of all impressions; and the second is that in which we indulge in a rapid course of the passions; and the third is that in which we are healed, repelling the infections of disease, and at last ceasing to feel the evil vigour of passions; the fourth is that in which we acquire complete and perfect health and vigour when rejecting what is bad we appear to endeavour to apply to what is good, which previously was not in our power"[Philo, Her., 299].

However, the author does exactly not copy Philo's text. He tries to apply his concept to the habitual for the Armenians division and interpretation of human life – child (մանուկ), vir (սյր), and senex (ծեր).¹⁹¹ *The childhood* of Armenian history (archeology= հնախաւ-սութիւն) does not know internal evil so far as the people live under natural law. Aristotle defines this state of nature as kingship [Aristot., Polit., 1295a, 15; cf. Polyb., VI, 5, 4-9]. *The virility* represents the second and third phases of Philo's division when a society gives way to evil, but at the same time possesses techniques to get healed of infections. Everything depends on the creative projects and governing skills (or their absence) of rulers and their entourage. *The senility*, in Khorenatsi, is not unconditionally optimistic: in it, on the one hand, the endeavor to reach the good is very valid (the pure soul and Christianity), but, on the other

ry to Greater Armenia. See **Stepanyan**, 2014, 238-257.

¹⁹⁰ See in detail **Stepanyan**, 1998, 289-294.

¹⁹¹ Cf. Հակոբյան, 1991, 197-202.

hand, the evil also gains strength (the body and political authority). It causes a gap between the church and state structures. The visible result is the decay of all estates of Armenian society described in the “Lament”. In the new Christian culture, Khorenatsi traces the embryo of the future since believes that all social evil comes from the lack of knowledge: “I do not wish to leave the unscholarly habit of our first ancestors without a word of censure [...]” [Khor., I, 3, 2].

For the author, let us remind again, this lack is identical with the asocial barbarity – one of the immanent features of Armenian history along centuries. The overcoming of that demands continuous efforts for establishing the mean in all fields of social commonality – from family to the state, from the human soul to the church hierarchy. In this regard, it must be added a new color to the definition of barbarity: in Christian perception, this was already a label attached to the pagans. In the Armenian case, particularly, it meant men who had not lost connection with ancestral beliefs and religious practices, which had strong Iranian parallels. In this situation, scholars even trace a gap between the new (Christian) intellectuals and commoners.¹⁹²

The extremes of the chaotic “Lament” and the means of the ideal periods of history make up a unique metaphysical text in the reverse perspective of the author and his advanced reader.

We have already touched on this concept and now it would be relevant to add some nuances. The concept was worked out by P. Florensky in his art theory and underlined the active position of a viewer in comprehending art pieces. Further, it was applied to other fields of humanities. It is

¹⁹² About this aspect of Armenian life (social institutions and ideology) of the fourth-fifth century see in detail **Garsoïan**, 1999, 12-18. The author demonstrates the opposition of the two voices of Armenian culture on the example of the narratives of Buzand and Moses Khorenatsi.

*believed to be dominant in medieval Christian (iconic) mentality when the viewer or reader considered external texts proceeding from his "internal textual units" based on theology and philosophy.*¹⁹³

The reverse perspective of the advanced outlined the logical path leading out of destruction and giving an opportunity to compose a structured future. It is quite noticeable that the need for such an intellectual eye felt still Aristotle: "The reader, on this part, should take such of my statements in the same spirit; for it is the mark of an educated man to require, in each kind of inquiry, just so much exactness as the subject admits" [Aristot., NE, 1094b, 20].

Prima facie, this approach required an advanced reader to distinguish the main forms of social evil and their anatomy. Khorenatsi has fulfilled this task while using the biblical eschatological experience: "He who is steadfast in righteousness will attain to life. And he who pursues evil will bring about his own death" [Proverbs, 11:19]. To this, he could add Jeremiah's vision of God's guarantee of the Jews: "[...] yet I will not make a complete end of you. But I will correct you in justice, and will not let you go altogether unpunished" [Jer., 30: 10-110]. Khorenatsi could also apply this formula to the Armenians while emphasizing their responsibility for future recovery in the spirit of Christian theology: "For this very reason, make every effort to supplement your faith with virtue, and virtue with knowledge, and knowledge with self-control, and self-control with steadfastness, and steadfastness with godliness, and godliness with brotherly affection, and brotherly affection with love" [2Peter: 5-7].

¹⁹³ See in detail Florensky, 2006, 201-205; cf. Rauschenbach, 2002, 104-118.

4. Zoroastrian perspective of Khorenatsi's narrative

However, the “History” could have another interpretation as well. We mean the Zoroastrian comprehension of history. Applying the approach of N. Garsoïan, we could confirm that it was quite pertinent to the *other voice of the Early Medieval Armenian culture*.¹⁹⁴ On the other part, we ought to keep in mind that Armenia was a country with Zoroastrian traditions which, despite the conversion to Christianity, were still vivid in people.¹⁹⁵ Although under the prohibition of the official church, the Zoroastrian theological system was still known to Khorenatsi's generation.¹⁹⁶ Particularly, it contained the ethical and eschatological theory of the past, present, and future. It divided world history into four great époques: the creation (bundahišn), the mixture of the good and evil (humezišn), the separation of the good and evil (vizarišn), and eschatological salvation (frašegird).¹⁹⁷ Along with Ahura Mazda and his six Immortals (Ameša Spentas), human choice – good thoughts, good words, and good actions – played an important role in this course. In salvation endeavor, particularly, men should be led by three mighty saviors of the seed of Zoroaster.

¹⁹⁴ Garsoïan, 1999a, 10.

¹⁹⁵ Zoroastrianism entered into active intercourse with local religious systems and became syncretized, especially, in Asia Minor. It had special traits in every country. See Mitchell, 1993, 29-30; Sullivan, 1992, 395-397, 870-872. Respectively, it possessed numerous peculiarities in Armenia which resulted from the local *spiritual combinations*. See Russell, 1987, 495-496; de Jong, 2015, 119-125.

¹⁹⁶ From this point of view, the following fact is quite noticeable: Eishē is well acquainted with the secrets of Zoroastrian initiation rituals. Elishē, VII, 21-22; cf. Christensen, 1944, 122.

¹⁹⁷ It makes up the essence of Zoroastrian eschatology. See Shaked, 1998, 565-569.

"It will so happen that a virgin will go to the water of Kayansah in order to wash her head; the seed [of Zartosht] will mingle with her body, and she will be pregnant. They will one-by-one be born thus in their own cycle" [Bundahišn, XXXIII, 36-38; Yasht, XIX, 92].¹⁹⁸

Salvation shall take place through Ahura Mazda's judgment, and only righteous men will accept their eternal bodies (*tan i pasen*), and history will go back to its departing point. It is well attested, this concept influenced both Judaism and Christianity.¹⁹⁹ We can suppose that Armenia did not make an exclusion. Similar process is apparent in Asia Minor, especially in Commagene and Cappadocia – the regions in special spiritual relations with Armenia. However, in Armenian studies, this problem still waits for its versatile and many-sided interpretation.²⁰⁰

But let us return to the text of Khorenatsi. On the background of the said, we can state: the typological parallels of the three books and the "Lament" of the "History" with the Zoroastrian theological concept of history look quite convincing. If this proposition is correct, we can even speak about Khorenatsi's *calm attitude* to the Zoroastrian past of the Armenians. In this regard, we must come back to the supposition of some scholars – particularly, N. Garsoïan and E. A. Redgate – that the fourth-century Armenian kings, from Khosrov Kotak to Pap, were adherents of Arianism and were in favor of introducing

¹⁹⁸ In this point, we reckon on our advanced reader for tracing parallels with the epos *Sasna Tsrer*: Certainly, the cited fragment relates to the young Armenian princess, Tsovinar, the future mother of heroes.

¹⁹⁹ This problem is actual in modern scholarship, and many aspects of that have been discussed in the works of **Zahner**, 1961, 1-39; **Boyce**, 1979, 25-28, 44-45, 99-102, **Boyce**, 1984, 176-179; **du Breuil**, 1978, 90-104.

²⁰⁰ At the same time, we can state that these studies must be held in accordance with the path outlined by **N. Garsoïan**, **J. Russell**, **E. A. Redgate**, and **A. de Jong**.

some Zoroastrian ideas and practices into Armenian Christianity for obtaining unity in the society. This policy failed: after Pap, the gap between the royal authority, the church, and magnates deepened. It destroyed the *concordia ordinum* and laid the path to the partition of Greater Armenia between Rome and Persia (387) and the fall of the Armenian Arsacids (428).

Both Christian and Zoroastrian interpretations demonstrate obvious common traits. Particularly, along with the inevitability of the course of history, they recognize the impact of human choice and actions on it. This is considered the highest form of collaboration of men with God. While in Zoroastrianism, this role is mostly performed through the mystic experience, in Christianity, it has a more rationalistic (and philosophical) character. Nevertheless, the outcome is nearly the same: history demonstrates a cyclic movement from *chaos to chaos*, but in parallel also – *from birth to rebirth* – in the form of either ultimately opposite or mixed situations and qualities.

This experience is connected with the new paradigm of national culture and identity – Christian or retro-Hellenistic. As it was singled out, typologically, it reaches back to biblical Japhet – the symbol of everyday toil – which Khorenatsi links with the image of the Armenians. It shows some principal analogs with that of the author and his generation.

Despite the ideal man (to whom Khorenatsi intended for all his life, but did not reach), the “History” contains the figure of a practical man as well. He has passed through all phases of official education from progymnasmata to Catechetical school studying grammar, dialectic, rhetoric, philosophy, and theology. At the same time, he is well acquainted with the old Armenian folklore (myths, epic and historical tales) and religious faiths and practices (syncretized with Zoroastrianism). And from the point of

view of this manifold knowledge and comprehension, he reflects on Armenian history trying to decode it as a balanced scenario with a strict beginning, development, and end.

Khorenatsi reaches this unity through the diversity of his research approaches and understandings personified in his numerous masks which we pointed out above. They relate to each other through visible and invisible dialogues while setting up a compound network of historical truth about good, evil and perfection, audacity, cowardness and valor, ignorance, imbecility and wisdom, birth, decay, and rebirth.

Another aspect of the contextuality of the “History” ought to be singled out as well. Moses Khorenatsi saw his important mission in outlining the way to lead the Armenians out of the chaos of his days. We have emphasized this fact, nonetheless, one point of it remains still open. It demands to pay attention to the image of the prophet Moses (in Philo’s interpretation also philosopher-king) endowed with the titles of Hellenistic kings – *embodiment of law* (νόμος ἔμψυχος), *(God’s) revealed image* (ἐπιφανής), and *savior* (σωτήρ) [Philo, Mos., I, 9].²⁰¹ This gave him the authority for saving his people from Egyptian captivity and leading to the promised land. For Gregory of Nyssa, the prophet’s name was the symbol of Christian initiation from bodily passions to heavenly truths. Khorenatsi, undoubtedly, was aware of the spiritual meaning of his name and saw himself in the journey between its two poles (or masks) – from peculiarity (an Armenian historian) to universality (the biblical prophet-philosopher). He felt himself responsible for outlining the way to salvation for his people.

²⁰¹ Litwa, 2014, 9-11.

Abstract

In early Armenian historiography, the “History of the Armenians” by Moses Khorenatsi is the only holistic work, pursuing the purpose of covering the Armenian past from the formative period to the fifth century. For this unprecedented purpose, he used numerous and of different character sources: Classical and Hellenistic, biblical and Christian authors while combining their information with those of Armenian folklore and professional writers.

Three aspects of that are the focus of the present study. *First*, the historical time – long, middle, and short durations. They comprise the history of Armenia in two parallel rhythms – “from chaos to chaos” and “from birth to rebirth”. Chaos makes up the edge elements of the author’s narrative about the world *eon*: on the one hand, the Flood, on the other hand, the overall destruction of his age. Between them, the real tripartite course of history flows – the Genealogy, the Intermediate period, and the Conclusion. Despite the destiny and incidents, it depends also on human choice. Indeed, as claimed by Khorenatsi, through human ideas, social projects, and acting will, it is quite possible to overcome global and local catastrophes and secure the rebirth of Armenia.

The second approach concerns the paradigms of national identity – barbarity, ethnos, polity, and God’s covenant. They appear in diachronic consequence; however, they exist also (especially, in the fourth and fifth centuries) synchronic order while influencing each other very actively. As a result, among the Armenians, Khorenatsi traces different modes of social behavior – from barbaric asociality to ancestral habits, from rational law system to divine commandments. They set up a rather complicated network to be governed by kings and their entourage. The peace and prosperity of the country depend mostly on their education and governing skills.

The third approach is about the narrative peculiarities of “History”. In this regard also, it is multidimensional and represents different genres of *Geschichtsschreibung*: epic tale, annals, historical investigation, and metaphysical comprehension. Khorenatsi adeptly governs them while composing the *smooth texture* of his narrative. It is aimed at the truth of history and represents a process of finding out means (virtues) from numerous deficiencies of thought, morality, and social behavior. The latter are mostly concentrated in the “Lament”, while the means are dispersed in the main text of the “History”. It is possible to reveal the essence of history only due to the contextual intellectual efforts of the author and his advanced reader. The dialogue with his numerous masks (alter egos) and this reader makes up the axis of Khorenatsi’s narrative. It gives an opportunity for unveiling not only “what happened” but also “what could happen”. Scholars formulate this as a lesson of history.

Հանգույց Բ

Part II

**ԸՆԿԵՐԱՅԻՆ ԽԱՂ, ԹԱՏԵՐԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆ,
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ**

**SOCIAL PLAY,
THEATRICALITY, HISTORY**

PLAY AND THEATRICALITY IN CLASSICAL ATHENS (Plots, masks, and characters)

Introduction

The main objective of this study is the metaphysics of the urban space of Athens in the classical age. It determined the forms of transition of the social behavior of citizens from ancient religious algorithmic rituals to creative theatricality. Both poles comprised various aspects of human life – private and public, political and psychological, legal and religious. However, transitivity was not exhaustive: the poles, although modified, persisted for a long time. This made the Athenian community multi-dimensional, that was quite evident in the landscape of the city. We decided to overcome the usual formality of the architecture of the City, highlighting its metaphysical features on the background of political philosophy and mathematics, moral theory and aesthetics. In this regard, the following points of the Athenian landscape are chosen as subjects of analysis and interpretation – City walls and gates, Areopagus, Agora, Acropolis, and Theater of Dionysus. They represented different aspects of verbal games that formed the basis of social relations in Athens. For this purpose, we will turn to the ideas and concepts of the Sophists, Socrates, Thucydides, Isocrates, Plato, and Aristotle. We

believe that such an interpretation will allow us to address the problem of the influence of social performance on the historical process.¹ We are talking about theatricality in its widest scope, affecting such areas of literary creativity as philosophy, rhetoric, and historiography.² We are going to cover all the variety of these problems without entering their details. We are interested in the overall perspective of the social and cultural experience of Athenians. An experience that generated various textual units, both of verbal and extraverbal character.³

1. Classical Athens: Landscape Semantics

In the age under consideration, Athens was the leading city-state of Greece. The Greeks named it a polis, and Aristotle defined it as a *political community* with three principal components: space (ὁ τόπος), population (οἱ νῆροτοι),

¹ Modern scholarship finds that social performance functions on various levels of corporative structures and responsibility – politics, economy, religion, culture, (collective and individual) psychology and behavior. Through all these fields, it influences the process of history. See **Arlow, Gannon**, 1982, 235-241; **Wartick, Cochran**, 1985, 758-769.

² We proceed from the renowned concept that observes the Athenian social and political landscape in terms of theatrical performance. Scholars agree that “[...] democratic Athenian political life in the fifth and fourth centuries was also deeply theatrical outside the formally designated theatrical spaces”. **Cartledge**, 1997, 3.

³ The ancient legend of the founding of Athens reveals an obvious inconsistency in Greek intellectual tradition. On the one hand, it denies the role of Poseidon in founding the City as a less technological deity (salty spring) and attributes it to Athena, emphasizing her wisdom, practical reason, and creative skills (olive tree). On the other hand, Plato’s famous utopic narrative on Atlantis depicts Poseidon in opposite tones; he is the central deity of a high-technological civilization. In this connection, Socrates even thought about replacing Poseidon with Athena [Plato, Crit., 26a].

and constitution (ἡ πολιτεία). Combining natural and political stimulus it “[...] comes into existence for the sake of life, it exists for the good life” [Aristot., Polit., 1252b, 25]. For the philosopher, every well-governed state is a *living being* with its body (space), soul (population) reason (constitution) [cf. Aristot., Polit., 1276a, 5-10].⁴ He gave priority to the component of the constitution as he considered citizens *political animals*.⁵ However, he never forgot about the other two components. Following this approach, we decided to begin our discussion of Athens from its body. We mean to focus attention on the metaphysics of the walls and gates.

In the Classical Age, the City shaped a pentagon tending to grow into a circle. It consisted of five districts (demes) and correspondingly had five gates: the Dipylonean (western, to Academy), the Sacred (western, to Eleusis), the Acharnian (north, to the deme Acharnai), the Diocharres (east, to Lyceum), the Dead (southern, to Mouseion). They connected the City with different parts of Attica and Greece.⁶

⁴ Aristotle came from the Sophists’ concept of the organic character of states. The philosopher saw an obvious analog between states and individuals. On this, he fully agreed with Plato [Rep., II, 368, d-c]. See **McCloskey**, 1963, 306-317; **Neu J.**, 1971, 239-243.

⁵ Scholars single out two opposite poles in the Aristotelian concept of the political animal (ζῶον πολιτικόν), the higher and the lower. The former indicated a life with moral virtues – bravery, wisdom, temperance – oriented to communal happiness (εὐδαιμονία), while the latter pursued only somatic pleasures. The second case was considered typical for animals who “[...] have no idea what is good and what is bad, just and unjust” [Aristotle, Polit., I, 1253a, 1]. See **Roberts**, 1989, 187-189; **Abbate**, 2016, 54-59.

⁶ The typological characteristics of city planning were mostly advanced under the creative experience of the Great Colonization. In the Classical Age, they were systematized and materialized best of all in Athens by the efforts of the architect Hippodamus. He introduced the *method of the divided city*. Plato composed the utopia of an ideal city

Aristotle found that “The layoff of a city should be regular enough for beauty, but not so regular as to make defensive warfare difficult”. In this regard, he stated that the state walls were mostly of practice (military) need [Aristot., *Polit.*, 1331b, 18-20]. Nevertheless, an experienced eye would not entirely share this approach. He would take into account the data of number–metaphysics widely known to the educated people of his time. This assumption was worked out by presocratics, especially, Pythagoras and Empedocles. About the Pythagoreans, Aristotle particularly states: “[...] they supposed the elements of numbers to be the numbers of all things, and the whole heaven to be the musical scale and number” [Aristot., *Met.*, 985b. 27- 986a, 2.].⁷ Meanwhile, Plato emphasized also the educational aspect of mathematics since it “[...] draws the soul away from the realm of becoming into the realm of what is” [Plato, *Rep.*, 521d, 3-4]. Therefore, the mathematical method he applied to all areas of intellectual activity by revealing “[...] the explanation of each thing, why it comes-to-be, why it ceases-to-be, why it is” [Plato, *Phaedo*, 96a, 9-10]. The philosopher found it quite helpful also for the training of statesmen.⁸

Developing this idea, Plato worked out his renowned metaphor about the perfect number of citizens in the ideal city. He found it would be equal to 5040, a number personifying the harmonic symmetry: “Number as a whole comprises every division for all purposes; whereas the number

proceeding from the same experience. See **Lévêque, Vidal-Naquet**, 1984, 81-84; **Pounds**, 1969, 139-140.

⁷ “All things known have numbers”. They were recognized as not only detoning but also governing all things. The problem of philosophers was to uncover their harmony through quotations, theorems, and axioms. See **Ferguson**, 2008, 68-72. According to Aristotle, the being exists in fulfillment and potency, and in both cases, it is measurable through numbers [Aristot., *Met.*, XIII, 1078a, 22-27]. Cf. **Jounan**, 2019, 648.

⁸ See **Mueller**, 1999, 180; **Ferguson**, 2008, 125-126.

5040, for purposes of war, and in peace for all purposes connected with contributions and distributions, will admit of division into no more than 59 sections, these being consecutive from one up to ten.” [Plato, *Leg.*, 738a].⁹ The philosopher paralleled the mathematical and social aspects of discussion and believed it would generate a symmetry useful in running different aspects of communal life from marriages to the government, taxation, army, education, and morality. He traced in it the source of justice and moderation.¹⁰

Despite this practical approach, metaphysics considered numbers in the frame of deep meanings and relations. It found that the *existent one* was not a real number, because it was “[...] both one and many, whole and parts, limited and of infinite number” [Plato, *Parm.*, 145a].¹¹ It was considered to be a point, a source of a wide range of possibilities. As for the dyad, it was a line with a beginning and end. It was considered the beginning of all *even numbers* (femininity). As to the triad, it represented an *even-odd number* (masculinity) and revealed the latent principle of the existent one comprising three important components – a beginning, a middle, and an end. The first visual expression of this was thought of as a triangle.¹²

⁹ According to Plato, the principal divider of the *whole number* 5040 is twelve with a metaphysic meaning: “[...] and each of such portion must be regarded as a sacred gift of God, conformed to the months and revolution of the universe” [Plato, *Leg.*, 771b]. Cf. Charbit, 2002, 216-218.

¹⁰ Scholars see these features as sources of sovereignty and collectivity of the board of citizens. In this view, two opposite paradigms were traceable in Classical Athens: *historical* brought about by Cleisthenes and *utopic-contemplative* composed by Plato. See Lévêque, Vidal-Naquet, 1984, 146. On the second aspect see Macé, 2020, 108-110.

¹¹ Behind all these dimensions, Plato saw specific geometric proportions based on equivalence (ισότης) and similarity (ὁμοιότης). The philosopher also applied this approach to the social, cognitive, and esthetic aspects of his investigation. See Cherniss, 1951, 399-400.

¹² The triangle was thought of as a universal geometric figure to de-

Against the line, having only a beginning and end, it comprised all the three mentioned poles. According to the Greek mathematicians (from Pythagoras to Plato), they were also typical for other geometric figures – square, pentagon, hexagon, octagon – especially, in their desire to grow into a circle and, rearward, from a circle into themselves.¹³ An experienced eye could trace these metamorphoses in the architectural details of Classical Athens and feel himself in the overall play of visual forms and meanings.¹⁴

In this regard, we would like to single out the pentagon which, as we noted above, shaped the form of Athens' walls. According to Greek mathematics, the number five was a sum of the two (female line) and the three (masculine triangle) and represented the idea of marriage, family, and continuity.¹⁵ Consequently, Athens was imagined as a living being. Following Empedocles, who identified the basic geometric figures (square, circle, triangle, and rhombus) with primary elements, one could assert that Athens represented a harmonic combination of earth, water, air, and fire [cf. Diog. Laert., *Vit. Phil.*, VIII, 76, 6-7].¹⁶

scribe and comprehend the other figures with a perspective to explain their mutual (real or imagined) transitions. Cf. **Heath**, 1921, 76-77; **Hahn**, 2017, 32-40.

¹³ The problems of the circle, sphere, and cylinder occupied an important place in Greek mathematics – Archytas, Plato, Eratosthenes, Euclides, Archimedes, Hipparchus, Theodosius, etc. Cf. **Heath**, 1921, 257-259; **Saito and Sidoli**, 2012, 135-139, 144-149.

¹⁴ “The Pythagoreans of Plato’s day, including Plato himself, held that the beginning was a blank where there inexplicably appeared a spot, which stretched into a line, which flowed into a plane, which folded into a solid, which cast a shadow, which is what we see” **McEvilley**, 2001, 11-12.

¹⁵ About the nuptial character of the five and its connection with primarily ether and pyramidal form in Pythagorean number metaphysics see **Oliver**, 1875, 136-138.

¹⁶ Scholars survey another version of the correspondence of the primary elements and geometrical forms in the mathematical system of Pythagoras. See **Zeller**, 1931, 53-54; **Bogdanović**, 2013, 117-118.

Returning to the principle of the trinity of the whole, Aristotle considered it in the light of verbal creativity and saw its highest expression in the narrative which made up the core of the theatrical plot (φάβυλα). In the further interpretation of the topic, we will touch on this aspect in detail, but for now, it is enough to state that, despite other aspects, Athens was a space of verbal communications in the forms of religious and political, philosophical and commercial, banal and poetic narratives.

Summing up the results of this facet of the discussion, it must be asserted that *extraverbal and verbal plays* dominated all forms of social relations in the City. That is why scholars represent the latter as a *social drama*¹⁷ focused on Areopagus, Agora, Acropolis (Parthenon), and (of course) Dionysian Theatre. Each of them had particular features which required a particular interpretation and understanding.

a. Areopagus (ἡ βουλή ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου). This Assembly was most effective in the Archaic age (the eighth-sixth century BC.). According to historical legend, it was primarily an advisory body during the royal period of Athenian history.¹⁸ Gained the function of a governing aristocratic council after the death of the last king.

The historical legend means the semi-mythical Codrus who was a wise and moderate man and, like other kings, was endowed with three branches of exclusive power – military, priestly, and executive. In his days, a war broke out between Athens and Sparta. The Spartan army surrounded Athens, but the soldiers were ordered not to kill the Athenian king. The Delphic oracle predicted the defeat of the Spartans if this condition was violated. However, Codrus, who also knew

¹⁷ In this connection, S. Godhill seems most correct asserting that the Athenian drama festival was “[...] an institution of the democratic polis and that the plays constantly reflected the genesis in a fifth-century Athenian political environment.” **Godhill**, 2000, 35.

¹⁸ **Hignett**, 1952, 45.

about this prophecy, disguised himself as a peasant and provoked the Spartan warriors to kill him. Hearing of this, the Spartans retreated. According to legend, the Athenians decided to give up the royal authority, as they did not see anyone worthy of this rank.¹⁹ Of course, this is an idealistic version of the story. The fact is that Codrus reigned during the Dorian invasion in the eleventh century BC. and could not be the last king of Athens. Aristotle seems more correct in asserting that nothing extraordinary happened after Codrus.²⁰ The royal power was interrupted much later and not without contradictions and clashes.

The above-mentioned three main functions of royal power were divided among three archons – the polemarch, the basileus, and the eponym.²¹ Later, six new archons joined them – thesomothetae, who were in charge of legal affairs based on customary law (ὁ θέσμος): “[...] to write down the statutes and present them for the resolutions of disputes” [Aristot., Ath. Polit., I, 4]. All these offices were elective and were occupied by representatives of the group of noble families: “[...] officials were appointed based on good birth and wealth; at first men held office for life, subsequently for ten years” [Aristot., Ath. Polit., I, 3]. Later, they were elected for a year. However, this did not radically change the situation – an oligarchic regime continued to dominate Athens for a long time.

The same principle manifested itself in the legislative wing of power, which belonged to the Areopagus. Periodically, it took place at night in the area of Ares Hill.²² In this

¹⁹ Fontenrose, Gomme, Cadoux, 1992, 257. The source of this historical legend is considered the oration of Lycurgus, In Leocratem, 84-87.

²⁰ Aristot., Ath. Pol., 3; Pusan., VII, 2, 1. Cf. de Laix, 1973, 7-11.

²¹ The transition from early monarchies to aristocratic regimes made up the important side of the Archaic age. Usually, scholars put out the ideological and legal aspects of the process, which are still obvious in Homer. See Vernant, 1984, 39-42.

²² Under Mycenaean kings, Areopagus was an advisory board, and only after the decline of royal authority, it came to the fore as the main

regard, it seems important to recall the idea of Aristotle, which traced a correspondence between the given landscape and the form of the political regime. In particular, in mountainous and hilly places, it saw the possibility of a monarchy and oligarchy [Aristotle, *Polit.*, 1330b, 18-21].²³ This statement was quite appropriate in our case: indeed, the Areopagus consisted of representatives of the same group of noble families elected by birth. In early times, as the most powerful state institution, it fulfilled legislative, administrative, judicial, and religious functions. It settled all important issues of the domestic and foreign policy of Athens: “The council of the Areopagus had the function of watching over the laws, and administrated the most and the greatest of the city’s affairs, having full power to chastise and punish all the disorderly” [Aristot., *Ath. Polit.*, I, 6].²⁴ In the morning they announced their decisions to the people by convening the Popular Assembly, which had no authority to discuss, revise, or refute them.²⁵

It must be added that the Areopagus reached a consensus through the authority of elders. As a result of the absence of discussion and argumentation, semantic silence dominated in this Assembly: young members accepted prepositions of elders joining their group. Problems were

decision-making state institution of the aristocratic (eupatridae) regime. See **Amber**, 2010, 11-18.

²³ The philosopher connects the different kinds of landscapes with different possibilities of social and political participation of citizens in communal life. According to him, to a lesser extent, this is possible under tyranny and to a greater extent under polity – a moderate democracy. He recognized that the best form of government. See **Cherry**, 2009, 1406-1408.

²⁴ For a more detailed analysis see **Smith**, 1927, 61-68.

²⁵ Some scholars are inclined to think that, in the age of domination of democracy, Areopagus formed the conservative pole of defending the state order and equality of citizens. This change was obvious, particularly, after 460-s BC. when the leader of democrats Epilates launched a decisive attack on this still aristocratic institution. See **Smith**, 1927, 68-69; **Hignett**, 1962, 63; **Raaflaub**, 2007, 105-107.

settled in strict accordance with *mos maiorum* which was assessed to have a direct concern with the will of gods. In this regard, it is relevant to recall that the Olympic gods were modeled after a noble patriarchal family.²⁶ This was deeply embedded in minds, and Aristotle means just this fact emphasizing that, in opposition to the barbarians, “[...] our nobles consider themselves noble not only in their own country but everywhere [...]” [Arist., *Polit.*, 1255a, 34-35]. This perception added a new feature to their oligarchy – (real or imagined) absolutism. Of course, this deepened the breach between the common people and the nobility.

A counterweight to the Areopagus (certainly, only in some specific features) was the aristocratic *symposium* – wine party (τὸ συμπόσιον).²⁷ Usually, symposiarches (hosts of such parties) sketched the plot of the forthcoming event outlining its semantic beginning, middle, and end. Usually, the event was held on nights, in men’s apartments of the house (ἀνδρῶν). Despite delicious food, wine, music, and dance, attendees enjoyed talks on various aspects of social life, morality, and aesthetics. Archaic vase paintings visualize many symposium scenes.²⁸ Plato’s texts (and particularly, the *Symposium*) give the opportunity for revealing their principal features.

In light of the number metaphysics, the plot of a symposium represented a triangle, the three angles of which were identic with the three abovementioned phases of it – the be-

²⁶ Scholars think that the absolute image of Zeus originated from the Mycenaean times when the terms “king”, “household lord” and “father” were identic. In this form, it is present in the texts of Homer and Hesiod (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν). See **Miller Calhoun**, 1935, 15-17.

²⁷ The following formula of Theognis expresses a symposium’s intellectual ideal: “You should be invited to a feast and beside a noble man who knows every kind of skill” [Theognis, 563-566]. Cf **Papakonstantinou**, 2012, 12-14.

²⁸ On the social semantic and esthetic aspects of the Athenian “symposium culture” see in detail **Topper**, 2009, 3-26.

ginning, middle, and end. On the other hand, a triangle was held to have also a profound essential meaning corresponding to the air – one of the basic primary elements.²⁹ In its turn, the air was identic with (both cosmic and human) soul and was believed to give birth to meaningful words and sentences, talks, and ideas. The best form of that was the pursuit of wisdom through dialogues.³⁰ Consequently, a symposium was dialogical resting on logical argumentation and aiming at the desired conclusion. All this process was full of mental and emotional enjoyment (ἡδονήτης). In this vein, a new genre of activity started the meaning of which was the logical pursuit of wisdom – a far analog of philosophy.³¹

b. Agora. (ἡ ἀγορά) This center of Athens was located in the northwest area to the Acropolis, between Areopagus Hill and Market Hill. A flat space (ὀμαλότης), according to Aristotle, was suitable for democracy [Aristot., Polit., 1330b, 20].³²

²⁹ This understanding was manifest in the philosophical system of Empedocles who, most probably, inherited it from the Pythagoreans. Plato applied it to his interpretation of the Cosmos and human beings. Empedocles emphasized everything consisted of the four primary elements – fire, air, water, and earth. Two principal modes of a relationship dominated between them – amity and strife – the balance of which created the spherical Cosmos [Aristot., Met., 1000b, 14-15]. It was regarded as a self-equal deity [Simplicius, In Aristotelis *De Caelo*, 529, 1-15].

³⁰ According to the Philosopher, the word (and, consequently, the dialogue) arose as a result of the combination of the divine and the profane, the natural and the conditional principles. The human soul was recognized as their concentration [Plato, Crat., 33]. See in detail **Partee**, 1972, 113-121.

³¹ Philosophical symposium genre probably, inherited its plot structure from the wine symposium. See **Wolz**, 1970, 323-326.

³² This idea reflects another aspect of the Aristotelian concept of tracing a connection between a political regime and its natural environment. Above we demonstrated this connection concerning the monarchic principle. Most probably, L. Gaeta proceeds from this concept defining “Athenian space was political in nature”. **Gaeta**, 2004, 471.

It was also thought of as the space of slip of commodities and prices, religious feelings and rates, rational arguments and conclusions. Proceeding from the market theory, we trace the source of this market slip in money – the equivalent of all values. As a medium of universal circulation, it contained opportunities for commodities to cross their well-established material boundaries for being exchanged and sold as socially significant values: “Money, therefore, is not a thing, but a set of relations”.³³

The same process took place in Athens and other advanced Greek polises in the archaic age, in the eighth-sixth centuries. BC. when traditional castles were reconstructed into economic centers. Along with this, the process of synoikismos acquired significance – the unification of villages of a given territory into a civil community with its common administration, laws, and courts: “When several villages are united in a single community; perfect and large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence [...]” [Aristot., *Polit.*, 1252b, 25-30]. Meanwhile, Plato was inclined to trace practical purposes in this process of unification: “[...] one man calling in another for one service and another for another, we, being in need of many things, gather many into one place of abode as associates and helpers, and to this dwelling together we give the name city or state” [Plato, *Rep.*, 369c]. He proceeds from the theory of the social division of work bringing individuals into a complementary relationship.³⁴

³³ This is the well-known formula of **Marx**, 1976, 165. He recognized it as a key for describing and understanding society’s whole complex economic relations. In archaic Athens, the like ideas were developed by M. Finley and his followers who built their theoretical consideration on ancient authors and archeological material. See **Green**, 2000, 30-32; **Ober**, 2022, 316-325.

³⁴ Modern sociology proceeds from the idea that the division of labor results in the organic and contractual forms of social solidarity. See **Durkheim**, 1897, 200-209.

Agora was thought of as the location of this complementarity – a marketplace with artisan manufactories, shops of merchants, and bankers. In time, to the overall slip of commodities, the slip of individuals was added – from their diversities in social status and psychology to unity.³⁵ The Sophists were the first thinkers who set out to discuss this problem from the point of view of logical argumentation and moral values. Due to their intellectual efforts, the dialogue was recognized as an effective way to overall social communication. Particularly, this led to a change in the system of basic truths and values through the rational description, interpretation, and conclusion.³⁶ In this regard, Agora acquired new masks – artificial and serious, fictional and philosophical.

From the point of view of this development, another historical experience of the Greeks deserves particular attention. We mean the great colonization of the eighth-sixth centuries which comprised the whole ecumene from Spain to Colchis.³⁷ Numerous city-states were founded in this area, and the Greek civilization acquired the qualities of network organization.³⁸ The next peculiarity

³⁵ Cf. **Fuller**, 1931, 7.

³⁶ Sophists introduced an anthropocentric worldview system focused on human perceptions and logical operations in pursuit of truth. They saw the aim of this mental activity as a way to the rational reconstruction of social life. See **Zeller**, 1931, 77-80.

³⁷ Plato thought that colonization was intrinsic to the Greek mode of life. For a married couple “[...] it is necessary to leave their own houses to their mother and father and bride’s relations as if they were going off to found a new colony” [Plato, *Leg.*, VI, 776a]. In real history, the process of colonization was stimulated by different causes – political, economic, and religious. It resulted in new settlements of different statuses and specializations – agriculture, industry, trade, navigation. See **Graham**, 1992, 264-265; **Graham**, 2001, 1-25.

³⁸ Greeks inherited the practice of network colonization consisting of *flexible units* from the Phoenicians. They made the process more effective through the technologies of the new times. Cf. **Malkin**, 2011, 6-9.

of this process was also of undoubted significance. To explain it, we have to pay attention to the following fact: during socialization, every member of society has usually to master the rules of his community and obey them – a system of laws and moral principles, rates and forms of behavior. However, this subordinate position was shaken during Greek colonization, as people themselves began to determine the basic parameters of their future homeland – what geographical location, natural resources, communications, crafts, political regime, institutions, laws, etc.³⁹ The head figures of colonization as eminent lawgivers (νομοθέται) were even deified with their statues erected in city squares. This deductive approach gave rise to creative experience aimed at improving the living conditions in a given city-state.⁴⁰ Hereafter, the time of reformers started. The biggest of them was considered Solon of Athens (594 BC.) who abolished the debt slavery, embarked on setting up the class of middle property, and (at the expense of the influence of nobility) expanded the role of the Popular Assembly in the decision-making procedure.⁴¹

The époque of the seventh and sixth centuries is known as the time of early tyranny. The tyrants waged a struggle against the absolute dominance of the nobility. It took many forms, from a conspiracy of an ambitious group to a popular uprising. Their leaders, coming to power, usually

³⁹ This reverse situation engendered social reformation which applied to the social life creative efforts typical for artisan work (ἔργος) with its economic and political, psychological and religious consequences see **Austin, Vidal-Naquet**, 1977, 53-57; **Ober**, 2022, 333-341; cf. **Ստեփանյան**, 2014, 283-289.

⁴⁰ About these aspects of the polis commonality see in detail **Blok**, 2013, 166-171.

⁴¹ Scholars consider Solon's reformation a turning point in Athenian and the entire ancient democracy. Their institutional innovations opened an époque of social transitivity which covered the whole sixth century BC. See **Graham, Cadoux**, 1992, 999-1000; **Greenridge**, 1896, 151-156; **Ober**, 2022, 185-195; cf. **Ստեփանյան**, 1984, 1-32:

administrated reforms that met the urgent expectations of the people – the abolition of debt slavery, the allocation of allotments to the poorest peasants, the introduction of stable laws and courts, the development of crafts, trade, and exchange. As a result, a class of middle owners came to the fore. In general, these changes ensured the transition from patrimonial structures to rational state regimes. This process was noticeable, especially in the developed city-states – Millet, Samos, Corinth, Megara, etc. However, tyranny also had a negative facet. Over time, tyrants began to place themselves above laws and rights and live in luxury – bodyguards, purple clothes, vanity and selfishness, drunkards, women, and parasites. It soon became clear that tyranny had come to an end, and the middle class did away with that.⁴² At this point the distinction between Solon and the tyrants became more obvious: he acted as the people's chosen judge (αἰσυμνήτης) and voluntarily put aside extraordinary authority after his office term. This self-control (σωφροσύνη) charted the path of Athens' democratic development for the visible future.⁴³

a. Popular Assembly (ἡ ἐκκλησία) must be discussed just in the frame of these essential changes. It gained importance with the development of democracy and reached its high in the days of Pericles (461-429 BC.).⁴⁴ It is recog-

⁴² From numerous studies on various aspects of the problem of early Greek tyranny and particularly its transitive character from aristocratic hierarchy to egalitarian democracy see **Drews**, 1972, 132-138; **Cawkwell**, 1995, 76-78; **Fleck and Hanssen**, 2013, 399-400.

⁴³ In the actions of tyrants, scholars put out three basic components: wealth, divinity, and envy. In this light, they do not trace cardinal distinctions between the renowned Greek tyrants and Solon. He is considered an *Athenian model of tyranny*. In his actions, Solon saw in himself wealth and divine insolence, destruction and justice. Cf. **Graham**, 2017, 34-39.

⁴⁴ On the long history of the evolution of Ecclesia and its apogee in the age of Pericles as the sphere of overall participation and equality, complementarity and social initiative see **Gomme, Cadoux**, 1992, 376-377; **Sinclair**, 1997, 17-23. It is quite noticeable that scholars trace parallels between the Greek agoras and the city centers of the Ancient Near East as the places of popular assemblies. **Horst**, 2017, 239-250.

nized as the Golden Age of Athens when Greece achieved victory over the Achaemenid Empire in a long and exhausting war. Athens was the leading force of the Greek resistance with her navy and skilled sailors who came from democratic backgrounds. Under their influence, the process of democratization of the postwar City reached completion. Pericles was the key figure in this achievement.

More precisely, the reformation of Pericles was in affinity to that of Cleisthenes (506 BC).⁴⁵ After the tyranny of Peisistratus and his sons, he carried out significant changes in the Athenian social and administrative system: a. instead of a tribal division, he introduced ten territorial-administrative phylae, consisting of numerous villages, b. formulated the institution of citizenship and determined the conditions for its acquisition, c. established a new state-council, Prytanea, accessible to all citizens, c. as a counterweight to the aristocratic archons, he established a board of the ten commanders (στρατηγοί), senior military and administrative officials, d. regulated the activities of the Popular Assembly and, as an effective means of self-defense of the emerging democracy, introduced the so-called ostracism – the exile of its tough opponents for a while.⁴⁶

Pericles summarized the experience of previous reformers in his *Constitution* purposed to establish equilibrium between social classes. To reach this end, he undertook the following steps: a. Introduced the overall isonomy (ισονομία) – equality of all citizens before the law, despite

⁴⁵ Herodotus left a short but rather exact characterization of Cleisthenes: “the man who established [territorial] tribes and democracy for Athens” [Herod., VI, 131,1]. On Cleisthenes’ innovations and their influence on the different aspects of the democratic development of Athens see **Lewis**, 2004, 287-309. Meanwhile, the popular memory linked this new model with the archaic model of democracy defining it as *a traditional mode of government* (πάτριος πολιτεία). See **Anderson**, 2003, 34.

⁴⁶ In the Classical age, the activities of Ecclesia proceeded according to legal and administrative procedures well known to all citizens. See **Hansen**, 1979, 43-49.

their differences in origin and property status, education and mentality, moral values, and aesthetic perceptions. This equality was gained not by arithmetic principle, but by a geometric correspondence, which could be formulated as follows: “less from the needy, more from the fortunate”. It paved the path to the overall complementarity of Athenian citizens. This trait was considered the ideal of the Athenian Popular Assembly: in a geometrical sense, it represented a circle (or sphere), each point of which was symmetrical about the center. Of course, in reality, Athenian Agora was far from the shape of a circle, but we are talking about the metaphysical side of the problem. *b.* In the days of Pericles, the Assembly functioned as the supreme state institution covering all significant aspects of communal life – legislative, executive, and judicial. It personified the phenomenon of *direct democracy* since every citizen could represent his voice and will. *c.* Pericles introduced the practice of filling public offices by a lot. The justification for this was the same principle of complementarity – all citizens were equal legal entities. Only two offices made up the exception, the boards of commanders and treasurers: for the first case, experience and skills, for the second case, property, and knowledge were required. *d.* Salaries were established for public offices, allowing poor citizens to be involved in different levels of state government. The same was also true for the attendance of the Assembly. *e.* A special fee was set for attending performances because the theatre was considered a *school for citizens*.⁴⁷

All these innovations held together the board of Athenian citizens with more effective binds. According to them, the Athenians constituted a community of free landholders and slaveholders, regardless of whether they

⁴⁷ All these achievements made up the uniqueness of Athenian social and political, legal and cultural system of communal life based on the equilibrium of diversities. See in detail **Samons II**, 2009, 6-23.

had private allotments or slaves. The argument was that all citizens participated in the state's ownership of land and slaves. In this view, one more consideration gains importance: despite the significant number of slaves (60-100.000), the gross national product of Athens was created predominately by free producers.⁴⁸ The third trait stated that all citizens were soldiers ready to guarantee the liberty of the homeland with their own lives. In conclusion, *courage*, *moderation*, and *justice* were recognized as basic values securing the moral unanimity of the whole board of citizens.⁴⁹ The Assembly was recognized as the area for reaching this unanimity.⁵⁰ The objective of every true leader (and his close entourage) was to prepare it through dialogues with the whole population.

The situation could be compared with the Socratic maieutic method of discovering truths by a mentor with his pupils.⁵¹ According to the philosopher, "Man is the measure of all things" since eternal values were installed in his soul from his birthday. The problem of education was to reveal them through the efforts of a skillful mentor. Through the system of successive questions and answers, he created a situation of critical thinking (propositions, evaluations,

⁴⁸ This fact determined the particularity of not only the Athenian economy but also culture and global mentality. Of numerous studies on this problem see Доварып, 1980, 67-78; Kallet, 2009, 87-95.

⁴⁹ These and other important moral values were considered the results of the harmony of private and public interests of citizens in various areas of social commonality. See Starr, 1978, 49-52; Humphreys, 2004, 225-236. Some scholars define the new Agora in theatrical terms as a *showcase for a new regime*. See Anderson, 2003, 87-92; Ober, 2022, 258-261.

⁵⁰ Starr, 1990, 43-44; McGregor, 2014, 89-90.

⁵¹ Plato put in his mouth the following definition: "Well, my midwifery has all the standard features, except that I practice it on men instead of women, and supervise the labor of their minds, not their bodies" [Plato, Theatet., 150b,1]. See Field, 1992, 997-998; Benson, 2011, 185-191.

conclusions) and led pupils to truths. So, a mentor opened “the hidden knowledge” and made pupils believe that it was intrinsic to their souls.⁵²

Aristotle added a new feature of this belief: “[...] the goodness of a citizen consists in ability both to rule and be ruled (ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι)” [Aristot., Polit., 1277a, 25]. In the case of the Assembly, the role of the mentor, certainly, belonged to the leader of democracy and his close entourage. Meanwhile, Plato found in the mission of a mentor element teaching and persuading the mass (οὐδᾶσκειν καὶ πείθειν) [Plato, Leg., VII, 720a, 1-2]. He compares the activity of the leader with that of a physician to secure the health of his patients [Plato, Rep., 342c].⁵³ Hence ensues the following conclusion – a *pure democracy* was principally impossible. In Classical Athens, it was Pericles who led the demos. From this point of view, the formula of Thucydides sounds very appropriate: “In short, what was nominally a democracy became in his hands government by the first citizen” [Thuc., II, 65, 9]. Pericles and his associates moderated the ultimate intentions of the people. As subsequent history attests, this was what kept the Athenian people from degrading into a chaotic mob.⁵⁴

In some senses, the Assembly reminded a play with definite rules and roles to reach adequate decisions for the sake of the common good.⁵⁵ One of the purposes of

⁵² An important element of the Socratic method was the *elenchus* – the refutation of well-known ideas, arguments, and comprehension of an interlocutor to penetrate the depths of things and concepts.

⁵³ Plato discusses statesmanship within the framework of crafts and, in particular, medicine. Cf. **King**, 1954, 46.

⁵⁴ In this case, the crowd turned into a tyrant, imposing its will on other segments of society. It was especially intolerant of intellectuals who advocated freedom of thought and action. See **Graham**, 2017, 181. According to Aristotle’s political theory, a polity usually degraded into its antiform – democracy. Usually, it was uncontrolled by law and was defined as ochlocracy [Aristot., Eth. Nick., VIII, 1160b, 10-22].

⁵⁵ Scholars view classical Athens as a social drama with the active

this public play was the combination of the two opposite aspects of state authority – persuasion and (soft and hidden) compel. In this vein, we have to remember that the Periclean regime was at the summit of the pyramid of the Delian Ligue. Only on the material resources of this imperial construct, the mentioned equities and complementarities were possible.⁵⁶

b. State Council (ἡ βουλὴ) was the second public institution that symbolized the play of social solidarity in Agora. In the time of Pericles, it consisted of five hundred members, chosen by lot from the ten administrative divisions of the Athenian state. Fifty of them made up a group, *prytaneia*, which had to function for a month. In a sense, *Boule* was copying the functions of the Assembly, but only on a day-to-day regime. It was a kind of complement to direct democracy and carried out probouleutic and executive, financial and judicial functions. In particular, it: *a.* developed a schedule for the forthcoming session of the Assembly and determined the issues to be resolved, *b.* discussed bills to be passed in the Assembly, *c.* carried out the state's current domestic and foreign policy, *d.* controlled state magistrates and periodically held hearings about their activities in different areas, *e.* prepared cases for discussion of the Assembly as the highest court – murder, state treason, and corruption, *f.* controlled the young generation's education process. In all these cases, the success of *Boule's* activities was impossible without equality and dialogic consolidation of its members. In their oath upon taking the office, they solemnly promised to serve for the benefit of the Athenian people and state [cf. Aristot., *Ath. Pol.*, 22, 2].⁵⁷

participation of the citizens as the audience. Moreover, this audience is thought of as the City. See in detail **Godhill**, 1997, 57–66.

⁵⁶ Two opposite principles were combined in the Classical Athenian state structure – empire and democracy. The connecting link between them was considered naval warfare. Cf. **Raaflaub**, 2007, 119–122.

⁵⁷ **Gomme and Cadoux**, 1992, 178–179.

c. *Athenian Lawcourt* (ἡ *λιαία*) consisted of 6000 juries and played an important role in the semantics of the Agora space. It had essential parallels with the Assembly since every citizen had the right to participate in deliberative or judicial office: “Whoever is entitled to participate in an office involving deliberation or decision is, we can now say, a citizen in this city[...].” [Aristot., *Polit.*, 1275b, 18]. The members of this court were also elected for a year by lot and also performed their duties for wages. Depending on the type of case, different magistrates presided over the court – mostly by archons, strategoi, pedagogies, etc.⁵⁸ Consisting of 201, 501, or (even) 1001 remembers held meetings in three neighboring buildings. The process of the lawsuit was competitive: both sides, prosecution and defense, presented their arguments before the judges, and they (through discussion of the details of the case) reached a verdict by a majority of votes.⁵⁹ Over time, a new genre of rhetoric appeared – court oratory whose representatives, as adepts of law, composed speeches for their customers. It should be added that the court sessions were open to the public, and every citizen could share his considerations with the jury and influence the rendering of a verdict.⁶⁰ A complicated process of voting was set up to avoid

⁵⁸ In the Periclean age, mutual complementarity prevailed in relations between the Assembly and Lawcourt, and this understanding is present in Aristotle [Aristot., *Pol.*, 1273b, 42-45]. However, by the end of the fifth century, the Assembly fell under oligarchic intentions: “The assembly’s weaknesses related to both composition and procedures: ordinary citizens did not necessarily dominate, unscrupulous speakers could wield excessive power, and voting by raising hands invited intimidation and corruption.” In this situation, the Lawcourt (limiting the influence of the Assembly) became the *more democratic institution*. **Cammak**, 2013, 132-133; **McGregor**, 2014, 90-91.

⁵⁹ The activity lawcourts and their role in the communal life of the Classical Age Greece see **Ober**, 2022, 478-286.

⁶⁰ On the Athenian criminal and civil law procedure and its typological parallels with modern cases see **Carey**, 1994, 179-183.

corruption and secure justice acceptable to the majority of citizens. In the assessment of the court's mission, Aristotle's account seems very valuable: "Whoever controls the courts controls the state." [Aristot., Pol., 1275b, 20].⁶¹

d. Philosophical and rhetorical gestures of Agora. In Agora's overall gliding of meanings, the philosophical experience played a particular role. It was connected with the activity of the Sophists and Socrates. The Sophists were *itinerant teachers* whose worldview system varied from that of the natural philosophers. Protagoras, Gorgias, Hippias, Philebus, and Antiphons were the most prominent. In arguing their ideas and concepts, they used oral contests when every side defended its approaches. Scarce accounts have been preserved of them and mostly in the writings of their opponents – the Stoics, Plato, and Aristotle. Sometimes they contradicted each other, however, in their conversations, contemporaries traced common subjects focused on problems of humans – their thinking abilities (logic) and moral values, social responsibilities and political forms of solidarity.⁶² The locus communis of their teaching was to teach men how to restrain their opposite intentions and live by nature and justice. First of all, this concerned leading statesmen who were able to achieve their goal through educating the mass of citizens: "And this is prudence both in private and public affairs; he will learn how to manage his house in the best possible way, and he will be able to speak and act in the most powerful way in the affairs of the state" [Plato, Prot., 319a]. According to Protagoras, people came to collective life, overcoming their wild nature since "[...]

⁶¹ On the problem of (real or possible) combination laws and moral values in the courts of democratic Athens see **Adkins**, 1972, 119-126.

⁶² The principled approach of the sophists contained three aspects of philosophical contemplation – justice, nature, and convention. All of them were discussed in general coverage. Particular attention was paid to the human mind, capable of comprehending the diversity of the world through logic. See **Barney**, 2009, 82-86.

the state can exist only if everyone is an expert in this matter, virtue” [Plato, Prot., 326b]. The most important of the virtues was recognized as “the desire for justice, law, and mutual reverence.” They could be implanted into humans through training when they grow into citizens. According to the Sophists, this constituted the core of *state art* – the main instrument of the social reformation they proposed.⁶³ The wisdom imparted on Agora was aimed at bringing the microcosm and macrocosm into harmony, comprising citizens, their social community, and the Cosmos.⁶⁴ However, in the search for systematic and complete knowledge, the late Sophists sometimes fell into contradiction with practical wisdom and virtue [Isocrates, Antidosis, 84].⁶⁵

This ratio was the starting point for the system of Socrates – an intellectual “philosophizing in the Agora”.⁶⁶ He was the teacher of Plato who depicts him as the central figure in his numerous dialogues: in contests with other philosophers, he has the last word of the conclusion. Frequently, Plato puts on the teacher’s mask, and it is quite difficult to differentiate their approaches to the same problems of ontology, sociology, anthropology, jurisprudence, ethics, and esthetics.

Absolute heavenly justice – the exact position of the stars, the rotation of the planets, the change of seasons and days – Socrates opposed the relativity of human justice. He

⁶³ Socrates inherited this approach, see **Ober**, 2022, 254-258.

⁶⁴ This comprehension was obvious in Protagoras’ system. The coverage of human problems allowed him to discuss them in typological, moral and esthetical analogs. Respect for the law and a sense of justice was recognized as the path to harmony. Cf. **Zeller**, 1931, 89; **Kerferd**, 1997, 231.

⁶⁵ Plato called this experience *antilogic* since it was focused on the refutation of the given argument but not on the search for truth [Plato, Rep., V, 454a, 5]. Cf. **Kerferd**, 1997, 227-228.

⁶⁶ It is the common characteristic of a *public philosopher* that Xenophon fixes in his readers. **Griswold**, 2011, 335.

considered the heavenly absolute to be the supreme Good or God, emphasizing the inferiority of all forms of being about Him. Particularly, Socrates singled out the two opposite poles of this overall correlation – supreme God and human being.⁶⁷ It was believed that the latter kept a divine spark in his soul from the moment of his birth. We outlined above, it was in the form of heavenly truths and virtues to be discovered during his education. This implied the important maxim of Socrates' moral theory – "Know thyself".⁶⁸ Certainly, this was about the good life the end of which "[...] is to be like God, and the soul following God will be like Him" [Plato, *Theatet.*, 176b, 5-8]. The theory of likeness to God (ὁμοίωσις θεῷ) expressed the movement of a soul to God through knowledge, for "There is one good, knowledge, and one evil, ignorance". Particularly, no one erred voluntarily, he could do it because of his ignorance [cf. Plato, *Prot.*, 345c, 4-6]. Education was called upon to fill this deficiency and form a new type of people.⁶⁹ The

⁶⁷ "[...] since individual beings in the universe are either the products of intelligent design (γνώμη) or mere dumb luck (τύχη) and since human beings are clearly products of intelligent design, we then ought to be persuaded that there exists a vastly knowledgeable and powerful God, a God who is moreover a "loving and wise Maker (δημιουργός)" [Xen., *Mem.*, I, 4, 2-7; cf. IV, 3, 1-18]. Cf. **McPherrran**, 2011, 127.

⁶⁸ According to Pausanias, the seven sages of Archaic Greece "[...] came to Delphi and dedicated to Apollo the celebrated maxims: "Know thyself" and "Nothing in excess." [Paus., *Description*, 24,1]. They were inscribed in the fore-temple of the sanctuary. In Socrates' intellectual system, these wisdom maxims grow into philosophical formulas – explainable, perceptible, and comprehensible. In this regard, Aristotle's formula about the main achievements of Socrates is rather correct: "inductive arguments and defining the universal" [Aristot., *Met.*, 1078b, 27].

⁶⁹ In Classical Athens, the problem of the interdependence of democracy and knowledge occupied a central place. The influence of different kinds of knowledge (technical, social, and latent) on the decision-making procedures and practical policy. This fact was recognized and (even) directed by the state. See in detail **Ober**, 2008, 90-97, 106-117.

following dictum of Socrates undoubtedly concerned him: “Man is the measure of everything.”

A community of such people had a chance to achieve absolute social justice, which stated that no one could suffer from injustice if no one had earlier benefited from it. [cf. Plato, *Rep.*, II, 358c-359a]. This self-restraint, let us repeat, was based on high (private and social) virtues – wisdom, piety, valor, and self-control. Consolidated around them people came to a social agreement to live with common laws and interests, habits and institutions. Only then, the city-state could achieve its real end. In the Socratic system, moral values occupied a leading position in composing the ground for different kinds of social relations – political, judicial, economic, cultural, etc. The path to this complex symmetry was the education of citizens.⁷⁰

The Agora area had fourfold personifications: Popular Assembly, State Council, Court of Juries, and Philosophical School. In this respect, rhetoric also played an effective role in Agora’s experience.⁷¹ Initially, it was part of literary, dramatic, and philosophical prose, but later formed a specific genre. Isocrates formulated it as an “[...] endowment of our human nature which raises us above mere animality and enables us to live the civilized life” [Isocrates, *In soph.*, 16]. At the same time, he stated rhetoric to be practical wisdom (ἡ φρόνησις) [...] to enable us to govern wisely both our household and enable us to govern wisely both our households and the commonwealth – which should be the objects of our toil, of our study, and of our

⁷⁰ “However, much he contrasted a political “ideal” with the unsatisfactory reality of the historical polis, he did not otherwise agitate for the radical reformation of his polis by, say, proposing measures in the Assembly or organizing reform movements”. See **Griswold**, 2011, 336.

⁷¹ In this view, scholars usually pay attention to one of the basic rights of Athenian citizens – the freedom of speech (παρρησία) in the public sphere on public matters. **Wohl**, 2009, 162.

every act” [Isocrates, Antidosis, 85].⁷² In this understanding, he was followed by Lysias, Isaeus, Demosthenes, and many others. Aristotle gave the comprehensible formula of rhetoric: “Rhetoric may be defined as the faculty of observing in any given case the available means of persuasion” [Aristot., Rhet., 1355b, 25]. In this regard, rhetoric was recognized as τέχνη λόγων and was included in the system of teaching *practical wisdom* [cf. Isocrates, In soph., 15].⁷³

Metaphorically, everything said about the Agora could be summarized as follows: in the *plot of democracy*, all the mentioned voices and masks complemented each other, composing a polyphony of different approaches, ideas, and understandings.

4. Acropolis (ή ἀκροπόλις)

It was the sacred center of Athens – two-three hundred meters higher than the City. From the Agora to the Acropolis, a staircase ran called the Propylaea. In the Golden Age of Athens, it was reconstructed by the architect Mnesicles into a gallery with Doric marble columns. Nearby was the Pinotheke, designed for the exhibition of paintings and sculptures by prominent artists. It was believed that through it, people moved from the external (everyday) to the internal (essential) level of life. In a deeper sense, it looked like a transition to the divine. In front of the Propylaea and Pinotheke was erected the Statue of Athena Promachos.⁷⁴

⁷² Aristotle developed this idea of Isocrates and other theorists of rhetoric about the connection between the art of persuasion and practical wisdom. **Self**, 1979, 132-137.

⁷³ About the problems of the origins and the development of Greek rhetoric from Homer to the Fourth century BC. see **Kennedy**, 2001, 7-17.

⁷⁴ **Fyfe, Wycherley**, 1992, 887-888.

In the same Age, the temples of Athena Nike, Poseidon, Zeus Polieus, Erechtheus, Cecrops, Artemins Brauronia, Pandrosos, and Aglauros were built or reconstructed on the Acropolis. The Altar of Athena crowned the architectural complex of the Acropolis. It was conceived as an area of standard-sacred speeches (prayers and votives) to the deities, delivered by priests and ordinary visitors: only ritual postures, pauses, and recitatives – without logical discussion, argumentation, and conclusion.⁷⁵ Developing this idea Aristotle asserts that “[...] a citadel-hill (acropolis) is suitable for oligarchy and monarchy” [Aristot., Polit., 1330b, 20].⁷⁶ In both cases, the highest point of perception was ecstasy.⁷⁷

However, the focus of this religious experience (meaningful silence) was the Parthenon, a Doric-style temple dedicated to Athena Pallas, the tutelary deity of the City. It was built in 447-338 BC. under the supervision of Pericles himself.⁷⁸ The architects Ictinus and Callicrates erected the

⁷⁵ We mean the so-called popular religion of the Greeks the core element of which was made up of the transitive situation of an adept – initiation, sacrifice, procession, prayer, etc. Cf. **Nilsson**, 1940, 58-64; **Mitchell-Boyask**, 1999, 43-53. For political power, constitutive and representational rites were considered very important. **Goodin**, 1978, 285-290.

⁷⁶ This is about the same theory of Aristotle on *environmental determinism* tracing a connection between a landscape and a political regime. We have already touched on the problem by discussing Athenian democracy and the Agora.

⁷⁷ The modern word is derived from the Greek ἔκτασις – a *stand out* from the usual values, which was “[...] usually associated with “Hellenism”, [and] arose from those layers of Greek life that were overwhelmingly male, urban, representatives of the upper class, Athenians and, insofar as they were sympathetic to religion, religiously conservative.” **Cassidy**, 1991, 23. This state was associated first with the image of Dionysus. **Henrichs**, 1984, 207.

⁷⁸ “[...] he boldly suggested to the people projects for great constructions, and designs for works which would call many arts into play and involve long periods of time, in order that the stay-at-homes, no whit less than the sailors and sentinels and soldiers, might have a pretext for getting a beneficial share of the public wealth” [Plut., Pericles, XII, 5].

building, and the sculptures of Phidias decorated its exterior and interior.⁷⁹ The temple was considered the embodiment of an ideal harmony set up in strict accordance with Greek geometry, which we discussed when sketching the metaphysics of the Athenian city walls. The creators of the Temple proceeded from the idea that the daughter of Zeus was the goddess of wisdom and technology.

Features of the Parthenon's metaphysics. Greek architecture required each temple to be composed of the same standard elements. In this respect, the Parthenon made no exception; its first significant element was the temple base (στολοβάτης) – a square (or cube), personifying the number four. It was usually associated with the underworld (Hades). It was also considered identical to the primary element of the earth – stability, good luck, and afterlife justice. The second element of the temple was the peristyle (colonnade), consisting of fifty columns (8:17 + 8:17), and each was considered as a circle (or cylinder), resulting from the smooth flow of the square into that shape. In this light, it is appropriate to recall the idea of Pythagoras that the circle was the parent of all subsequent forms – triangle, square, pentagon, and their derivatives. In numerical display, what was said looked like a movement from four to five. In other words, the peristyle personified the number five, which, as it was stated above, personified the idea of marriage and succession.⁸⁰

Above the Doric capitals, the frieze was situated consisting of triglyphs and metopes. Metopes depicted mythical subjects with well-known battle scenes: on the western wing, the battle of Athenians and Amazons (Am-

⁷⁹ About the historical circumstances of the Parthenon building and this enterprise's ideological background, see **Lapatin**, 2009, 135-144.

⁸⁰ As has been demonstrated above, the walls of Athens were constructed according to the same pentatonic symmetry, and an advanced observer could easily trace their semantic connection with the idea of birth and continuation recognized as principal values of the rising democracy. Cf. **Ahmeti, Hoxha**, 2021, 140-143.

azonomachy); on the northern, the battle of Achaeans and Trojans; on the eastern, the battle of gods and giants (Gigantomachy) on the southern – the battle of Centaurs and Lapiths. All these war scenes were marked by a common storyline telling about the transition from chaos to order on the cosmic and social levels. This was thought of as the key idea of the Temple.⁸¹

Under the triangle roof, two triangle pediments were situated, on opposite axes of the temple – eastern and western. Over the temple entrance, was the eastern depicting the birth of the goddess Athena (from the head of Zeus); while the western was dedicated to the competition of Poseidon and Athena over the right of founding the City. In other words, both pediments depicted scenes of birth: in the first case, of the goddess, and in the second case, of Athens. It must be also paid attention that they were paralleled with the scenes of their metopes, correspondingly, *a.* Gigantomachy (a new cosmos and new generation of gods), *b.* Amazonomachy (a new Athens after the attack of Amazons). The eastern and western triangles, certainly, were identified with the primary element of the air, along with the earth of the base, symbolizing the essential movement – from the body to the soul – hidden in the concept of the temple. On the whole, a mythological and sacred silence and secret dominated the temple, as far as the mythical subjects were deprived of logical and psychological development. The center of this semantic situation was the sculpture of Athena shaped by Phidias of gold and ivory – a *sui generis* vertical axis of the temple implying a triple movement from the underworld to the material world and the divine heaven. On these three elements of overall equilibrium, Plato states: “For when of any three numbers, whether expressing three or two dimensions, one is a mean

⁸¹ Parthenon (like Athens of the Classical age) was designed to demonstrate the idea of overall symmetry.

term, so that as the first is to the middle, so is the middle to the last; and conversely as the last is to the middle, so is the middle to the first; then since the middle becomes first and last, and the last and the first both become middle, of necessity all will come to be the same, and being the same with one another all will be a unity" [Plato, *Tim.*, 32a].

Along with the vertical axis, the Parthenon also had a horizontal axis: the pre-temple, the temple, and the treasury. It denoted a movement from the profane to life's sacred and eternal symbols. The intersection of two axes occurred in the same sculpture of Athena. In strict accordance with the potencies of the goddess, the principle of creation and re-creation dominated both in the fragments and in the entire structure of the Parthenon.⁸²

Along with prayers, both axes were filled with ancient myths, legends, and epic tales known to citizens since childhood. Their plots could only be developed in the reverse perspective of advanced observers. Accordingly, for profanes, they were deprived of expansion. In this respect, the content of ancient legends was considered identical to the semantic silence that dominated outside the Agora and Theater of Dionysus. We have already discussed the first case, now it is the turn of the second.

5. Theatre of Dionysus

Theatre originated in the sixth century BC. from the feasts dedicated to Dionysus, the god of vegetation. The feasts – Lenaea and Anthesteria – demonstrated his year-

⁸² Contemporaries and later researchers traced in (or ascribed to) the Parthenon's layout a *sui generis* semiotics and number metaphysics, religious semantics and architectural symmetry, political ideology and social program. See **McCague**, Hoxha, 2021, 139-142. We find quite available the idea that contemporaries assessed the Parthenon "as not so much democratic as imperialistic", **Cartledge**, 2021, XII.

ly revival and death causing ritual gaiety and grief in rural communities. The process gained vitality through the efforts of the tyrant Pisistratus.⁸³ Two theatrical genres came into existence in this regard – comedy and tragedy. The first was judged to have concerns with daily facts and events: “Comedy [...] is an imitation of what is inferior to a greater degree, not however with respect to all vice, but the laughable is a proper part of the shameful and ugly” [Aristot., *Poet.*, 1449a, 32-35]. By the words of the philosopher, comedy is laughable but painless and not destructive. As for tragedy, it is “[...] an imitation of an action that is complete in itself, as a whole of some magnitude; for a whole may be of no magnitude to speak of. Now a whole is that which has a beginning, middle, and end (ἀρχή και μέσον και τελευτή)” [Aristot., *Poet.*, 1450b, 25-30].⁸⁴

In this study, we do not look at all (even very important) aspects of theatre and poetry. We see our task in the description, interpretation, and understanding of the phenomenon of play and theatricality in the context of the communal life of Athens.⁸⁵ In this regard, it is suitable to pay attention to its different expressions – from the metaphysics of architecture forms to forms of human bodies

⁸³ On the process and phases of the generation of the theatre from Dionysian gaiety and suffering see **Vernant, Vidal-Naquet**, 1990, 181-188, cf. **Фрейдзенберг**, 1978, 515-520. About the role of Pisistratus see **Nilsson, Rose, Richardson**, 1992, 352-353. Cf. **Zatta**, 2010, 56.

⁸⁴ About Aristotle's tripartite dramatic narrative concept and its impact on ancient and modern narrative theory, see **Lively**, 2019, 25-41.

Modern scholars see deep parallels between laughter and crying. In social psychology, laughter (as well as crying) “[...] is associated with the play mood and probably serves specialized functions in play activity”. **Piddington**, 1963, 146.

⁸⁵ In this regard, we must remember that, in some senses, Athenian citizens were tragic persons “[...] constituted within the space encompassed by the pair *ethos* and *daimōn*. If one of them was eliminated, he vanished.” It is about the character and the fortune of men. **Vernant, Vidal-Naquet**, 1990, 37.

and characters engaged in theatrical performances both as actors and audiences.

a. Main architectural elements of theatre. The theatre of Dionysus was situated on the southern slopes of Acropolis. The construction was started in the mid-sixth century and reached its completion at the beginning of the fourth century BC. It had a standard layout – the scene, orchestra, and amphitheater with 17.000 seats. Pericles and his close entourage viewed the theatre as an important social institution and set up a fund to provide citizens with free seats at public performances (θεωρικόν). The educational role of the theatre was concerned with high social ideals, values, and emotions – a function that was quite intrinsic to Greek culture on the whole.⁸⁶

Unlike a temple, the theatre was focused on the direct perspective of an observer ready to change the borders and semantic codes of old legends and epic tales. The said was first encoded in the theatre's architecture, and the principal elements of it had deep metaphysical meaning. *First, the amphitheater* (ἀμφιθέατρος) was a hemisphere for spectators' seats. The term reached back to the verbal form θέαομαι – *to view, observe, contemplate*.⁸⁷ It asserted the difference from sacred rituals, the meaning of which was accessible and understandable only to a group of priests and adepts. In contrast to this, the entire theatrical audience was involved in the performance and could watch its details from different points of the amphitheater.⁸⁸ In a metaphysi-

⁸⁶ In this respect, it is necessary to recall: "According to Greek ideas, it was the knowledge that moved men to act. [...] No Athenian ever believed that knowledge could exist for any other purpose than to lead to right action". Jaeger, 1945, 388.

⁸⁷ This visibility and acoustics were gained through the symmetry of the amphitheater based on the 3:4:5 triangle or bisected equilateral triangle. See Wilson Jones, 2006, 152.

⁸⁸ In this regard, the amphitheater can be formulated as a space of vision and hearing (ὄψις καὶ ἀκουσίς). Herodotus considered them the main sources of information [Herod., II, 8, 1-3, IV, 81, 1-2, 195, 2; cf.

cal sense, the hemisphere implied a desire for completion in a full sphere. But the second hemisphere was invisible and inaudible.⁸⁹ Only some Greek texts identified it with the mask of a barbarian who could understand nothing in the theater and even lost consciousness due to shock.⁹⁰ *Second, the scene*: in previous times, it was located on the same level as the orchestra but later separated and occupied a higher position. The term (ἡ σκηνή) denoted a tent or booth where actors changed garments and masks for specific characters and actions. Afterward, it turned into a high wall with decorations adequate to the Fabula and situation. Formerly, one actor σκηνικός) played on the scene but soon the second and even the third appeared.⁹¹ They maintained dialogues both with the chorus and each other. The actors differed in

Thucyd., I, 22, 2]. If this analog is correct, one can even compare the “work” of a historian with that of a theatrical audience. In both cases, it was important to proceed from senses to comprehension. See **Marincola**, 1987, 125-126; **Dewald**, 1987, 158-159.

⁸⁹ More precisely, the amphitheater was a downward-facing semi-conical figure with a cut-off sharp end, which made up the space for the stage and orchestra. Cf. **Fyfe, Wycherley**, 1992, 1051-1052. Naturally, each level of the semi-cone was a semi-circle (or oval) oriented to the center of the scene. Through numerous (both imaginary and real) rays, there was feedback communication between the amphitheater and the stage. This determined the reversibility of these two important poles of the theatre.

⁹⁰ The invisible and mute half of the theatre (especially from the second half of the fifth century BC) was associated with barbarism. Most likely, the great victory over the Persians gave the Greeks reason for the new mythology to portray themselves in terms of masculinity, and the barbarians – in femininity. **Castriota**, 2005, 90. The transition from a relatively mild attitude towards the barbarians to this rigorism can be traced in many genres of Greek writing, from tragedy to historiography. See **Benjamin**, 2014, 125-126.

⁹¹ **Easterling**, 1997, 152-153. From this point of view, the effort of scholars to trace parallels between theatrical performances and Attic (red-figured) vase paintings must be recognized as quite effective. Cf. **Csapo**, 2010, 25-38.

the importance of their roles. The bearer of the central role was named the protagonist who was focused on the plot's principal dramatical and emotional movements. Usually, actors wore a mask (τὸ προσωπεῖον) denoting their character in the given situation – cry, smile, and seriousness. It was believed that the masks could absorb an actor's individuality, forcing him to speak and act according to the emotional development and logic of the plot. This situation was judged as ecstasy under Dionysus.⁹² *Third, the orchestra* which resulted from the old feasting community was a group consisting of at least eight (sometimes even fifty) members (commoners) of different statuses – age, sex, and social position. They had a collective voice therefore Aristotle finds that “The chorus must also be regarded as one of the actors; it must be an integral part of the whole and participate in the action [...]” [Aristotle, *Poet.*, 1456a, 25-28]. Often, it expressed the intention to reshape the current dramatic events in songs, dances, and recitations (strophe-antistrophe).⁹³

It was also believed that the chorus prepared the audience's opinion on different social, moral, legal, and religious problems through refutation of excesses of the same quality or character (demonstrated by actors) and gaining a rational and emotional means of thought of as a virtue.⁹⁴ The said pointed out one of the most important axes of theater semantics – from the stage to the orchestra and the

⁹² Tragedy masks originated from ritual masks, particularly, those of dithyramb leaders. However, they gained *intention, movement, and flexibility* only in dramatic actions. See **Jevons**, 1916, 191; **Фрейденберг**, 1997, 219. Cf. **Damon**, 1989, 320-321.

⁹³ It deserves to put out the following fact: despite the essential changes, the chorus remained synonymous with performance in Greek theatrical terminology of the fifth-fourth centuries BC. The dramatic poet was called a *trainer of the chorus* (διδάσκαλος). See **Bacon**, 1994, 6-7.

⁹⁴ We proceed from the assessment of A. W. Schlegel which (despite some rigorism) is acceptable in general. He identified the chorus as an *ideal spectator*. **Schlegel**, 1876, 151.

amphitheater, and vice versa, from the public to the chorus and actors. It was intended to consolidate different aspects of the performance and reveal its main idea. Despite the first vertical axis, the second had a horizontal direction and moved from the theatrical entrance to the exit. As it was emphasized above, everyday life dominated beyond the entrance, full of ancient myths, legends, and epic tales. As a rule, all the City inhabitants knew them, which was a sign of their maturity. However, they did not represent expanding knowledge, as folklore tales were based on bare statements and descriptions without argumentation and interpretation, reflection and conclusion.⁹⁵ Therefore, we have formulated them as semantic silence.

Meanwhile, based on semi-circle (and semi-conical) forms theatrical architecture revealed its metaphysical connection with the idea of overall slip. We decided to take into account the well-known Platonic allegory of the intellectual cave for demonstrating the substantial aspects of this slip – from semantic stillness to development, meaning silence to argumentation, description to understanding. In this case, the theater audience could be compared to cave dwellers: chained to their places from birth, they faced the cave wall.⁹⁶ Due to this, they could only observe the shadows of wooden or woolen puppets – people, animals, things – shown behind them from the wall, in the light of a fire. Consequently, they were not able to perceive the true essence of things and lived among the shadows.

Some scholars pay attention to the following fact: as conceived by the architect (or just by chance), the audience of the theater of Dionysus, indeed, sat in a cave position – with their backs to the Acropolis and, in particular, to the

⁹⁵ On these and other characteristics of mythical thinking see **Levi-Strauss**, 1955, 429-430; **Levi-Strauss**, 1966, 217-219; **Levi-Strauss**, 1981, 69-72; **Степанян**, 1991, 7-17.

⁹⁶ For a semantic parallel between the Platonic cave mythology and the puppet theater, see **Ahmad**, 2016, 88-89.

*Parthenon. And divine eternal truths seemed to be reflected on the theater stage as shadows.*⁹⁷

According to Plato, only some advanced cave inhabitants could break the chains, turn around, go to the cave entrance and look at the Sun – the source of true knowledge. Having coped with the pain in the eyes of the first hours, they gradually got accustomed to the natural light, gaining knowledge about the cosmos and eternal truths. In this way, instead of the bodily eye, the mind's eye took priority in them. In this way, these former prisoners could "[...] continue to ascend until they arrive at the Good". However, they were destined to "[...] descend again among the prisoners in the cave, and partake of their labors and honors, whether they are worth having or not" [Plato, Rep., 519a].⁹⁸

b. Main semantic features of the tragic plot. In the theatre, the mentioned returnees could be identified with the poets – the authors of tragedies. Their creative activity started when they put on the folklore material a perception to form a plot.⁹⁹ As a result, *an ambiguous and deprived of actuality matter* gained structure and dramatic movement through the place, characters, and actions.¹⁰⁰ Aristotle

⁹⁷ Composing his allegory of the cave, Plato, most probably, proceeded from ritual puppet theatres well known in the Greek and other traditional cultures. **Gocer**, 2000, 119-122. This allegory was adopted by Christian intellectuals. **Ursic**, 1998, 85-90

⁹⁸ The cave allegory can also be interpreted as a movement from the somatic and affective parts of the human soul to the highest reasoning part of augmented rational knowledge and comprehension (τὸ φιλόσοφον). **Ferguson**, 1922, 19-21.

⁹⁹ The connection with the *rude folklore material* was traceable both in semantic and semiotic codes of tragic a plot. However, it composed only one side of the latter: in reality, a poet proceeded also from the ideas and senses of his time. He bestowed individual features and characters upon typical epic heroes making them recognizable to the theatrical public (the contemporaries). See **Фрейдсберг**, 1997, 162-165, 173-175.

¹⁰⁰ Nevertheless, the transition from one level to the other was not so

sees the function of a tragic poet in describing “[...] not the thing that has happened, but a kind of thing that might happen, i.e. what is possible or necessary. The distinction between historian and poet is not in the one writing prose and the other verse [...] it consists really in this, that the one describes the things that have happened, and the other a kind of things that might be” [Aristot., Poet., 1451a, 35-1451b, 5].

One could also discuss the work of a tragic poet proceeding from Aristotle's theory of the so-called, actual thing (ἐνεργεία ὄν). A master manufactured it of a rough matter personifying the potentiality of the thing. Only under a specific form (εἶδος or μορφή), it acquired actuality and reached its real essence (ἐντέλεια). The latter was thought of as identic with the thing's purpose or destiny (τέλος) [Aristot., Metaph., 1047b, 30-1048a, 30].

Only in this case, a tragic poet could lead his audience to the true meaning of his plot. However, not all audiences were able to reach this level; many of them remained on the level of puppet shadows. And the poet had to combine their views and understandings since like a returnee he resembled a state legislator: “[...] who did not aim at making any one class in the state above the rest; the happiness was to be in the whole state, and he held the citizens together by persuasion and necessity, making them benefactors of the state, and therefore benefactors of one another” [Plato, Rep., 519e]. The poet had the same target in the theatre – to secure homonymy, justice, and moral unanimity of all audiences despite their diversities. To this end, he had to master his primary matter according to his idea acquired through high inspiration, on the one hand, and professional skills, on the other hand.¹⁰¹

soft and organic. Scholars speak about “tensions between myth and the forms of thought peculiar to the city”. **Vernant, Vidal-Naquet**, 1990, 43.

¹⁰¹ See **Burian**, 1997, 181-190. The central element of the dramatist's

One could also interpret the situation in light of the atomist theory formulated by Leucippus and Democritus. It was well-known in Classical Greece and considered a true thing as a combination of undividable material elements (atoms) and void. Atoms had different masses and shapes, magnitudes and speeds, nevertheless, they made up a unity due to their mutual attraction.¹⁰² The latter could be compared with the benefaction of social individuals whereof spoke Plato.

As a rule, the intrigue of a tragic performance started with a situation of overall or partial disturbance under different circumstances – moral, legal, and psychological. Aristotle defines this breach as *peripety* or *reversal* *περιπέτεια*, a sudden change of condition or fortune “[...] from one state of things within the play to its opposite, and that too as we say, in the probable or necessary sequence of events [...]” [Aristot., Poet., 1452a, 22-24]. As a rule, the reversal was followed by *discovery*: “a change from ignorance to knowledge, and thus to either love or evil” and *suffering* “an action of a destructive or painful character” [Aristot., Poet., 1452a, 30-33, 1452b, 16-17]. In its turn, suffering gave rise to pity and fear and led the dramatic performance “to its purification (ἡ καθάρσις) of such emotions [Aristot., Poet., 1449b, 27-28]. The catharsis was thought of as the denouement of the complication innate to every plot. It was recognized as the emotional and rational purpose of tragedies.¹⁰³

In its turn, the purification charted the path to the res-

work implied the overpowering of the tragic crisis (peripety) and the leading the dramatic action to a denouement. **de Romilly**, 1968, 12-23.

¹⁰² Atomist theory exercised great influence on posterior philosophical systems of antiquity both of natural-philosophical and social-ethical character: the Stoics, Plato, Aristotle, Epicurus, etc. See **Furley**, 1992, 327-328; **Zeller**, 1930, 64-68.

¹⁰³ The kinship of catharsis with old purification rituals is considered to be quite obvious. Particularly, scholars emphasize the role of the rituals devoted to Dionysus. See **Фрейдсберг**, 1997, 153.

toration (or rather, re-creation) of peace, justice, and moral order. However, this restoration *sounded* already beyond the textual boundaries of the plot. The choir usually alluded to it in its last stasimon.¹⁰⁴ It achieved its profound purpose in the reverse perspective of the audience. This understanding outlines a new path to the Aristotelian theory of tragedy as an imitation of a “perfect, integral and known in magnitude” action.¹⁰⁵

The development of a tragic plot also had a formal aspect consisting of three phases. We have already touched on this aspect, singling out its beginning, middle, and end: “A beginning is that which does not itself follow anything by causal necessity, but after which something naturally is or comes to be.” The *end* makes the opposite pole of the dramatic movement: “An end, on the contrary, is that which itself naturally follows some other thing, either by necessity, or as a rule, but has nothing following it.” For the completeness of the plot, attention must be paid to the middle as well: “A middle is that which follows something as some other thing follows it” [Aristot., *Poet.*, 1450b, 25-30]. Summing up the said, Aristotle concluded: “A well-constructed plot, therefore, must neither begin nor end occasionally but conform to these principles.” However, the formal division contained profound changes and led to the denouement of the main plot conflict.¹⁰⁶ We can parallel the tragic plot with a triangle which is metaphysically

¹⁰⁴ This is first about the Sophoclean chorus which is closely engaged in the dramatic play and is indeed a *collective actor*. See **Weiner**, 1980, 206. Meanwhile, in Euripides’ tragedies, the role of the chorus he role of *chopyc* is more modest: the dialogues and actions of the characters predominate. See **Easterling**, 1997, 155-156.

¹⁰⁵ *Fear* and *pity* were only the striking emotions leading to *catharsis*. In reality, numerous other emotions (typical and ad hoc) conveyed them to the telos of tragedy. See **Scharper**, 1968, 132-136.

¹⁰⁶ However, the situation was not so rigorous: on the one hand, the dramatists were rule-bound, on the other hand, they were rather free for improvisation. **Easterling**, 1997, 154.

determined as the primary element of air and (correspondingly) the human soul.

Most probably, Aristotle formulated these principles from the experience of the great tragic poets of the fifth century BC. – Aeschylus, Sophocles, and Euripides. Certainly, they were present in other genres of literary creativity as well. This concerned presumably history under the pen of Thucydides, an author who depicted history as a performance with eminent (and secondary) characters.

In this regard, it is also apt to recall that in tragedy, characters were thought of as masks made of wood or clay. They were *sui generis* indices of scenic actions: “Again, tragedy is the imitation of an action; and an action implies personal agents who necessarily possess certain distinct qualities both of character and thought” [Aristot., *Poet.*, 1449b, 35-40].¹⁰⁷ As noted above, during the performance, actors got absorbed by the mask characters and lost their individuality becoming an element of the tragic performance as a whole. The highest point of this absorption was the actor’s ecstasy.

c. *Ideal tragic characters.* To interpret this aspect, we think to put out their willingness to guarantee social order and freedom at the cost of their lives. The willingness for self-sacrifice by religious, legal, and moral stimuli was considered the highest motive of human life. Consequently, it became one of the focuses of classical tragedy and philosophical prose.¹⁰⁸ We find the following four characters

¹⁰⁷ However, W. Kaufman believes that a modern scholar can overpass Aristotle in understanding tragedy while defining it as a form of literature that presents a symbolic action that moves to human suffering. **Kaufmann**, 1968. 85.

¹⁰⁸ Modern existential philosophy encountered the same problem of the relationship between the self and others. M. Heidegger discussed it in the ontological and semantic network “being- in the – world, being-with, and being a self”. They are surrounded by *others*. However, “*The others* do not mean everybody else but me – those from whom the I distinguish itself.” **Heidegger**, 1996, 118.

could be assessed as the best examples of this kind of behavior – Prometheus of Aeschylus, Antigone of Sophocles (on the theater stage), Athens (a collective hero on the stage of Greece), and Socrates (on the stage of Athenian Agora).

Prometheus. Before becoming the main opponent of Zeus, his image typologically developed through primary phases. At first, he was a mythological trickster, destroying social and moral taboos, later he took on the civilizing role of mankind, becoming the deity of fire, crafts, skills, and knowledge: “I found men mindless and gave them minds, Made them masters of their wits.”¹⁰⁹ More certainly, he taught them how to obtain metal from ore, cultivate fields, build cities, and sail overseas [Aesch., Prom., 440-480]. He stole all these skills from the Olympians, and the almighty Zeus decided to punish him by chaining him to the Caucasus Mountain. Day after day, God’s *broad-winged eagle devoured the immortal liver of the hero*, causing him terrible pain. Prometheus (the Fore-thinker) knew about this consequence in advance, but this did not stop him. Developing the ancient mythical tale into a tragic plot of “Prometheus Bound”, Aeschylus emphasized the hero’s beneficence, which also means his voluntary self-sacrifice.

Prometheus carries out his mission against the tyranny of Zeus, as he foresees that God will sooner or later recognize the legitimacy of his actions and the right of people to civilized life. He foresees also that this will happen in exchange for his willingness “[...] to show a new plot whereby he (Zeus) can be spoiled of his throne and his power” [Ibid., 172-173]. In particular, it is about the new marriage of Zeus and the birth of a new offspring that will overthrow him. The chorus outlines the possibility of a com-

¹⁰⁹ On the mythological aspect and Prometheus’s contradictory character, see Hesiod, *Theogony*, 510-580. A character which in later development gave rise to the sacred fighter and victim for the sake of human freedom and welfare. See in detail Vernant, 1988, 183-201. Cf. Beal, 1991, 358-362.

promise between the opponents on this ground.¹¹⁰ However, this does not diminish the value of Prometheus' deed. Even Hermes, the faithful servant of Zeus, recognizes this, formulating it as *a self-willed calamity* [Ibid., 965]. In a deeper sense, Aeschylus believes in the same harmony which later made the focus of the philosophical utopia of Plato on overall benefaction in an ideal social community. And parallels between the true lawgiver and the new supreme deity are quite apparent.

Antigone. This is a modest young girl of the Theban royal family, who must choose between divine justice and human law. She is the eldest daughter of Oedipus, and, like the other members of her family, is haunted by the same blind fate that caused her father so much suffering. The tragic hero was finally acquitted at the trial in Athens and received divine mercy for irresponsibility in his crimes – patricide and incest libido with his mother. However, his two sons – Eteocles and Polynices, quarreled over the royal authority and soon it grew into a military conflict under the walls of Thebes: Eteocles fought for the City, Polynices against it having at his disposal the Argive forces. They killed each other in a duel: “They fought as bravely and died as miserably” [Soph., Ant., 18].¹¹¹ While one was glorified, the other, on the contrary, was cursed.

¹¹⁰ In complex and compound tragic situations, a compromise was habitual for classical plots. Sometimes, it was reached in Athens under an archaic king Theseus, (in “Oedipus at Colonus” by Sophocles) or the Areopagus council (in “Eumenides” by Aeschylus). Although in the fifth century, they had already lost their dominant position, in (utopic) social axiology, they were still assessed as bearers of justice and moral perfection. See Allen, 2005, 374-379.

¹¹¹ The duel of the two brothers must be discussed in the chain of binary oppositions composing the semiotic cod of the plot of *Antigone*: divine-profane, peace-strife, justice-corruption, moral-immoral, etc. See in detail Rabinowitz, 2008, 155-166. O. Freidenberg revealed the features and nuances of this semiotic algorithm proceeding from Aeschylus' *Seven against Thebes*. Фрейдсберг, 1998, 373-376. 384-386.

Human law forbade the latter to be buried by ancient sacred rites: “He is to have no funeral or lament, but to be left unburied and unwept” [Ibid., 26-27]. The new king Creon decreed: “Anyone who acts against this order will be stoned to death before the city” [Ibid., 41-43]. He recognized it as *a crime for all of Thebes*.

This meant that the corpse of Polynices would be “meat for dogs and wild birds”, and his soul would be doomed to the eternal torment of wandering between heaven and earth. Antigone is determined to save the soul of her unfortunate brother, although she knows about the death penalty awaiting her for disobedience. She chooses death because she understands that fate continues its atrocity and must stop it with all her might. She gradually comes to the idea of self-sacrifice for restoring general order and justice. This is her free choice (αἵρεσις).¹¹² To fully appreciate her case, we must remember that, under other circumstances, she would have been happy with the king’s son, Haemon, with the prospect of becoming the queen of Thebes.

However, Antigone represents the kind of human who tries to combine divine justice with *the laws of the land*. Sophocles recognizes Antigone as *a child of the gods* [ibid., 845]. In the reverse perspective of his advanced audiences, he outlines parallels between Antigone and Semele, who gave birth to Dionysus at the cost of her life. Meanwhile, the *laws of the land* are preferable for Creon.¹¹³ In the eminent

¹¹² The experience of Greek tragedy on free will and destiny was summarized by Aristotle and the Stoics from different points of view. While Aristotle discussed the problem proceeding from human characters, the Stoics considered its cosmic coverage. See **Frede**, 2011, 19-39; cf. **Müller**, 2016, 12-18. Following the Stoics, Philo of Alexandria introduced the concept into Biblical studies. Later, Christian intellectuals adopted it as a path to the rebirth of a human into God’s image. Origen considered God’s free will to be the great grace to His creatures. See **Linjamaa**, 2019, 146-155.

¹¹³ In this regard, Hegel demonstrated two paradigms of life – natu-

Ode to Man, the chorus is quite antipathic to this kind of man: "Never may I sit his side, or share the thought of his heart" [ibid., 375].¹¹⁴ At the end of the tragedy, Creon is punished: his son Haemon and later wife Eurydice commit suicide for the sake of love: the son for his bride, the mother for her son. The poet formulates the catharsis of the tragedy as follows: "Wisdom is supreme for a blessed life, and reverence for the gods" [Ibid., 1347-1350]. Only in this case, the willful and deliberate victim could be the motive for the continuation of life and welfare.¹¹⁵

It remains to remind that *Antigone* by Sophocles was performed in Athens, in 441 BC., that is, in the time of Periclean social experience (the complementarity of citizens), on the one hand, and the flexible balance between democracy and the absolute authority of its leader, on the other. Scholars see the plastic form of this complex symmetry in the sculptures of Polycleitus. Particularly, this is true about his *Doryphoros* shaped by opposite numbers, qualities, and movements: odd-even, one-many, left-right, rest-movement, material-spiritual, etc.

Athens – a Collective Tragic Hero. We decided to discuss this hero against the background of the Greek history of the fifth century BC, highlighting its most important phases. However, in the historical tragedy of Athens, one of the main principles of the genre (requiring events to happen during one day-light) was transgressed. Every

ral ethical and rational, embodied in two opposite laws and sexes: "[...] the law which is manifested [to ethical self-consciousness] is in the essence tied to its opposite, the essence is the unity of both, but the deed has only carried out one law in contrast to the other" Hegel, 1977, 283.

¹¹⁴ Some scholars are inclined to see the essential features of Pericles in the tyrannical and self-righteous image of Creon. See Ehrenberg, 2011, 190.

¹¹⁵ In philosophy (the Stoics, Plato, and Philo of Alexandria) wisdom looks out as intrinsic intellect and acquired knowledge of human beings. See Wolfson, 1942, 138-139.

phase of the historical tragedy covered a long-time duration – from years to decades.

The first phase saw the self-victim of the City in the Greco-Persian war (499-449 BC.). It was more than apparent in the second invasion of the enemy when the City was captivated and robbed. Its walls and squares, houses and temples were destroyed, fields and vineyards were burnt. Citizens found refuge in neighboring islands. Many of them came to Salamis wherefrom they could watch their abandoned homeland. The destruction was of such scale that the Greek opponents spitefully named the Athenian leader Themistocles “a man without a city” [Herod., VII, 61, 1].

In this critical situation, Athens could give up to the enemy’s mercy (like some other city-states) or gather its population and move to Italy to find a new city [Ibid., 62, 2]. However, its free choice was to keep on resisting and force the allies (first of all the Spartans) to fulfill their duty to the end. In some senses, this stance could be defined as self-victim for the Panhellenic case. We are inclined to identify this with a tragic peripety.

Themistocles foresaw a similar course of events and in good time convinced the Athenians to invest public finances in building a navy. This project implied replacing the hoplite units. Indeed, in a short time (483-480 BC), two hundred triremes were built with well-trained crews. Behind this *purely military device*, contemporaries traced a radical program of social reforms. The fact is that the Hoplite army was created according to a property qualification – the soldiers had to cover the costs of their rather expensive equipment. Thus, only the upper classes could afford to serve in the elite detachments of hoplites, which provided them with high social prestige. As for the fleet, it did not demand such expenses; only the knowledge and skills of sailors were required. This gave the lower classes access to the navy and, consequently, to

social influence.¹¹⁶ Even under aristocratic commanders (Euribiades, Cimon), the fleet retained this feature, now based on the idea of Athenian identity and patriotism.¹¹⁷ In this regard, Aeschylus is very accurate in describing the Battle of Salamis:

*Now, sons of Hellas, now!
Set Hellas free, set free your wives, your homes,
Your gods' high altars and your fathers' tombs.
Now all is on stake [Aeschylus, The Persians, 401-405].*¹¹⁸

By all accounts, the great victory over the Persians was won by the efforts of a rising democracy. It was a reward for the Athenians' collective self-sacrifice anticipating the age of Pericles whereof we spoke above. It made the heart of the next phase of the Athenian historical tragedy – the catharsis described in detail in the so-called *Funeral Oration* of Pericles.

We plan to discuss some significant aspects of this document. In this regard, the following fact must be taken into consideration: the text of the Oration has been preserved in Thucydides and, undoubtedly, was worked out under his pen

¹¹⁶ In reality, the situation was not so simple. During the 470s-460s the majority of the urban lower classes were away as oarsmen of the fleet, and due to that the upper classes again gained influence. The leaders of the people would put great effort into furthering the state's democratization. We mean first of all the reform of Ephialtes undertaken in 462/461 BC. to lower the role of the Areopagus. See **Ehrenberg**, 2011, 169-171.

¹¹⁷ About this problem, see **Strauss**, 1996, 313-326. Nevertheless, in poetry and rhetoric, hoplites continued to be assessed as ideals of valor and courage. As for sailors, they symbolized a *collective weapon* without individual valor and focus on traditional shield-and-spear. **Pritchard**, 2018, 232-236.

¹¹⁸ In a deep sense, Sophocles portrays the battle as a scene of collective action that stimulated a new identity of the Athenians based on their complementarity. The idea of collective action was the focus of the democratic lower classes, and the Periclean propaganda instilled in this perception a color of Athenian exceptionalism. See **Ober**, 2008, 75-79.

in accordance with the political ideas and literary-rhetorical skills of the time. His approach in similar cases is well-known: "I have therefore put into the mouth of each speaker the sentiments proper to the occasion, expressed as I thought he would be likely to express them, while at the same time, I endeavored, as nearly as I could, to give the general purport of what was actually said"[Thucyd., I, 22, 1].

The Oration was delivered in 431 BC. when the Peloponnesian War had already broken out with the Greeks fighting each other for dominance "over land and sea". The bodies of the first fallen warriors were brought to Athens and the Oration was composed just on this occasion. However, mourning was not its main feature. It was dedicated to the high social and individual values of the citizens. In this vein, one could even formulate the text as a retrospective utopia, like those found in the works of Plato.¹¹⁹

In the Oration, the leader first emphasizes the freedom of Athenian state form (ἐλευθέρη πολιτεία) and the homogeneity of its citizens. Both of these features are recognized as the basic conditions of democracy.¹²⁰ Their mutual complementarity and responsibility follow just from that: "Our constitution does not copy the laws of neighboring states; we are rather a pattern to others than imitators ourselves. Its administration favors the many instead of the few; this is why it is called a democracy. If we look at the laws, they afford equal justice to all in their private differences; if to social standing, advancement in public life falls to reputation for capacity, class considerations not being allowed to interfere with merit; nor again does poverty bar the way, if a man is able to serve the state, he is not hin-

¹¹⁹ The utopian nature of the *Oration* indicated Pericles' intention to solve everyday problems by strict logic, which represented the advantages of Athenian democracy as an indisputable fact. See **Gaiser**, 1975, 41.

¹²⁰ For the analysis of the social, political, legal, and psychological aspects of these basic features of Athenian democracy see **Hansen**, 1996, 93-100.

dered by the obscurity of his condition" [Thucyd., II, 37, 1]. It implied no arithmetic but geometric-complementary equality requiring every citizen to invest in collective good according to his material and intellectual capabilities. It generated "equal justice to all in their private differences".¹²¹ In a metaphysic sense, this construct – "from diversities to unity" – alluded to the figure of the circle with a feature of overall slip.

The same perception is traceable in the next principal trait of the City singled out by Pericles. It is distinct in the passage where Athens is depicted as *the school of all Greece*: "I say that Athens is the school of Hellas and that the individual Athenian in his own person seems to have the power of adapting himself to the most varied forms of action with the utmost versatility and grace. This is no passing and idle word, but truth and fact; and the assertion is verified by the position to which these qualities have raised the state" [Ibid., 41, 1-2]. From this point of view, we come back to the Socratic concept of maieutic (midwifery), with the difference that Athens now acted as a mentor and the rest of the Greek cities as its pupils.

This parallel alludes to the idea of identifying Pericles with Socrates and Athens with PanHellenic agora. According to the leader, it required a new mode of relationship in inter-Hellenic affairs: "In generosity we are equally singular, acquiring our friends by conferring not by receiving favors. Yet, of course, the doer of the favor is the firmer friend of the two, in order by continued kindness to keep the recipient in his debt; while the debtor feels less keen-

¹²¹ On this fundamental principle see **Sicking**, 1995, 409-413. Some scholars proceed from the idea that, in Periclean Athens, no united ruling elite, political parties, or mass organizations and movements existed. The board of citizens acted as a whole – economically and socially, politically and psychologically, religiously and individually. The concept of δῆμος expressed the unity and sovereignty of Athenians. See in detail, **Ober**, 1989, 132-147.

ly from the very consciousness that the return, he makes will be a payment, not a free gift” [Ibid., 40, 4].¹²² In other words, this new idealistic model of relations implied the benefaction of Athens to allies. By developing this assumption, an advanced audience could conclude that Athens entered the Peloponnesian War just for this sublime purpose. The next conclusion would be about the self-victim of this collective hero from his generosity.

Of course, one could object to this idealistic interpretation. But it is impossible to pass by the well-known definition of Aristotle: [...] comedy aims at representing men as worse, tragedy as better than in actual life” [Aristot., *Poet.*, 1448a, 36-38]. In the Funeral Oration, Athens is depicted with better features of a tragic hero who looks at catharsis: “For Athens alone of its contemporaries is found when tested to be greater than its reputation [...]” [Thucyd., II, 41, 3].

Following Aristotle’s ideas, one could define the City as a chain of events designed to show what could happen by chance and necessity. Let us state again, this was due to the constitution of Athens being considered a balanced democracy. However, Periclean assessment of democracy differed from that of Aristotle: he shaded the formal side of this political regime and emphasized the moral qualities of citizens. In them, he traced the real cause of the success or failure of the community.

Soon, history came to prove this understanding. After Pericles’ death (429 BC.), the citizen board of Athens began to degrade because of internal contradictions and

¹²² Sallust borrowed and ascribed to Rome the same idea of generosity to friends and considered this the most effective way to establish its dominance and hegemony over the territory stretching from Britain to Egypt, the Pillars of Hercules to the Euphrates – provinces, autonomous cities, communities, and kingdoms. According to Sallustus’ formula, Romans “[...] were lavish in their offerings to the gods, frugal in the home, and loyal to their friends” [Sallust., *Cat.*, IX, 3].

egoistic endeavors.¹²³ People saw that real history could be different from the ideal: the Peloponnesian War began to inflict defeat and suffering on Athenians.

Undoubtedly, the readers of the Funeral Oration were among the followers of this understanding. However, they were able to get acquainted with it only after 411 BC. when the History by Thucydides was brought to an end and published. At that time, the military catastrophe was already obvious.¹²⁴ So, for an accurate interpretation of Oration, the vision, and judgment of the opposition intellectuals are quite demanded.

Opposition intellectuals perceived life in Athens as *bare prose*, without artistic metaphor and philosophical generalization. Within the real historical time, this indicated the process of the fall of the balanced Periclean democracy into the power of a mob. Paradoxically, this was the starting point of a new tragedy with Socrates as the central hero.

Socrates. While discussing the polyphony of the Agora, we had a chance for outlining some essential aspects of his philosophical system. We proceeded from the phrases of the philosopher preserved mostly in Plato. Now we are going to repeat this experience against the background of his behavior in his last days, remembering that the life path of a true philosopher is also a text consisting of his ideas and theories.¹²⁵

¹²³ In his numerous comedies, Aristophanes portrayed the process of degradation in grotesque features. See **Fairbanks**, 1903, 659-666; **Heath**, 1987, 12-26.

¹²⁴ It was a crisis of the traditional balanced political regime, the style of life, and (even) textuality. Thucydides' narrative expressed this fact: its style based on the balance of poetic and archaistic narrative units did not meet the new times' extremism of thinking and behavior. And taking also into account other important considerations, he stopped his writing in 411 BC. Cf. **Wade-Gery, Denniston**, 1992, 1068-1070; cf. **Dewald**, 2005, 26.

¹²⁵ On the coherence of the way of life of a true philosopher and his worldview system see in detail **Hadot**, 1995, 264-276.

In this regard, let us start from the same idea: Socrates contrasted absolute celestial justice (the exact position of the stars and the rotation of the planets) with the relativity of divine and (to a greater extent) human justice.¹²⁶ The philosopher emphasized that heavenly truths are laid in people's souls from their birthdays to be revealed in education. In other words, he traced a direct connection between men and heaven (absolute Good). Certainly, this statement concerned neither the mob nor the traditional gods. It required a new board of citizens and a new elite group.¹²⁷

Meanwhile, Socrates' conservative opponents – Meletus, Anytus, and Lycon – saw in this approach disgrace to the Olympian gods since he taught the youth: “[...] not acknowledge the gods which the state acknowledges, but some other new divinities or spiritual agencies in their stead” [Plato, *Apol.*, 24b, 8-10]. This accusation gained new colors in the last period of the exhausting Peloponnesian war (410-404 BC.) when the emotional and short-sighted politics of the crowd and its leaders prevailed.¹²⁸ As it was stated above, the balanced democratic regime of the Periclean age had already degenerated into ochlocracy. Plato saw in this an in-

¹²⁶ It is about *natural and conventional justice* worked out in Western philosophical and legal thought beginning from the Sophists and, especially, Socrates. See **Barden, Murphy**, 2010, 66-71.

¹²⁷ Identifying the Platonic image of Socrates with the real historical Socrates, we must attribute to him the political ideals of his disciples and think of an ideal republic under philosophers. See **Dobbis**, 1985, 819-821. Nevertheless, it seems more likely that the political colors of Socrates were softer: he proceeded from the personality and its moral qualities, to recognize the happiness of its members as the main and of the social community. See **Long**, 2012, 18-20.

¹²⁸ This process had also deep economic causes: great expenditure of public finances on military needs, pauperization of lower classes, and their absolute dependence on oligarchs brought to the fall of Athenian democracy at the last period of the Peloponnesian war. See **Pritchard**, 2018, 172-174. On the theoretical (polit-economical) coverage of the problem see **Tridimas**, 2015, 106-109.

evitable process when: “Democracy leads to anarchy, which is mob rule based on pleasures and desires” [Plato., Rep., 560d, 6-8]. As a result, Athens lost the war, signed a humiliating peace treaty and surrendered to the mercy of Sparta and its allies.

In this vein, Socrates’ opponents became more aggressive. They brought a lawsuit against him, intending to show him (and his entourage) guilty of the defeat. The philosopher openly demonstrated this motive: “[...] because you wanted to escape the accuser, and not give an account of your lives” [Plato, Apol., 39a, 25]. Following this line, the Athenian tribunal remained deaf to the sophisticated arguments of Socrates and voted for the death sentence. The philosopher was quite persistent, and Plato’s text leaves a *strange impression*: if he showed compliance and flexibility, perhaps he would only have been ostracized – exiled for a while. It was a common practice for such “crimes”. From this assumption ensues the following curious fact of the last days of Socrates: he was eager to meet his death, as now felt himself a stranger in his native City: “I already see that the time has come when it is better for me to die [...]” [Plato, Apol., 40a, 15].¹²⁹

And he died taking poison and talking to his close intellectual entourage about eternal moral virtues. In light of this, the death of the philosopher looked like a self-victim for the same ideal of social community whereof spoke Plato in his “Republic”. This voluntary suicide happened in Athens, in 399 BC. Socrates’ last words were the best illustration of that: “I go to die and you to live; but which of us goes to the better lot, is known to none but God” [Plato, Apol., 42a, 20]. Let us remember that it is about the absolute moral Good.¹³⁰

¹²⁹ On the modern interpretation of Socrates’ trial see **McPherrran**, 2011, 130-134.

¹³⁰ Meanwhile, Plato’s *Crito* demonstrates another motivation in Socrates’ behavior: he believes in the social contract and primacy of law

Proceeding from this understanding, Socrates was determined to restore a moderate and balanced course of communal life under well-trained leaders. He did not absolutize any political regime: like the former heroes of our discussion, he considered human life firstly in moral values and saw the main source of that in eternal law and justice. In this regard, the life and death of the philosopher (certainly, in Plato's interpretation) acquired features of a tragic plot to be performed for future intellectual generations.¹³¹

Abstract

During the Classical Age, Athens' geographical location, social structure, political regime and mentality rested on the principle that could be formulated as unity through diversities. The four poles of the City – Areopagus and

and thinks that injustice cannot be overpassed by injustice [Plato, *Crito*, 49c-d]. See **Greenberg**, 1965, 60-64; **Rosano**, 2000, 460-466. Therefore, he denies *Crito's* offer to escape from prison. Some scholars interpret *Crito* as a tragic plot about the suffering and death of Socrates. If this assumption is correct, we must pay attention to the lack of a chorus and state the rhetorical character of this tragic plot. We think that the same is true about Plato's *Apology* as well. Other scholars even call Plato a tragic poet. See **Kaufmann**, 1968, 22-23. Perhaps, Plato developed the tradition of Euripides who quite diminished the role of a chorus in his tragedies. In this regard, scholars find them more philosophical.

¹³¹ In this regard, it is impossible to agree with F. Nietzsche, who found that "Socratism is a murderous principle". On the same ground, he even identified the philosopher as Dionysus's opponent, who personified death and resurrection. **Nietzsche**, 1999, 64. As for modern scholars, they typologizing deaths of Greek philosophers – by suicide, starvation, illness, despair, god's will, etc. – put out the *punishment of religious impiety* and connect it with Socrates and (even) Aristotle. See **Grau**, 2010, 370-371. However, the religious aspect was only the visible side of Socrates' case: it implied an essential reformation of a democratic society.

Acropolis, Agora, and Theatre of Dionysus – demonstrated these diversities. The first pair revealed the hierarchic and ritual code of social behavior focused on the algorithmic imperative which (in a deep sense) excluded discussion and argumentation of emotional and rational truths. Problems were settled according to the ancestral authority incarnated in *mores maiorum*. The second pair rested on critical and creative thinking, play and variability of social behavior combined with dialogue and logical argumentation. They gave rise to social reformation designed to improve the basic parameters of communal life. In this regard, philosophy and theater, rhetoric and historiography came to the fore. Their particular desire was to draw a lesson from the events of everyday life and give an answer to the question “What could happen by accident and necessity”.

This approach concerned the ideal of the city-state requiring strong solidarity among its members. The highest form of this solidarity implied the self-sacrifice of (certainly, outstanding) citizens for the sake of the common good. This paved the way for a sophisticated and artistic perception of the individual and his role in history.

To demonstrate this metamorphosis, the images of four heroes are singled out. Two of them were theatrical and acted on the stage of the Theatre of Dionysus – Prometheus and Antigone. Under the pens of Aeschylus and Sophocles, they personified a complete action aimed at voluntary self-sacrifice for the sake of high moral values and justice. On the other hand, two real historical heroes are portrayed whose complete actions were focused on Athens’s Agora. One of them is Athens itself as a collective hero personified by Pericles, the other is the philosopher Socrates. While the first pair of heroes acted in the frame of a performance time, the second pair acted in the real historical time of the fifth century BC. However, in both cases, the main features of the tragic plot are quite obvious its beginning, middle, and end. During this move-

ment, the essential metamorphoses of action and characters happened – from peripety of fear and suffering to a catharsis of purgation and liberty.

For historical heroes, these changes were explicable in their *self-narratives* – “Funeral Speech” by Pericles and “Apology of Socrates” by Plato. A comparative analysis of the two texts gives reason to assert that the optimism of Pericles was just as tragic as the pessimism of Socrates. Behind this metaphor, an experienced eye could trace a mathematical equation aimed at proving the Common Good. This statement was also applicable to the Athenian architectural environment – points, lines, triangles, squares, pentagons, and circles. Amid their various (rational and metaphysical) combinations, fictional and real heroes lived in political, philosophical, and theatrical imitations, poses, and plays. All these aspects of identity demonstrated the readiness of the Athenians for innovations and re-creation.

TRAGEDY AND THE INTERPRETATION OF THE HISTORICAL PRESENT (The experience of Artavazd II)

Introduction

The age of Hellenism (325-30BC.) with empires and sacred royal power, strong social hierarchy and state machinery, syncretic ideologies, religious systems, massive cultural complexes, and standards of social behavior shaped the image of humble men who sought life stability in their *immediate social solidarity* composed of small autonomous city-oases in the ocean of great empires.¹³² Contrary to them, groups of intellectuals came to afore being concentrated in eminent centers of scholarship and aesthetics – Alexandria, Antioch, Pergamon, Athens, and Syracuse. Despite royal patronage, in common, they were free of ideological clichés and shaped their fundamental and aes-

¹³² Kings passed their will to the cities through *letters*. **Tarn**, 1952, 66-78; **Ehrenberg**, 1964, 191-205. The network of relations between the city and Hellenistic kings are formulated as “divine honours for the king in exchange for benefactions and privileges for the city” **Strootman R.**, 2011, 150. The nucleus element of this solidarity was the family now more flexible according to the new life conditions. The city solidarity was based on “individualism and brotherhood”. **Tarn**, 1952, 68; cf. **Thompson**, 2006, 101-104.

thetic concepts under *pure creative pursuit* – Zenodotus of Ephesus, Eratosthenes of Cyrene, Hipparchus, Herophilus Euclides, Archimedes, Callimachus, Apollonius of Rhodes, and many others.¹³³

A similar situation was obvious in philosophy. Along with fundamental differences, the leading schools of the age – Stoicism, Skepticism, and Epicureanism, Cynicism – showed some obvious common features.¹³⁴ All of them were engaged in the *philosophy of life*. This referred primarily to an activity, which implied a logical choice of a person aimed at freedom from disturbance (ἀταραξία) and intention toward individual happiness (εὐδαιμονία). These two goals were considered in strict connection with pleasure (ἡδονή) – both logical and emotional.¹³⁵ However, this high elitist position was contrasted with the popular position which recognized Tyche and the gods as dramatists of the *life performance* of Hellenistic men.¹³⁶ In other words, in the same cultural area, two opposite paradigms faced each other – a creative-elitist and algorithmic-popular.

Certainly, this contrast was quite traceable in Hellenistic theatre as well. On the one hand, it continued the tradition of Classical tragedy and its social ideals while staging the works of great playwrights, on the other hand, it gave way to new comedy and drama based on everyday values:

¹³³ In royal patronage, scholars trace a more profound phenomenon of the relationship between culture and political power. On this problem see the research essay of **Stevens**, 2019, 1-32; cf. **Erskine**, 1995, 38-48; cf. **Luce**, 1988, 27-38.

¹³⁴ On these schools' organization, structure, and relationship, see **Donald**, 1999, 55-62.

¹³⁵ The hedonistic approach to human lifestyle was particularly effective in Epicurean ethics. See **Erlor**, 1999, 651-657.

¹³⁶ "The perception of life as a drama and diffusion of other dramatic similes in Greek thought are directly related to the increasing popularity of theatrical performances, first in classical Athens and later in the Hellenistic world." **Chaniotis**, 1997, 220.

family stories, plays of Fortuna, funny situations, unexpected encounters, conflicts of interests, happy ends, etc.¹³⁷ They caused pleasure to the audience who lived with earthly problems and sentiments. The most prominent figure of this genre was Menander who also influenced the early Roman authors.¹³⁸ However, besides the theatres, performances were staged in royal courts with a sophisticated entourage.¹³⁹ Here, classical tragedies were preferred.

The court community showed (or pretended to show) its commitment to a contemplative lifestyle and orientation to Archaic and Classical values and ideals. In this regard, old tragedies began to be evaluated as markers of the high social status of the elite. They were staged in the courts to recreate the solidarity of elite groups through new (and ad hoc) interpretations of old tragic plots.

Even our scarce information about the court of Hellenistic Greater Armenia suggests that its activities proceeded according to the same elitist principle. In this country, this principle had to be more effective to compensate for the underdeveloped network of urban centers and the lack of numerous Greek (and other) settlers. We must remember the fact that the vast majority of the population of Armenia were peasants who lived in local communities with local customary law and religion.¹⁴⁰

Under Tigran II (95-55 BC.) and his son and successor Artavazd II (55-34 BC.), some outstanding intellectuals

¹³⁷ As a rule, these situations developed through opposite characters: good-evil, old-young, freeman-slave, clever-foolish, benevolent-selfish, generous-miser. Cf. **Gutzwiller**, 54-55.

¹³⁸ See **Sandbach**, 1992, 669-670.

¹³⁹ In this view, we must take into consideration that court life was theatricalized: starting from the king's appearances to their receptions, councils, and banquettes. The ruler was thought of as an actor. **Chaniotis**, 1997, 235-245.

¹⁴⁰ See **Russel**, 1982, 1-7; **Russell**, 1987, 49-51. The same phenomenon is also traceable in ancient Georgia. See **De Jong**, 2015, 119-128.

lived at the court – rhetoricians, philosophers, and playwrights. The most prominent of them were Metrodorus of Scepsis and Amphicrates of Athens. Under their supervision, the young prince Artavazd was brought up.¹⁴¹

Ancient historians mention two scenes of theatrical performances in Greater Armenia. Talking about the new capital, Tigranakert, among other buildings, Plutarch mentions the theatre [Plut., Luc., XXIX, 4]. Bearing in mind that the capital was considered the model of the empire of Tigran the Great, we can conclude that the theatre was designed to consolidate the citizens of different nationalities – Armenians, Greeks, Adiabeni, Assyrians, Gordyeni, Cappadocians, etc. [Plut., Luc., XVI, 1; cf. Strabo, XII, 2, 9, App., Mithr., 67; Dio Cass., XXXVI, 22].¹⁴² The Greek language and the great classical dramas (along with legislation, economy, and religion) were thought of as the means to reach the *sympoliteia* of the capital.¹⁴³ On the other hand, the same author tells about the court performance held in Artaxata on the occasion of the victory over the army of Crassus which happened in the steppes of North Mesopotamia in 53 BC. [Plut., Crass., XXXIII, 5].¹⁴⁴

In this research essay, we purport to demonstrate the application of the plot of Euripides' well-known tragedy for the interpretation of current historical events. The events concern the Parthian campaign of Marcus Licinius Crassus of 54-53 BC., the plot represented the “Bacchae” of the eminent dramatist.

¹⁴¹ Plutarch's formula about Metrodorus is quite noticeable: “a man of agreeable speech and wide learning” [Plut., Luc., XXII, 2].

¹⁴² We can propose that each community lived autonomously in its district (σταθμός) separated from the others by internal walls. The central part of the capital was designed for common use, particularly, religious rituals and popular Assembly. See Ստեփանյան, 2012, 86–88.

¹⁴³ See Саркисян, 1955, 56-57.

¹⁴⁴ See Badian, 1992, 295.

1. Historical Background

In 66 BC, Gn. Pompey and Tigran the Great signed the so-called Artaxata Treaty. The sides agreed that the king would give up his empire while securing the status of a regional state for Greater Armenia, whose influence extended from the Caucasus Mountain to Northern Mesopotamia. He retained the title of “king of kings” and was recognized as a friend of the Roman people (*amicus populi Romani*).¹⁴⁵ However, the end of the king’s rule saw also a significant metamorphosis in Armeno-Parthian relations. The Parthian king Phraates III wrote to Tigran II while informing him that he “[...] wishes the Armenian ruler to survive so that in case of need he might someday have him as an ally against the Romans. They both understood that whichever of them should conquer the other would simply help along matters for the Romans and would become easier for them to subdue. For these reasons, then, they were reconciled” [Dio Cass., XXXVII, 7, 4]. Pompey was, of course, informed of Tigran’s policy of double friendship but he did nothing about it.¹⁴⁶

Artavazd II came to power with this principal understanding of the position of Greater Armenia. A man of vast

¹⁴⁵ At the same time, the sides agreed on an indemnity of six thousand talents. However, it had to be paid from the treasuries of Sophene, which now had to separate from Greater Armenia and form a kingdom under the rebellious son of Tigran II – Tigran the Younger. In other words, the old king did not formally pay an indemnity, instead, he donated money to Roman officers and soldiers as befitted a friend of the Roman people. See Ստեփանյան, 2012, 123–124.

¹⁴⁶ The situation of the double friendship – both with Parthia and Rome – would reach its completion in 66 AD., when Greater Armenia, now a close partner of Parthia, after ten years of war, entered analogical relations with Rome. Its king Trdat I arrived in Rome and was crowned by Nero with a solemn ceremony. This settlement secured a long peace and stability in the East. See Ստեփանյան, 2012, 138–139; Stepanyan, Minasyan, 2018, 335–345.

knowledge, he was versed in Hellenistic and Roman international law which formulated friendship (*amicitia*) first as the duty of a state not to act against its partner's interests. It was not obliged to provide a friend with material or military support but could do that only at its discretion – coming from its motives and interests.¹⁴⁷ Meanwhile, this was the characteristic of the other category of interstate relations – the *ally of the Roman people* (*socius populi Romani*).

Often Roman politicians “mingled” these two categories, introducing the mixed term “friend and ally of the Roman people” (*amicus et socius populi Romani*). This was done to equalize friends with allies.

Regarding Greater Armenia, this mingling started still Pompey. According to Dio Cassius, in 65-64, in his castra hiberna, while writing a report to Rome, he enrolled Tigran II “among friends and allies” [Dio Cass., LIII, 5,3]. This was done in the spirit of Roman diplomatic practice, which (beginning from the second century BC.) recognized all other states and peoples as real or potential clients.¹⁴⁸

Such an intention is quite traceable in the relations between Rome and Great Armenia during the Parthian campaign of M. L. Crassus. This caused a *misunderstanding* between the triumvir and the new Armenian king Artavazd II.

2. Crassus' eastern campaign (54-53 BC.)

M. L. Crassus was one of the most influential politicians of the last generation of the Roman Republic. With Julius Caesar and Gn. Pompey set up the so-called First

¹⁴⁷ On this category of interstate relations of the Roman Republic see Neumann, 1894, 1832-1834; cf. Marshall, 1968, 46-49; Braud, 1984, 39-54.

¹⁴⁸ On this long and complicated process see Badian, 1958, 66-71; cf. Ստեփանյան, 2012, 125-128.

Triumvirate in 60 BC. It was an unofficial coalition of the three powerful men of Rome who were supported correspondingly by the plebs, army, and financial circles. They put themselves above all citizens to “make themselves masters of the state” and “heal its ailment”.¹⁴⁹ Renewed their agreement in 56 BC. and even (again informally) divided the Empire into spheres of influence. Endowed with an extraordinary authority (*imperium maius*) to wage wars and sign treaties Crassus claimed the East: even a rumor rose in Rome that “[...] he would not consider Syria nor even Parthia as the boundaries of his success, but thought to make the campaigns of Lucullus against Tigranes and those of Pompey against Mithridates seem mere child’s play, and flew on the wings of his hopes as far as Bactria and India and the Outer Sea” [Plut., Crass., XVI, 2].¹⁵⁰

In 54 BC., he arrived in Syria and initiated preparations for the great military action against Parthia.¹⁵¹ He counted on Roman friends and allies in the East and particularly on Greater Armenia. The king of this realm, Artavazd II, visited Crassus and proposed solid military support: “And most of all, Artabazes the king of Armenia gave him courage, for he came to his camp with 6000 horsemen. These were said to be the king’s guards and couriers; but he promised

¹⁴⁹ Collegia *triumviri* were usual institutions in the Roman Republic for settling specific problems. Cf. Cadoux, 1992, 1096. However, under Caesar, Pompey, and Crassus, it obtained features of military dictatorship like that of P. C. Sulla (81-79 BC.). See in detail von Ungern-Sternberg, 2004, 89-92; Santangelo, 2006, 71-80. In both cases, the actors spoke on the restoration of the *old and good Republic*. Brennan, 2004, 35-38.

¹⁵⁰ Most probably, in his mind, the myth about the Indian campaign of Dionysus was active [cf. Diodor., II, 38,3; Strabo, XI, 5, 5, XV, 1, 7-9]. Later on, it would be the leading motive for G. J. Caesar’s plans for the Easter campaign.

¹⁵¹ On the strategic plan and details of the Parthian campaign of Crassus see Debevoise, 1968, 70-95; Shahbazi, 1990, 9-13; Bivar, 2006, 48-56.

10 000 mail-clad horsemen besides, and 30 000 footmen, to be maintained at his own cost. And he tried to persuade Crassus to invade Parthia by way of Armenia, for thus he would not only lead his forces along in the midst of plenty, which the king himself would provide, but would also proceed with safety, confronting the cavalry of the Parthians, in which lay their sole strength, with many mountains, and continuous crests, and regions where the horse could not well serve. Crassus was tolerably well pleased with the king's zeal and with the splendid reinforcements that he offered but said he should march through Mesopotamia, where he had left many brave Romans. Upon this, the Armenian rode away" [Plut., Crass., XIX, 1-3].

Plutarch does not reveal the real background of these diplomatic talks. Meanwhile, it is quite obvious in light of former relations between Artaxata and Rome. The fact is that the Armenian king considered himself a friend of the Roman people and outlined his conditions of participation in Crassus' military action: asserted readiness to support the triumvir while having real guarantees of his success. As to Crassus, he thought of the king as an ally of the Roman people obliged to support him by all (material and military) means.

In 53 BC, the Parthian king Orodes II invaded Greater Armenia, and Artavazd II turned to Crassus to come and route the Parthians with joint efforts. This proposal was also denied. Moreover, the Roman general began charging the king with treachery, threatening that "another time he would come and punish Artavasdes for treachery" [Plut., Crass., XIX, 3].¹⁵²

Meanwhile, Crassus led his legions through the steppes and deserts of North Mesopotamia in the direc-

¹⁵² This is the other expression of the fact of how Crassus spread his absolute authority on the Roman East. See **Asdourian**, 1911, 60; **Sherwin-White**, 1984, 286.

tion of Seleucia. The Parthian king sent his second army under the eminent nobleman Surena to meet him. At Carrhae, Surena surrounded the Roman army and forced it to surrender. Over 20,000 soldiers were killed, and 10,000 were imprisoned with the aquilae – golden standards of legions [Plut., Crass., XXXI, 7].¹⁵³ As for Crassus, he was captured and beheaded. His head and right hand were sent to the Parthian king who was at that time in Artaxata, the capital of Greater Armenia. This disaster ended the first serious military conflict between the two empires. Above all, the battle revealed the difference between the two military strategies: on the one hand, the Roman heavy infantry, and on the other hand, the Parthian horse archers and cataphracts.¹⁵⁴ In a deeper sense, it was the opposition of two civilizations – the strong-static and mobile-flexible.

3. Carrhae: the image of an enemy

a. the Parthians in Roman assessment.

Scholars often bypass this aspect, meanwhile, it is quite important for the complex interpretation of the problem. Assessing the enemy, Plutarch proceeds from two opposite dimensions. The first is the traditional image of a barbarian – shift and hypocritical, cruel and treacherous.

¹⁵³ On the Parthian military strategy and tactics see in detail **Overtoom**, 2017, 103-118.

¹⁵⁴ See **Rawson**, 1982, 543-549. Scholars usually underscore the vagueness of Plutarch's narrative on the Carrhae catastrophe while emphasizing the mythical nature of the author's narrative. See **Braud**, 1993, 468-471. Meanwhile, some other scholars suggest specific writers (such as Nicolaus Damascus, Q. Dellius, Timagenes, Strabo, Asinus Pollio, and C. Cassius) who may have provided Plutarch with information about the battle. They may have contained eyewitness accounts of the Greeks at Carrhae, or the surviving captive Romans. See **Zadorojniy**, 1997, 169-182 (esp. 171-172).

These features one can trace not only in Artavazd II but also in other *barbarians* involved in the Parthian war: the Arab chieftain Ariamnes – “a crafty and treacherous man” [Plut., Crass., XXI, 1]; the local Greek Andromachus – “the most faithless of all men” [Ibid.,]; the Parthian king Orodes II – a coward who “was in great fear of the danger which threatened” [Ibid., XXI, 5] Even the general Surena, about whom the author speaks with delight, has also base features: was treacherous and acted “a shameful violence” and killed Crassus while starting talks on the conditions of the truce [Ibid., XXX, 3].¹⁵⁵

The second dimension, according to Plutarch, expresses the feelings of the Roman plebs, who saw in Parthia a state that did not break good relations with Rome. This is most evident in the scene of Crassus’ departure: “And when Ateius, one of the tribunes of the people, threatened to oppose his leaving the city, and a large party arose which was displeased that anyone should go out to wage war on men who had done the state no wrong, but were in treaty relations with it [...]” [Ibid., XVI, 3]. Only Pompey with his high authority and influence opened the gates and allowed Crasses to get out of the City and join his army on the way to the East. In this regard, it is also noticeable the following: subsequently, such views gave rise to the famous formula of the Roman Stoics: “Man is a race, it has itself species: Greeks, Romans, Parthians.” [Seneca, Ep., LVIII, 12].¹⁵⁶ In a word, the Roman mind demonstrated an obvious intention to neutralize negative colors in

¹⁵⁵ Such an approach is thought to be the result of the intrinsic connection between theatre and history that can be traced in the role of the protagonist. See **Laskarēs** 1923, 163-164.

¹⁵⁶ Before that, of course, the epoche of Augustus with its cultural (and specific diplomatic) achievements had already paved the way for this understanding. See **Debevoise**, 1968, 209-213. The peace achieved by Augustus was the subject of praise by the Roman poets [Horat., *Carm.*, IV, 5, 25-28, 14, 9, Propert., El., V, 69-83, etc.]. Cf. **Babnis**, 2017, 18-26.

the portrait of its principal opponent. However, the two assessments of Parthians existed in parallel.

b. The Romans in Parthian assessment.

Contacts between Parthia and Rome started at the beginning of the first century BC. An outstanding Roman military and political actor L. C. Sulla came to the East to settle the problem of Cappadocia and demonstrate the leading role of Rome in the region. The Parthian king sent his ambassador to him to start negotiations on friendship. It happened in 92 BC. However, Sulla arranged the negotiation scenario in such a way as to make it clear that he would not allow an equal partnership between Parthia and Rome [Plut., Sulla, 5, 4; cf. Liv., Epit., LXX].¹⁵⁷

As a result, in the future, black-and-white contrasts would have to dominate between the two world states. And the Parthian campaign of Crassus was the best confirmation of this idea. In this view, we decided to interpret the so-called mockery procession (πομπήν γελοίαν) that the Parthian general Surena produced after his victory over the Roman triumvir. The crowd moved from Carrhae to Seleucia and finished the ritual with great and gruesome pomp, which he “insultingly called a triumph”. Plutarch describes it in detail:

“That one of his captives who bore the greatest likeness to Crassus, Caius Paccianus, put on a woman’s royal robe, and under instructions to answer to the name of Crassus and the title of Emperor when so addressed, was conducted along on horseback. Before him rode trumpeters and a few lictors borne on camels; from the fasces of the lictors, purses were suspended, and to their axes were fastened Roman heads newly cut off; behind these followed courtesans of Seleucia, musicians, who sang many scurrilous and ridiculous songs about the effeminacy and cowardice of Crassus”[Plut., Crass., 32, 2].

¹⁵⁷ Cf. Babnis, 2017, 7-8.

The procession represented a set of pictorial fragments linked together to express the character and actions of the enemy, Crassus, who violated the general order through his avarice and low passions. This idea was formulated under the axiology and worldview of Persian mythology and religion, Zoroastrianism. In a deeper sense, the procession demonstrated typological parallels with the Sasanian bas-reliefs on military clashes with the Romans. On the other hand, it showed features of a typical Dionysian procession that preceded the theatre.

A similar approach is well attested in numerous Iranian bas-reliefs of the Sasanian period – at Naqsh-e Rostam, Bišapur, Taq-i Bostan, Tang-i Chogan, etc.¹⁵⁸ Later, such a *plastic mode* of understanding and representing the past gave birth to the Iranian historical epic the *Šāhnāma*. As a rule, these bas-reliefs depict conflict situations with a white-and-black polarity. The Iranian side represents the white pole (us), whereas their enemies designate the black one (them). *We* are righteous and virtuous, brave and generous; therefore, our gods endow us with great victories and glory. As for our enemies, *they* are unjust and effeminate, selfish and avaricious;¹⁵⁹ and their defeat and humiliation support the cosmic order. This is an interpretation of history according to the common Zoroastrian perception of the world as a stage of conflict between eternal Good and Evil.¹⁶⁰ In this regard, the example of the rock

¹⁵⁸ MacDermot, 1954, 76-80; Herrman G., 2000, 35-45; Canepa, 2010, 582-584. However, caution is required in applying Sasanian materials to the Parthian period. It must be taken into account that the Sasani-ans were edgier in various areas of politics – religious, cultural, military, and foreign.

¹⁵⁹ Cf. Cohen, 2012, 115-118.

¹⁶⁰ In other words, the events were considered within the framework of a great mystic ritual that did not tolerate any significant innovation: “The whole point about ritual is that it should always be the same: its

reliefs of Shapur I (239-270) is very notable. The reliefs at Naqsh-e Rostam and Bišapur depict the king of kings triumphant over three Roman emperors – Gordian III, Philip the Arab, and Valerian. He is on horseback led by Glory (**Farah*) while the emperors are on foot as “standing Roman,” “prostrated Roman,” and “suppliant Roman.”¹⁶¹

The general Surena began from this basic idea and presented Crassus as the embodiment of Evil who would be sacrificed to restore harmony in the cosmos. In other words, the addressee of the mockery procession was the Parthian (multinational) crowd. Scholars similarly agree that when the geo-social boundaries of the given community are challenged the influence of rituals increases as they are aimed at the restoration of the integrity and validity of the community.¹⁶² The point is that the community serves as the real hero of the ritual. From this point of view, the following is very suggestive; Plutarch ends his description of the procession by emphasizing that “these things were for all to see” (ταῦτά μὲν οὖν πάντες ἐθεῶντο) [Plut., Crass., XXXII, 3]. In other words, public participation and perception constituted the main aspect of this mixed religious and political ritual.¹⁶³

However, over time, the Parthian rigor towards the Romans softened. The first explicit expression of this metamorphosis can be traced in the conversations of 1 AD. when the heir of Augustus, Caesar, arrived in the East and

performance aims to repeat the rigmarole as perfectly, as identically as possible,” **Taplin**, 2005, 118.

¹⁶¹ **Canepa**, 2009, 62-75; **Mackenzie, Howell**, 1989, 18-23. The warship of Farah (Φουνπ) was spread in pre-Christian Armenia. In the Christian period, it was still active. See **Garsoïan**, 1971, 304-306.

¹⁶² Cf. **Cohen**, 2012, 119-122.

¹⁶³ The like rituals are thought of to be purposed for the recreation of communities in a specific social space and time. On their typology and social significance see in detail **Goodin**, 1978, 282-291.

began to negotiate with the new Parthian king Phraates V about the border of the Euphrates.¹⁶⁴ Historian V. Paternus, who participated in this action, describes it in detail:

“On an island in the Euphrates, with an equal retinue on each side, Gaius had a meeting with the king of the Parthians, a young man of distinguished presence. This spectacle of the Roman army arrayed on one side, the Parthian on the other, while these two eminent lands not only of the empires they represented but also of mankind thus met in the conference – truly a notable and a memorable sight [...]” [Vel. Pat., II, 101, 1-2].¹⁶⁵

To put it differently, the sides recognized their parity and marked the Euphrates as the boundary. Nearly the same approach is traceable in the well-known formula of the Parthian king Vologes I uttered in his message to Nero on the occasion of the victory over the Roman army in the ten-year war (54-64 AD.): “He had sufficiently demonstrated his power; he had also given an example of his clemency” [Tacit., Ann., XXIV, 1]. This means that (like the Romans) the Parthian elite also demonstrated two opposite models of relation to their civilization opponent. The second model gained importance as one of the sides became familiar with the power of the other.

In the text of Plutarch, all the discussed models were included in a wider perception of history, which considered it according to the canons of ancient tragedy.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Scholars think that this cardinal change in the foreign policy of the states was prepared by the treaty of 20 BC. signed by the initiative of Augustus. See **Ziegler**, 1964, 53-56.

¹⁶⁵ Cf. **Edwell**, 2013, 204-205.

¹⁶⁶ Scholars find this approach a characteristic feature of Plutarch's interpretation of the lives of his heroes. See **de Lacy**, 1952, 159-164; **Papadi**, 2008, 117-120.

4. Tragic history

The second genre of interpretative performance occurs at the Armenian court in Artaxata. According to Plutarch's narrative, the Parthian and Armenian kings, Orodes II and Artavazd II, have reconciled and come to terms. As a result, the Armenian princess (the daughter of Tigran II and the sister of Artavazd II) was married off by her brother to the Parthian prince Pacorus. The highest military and administrative elite of both Parthia and Greater Armenia participated in the wedding banquet, expecting the wedding party to uncover the *profound rational meaning* of the great victory.

The subsequent narrative makes it clear that the party was directed in accordance with a well-elaborated plot. Plutarch clarifies that the audience, particularly the two kings, was well acquainted with the Greek language, literature, and customs [Plut., *Crass.*, XXXIII, 2].¹⁶⁷ This familiarity with Greek theatrical norms suggests that the audience's inner (inverse) perspective was active and ready to play a significant role in the forthcoming performance.¹⁶⁸

The wedding party took place in the banquet hall (τῷ ἀνδρῶνι) of the Artaxata court. Plutarch's narrative gives reason to trace in it two phases. The first represented the traditional banquet (ἐστιάσεις τε καὶ πότοι) [Plut., *Crass.*, 33, 1]. The kings and their close entourage (φίλοι καὶ

¹⁶⁷ Cf. **Goldhill**, 1997, 56. Undoubtedly, like in Greater Armenia, in the Parthian court also were Hellenistic intellectuals. Cf. **Stepanyan**, 2015, 114.

¹⁶⁸ As we have singled out in the forthcoming research essay, this intellectual stance was characteristic of spectators in the Greek theater: "In the Greek theatre, the spectators had to do much of the work themselves, to imagine places and settings, important information and relationships from the mythical tradition, visualize in their minds the events occurring off-stage and narrated by others." See **Storey, Allan**, 2005, 52.

σύντροφοι) took a separate seat. From time to time, they invited eminent guests to honor them with a drink or a gift. This was designed to re-establish and re-consolidate the elite hierarchy around the royal authority.¹⁶⁹

When this phase of the event came to an end, servants removed the tables (τράπεζαι), and the second phase of the party, the main focus of this investigation, began. Like old Greek symposia, it contained a literary component as well.¹⁷⁰ The choice and the interpretation of the piece usually depended on the artistic and philosophical taste of the head of the banquet (συμποσίαρχος) [cf. Plato, *Symp.*, 176a]. Despite the public nature of the performance, such banquets were considered a private function and were most popular in the Hellenistic age. For example, Alexander the Great's symposia as a rule included dramatic and literary performances to illustrate the essence of contemporary events.¹⁷¹

In our case, the head of the banquet preferred to uncover the profound meaning of current events by means of tragedy.¹⁷² Presumably, he adhered to a "tragic" understanding of history. As is well attested, "tragic history" appeared among members of the Peripatetic school in response to the Aristotelian concept of the strict opposition between history and tragedy (poetry).¹⁷³ Aristotle claimed that "the true difference [between history and poetry] is that one relates what has happened, the other what may happen. Poetry, therefore, is more philosophical and higher

¹⁶⁹ The tradition of such banquets was vivid at the Achaemenid court. As for the Seleucid court, it combined Greek and Iranian traditions. Cf. **Brosius**, 2007, 44-46; **Murray**, 1996, 22-24; **Funck**, 1996, 44-45.

¹⁷⁰ Forms of eating and drinking convivial: "[...] reflect and reinforce the social system in a variety of complex ways; they also create and maintain a variety of social values." **Murray**, 1990, 5. Cf. **Wecowski**, 2014, 28-33.

¹⁷¹ See **Borza**, 1983, 47-48; **Csapo E.**, 2010, 171-178.

¹⁷² On this problem see in detail **Walbank**, 1985, 224-241; **Braund**, 1984, 468-474; **Zadorojnyi**, 1997, 169-182; **Mossman**, 1998, 83-93.

¹⁷³ Cf. **Vernant**, 1988, 245-247.

than history: for poetry tends to express the universal (τὰ καθόλου), history the particular (τὰ καθ'ἕκαστον)" [Arist., Poet., 1451b, 4-5]. By contrast, the followers of tragic history believed in the possibility of history expressing universal meanings through concrete events and characters.¹⁷⁴ For this purpose, it demanded a specific mode of mimesis to be developed into a plot. In a larger sense, the authors of the plot of history were thought to be the immortal gods and Tyche. Therefore, the task of the historian was to uncover their will using appropriate facilities and skills. The Greek intellectual tradition recognized the peripatetic philosophers Douris and Philarchus as the founders of this approach to history.¹⁷⁵ It became more popular in the Hellenistic age as the theatricality of everyday life became obvious in cities and (especially) royal courts.¹⁷⁶

In the previous research essay, we had to demonstrate that theatricality emerged as a prevailing ideology within the public decision-making process, and current events were interpreted according to the archetypes of old myths and tragedies.¹⁷⁷ Belief in historical catharsis paralleled concepts of revelation that spread largely in the Hellenistic age. Even Polyb, the greatest critic of tragic history could not remain indifferent to its principal ideas and viewed world history as the greatest performance (θέαμα) of Tyche [Polyb., I, 2, 7, 63, 9, XI, 24, 8, XXVIII, 9, 4, etc.].¹⁷⁸

¹⁷⁴ On the genre of tragic history see **Walbank**, 1985, 227-229; **Marincola**, 2013, 78-80.

¹⁷⁵ Such an approach is thought to be the result of the intrinsic connection between theatre and history that can be traced in the role of the protagonist. See **Laskarēs**, 1923, 163-164.

¹⁷⁶ Theatrical garments and gestures were usual features of the Hellenistic kings. **Chaniotis A.**, 1997, 232-234.

¹⁷⁷ Cf. **Chaniotis**, 1997, 224-226.

¹⁷⁸ See **Shorey**, 1921, 280-283. Polyb assesses the enjoyableness as the main feature of this kind of narrative, a quality, which puts the rhetoric and tragic styles of the Hellenistic historiography in close relations. Cf. **Rebenich**, 2001, 266-269.

As for his criticism of tragic history, Polyb complained that it departed from the Platonic tradition and that tragedy represented a form of fiction (πλάσμα) deprived (partly or entirely) of truth. Its main purpose, he asserted, was to give pleasure, amaze, or terrify the audience through exaggeration (ὄγκος) of heroes' characters, emotions, and actions.¹⁷⁹ This interpretation gained popularity in the late Hellenistic and (especially) Roman ages. Plutarch seems to have been one of the numerous writers who shared it. In his *Essays* and *Lives*, the negative meaning of the terms concerning theatre and theatrical modes of expressing events are obvious: τραγωδία, μῦθος, σκηνογραφία, σχηματισμός etc., are considered synonyms of falseness.¹⁸⁰

Scholars consider the image of Tigranes II, the king of Greater Armenia, as one of the most appropriate examples of Plutarch's negative estimation of tragedy. According to the author: "Amid his great prosperity, the king's spirit had become tragic (i.e., pompous) and arrogant (φρόνεμα τραγικὸν καὶ ὑπέρογκον) [Plut., Luc., XXI, 3]. The elaborate workings of Tigran's court are similarly defined as "pomp" which neither terrified nor astonished the Roman legate Appius Claudius (ταύτην μέντοι τραγωδίαν οὐχ ὑποτρέσας οὐδ' ἐκπλαγεὶς Ἄππιος) [Plut., Luc, XXI, 6].¹⁸¹ However, Plutarch is not consistent, and his assumptions regarding the abovementioned terms sometimes reveal elements of ambivalence. In this regard, scholars often point to the *Life of Demetrius* where these elements occupy an unusually prominent place,¹⁸² but we shall argue below that a similar ambivalence can be found in the fragment of Plutarch under consideration as well.

¹⁷⁹ de Lacy, 1952, 159-160.

¹⁸⁰ de Lacy, 1952, 162-163.

¹⁸¹ Stark F., 2012, 66. However, as we have shown above, it was a usual Hellenistic practice of staging the royal reception. Cf. Chaniotis, 1997, 235-38.

¹⁸² See de Lacy, 1952, 168-169.

5. Tragic Performance of History

According to Plutarch, the director of the Artaxata performance chose the *Bacchae* of Euripides as a model for his interpretation of the “event of the day.”¹⁸³ Presumably, he departed from the Aristotelian theory of tragedy, some features of which are important for the present discussion. First of all, “[...] tragedy is an imitation of an action (μίμησις πράξεως) that is serious, complete, and of a certain magnitude” [Arist. *Poet.*, 1449b, 20-25]. Second, “[...] an action implies personal agents, who necessarily possess certain distinctive qualities both of character and thought” [ibid]. Third, “[...] thought (διάνοιαν) is required wherever a statement is proved, or a general truth (γνώμην) enunciated” [Arist., *Poet.*, 1450a, 15]. Fourth, “[...] through pity and fear [tragedy] effects the proper purgation (κάταρσιν) of the emotions” [Arist., *Poet.*, 1449b, 27].¹⁸⁴

Character and thought make up the two natural causes of action. In its turn, the action is designed to give birth to a plot (μῦθος) which consists of the arrangement of incidents in accordance with the appropriate magnitude and semantic duration.¹⁸⁵ Aristotle considered this arrangement the first and most important part of the tragedy [Arist., *Poet.*, 1450b 20]. As a complete whole, it has a beginning, a middle, and an end (ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν). This movement initiates the change of fortune (τὸ μεταβάλλειν) – usually from good to bad. This change comes about “as the result not of vice but of some great error or frailty (δι’ ἁμαρτίαν μεγάλην)” [Arist., *Poet.*, 1453a, 23]. The hero of a tragedy is involved in this error or is the author of it.¹⁸⁶

¹⁸³ On the Hellenistic theater in Greater Armenia see **Traina**, 2010, 95-102.

¹⁸⁴ Cf. **Carlson**, 1993, 17-18.

¹⁸⁵ See **Wiles**, 1987, 134-135.

¹⁸⁶ See **de Romilly**, 1970, 17.

We have touched on these theoretic approaches in the former research essay. So, let's return to the *Bacchae*. I wish to first summarize the tragedy's plot to underscore how the director of its performance at Artaxata as described by Plutarch deviated from its narrative pattern.¹⁸⁷ The *Bacchae* was staged after its author's death at the City Dionysia festival in 405 BC.¹⁸⁸ It recounts the return of Dionysus from the East to Thebes to take revenge on the royal house's refusal to recognize and worship him. He also desires to vindicate his late mother, Semele, disgraced by the Thebans. God drives the Theban women into ecstatic madness and sends them to the top of Mount Cithaeron to commit orgies. They are turned into maenads and are led by Agave, the sister of Semele and mother of the young Theban king Pentheus. Dionysus meets with Pentheus disguised as "a stranger" and enchants him as well.

He convinces the young king to put on woman's clothing and go to Cithaeron to watch the orgies. Unfortunately for Pentheus, the maenads catch him and tear him to pieces; in their mad imagination, Pentheus looks like a young lion. The more active participant is Agave who holds the "lion's head" above her own and solemnly leads the maenads to Thebes. She is in ritual delight but the trance soon wears off. Guided by her father, she comes back to reality understanding that she has killed her beloved son. The mother's grief is limitless, and nobody can condole with her. The vengeance of Dionysus also involves his terrestrial grandparents, Cadmus, and his wife, as he turns them into serpents. In the final scene, Dionysus appears in all his glory; his triumph is complete as he has demonstrated his divine power and established his worship in Thebes.

¹⁸⁷ See **Burian**, 1997, 186-189.

¹⁸⁸ Four Dionysian festivals were prominent in Athens: the Rural Dionysia, Lenaea, Anthesteria, and City Dionysia. See in detail **Kerényi**, 1996, 290-314; **Larson**, 2007, 117-42.

Two persons make up the main opposition of the tragic plot: Dionysus and Pentheus (anti-Dionysus). The first embodies the polarities of vitality: life and death, joy and sorrow, wisdom and violence. As to the second, he is tyrannous, lawless, and selfish.¹⁸⁹

This opposition played an important role in the divination of Hellenistic kings starting from Alexander of Macedonian. They denied earthly goods to acquire sacred royalty through Dionysus's important attributes of epiphany and salvation.¹⁹⁰ In this regard, the moral of the tragedy may be summarized as underscoring that human truth is only an illusion. The last *stasimon* of the chorus confirms this pivotal idea:

*And the end men looked for cometh not,
And the path is there where no man thought [...]
[Eur., Bacch., 1390-91].*

This plot and its general idea (γνώριμα) were most probably present in the reverse perspective of the participants of the Artaxata performance, and the director was prepared to model his vision of the day's event after it.¹⁹¹ More exactly, he planned to demonstrate in what way the Parthian expedition of Crassus ended as a tragedy (ὥσπερ τραγωδίαν τελευτῆσαι) [Plut., Crass., XXXIII, 4,]. Plutarch's narrative contains sufficient information for outlining this new tragic plot.

¹⁸⁹ Pentheus is "a king who is too royal, too tyrannical, a male who is too virile, a Greek who is too convinced in his superiority over barbarians, a man of the city who turns reason of state into a narrowly positivistic concept, **Vernant**, 1990, 403.

¹⁹⁰ **Smith R.**, 1993, 207. In the image of Alexander and his successors, Plutarch underlines the bright sides of Dionysus – the world conqueror, the bringer of joy, cf. **Mossman**, 1998, 87.

¹⁹¹ Taking into consideration the fact that the secret manipulator of the plot of the *Bacchae* was Dionysus, one may conclude that Artavazd II imitated this role. Cf. **Vernant**, 1990, in MTAG, 390.

Tragic actors and a chorus were invited for this purpose. Did they make up an itinerant artistic association (τεχνῖται Διονυσιακοί), or did they live permanently at the court of Artaxata? The question still has no answers.¹⁹² In any event, the group played the roles prescribed to it by the director, and the leading position belonged to Jason of Tralles who played the roles of both Agave and Pentheus.¹⁹³ Most probably, the performance was not designed to reproduce the *Bacchae* in its entirety, but only some fragments appropriate to the day's event. By this approach, Jason first played the role of Pentheus presenting, evidently, his refusal to recognize Dionysus's divinity. The second fragment began with his song preparing the entrance of Agave. The participants likely had to restore the connection of the two fragments from memory.

The deviation from Euripides' plot began in the third fragment.¹⁹⁴ The messenger of General Surenā came up to the door of the banqueting hall: "[...] and after a low obeisance cast the head of Crassus into the center of the company" [Plut., Crass., XXXIII, 2]. From this point on, a new tragic plot began in the conventional scene of the hall. With applause and shouts of joy, the audience accepted the main idea of the director about the identity of Pentheus and Crassus. In this light, the Roman general looked as tyrannical.

¹⁹² However, the second preposition seems more possible: the fragment by Plutarch tells about the association of itinerant actors who performed tragedies in cities and courts of the East. Cf. **Mikalson J. D.**, 2006, 211; **Evans**, 121-22.

¹⁹³ In theatrical terms, Jason was performing a travesty. See **Laskarēs**, 1923. *Theatikon*, 317, s. v. *Travesti*.

¹⁹⁴ Obvious or allusive deviations were characteristic of Hellenistic (particularly political) performances. However, this was an important feature of all Classical and Hellenistic cultures – literature, philosophy, rhetoric, drama, etc. In the previous research essay, we discussed this phenomenon in the background of the reverse perspective of Greek citizens consisting of textual networks.

nous, lawless, and selfish as the antihero whose evil destiny was inevitable.

Jason of Tralles continued in this vein, discarding the costume of Pentheus and "assuming the role of the frenzied Agave, sang these verses as if inspired:

*'We bring from the mountain
A tendril fresh-cut to the palace,
A wonderful prey' [Eur., Bacch., 1170-72].
[Plut., Crass., XXXIII, 3]*

Following Euripides's plot, the audience would come back to the image of the unhappy mother who had killed her son. In the case of Crassus, Rome would have been imagined in the role of Agave. According to this logic, the ideology of the tragic performance would have coincided with that of the ritual procession in which Rome represented the pole of evil. As was shown above, the procession probably reflected the official Parthian interpretation formulated in the ideological center of the king of kings.¹⁹⁵ However, such expectations did not come to pass. The deviation from the standard plot continued, and Agave came up to her renowned dialogue with the chorus:

*Who slew him? (Chorus)
Mine is the honour. (Agave) [Plut., Crass., XXXIII, 4].*

Suddenly, one of the Parthian grandees, Pomaxathres:¹⁹⁶ "[...] sprang up and laid hold of the head, feeling that it was more appropriate for him to say this than for Jason" [Plut., Crass., XXXIII, 3]. On this occasion, the new interpretation of the plot became apparent; Mother-Rome had no part in the murder of Crassus. The author of this tragic

¹⁹⁵ On this center see **Neusner**, 1963, 42.

¹⁹⁶ Most probably the name derived from Νομαξάθρης (=Av. *Nāmōxšathra*) which denoted a power over a tribal or administrative unit. See **Justi F.**, 1895, 254.

incident was a Parthian grandee.¹⁹⁷ In Plutarch's words, the Parthian king was delighted and bestowed rich gifts upon both Pomaxathres and Jason. Supposedly, this interruption was a *surprise* for him. The director of the new plot had to legitimize the alteration through the previous course of actions of the antihero. He would have to make it per the canon of the tragic plays, looking particularly for the point when the *change of fortune* occurred.¹⁹⁸ Keeping in mind the fact that tragedy represented a complete action, he would have to come back to the beginning of the Parthian expedition of Crassus.¹⁹⁹

6. Beginning as a model for a tragic end

The beginning of Crassus' expedition, according to Plutarch's narrative, was marked by dramatic events. In 55 BC, Crassus held the consulship with Pompey, and Syria fell to him for the forthcoming five years by lot. He accepted this with great exaltation and began thinking: "[...] he would not consider Syria nor even Parthia as the boundaries of his success, but thought to make the campaigns of Lucullus against Tigranes and those of Pompey against Mithridates seem mere child's play, and flew on the wings of his hopes as far as Bactria and India and the Outer Sea" [Plut., Crass., XVI, 2].

Crassus boasted in this manner among the intimate circle of his friends but the rumor soon spread in Rome. Of these

¹⁹⁷ The director, obviously, departed from the idea that the form and context of the performance of a tragedy made the audience "[...] view the same characters and circumstances in a consciously constructed drama that pointed to a world beyond the theatre," **Rehm R.**, 1994, 46.

¹⁹⁸ Proceeding from the theory of Classical tragedy, this *change of fortune* could be formulated as *peripety*.

¹⁹⁹ Let's remember that this principle implied dialogical correspondence of the beginning and end of every poetic composure. Cf. **Smith**, 1968, 10-14.

rumors, the political opponents initiated attacks against him. The plebeian tribunes²⁰⁰ were the most active in opposing Crassus. Invested in a sacred power of veto in the borders of the City, they did their best to stop the expedition. They justified their denial by divine and human justice: “[...] and a large party arose which was displeased that anyone should go out to wage war on men who had done the state no wrong (οὐδὲν ἀδικοῦσιν), but were in treaty relations with it (ἀλλ’ ἐνσπόνδοις)” [Plut., Crass., XVI, 3].²⁰¹ They particularly pointed out the fact that “[...] in the decree which was passed regarding his mission there was no mention of a Parthian war” [Ibid.]. Caesar and Pompey, on the other hand, supported and encouraged Crassus.

On the day of the departure, the multitude was summoned by the plebeian tribunes to block Crassus’s passage out of the city. The latter had foreseen such a possibility and had sought the support of Pompey who had great influence in Rome.²⁰² Pompey joined Crassus’s procession and when the people saw his presence, “they were mollified and gave way before them in silence” [Ibid.].²⁰³ One

²⁰⁰ The Collegium of plebeian tribunes was probably established in 494 BC. It contained ten members who were charged with the defense of the lives and property of Roman citizens (*ius auxilii*). The person of the tribunes was sacrosanct (*sacrosanta potestas*), and nobody could insult or harm them without severe punishment. If unanimous, they could exercise a veto (*ius intercessioni*) against the acts of magistrates, laws, elections, and *senatus consulta*. They could also hold *comitia tributata* and pass decrees. The authority of the tribunes was valid only in the borders of the City. See **Momigliano**, 1992, 1092; **North**, 2010, 264-266.

²⁰¹ On the vicissitudes of state relations between Rome and Parthia in the previous period, see in detail **Keaveney A.**, 1981, 195-212.

²⁰² On Pompey’s influence on the political situation in Rome in 60-50-s BC. see **Chilver**, 1992, 858; **Seager**, 2002, 127-129.

²⁰³ Pompey understood very well that the campaign was fraught with great dangers that could cause it to end in disaster. However, he supported Crassus since such an outcome would not contradict his own future plans; apparently, the same was true about Caesar’s support.

of the plebeian tribunes, Ateius, “on meeting Crassus, at first tried to stop him with words, and protested against his advance; then he bade his attendant seize the person of Crassus and detain him” [Plut., Crass. XVI, 4]. The other tribunes did not support him, and Crassus trod to the gate of the City. But Ateius did not give up and “[...] he ran on ahead to the city gate, he placed there blazing brazier, and when Crassus came up, cast incense and libations upon it, and invoked curses which were dreadful and terrifying in themselves and were reinforced by sundry and dreadful gods whom he summoned and called by the name” [Plut., Crass., XVI, 5]. The populace found fault with Ateius for casting these curses for, although he tried to obstruct Crassus for the sake of the City (δι’ πόλιν), the curses were believed to harm Rome as well.

Indeed, it was an impressive change of fortune: Mother-Rome tried unsuccessfully to stop the plans of Crassus, her insane son, but he had already set up a triumvirate with Caesar and Pompey intending to make “themselves sole masters of the state” [Plut., Crass., XIV, 5]. In other words, the Mother herself was in great danger and was not responsible for the evil actions of her son.²⁰⁴

Plutarch gives evidence that the Parthians (probably, through their intelligence service) were informed about this. King Orodes II (Arsaces) in his brief message to Crassus emphasized: “[...] that if the army had been sent out by the Roman people, it meant war without truce and treaty; but if it was against the wishes of his country, as they were informed, and for his own private gain that Crassus had come up in arms against the Parthians and occupied their territory, then Arsaces would act with moderation, would take pity on the old age of Crassus, and release to the Romans the men whom he had under watch and ward rather than watching over him.” [Plut., Crass., XVIII, 1].

²⁰⁴ Apparently, the director of the performance shared the *anti-tyrannical stance* of the old Roman aristocracy and connected his expectations with the old Republic.

From this perspective, the beginning and the end of Crassus's life tragedy seemed to consist of equivalent narrative units.²⁰⁵

According to such an interpretation, Rome was no longer imagined as the pole of evil, and the Parthian expedition of Crassus appeared as an unfortunate accident engendered by personal avarice and vainglory. With the catastrophe and murder of the antihero, the restoration of peace and harmony could now be possible. This message to Rome was uttered at the Armenian court through the deviation from the plot of the *Bacchae* of Euripides.

Abstract

The Parthian expedition of Crassus placed Artavazd II in a very complicated situation. His main problem was to secure the sovereignty of Greater Armenia by striking a balance between two super-states. After some hesitation, the king decided to continue the political line adopted by Tigran II in the last years of his reign. This policy implied the friendly relations (*amicitia*) of Greater Armenia with both Rome and Parthia and bestowed upon the country a duty to support neither of the conflicting sides against the other.²⁰⁶ Thus, while the triumph over Crassus was cele-

²⁰⁵ Based on Aristotelian theory, modern scholars have postulated the concept of *retrospective patterning* according to which: "[...] endings have, or appear to have an interpretative authority since the point of closure may be seen as the point at which the audience can finally look back at a completed action and read it fully." **Roberts**, 2005, 137.

²⁰⁶ Above, we discussed the problem of *amicitia* in light of ancient international law. Now, we would like to add to that a new nuance while underlying that friendship occupied a very important position in the hierarchy of human moral values. By the principle of isomorphism of individuals and state forms, it was applied to interstate relations. See **Konstan**, 1997, 72-78.

brated by the Parthians with a pompous procession whereby they glorified their military and moral superiority over the coward and base Romans, the tragic performance held at the Armenian court contained a different message releasing Rome from responsibility for Crassus's expedition and its catastrophic outcome. Instead, Rome was imagined as a Mother mourning her insane son who had violated the common peace and friendly relations between the two polities. We now come to the last point of the present investigation concerning the authorship of the performance in Artaxata. Indeed, who directed the semantic development of the historical play and the skillful deviation from the plot of the *Bacchae*? The answer to this question can only be tentative and based on the common logic of the situation which, as demonstrated above, was that the palace performance and the artistic representation of the exoneration of Rome sought the restoration of the policy of friendship of Greater Armenia with both super-states. The text of Plutarch may help point us in the right direction as it contains a rather transparent allusion to the authorship of the performance. Embellishing the portrait of Artavazd II, the author points out that the Armenian king "[...] actually composed tragedies, and wrote orations and histories" [Plut., Crass., XXXIII, 2]. It is well-known that the king had been tutored under the supervision of the Greek intellectuals who had found refuge at the court of Tigran II.²⁰⁷

Moreover, Plutarch states that some of the works of Artavazd II were still preserved (ὅν εἶναι διασώζονται) [Plut., Crass., XXXIII, 2]. Plutarch was writing in Greece more than a hundred years after the events under consideration, and it would not be an exaggeration to state that the works of the Armenian king continued to hold the interest

²⁰⁷ Among them, as it was stated above, the philosopher Metrodorus of Scepsis and the orator Amphicrates of Athens were the most renowned [Plut., Luc., XXII, 2].

of Greek intellectuals. Does Plutarch's statement indicate that he had actually used Artavazd's works? While an absolute answer again remains tentative, there is a high degree of probability that he did.²⁰⁸ This conclusion finds additional proof in Plutarch's final considerations of the destiny of the persons involved in the black-and-white clash of super-states. According to him, "[...] worthy punishment overtook both Orodes for his cruelty and Surena for his treachery" [Plut., Crass., XXXIII, 5]. This happened in accordance with global justice (*δική*) which governs both the universe and human lives,²⁰⁹ but one detail raises a surprise: Artavazd II is not mentioned among these names, despite the steady tradition of Roman historiography accusing him of treachery. Presumably, Plutarch was satisfied by the political arguments of the king and agreed with them.

Plutarch's information about Artavazd II's literary activity, his observation that these works were still available a century later, and his omission of the Armenian king from the fitting punishment that was meted out to the Parthian king and general suggest that the Armenian court worked out its approach to the Parthian campaign of Crassus which it attempted to articulate through a tragic performance. This approach circumvented the opposing positions of mutual alienation and hatred, victory, and defeat by endorsing a compromise, the equivalent of the existential and moral mean (*τὸ μέσον*).²¹⁰ This analysis

²⁰⁸ George Goyan has reached a similar conclusion, although without sufficient philological and historical argumentation. See Гоян, 1952, 129-135.

²⁰⁹ Hall, 2004, 72-76. The idea of isomorphism between the earthly and cosmic cities was developed by the Stoics, see Schofield, 1999, 760-769. In social communities, global justice was paralleled with respect (*αἰδώς*). Together they generated the law (*νόμος*)—the main regulator of social relations. Euripides shared these ideas of the Sophists, see Adkins, 1972, 104-105.

²¹⁰ According to Aristotle, the mean marked the desirable middle of

of Plutarch's fragment further suggests that Artavazd II may have composed a tragic history based on Artaxata's court performance that also served as Plutarch's source. A tentative synopsis of this lost history would have looked as follows: the three most influential politicians of Rome, Caesar, Pompey, and Crassus, establish the triumvirate to subdue the Republic. Once in power, they divide the empire. Crassus obtains Syria by lot and fosters a plan to overpower Parthia, Bactria, and India to reach the Outer Sea. Through the plebeian tribunes Rome tries to stop this insane plan but in vain, and the Parthian campaign of Crassus ends in a catastrophe at Carrhae. The Parthians celebrate their victory with great pomp, while the kingdom of Greater Armenia adopts a middle position, which implied friendly relations with the opposing sides. The Armenian king, Artavazd II, adhering to the concept of friendship that demands neutrality between the two opponents, comes to terms with the Parthian king and hopes to find an adequate response from the Romans.

two extremes which corresponded to virtue excellence, and beauty, Aristot., *Nic. Eth.*, II, 1106b, 19-29.

Հանգույց Գ

Part III

**ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱԾԻՐՈՒՄ**

PHILOSOPHY IN HISTORY

ՍԱԼԼՈՒՄՏԻՈՒՄ. ՀԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ

ՀՌՈՄԻ ՃԳՆԱԺԱՄԸ

**(ներկայի, անցյալի և հնարավոր
ապագայի լույսով)**

Ներածություն

Հետազոտողներին առաջաօր էլ հանգիստ չի տալիս մի հիմնախնդիր. ինչպե՞ս Տիբեր գետի առափնյա բլուրներին ծվարած փոքր ու աննշան հռոմեական համայնքը դարձավ պատմության հզորագույն տերություններից մեկը և շատ առումներով կանխորոշեց նրա հետագա ընթացքը: Բերվում են բազում հիմնավորումներ՝ մտահոգեկոթ և արժեհամակարգային, բարոյական և կրոնական, իրավական և քաղաքական, տնտեսական և տեխնոլոգիական: Առանձին վերցրած՝ դրանք (թեպետ ճշմարիտ) բավարար չեն իսկությունը բացահայտելու համար: Իսկ համագումար՝ անհարկի հստակ են, տրամաբանական, մտացածին և զանց են առնում պատմության իռացիոնալ-անդրական հատկագիծը: Ամեն նոր հետազոտող (բացահայտ կամ թաքուցյալ) հայտ է ներկայացնում՝ հաղթահարելու այս թնջուկը: Բացարձակ առումով, հարկավ, խնդիրը լուծում չունի, սակայն ոմանք մոտենում են դրան, և նրանց արդյունքները համարվում են նորություն: Ներկա հետազոտական ակնարկի նպատակն է ներկայացնել հռոմեական

պատմության սահքը՝ մեկնարկելով նախորդ հետազոտողների «նորություններից»:

Քննության կիզակետը Ք.ա. 1-ին դարի հռոմեական ականավոր պատմագիր Սալլուստիուսի գրությոն է. ի մասնավորի՝ «Կատիլինայի պատերազմը» լուսաբանված ըստ դարաշրջանի մտահոգևոր պլագմայի՝ պատմագրություն և քաղաքական իմաստասիրություն, բարոյագիտություն և կրոն, քերթողական արվեստ և ճարտասանություն, ծես, թատրոն: Դրանք անձնավորված են՝ Գրաքուսներ և Լ. Սուլլա, Գն. Պոմպեյուս և Մ. Կիկերոն, Կատոն Կրտսեր և Հ. Կեսար, Ս. Կատիլինա և Կլոդիուս: Նրանք այն սոցիալական ողբերգության դիմակներն էին, որը կոչվում էր Ուշ Հռոմեական Հանրապետություն: Այն երկունքի ցավերի մեջ էր: Ծնունդ էր առնում համակեցական մի նոր համակարգ՝ պրինկիպատը (հանրապետական միապետությունը):

1. Պատմության ալգորիթմները

ա. Կայացում և կերպափոխություն. համաձայն ավանդության՝ Քաղաքը հիմնադրվել է Ք. ա. 753 թվականին լեգենդար Հռոմուլուսի ձեռամբ: Նախապես կառավարում էին արքաները, որոնց իշխանությունը հավասարակշռվում էր Ծերակույտի և Աշխարհաժողովի իրավասությամբ: Բացառություն էր վերջին արքան՝ Տարկվինիուս Գոռոզը, որի իշխանությունն ընդունեց միահեծանության երանգ և հակադրվեց հանրությին:¹

¹ Արքայական դարաշրջանի վերաբերյալ մեր տեղեկությոն սահմանափակ է և առասպելաբանական: Գալիս է հինավուրց տարեգրային ավանդությունից: Հնագիտական նյութի և գրավոր աղբյուրների (Տիտուս Լիվիուս, Վարրոն, Դիոնիսիոս Հալիկարնասցի, Պլուտարքոս, Դիոն Կասսիուս) քննական ուսումնասիրության հիմամբ հետազոծվում է ընկերային և իշխանական կառուցվածքի, սովորության իրավունքի և կրոնական կազմակերպությունների ընդհանրական պատկերը: Տե՛ս **Cornell**, 1995, 119–130; **Forsythe**, 2005, 93–108:

Դա էլ տեղիք տվեց համաժողովրդական շարժման, և արքան արտաքսվեց: Հաստատվեց հանրապետական վարչակարգ (*res publica*): Արմատական տեղաշարժը տեղի ունեցավ Ք. ա. 510 թվականին, օրվա հերոսը Լուկիուս Յունիուս Բրուտուսն էր: Ավանդությունը նրան էլ համարում է Հանրապետության հիմնադիր (*conditor rei publicae*):² Ընտրվելով կոնսուլ՝ նա պահանջեց հռոմեացիներից երդվել, որ այլևս չեն հանդուրժի բացարձակ իշխանություն: Liv., II, 1, 9:

Այդուհանդերձ, Հանրապետությունը ժողովրդավարական չէր, այլ աստիճանակարգային: Վերին հարթակին գտնվում էր պատրիկների ներփակ հանրախումբը՝ համաբերված հռոմեական հնագույն տոհմերի ներկայացուցիչներից: Նրան էին պատկանում բոլոր հիմնարար իրավունքները, որք նաև պարտականություններ էին՝ զինվոր լինելու, հող ունենալու, ընտանիք կազմելու, տարասեռ գործարքներ կնքելու: Նաև՝ Աշխարհաժողովին մասնակցելու, «կյանքի ու մահվան» հարցերով վերջինիս դիմելու և ամենամյա պաշտոններ զբաղեցնելու:³ Ընկերային աստիճանակարգի ստորին հարթակն զբաղեցնում էին պլեբեյները, որք զրկված էին այս իրավունքներից: Կարծիք կա, որ նրանք հետագայում էին ներգաղթել Քաղաք, ուստի առնչություն չունեին նրա ավանդական տոհմիկ կառույցի հետ:

Հետագոտողները (հետևելով Պոլիբիոսին) հստակ գուգահեռներ են տեսնում հին Սպարտայի և Հռոմի հանրակարգերի միջև. երկուսն էլ ծայրահեղ աստիճանակարգային էին [Polyb., VI, 10, 12]: Սակայն, ի տարբերություն Սպարտայի, Հռոմն ուժ գտավ հաղթահարելու իր կաստայականությունը: Դա տեղի ունեցավ ի

² Treves, 1992, 183: Հանրապետությունը Կիկերոնը բանաձևում է իբրև *ժողովրդյան գործ* – *est res publica res populi* [Cicero, De rep., I, 39]: Հմմտ. Asmis, 2004, 573–582:

³ Վաղ Հանրապետության իրավաբաղադրական կառույցի և, ի մասնավորի, քաղաքացիական իրավունքի ընդհանրական գծերի մասին տե՛ս Abbott, 1901, 245–265:

հետևանս ավելի քան երկուհարյուրամյա ներքին հակասությունների և բախումների (Ք. ա. 490–286 թթ.): Դրանք հայտնի են *Դասերի պայքար* վերտառությամբ, հրնթացս որի պլեբեյներն աստիճանաբար իրենց իրավունքներն ընդլայնեցին և հավասարեցրին պատրիկների իրավունքներին, և կազմավորվեց միացյալ *հռոմեական ազգը* (populus Romanus):⁴ Հայսմ հռոմեական գիտակցության և գործառույթի մեջ ներբերվեց *փոխգիջումը*⁵ իբրև հանրային կյանքի կարգաբերման կարևորագույն գործիք:

Այս ընթացքին արձանագրվեցին էական կերպափոխություններ նաև հռոմեական իրավունքի ու սահմանադրության մեջ:⁶ Ասվածը նախ և առաջ վերաբերում է, այսպես ասած, *լքում–հեռացումներին* (secessiones plebis). իրավագուրկ պլեբեյները լքում էին Քաղաքն ու հեռանում հարակից բլուրները: Աստ նրանք հրավիրում էին իրենց Աշխարհաժողովը (Comitia plebis tributa) և ընդունում օրենքներ իրենց կյանքի վերաբերյալ: Ընտրում էին պաշտոնյաներ՝ տասը *ժողովրդական տրիբուն* (tribunes plebis)՝ օժտելով նրանց անձեռնմխելիությամբ: Նաև՝ վետոյի իրավունքով, որով նրանք ի գործու էին կանգնեցնելու պլեբեյներին առնչվող պատրիկների ցանկացած որոշում:⁶ *Դասերի պայքարի* ավարտին այս եր-

⁴ Այս երկարատև պայքարի շրջափուլերի և հիմնարար արդյունքների մասին նորագույն ուսումնասիրություններից տե՛ս **Raaflaub**, 2005, 185–197, 214–223; **Richard**, 2005, 107–127:

⁵ Այս և այլ տեղերում մենք օգտագործում ենք *սահմանադրություն* եզրույթը՝ հետևելով արդի գիտական ավանդույթին: Հարկավ, հռոմեացիները դեռ չունեին համաբերված ու գրավոր ամրագրված միասնական տեքստ՝ հանգույն ժամանակակից սահմանադրություններին, սակայն նրանց բազում և բազմիմաստ օրենքներում միանգամայն ակներև էին «համակեցական ընդհանրական խաղի» այն կանոնները, որք սովորաբար ներկայացնում են նման փաստաթղթերը: **Lintott**, 2002, 27–40; **Straumann**, 2011, 284–290:

⁶ Փաստորեն, պլեբեյներն ստեղծում էին պաշտոնական Հռոմին զուգահեռ պետություն միևնույն տարածքի վրա: Տե՛ս **Cornell**, 1995, 258–264:

կու հաստատություններն օրինականացվեցին և դարձան հռոմեական պետական կառույցի անբաժան մասը: Եթե հավատանք Սալլուստիուսին, վաղ հռոմեական Հանրապետությունը շարունակում էր վայելել իդեալական արքաների ցանած սերմերի պտուղները: Դրանցից կարևորագույնն ընկերային համաձայնությունն էր (*concordia*):⁷ Այժմ այն նոր բովանդակություն ուներ, և դրա երաշխավորը եռամիասնական Հանրապետությունն էր, որ միավորում էր միապետության, ազնվապետության և ժողովրդավարության հիմնատարները [Polyb., VI, 11–14]:

Արդ, վերադառնանք մեր հիմնահարցին. ի՞նչ հանգամանքների ներքո Հռոմն ընտրեց փոխգլխման ուղին: Հետազոտողները հակված են պատասխանը փնտրելու ուժերի փոխհարաբերության այն համատեքստում, որում ընթանում էր հռոմեական պատմության վաղ շրջափուլը: Քաղաք–պետությունը թույլ ու անպաշտպան կանգնած էր ընդդեմ Լատինական գորեղ ռազմակրոնական միության: Գումարած էտրուսկները, սաբելները, գալերը և այլք: Եվ իրենց անվտանգային հարցերը լուծելիս հռոմեացիները միշտ չէ, որ հաջողակ էին:⁸ Ուրեմն՝ սպարտացիների համեմատությամբ նրանք արմատապես այլ վիճակում էին և ստիպված էին ավելի մեծ ուշադրությամբ վերաբերել իրենց ներհանրությանին համաձայնության խնդրին: Նաև՝ մշակույթին, նաև՝ տեխնոլոգիաներին: Սալլուստիուսի վկայությամբ՝ նրանք սովորեցին սովորել իրենց հարևաններից և (անգամ) թշնամիներից: Sall., Cat., LI, 37–38; հմմտ. Polyb., VI, 25, 11: Մինչդեռ սպարտացիներ-

⁷ Կոնկորդիան միաժամանակ նաև աստվածուհի էր, որ մարմնավորում էր համաչափությունը, խաղաղությունը և արգասավորությունը: Նրա տաճարը (*Aedes Concordiae*) կառուցվել էր Փորոնի արևմտյան հատվածում Ք. ա. 367 թվականին, երբ առաջին նշանակալից քայլը կատարվեց պատրիկների և պլեբեյների համաձայնության ճանապարհին: Տե՛ս **Rose**, 1992, 277:

⁸ Այս երկարուձիգ պատմության մասին տե՛ս մանրամասն **Mommsen**. 1864, 464–482:

րը շարունակեցին իրենց պատմական ուղին ինքնաբավության պարագծում:

Ամփոփենք ասվածը. հռոմեական պատմագիրները Ք. ա. 3–րդ դարը և 2–րդի առաջին կեսը ներկայացնում էին իբրև Հանրապետության ծաղկման շրջան. ավարտվել էր *Դասերի պայքարը*, հաստատվել էր հանրախմբերի նոր համաձայնություն, եռամիասնական պետական կառույցը հաստատ էր ու կայուն: Կյանքի բոլոր հարթակներում տիրում էին չափավորություն և օրինականություն:

Անկախ իրենց տարբերություններից՝ քաղաքացիները գտնվում էին փոխյրացման ընկերային հարաբերությունների մեջ: Հազնում էին վուշի կոպիտ գործվածքից ներքնահագուստ (tunica) ու արտահագուստ (toga), անմշակ կաշվից (կամ փայտից) սանդալներ: Սակավապետ էին. ուտում էին գարի, վարսակ, ցորեն, ոսպ, սիսեռ, ընդեղեն, իսկ հազվադեպ նաև՝ միս: Խմում էին թթու կաթ, քացախահամ գինի: Հարուստագեցիկների և հասարակ-խոնարհների կենցաղը քիչ էր տարբերվում: Տարբերությունն առաջին հերթին քաջության, արդարադատության և առաքինության մեջ էր: Աշխույժ էր ընկերային շարժը. մարդիկ ի գործու էին բարձրանալու համակեցական ավելի բարձր հարթակ և զբաղեցնելու պաշտոններ՝ շնորհիվ իրենց անձնական հատկանիշների ու հեղինակության:⁹

Հարկավ, սա իդեալական պատկերն էր: Իրականում հռոմեական հանրությունը բավական ներունակ էին տոհմիկ տարասեռությունները և արյունակցական

⁹ Տե՛ս **Mommsen**, 1864, 393–412; հմմտ. **Matz**, 2002, 23–35: Որոշ արդի հետազոտողներ այս հատկանիշը տարածում են անգամ ուշ Հանրապետության նկատմամբ՝ բանաձևելով դա իբրև meritocrata – *իշխանություն ըստ փաստակի*: Տե՛ս **Hölkesskamp**, 2004, 264–266: Կարծում ենք՝ ասվածը շիտակ է միայն վաղ և (մասամբ) միջին Հանրապետությունների վերաբերմամբ: Կարծում ենք նաև՝ հենց այդ ժամանակից էլ սկսել է շրջանառել Հռոմի ամենատարողունակ սահմանումը՝ *Ծերակույտը և հռոմեական ազգը [միասին]* – Senatus populusque Romanus: Տե՛ս **Lintott**, 2002, 86–89:

կապերը: Հանդերձ այդու, ամենուրեք տիրում էր քաղաքացիական համաձայնության ոգին, և հանրույթը գերծ էր ակնհայտ անձնակենտրոն խթաններից: Ասվածի լավագույն դրսևորումը հռոմեական բանակն էր, որն ամենօրյա ծանր մարզումներով հասնում էր վարժանքի բարձր մակարդակի: Իր անվանումն իսկ վկայում էր այս մասին՝ *exercitum*, որ ծագում էր «վարժանք» գոյականից: Ռազմակարգում ամեն զինվոր զիտեր իր տեղն ու անելիքը, անվերապահ ենթարկվում էր հրամանատարին: Մինչդեռ մարտի ժամին ազատ էր բանեցնելու քաջության տարատեսակ հնարքներ: Հավելենք՝ բանակի ունիվերսալ միավորը լեգիոնն էր, որն իր հերթին ենթաբաժանվում էր ավելի մանր միավորումների՝ կոհորտ, կենտուրիա, ալա: Հանրապետական դարաշրջանի լեգիոնը բաղկացած էր 4.200 հետևակ և 300 հեծյալ զինվորից:¹⁰ Հընթացս ժամանակի հանրային ու ռազմական այս կառույցները տվեցին իրենց արդյունքները. Հռոմը գերակայության հասավ մոտակա և հեռավոր հարևանների նկատմամբ և իր տիրապետությունը հաստատեց ողջ Իտալիայի նկատմամբ (490–274 թթ.)՝ Ռուբիկոն գետից մինչև Սիկիլիա: Սակայն չձևավորեց միասնական–մոնոլիտ պետություն, այլ համադաշնություն՝ բաղկացած գրավյալներից, դաշնակիցներից ու բարեկամներից: Պաշտոնական քաղաքական միտքն իրավիճակը սահմանում էր «բաժանիր և տիրիր» բանաձևով: Մինչդեռ քարոզչությունը փորձում էր համոզել ենթականերին, թե իրենք հարաբերություններ են հաստատել «ավելի շատ տալով, քան ընդունելով» [Sall., Cat., VI, 5]:¹¹

Իտալիայից հետո հռոմեացիներն իրենց հայացքն ուղղեցին դեպի Միջերկրածովքի հորիզոններ: Նրանք

¹⁰ Այս մասին տե՛ս Stout, 1921, 424–429: Հանապազ կրկնությունների հոգեբանությունը վերաբերում էր հռոմեական ընկերային կյանքի բոլոր հարթակներին. այն ներկայացվում էր իբրև նախնյաց *օրինակներ կամ քարքեր* (*exempla et moria majorum*): Hölkeskamp, 2004, 176–190:

¹¹ Հռոմեական համադաշնության ձևավորման և իրավաքաղաքական կառույցի մասին տե՛ս Beloch, 1880, 177–194:

հույժ նպատակամետ էին ու հետևողական: Նախ՝ երկու պատերազմով (264–241, 218–201 թթ.) խոնարհեցրին Կարթագենը, որին առավել վտանգավոր ախոյան էին նկատում: Ապա պատմական ասպարեզից հեռացրին Մակեդոնիան (198–167 թթ.): Ապա «ազատագրեցին» Հունաստանը: Ապա հաղթանակ տոնեցին Սելևկյան տերության նկատմամբ (189–187 թթ.): Այս ընթացքին վերահսկողություն հաստատեցին Եգիպտոսի նկատմամբ: Վերջակետը դրվեց Ք. ա. 146 թվականին, երբ Հռոմը հեռացրեց իր ճանապարհի «մանր խոչընդոտները» Կորնթոսը, Հռոդոսը և (արդեն թուլացած ու հուսահատության գիրկն ընկած) Կարթագենը:

Դժվար չէ նկատել, որ տպավորիչ էր ծավալումի հատկապես վերջին շրջափուլը: Հենց դա էլ նկատի ունի Պոլիբիոսը՝ հատկազօծելով, որ Հռոմը տերության է վերածվել մարդկանց ընդամենը մեկ սերնդի ընթացքում: Եվ այս մարդակերպությանը հավելում է նաև մի երանգ՝ ընդգծելով, որ Հռոմը դարձավ Միջերկրածովքի արդեն անկենդան մարմնի կենսատու հոգին. «[...] այս ժամանակից ի վեր պատմությունը վերածվում է կապակցված ամբողջության, զի Իտալիայի և Լիբիայի անցքերը լծորդվում են Ասիայի և Հունաստանի անցքերին: Եվ ամենայն ինչ միտվում է առ միասնություն»: Polyb., I, 3, 15: Հարկավ, կրկին քարոզչություն է, որը, ինչպես հայտնի է, մշակվել էր ականավոր պետական գործիչ Պուրբիուս Կորնելիուս Սկիպիոն Էմիլիանուսի մտավորական խմբակում:¹² Դրա անդամները հակված էին ծավալումի դարաշրջանը լուսաբանելու ըստ Արիս-

¹² Ք. ա. 150–130-ականների Հռոմի ամենաազդեցիկ ռազմական և քաղաքական գործիչն էր: Թեպետ որդեգրված էր, բայց իրեն համարում էր Սկիպիոն Ափրիկացու և նրա քաղաքական գծի հավատարիմ հետևորդը: Կործանել և հողին էր հավասարեցրել Կարթագենը, իսպանական Նումանտիան: Ներքին քաղաքականության մեջ լուսավորյալ պաշտպանողականության ջատագով էր: Դեմ էր Գրաքոսների «ամբոխավարությանը»: Astin, 1992, 963; Scullard, 1982, 60–64:

տոտելի քաղաքական տեսության: Այս հարցում նույնպես կարևոր էր Պոլիբիոսի ազդեցությունը:¹³

Տվյալ մոտեցման արդյունքները պահպանվել են հեղինակի «Համընդհանուր պատմության» էջերում: Համաձայն դրա՝ Միջերկրածովքի պետությունների մեծ մասը (Մակեդոնիա, Մելեկյան տերություն, Եգիպտոս, Պերգամոն) *պարզ պետական ձևեր* էին (πολτεῖαι ὁρθαί), որք, անցնելով ծագումի, զարգացումի և ծաղկումի շրջափուլերով, արդ գտնվում էին անկման վիճակում: Բացառություն էր Կարթագենը, որը, հանգույն Հռոմի, ուներ բարդ կամ *խառն պետական կառույց* (ή πολτεῖα μικτά): Այսինքն՝ համադրում էր միապետության, ազնվապետության և ժողովրդավարության հիմնատարրերը: Polyb., VI, 12–14:¹⁴ Այսօրինակ համակեցական միավորները, հարկավ, կայուն էին անկումի և քայքայումի նկատմամբ, բայց ոչ լիովին զերծ դրանցից: Գործընթացն ավելի է դանդաղում: Հետևելով Արիստոտելին՝ Պոլիբիոսը համոզված էր, որ ծագումի շրջանում գերակայում է մենիշխանության բաղադրիչը, ծաղկումի շրջանում՝ ազնվապետության, իսկ անկումի՝ ժողովրդավարության: Հռոմի հետ հակամարտության պահին Կարթագենն արդեն անցել էր առաջին երկու շրջափուլերը և գտնվում էր ժողովրդավարական անկումի վի-

¹³ Պոլիբիոս՝ հույն պատմագիր ու իմաստասեր (200–118 թթ.): Ստացել էր ժամանակի փայլուն կրթությունը, ապա հոր հետևողությամբ ծառայության անցել Աքայական միությունում: Վերջինիս՝ Հռոմից կրած պարտությունից հետո (168 թ.), ի թիվս հազար պատանդների, բերվել էր Իտալիա: Աստ հանդիպել էր տակավին պատանի Սկիպիոն Էմիլիանոսին և դարձել նրա խորհրդատուն: Միասին այցելել էին Ափրիկա, Իսպանիա, Գալլիա: Եղել էր Հռոդոսում, Եգիպտոսում և այլուր: Էմիլիանոսի պահանջով շարագրել է իր «Համընդհանուր պատմությունը»՝ ըստ հռոմեական դիտանկյան: Հանդերձ այդու՝ համոզված էր. «Ճշմարտությունը պատմության համար նույնն է, ինչ աչքի լույսը՝ կենդանի էակի»: Polyb., I, 14, 6:

¹⁴ Պոլիբիոսի պետական–քաղաքական ձևերի այս *բնական շրջապտույտի* տեսության մասին տե՛ս **Podes**, 1991, 577–583; **Степанян**, 2014, 217–221; **Mouritsen**, 2017, 7–13:

ճակում: Դրան հակառակ՝ Հռոմը գտնվում էր երկրորդ՝ ծաղկումի ազնվապետական շրջափուլում: Համաձայն Պոլիբիոսի՝ հենց դա էլ ապահովեց նրա ծանր, բայց համոզիչ հաղթանակը: Polyb., VI, 51, 6:¹⁵

Հեղինակի պատմասիրական համակարգը հուշում է, որ վաղ թե ուշ նույն ճակատագիրն սպասում էր նաև Հռոմին: Սակայն նա որոշել է չծանրանալ այս խնդրի վրա:¹⁶ Նրա համար Հանրապետությունը *քնակեցված աշխարհի Բախտն* էր (ή τύχη τῆς οἰκουμένης), զի Ծերակույտի իմաստնությամբ կապված էր հանուր տիեզերական Բանականին (ὁ λόγος):¹⁷ Սակայն տակավին Էմիլիանոսի և Պոլիբիոսի աչքի առաջ ընթանում էին իրադարձություններ, որք չէին տեղավորվում այս տեսլականի ծիրում:¹⁸ Մնում է հիշել հին ճշմարտությունը. պատմությունն անաչառ է, նրան հնարավոր է շրջանցել սոսկ կողմնակալ գրույթների մեջ, բայց ոչ իրական կյանքում:

բ. Ճգնաժամ: Ասվածն առնչվում էր Հանրապետության մյուս երեսին: Խնդիրն այն է, որ ծավալումն ու տերության կազմավորումը եկան խարխլելու հանրապետական կյանքի ավանդական իդիլիան: Հռոմեացի-

¹⁵ Այս անկման և նրա ընկերային ու տնտեսական, հոգեբանական և բարոյական դրսևորումների մասին տե՛ս **Lintott**, 1972, 626–638; **Lintott**, 1992, 36–39; **Scullard**, 1982, 11–18.

¹⁶ Եթե ավելի ճշգրիտ լինենք, պետք է արձանագրենք, որ իր գրույթում Պոլիբիոսն անգամ խոստանում է անդրադառնալ Հռոմի անկմանը հատուկ աշխատությամբ: Polyb., III, 4, 12–13: Սակայն դա չի իրագործել: Տե՛ս **Walbank**, 1965, 1–4: Հավանաբար խուսափել է Քաղաքում տիրող «անսանձ հայրենասիրությունից»:

¹⁷ Խորքային առումով Ծերակույտը ներկայացնում էր հռոմեացիների ընդհանրական բանականությունը՝ ունակ նրանց (և Հանրապետությունը) կապելու տիեզերական Բանականին:

¹⁸ Հապացույց բերվում էր մի հին ավանդագրույց, թե, նայելով իր իսկ ավերած Կարթագենին, Սկիպիոն Էմիլիանոսը արցունք էր թափում: Երբ Պոլիբիոսը հարցրել է պատճառը, պատասխանել է՝ տրտմում է իր երկրի համար: App., Punica, 132; հմմտ. Polyb., XXX-IX, 22, 3:

ները չդիմացան հաղթության փորձությանը. Քաղաք սկսեցին ներհոսել մեծաքանակ ոսկի, արծաթ, ստրուկներ: Եվ դրանք հասանելի դարձան հիմնականում ընտրախավի ներկայացուցիչներին: Ի շարս նրանց շուտով սկսեց առանձնանալ, այսպես կոչված, *գորեղ փոքրամասնությունը* (pauci)՝ շուրջ մեկ տասնյակ ընտանիք, որք իրենց ձեռքն էին կենտրոնացրել նորագյուտ հարստության առյուծի բաժինը՝ օգտագործելով իրենց հանրային ազդեցությունը և պետական ու քրմական բարձր պաշտոնները: Եվ իրենց կամքն էին թելադրում թե՛ ծերակուտականներին (patres), թե՛ ձեռներեցներին (eques), թե՛ հասարակներին (plebs): Հռոմն ասես վերադառնում էր կաստայական աստիճանակարգության մակարդակի: Սալլուստիոսի խոսքերով՝ փոքրամասնության ներկայացուցիչները. «Ուտելիքի և հաճույքների աղագավ ծովերն ու ցամաքներն էին քրքրում, քնում էին առանց դրա պահանջի, ո՛չ քաղց ու ծարավ, ո՛չ էլ ցուրտ ու թալկություն չէին զգում. ամեն բան կանխորոշված էր ըստ շվայտության մղումի» [Sall., Cat., XIII, 3]: Մինչդեռ հասարակները, որոնց արյամբ ու եռանդով ստեղծվել էր տերությունը, ընդհակառակը, տնանկացան և վերածվեցին ամբոխի. «[...] Հռոմի քաղաքային զանգվածը հասել էր ծայրահեղ վիճակի՝ բազում պատճառներով: Նախ և առաջ այն, որ ամենուրեք գերակայում էին հանցավոր ու լկտի անձինք: Հետո՝ նրանք, որք մուր զործարքների հետևանքով զրկվել էին հայրենի ժառանգությունից, ի վերջո նրանք, որոնց անպատվությունն ու չարագործությունը քշել էին տնից-տեղից: Սրանք եկել-լցվել էին Հռոմ՝ ասես կեղտաջրի փոսի մեջ» [Sall., Cat., XXXVII, 4–6]:¹⁹

¹⁹ Թերևս սա ավելի բարդ գործընթացի փոքր-ինչ պարզեցված պատկերն է: Հետազոտողները հատկանշում են նաև մանր ու միջին հողատերերի սնանկացման այլ պատճառներ: Ի մասնավորի այն, որ սկսյալ Ք. ա. 181 թվականից՝ Հանրապետությունը հրաժարվել էր Իտալիայում նոր գաղութների հիմնումից՝ ձգտելով չխթանել հակահռոմեական տրամադրություններ: Եվ հետո՝ ան-

Անկումը համակարգային էր՝ պարառելով հռոմեական համակեցության բոլոր հարթակները. այս բանաձևումը կրկին պատկանում է Սալլուստիոսին, որն արդեն ապրում էր Պոլիբիոսի գուշակած ժողովրդավարության գերակայության դարաշրջանում: Եվ նրա գրույթի հիմնաթեման հենց այս ցավալի տեղաշարժն է՝ թանձրացյալ «Կատիլինայի պատերազմը» երկասիրության էջերում:

Սալլուստիոսից ավելի քան կես դար առաջ Հռոմում ի հայտ էին եկել մարդիկ, որք գործում էին Էմիլիանոսի խմբակին զուգահեռ: Ի տարբերություն դրա ներկայացուցիչների՝ լուրջ տագնապած էին ճգնաժամի նախանշաններից: Նրանք էլ ստեղծեցին իրենց մտավորական խմբակը՝ Ապպիոս Կլավդիոսի գլխավորությամբ, և գտնում էին, որ ծառացած հիմնախնդրի լուծումը պետք է փնտրել անցյալում: Բայց ոչ իդեալականացված ու անշարժ, այլ հսկասական ու դրամատիկ տեղաշարժերով առեկցուն *Դասերի պայքարի* դարաշրջանում, երբ հույժներունակ էին հասարակները և նրանց առաջնորդները՝ արտակարգ լիազորություններով օժտված ժողովրդական տրիբունները:²⁰ Դարեր անց բանաձևելով այս թևի ներկայացուցիչների գործը՝ Պլուտարքոսը նշում էր. «Նրանք առաջ էին քայլում՝ նայելով հետ»:

Ք. ա. 130–120-ականներին այս հետհայաց ծրագրի իրագործման առաջամարտիկ դարձան Գրաքոս եղբայրները. նախ՝ Տիբերիոսը, ապա՝ Գայոսը: Ծագում էին Հռոմի ամենափառապանծ երկու տոհմից: Մայրական կողմից՝ Հաննիբալին ու Անտիոքոս Գ-ին հաղ-

դրծովյան ռազմարշավները տևում էին տարիներ, և զինվորները, հիրավի, հնարավորություն չունեին զբաղվելու իրենց տնտեսությամբ: Տե՛ս **Rosenstein**, 2004, 26–31; **De Lig**t, 2012, 293–297:

²⁰ **Badian**, 1992, 247: Իրականում ժողովրդական տրիբունների իշխանության վերահաստատման փորձն սկսվել էր փոքր-ինչ վաղ՝ Ք. ա. 151 և ապա 138 թվականներին. վերջիններս անգամ ձերբակալել էին գործող կոնսուլներին՝ պաշտոնեական դիրքի չարաշահման մեղադրանքով: Տե՛ս **Taylor**, 1962, 19–20:

թող Սկիպիոն Ափրիկացուց: Սակայն նրանք ոչ միայն կրկնում էին անցյալը, այլ նաև առաջարկում ծրագրեր ի լուծումն նոր ծագած մարտահրավերների: Այս առումով առավել ներգործուն էր կրտսեր եղբայրը՝ Գայուսը:

Երկուսն էլ նախընտրում էին ժողովրդական տրիբունի պաշտոնը և գործում համախումբ մյուս ինը պաշտոնակիցների հետ: Իրենց օրինագծերն անցկացնում էին Աշխարհաժողովով՝ շրջանցելով Ծերակույտը և անդ գերակայող զորեղ փոքրամասնությանը: Եվ օրինադրեցին հող տրամադրել տնանկ քաղաքացիներին՝ հիշեցնելով, որ, համաձայն Հանրապետության սահմանադրության, այն պատկանում է հռոմեական ողջ հանրության (ager publicus), և յուրաքանչյուր քաղաքացու իրավունք-պարտականությունն է տնօրինել և խնամքով մշակել իր հողաբաժինը (jus occupationis):

Հուսով էին, որ նման ճանապարհով կկարողանան վերականգնել միջին ունեցվածքի հռոմեացուն՝ պետության կայունության երաշխավորին: Եվ շատ տնանկների հող ու դրամական օժանդակություն ստացան ու լքեցին Հռոմը: Բայց շատերն էլ հրաժարվեցին այս հեռանկարից՝ նախընտրելով ապրել Քաղաքում մակաբույծ կյանքով՝ «հացի ու կրկեսային խաղերի» ակնկալիքով:²¹

Ինչպես նշեցինք, Գայուսը հեռուն գնաց՝ առաջարկելով. *ս. հաղթահարել Աշխարհաժողովի ունեցվածքային-աստիճանակարգային կառույցը, խառնել ընտրադասերը և դրանց նոր կազմը վերահաստատել գաղտնի քվեարկությամբ, բ. ավանդական աշխարհագրի փոխարեն ստեղծել արհեստավարժ բանակ, գ. հռոմեական գաղութներ հիմնել անդրծովյան տիրույթ-*

²¹ Հետազոտողներից ոմանք այն կարծիքին են, թե Տիբերիուսի հողային բարեփոխությունը վերաբերում էր ոչ միայն հռոմեական քաղաքացիներին, այլ նաև իտալիկներին: Տե՛ս **Richardson**, 1980, 1-6: Հուսկ նրանք կապ են տեսնում Գայուսի այն օրինագծի հետ, որը նպատակ էր դրել վերջիններիս տալ քաղաքացիություն: **Stockton**, 1979, 42-46:

ներում, դ. իտալիկների իրավունքները համահավասարեցնել՝ տալով նրանց հռոմեական քաղաքացիություն: Բացի սրանցից, առաջարկում էին «ընթացիկ բարեփոխություններ»։ ամբոխին տալ էժան հաց, իսկ գործարարներին՝ «խառն դատարաններ»։²² Ծերակուտական վերնախավն սկսեց քարոզարշավ՝ մեղադրելով եղբայրներին միապետական նկրտումների մեջ: Եվ կազմակերպեցին նախ՝ Տիբերիուսի (133 թ.), իսկ ապա՝ Գայուսի սպանությունը (121 թ.): Սալլուստիուսը խուսափում է Գրաքուսներին անդրադառնալ մանրամասնորեն հավանաբար խորշելով նրանց և Կատիլինայի շարժման հնարավոր աղերսներից:

Գրաքուսները հեռացան, սակայն պատմությունը շատ առումներով սկսեց ընթանալ նրանց նախանշած ուղիով: Այսինքն՝ Հանրապետության կյանքում սկսեց թափ առնել տարերային կամ կանխագծված վերանորոգչական ճիգը, որը կորցրել էր ներուճակությունը *Դասերի պայքարից* ի վեր: Ինչպես ցույց տվեց պատմությունը, այն ուներ թե՛ կառուցիկ, թե՛ քայքայիչ ներուժ: Ամեն բան կախված էր իրագործողների նպատակներից և անձնական հատկանիշներից:

Նախ՝ զորավար Գայուս Մարիուսն արմատապես վերակառուցեց հռոմեական բանակը՝ դարձնելով արհեստավարժ (106–101 թթ.): Հենց այդժամ էլ պարզ դարձավ, որ այն կարող է դառնալ ինքնակա՝ ենթարկվելով նախ և առաջ իր հրամանատարի կամքին ու շահերին: Չորեղները հասկանում էին, որ շուտով Հանրապետության ներքին կյանքում կարևորվելու է մի նոր խաղացող՝ հաղթանակած բանակի զորավարը: Սակայն նրանք զնացին այս քայլին, զի Ք. ա. 2–րդ դարի վերջին տասնամյակին պետությունը հայտնվել էր աննա-

²² Գայուս Գրաքուսի գործունեության վերոհիշյալ դիտանկյունների մասին տե՛ս մանրամասն **Sherwin-White**, 1973, 217–218; **Stockton**, 1979, 122–129, 131–137, 156–459; **Schullard**, 1982, 20–24, 27–30:

խաղեպ վտանգի առջև՝ հզոր թշնամիներ (Յուզուրտա, գերմանական վայրի ցեղեր), որոնցից աշխարհագրային բանակը կրում էր պարտություն պարտության հետևից: Գնացին նաև այլ զիջման՝ թույլ տալով, որ Մարիուսը (հակառակ հռոմեական սահմանադրության) վեց անգամ անընդմեջ ընտրվի կոնսուլ: Կատարվեց նաև երրորդ զիջումը՝ ընտրեցին մեկին, ով *նոր մարդ* էր (*homo novus*)՝ ծագումով Իտալիայի տեղական ընտրախավից: Ընտրախավ, որի նկատմամբ Հռոմում առկա էր «բարյացկամ անվստահություն»:²³

Արդեն Ք. ա. 1-ին դարի սկզբներին ընտրախավի և ամբոխացող հասարակների միջև նոր թափ առնող հակասության պայմաններում քաղաքական կյանքի առաջին հարթակ դուրս եկան ժողովրդական տրիբունները: Դրանք սովորաբար ընտրախավի կրտսեր ներկայացուցիչներն էին՝ կրթված ու ճարտասանական աներկբա ունակություններով: Ունեին պահվածքի երկու ներհակ դիմակ. մի կողմից՝ հանդես էին գալիս ի լուծումն հանրության հուզող կարևոր հիմնախնդիրների, մյուս կողմից՝ հետապնդում էին եսակենտրոն նպատակներ՝ ազդեցություն, պաշտոն, հարստություն:²⁴

Առաջինը Լուկիուս Ապպուլեիուս Սատուրնինուսն էր, որի թիրախը անդրծովյան գաղութների հիմնումն էր, ուր տնանկ քաղաքացիները և բանակի վետերանները կստանային հողակտոր, ունեցվածք, ինքնավարություն և ապահով կյանքի հեռանկար: Ապա հանդես եկավ Մարկուս Լիվիուս Դրուսուս Կրտսերը, որն իտալիկներին հռոմեական քաղաքացու իրավունքներով օժտելու պայքարի շահատակն էր: Սպանվեց ծպտյալ հակառակորդների ձեռամբ, և իտալիկները դիմեցին զենքի: Սկիզբ առավ, այսպես կոչված, *Դաշնակցային պատերազմը* (91–87 թթ.): Այնքան զորեղ էին իտալիկներ-

²³ Badian, 1992, 648:

²⁴ Հարցերի այս շրջանակի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Hil-dinger, 2002, 117–123; Garland, Dillon, 2010, 9–28; Flower, 2009, 69–71, 84–85; Potter, 2014, 66–74:

րը, որ Հանրապետության հայրերը հասկացան՝ պատերազմը ռազմական ելք չունի: Ուստի խոստացան ի կատար ածել իտալիկների պահանջը, եթե նրանք գենքը վայր դնեն: Հայսմ ավարտվեց այս «տարօրինակ պատերազմը», երբ հաղթողները կատարեցին պարտվածների պայմանները: Իտալիկներն ստացան քաղաքացիություն, և Հռոմն սկսեց Միջերկրածովքը կառավարել ողջ Իտալիայի նյութական ու մարդկային պաշարով:²⁵ Ականավոր ժողովրդական տրիբուններից երրորդը Պուբլիուս Սուլպիկիուս Ռուփուսն էր: Պայքարում էր, որպեսզի նոր քաղաքացիները հավասարապես բաշխվեն ըստ բոլոր ընտրադասերի (tribes) և հնարավորություն ունենան ներագդելու Աշխարհաժողովի տրամադրությունների վրա: Եվ ոչ բաշխված ըստ մի քանի հավելյալ ընտրադասի և գրկված այդ հնարավորությունից: Հավելենք, որ ամբոխը և նրա առաջնորդները հակամարտության մեջ էին ոչ միայն *գորեդ փոքրամասնության*, այլև քաղաքական ասպարեզ իջած հաղթական զորավարների հետ: Սուլպիկիուս Ռուփուսն ընկավ զորավար Սուլլայի ձեռքից:²⁶

Հաղթանակած զորավարի կերպարը նոր չէր: Հետա-

²⁵ Սովորաբար այս հիմնախնդիրը դիտարկվում է իտալիկներին հռոմեական քաղաքացիություն տալու շրջանակներում միայն, մինչդեռ այն ուներ նաև այլ կարևոր դիտանկյուններ: Ի մասնավորի՝ խոսքն այն մասին է, որ իտալիկներին տրվում էր նաև հողի (jus occupationis) և (նահանգներում) գործարքներ կնքելու և իրագործելու իրավունք (jus commercium): Տե՛ս **Badian**, 1958, 152–153; **Salmson**, 1962, 112–114; **Brunt**, 1965, 101–106:

²⁶ Կրկենք մեկ անգամ էլ՝ սա արդեն Պոլիբիոսի «գուշակած ժամանակաշրջանն» էր՝ հռոմեական խառն պետական-քաղաքական համակարգի այն շրջափուլը, երբ սկսում է գերակայել նրա ժողովրդավարական (ամբոխավարական) բաղադրիչը: Հետագոտողները երբեմն դա սահմանում են իբրև հեղափոխությունների դարաշրջան: Տե՛ս **Mommsen**, 1866, 89–97; **Abbott**, 1901, 101–103: Հիշյալ շարժերի վերաբերյալ Հռոմում շրջանառում էին ներհակ ըմբռնումներ՝ պարսավից ու ժխտումից մինչև համակրանք ու օրինականացում: Տե՛ս **Wiseman**, 2009, 25–41:

գոտողներն առանձնացնում են Սկիպիոն Ափրիկացուն, ականավոր պետական այր, որ, հաղթանակ տոնելով Հաննիբալի նկատմամբ (201 թ.), առաջիկա տարիներին (մինչև ի մահ՝ 185 թ.) տոն էր տալիս Հանրապետության ներքին կյանքին: Արտաքո պահպանվում էին նրա սահմանադրության ոգին ու տառը, բայց բոլոր կարևոր պաշտոններին ընտրվում էին զորավարի մտերիմները և անցկացնում նրա քաղաքական գիծը՝ միտված արդիականացնելու Հռոմը ըստ տերության առջև ծառացած մարտահրավերների՝ կառավարման համակարգ, տնտեսություն, գաղափարախոսություն:²⁷ Տասնամյակներ անց նույն խնդրին մոտեցավ և Մարիուսը, թեպետ ընդգրկումն ավելի համեստ էր և առնչվում էր միայն բանակին: Սակայն Ափրիկացու նման նա ևս հավատարմություն էր ցուցանում Հանրապետության հանդեպ և ձգտում ի գործ դնել իր իշխանական նկրտումները՝ խուսանավելով ամբոխի և զորեղների միջև: Հույժ ճկուն էր՝ անգամ անսկզբունքայնության աստիճան, զի նրանում անձնակենտրոնությունը գերակա խթան էր դարձել: Դա էլ պայմանավորեց նրա պարտությունն ու մահը:²⁸

Այլ ուղի ընտրեց Լուլիուս Կորնելիուս Սուլլան: Առաջին Միհրդատյան պատերազմում (88–85 թթ.) հաղթանակ տոնելով՝ նա վերադարձավ Իտալիա, սակայն չգրեց բանակը և չներկայացավ Հռոմ՝ Աշխարհաժողովին և Ծերակույտին հաշվետվություն տալու և սպասելու հնարավոր շքահանդեսին (triumphus): Այլ տարավ բանակը Քաղաքի դեմ, որի դարպասների մոտ

²⁷ Սկիպիոն Ափրիկացու գերակայության և նրա դեմ ծերակուտական համախմբման վերաբերյալ ձևավորվել էր քարոզչական կլիշե՝ ներհակ երկու բևեռներով: Առաջինը մարմնավորում էր զորավարը իր հելլենիստական նկրտումներով, երկրորդը՝ Կատոն Ավագը, մաքրակենցաղ–պահպանողական: Տե՛ս **McDonald**, 1938, 160–164; **Syme**, 2016, 18–20:

²⁸ Գ. Մարիուսի ռազմական բարենորոգումների ընկերային հետևանքների մասին տե՛ս **Harris**, 1985, 48–50:

ճակատամարտ տեղի ունեցավ նրա և ավանդական հանրապետականների միջև (82 թ.): Երկու կողմից ընկավ շուրջ 40 000 զինվոր: Միայն վերջին շնչով Սուլլան պոկեց հաղթանակը: Եվ տեղի ունեցավ այն, ինչ սպասելի էր. հլու գորավարի կամքին՝ բանակը գրավեց իր իսկ մայրաքաղաքը: Եվ գորավարը հաստատեց ռազմական միահեծանություն (*dictatura*)՝ պայքարի պաքն ուղղելով թե՛ գորեղների, թե՛ ամբոխի առաջնորդների դեմ: Մինչդեռ հանգույն վերջիններիս՝ նա էլ խոսում էր *հին ու բարի Հանրապետության* անունից:²⁹ Եվ դա նրան հետ չէր պահում ծայրահեղ գործողություններից. «Բայց երբ Լուկիուս Սուլլան զենքի ուժով տիրեց պետությունը, նախնական լավ վիճակից բերեց–հասցրեց վատ արդյունքի: Հաղթողներն սկսեցին փախցնել–քաշել [ամեն բան]. մեկն աչք էր տնկել ուրիշի տան, մյուսը՝ հողի վրա: Ո՛չ չափ ունեին, ո՛չ սահման. համաքաղաքացիների նկատմամբ թշնամանքով ու դաժանությամբ [ցված]՝ հանցանքներ էին գործում» [Sall., Cat., XI, 4–6]: Այս հանուր թոհուրթոհը մեկ անուն ուներ՝ *ul. gnegalներ* (*proscriptiones*): Դրանք կազմվել էին նախապես և ընդգրկում էին բռնապետի քաղաքական հակառակորդներին, իսկ հաճախ՝ պարզապես հարուստ մարդկանց: Նրանց ոչնչացնելով՝ սուլլայականները մեծ ունեցվածք կուտակեցին:³⁰

Այս հետնախորքին Սուլլան անցկացրեց «բարենորոգումներ». ա. իր ստրկալույծներին տվեց քաղաքացիություն և մտցրեց Աշխարհաժողով՝ ի հակակշիռ ավանդական ամբոխին, բ. համարյա ի չիք դարձրեց ժողովրդական տրիբունների լիազորությունները՝ արգելելով նրանց օրինագծեր առաջադրել Աշխարհաժողովին՝

²⁹ Տե՛ս **Badian**, 1992, 1021–1022:

³⁰ Տասնամյակներ անց Տիտուս Ամաիուս Բալբուսը (հեգնական տոնով) Սուլլայի շուրթերին էր դնում հետևյալ խոսքերը. «[...] պետությունը ոչինչ է՝ անուն առանց մարմնի ու ձևի: Մարդիկ արդ պետք է ավելի շրջահայաց լինեն՝ դիմելով իրեն և համարեն իր խոսքերն իբրև օրենք» [Suet., Sulla, 77, 1]:

առանց Ծերակույտի համաձայնության, գ. Ծերակույտի կազմը կրկնապատկեց՝ 300-ից մինչև 600՝ ի հաշիվ իր սպայակազմի և զինվորների: Չինվորների, որոնց մեծ մասը հազիվ տառաճանաչ էր: Հարկավ, նպատակն էր հեղինակագրկել այս պետական հաստատությունը: Բանակի սատարմամբ Սուլլան իրեն ամենակար էր զգում: Այդուհանդերձ, հասկանում էր, որ Հռոմում հանրապետական ավանդույթը տակավին գորեղ է, և վիճակը կարող է անակնկալ փոխվել: Ուստի որոշեց հրաժարվել իշխանությունից՝ հայտարարելով, թե կատարել է իր գործը: Հեռացավ Կամպանիայի իր դղյակը, որտեղ էլ կնքեց մահկանացուն: Ք. ա. 79 թվականն էր:³¹

Սա ռազմական միահեծանության առաջին քայլն էր, որը խոր կնիք թողեց հռոմեական հանրության վրա: Ծիշտ է, հետագայում նախկին սուլլայականներ Գն. Պոմպեոսը և Մ. Կրասսոսը իրենց համատեղ կոնսուլության ընթացքին (70 թ.) ի չիք դարձրին դրա անմիջական հետևանքները, սակայն հանրային հոգեբանության մեջ արդեն արմատավորվել էր հիմնախնդիրները ուժային միջոցներով լուծելու մտայնությունը: Այն նոր ազդակ ստացավ Սպարտակի գլխավորությամբ ստրուկների ապստամբության օրերին (73–71 թթ.):³²

Ք. ա. 60–ականների սկզբին ընտրախավին մի պահ թվաց, թե դժվարություններն արդեն անցել են: Սակայն, ինչպես հաստատեցին հետագա իրադարձու-

³¹ Սուլլայական «բարենորոգումների» կապակցված շարքի մասին տե՛ս **Abbott**, 1901, 103–105; **Baker**, 1927, 268–280; **Schullard**, 1982, 67–72; **Bringmann**, 2002, 63–69:

³² Իրավիճակը հետսուլլայական Հռոմում մնում էր հույժ լարված. թե՛ բռնապետի հետևորդները, թե՛ հակառակորդները խոսում էին «հին ու բարի» Հանրապետության անունից: Բախումից առաջ նկատվում էր ուժերի «հավասարակշռություն»: Ստրուկների ապստամբությունը Սպարտակի առաջնորդությամբ (73–71 թթ.) ի ցույց դրեց, թե որքան փխրուն է այս կայունությունը: Հենց դրանով էլ պետք է բացատրել սուլլայական Պոմպեոսի և Կրասսոսի հակասուլլայական բարեփոխումները: Տե՛ս **Marin**, 2009, 55–74:

թյունները, նման լավատեսության համար լուրջ նախապայմաններ չկային: Հիրավի, Հանրապետությունը չէր լուծել իր առջև ծառացած ընկերային և ոչ մի կարևոր խնդիր: Հանրությը մնում էր տարասեռված ու տարտամ: Կրկին միմյանց դեմ հանդիման կանգնած էին ընտրախավն ու ամբոխը՝ իրենց այլազան ենթադասերով:³³ Սակայն հիմա հարաբերությունների սևուսպիտակին գումարվեց մի նոր՝ համաբերման երանգ: Եվ դա, մեր համոզմամբ, կապվում էր առաջին հերթին Լուկիոս Սերգիոս Կատիլինայի ղեկավարած շարժման հետ: Այն պատմությանը հայտնի է իբրև Կատիլինայի պատերազմ կամ (ավելի կոդմնակալ ձևակերպմամբ) դավադրություն:

գ. Հակադրությունից դեպի համաբերման ճիգ:

Կատիլինան մասնակցել էր Սուլլայի բռնիշխանությանը և կուտակել մեծ կարողություն: Մսխել էր: Ք. ա. 66–62 թթ. հետամուտ էր կոնսուլ ընտրվելուն՝ մերթ սահմանադրական–ընտրական, մերթ էլ բռնի–ռազմական ճանապարհով: Այս շրջանի գործունեության վերաբերյալ կարևոր են նրա դեմ ուղղված Կիկերոնի ճառերը և Սալլուստիոսի «Կատիլինայի պատերազմը»: Կիկերոնը Կատիլինայի շարժումը համարում է դավադրություն (conjuratio)՝ ուղղված օրինական կարգերի տապալմանը: Այլ է Սալլուստիոսի պարագան. նրա գրությամբ, ճշմարիտ է, գերակայում է կիկերոնյան կիշեն, սակայն տեղ–տեղ երևակվում է նաև հակառակ կողմի մոտեցումը: Համաձայն դրա՝ շարժումն սկզբնավորվել էր ընդհանուր քայքայումի և ապօրինության պայմաններում, և Կատիլինան խնդիր ուներ ձևավորելու մի նոր և արդար Հանրապետություն: Այս նպա-

³³ Ք. ա. 60-ականներին ի դերև ելան բոլոր պատրանքները. տարբեր քաղաքական հավատամքի ներկայացուցիչներն սկսեցին հակվել «Հանրապետության բժշկման գաղափարին», որը ենթադրում էր զորեղ անհատի և քաղաքական հարկադրանքի հնարավորությունը: Այս տասնամյակի ներքաղաքական թռուրտի մասին տե՛ս մանրամասն Seager, 2002, 63–74; Flower, 2009, 142–149.

տակով օգտագործել էր սահմանադրության ոգին ու տառը: Նաև՝ պատմությամբ սրբագործված լքում–հեռացումների ավանդույթը:

Հետազոտողներից ոմանք մտածում են, թե սա քարոզչական հնարք է: Սակայն անաչառության պարագային այդպիսին կարելի է ճանաչել նաև Կիկերոնի ձայնը. չպետք է մոռանալ, որ տարիներ անց (Ք. ա. 58 թ.) ժողովրդական տրիբուն Պ. Կլոդիուսը նրա դեմ սկսեց հետապնդում՝ հռոմեական քաղաքացիներին առանց դատ ու դատաստանի մահապատժի ենթարկելու մեղադրանքով: Եվ փաստարկներն այնքան զորեղ էին, որ նա ինքնակամ հեռացավ արքուր:³⁴ Այլոքեն՝ երկուստեք գործ ունենք քարոզչության հետ: Մեկի պարագային դիտարկվող շարժումը միաչափ է. Կատիլինան և իր կողմնակիցներն աներկբա թշնամի են: Մյուսի պարագային՝ բազմաչափ է, զի այն միավորել է հանրության տարբեր շերտեր և ունեցել իր ճշմարտությունը:

Կարծում ենք՝ Սալլուստիուսի գրույթը հենց այս մասին է, երբ հիշատակում է Կատիլինայի շուրջ համախմբվածներին՝ ծերակուտականներից, հեծյալներից, գավառական վերնախավի ներկայացուցիչներից մինչև տնանկ ու հուսալքված ամբոխը [Cat., XVII, 1–7]: Նրանց մի մասը դեմ չէր Սուլլայի փորձը կրկնելուն, սակայն քիչ չէին և նրանք, ովքեր ցանկություն ունեին փրկելու Հանրապետությունը: Հարկավ, շարժման խթաններից էր նաև դեկավարների իշխանատենչությունը: Չտրվենք մանրամասնություններից. Կատիլինայի շարժումը ճնշվեց, սա-

³⁴ Այս իրադարձությունը շատ աղբյուրներ ու ենթաշերտեր ունեն: Պոմպեոսը ոչինչ չարեց իր բարեկամին փրկելու համար, իսկ Կեսարը, որ երկու տարի առաջ նրան առաջարկել էր լինել իր եռապետության «չորրորդ անդամը», բավարարվեց միայն ցուցադրական գործողություններով: Հարկավ, չէին ուզում իրենց կապել նրա «անօրինությանը», թեպետ քաջ հայտնի էր, որ նա գործել է ըստ Ծերակույտի համաձայնության: Կար մի հանգամանք ևս. ցանկանում էին Կիկերոնին «դնել իր տեղը»: Հմմտ. **Balsdon**, 1992, 235; **Wiedemann**, 1994, 50–51; **Seager**, 2002, 106–108:

կայն տեսանելի ապագայում Հանրապետության բոլոր ականավոր գործիչները (այս կամ այն չափով) հիշյալ բազմաչափության հետևորդ էին:

Ասվածը, որքան էլ տարօրինակ հնչի, վերաբերում է նաև Կիկերոնին: Հավանաբար վերլուծել էր Կատիլինայի շարժման պատմությունը և վերաբժնորել իր դերակատարությունը: Այո, Ծերակույտը և *գորեղ փոքրամասնությունը* բարձր էին գնահատել իր գործունեությունը և անգամ շնորհել *հայրենյաց հայր* (pater patriae) պատվանունը: Սակայն Ք. ա. 62 թվականին Ասորիքից Հռոմ ժամանող Գն. Պոմպեոսին հղած նամակում նա առաջարկում էր բժշկել հիվանդ Հանրապետությունը հաղթանակած զորավարի և Ծերակույտի համագործակցությամբ: Իրեն վերապահում էր գաղափարի տեսական հիմնավորողի դերակատարությունը [Cicero, Fam., 5, 7, 2]:³⁵ Տարիներ անց այս մոտեցումն իր արտացոլումը պետք է գտներ նրա հանրահայտ «Հանրապետության» էջերում (54-51 թթ.):

Առաջին պլանին արդ Գն. Պոմպեոսն էր, որը հմուտ ռազմավարությամբ և դիվանագիտությամբ Ք. ա. 67–63 թվականներին աննախադեպ ընդարձակել էր հռոմեական գերակայության ծիրն Արևելքում՝ Կովկասյան լեռներից մինչև Եգիպտոս:³⁶ Հաղթության փառքով և մեծ ավարով նա ժամանեց Իտալիա, և ընտրախավը զարհուրած էր, զի համոզված էր, որ, հանգույն Սուլլայի, նա բանակը կտանի Քաղաքի դեմ և կհաստատի իր միահեծանությունը: Սակայն Պոմպեոսն իրեն պահեց իբրև օրինապահ քաղաքացի. կանգնեցրեց բանակը Կամպանիայում և սպայակույտի հետ առանց զենքի (ինչպես պահանջվում էր սահմա-

³⁵ Նամակի քաղաքական համատեքստի մասին տե՛ս **Mitchell**, 1973, 8–10:

³⁶ Այդ ողջ տարածաշրջանում Պոմպեոսը ոչ միայն հաստատել էր հռոմեական գերակայություն, այլ նաև հռոմեական խաղաղություն (pax Romana)՝ կարգավիճակ և օրենք, իրավունք և պարտավորություն: Տե՛ս **Eilers**, 2003, 90–102; **Ստեփանյան**, 2012, 129–139:

նադրությամբ) ներկայացավ Ծերակույտին և Աշխարհաժողովին՝ հաշվետվություն ներկայացնելու համար: Աստ նրա բոլոր հակառակորդները՝ ամբոխից մինչև ծերակուտականներ, ոգի առան. փորձում էին նսեմացնել նրա հաղթանակները և ստորացնել անձը:³⁷

Չորավարը, հարկավ, կարող էր զինվորներին կանչել Քաղաք և լուծել իր խնդիրները, սակայն չգնաց այդ քայլին: Չուսպ էր ու նպատակամետ: Չգում էր, որ միագիծ առնակատումը փակուղի է: Ուստի պատրաստ էր ժամանակավոր զիջումների: Եվ առիթը շուտով ներկայացավ. Ք. ա. 60 թվականին Հուլիոս Կեսարը նրան և Մարկոս Կրասսուսին դիմեց քաղաքական դաշինք ձևավորելու առաջարկով՝ նպատակավ իրենց վեր դնելու Հանրապետությունից: Եվ դա միանգամայն հնարավոր էր, զի միասին նրանք ներկայացնում էին հռոմեական ամբոխը (Կեսար), բանակը (Պոմպեոս) և գործարար դասը (Կրասսոս): Երեքի այս ոչ պաշտոնական միությունը պատմությանը հայտնի է իբրև *Առաջին եռապետություն*: Ք. ա. 59 թվականին Կեսարն ընտրվեց կոնսուլ և, լռեցնելով իր ընդդիմադիր պաշտոնակցին, իրականացրեց դաշնակիցների պահանջները: Ի մասնավորի՝ հաստատվեցին Պոմպեոսի՝ Արևելքում ընդունած բոլոր որոշումները, և նա ստացավ շքահանդեսի իրավունք:

Ք. ա. 58-ին Կեսարը նոր համագրված զորքով հեռացավ Գալլիա՝ կուսակալ հինգ տարով, արտակարգ լիազորություններով: Երկիր, որի միայն հարավային ինչ-ինչ շրջաններ էին Հռոմի ներքո: Առաջիկա տարիներին նա պետք է համառ կռիվներով գրավեր այն և անգամ ափ իջներ Բրիտանիա: Եվ հռոմեական ամբոխի հովանավորից ծնվեց հմուտ ու փորձառու զորավար: Ծնվեցին նրա երկաթյա լեգիոնները: Իր բացակա-ներկայությամբ նա աշխատում էր ներագդել

³⁷ Այս և հարակա այլ խնդիրների մասին մանրամասն տե՛ս Մի-նայան, 2013, 198-211:

Քաղաքում ընթացող զարգացումների վրա՝ օգտագործելով գալլական ոսկին և հին կապերը: Պոմպեոսն ու Կրասսոսը Քաղաքում էին և նույնպես զբաղված էին իրենց նկրտումների իրագործմամբ: Հարկավ, ավելի ներունակ էր Պոմպեոսը. Իսպանիայի կուսակալն էր, բայց այն կառավարում էր հանձնակատարների ձեռամբ: Ք. ա. 57-ից նրա ձեռքին էր Հռոմը եգիպտական հացով մատակարարելու գործը, որը լրացուցիչ խթան էր ազդեցության համար: Այդուհանդերձ, Կեսարի բուռն գործունեության հետնախորքին իրեն ստվերված էր զգում: Իսկ Կրասսոսը համարյա խաղից դուրս էր: Սակայն Կեսարին եռապետությունը տակավին անհրաժեշտ էր, և Ք. ա. 56-ին կազմակերպեց եռապետերի նոր հանդիպում: Հարդյունս երկարաձգվեցին նրա արտակարգ լիազորությունները Գալլիայում, Պոմպեոսը պահպանեց այն, ինչ ուներ, Կրասսոսին խոստացան Արևելքը՝ Պարթևստանի դեմ պատերազմ վարելու, «կրկնելու Ադեքսանդր Մակեդոնացու սխրանքը և հասնելու մինչև Հնդկաստան» [Plut., Cras., XVI, 4]:³⁸ Իսկ մինչ այդ Պոմպեոսն ու Կրասսոսն ընտրվեցին կոնսուլ (55 թ.) և համարյա ոչինչ չարեցին հանրության հուզող խնդիրները լուծելու ուղղությամբ: Խանգարում էին փոխադարձ անվստահությունն ու մրցակցությունը:

Ի շարս այս ամենի, թվում էր, Պոմպեոսին շրջանցել են: Բայց այդպես չէր. Կեսարը նրան տվել էր այն լավագույնը, ինչ ուներ՝ իր մանկամարդ դստեր՝ Հուլիայի ձեռքը: Միակ զավակն էր՝ բնությունից առատորեն օժտված, որ ստացել էր դասական կրթություն: Կրտսեր էր Պոմպեոսից շուրջ երեսուն տարի, բայց

³⁸ Եռապետերի փոխադարձ անվստահությունն ակներև էր դարձել: Ասվածն առավելաբար վերաբերում էր Պոմպեոսի և Կրասսոսի հարաբերություններին: Ուստի նոր համաձայնությունը կայացավ նախ՝ մասնավոր հանդիպումների և բանակցությունների շնորհիվ՝ Կեսար-Պոմպեոս, Կեսար-Կրասսոս: Goldsworthy, 2006, 260–262:

շուտով շատերը հասկացան, որ սա հերթական հաշվենկատ ամուսնությունը չէ [Plut., Pomp., LIII, 3]: Հռոմից ոչ հեռու՝ Ալբանական բլրին կառուցված դղյակում, նրանք սկսեցին ընդունել հանրահայտ այրերի՝ իմաստասերներ, ճարտասաններ, բանաստեղծներ, պատմագիրներ: Հրավերքներն ուղեկցում էին նրբանաշակ հյուրասիրությամբ և խորհմաստ գրույցներով: Աստ կազմակերպվում էին թատերական ներկայացումներ: Ծերակույտն էլ երբեմն–երբեմն հրավիրում էր իր նիստերը: Հրնթացս ժամանակի ընտրախավի շրջանում սկսեց մեղմվել Պոմպեոսի նկատմամբ բացասական վերաբերմունքը:³⁹ Դժվար է գուշակել, թե ուր կտանեին այս փոփոխությունները, սակայն կատարվեց անսպասելին. Հուլիան մահացավ ծննդաբերության ժամանակ: Մահացավ նաև երեխան: Կեսարն ու Պոմպեոսն անդառնալիորեն հեռացան միմյանցից:⁴⁰

Այս միջոցին Հյուսիսային Միջագետքի տափաստաններում՝ Խառան քաղաքի մոտակայքում, Կրասսոսի բանակը շրջափակվեց պարթևներից: Մեծ մասը կոտորվեց կամ գերի ընկավ, իսկ զորավարի գլուխը ուղարկվեց Արտաշատ, ուր տոնում էին պարթև արքայազնի և հայոց արքայադստեր հարսանիքը: Բ. ա. 53 թվականն էր: Պատմության հարթակին մնացին երկու դերակատար՝ Պոմպեոսը և Կեսարը:

Իսկ իրավիճակը Հռոմում քառտիկ երանգներ էր ընդունում: Ամբոխի մի հատվածը Կլոդիոսի առաջնորդությամբ կաթվածահար էր անում պետական հաստատությունների աշխատանքը: Կասկածներ կային, թե նրա թիկունքին Կեսարն էր: Ծուտով նրա դեմ ի

³⁹ Բ. ա. 54–50 թվականների իրադարձություններն իրենց վարկվերումներով, ժամանակավոր դաշինքներով ու թշնամանքով կարևոր են Հանրապետության վերջին շրջափուլի հարիւր մեկնաբանության համար: Հետազոտողները դրանք երբեմն ներկայացնում են իբրև *Պոմպեոսի գերակայության տարիներ*: Տե՛ս **Syme**, 1939, 38–46; **Leach**, 1978, 159–174:

⁴⁰ **Leach**, 1978, 167–171:

հայտ եկավ Միլոնն իր ջոկատով: Նրան էլ կապում էին Պոմպեյուսի հետ:⁴¹ Եվ Քաղաքը դարձավ բռնարարքների ու սպանությունների թատերաբեմ: Բանը հասավ նրան, որ Բ. ա. 53 թվականի աշնանը հնարավոր չեղավ կազմակերպել հաջորդ տարվա պաշտոնեության ընտրությունները: Թափ էր առել մի եսակենտրոն մտայնություն՝ «որքան վատ, այնքան լավ»:

Եվ ծերակուտական վերնախավը քայլ կատարեց. դիմեց Պոմպեյուսին՝ փրկելու հանրապետական կարգը՝ տալով նրան մեծ լիազորություններ:⁴² Նա ընտրվեց *կոնսուլ առանց պաշտոնակցի* (consul sine collega): Հանրապետության սահմանադրությամբ նման բան նախատեսված չէր և երբևէ չէր եղել նրա պատմության ընթացքին:⁴³ Հավանաբար Պոմպեյուսին առաջարկել էին ավանդական արտակարգ պաշտոններ՝ *միջարքա* կամ *դիկտատոր*, բայց նա նախընտրել էր նորը, որի պարագային շեշտադրվում էր գորեղ անհատականության և Ծերակույտի համագործակցությունը:⁴⁴ Իրեն ներհատուկ եռանդով Պոմպեյուսն անցավ գործի. հավատարիմ զինակիցների և հանձնակատարների օգնու-

⁴¹ Արդի հետազոտողները սովորաբար ավելի զգույշ են նման որակումներում: Գտնում են, որ ամբոխավարների գործելակերպը հաճախ զուգահեռվում էր Կեսարի և Պոմպեյուսի շահերին, բայց նրանք հիմնականում անկախ քաղաքական ուժ էին: Ասվածն ի մասնավորի վերաբերում է Կլոդիուսին: Տե՛ս **Lintott**, 1967, 168–169; **Chilver**, 1992, 687:

⁴² Բ. ա. 52 թվականի սկզբին Միլոնը ճանապարհային մի ընդհարման ժամանակ սպանեց Կլոդիուսին: Գազազած ամբոխն իր առաջնորդի դին տեղափոխեց Քաղաք և հրո ճարակ դարձրեց Ծերակույտի շենքը (curia Hostilia): Դրանից հետո միայն ծերակուտական վերնախավը որոշեց զիջումներ կատարել հօգուտ Պոմպեյուսի: Տե՛ս **Gruen**, 1995, 233–234:

⁴³ Տե՛ս **Abbott**, 1901, 137:

⁴⁴ Պաշտոնապես Ծերակույտում առաջարկն արեց Կատոն Կրտսերը, որը հայտնի էր իր հակապոմպեյական ծայրահեղ պահվածքով: Համաձայնության բովանդակության ու իրավական հենքի մասին տե՛ս **Ramsey**, 2007, 304–308:

թյամբ ընդամենը մի քանի օրում Քաղաքում հաստատեց խաղաղություն, վերականգնեց մատակարարումը և վերացրեց շուկայական նենգությունները: Պետական բոլոր հաստատությունները վերսկսեցին բնականոն աշխատանքը: Ծուտով հանդարտության ու ապահովության ալիքը տարածվեց ողջ Իտալիայում: Հարկավ, այս ամենը կատարվում էր նաև բռնության միջոցով, բայց այլ կերպ հնարավոր չէր:⁴⁵ Կային մարդիկ, որք քայքայումը դիտարկում էին իբրև անձնական շահի հնարավորություն:

Ինչևէ, մի պահ թվաց, թե Պոմպեուսը (և նրա կողքին՝ Կիկերոնը) երկարամյա զիջումներից հետո հասնում է իր նպատակին. Հանրապետությունը վերականգնվում է նոր հանդերձանքով՝ ըստ գորեղ անհատականության և Ծերակույտի համագործակցության: Չորավարն սպասում էր, որ Ծերակույտը իրավականորեն կամրագրի այս իրավիճակը և փոփոխություններ կմտցնի սահմանադրության մեջ: Սակայն վերջինս չգնաց այդ քայլին: Ավարտելով իր պաշտոնավարությունը և ապահովելով հաջորդ տարվա պաշտոնեության ընտրությունները՝ Պոմպեուսը վայր դրեց լիազորությունները: Ք. ա. 51 թվականին Հանրապետությունը կրկին ընկղմվեց ծայրահեղ անկայունության մեջ: Ակներև էր՝ ծերակուտական ընտրանու ավանդական կառավարումը մոտենում էր ավարտին:

Հավանաբար Պոմպեուսը տակավին հույս ուներ, թե ծերակուտականները կվերադառնան ընդհատված երկխոսության մեկնակետին, մանավանդ որ Կեսարը շարունակում էր սատարել ամբոխին՝ պատրաստ միջամտելու Քաղաքի ներքին գործերին նաև այլ միջոցներով: Հանձնակատարների միջոցով նա պահանջում էր Ծերա-

⁴⁵ Պոմպեուսի հակառակորդներն շտապեցին նրա այս գործողությունների մեջ տեսնել «սուլլայական հետք»: Այս քարոզչությունը տեսանելի է Սալլուստիուսի գրույթում, որտեղ *սուլլայական դեպքերի կիիշեն* տարածվում է Պոմպեուսի գործողությունների վրա [Sall., Cat., XXXVII, 1–4; Ep., I, IV, 1–2]:

կույտի համաձայնությունը՝ ընտրվելու կոնսուլ *առանց իր ներկայության* (*ratio absentis*): Գիտեր, որ դա սահմանադրության խախտում է, բայց և հասկանում էր, որ եթե Քաղաք ժամանի իբրև մասնավոր անձ, ապա չի խուսափի դատական հետապնդումներից՝ պաշտոնական չարաշահումների մեղադրանքով (*de repetundis*): Ծերակույտն այս հարցում ևս անդրդվելի մնաց:⁴⁶

Այս հոդի վրա ծերակուտական վերնախավի ու Կեսարի հարաբերություններն սկսեցին շիկանալ: Պոմպեյուսը հետևում էր դեպքերին թերևս ոչ առանց բավականության: Բայց ինչ հետագայում կատարվեց, անդին էր նրա երևակայությունից. Ք. ա. 49 թվականի հունվարի 10–ին Կեսարի բանակն անցավ Ռուբիկոն գետը և մտավ Հռոմեական Հանրապետության վարչական տարածք: Տարածք, որ, համաձայն սահմանադրության, ապառազմականացված էր: Սուլլայից հետո սա երկրորդ դեպքն էր:

Սկսվեց քաղաքացիական պատերազմ (49–46 թթ.), որին Պոմպեյուսն ու Ծերակույտը միանգամայն անպատրաստ գտնվեցին. համոզված էին, թե Կեսարը չի գնա այդ քայլին, զի փակուղի է: Պատահական չէր, որ գորավարի հավատարիմ զորքերը գտնվում էին Իսպանիայում: Մինչդեռ Կեսարը շարժվեց Հռոմի դեմ և ռազմակալեց այն: Սակայն իր գործողություններում ավելի զուսպ էր: Չլրկնենք պատմության հանրահայտ մանրամասները. Կեսարին հաջողվեց ճնշել հակառակորդների դիմադրությունը և իր գերակայությունը հաս-

⁴⁶ Հարկավ, իրադրությունը շատ անգամ ավելի բարդ էր. Կեսարը երկուդում էր, որ ներկայանալով Հռոմ իբրև մասնավոր անձ՝ կհայտնվի ծերակուտական պահպանողականների և Պոմպեյուսի համատեղ հարվածի ներքո: Ինքը կլինի մասնավոր անձ, իսկ Պոմպեյուսը՝ օժտված բարձրագույն իշխանությամբ (*imperium*): Ի վերջո, երբ կրքերը ծայրաստիճան շիկացան, Կիկերոնը, հարկավ, Պոմպեյուսի համաձայնությամբ, առաջարկեց միջակա տարբերակ. երկու գորավարներն էլ արձակում են իրենց բանակները և վայր դնում արտակարգ ռազմական իշխանությունը: Սակայն Կեսարը չհամաձայնեց: Տե՛ս **Morstein-Marx**, 2007, 167–178:

տատել ամբողջ Հռոմեական տերության նկատմամբ՝ Ջիբրալթարից մինչև Եփրատ, Բրիտանիայից մինչև Հյուսիսային Ափրիկա: Համաձայն պատմական ավանդության՝ երկու հակառակորդի մահ է սգացել՝ Պոմպեոսի և Կատոն Կրտսերի:

Վերադառնալով Հռոմ՝ Կեսարը Ք. ա. 44 թվականին հռչակվեց *ցլյանս դիկտատոր* (dictator aeternus): Ձեռնարկեց բարենորոգումներ, որոնք (հակառակ Մալլուս-տիուսի խորհուրդների) համընդգրկուն բնույթ չունեին. *ա.* կիսով կրճատեց պետությունից «էժան հաց» ստացողների թվաքանակը, մնացածների համար ստեղծեց աշխատատեղեր, *բ.* սկսեց զաղութներ հիմնել անդրծովյան տիրույթներում, *գ.* մասամբ թեթևացրեց պարտապանների վճարումները, *դ.* հռոմեական քաղաքացիություն տվեց Այսրալայան և Նաբբոնական Գալլիաների բնակիչներին, *ե.* ընդլայնեց ծերակուտականների թիվը՝ հասցնելով 900–ի, *զ.* մտցրեց նոր (հուլյան) տոմար:⁴⁷

Այս ընթացքին ամրապնդեց և իրավական հիմնավորում տվեց իր մենիշխանությանը: Միաժամանակ ցանկանում էր ցուցանել, թե հանրապետական կարգի ջատագով է. ուստի Ք.ա. 48, 46, 45 թվականներին ընտրվեց կոնսուլ: Որոշեց շեշտադրել կապը ամբոխի հետ և ընդունեց *ցլյանս ժողովրդական տրիբունի* իշխանություն (tribunica potestas): Գտավ նաև լծակ ներազդելու հանրային բարոյական կերպարի վրա. ստեղծեց նոր պաշտոն՝ *հանրային բարքերի պահապան* (tribunus morum), և ինքն էլ դարձավ դրա առաջին կրողը: Անսահման էր հեղինակությունն ու ազդեցությունը, և կարծում էր, թե այլևս մրցակիցներ չունի: Ուստի որոշեց իմաստունություն և մեծահոգություն (clementia) ցուցաբերել հակառակորդների նկատմամբ. արտոնեց, որ նրանք վերադառնան Քաղաք, վերադարձրեց ունեցվածքը, ընդգրկեց Ծերակույտի կազմում:

⁴⁷ Կեսարի նորամուծությունների մասին տե՛ս **Abbott**, 1901, 135–138; **Scullard**, 1982, 121–125; **Gardner**, 2009, 57–66:

Ի վերջո, նրա մեջ հաղթական գորավարը կրկին սկսեց գերակայել քաղաքական գործչի նկատմամբ: Մտածում էր՝ Քաղաքի համար արդեն կատարել է այն, ինչ անհրաժեշտ է: Եվ սկսեց նախապատրաստվել արևելյան մեծ արշավանքի. «Ծրագրել էր և նախապատրաստել ռազմարշավ ընդդեմ պարթևների: Նրանց ենթարկելուց հետո մտածում էր շրջանցել Էվքսինյան ծովը և Հյուրկանիայի վրայով հասնել Կասպից ծով, ապա ներխուժել Սկյութիա: Ապա գրավել Գերմանիայի հարակից երկրները, ապա բուն Գերմանիան և վերադառնալ Գալլիա: Ավարտել իր տերության շրջանցումը, որը բոլոր կողմերից պետք է երիզվեր Օվկիանոսով» [Plut., LVIII, 6–7]: Ենթադրվում էր վերադառնալ Հռոմ և այն համայն աշխարհի կենտրոն հռչակել, հարկավ, իր իշխանության ներքո: Հիրավի, մոտավոր աշխարհագրական պատկերացումների և նույնքան էլ երևակայական ռազմավարության արդյունք էր այս ծրագիրը: Սակայն Կեսարը հավատացած էր, թե այն միանգամայն իրագործելի է: Ուստի ընտրեց առաջիկա երկու–երեք տարիների պետական բոլոր կարևոր պաշտոնյաներին, պատրաստության բերեց բանակը և Ք. ա. 43-ին պատրաստ էր սկսելու ռազմարշավը:⁴⁸

Խորքային առումով այս ուտոպիզմը, հարկավ, նույն փակուղային իրավիճակի մասին էր վկայում: Բռնապետը կտրվել էր իրականությունից՝ վստահելով շրջապատի պատեհապաշտներին: Թերահավատ էր, թե Հռոմում կարող են տակավին կենսունակ լինել հանրապետական գրգիռները: Եվ կատարվեց այն, ինչից կարողացել էր խույս տալ Սուլլան. Ծերակույտում հասունացավ դավադրություն, որի մասնակիցները Ք. ա.

⁴⁸ Այս տեղեկությոը պահպանվել է միայն Պլուտարքոսի գրություն: Հետազոտողներից ոմանք գտնում են՝ այն ծագում է Կեսարի ժամանակակիցների շրջանակից, որք թերահավատ էին նրա ծրագրերի նկատմամբ: Ի մասնավորի, մատնացույց են անում Կատոն Կրտսերին, որի համոզմամբ՝ պատերազմի իրական և բարոյական որևէ հիմք (causa belli) չկար: Տե՛ս **Malitz**, 1984, 33:

44 թվականի մարտյան իդուսների ժամանակ (մարտի 15–ին) սրախողխող արեցին Կեսարին հենց Ծերակուտարանում: Ըստ Պլուտարքոսի՝ նրա անշնչացած դին ընկավ Պոմպեյուսի կիսանդրու մոտ [Plut., Caesar, LXVI, 9, 12]: Ճակատագիրը մի վերջին անգամ հանդիպեցրեց նրանց...

Դրանից հետո Հռոմը կրկին ներքաշվեց քաոսի մեջ. սկսվեց *Երկրորդ քաղաքացիական պատերազմը* (42–30 թթ.): Կեսարականները միավորվեցին վերջին հանրապետականների դեմ՝ ձևավորելով մի նոր եռապետություն՝ Մարկուս Անտոնիուս, Մարկուս Լեպիդուս, Գայուս Օկտավիանուս: Տարան հաղթանակ, բայց հետո զենքն ուղղեցին միմյանց դեմ: Վերջնական հաղթանակն ուղեկցեց Օկտավիանուսին, որին Կեսարը ճանաչել էր ժառանգորդ: Երիտասարդ էր՝ թույլ առողջությամբ, անփորձ, առանց էական կրթության: Բայց կրում էր մարտիրոսված բռնապետի անունը, որին ամբոխն աստվածացնում էր: Եվ ինքն էլ ներկայանում էր իբրև աստծո որդի (*filius divi*):⁴⁹

Սկսվում էր Գայուս Հուլիուս Կեսար Օկտավիանուս Օգուստուսի դարաշրջանը (Ք. ա. 27 – Ք. հ. 14 թթ.), երբ պատմական ժամանակը հակված էր սահուն ընթացքի, իսկ մտածողությունը՝ փոխաբերության: Փոխվել էին ժամանակները, սակայն անփոփոխ էր մնացել հանրության նկատմամբ արտաքու պարտադրանքը. զորեղ անհատի ուժին արդ գումարվել էր նրա հեղինակությունը (*auctoritas*)՝ իրավական և մշակութային տարասեռ հիմնավորումներով:⁵⁰ Սկսվում էր *հանրապետական*

⁴⁹ Օգուստուսյան դարաշրջանում մշակված և կյանքի կոչված «ազգային ծրագիր» մասին մանրամասն տե՛ս Ռ. Մայմի ընդհանրացնող ակնարկը, **Syme**, 1939, 440–458:

⁵⁰ Մենք չենք մտնում Օգուստուսի իշխանության իրավաբանական և քաղաքական հիմնավորման մանրամասների մեջ: Դա մեր խնդիրը չէ: Նկատենք միայն, որ իր անձով նա մարմնավորում էր իշխանության մի քանի համալիրներ՝ հիմնված սրբազան (*jus sacrum*), քաղաքացիական (*jus civile*) և ռազմական (*jus militum*) իրա-

միապետության դարաշրջանը (պրինկիպատ): Դրան տարբեր ուղիներով (ներհայեցողությամբ կամ սթափ դատողությամբ) մոտեցել էին թե՛ Գրաքուսները, թե՛ Պոմպեյուսը, թե՛ Կատիլինան, թե՛ Կեսարը: Սակայն կյանքի կոչվեց Օգուստուսի եռանդով, որն իր անձնական հատկանիշներով, որքան էլ տարօրինակ հնչի, զիջում էր նրանց: Այլ խոսքով՝ վերոհիշյալ գործիչների փորձառությունը (գնահատված դրական, թե բացասական) կարևոր էր Հռոմի պատմական ընթացքի դիտանկյունից:

Այս առումով, կարծում ենք, հարիր է անդրադառնալ «Կատիլինայի» ավարտական հատվածին: Վճռական ճակատամարտում ընկել էին թե՛ Կատիլինան, թե՛ իր մերձավորները, թե՛ հասարակ զինվորները. ոչ ոք գերի չէր ընկել կամ նահանջել: Հաղթանակած կառավարական զորքից «Շատերը, որ ռազմաճամբարից դուրս էին գալիս հսկողության կամ ռազմավարի աղազավ, շուռ տալով հակառակորդի դիակը՝ գտնում էին մերթ բարեկամի, մերթ հյուրընկալի, մերթ ծանոթի: Երբեմն էլ ճանաչում էին թշնամու» [Sall., Cat., LXI, 8]: Մոտավորապես նույն փոխլրացման հարաբերությունները տարածելի են նաև վերոհիշյալ պատմական գործիչների նկատմամբ:

Մնում է մեկ անգամ էլ հիշեցնել. պատմությունը բազմաչափ է և խորքային իմաստով չի ապացուցվում սևուսպիտակի պարզ համաչափությամբ: Օգուստուսն ականջալուր էր այս դասին, զի, ի տարբերության նախորդների, մտածում և գործում էր համակարգի չափույթով:

վունքների վրա: Եվ միաժամանակ կամ ժամանակ առ ժամանակ զբաղեցնում էր հանրապետական բոլոր բարձր պաշտոնները՝ Ծերակույտի պրինկեպս, Ժողովրդական տրիբուն, կոնսուլ, զլխավոր քուրմ: Ցկյանս պրոկոնսուլ էր, որով ճանաչվում էր բանակի գերագույն հրամանատար: Տե՛ս **Momigliano**, 1992, 149–151; **Eck**, 2007, 59–75; **Goldsworthy**, 2014, 148–167:

2. Գրույթի պոետիկան. Մալլուստիուս. «Կատիլինայի պատերազմը»

Մալլուստիուսը (86–35 թթ.) Հանրապետության պատմության վերջին արարի ականատեսն էր, մասնակիցը և տեսաբանը: Հռոմում *նոր մարդ* էր (homo novus)՝ Լատիումի Ամիտերնում համայնքից: Հավանաբար տեղական ընտրախավից էր: Ստացել էր հիմնավոր կրթություն՝ քերականություն, ճարտասանություն, իմաստասիրություն: Քիչ բան է հայտնի նրա վաղ հանրային առաջընթացի մասին: Գիտենք, որ Ք.ա. 52 թվականին՝ Պոմպեոսի միանձնյա կոնսուլության ժամանակ, ժողովրդական տրիբուն էր և կեսարանպաստ պահվածք ուներ: Շուտով դա համագործակցության վերածվեց, որի հետևանքով Ք.ա. 50 թվականին նա վտարվեց Ծերակույտից [Dio, XL, 63, 2–5]:

Քաղաքացիական պատերազմի սկզբին կեսարականների շարքերում էր՝ իբրև լեգիոնի հրամանատար [Oros., VI, 15, 8]: Ք.ա. 47–ին Կեսարի օժանդակությամբ ընտրվեց պրետոր [Dio, XLII, 52, 1]: Այս ընթացքին օգնեց նրան զորք տեղափոխելու Աֆրիկա և կազմակերպելու դրա անխափան մատակարարումը: Ինչպես հայտնի է, աստ Կեսարը ջարդեց վերջին հանրապետականներին, գրավեց Նումիդիան և վերածեց կուսակալության՝ Africa nova: Մալլուստիուսը դարձավ դրա առաջին կառավարիչը [App., BC., II, 100]: Մի ամբողջ տարի, եթե հավատանք լուրերին, զբաղված էր պաշտոնական չարաշահումներով ու կողոպուտով: Երբ վերադարձավ Հռոմ, իր դեմ դատական հետապնդում սկսվեց (de repetundis), որից փրկվեց միայն Կեսարի միջամտությամբ [Dio, XLIII, 9, 2]:⁵¹ Դրանից հետո բռնապետը նրան այլևս մոտ չթողեց: Հավանաբար նրանց շփումները շարունակվում էին, բայց ունեին զուտ հայեցողական բովանդակություն:

⁵¹ Տե՛ս Paul, 1992, 946:

Կեսարի սպանությունից հետո Սալլուստիուսը կորցրեց հետաքրքրությունն ընթացիկ անցուդարձի նկատմամբ և անցավ հայեցողական կյանքի (*ad curam rei publicae otium meum dedicavi*): Եվ փակված իր շքեղ դղյակում՝ սկսեց ի մի բերել նախորդ գրույթները և հեղինակել նորերը: Հենց այս ուղիով էլ հասավ ճանաչման և մնաց պատմության մեջ:⁵² Նյութապաշտ հանրային գործչին փոխարինելու եկավ տաղանդավոր մտածողն ու պատմագիրը, որն իդեալականացնում էր *հռոմեական անկաշառ և պահպանողական անցյալը*:⁵³ Նա հույն մեծագույն պատմագիր Թուկիդիդեսի ազդեցության ներքո էր և իր հերթին էլ ներագդել է հռոմեական մեծագույն պատմագիր Տակիտուսի վրա: Երկու դեպքում էլ ճարտասանական հնարքը հույժ կարևոր էր, զի հերոսներն «իրենք էին բացում» իրենց գործողությունների հետնախորքն ու շարժառիթները:

Սալլուստիուսից մեզ հասել է երեք երկասիրություն՝ «Կատիլինայի պատերազմը (*Bellum Catilinae*)», «Յուգուրթական պատերազմը (*Bellum Jugurthinum*)» և

⁵² Հռոմեացիներն ազատ քաղաքացու կյանքում առանձնացնում էին երկու հնարավոր կենսակերպ: Առաջինը՝ *negotium*, գործուն կյանքը՝ ի մեջ մասնագիտական և հասարակական պարտականությունների (*officia*): Երկրորդը՝ *otium*, որը գերծ էր առտնին հոգսերից՝ տրված *հայեցողական հաճույքներին* և ստեղծագործությանը: Տե՛ս **Balsdon**, 1960, 43–50; **Bragova**, 2016, 45–49: Այլով բանիվ՝ Սալլուստիուսը հատկանշում է իր վերածնությունն ի նոր կյանք: Անցման բարոյական կողմի մասին նա խոսում է ինքնաձադկման մի քանի նախադասությամբ, իսկ մնացյալը վերագրում է Բախտի քմահաճ խաղերին [Sall. Cat., III, 3–5, IV, 1–3]: Հմմտ. **Syme**, 1964, 47–48:

⁵³ Այդ անցյալը Սալլուստիուսի գրույթում ունի հավաքական դիմակ, որ պատկանում է Ք. ա. 2-րդ դարի նշանավոր պետական գործիչ Մարկուս Պորկիուս Կատոն Ավագին՝ հայտնի իր խստաբարո կենցաղով և հռոմեական անցյալի պաշտամունքով: Դեմ էր նորամուծություններին և գտնում էր, որ ծառացած հարցերի պատասխանը պետք է փնտրել անցյալում: Այս մասին էր նրա «Ծագումներ (*Origines*)» երկասիրությունը, որից մեծապես օգտվել է Սալլուստիուսը: Տե՛ս **McDonald**, 1992, 214–215:

«Պատմությունը (Historiae)»: Նա պատմագիրների այն դասից էր, որ խնդիր ուներ պատմական կարճ տևողություններում բացահայտելու կարևոր իրողություններ, տեղաշարժեր և պատճառներ: Հուսկ երկերից առաջինը վերաբերում է Ք. ա. 60–ականների Հռոմի ներքաղաքական ճգնաժամին, երկրորդը՝ 112–106 թվականներին Հյուսիսային Աֆրիկայում (Numidia) ծագած պատերազմին, երրորդը՝ Հռոմի պատմությանը 78–67 թվականների միջակայքում:⁵⁴ Արտաքինից դրանք պատմության «կետ–գծային խոցումներ» են, սակայն խորքային առումով անքակտելի միասնություն են կազմում, զի վերաբերում են Հանրապետության համակարգային ճգնաժամին՝ ընտրախաղ (boni), ձեռներեցներ (eques), հասարակներ (plebs):⁵⁵ Պատկերավոր արտահայտությամբ՝ խոսքն անկման և քայքայման պոետիկայի մասին է: Իբրև մտահոգևոր ապրումի դրսևորում՝ այն համադրելի է այլ մշակույթներում հայտնի *պատմական ողբերկին*:⁵⁶ Մինչդեռ հռոմեական միջավայրում եղավ և մնաց տվյալ ժանրի եզակի օրինակը, որին հետազոտողները սովորաբար չեն անդրադառնում:

⁵⁴ Դժվար է ճշգրիտ որոշարկել, թե երկասիրություններից յուրաքանչյուրը երբ է գրվել: Հետազոտողներն էլ խուսափում են դրանից: Մոսկ ենթադրելի է, որ «Կատիլինան» պետք է համաբերված լիներ Կեսարի սպանությունից հետո, նախքան նրա պաշտոնական աստվածացումը (Julius divus): Առավել հավանական է՝ Ք. ա. 43 թվականին, զի աստ Կատոն Կրտսերը Կեսարին հավասար (եթե ոչ առավել) մեծություն է: Տե՛ս **Syme**, 1964, 121: «Յուզութթական պատերազմը» գրվել է 41–40–ին, իսկ «Պատմությունը»՝ հետագա չորս–հինգ տարում:

⁵⁵ Սալլուստիուսը գիտի ճգնաժամի տարասեռ պատճառների մասին՝ տնտեսական, քաղաքական, իրավական: Սակայն դրանք բոլորը համաբերում է նախ և առաջ մշակութային և բարոյական հակարժեքների տիրույթում: Տե՛ս **Earl**, 1961, 41–60:

⁵⁶ Ծիսական գործառնության ընտղ այս ժանրը ներհատուկ էր դասական հունական, հինկտակարանային, բյուզանդական (քրիստոնեական) գրական միջավայրերին: Տե՛ս **Alexiou**, 1974, 83–101; **Berlin**, 2002, 15–22: Հայոց պատմական ողբերի մասին տե՛ս **Խաչատրյան**, 1969, 34–36:

Ի լրումն ասվածի՝ նշենք, որ առաջին երկու երկասիրությունները պահպանվել են ամբողջությամբ, իսկ երրորդից մնացել են սոսկ առանձին հատվածներ: Սալլուստիոսին է վերագրվում նաև երկու «Թուղթք առ ծերն Կեսար ի վերայ պետության (Epistulae ad Caesarem senem de republica)»: Դրանք իրենց ոճային հատկագծերով տարբերվում են նրա այլ գործերից: Եվ նախորդ սերնդի հետազոտողները դրանք սովորաբար չէին մտցնում հեղինակի ժառանգության մեջ: Սակայն նորերի ուշադրությունն արդեն ավելի ու ավելի սևեռվում է «Թղթերի» իմաստային կողմին, որի առնչությունները «Կատիլինայի» հետ աներկբայելի են:⁵⁷ Մենք այս միտումի համակիրն ենք, ուստի խնդիր ենք դրել թարգմանելու այս երկու գործերը՝ մեկնություններով և ուսումնասիրությամբ:

Նշենք, որ ձեռնարկն այս կապված է նաև որոշակի «տեխնիկական» դժվարությունների հետ, զի Սալլուստիոսը սովորական պատմագիր չէ: Նրա գրույթում առավել կարևորվում են իրադարձությունների զուգորդային, տիպաբանական և իմաստային լծորդումները, իսկ ժամանակային կապերը զգալիորեն ստվերված են: Նույնը վերաբերում է նաև պատումի աշխարհագրական չափույթին. տեղանքի անունները երբեմն բացակայում են, երբեմն էլ խճողված են: Այս ամենին գումարած ոճական հնարանությունները (արխայիզմ), որք սոսկ զարդանախշեր չեն, այլ պատումի իմաստային բանալիներ: Այլով բանիվ՝ Սալլուստիոսի գրույթը ենթադրում է մեկնության նորանոր հնարավորություններ: Լոկ պահանջվում է համապատասխան ընթերցող՝ հառաջացած անտիկ պատմության և իրավունքի, լեզվի և մեկնարվեստի, ճարտասանության և իմաստասիրության այլևայլ տիրույթներում:

ա. «Կատիլինայի» իմաստային խաղընթացը: Սալլուստիոսը խնդիր ունի ձևակերպելու Ք. ա. 60–ական–

⁵⁷ Այս մասին տե՛ս **Ramsey**, 2007, 415–416: Համաձայն հեղինակի՝ նամակները գրված են Ք. ա. 50 և 48 թվականներին:

ների Հռոմում ծավալված ընկերային և քաղաքական, բարոյական և հոգեբանական ճգնաժամն իբրև պատումային միջավայր: Միտումն է բացահայտել ժամանակի խորքային կապերն ու առնչությունները և գրույթի միջոցներով, նախ՝ կարգ ներմուծել իրադարձությունների քառտիկ ընթացքի մեջ, ապա ուրվագծել դրա հաղթահարման ուղիները: Այլոքեն՝ հեղինակի նպատակն է քառտիկ առօրեականությունը բանաձևել իբրև խաղընթաց և ուրվագծել դրա ձևական և իմաստային սկիզբը, ընթացք-զարգացումը և հանգուցալուծում-ավարտը:

Իրականության և գրույթի փոխհարաբերությունների այս հիմնախնդիրը հարացուցանված էր տակավին Արիստոտելի «Պոետիկայում» և մեծ ազդեցություն ուներ հելլենիստական, իսկ ապա նաև հռոմեական մտավոր միջավայրերում:⁵⁸ Եվ Սալլուստիուսը բացառություն չէր. թռուցիկ հայացքն իսկ ի գործ է «Կատիլինայում» հետագծելու նման խաղընթացի առկայությունը՝ հարկավ պարուրված հռետորաբանական և իմաստասիրական տարասեռ նրբերանգներով: Ուստի որոշարկել յուրաքանչյուր շրջափուլի հստակ սահմաններն ըստ երկասիրության ձևական կառուցվածքի (ենթաբաժիններ) համարյա անհնարին է, բայց միանգամայն հնարավոր՝ ըստ իմաստային սահմանի: Պատահական չէ, որ որոշ հետազոտողներ՝ տրված «Կատիլինայի» զուգորդական (ասոցիատիվ) ընկալմանը, պարզապես զանց են առնում այս խնդիրը: Ոմանք էլ տարիմաստ տարբերակներ են առաջարկում՝ մեկնարկելով տեքստի ընկալման իրենց կերպից՝ ի՞նչ դիտանկյուն, ի՞նչ մեթոդաբանություն, ի՞նչ ըմբռնումներ:⁵⁹

⁵⁸ Համարվում էր, որ իրականության և գրույթի հարաբերությունների համապարփակ դրսևորումը ողբերգությունն է. «Արդ, ըստ մեր սահմանման, ողբերգությունը մի գործողություն է, որն ամբողջական է և ունի որոշակի ծավալ [...]: Իսկ ամբողջն այն է, որն ունի սկիզբ, զարգացումը և ավարտ» [Arist., Poet., 1451a, 8–11]:

⁵⁹ Ասվածի դիտանկյունից, կարծում ենք, առավել հատկանշելի է արդի հետևյալ հեղինակների հետազոտական փորձառությունը.

Ստորև մենք պատրաստվում ենք նույն բանն անել՝ մեկնարկելով հեղինակի պատումի պոետիկայից՝ կառուցված ստոիկյան և (մասամբ) էպիկուրական դպրոցների արժեհամակարգերի վրա՝ հարկավ, համեմված դասական իմաստասիրության և ճարտասանության, թատրոնի և քերթողական արվեստի ձեռքբերումներով:

Հրկթացս Սալլուստիուսի տեքստի քննության մենք անդրադառնալու ենք ստոիցիզմի հիմնարար արժեքներին: Սակայն անելու ենք դա Մեկնությունների մեջ՝ ի տեղի, կոնկրետ իրադարձությունների և հերոսների (կամ հակահերոսների) առնչությամբ: Բսկ արդ մեկ-երկու խոսք Դպրոցի մասին: Հիմնվել է մոտ Բ. ա. 300 թվականին՝ Չենոն իմաստասերի նախաձեռնությամբ: Անցել է զարգացման երեք շրջափուլ՝ Վաղ Ստոիա՝ մինչ Բ. ա. 2-րդ դարի կեսերը, Միջին Ստոիա՝ մինչ Բ. ա. 1-ին դարի վերջը, Ուշ Ստոիա մինչ՝ Բ. հ. 3-րդ դարի վերջը: Այս ընթացքին ձևակերպվել են Դպրոցի հայեցողական երեք կարևոր տիրույթները՝ տրամաբանություն, գոյաբանություն և բարոյագիտություն: Ընդամին, Վաղ Ստոիան կենտրոնացած էր տրամաբանության և (հատկապես) գոյաբանության վրա՝ մեկնարկելով Հերակլիտեսից, Էմպեդոկլեսից և Պդատոնից: Միջին Ստոիան նախապատվությունը տալիս էր բարոյագիտության և քաղաքական իմաստասիրության հիմնախնդիրներին: Աստ կարևորվում էին սոփիստների և Արիստոտելի գաղափարներն ու հղացքները: Շեշտադրվում էին մարդ էակի և նրա համակեցության տիեզերական առնչությունները, որոնց կենտրոնական բաղադրիչը տիեզերական Հուր-Բանականն էր: Դրանից էին արտածվում Օրենքը և Արդարությունը, Համաչափությունը և Բախտը, Գեղեցկությունը և Առաքիևությունը: Բանական սերմի շրջանառությամբ վերջիններս ներթափանցում են գոյակարգի բոլոր հարթակներ՝ սկսյալ աստղերից մինչև մարդ էակ և նրա ընկերային միջավայր՝ ապահովելով դրանց բնականոն կենսականացը: Սակայն Միջին Ստոիան, ի տարբերություն Վաղ Ստոիայի, ճանաչում էր նաև մարդու բարոյական ընտրության իրավունքը և պատասխանատվությունը հանուր կարգի համար: Ծանաչում էր, որ բարոյական անկումը կարող է խաթարել ինչպես անհատի, այնպես էլ հանրության

կենսորնթացր: Այդ պարագային Բախտը դառնում էր անկանխատեսելի ու քմահաճ: Մյուս կողմից՝ քայքայումը հնարավոր է մեղմել և (անգամ ժամանակավորապես) ի չիք դարձնել սկանալիոր գործիչների իննովացիոն ծրագրերով: Հանդերձ այդու, անխաթար է մնում գոյակարգի հիմնարար սկզբունքը՝ ամենայն գոյացություն վաղ թե ուշ հանգելու է իր ավարտին: Ավաճին հավելենք, որ Միջին Ստոիան (Հնորիվ Պանետիոսի, Պոլիբիոսի և Պոսիդոնիոսի) լայն տարածում ստացավ հռոմեական միջավայրում, և նրա գաղափարները լավագույնս ներկայացված էին Կիկերոնի, Կատոն Կրտսերի և Սալլուստիոսի գրություններում:⁶⁰ Այդ մասին գիտեք տակավին Սկիպիոն Էմիլիանուսը, որը, կանգնած ավերված Կարթագենի փլատակներին, ողբում էր Հռոմի բախտը:

Նախաբանը «Կատիլինայի» խաղընթացի տեսական մոտքն է, որը, մեր մոտեցմամբ, պարառում է նրա I – XIV ենթազուլխները: Մեկնազաղափարը ստոիկների տեսությունից է, որը հստակ զուգահեռներ էր տեսնում մարդ Էակի և նրա ընկերային–քաղաքական միջավայրի միջև: Ք. ա. 2–րդ դարի պատմագիր Պոլիբիոսն այն կիրարկում էր նաև համաշխարհային պատմության նկատմամբ: Հավատացած էր՝ ընկերային–քաղաքական ձևերը նման են կենդանի օրգանիզմների, զի անցնում են ծագումի, ծաղկումի և անկումի շրջափուլերով [Polyb., VI, 2, 5].

Հուսկ ամենևին էլ պատահական չէ, որ Սալլուստիոսն իր գործն սկսում է մարդ Էակի քննությամբ՝ հատկանշելով նրա կառույցի երկու հակադիր բևեռները՝ մարմինը և հոգին (corpus et animus): Եվ հատկապես հոգու վերին հատվածը՝ *բնական/բանական ձիրքը* (ingenium), որի գերակայությամբ նա ունակ է կտրվելու կենդանական զանգվածից և կապվելու աստվածային ոլորտին: Վերջինիս առաջնորդությամբ էլ մարդ Էակն ի գորու է լռեցնելու իր մարմնական կրքերը և ապրելու հավասարակշիռ կյանքով՝ *առանց գայրույթի և միռումի*

⁶⁰ Հարցերի այս շրջանակի մասին տե՛ս մանրամասն Zeller, 1931, 209–226; Утченко, 1977, 86–98; Inwood, Donini, 1999, 682–684, 714–723; Schofield, 1999, 756–764; Inwood, 2003, 7–32.

(sine ire et studio): Համաձայն ստոիկյան ըմբռնումների՝ դա ինքնաբավ և բնական կյանքի ճանապարհն է: Եվ ոչ միայն մարդ էակի, այլ նաև ընկերային-պետական ձևերի և (ընդհանրապես) պատմության:

Մարդ էակը սովորաբար ապրում է միջակա-անորոշ արժեքներով՝ առողջություն կամ հիվանդություն, հարստություն կամ տնանկություն, ուրախություն կամ տրտմություն, անհայտություն կամ փառք: Այս հարթակից նա ի գորու է բարձրանալու դեպի առաքինություններ (virtutes)՝ չափավորություն, ինքնատիրապետում, արություն, արդարադատություն, իմաստնություն: Արժեքներ, որք զուգորդվում են համապատասխան գործողությանին կամքով: Մարդուն առաջնորդում է բանական ձիրքը, և ամենն ինչ էլ պատահական չէ, որ դրա բացակայությամբ նա անկում է արատի հարթակ (vitia)՝ ընչաքաղցություն, զելխություն, որկրամոլություն, խարդախություն, մարդադավություն, իշխանատենչություն: Այս բանը Սալլուստիուսը ներկայացնում է իր և Կատիլինայի օրինակով:

Ինքը պատանեկությունից տրվել է արատին՝ ապրելով ստորակա նյութական գրգիռներով: Սակայն հրնթացս տարիների կարողացել է հասկանալ սխալը և բռնել առաքինության ուղին, զի առողջ էր ծնունդով իրեն տրված բանական ձիրքը: Եվ արդ ձեռնարկել է «Կատիլինայի» գրությունը՝ ըմբռնելու Հռոմը պատուհասած խորագույն ճգնաժամը և ուրվագծելու ելքը դրանից: Ինչ վերաբերում է Կատիլինային, նա նույնպես պատանեկությունից բռնել է արատի ուղին, սակայն ի գորու չի եղել հեռանալու ստորակա կրքերից, զի թույլ և արատավոր էր իր բանական ձիրքը: Հարդունս ձեռնարկել է պետության բռնի հեղաշրջման գործը՝ իր շուրջ համախմբելով նմաններին:

Հաջորդ տրամաբանական անցումը հարց է հարուցում՝ ի՞նչպես էին *նմանները* հայտնվել Հռոմում: Պատասխանը հեղինակը որոշել է փնտրել հռոմեական անցյալի հեռանկարում՝ կրկին մեկնարկելով մարդ էակի

և նրա ընկերային–պետական կառույցի համակերպության սկզբունքից: Վաղ հռոմեացիները, ըստ նրա, գոյացել են երկու թափառ ցեղերից, որք ազատ էին, բայց անկիրթ ու անսանձ: Մեկը տրոյացիների ժառանգներ էին, մյուսը՝ տեղաբնիկներ: Համաբնակվելով միևնույն քաղաքի պատերից ներս՝ նրանք դյուրավ միավորվեցին և ձևավորեցին ընդհանուր բարքեր, օրենքներ և կառավարման հաստատություններ: Մարդկային չափույթով՝ խթանը կրկին գալիս էր բանական ձիրքից, որն ունակ է հանրույթը առաջնորդելու առ հանուր Բախտը և Արդարությունը: Նման զարգացումն Արիստոտելը որակում էր իբրև անցում դեպի քաղաքակրթություն (*πολιτεία*) [Aristot., Polit., I, 1253a, 15]:

Այս առնչությամբ ցանկանում ենք հատկանշել, որ անդրադառնալով Հռոմի պատմության ընդգրկուն պատկերին՝ Սալլուստիուսը խուսափում է հիշատակել (անգամ ակնավոր) պատմական դեմքերին: Չկան առանձին հերոսներ, կա լոկ մի հերոս՝ հռոմեական ազգը (*populus Romanus*): Անտարակույս, այս մոտեցումը նա ժառանգել էր Կատոն Ավագից, որն իր «Ծագումներ (Origines)» գործը շարակարգել էր հենց այս սկզբունքով: Սկզբունքին հավատարիմ՝ Սալլուստիուսը Վաղ Հռոմի պատմությունը ներկայացնում է իբրև կերպափոխությունների մի ընդհանրական շարք: Պատմական ընթացքը նա դիմավորում է սոսկ իր (կամ դրան մերձ) ժամանակներում:

Հռոմի *արքայական դարաշրջանը* Սալլուստիուսը ներկայացնում է իբրև միապետություն, որին ներհատուկ է ազնվապետության աներկբա երանգ, զի «[...] ընտրյալ այրերը, որոնց մարմինը հընթացս տարիների թափկացել էր, իսկ բանական ձիրքը՝ զորացել իմաստությամբ, հոգ էին տանում պետության մասին» [Sall., Cat., VI, 6]: Խոսքը, հարկավ, ծերակուտականների մասին է, որք բավական ներունակ էին ընտրովի և ոչ բացարձակ իշխանությամբ օժտված արքաների կողքին: Բանական ձիրքի միջնորդությամբ Բախտն առաջնոր-

դում էր հռոմեացիներին:

Ժամանակ անց, սակայն, Բախտը լքեց նրանց, և հանրության սկսեց հետադիմել. արքայական իշխանությունը վերածվեց «գոռոզ բռնատիրության»: Եվ պատճառը նախ և առաջ համակարգային էր. Պոլիբիոսի հետևողությամբ Սալլուստիոսը մտածում է, որ պարզ ընկերային-պետական ձևերը, ըստ բնության կարգի, վաղ թե ուշ վերասերվում են իրենց հակաձևերի (ή ἀναβολή τῶν πολιτεῶν ὀρθῶν) [Polyb., VI, 5, 10–15]: Համակեցական կարգն ու անդորրը «[...] զորացնելու աղազավ [հռոմեացիներն] ամենամյա իշխանություն հաստատեցին՝ ընտրելով երկու իշխանավորի» [Sall., Cat., VI, 6]: Խոսքը Զ. ա. 510 թվականի հեղաշրջման մասին է, հարդյունս որի Հռոմում հաստատվեց հանրապետական կարգ (Res publica):

Հավատարիմ իր հետագոտական սկզբունքին՝ Սալլուստիոսը Հանրապետությունը նույնպես ներկայացնում է մարդկային չափությով: Հանուր մասնակցումի ընկերային միջավայրը քաղաքացու պահվածքի նոր խթաններ էր պարունակում: Մեկնակետը փառքի ծախվան էր (gloriae lubido), որը նրանց առաջնորդում էր առ *գործք արության և իմաստնության*. «Հանուն փառքի [բոլորը] բուռն մրցակցում էին միմյանց [...]: Համարում էին, որ հենց դա է իրենց ունեցվածքը, հենց դա է իրենց բարի անունն ու գերագույն հռչակը: Պապակ էին գովեստի, ազատ՝ փողի [զայթակողությունից]. ձգտում էին լոկ արժանի փառքի և ազնիվ [վաստակած] ունեցվածքի» [Sall., Cat., VII, 6]: Ի հավելումն «Նրանց միջավայրում բարի արդարությունը պահպանվում էր ոչ այնքան օրենքներով, որքան բնական խթանով» [Sall., Cat., IX, 1–2]: Հարդյունս հռոմեացիները «[...] հարգում էին աստվածների տաճարները և փառքով զարդարում իրենց տները» [Sall., Cat., XII, 4]: Նրանք կրկին գտել էին ճանապարհը դեպի հանուր բնական (և բանական) միջավայր, որը ստոիկները նույնացնում էին աստվածային արդարության և համաչափության հետ:

Եվ նրանք ծավալվեցին նախ՝ Իտալիայում: Մալլոստիոսի իդեալական բանաձևմամբ՝ «Սկսեցին բարեկամություն հաստատել՝ ավելի շատ տալով, քան ընդունելով» [Sall., Cat., VI, 5]: Ապա Բախտը նրանց առաջնորդեց դեպի հեռուն: Եվ ինչպես հատկանշեցինք վերը, հընթացս ընդամենը մեկ սերնդի կենսատևողության հասան տիրապետության ամբողջ Միջերկրածովքի նկատմամբ:

Սակայն աստ հռոմեացիներին պաասում էին փորձություններ՝ ինչպես անձնական, այնպես էլ համակարգային: Դարձյալ կենտրոնում մարդ էակն էր: Ահռելի հարստություն սկսեց ներհոսել Հռոմ, և միատարր հանրույթն անպատրաստ գտնվեց նման գայթակղությանը: Այն նախ ճաքեր տվեց, ապա բևեռացավ, գի բարիքներից սկսեց օգտվել միայն ընտրախավը՝ լավերը (boni): Ապա առանձնացավ նրանց մի նեղ շրջանակ՝ *լավագույնները* (optimi) կամ *փոքրամասնությունը* (pauci). «Ազահությունը խաթարեց հավատարմությունը, ազնվությունը և զանազան բարիքներ, իսկ դրանց փոխարեն մտցրեց բարձրահոնությունը, դաժանությունը, աստվածների նկատմամբ արհամարհանքը: Սովորեցրեց ամեն ինչ ծախու համարել»: Հեղինակի պատկերավոր խոսքով՝ տրված մարմնական կրքին ու ազահությանը՝ նրանք սկսեցին «քանդել–հարթել լեռները և ենթարկել ծովերը» [Sall., Cat., X, 4; XIII, 1]:

Այս գործընթացի հակառակ երեսն առնչվում էր հասարակներին (plebs), որք իրենց եռանդով և զոհերով ապահովեցին այսօրինակ ծավալումը: Նրանք, ընդհակառակը, կորցրին իրենց ինչքը (հայրենի հողակտորներ) և խճճվեցին պարտքերի մեջ: Քշվեցին տներից, դարձան անարգ թափառական՝ օտարված հանուր բարիքի գիտակցությունից: Եվ սրան հետևեց բարոյական անկումը. նախկին հողագործ–գինվորները դարձան օրինազանց ու խարդախ, չարագործ ու մարդադավ և սկսեցին հակվել հանրակարգի հեղափոխման մտքին: Ամեն ոք, «[...] որ արբեցողությամբ, խաղամոլությամբ, ձեռնա-

ծույթամբ և որկրամոլությամբ մսխել էր իր հայրական ժառանգությունը և վառվում էր ծանր պարտքերի ներքո, այս կերպ փափագում էր ի չիք դարձնել իր անպատվությունն ու չարագործությունը» [Sal., Cat., XIV, 2]:

Ըստ հեղինակի՝ սա արդեն իր դարաշրջանի հիմնագիծն էր, երբ հռոմեական հանրությը կրկին կանգնեց ընկերային հետադիմության հեռանկարի առջև: Ցամաքում էր նրա բանական ձիրքի պաշարը: Եվ Բախտը կրկին դառնում էր անկանխատեսելի ու թշնամական: Հուսկ պարզ դարձավ, որ «բոլոր վատ բաները ծագում են լավ բաներից»: Այստեղ էլ ավարտվում է «Կատիլիանայի» խաղընթացի առաջին շրջափուլը:

Ընթացք-գարգացումը. համաձայն մեր մեկնաբանության՝ պարառում է «Կատիլիանայի» XV–XXXIII ենթագլուխները: Նպատակ ունի բացահայտելու հռոմեական հանրության ծայրահեղ բևեռացումը և դրան առնչվող հանգամանքները՝ պատմական, իմաստասիրական, հոգեբանական: Հիշեցնենք, որ աստ Սալլուստիուսի տարտամ–ընդհանրական պատումը դառնում է առարկայական ու դիմավորված: Նաև աներկբայորեն թատերայնացված է՝ կառուցված հերոսների և հակահերոսների հակադրության տրամաբանությամբ: Բախում, որը, սակայն, ի գործու է կերպափոխելու իր բևեռների արժեքանությունն ու զարգացման հեռանկարը: Շատ բան կախված է դիտողի (կամ ուսյալ ընթերցողի) դիտանկյունից՝ ունակ առտնին խոսքերի, ժեստերի, գործողությունների ներքո տեսանելու խորքային իմաստներ ու զարգացումներ:

Բախումի արժեքանությունը. առաջին հայացքն իսկ բավարար է՝ պնդելու, որ խաղընթացի այս հատվածը համաբերված է ընդդեմ թե՛ լավերի, թե՛ հասարակների: Այսինքն՝ խոսքը կրկին համակարգային խաթարումի մասին է: Սակայն հեղինակի խոսքն ուղղված է առաջին հերթին վերասերված հասարակների դեմ, որք տարբեր տեղերից եկել–լցվել էին Հռոմ և վերածել այն *կեղտաջրի փոսի*. «զի [ցանկացած] հանրությում կան

մարդիկ, որք, ոչինչ չունենալով, նախանձում են լավագույններին և փառաբանում ստորներին, ատում են ամենայն հինը և առաջ մղում նորը, ունեցածի նկատմամբ հակակրանքից ձգտում են փոխել ամեն բան» [Sall., Cat., XXXVII, 3]: Սակայն անաչառ աչքն ավելին է տեսնում. լուսանցքայնացած այս զանգվածին (տարբեր նկատառումներով) հարում էին այլևայլ հանրախմբերի ներկայացուցիչներ՝ ծերակուտականներ, հեծյալներ, արհեստագործներ: Նաև՝ իտալիկներ, գաղութաբնակներ, նախկին զինվորներ: Նաև՝ բարեկեցիկ ընտանիքների պարմանիներ, որոնց ձգում էր փոփոխությունների տարտամ հրապույրը:

Այս իրողությունն իր հետքը թողել է հեղինակային տեքստի վրա: Արտաքինից տպավորություն կա, թե Սալլուստիոսն անվերապահորեն հետևում է Կիկերոնի հակակատիլինյան ճառերի ոգուն ու տառին: Այդուհանդերձ, առկա է նաև թաքուցյալ, իսկ երբեմն էլ թանձրացյալ և բավական հստակ ուրվագծի պատումային մի շերտ, որ կառուցված է ըստ հակառակ կողմի (կատիլինյան) փաստարկների: Ասվածի բարձրակետը հեղինակի միտքն է առ այն, որ գործի հանգամանքները տակավին կարիք ունեն լուրջ քննության. «Իսկ մենք մտածում ենք՝ իր կարևորությամբ հանդերձ՝ այս գործը քիչ է բացահայտված» [Sall., Cat., XXII, 3]:

Մեկնարկելով այս ըմբռնումից՝ Սալլուստիոսը դիտարկվող իրադարձությունները ներկայացնում է իբրև երկու ընկերային-քաղաքական համալիրների բախում. մի կողմից՝ պաշտոնական Հռոմը, մյուս կողմից՝ նրա հակապատկերը: Երկուսն էլ կազմակերպված են համարյա թե նույն սկզբունքով՝ Աշխարհաժողով, Ծերակույտ, բանակ, պաշտոնեություն: Հարկավ, կատիլինյան կողմի կազմակերպվածությունը կայացման փուլում է տակավին: Սակայն միտումն անժխտելի է. հակահերոսն իր շուրջն է համախմբել լուսանցքայնացած հանրազանգվածը խնդիր դնելով նրանից վերաձևել մի նոր Հռոմ: Այս առումով հատկանշելի է նրա

հրավիրած հանրահավաքի տեսարանը (contio), ճառը, իսկ ապա առաջարկը՝ ընտրելու իրեն առաջնորդ [Sall., Cat., XVII, 1–7]:

Ներկաները, ամենայն հավանականությամբ, ընդունել են հակաիշխանական գործողությունների ծրագիր և Կատիլինային էլ օժտել արտակարգ լիազորություններով: Պատահական չէ, որ նա հետագայում ուր էլ գնար, իր հետ տանում էր կոնսուլական իշխանության խորհրդանիշները՝ արծիվները և խրճուռքը [Sall., Cat., XXXVI, 1]: Հայսմ հիմք կա պնդելու, որ մասնակիցներն իրենց հանրահավաքը դիտարկում էին իբրև Աշխարհաժողով: Համաձայն Մալլուստիուսի՝ ավարտելով խոսքն ուղղված բոլորին՝ Կատիլինան առանձնացել է մտերիմների նեղ շրջանակով՝ կազմակերպական խնդիրներ քննարկելու աղագավ: Մնացյալ մասնակիցները գիտեին այս մասին և, հավանաբար, այն զուգահեռում էին Ծերակույտին: Հենց այս նեղ կազմի համախումբն էլ կայացնում էր կարևորագույն ռազմավարական և մարտավարական որոշումները:

Լուսանցքայնացած զանգվածը, հակառակ Մալլուստիուսի քարոզչական հավաստիացումներին, քառօրյա անսանձ ու աննպատակ չէր: Երբ Հռոմի Ծերակույտը որոշում կայացրեց, որ պատրաստվող դավադրության մասին տեղեկության համար մարդիկ կպարգևատրվեն՝ ստրուկները՝ ազատությամբ և 100 000 սեստերցով, ազատները՝ անհանցապարտությամբ և 200 000 սեստերցով, Կատիլինայի շրջապատից ոչ ոք չգնաց այդ քայլին [Sall., Cat., XXX, 6; XXXVI, 5]: Եվ հետո, ի հակադրություն պաշտոնական իշխանությունների՝ նա հրաժարվեց իր շարժման մեջ ընդգրկել ստրուկներին, թեպետ ցանկացողների պակաս չկար. «[...] նա չէր ընդունում ստրուկներին, որոնց հոժ ամբոխն սկզբում իր մոտ էր գալիս–խոնվում. հույսը դրել էր դավադրության ուժերի վրա և մտածում էր, որ անհարիր է իր ծրագրին, եթե ի հայտ գա, որ [ազատ] քաղաքացիների գործին մասնակցում են փախստական ստրուկներ»

[Sall., Cat., LVI, 5]: Ավելին՝ Կատիլիանան և իր կողմնակիցները միտում ունեին ներկայանալու իբրև համագային շահի մարտիկներ՝ պատրաստ ինքնագոհողության հանգույն վաղ հռոմեական պլեբեյների: Ինչպես նշվեց վերը, իրենց լքում—հեռացումներով նրանք ստիպում էին պատրիկներին գնալու գիջումների և բարեփոխելու համակեցական կյանքի հիմերը.«[...] մենք զենք չենք բարձրացրել ո՛չ ընդդեմ հայրենիքի, ո՛չ էլ այլոց վտանգելու համար, բայց մեր թշվառ ու սնանկ անձը հանուր ապօրինությունից փրկելու նպատակով» [Sall., Cat., XXXI, 1]:

Ասվածը ստիպում է մտածելու, որ լուսանցքայնացած զանգվածը միագիծ ու միատարր չէր: Կատիլիանային հարած հատվածն արմատապես տարբերվում էր Հռոմում խոնվածներից՝ տարտամ, անորոշ ու կանացի: Վերջինս ապրում էր առտնին կյանքով՝ անհոգության և զվարթության մեջ, բայց ճգնաժամի պահին կերպափոխվում էր միանգամայն: Կատիլիանյան ճգնաժամի ընթացքին նրա անդամներն «սկսեցին աճապարել ու դողալ՝ հավատ չընծայելով որևէ տեղանքի, որևէ անձի. ո՛չ պատերազմի մեջ էին, ո՛չ խաղաղության, վտանգն էլ չափում էին ըստ իրենց վախի» [Sall., Cat., XXXI, 2]: Եվ վախի ներքո էլ սկսեցին հավատ չընծայել «ո՛չ իրենց, ո՛չ էլ հայրենիքին»:

Արդարև, երկու հակադիր ձայն կա «Կատիլիանյում», մեկն առերևույթ է՝ ընդդեմ շարժման, մյուսն անդրական՝ հանուն դրա: Կրկնենք մեկ անգամ էլ. դրանք պատկանում են Հռոմի թատերայնացված պատմության երկու հիմնաքվեներին: Նրանց արժեքանությունը (տարբեր տոնայնությամբ) առկա է «Կատիլիանյում», և ուսյալ ընթերցողին է թողնված կայացնելու իր համար առավել ընդունելի որոշումը: Այլ խոսքով՝ թե՛ պատմական ժամանակն ու իր հերոսները, թե՛ դրանք արտացոլող գրույթը հատկանշվում են անկայունության աներկբա երանգներով:

Բախումի գործողությանին ընթացքը. Կատիլիանայի

իշխանական նկրտումներն ընդգրկում էին բավական տևական մի ժամանակաշրջան՝ Ք. ա. 66 – 62 թվականները: Մինչև 63–ը նա աշխատում էր հասնել նպատակին սահմանադրական ճանապարհով՝ փորձելով ընտրվել կոնսուլ: Սակայն հանդիպեց *qnoſen pſenſi* (pauci) պատին, որը բոլոր (օրինական, կիսաօրինական և ապօրինի) միջոցներով փակել էր նրա ուղին: Հանրության վախեցնում էին նրա սուլլայական անցյալով, թեպետ իրենցից շատերը նույնպես մասնակցել էին դրան: Այս ընթացքին Կատիլինան ձևավորեց մերժվածների և դժգոհների իր հանրախումբը (societas) և, ինչպես նշեցինք, փորձեց դրան տալ հաստատության լայն կառույց: Նպատակն էր Հռոմը կանգնեցնել հակա–Հռոմի դիմաց: Այս կերպ, հիշեցնենք, գործել էին տակավին իտալիկները *Դաշնակցային պատերազմի* ընթացքին՝ Ք. ա. 91–87 թվականներին, և հասել հաջողության՝ ստանալով հռոմեական քաղաքացիություն և հավասարեցնելով իրենց քաղաքական իրավունքները հռոմեացիների հետ: Արդեն վերջին ընտրություններից հետո, ըստ Սալլուստիուսի, Կատիլինան սկսեց հակվել հարցի լուծման այս ուղուն: Եվ սկսեց ուժեր ձևավորել ինչպես Հռոմում, այնպես էլ Իտալիայի տարբեր հատվածներում:

Բախումն իր բարձրակետին սկսեց մոտենալ Ք. ա. 63-ի նոյեմբեր-դեկտեմբեր ամիսներին, երբ հերթական անգամ Կատիլինան տանուլ տվեց ընտրությունները: Պաշտոնական Հռոմի գործողությունները համակարգում էին Կիկերոնը և Ծերակույտը: Սալլուստիուսի ներկայացմամբ՝ կոնսուլը (ականավոր մտածողն ու ճարտասանը) համարյա համր է, միայն գործում է: Ուղիղ դեմքով չի բացահայտում իր գործելակերպի շարժառիթները. *ուսյալ ընթերցողը* դրանք պետք է փնտրի նրա ճառերի մեջ: Միայն դրանից հետո վերադառնալով «Կատիլինայի» տեքստին՝ կարողանա լսելի դարձնել կոնսուլի ձայնը և գնահատել նրա ազդեցությունը դեպքերի ու գրույթի վրա:

Իսկ մինչ այդ առաջին պլանին է Ծերակույտը: Ծիշտ

է, արդեն վաղուց միասնական չէ. *ազդեցիկ քչերը* (pauci) մնացյալներին պահում են իրենց քաղաքական, տնտեսական, քարոզչական ազդեցության ներքո: Սակայն Կատիլինայի դեմ միավորվում է, զի խնդիրն իրենց հանուր տիրապետության մասին է: Եվ Ծերակույտը համախումբ ընդունում է ծայրահեղ իրավիճակներին հարիր որոշում. «Թող ջանան կոնսուլները, որ Հանրապետությունը կորուստ չկրի: Համաձայն հռոմեական սովորույթի և Ծերակույտի որոշմամբ՝ այսու [զերագույն] պաշտոնյային տրվում էր արտակարգ իրավունք զորք համագրելու, պատերազմ վարելու, ամեն տեսակի հարկադրանք կիրառելու դաշնակիցների և քաղաքացիների նկատմամբ, ունենալու բարձրագույն ռազմավարչական ու դատական իրավունք տանը և ռազմի դաշտում» [Sall., Cat., XXIX, 2–3]: Այս նույն տրամաբանությամբ էլ Կատիլինան ճանաչվում է *հռոմեական ազգի թշնամի* (hostis populi Romani): Հայսմ ավարտվում է կողմերի *խաղաղ բախումի շրջափուլը*:

Ավարտ–հանգուցալուծումի շրջափուլն ընդգրկում է գրույթի XXXIII–LXIII ենթագլուխները: Խոսքային մենամարտերին զուգահեռ զորանում են իրական բախման նախապատրաստությունները: Այս նպատակով Կատիլինան իր ամենափորձառու կողմնակիցներին (Գայուս Մանլիուս, Գայուս Փլամինիուս) հղում էր Իտալիայի տարբեր շրջաններ՝ զինուժ համագրելու: Նույն բանը Քաղաքում անում է պրետոր Պուբլիուս Կորնելիուս Լենտուլուսի առաջնորդությամբ: Սակայն շուտով հեռանում է Հռոմից, և նրա քարոզչությունը քայլ արեց՝ շարժումը հռոմեական «փառավոր անցյալով» օրինականացնելու ուղղությամբ՝ պատկերելով այն իբրև ավանդական լքում–հեռացում:

Չայսու ժամանակավ պաշտոնական Հռոմը նույնպես սկսեց գործնական քայլեր ձեռնարկել: Բացի վերոհիշյալ երկու օրենքներից, Ծերակույտը Կիկերոնի առաջարկով բեկանեց Քաղաքի և Իտալիայի ապառազմականության սահմանադրական սկզբունքը: Իր

հերթին Իտալիայի տարբեր հատվածներ հղեց ռազմական գործի հմուտ գիտակաների՝ Գայուս Անտոնիուսին, Կվ. Մարկիուս Ռեկսին, Կվ. Մետելլուս Կելերին և այլոց՝ զորք համագրելու և մարտական գործողություններ ձեռնարկելու լիազորությամբ: Վերջիններս իրենց կողմը գրավեցին անգամ ստրուկ-զլադիատորներին:

Երկու կողմերն էլ սպասում էին, թե ինչպիսին կլինի պայքարի ելքը Հռոմում: Կատիլինականների հեղաշրջման փորձը տապալվեց, իսկ ղեկավարները ձերբակալվեցին: Քաղաքի անկայուն ամբոխը, «[...] որը, նախկինում հեղաշրջման կրքին տրված, տռփում էր դավադիր պատերազմի [զաղափարով], փոխեց իր միտքը և որոշեց նգովել Կատիլինային, իսկ Կիկերոնին՝ երկինք հանել» [Sall., Cat., XLVIII, 1]: Մինչդեռ Կատիլինան մտածում էր, որ հիմնական մեղավորը Լենտուլուսն է. ինքնուրույն խաղ էր սկսել, քանզի համարում էր, որ «Հռոմում իշխանությունը պետք է պատկանի Կորնելիուսների տոհմին, որ Կիննան և Սուլլան արդեն ունեցել են դա, իսկ ինքը երրորդն է, ում Բախտը նախատեսել է Քաղաքը տիրելու» [Sall., Cat., XLVII, 2]:

Ծերակույտում ծայր առան բանավեճեր՝ ի խնդիր դավադրության ղեկավարների ճակատագրի: Ձևակերպվեց երկու ներհակ մոտեցում. մեկը ներկայացնում էր Կեսարը, մյուսը՝ Կատոն Կրտսերը: Հաջորդիվ հանգամանալից կանդրադառնանք նրանց ըմբռնումներին, իսկ արդ՝ միայն նշենք, որ հաղթեց Կատոնի տեսակետը, և դավադիրները պրետոր Լենտուլուսի գլխավորությամբ մահվան դատապարտվեցին:

Կատոնի ճառի հպանցիկ դիտարկումն իսկ բացահայտում է մի պարադոքսալ փաստ. նրա և Կատիլինայի մոտեցումները ճգնաժամի վերաբերյալ ընդհանուր գծերով համընկնում են: Երկուսն էլ գտնում են, որ այն համակարգային է, և նրա ծիրում ընդգրկված են հռոմեական բոլոր հանրախմբերը՝ առանց բացառության: Երկուսն էլ համարում են, որ անհրաժեշտ է հանրության համակարգային բարենորոգում և ընկերային

նոր համերաշխության ձևավորում: Այդորեն՝ բախումի երկու բևեռների հակադրությունը, ինչքան էլ տարօրինակ հնչի, խորքային իմաստով հարաբերական է:

Հենց այս տարօրինակ դիտարկումն էլ ճանապարհ է հարթում «Կատիլինայի» պատումի վերջին դրվագի համարժեք հասկացումի համար: Հայտնի է՝ հետապնդյալ պաշտոնական իշխանություններին հավատարիմ երկու բանակներից՝ Կատիլինան որոշեց տալ վճռական ճակատամարտ Էտրուրիայում, Պիստորիայի մոտակայքում՝ սեղմված Ապենինների բազուկների արանքում: Դիմեց իր զինվորներին. «[...] հորդորում եմ ձեզ՝ լինել հոգով գորեղ ու վճռական, և երբ մարտի մոտեք, հիշեցեք, որ ձեր ափի մեջ է ձեր հարստությունը, պատիվը, փառքը, նաև՝ ազատությունն ու հայրենիքը»: Ապա հիշեցրեց նաև. «[...] մեզ և նրանց միևնույն մղումը չի առաջնորդում. մենք կռվում ենք հանուն հայրենիքի, ազատության ու կյանքի, նրանց [մղումն] անիմաստ է՝ կռվել մի խումբ անձանց իշխանության համար» [Sall., Cat., LXVIII, 8; 11]: Մինչդեռ պաշտոնական գորքի հրամանատար Մարկուս Պետրեոսը պաթետիկ խոսք չունի. զինվորները նրան լիովին վստահում են, զի փորձառու և անբասիր սպա է և անձամբ գիտի նրանցից շատերին:

Սկսվեց մարտը: Կռվները կռվում էին խիզախությամբ. ոչ ոք չէր զիջում և խնայում իր անձը: Իսկ Կատիլինան էլ ասես ամենուրեք էր. միաժամանակ թե՛ խիզախ զինվոր էր, թե՛ հմուտ հրամանատար: Շուտով, սակայն, զգացվեց, որ ուժերն անհավասար են: Կատիլինայի զինվորներն աշխատում էին բացը լրացնել քաջությամբ. «Երբ ճակատամարտն ավարտվեց, այդժամ միայն պարզ դարձավ, թե որքան քաջություն և որքան հոգու արություն ուներ Կատիլինայի զորքը: Չի այն տեղը, որը յուրաքանչյուրը զբաղեցնում էր կռվելիս, այժմ՝ հոգու հեռանալուց հետո, զբաղեցնում էր մարմինը» [Sall., Cat., LXI, 1–2]: Պարզվեց նաև, «[...] որ մարդկային այս զանգվածից ոչ ոք (զի ազատ քաղաքացի էին) մարտադաշտում

կամ նահանջի պահին գերի չի ընկել: Բոլորը հավասար էին գնահատում ինչպես իրենց, այնպես էլ հակառակորդի կյանքը»: Հայտնաբերվեց և Կատիլինայի դին. «[...] դեմքին նույն վայրի հանդգնությունն էր, որն ուներ, երբ կենդանի էր» [Sall., Cat., LXI, 5–6]:

Եվ ճակատամարտից հետո, կրկնենք մեկ անգամ էլ, երբ հաղթողները նայում էին ընկածներին. «[...] շուռ տալով հակառակորդի դիակը՝ գտնում էին մերթ փառեկամի, մերթ հյուրընկալի, մերթ ծանոթի: Երբեմն էլ ճանաչում էին թշնամու» [Sall., Cat., LXI, 7]: Այլոքեն՝ մահը խաղաղություն և համերաշխություն հաստատեց մեռածների և կենդանիների միջև: Սա է «Կատիլինայի» խաղընթացի բարձրաոճ հանգուցալուծումը (κῆρασις): Հավանական է նաև մեկ այլ (ավելի առարկայական) հանգուցալուծում. Սալլուստիոսն էական տարբերություն է գծում Կատիլինայի և Սուլլայի գորքերի միջև: Այո, Կատիլինան մասնակցել է վերջինիս բռնատիրությանը, սակայն Պիստորիայի մատույցներում կանգնած նրա գորքը ոչ մարդադավել է, ոչ թալանել մասնավոր ու հասարակական վայրերը, ոչ էլ պղծել սրբատեղիները [հմմտ. Sall., Gat., XI, 4–7]: Ավելին՝ իր կազմակերպվածությամբ, մարտարվեստով և բարոյականությամբ այն ձգտում է նմանվել լեգիոնին: Ասվածին հետևում է հեղինակի ավարտական խոհ-դիտարկումն առ այն, որ պաշտոնական Հռոմի բանակը հաղթանակից հետո լցված էր «[...] տարասեռ զգացումներով՝ ուրախություն ու տրտմություն, սուգ և խինդ» [Sall., Cat., LXI, 7]:

Նման կերպափոխությունը ներհատուկ էր ոչ միայն Կատիլինային, այլև Հանրապետության վերջին սերնդի համարյա բոլոր ներկայացուցիչներին: Այլոքեն՝ նա արդեն արքետիպ էր ինչպես պատմության ողբերգության, այնպես էլ զավեշտախաղի համար:

բ. Խաղընթացի դիմակները: «Կատիլինայի» գրույթում գործող անձինք բազում են՝ ամենատարբեր ընկերային հարթակների ու բարոյական արժեքների անձինք,

որը այսպես թե այնպես ներագրում են իրավիճակների վրա: Սակայն նրանցից քչերն են մարմնավորում ճգնաժամի իմաստային հանգույցները և հայտանշում դրա պատճառներն ու հաղթահարման տարբերակները:

Այս դիտանկյունից, կարծում ենք, առաջին հերթին առանձնացնելի են հետևյալ գործող անձինք՝ Կատիլինան, Կիկերոնը, Կեսարը և Կատոն Կրտսերը: Տարբեր ներուճակությամբ (իրենց հեռակա–ներկայությամբ) իրադարձությունների ընթացքին ներագրում են նաև Կատոն Ավագը, Գրաքոսները և հատկապես Սուլլան: Սալլուստիոսի թատերայնացված գրությունը նրանք ներկայացնում են դիմակների յուրահատուկ մի խաղ: Կան նաև հավաքական դիմակներ՝ Կատիլինային հարող զանգվածը, հռոմեական ամբոխը, Ծերակույտը, որոնց մասին առիթ ունեցանք խոսելու:

Կիկերոնի դիմակը (106–43 թթ.) «Կատիլինայի» գրությունը, բացի համրությունից, նաև համարյա անշարժ է: Հռոմում «նոր մարդ» է և չէր հասնի իշխանական բարձունքների, եթե չլինե՞ր ծայրահեղ իրավիճակը: Համոզված է, որ Կատիլինան պետական դավաճան է, իսկ նրա շարժումը՝ դավադրություն՝ ամբոխի ետակենտրոն նկրտումներին հազուրդ տալու աղագավ: Ուստի արժանի է մահապատժի: Միաժամանակ, սակայն, գիտակցում է, որ ամբոխի մեծամասնությունը հռոմեական քաղաքացիներ են, և նրանց նկատմամբ ծայրահեղ պատիժն առանց Աշխարհաժողովի որոշման «[...] բեռ է լինելու իր, իսկ անպատիժ թողնելը՝ պետության համար» [Sall., Cat., XLVI, 2]: Այլորեն՝ անգամ աներեր կոնսուլի հոգում առկա է անորոշության կայծը: Ասվածին հավելենք, որ Կիկերոնը մտածում էր, թե համակարգային ճգնաժամը կարելի է հաղթահարել հարդյունա Ծերակույտի և զորեղ անհատականության համագործակցության: Թեպետ Սալլուստիոսն այս մասին անմիջականորեն չի վկայում, բայց քաջ հայտնի է, որ խոսքը Գն. Պոմպեոսի մասին է:

Կեսարի դիմակը (100–44 թթ.) բացահայտվում է Ծե-

բակույտում արտասանած իր ճառում [Sall., Cat., LI, 1–43]: Կասկածներ կային, թե կապի մեջ էր կատիլի-
նյան շարժման հետ և հաջողության պարագային դեմ
չէր օգտվելու դրա ձեռքբերումներից: Հին պատրիկական
ընտանիքի շառավիղ էր, ուներ հատկանիշներ (գեիու-
թյուն, իշխանատենչություն), որք ստոիկյան բարոյա-
գիտության դիտանկյունից բացասական երանգ ունե-
ին: Ընդունում էր կատիլինյան ղեկավարների մահացու
հանցանքը, սակայն համոզված էր, որ նրանց նկատմամբ
հարկ է ցուցաբերել մեծահոգություն (clementia): Նրա
խոսքով՝ այս հատկանիշը հատուկ էր հռոմեացիներին
հնուց անտի և նրանց ուժի դրսևորումն էր: Նման
կերպ նրանք նախ և առաջ վերաբերում էին իրենց հա-
մաքադաքացիներին՝ ազատելով մարմնական պատժից
և իրավելով (հանցանքի պարագային) ինքնակամ հեռա-
նալ արքոր: Ուժով էլ հռոմեացիները ստեղծել էին իրենց
տերությունը՝ ամենուր պարտվածների նկատմամբ ցու-
ցանելով մեծահոգություն: Չկա անդրշիրիմյան աստ-
վածային դատ. ամեն բան որոշվում է այս կյանքում: Եվ
դրանում աներկբա է գորեղ անհատի դերակատարու-
թյունը: Անտարակույս, նկատի ունի նախ և առաջ իրեն:

Կատոն Կրտսերի դիմակը (95–46 թթ.) նույնպես բա-
ցահայտվում է Ծերակույտում արտասանած իր ճառում
[Sall., Cat., LII, 1–36]: Հին պլեբեյական ընտանիքի շա-
ռավիղ էր՝ Կատոն Ավագի ծոռը: Սակայն իմաստային
կապն ավելի անմիջական էր, զի վերջինիս նման շիտակ,
անաչառ և անկաշառ էր: Ձադկում էր բոլոր խոտորյալ-
ներին, առաջնորդվում *բարի ու հին Հանրապետության*
տեսլականով: Կասկած իսկ չուներ, որ Կատիլինան և
իր կողմնակիցները հանցագործ են: Սակայն գտնում
էր, որ դավադրության պատճառները խորն են ու հա-
մակարգային, զի դրա ծիրում ընդգրկված են հռոմեա-
կան հանրության բոլոր դասերը՝ ծերակուտականներից
մինչև տնանկ հասարակներն ու ստրուկները: Համա-
ձայն նրա՝ իրենց պետությունն ու տերությունը հռոմեա-
ցիներն ստեղծել են բարոյական բարձր հատկանիշնե-

րով և նոր միայն ուժով: Եվ առկա ճգնաժամն էլ նախ և առաջ բարոյական անկումի հետևանք է, զի ընդհատվել է հռոմեացիների անդրական կապը Հանուրի հետ: Հավատում էր անդրշիրիմյան կյանքին և աստվածային դատին: Հավատում էր նաև, որ (մաքրագործված) Ծերակույտի խնդիրը պետք է լինի վերականգնել ընդհատված կապը Բախտի և Արդարության հետ՝ արմատախիլ անելով չարիքն ի դեմս Կատիլինայի և իր կողմնակիցների:

Կատիլինայի դիմակը (108–62 թթ.). համաձայն Մալուստիոսի՝ ճկուն է և շարժուն: Հեղինակը չի էլ փորձում լռեցնել նրա բնավորության տարասեռությունները, զի հավատացած է, որ պատճառը բանական ձիրքի տկարությունն է: Ձիրք, որ ունակ է միավորելու մարդ էակի (ու հանրության) այլազան բաղադրիչները և առաջնորդելու առ Բարիքը: Ուստի Կատիլինայի կերպարը հատվածական է. մի կողմից՝ կապված է Մուլլայի բռնատիրության հետ (անցյալականություն), մյուս կողմից՝ ականջալուր է հանրային պահանջին՝ Հռոմը դուրս բերելու համակարգային ճգնաժամից (ներկայականություն), երրորդ կողմից՝ ցանկանում է ձևավորել հանրային համերաշխության նոր հարացույց (ապագայականություն): Համոզված է, երբ ճառով դիմում է կողմնակիցներին՝ ներկայացնելով ահագնացող ճգնաժամը, երբ փորձում է իր շարժումը պատկերել ավանդական լքում–հեռացումի (secessio) տեսքով, երբ մարտի դաշտում զինվորներին առաջնորդում է ի մահ: Մինչդեռ հակառակորդը (Կիկերոն) միավորում է նրա այս և այլ կետագծերը եսակենտրոն մղումների շուրջ և ստանում անկայուն ու հակասական մի կերպար՝ պատրաստ հրո ճարակ դարձնելու Հռոմը հանուն իր և շրջապատի օգուտի: Հավելենք՝ Մալուստիոսը մինչև վերջ չի վստահում կիկերոնյան վարկածին: Հավատացած է՝ խնդիրն ավելի բարդ է և կարիք ունի վերիմաստավորման:

Հեղինակի դիմակը (86–35 թթ.) նույնպես միանշանակ ու միագիծ չէ: Առաջին հայացքից նա հակասում է ինքն իրեն. «Կատիլինայի» սկզբում ծայրաստիճան

հակակատիլինական է և համամիտ Կիկերոնի գնահատականներին: Սակայն հրնթացս պատումի վերաբերմունքը զգալիորեն փոխվում է ցուցանելով այլ (ըմբռնումի) երանգներ: Եվ դա հասնում է զագաթնակետին վերջին դրվագում, երբ հավասարեցվում են բախումի ծիրում ներքաշված բոլոր մասնակիցները: Հետագոտողներն այս կերպափոխությունը սովորաբար անտեսում են: Մինչդեռ այն ունի խորքային բացատրություն, և այս առնչությամբ, կարծում ենք, հարկ է վերադառնալ Սալլուստիոսի մեկնագաղափարին՝ մարդակենտրոնությանը, որը, ինչպես հատկանշել ենք, միավորում է գոյակարգի բոլոր հարթակները: Արդ, հեղինակն այն տարածում է նաև իր գրույթի նկատմամբ՝ հիմք ընդունելով սեփական փորձառությունը: Հիշենք՝ ունեցել էր առողջ բանական ձիրք, սակայն պատանեկությունից տրվել էր մարմնական գայթակղություններին և իշխանատենչությանը: Եվ միայն հասուն տարիքում էր ուժ գտել հրաժարվելու դրանցից և վերադառնալու Բանականին: Գտնում է, որ իր գրույթը հենց այս վերադարձի արգասիքն է, զի կրկնում է իր կյանքի ընթացքը՝ դեպքերի առտնին–քարոզչական նկարագրությունից դեպի խորքային ըմբռնում: Այս ճանապարհին նա կարևորում է իրադարձությունների վերաբերյալ տարակարծությունների ներկայացման անհրաժեշտությունը:

Ինչ վերաբերում է իրեն, ապա հաճախ բավարարվում է *չեզոք դիտորդի* կարգավիճակով՝ անուղղակի առաջնորդելով *ուսյալ ընթերցողին* դեպի եզրակացություններ, որք հազիվ նշմարելի են տեքստում. առ այն, որ համակարգային ճգնաժամը պահանջում է համակարգային լուծումներ, այն էլ՝ զորեղ անհատականության առաջնորդությամբ: Այս դերում Սալլուստիոսը տեսնում է իդեալական հերոսի՝ ունակ համադրելու Կատոն Կրտսերի և Հուլիոս Կեսարի լավագույն հատկագծերը [Sall., Cat., LIV, 1–6]:

Համաբերում

Ընդլայն իմաստով Սալլուստիոսի գրույթն անհատականությունների մասին չէր, այլ համակեցական կյանքի և կառավարման համակարգի տիպաբանության: Այս ըմբռնումը, ի վերջո, կյանքի կոչվեց Կեսարի հոգեզավակ Գայուս Հուլիոս Կեսար Օկտավիանոսի (Ք.ա. 27 – Ք.հ. 14 թթ.) ջանքերով: Նա պատմությանը հայտնի է Օգոստոսու (Պայծառացեալ) կրոնաքարիզմատիկ պատվանվանումով, որը վերջ դրեց Հանրապետության հարյուրամյա ճգնաժամին՝ հաստատելով կայունություն և բարգավաճում: Այն հայտնի է իբրև *հռոմեական խաղաղություն* (Pax Romana):

Պաշտոնական քարոզչությունը վստահեցնում էր, թե վերականգնվում է բարի և հին Հանրապետությունը ընդ առաջնորդությամբ ականավոր առաջնորդի: Ավելին՝ դա հրամցվում էր իբրև համակեցական մի միջավայր, որ ներհատուկ էր Հռոմին իր պատմության արշալույսին, երբ նա տակավին ամփոփված էր յոթ բլուրների ծիրում: Այսինքն՝ կատարելով պատմական յոթհարյուրամյա շրջապտույտ և անցնելով բազում փորձությունների միջով՝ Հռոմը վերադառնում էր իր պատմական մեկնակետին: Այս գաղափարի հիմնավորմանն էին ուղղված Օգոստոսի դարաշրջանի ականավոր մտավորականների ստեղծագործ ջանքերը՝ Վերգիլիոս, Հորատոս, Տիտոս Լիվիոս:

Արդի ականավոր հռոմագետներից Թ. Մոմզենը գտնում էր, որ Հռոմում տեղի է ունեցել աննախադեպ կերպափոխություն. ձևավորվել է համակեցական մի նոր հարացույց, որը հարկ է բանաձևել իբրև «հանրապետական միապետություն»: Գիտական գրականության մեջ այն շրջանառում է *պրինկիպատ* եզրույթով, այսինքն՝ առաջին քաղաքացու իշխանություն: Եվ հետագա պատմությունը հաստատեց, որ նման ըմբռնումը կարող է հավակնել ճշմարտության:

Միով բանիվ (հակառակ Սուլլայի և Կեսարի փորձերի)՝ ռազմական բռնատիրությունը Հռոմում չունեի ապագա: Նրան պատշաճում էր հանրակարգերի մի նոր համախմբում՝ ըստ վերջիններիս շահերի համակարգային կառավարման: Սա է այն ողբերգության հիպերտեքստային ավարտը, որը Սալլուստիուսի «Կատիլինայի» պատումային հենքն է:

NARRATIVE FICTION IN EḶISHĒ VARDAPET: “About Vardan and the Armenian War”

Introduction

Eḷishē Vardapet, an outstanding historian, philosopher, rhetorician, and theologian of the Hellenizing School, exercised indisputable influence on the intellectual history of early medieval Armenia. His principal work has been commented on and interpreted by many modern scholars, including M. Abeġian, B. Kiwleserean, N. Akinean, E. Tēr-Minasean, V. Nalbandyan, and K. Yuzbashyan. The text has usually been analyzed from the point of view of textual criticism, history, realpolitik, and (in some cases) biblical theology. Two scholars, S. Arevshatyan and R. W. Thomson show a clear desire for a holistic approach to combining the mentioned aspects and supplementing them with the essential data of antique philosophy and rhetoric. This approach will be advanced in this paper.⁶¹

⁶¹ **Thomson**, 1982, 1-53. Although Arevshatyan has no specific study on Eḷishē, his ideas about the main characteristics of the mentality of the époque are quite in this vein. **Аревшатян**, 1973, 43-48. **Аревшатян**, 1984, 19-32.

At the same time, we plan to proceed from the viewpoint of a reader versed in different areas of antique humanities. This involves the interpretation of the author's narrative through the prism of his ideas and reflections. In modern theory, this experience is usually defined as the *reverse perspective* of investigation.⁶²

When discussing problems of the early medieval Armenian intellectual experience (and especially historiography), it is necessary to take into account not only the translations into Armenian of famous antique (classical and Hellenistic) and Christian authors but also the intellectual plasma of the époque – a system that included the basic data of grammar and rhetoric, history and geography, philosophy and theology.⁶³

In this vein, it should be pertinent to notice that the translations were only a small part of the works that were in circulation in the intellectual centers of Armenia. Therefore, in order to determine the scope, content, and influence of this intellectual plasma, we must proceed from the original texts of Armenian authors in order to identify their explicit and implicit parallels, references, and allusions to antique and Christian intellectual traditions.

In other words, we propose to shift the focus of consideration and give preference to the hypertextual expansion of the narratives of Armenian authors. We take the traditionalist approach and accept that the representatives of the Hellenizing School actually went through the curricula of the famous centers of education in Alexandria, Athens, Antioch, and Constantinople and were sufficiently versed in the basic ideas and concepts of antique and Christian

⁶² This method of investigation, the *reverse perspective*, was first conceived by P. Florensky in his art theory. Further, it has been adopted by many fields in the humanities. See **Florensky**, 2006, 213-219.

⁶³ We follow the concept of M. Bloch, who formulates intellectual plasma as historical time, comprising all its component phenomena in intelligible forms. **Bloch**, 1993, 84.

intellectuals. Of course, what has been said concerns also Elishē Vardapet.⁶⁴

We are going to analyze Elishē's narrative about the great anti-Sasanian war of 450-451 as a global crisis rooted in the contradictory and corrupted nature of earthly human beings. In line with our main concern, we also chose the following basic issues for discussion: *a.* the isomorphism of human beings with the cosmos consisting of the body, soul, and reason, *b.* the four primary elements – the earth, water, air, and fire – together composing the equilibrium of human nature. *c.* the theatricality of human history developing through three basic phases – the beginning, middle, and end, *d.* the efforts of righteous men to overcome the global crisis and restore peace and harmony under God's leadership.

Applying the research method of *collage*, we bring together different accounts and passages of Elishē in order to give him an opportunity to communicate with his heroes and anti-heroes on the one hand, and with his Patron and himself on the other. Meanwhile, we will not touch on the problem of Elishē's (formal and semantic, narrative and typological) dialogues with the other Armenian historians of his time has been studied sufficiently in modern scholarship.⁶⁵ Instead, we will focus on the dialogues of Elishē with the antique and Christian intellectuals on the key issues of human beings, society, and the universe. In our

⁶⁴ Traditionally, Elishē is considered one of the younger disciples of St. Mashtots and Sahak Partev, who, like Moses Khorenatsi, completed his education in Alexandria while studying and interpreting the works of Classical and Hellenistic authors for comprehending the *deep essence* of Holy Scripture and the ideas of Christian intellectuals. Աբեղյան, 1944, 322–323.

⁶⁵ We refer primarily to Łazar Parpetsi, whose the “History” also covers the events of the great anti-Sasanian war of 450-451. On the parallels of the narratives of these authors, see in detail Ալիսեան, 1932, 17–30, 74–93; Thomson, 1982, 3-15; Юзбашян, 2001, 36-49.

case, this primarily concerns Aristotle, Dionysius Thrax, Aphthonius, Philo of Alexandria, Gregory of Nyssa, Porphyrius, and other authors well-known in early medieval Armenia. We hope to combine their voices for extending the boundaries of Elishē's narrative.

1. The anthropomorphic constant of Elishē's narrative

Three narrative layers are apparent in the main treatise of Elishē: *a.* the description of historical events (pragmatic history), *b.* their combination and interpretation in accordance with antique poetry and rhetoric (tragic history), *c.* the comprehension of their essential background through philosophical and theological perceptions (metaphysic history).⁶⁶ Together they comprise a unity, which, according to the author, indicates an *intellectual movement* from the “visible to invisible” data of history [Elishē, At the request, 9].⁶⁷

Even a quick glance is sufficient for outlining the real background of this structure – it is based on the concept of the global isomorphism of human beings, society, and the cosmos. Undoubtedly, Elishē keeps this in mind when he emphasizes: “And if this is the case for a single person, how much more so for a whole nation” [Elishē, IV, 4]. Certainly, he primarily means *the true human being* thought of as a miniature of heaven (the cosmos): “[...] God, being minded to unite in intimate and loving fellowship the beginning and end of his created things, made the heaven the beginning and man the end, one the most perfect of imperishable objects of sense, the other the noblest of things earthborn and perishable, being in very truth a miniature

⁶⁶ Stepanyan, 2018, 176-197.

⁶⁷ In this process, Philo of Alexandria singles out the role of the *mental eye* capable of penetrating into the depths of bodies, since “It comprehends the nature of incorporeal beings” [Philo, De virt., 12].

heaven (βραχόν οὐρανῶν)” [Philo, Op., XXVII, 82; cf. Greg. Nyss., *Creatio hominins.* IV, 1].⁶⁸ Assuredly, Elishē considers just this type of man while stating: “Only man and angel have been left free in their own will, for they are rational” [Elishē, II, 179].⁶⁹

The ground for this understanding is made of the belief that both man and the cosmos consist of the same primary elements – the body, soul, and reason.⁷⁰ Proceeding from this idea, Elishē states: “The soul is the life of the whole body, but the mind steers both body and mind” [Elishē, II, 11]. Antique and Early Christian intellectuals worked out the conception of the transition of these elements each into another. For a human, it was a series of self-denials (deaths) on the levels of passions, emotions, and everyday reason, “as life is limited by death and light by darkness” [cf. Gr. Nys., *Vita Mos.*, 5]. In this way, a human was thought of to proceed from his *nothingness* to reach the *divine-eternal Reason* [Phil, Op. XXIII, 69].

Elishē bears clear evidence on the last phase of this initiation while emphasizing: “[...] like high-soaring birds, we pass through all the harmful tempestuous atmosphere, and gradually absorbing the pure upper air, we receive knowledge for the salvation of our souls and glory of the

⁶⁸ Gregory of Nyssa most probably comes from Philo of Alexandria, who distinguished three types of men – the worthless (ὁ φαῦλος), the advanced (ὁ προκόπτος) and the perfect (ὁ τέλειος). See **Runia**, 1998, 62-64.

⁶⁹ The following fragment of Philo fully explains the meaning of this idea: “Others again have a partnership with virtue only, and have no part or lot in the vice. Such are the heavenly bodies; for these are said to be not only living creatures but living creatures endowed with mind, or rather each of them is a mind in itself (ὁ νοῦς αὐτός)” [Philo, Op., XXIV, 73]. This heavenly man plays an exceptional role in the moral theory of Philo, which in turn influenced the Christian mentality. See **Wedderburn**, 1973, 308-311.

⁷⁰ The concept was best formulated by Plato in his cosmology and anthropology. See **Zeller**, 1886, 145-153.

all-victorious church” [EĬishĕ, At the request, 17].⁷¹ Supposedly, the well-known dictum of the author is about the same initiation: “death understood is immortality” [EĬishĕ, II, 2]. He completes this idea while depicting the image of true martyrs: “Their lives reckoned as death, and their death as life” [EĬishĕ, III, 121].⁷² Certainly, for Christians, the greatest evidence of this initiation was the death and resurrection of Christ on the Cross. With Father and Holy Spirit, He composed the tripartite spiritual Heaven of eternal law and justice, beauty, and harmony.⁷³

⁷¹ The image of the sacred birds in spiritual training is well attested in the Classical and Hellenistic philosophical traditions beginning from Plato (Theaetetus., 197d-199d, 200b-c, etc). It reached its completion in Plotinus, who traced parallels between men and birds on the way to heaven: “They are like the heavier birds which have incorporated much from the earth and are so weighted down that they cannot fly high for all the wings [...]. Others do indeed lift themselves a little above the earth; the better in their soul urge them from the pleasant to the nobler, but they are not of power to see the highest and so, they fall back [...]. But there is a third order of those godlike men who, in their mightier power, in the keenness of their sight, have a clear vision of the splendor above and rise to it from among the cloud and fog of earth and hold firmly to that other world” (Plot., Enn., V, 9, 1,8). The image of a *heavenly bird* is active in the Vision of Gregory the Illuminator: “[...] a man tall and fearful who governed the front and the rear guards [...] flew swiftly in the likeness of a *fleet-winged eagle* (ըստ նմանութեան արագաթռել արծնու)” [Agath., 735]. EĬishĕ’s source could also be Philo of Alexandria [cf. Vita Contempl., 90, 12].

⁷² The meaning of this phrase seems to be in a keen relationship with the following maxim of Philo of Alexandria: “The death of worthy men (ἀστέιος) is the beginning of other life. For life is twofold; one is with a corruptible body; the other is without a body and incorruptible. So that the evil man dies by death even when he breathes before he is buried [...]. The decent and worthy man, however, does not die by death, but after living long, passes away to eternity, that is, he is borne to eternal life” [Philo, QS, I, 16]. The most precise formulation of the concept sounds as: “[...] some people are dead while living, and some alive while dead” [Philo, De fuga, X, 55].

⁷³ The hagiographic account of Moses Khorenatsi on Gregory the Illuminator – corporal birth and Christian education, consecration and

However, spiritual heaven was not available to everyone. It depended on man's character. The interpretation of this aspect of Elishē's anthropomorphism requires a new approach to the problem of the human being designed to clarify his *natural constitution*. This approach was rather popular in early medieval scholarship and went back to pre-Socratic philosophy, particularly to Empedocles. The principal idea of that was about the four primary elements – the earth, water, air, and fire – constituting every real thing, beginning from stars and planets to plants, animals, and men.⁷⁴ Regarding this isomorphism, Philo states: “[...] in accordance with a certain natural sympathy, the things of the earth depend on the things of heaven” [Philo, Op., XL, 117].

According to Elishē, “This world is material, and the elements are different and opposed to each other. The Creator of these opposites is one, and he brings them into harmony by persuasion. Just as he crushes and softens the heat of fire by the chill of the air, and the cold solidity of the air by the warmth of the fire – so too he grinds up the fine earth and kneads it with the moisture of water, while the natural tendency of water to flow downwards he solidifies and hardens by the binding effect of the earth” [Elishē, II, 167].⁷⁵ The reverse condition was considered the break

enlightenment mission, death, and reunion with God – is patterned in full accordance with this paradigm of initiation. See in detail **Stepanyan**, 2021, 238-248.

⁷⁴ The theory of Empedocles of the four primary elements in ontological and social, theological, and philosophical aspects influenced the Greek mentality. Particularly, the Stoics explained the unity of the universe as a result of the overall emanation flowing from the Logos to all forms of being. See **White**, 2003, 129-131; Cf. **Kirk, Raven, Schofield**, 1983, 283-321. In this case, also, the most probable source of Elishē is to be recognized as Philo of Alexandria. See particularly, *De incorrupt.*, XXI, 107; *Spec. leg.*, I, 40, 329. Philo calls this emanation the incorporeal powers of the Logos.

⁷⁵ This account is in full accordance with the following statement of Philo: “For land and water, air and fire, and all plants and animals which

of this symmetry and the turbulent separation of primary elements. It causes global chaos when one of the elements – usually water or fire – gains dominance over the others. The situation is best described by Moses Khorenatsi in his renowned the “Lament”: “What then does this demonstrate, save that God has abandoned [us] and that the elements have changed their nature? Spring has become dry, summer very rainy, autumn like winter, and winter has become very icy, tempestuous, and extended. [...] The earth is barren of fruit and living creatures do not increase, but there are earthquakes and shakings” [Khor., II, 68, 39–40].⁷⁶ Global chaos corrupts social relations as well. In particular, “The kings are cruel and evil rulers, imposing heavy and onerous burdens and giving intolerable commands. Governors do not correct disorders and are unmerciful. Friends are betrayed and enemies strengthened” [Khor., III, 68, 42].

Proceeding from the same comprehension, Elishē compiles his narrative of destruction while focusing attention on societies and eminent historical actors. They have been divided into two opposite groups in accordance with black-and-white axiology.⁷⁷ The first group is comprised of the *pagan* Zoroastrians and Armenian apostates. Base passions are typical for them – lavishness and gluttony, cowardness and treachery, cruelty and vainglory. Under their impetus,

are in them, whether mortal or divine, yea and sky and circuits of sun and moon and revolutions and rhythmic movements of the other heavenly bodies, are like of some flock under the hand of God, its King, and Shepherd” [Philo, Agr., XII, 51].

⁷⁶ The text of Khorenatsi, is undoubtedly inspired by Philo [Op., 58]. See **Stepanyan**, 2009, 191–193.

⁷⁷ Continuing Philo, Gregory of Nyssa points out that this division is rooted in the free will and choice of people: “We are in some manner our parents, giving birth to ourselves by our free choice in accordance with whatever we wish to be [...], molding ourselves to the teaching of virtue or vice” [Greg. Nyssa, Vita Mos., II, 3]. Cf. **Carson**, 1981, 154–162.

representatives of this group are egocentric evil-doers. For Elishē, the first of them is the shahanshah Yazdegerd II (438-457). His nature is spoiled due to the breach of equilibrium of his composite primary elements.⁷⁸ Water and fire dominate in his person: “Then the king became more bitter than gall. He spewed forth the sea of the willful bile in his stomach; from his nose and mouth issued hot vapor like thick smoke from a heated furnace” [Elishē, II, 268]. As a result, he looks like a wild animal – sometimes a furious lion, sometimes a poisonous serpent.⁷⁹ Of the Armenian apostates, the Marzpan Vasak occupies the first place.⁸⁰ Contrary to the naturalism of the portrait of Yazdegerd II, Vasak’s portrait is compiled on moral anti-values: “Then he began to deceive some with money and others with blandishing words. By threatening all common people

⁷⁸ In the cosmic understanding, this breach caused global fire or flood. According to classical Greek assumptions, crises occurred periodically, at the end of every cosmic period (eon). Philo adopted this theory in order to explain the biblical Flood and the story of Noah and his descendants. However, he shadowed the philosophical context of that in order to emphasize God’s absolute will to cleanse mankind from corruption and cause a rebirth. This approach was typical of Christian perceptions. See in detail **Harill**, 2010, 15-123.

⁷⁹ This animalism is in contrast with Philo’s moralism. He characterizes this kind of man as the boastful, vainglorious, and asocial vagabond (ἀλάζων): “Slaves he treats like beasts, friends like slaves, relatives like strangers, friends like flutters, fellow-citizens like foreigners” [Philo, *De virt.*, 173-174]. In his definition, Gregory of Nyssa is more exact: “Being a man by nature and becoming a beast” [Greg. Nyssa, *Vita Mos.*, II, 70].

Meanwhile, Sasanian propaganda portrayed Yazdegerd II as a brave warrior and wise ruler benevolent towards all Zoroastrians. It was also believed that his glory came from the legendary Kayanid dynasty. **Dayraee**, 2009, 24.

⁸⁰ However, attempts were made to justify Vasak as a champion of the restoration of the Armenian kingdom through a flexible real policy. The most professional of them is that of N. G. Adonts. **Адонц**, 1904, 122-130.

with fearful words, he dishonored them. He continually increased allowances of the banqueting hall, he expended the music of jollity, stretching out the nights in drunken singing and lascivious dancing. He amused some with music and pagan songs, he heaped great praise on the king's religion. He had brought from the treasury a mass of wealth and secretly distributed bribes [...]" [Eġishĕ, III, 85-87].⁸¹

Discussing this matter, Eġishĕ focuses his attention on the social problems of the Armenians. It is quite probable that he again proceeds from the experience of Philo of Alexandria.

It is well attested that the philosopher recognized the following forms of communal consolidation: ancestral, social, political and religious (Philo, Spec. leg., IV, 159).⁸² They existed in parallel and one of them gained a prominent position under certain historical conditions.⁸³ At the same time, and this must be particularly emphasized, each righteous form had its corrupted anti-form.

Corrupted societies are also represented in this vein. Eġishĕ is especially eloquent in describing the Armenian apostates' quasi-covenant. It was set up according to the Sasanian Shahanshah's plan to destroy the traditional social ties of the Armenians: "[...] he, therefore, began to give

⁸¹ Such men, according to Philo "[...] are of mixed nature (τῆς μικτῆς φύσεως), a man who is liable to contraries, wisdom and folly, self-mastery and licentiousness, courage and cowardice, justice and injustice and (in a word) to things good and evil, fare and foul, to virtue and vice" [Philo, Op., XXIII, 69]. In adverse conditions, as happened in Armenia, the vice took the upper hand. Polyb developed it and applied it to the real events of global history.

⁸² Certainly, in the forms of social consolidation, Philo utilizes the theory of Aristotle regarding the natural evolution of state forms [Aristot., Eth. Nic., 1160a 31-b22; Polit., 1279a 28-b5]. Polyb developed it and applied it to the real events of global history [Polyb., VI, 5 4 – 9,9]. See **Podes**, 1991, 578-585.

⁸³ Cf. **Zekiyan**, 1988, 385-386.

precedence to the junior over the senior, to the unworthy over the honorable, to the ignorant over the knowledgeable, to the coward over the brave. [...] All the unworthy he promoted and all the worthy demoted, until he had split father and son from each other” [Elishē, II, 25; IV, 21-23]. First of all, he tried to achieve this through material goods. He promised gold and silver, estates, and high administrative positions to his associates. Seduced by these bribes, the apostates forgot about high spiritual values and abandoned Christianity for Zoroastrianism. Due to that, “[...] he brought disturbance and confusion to Armenia, with the result that he split many of blood brothers each from other, did not leave father and son united, and brought tumult in the midst of peace” [Elishē, IV, 59].⁸⁴

The opposite pole is represented by a series of positive historical actors – the Roman emperor Theodosius II, the sparapet Vardan Mamikonean, the acting catholicos Yovsep, and their entourage. They set up a true covenant, every member of which was an image of the almighty Lord for his absolute loyalty to Christian faith and values.

In this regard, it seems quite appropriate to consider the author’s narrative as a scene of collective initiation – through somatic death to spiritual resurrection. And this is equally true both for eminent nobles and commoners of the anti-Sasanian war. The priest Levond refers to exactly this kind of initiation when he asserts: “[...] after rising to such a height, let us not fall back to earth, but let us make a firm stand here on high. Although we may look down on the lower region of this earth, we see it filled with all kinds of corruption and foul impurities” [Elishē, V, 91].⁸⁵ In this

⁸⁴ Undoubtedly, in destruction texts, Elishē proceeds from biblical narrative patterns. The experience of Khorenatsi suggests that the most probable source could be the prophet Jeremiah. See in detail Սարգսյան, 2006, 127–139.

⁸⁵ Undoubtedly, Levond means the *practitioners* (ἄσκηταί), who, as was noticed above, were able to reach the heights of spiritual heaven,

view, he reminds the reader of the biblical patriarch Moses who became a mediator between heaven and earth (միջ-նորդ եղև երկնի եւ երկրի) [EĬishĒ, V, 67].⁸⁶

The covenant of God (նիստ Աստուծոյ) is of tripartite composition, including the three principal social classes – commoners, clergy, and rulers.⁸⁷ Prince Vardan is the leader of this indissoluble unity due to his absolutely relevant personal qualities. He believes: “[...] the foundations of our [Christianity] are set on unshakeable rock, not on earth, but above in heaven where no rains fall, no winds blow, and floods rise” [EĬishĒ, V, 30]. According to EĬishĒ Vardan is quite comparable with the eminent military leaders of the Maccabees – Joshua, Gideon, Jephthah, and the others: “On account of their unwavering righteous conduct – as they never hesitated in their intentions – the sun and the moon, which have no ears, heard and fulfilled their command” [EĬishĒ, V, 80].⁸⁸

Along with these eminent generals, the sparapet was surrounded by a group of devoted clergymen who put forth great efforts toward consolidating the righteous members of Armenian society into God’s covenant comparable with the early Christian communities: “They urged the populace to assemble – the men and women, peasants and nobles, priests and monks. They exhorted and reinforced

but cannot gain a stable foothold there. The words of this hero are to be discussed in light of Plotinus’ fragment about spiritual birds.

⁸⁶ On this topic, Gregory of Nyssa gives an additional explanation: “The multitude was not capable of hearing the voice from above but relied on Moses to learn by himself the secrets and to teach whatever doctrine he might learn through instruction from above. This is true of the arrangement in the Church” [Gr. Nyssa, *Vita Mos.*, I, 160].

⁸⁷ It is important to note that this corresponds to Philo’s religious commonality (εις θεός), a biblical term that he has formulated in a specific sociological concept.

⁸⁸ The military experience and ideology of the Maccabees in the war against Seleucid domination were very popular in early medieval Armenian historiography. See in detail **Thomson**, 1975, 329-341.

them, and made them all soldiers of Christ” [Elishē, III, 34].⁸⁹ In other words, despite differences in their social ranks, they were absolutely equivalent and identical units within the covenant.⁹⁰

According to the author, the completion of the covenant was reached when “Every man was a church for himself, was himself a priest. Each one’s body was a holy altar, and their souls an acceptable sacrifice” [Elishē, VI, 23]. Let us again pay attention to the fact that these men were on the way to leaving earthly passions and were ready to join divine reason and law, justice, and eternity. As noted above, they preferred death to corrupted and impure material life.

In this regard, the vision of the priest Լեւոնդ appears to be a synopsis of the theme of the global isomorphism of human beings and his initiation for reaching immortal values. He sees his vision after the battle of Avarayr, during the dogmatic battles and torture of the Armenian clergy in the Persian jail: “A luminous staircase appeared to him, which led from earth to heaven. Numerous groups of soldiers were climbing up; and their appearance was extraordinary and handsome, awesome and wonderful, like the appearance of angels. [...] They came close so that he recognized three of them: Vardan, and Artak, and Khoren” [Elishē, VII, 74-76].⁹¹

⁸⁹ Here, it is quite relevant to remember Philo’s words about the covenant of the Hebrews. They are ascribed to the Arabs, who were very unfriendly to them: “You see how boundless is the number of the Hebrews. But a defense more troubling than their number is their *concord and unanimity* (ἡ ὁμόνοια καὶ συμφωνία) and the highest and greatest source of that concord is their belief that there is one God, and as from a spring, they have obtained a unifying and unbreakable friendship with one another” [Philo, Virt., 35].

⁹⁰ Only at the beginning of the second century, under the spiritual authority of bishops and archbishops, did visible signs of hierarchy emerge in Christian communities. See **Humphries**, 2006, 36-38, 146-151.

⁹¹ The *luminous staircase* was a *locus communis* of biblical theolo-

2. The tragic plot of EġishĒ's narrative

For EġishĒ, his mission of compiling the narrative of “Vardan and the Armenian War” is full of metaphysical meaning. He considers it “[...] as a token of the *heavenly love* (երկնաւոր սիրոյ նշանակ) and not of earthly vainglory” [EġishĒ., At the request, 11]. This love is designed for departing from everyday passions and gaining immortal values.⁹² The best personification of this idea is the spiritual bird mentioned above. In this connection, the *Geschichtsschreibung* also appears to be a process of initiation. Consequently, it needs to be arranged in the perspective of continuous development with a clear layout of its main phases and results. In turn, this statement touches on the theme of narrative fabula (ὁ μύθος).⁹³

While revealing the principal characteristics of EġishĒ's narrative, even a cursory analysis confirms the following ideas. *First*, it represents the genre of *point history* since covers a short period of the Armenian war against the Sasanian domination in 450-451. *Second*, it is designed

gy and was well-known in the Armenian spiritual experience primarily through the *Vision of Gregory the Illuminator*: “And in the likeness of minute specks of dust which in the sunny springtime play in their myriads in the rays passing through windows or sky-lights, so too these hosts filled everything below with their light, and as the light streamed forward so did the host with it” [Agath., 734]. See **La Porta**, 2014, 297-301.

⁹² Christian *heavenly love* reaches back to the Greek intellectual tradition of cosmic *φιλία* – the vital principle uniting all diversities of the Universe in a stable harmony. Its tradition covered a long history beginning from the ecstatic experience of Orphism to the philosophical systems of the Stoics, Plato, and Aristotle up to Plotinus. Christianity adopted it for demonstrating God's intimate relationship with His true creatures. **De Vogel**, 1981, 61-69.

⁹³ The narrative plot remains one of the central assumptions of the contemporary theory of *Geschichtsschreibung*. Its connection with the Aristotelian concept is quite obvious. See for details **White**, 2010, 113-123.

to trace the deep meanings of history in everyday events and deeds as *partes pro toto*. *Third*, despite numerous details and diversities, it stages history as a tragic plot based on a unique and complete action. *Fourth*, it bears obvious features of Christian martyrology and apologetics and, regardless of some horrible passages, depicts the end of history in optimistic colors – as a movement toward hopeful peace and salvation. *Fifth*, it shows features of an internal dialogue between the author and his *alter ego* in different masks – his Patron, the biblical patriarchs, the leaders of the Maccabees, and the martyred representatives of Armenian nobility and clergy. Sometimes, they are identical, sometimes they complement each other.⁹⁴

The concept of the performance of history as a tragic plot is the primary subject of this part of our discussion.⁹⁵ The point of departure is the following phrase of Elishē: “In these seven chapters I have recorded and set down in complete detail *the beginning and middle and end*, [...] for an examination of the heavenly providence which in its foreknowledge dispenses the compensation of both sides and by visible means presages the invisible” [Elishē, At the request, 9].⁹⁶ In other words, the knowledge of history gives an opportunity to understand its profound meanings and reveal divine providence.

The central idea of the phrase goes back to Aristotle’s “Poetics” which states that every verbal *magnitude* (τὸ

⁹⁴ Regarding the same problem in Moses Khorenatsi, see **Stepanyan**, 2021, 73.

⁹⁵ The concept of history as a tragic plot became a reality, especially in the Hellenistic period and culminated in the text of Polyb, who discussed the unification of the Mediterranean under the leadership of Rome as a spectacle (θέαμα) with its standard phases of fabula. See in detail **Walbank**, 1960, 220-228.

⁹⁶ The antique and biblical perceptions of divine providence were balanced by the efforts of Philo of Alexandria. See **Frick**, 1997, 61-67.

ὅλον) must have three principal elements – the beginning, the middle, and the end – to claim law, beauty, and justice [Aristot., Poet., 1450b, 27].⁹⁷ The texts compiled on this perception were designed to answer not only the question “what happened (τὰ γενόμενα) but also what might happen (τὰ γένοιτο) according to occasion or necessity” [Aristot., Poet., 1451b, 5]. This perception was adopted by Hellenistic and (later) Christian rhetoric poetry and history. Christian intellectuals changed the meaning of this statement while shifting the emphasis from *occasion and necessity* to the providence of the almighty Lord.⁹⁸ In this vein, the philosophical comprehension of poetry grew into theology.⁹⁹ Nevertheless, this metamorphosis did not essentially contradict the renowned formula of Aristotle that “[...] poetry tends to give an account of general truths, while history – of particular facts” [Aristot., Poet., 1451b, 5].

This indicates the two phases of Elishē’s work on

⁹⁷ Cf. **de Romilly**, 1970, 17-19. In Hellenistic grammar theory, this idea was applied to all meaningful linguistic units. In particular, it concerned the “Art of Grammar” by Dionysius Thrax translated and commented on by the Armenian intellectuals in the fifth century. Cf. **Адоц**, 1915, I-V.

⁹⁸ In Hellenistic times, they even introduced the experience of compiling tragedies based on biblical themes. The evidence of this is the only surviving tragedy, “The Exagoge” of Ezekiel the Tragedian. **Davis**, 2008, 393-397. However, this attempt was not developed, and Aristotelian theory chiefly retained its influence on grammar and rhetoric. See **Martin**, 2013, 77-80.

Armenian translations give ground to assert that the treatises of Dionysius Thrax (Τέχνη γραμματική) and Aphthonius (Προγυμνάσματα) were popular in early medieval Armenia and actively affected the intellectual experience. Cf. **Terian**, 1982, 175-176; **Мурадян**, 1994, 141-144.

⁹⁹ The mentioned tragedy of Ezekiel is based on the biblical Exodus (1-15), regarding the salvation of the Hebrews from the Egyptian Captivity through God’s care and leadership. The meetings and talks of Moses with God make up the semantic focus of the tragic plot. **Davis**, 2008, 400-405.

historical material that he utilized in order to combine particular facts and harmonize them in a unique fabula. The latter is usually considered the soul of a narrative [Aristot., Poet., 1450a, 35]. Elishē, undoubtedly, follows this understanding, while at the same time seeing his mission in composing his narrative so that a reader may “learn of the valor of the valorous and baseness of cowards” [Elishē, At the request, 9]. Apparently, he speaks about the *discovery or recognition* (ἡ ἀναγνώρισις) – an important element of a tragic plot, which indicates “the movement from ignorance to knowledge” of life situations and acting heroes [Aristot., Poet., 1453a, 17].¹⁰⁰

The last feature of Elishē’s narrative, which deserves special attention, concerns its theatricality. In the words of the author, it covers predominantly the historical present. On this ground, he considers himself an eyewitness (սկզբնական) of current events [Elishē, At the request, 20]. From the point of view of this didacticism, his narrative looks like a theatrical stage full of plastic masks and gestures of various axiology.¹⁰¹

As it has been noticed, Elishē’s narrative is divided into seven chapters: *a.* “The Time”, *b.* “The course of events brought about by the Prince of the East”, *c.* “The unity of the covenant of the church”, *d.* “The secession of some who abandoned the covenant”, *e.* “The attack of the Easterners”, *f.* “The resistance of the Armenians in war”, *g.* “The continuation of the troubled state of affairs”. In a profound sense, all of them are integrated into three essen-

¹⁰⁰ In modern terms, this knowledge indicates the path to the *lesson* of history. See **Koselleck**, 10-24.

¹⁰¹ In other words, Elishē takes also on the role of an audience watching the performance of history. This aspect could be compared with the *eternal present* of St. Augustine, which dominates the past and future: “[...] present of things past is memory, present of things present is sight, present of things future is the expectation”. [Augustine, Confess., XI, 20, 26]. Cf. **Niarchos**, 1985, 332-337.

tial phases of narrative development – the beginning, the middle, and the end – composing their prologue, episode, and exode.¹⁰²

The narrative of EĠishĒ deserves to be described, interpreted, and understood from the point of view of this dramatic unity. We believe that it contains the possibility of revealing *invisible aspects* of the anti-Sasanian war of the Armenians.

The beginning. The author primarily looks for the point “where it is right to begin (նկսողի արժան է սկսանել)” [At the request, 20]. In a tragic plot, this point usually denotes a sudden upheaval of an established life and moral circumstances (τὰ περιπέτεια) which, in turn, gives rise to different narrative themes [Aristot., Poet., 1452a, 22-25]. On the other hand, the change “[...] must be not to good fortune from bad, on the contrary, from good to bad” [Aristot., Poet., 1453a, 12-14]. EĠishĒ obviously follows this understanding when, at the beginning of his work, he mentions the transition of world events from peace to war and overall misfortune.

The foregoing peace had two poles personified by the two super-states of the time – Byzantium and the Sasanian Empire. The first represented the absolute self-identity of Christian orthodoxy, while the second – an equilibrium of Zoroastrianism, Christianity, Judaism, and paganism. This equilibrium was at its apex under Shahanshah Yazdegerd I (399-420).¹⁰³ A versed eye could even distinguish in this

¹⁰² “A prologue is the whole of that part of a tragedy which proceeds the entrance of the chorus. An episode is the whole of that part of a tragedy that falls between whole chorus songs. An exode is the whole of that part of a tragedy which is not followed by any song of the chorus” [Aristot., Poet., 1452, 19-23].

¹⁰³ Contrary to Sasanian-based sources (which curse him as a renegade), the Christian sources (particularly, Procopius and Łazar Parpetsi) create his image with bright colors. See **Christensen**, 1944, 270-272, cf. **Daryaei**, 2017, 158.

situation the same balance of the four primary elements under the Zoroastrian sacred fire.

In this unity, Christians would justify their position in full accordance with the renowned dictum of Christ about the double loyalty of true Christians: “So give back to Caesar what is Caesar’s, and to God what is God’s” [Matth., 22:21].¹⁰⁴ This approach seems able to give answer to the problems of algorithmic rises and downfalls of the Sasanian empire: to a large extent, it depended on the validity (or invalidity) of this imperial equilibrium.¹⁰⁵

However, the peace that had lasted since 387, was broken by a short war in 440-442. Byzantium gave up (due to the Vandal invasions of the Balkans), signed a humiliating treaty, and promised, specifically, not to support the anti-Sasanian intentions of the Armenians. As a result of this *great and sudden success*, Yazdegerd II lost self-control and “became thoroughly fearless”. He began to dream about an absolute administrative, military, and sacred power over all his subjects. To achieve this purpose, the spread of Zoroastrianism by force was recognized as the best way.¹⁰⁶ The main target of this policy was chosen Persarmenia, which, in unity with Iberia and Caucasian Albania, constituted a self-standing Christian area stretching from the Caucasus Mountain to Northern Mesopotamia.¹⁰⁷ As mentioned above, the shahanshah hoped to destroy this unity at all levels – man, family, state institutions,

¹⁰⁴ Modern scholarship formulates such situations as the capability to give rise to complicated identities of men, communities, and nations. See in detail **Brock**, 1982, 1-19.

¹⁰⁵ Emphasizing the consolidating function of the empire, T. Daryae sees in it a commonwealth of different folks, peoples, and confessions. See **Daryae**, 2017a, 85-87.

¹⁰⁶ Cf. **Daryae**, 2012, 187-189.

¹⁰⁷ Persarmenia (Պարսպուհայք) – the majority of Greater Armenia, which, after the partition of 387, came under the rule of the Sasanians. It was the center of the political, administrative, religious, and cultural life of the Armenians.

and church communities. However, his personality was corrupted, and, due to a reverse impulse, this negative feature encompassed the entirety of his great empire.

The further development of this phase of the plot is well-known, and we will not describe it in detail.¹⁰⁸ For our study, it suffices to formulate its basic results, which reflect the following algorithm of events: *a.* launching persecutions, the Shahanshah wrote edicts to Christian countries of his empire demanding absolute subjugation and conversion to Zoroastrianism, *b.* rebuffed, he decided to achieve this goal with ferocity. He summoned the eminent nobles of these countries to his court, and, through humiliation, indignity and torture, forced them to accept his conditions, *c.* this led to the split of Christian societies – true followers of Christ (God's covenant) and apostates opposed each other in bloody clashes. The Shahanshah seemed to have reached his goal as the countries (and particularly, Armenia) were on the way of losing their will to resist.

The middle of the plot is the culmination of the great confrontation. In Persarmenia, God's covenant crystallized around the sparapet Vardan Mamikonean and the acting Catholicos Yovsep – commoners, warriors, clergy, and nobles put themselves under God's guidance and preferred death to inglorious life. Meanwhile, the apostates, under the Marzpan Vasak, with the support of the Persian administration, chose base material values and vain honors. According to the tragic perception, a hero and an anti-hero acted on the stage of history.

The global character of this local conflict suggests that its complete settlement could take place as the result of a global cause. In this, EĒĪshĒ saw the Lord's force and providence. His text eventually comes to prove this logical suggestion.

¹⁰⁸ Amongst the numerous works on the subject, these are the best. Երեմյան, 1982, 165–192; Garsoïan N. G., 1997, 98–101; Юзбашян, 2001, 39–67.

Providence led both sides to a decisive clash. It happened in the Avarayr Valley, on the banks of the Tłmut River.¹⁰⁹ The apostates remained on the side of the Persian army. As for the army of God's covenant, it was three times inferior in number than the army of the enemy. So, it was routed; the valiant sparapet and many of his close associates were martyred for their land and covenant. However, the Armenians continued their resistance in a guerrilla manner.

They planned to exhaust the enemy in numerous military clashes in various regions of the country. Proceeding from his metaphysical understanding of the war, Elishē asserts that “[...] neither side was victorious and neither defeated; for heroes attacked heroes and both sides went down to defeat” [Elishē, V, 135].

In light of this perception, the following fact must be taken into consideration as well: alongside real (martial) battles, the author depicts also scenes of verbal clashes between Christian and Zoroastrian theologians on various issues of divine creation and the cosmos, global justice and law, human moral choice and responsibility.¹¹⁰ And here, the victory of the Christian theologians is beyond doubt. These verbal clashes are arranged in full accordance with rhetorical agony while including its standard elements: accusation, defense, exhortation, dissuasion, praise. They depict images of a devoted clergy in full accordance with the genre of Christian martyrology.

¹⁰⁹ The entire passage of the description of the battle of Avarayr has been compiled in accordance with the principle of rhetorical praise and shows obvious internal parallels with the *Praise of War* of the “Book of Chrias”. See «Գիրք Պիտոյից», V, 4, 20–30.

¹¹⁰ The rhetorical aspect of these verbal clashes is based on the logical refutation of arguments of the opposite side. This practice originated in classical tragedy and philosophical prose. See Scodel, 2001, 491–492. In the Hellenistic époque, this approach was widespread: “Refutation is the negation of the proposed thing. And what is refutable is not absolutely reliable and not extremely impossible, but that which has a middle nature”. See «Գիրք Պիտոյից», III, 1, 1–5.

At the same time, we could continue the “theatrical reflections” and arrive nearly at the following interpretation of Elishē’s narrative: despite abstract ideas and understandings, it contains evidences about the deeds (and speeches) of specific historical actors. They form a narrative balance between oppositions. The author mentions numerous heroes and anti-heroes, who form stable groups with their leaders (protagonists), expressing collective opinions, ideas, and judgments about global and current issues. Given the fact that clash situations are full of psychological intention, we could also trace parallels between these groups and the tragic chorus. In this regard, their voices would take on the features of a chorus stasimon promoting the global tragic movement toward purgation (catharsis) [Aristot., Poet., 1452a, 23].¹¹¹

The end of the plot reveals the settlement of the conflict. As noted above, according to it became possible under the providence of the almighty Lord, which required the punishment of evil and restoration of global peace and justice. Now, for carrying out this purpose, God chose two wild people – the Huns and Hephthalites – as the tools of his vengeance.¹¹² Their hordes routed the Persian army and plundered the eastern and western (Caucasian) borders of the Empire. According to Elishē, these events forced Yazdegerd II to mitigate his policy towards the orthodox Armenians. He stripped of honors and put to death the leader of the Armenian apostates, Marzpan Vasak. The next shahanshah, Peroz I (459-484), inherited and even developed this policy.

¹¹¹ In this vein, the formula of Aristotle must be singled out: “The chorus too should be regarded as one of the actors; it should be an integral part of the whole [...]” [Aristot., Poet., 1456a, 25], cf. **Weiner**, 1980, 208-212.

¹¹² In this junction, the approach of Philo of Alexandria looks very attractive since it combines biblical data with the Greek philosophical tradition reaching back to Plato: “The divine Mind moves in the form of a circle. Concerning men, it is defined as destiny (τύχη), which moves to cities, peoples, and countries” [Philo, Quod deus, 176].

Meanwhile, the valiant Vardan and his close associates were already heavenly dwellers.¹¹³ In this connection, let us again remember Elishē's well-known idea; heroes accepted voluntary death for eternal life, while anti-heroes preferred earthly pleasures and passions which led to an inglorious life and corporeal death.

The author believes that, in a deep sense, the Sasanian court stopped the persecutions of Christians when they realized this wisdom. It allowed the exiled (and still living) nobles to come back to their families and regain estates and high administrative positions. However, in general, the country was already destroyed and depopulated.¹¹⁴ Women came to replace their husbands and sons to heal the wounds of the country: "They forgot their feminine weakness and became men heroic at spiritual warfare" [Elishē, VII, 93]. And human piety coincided with the restoration of the overall natural rhythm of harmony: "The ice of many winters melted; spring arrived and returning swallows came again. Life-loving mortals saw this and rejoiced but they were never able to see their desired ones" [Elishē, VII, 101].¹¹⁵ In this vein, it is quite appropriate to remember the perception of Aristotle: "Tragedy is an imitation of an action that is serious, complete and of a certain magnitude [...] through pity and fear affecting the proper purgation (καθάρσις) of these emotions" [Aristot., Poet., 1451a, 35-38].¹¹⁶

¹¹³ However, in spite of this providential explanation, the situation could be interpreted in full accordance with Aristotelian theory as well: "A good man must not be seen passing from good fortune to bad, or a bad man from bad fortune to good" [Aristot., Poet., 1452b, 34-35].

¹¹⁴ See in particular **Манасерян**, 2011, 68-73.

¹¹⁵ The parallel with the *Praise of Spring* of the "Book of Chrias" is quite obvious. «Գիրք Պիսնից», V, 3, pp. 15-30.

¹¹⁶ On the close connection of the fear, pity, and purgation in the Greek mimesis aesthetics, see **Halliwell**, 2002, 207-208.

3. Traces of Zoroastrianism in Eighshē's Narrative

In our previous studies, we formulated an assumption about the author's tolerant attitude towards the local (Armenian) version of Christianity. If the assumption is correct, then it would be possible to expand the borders of the intellectual plasm wherein he (and his generation) lived and worked.¹¹⁷ We could also approach this problem from a different point of view while asking the following question – how familiar was EĠishē with Zoroastrian ideas and practices? No sufficiently proven studies have yet been carried out on this issue, (most likely) because of numerous orthodox Christian ideas and phrases, views, and concepts apparent on the surface of the author's narrative. Nonetheless, the same narrative also bears witness to the author's rather close acquaintance with key Zoroastrian perceptions. This gives confidence in the possibility of interpreting the narrative in light of this religious system as well. Choosing this path, we first verify EĠishē's global view on history on the background of the Zoroastrian understanding.¹¹⁸

It is well attested, that Zoroastrian theology represented world history in the following great époques: bundahišn, gumezišn, vizarišn, and frašacart. Together they indicate the movement of history from harmony to chaos and again to new harmony.¹¹⁹

¹¹⁷ See in particular **Stepanyan**, 2018, 198-203.

¹¹⁸ From this point of view, the brief but essential account of A. Christensen is to be singled out: "Elisee, donne, toute au long, l'ordonnance de Mihr-Narse, mais dans une forme toute differente, renfermant tout simplement l'expose des principes du zoroastrisme et des observations critiques sur les dogmes Chretiens [...]". **Christensen**, 1944, 281. To this, the following consideration must be added – the author was also versed in the Zoroastrian sacred hierarchy and initiation rites. In this vein, he was comparable only with Eznik Koġbatsi.

¹¹⁹ **Boyce**, 1984, 178-179.

Bundahišn is thought of as the creation of the immaterial and immortal world of peace and harmony under the authority of the almighty Ahura Mazda (“Wise Lord”). *Gumezišn* is the mixture of mental good and material evil brought into the world by Angra Mainyu (Spirit of Evil). *Vizarišn* is the extreme separation and struggle of the world good and evil. *Frašegird* is the restoration of the primordial world peace and harmony. Through the leadership of a hero-benefactor (of the seed of Zoroaster), Angra Mainyu will be defeated and the world will return to Ahura Mazda’s absolute rule and justice.¹²⁰ Passing through his Judgement and Purgation, the righteous will regain their *immortal bodies*.¹²¹

However, all this did not happen spontaneously or simply through Fate.¹²² It was believed that the world was ruled by a more powerful potency consisting of the providence of Ahura Mazda and the will (or free choice) of the righteous, based on a good mind, good word, and good deed. In other words, along with the Lord and his angels (seven amesha spentas), righteous men were also responsible for the world.¹²³

We have come up to the next important level of our discussion with the following question – is it possible to in-

¹²⁰ See **Dhalla**, 1938, 108-112; **Du Breul**, 1978, 95-96.

¹²¹ Scholars believe that these ideas exercised a great influence on the Christian concept of God’s judgment. See **Shaked**, 2012, 567-569.

¹²² Elishē most probably had a negative attitude towards Zurvanism. It is well attested that the Sasanians, beginning from Shapur I (241-272), showed particular royal patronage to this branch of Zoroastrianism, which recognized Zurvan – Infinite Time – as superior to Ahura Mazda and Angra Mainyu. They even tried to find its roots in Achaemenian times. **Duchesne-Guillemin**, 1956, 108-112; **Boys**, 1957, 304-307; **Zaehner**, 1961, 236-248.

¹²³ Philo of Alexandria recognizes two kinds of human acts to be combined: “[...] intentional acts (τὰ κοινά) are acts of our own determination, and that unintentional acts (ἀκούσια) are of God’s” [Philo, *De fuga*, XIII, 65d. See in detail Wolfson, 1942, 135-141.

interpret the Armenian War in accordance with this model of history? By this, we refer to the logic of key historical events. In this regard, this fact must be singled out; like the Western (tragic-philosophical) version, the Zoroastrian insight of history begins with peace and harmony – justice and welfare comparable (surely, with great approximation) with the *bundahišn*. We have traced it in the reign of Yazdegerd I. Perhaps, he justified his policy by the Zoroastrian idea while considering Ahura Mazda the mean of everything, both immaterial and material.¹²⁴

Traces of correspondence between the two intellectual traditions are also apparent in the second *époque*, the *gumezišn*. Yazdegerd II is depicted by EĻishĒ as the personification of Angra Mainyu – insidious, deceitful, and cruel. Through his person, the global evil seized the whole Sasanian empire causing humiliation and torture, suffering and death to Christians.

The correspondence is also obvious in the third *époque* of history, the *humezišn*. It is marked by a deep separation of the two opposite sides of the conflict, which culminated in the Battle of Avarayr and in a series of military clashes. The wild peoples – Huns and Hephthalites – finally ended the conflict. Although the root of the evil was not entirely extirpated, Shahanshah lost power and tempered his ambitions. As a result, he mitigated his policy toward the Armenians.

In some features, this restoration of global peace is reminiscent of the *frašacart*. EĻishĒ believes that the equilibrium has first of all been reached by the efforts of Vardan and his associates – the sacred martyrs who gained the life of angels.

At this juncture, another reconciliation gains importance. It was reached nearly twenty years later, after the new anti-Sasanian war led by Vahan Mamikonean (481-

¹²⁴ Zaehner, 1961, 290.

484). Its results give an opportunity to shed new light on the first war. Unlike the previous conflict, the second war came to its close with a treaty signed in Nuarsak, guaranteeing Persarmenia's autonomy within the Sasanian empire. Soon, the shahanshah Valarsh appointed Vahan as the marzpan of the country. In short, Persarmenia was on the way to regaining nearly the same status that it had in the days of Yazdegerd

The Sasanian court considered this settlement as a peaceful subjugation of the *Armenian noble folk*. Meanwhile, the Armenian side showed its *satisfaction* with this turn of events. By the words of Łazar Parpetsi, it caused a great delight in Duin, the capital of Persarmenia: an exalted mass – naxarars, azats, ostaniks, rhamiks, men and women, old and young – filled the cathedral temple and the surrounding area to express its gratitude to the Lord for His *great benevolence* [Parp., III, 89, 5].

More correctly, before the office of marzpan, Prince Vahan received the title of paterfamilias of Armenia (inulimintn Հայոց). Correspondingly, the country was recognized as a Household (inuln Հայոց) and its population an ethnical unity. As for the marzpanate, it was based on legal and administrative regulations and represented the Armenians as a political unity. For the completeness of our perception, we must remember that the Persian side recognized also the Armenian Christian covenant. In other words, the three basic forms of Armenian identity were taken into account by the Treaty of Nuarsak.¹²⁵

In this vein, it seems quite correct to assert that the two conflicting sides, in two different ways, came to parallel understandings of the current history: Christians

¹²⁵ We have already touched on this problem on the occasion of theoretical considerations of Philo of Alexandria on forms of social consolidation of human beings. However, Moses Khorenatsi is also very active in applying them in his theory of Armenian history. See **Stepanyan**, 2021, 301-308.

– through the concept of double loyalty, and Zoroastrians
 – through the possibility of incarnating the primordial harmony in material conditions. Both sides agreed that the responsibility and free choice, wisdom, and self-restraint of righteous men were required.

Undoubtedly, besides the theoretical aspects, this convergence had influenced the real policy and, especially, political propaganda, while forcing the conflicting sides to abide by the rules of the common game.¹²⁶

The idea of the convergence of the two opposite approaches seems traceable in the last fragments of Elishē's narrative. Yazdegerd II mitigated his policy towards the Armenians allowing the exiled (and still alive) nobles to come back to their families, and regain estates and high administrative positions. However, the country lay in ruins – destroyed and depopulated. As noted above, in this ultimate condition, the *delicate women of the Armenian land* (տիկնայք փափկասունք Հայոց աշխարհին) came to replace their husbands and sons in healing the wounds of the country.

An experienced eye would see in this account information about the female creative potency innate to the Armenian mental tradition. In the pre-Christian (Zoroastrian) Armenian pantheon, it was personified by the goddess Anahit.¹²⁷ Along with Aramazd and Vahagn, she composed the supreme divine trinity.

In particular, she was known as the “[...] glory of our race and our savior [Agath., 53]. In a precise formulation of Agathangelos, her main function was to give “[...] life and fertility to our land of Armenia (որով կեայ եւ զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց)” [Agath., 68]. She was also

¹²⁶ Recently, scholars discussed this process of convergence in the example of diplomacy between Late Rome and the Sasanian Empire. See **Dignas, Winter**, 2007, 135-147; **Dominico**, 2022, 3-5.

¹²⁷ Scholars find that it was a local version of this global religion. See **de Jong**, 2015, 119-128.

believed to have special favor and protection towards the royal houses of Greater Armenia – the Artaxiads and Arsacids.¹²⁸

It is worth noting that, after the conversion to Christianity, Anahit was identified with the Virgin Mary, and her numerous shrines, fests, and rites were now renamed and dedicated to her.¹²⁹ In this regard, we could interpret the final fragment of Elishē's narrative in the spirit of the aforementioned dictum about the dual loyalty of righteous Christians – to Caesar and God. By Caesar, the Armenians certainly meant the Sasanian Shahanshah.

If these considerations are right, we can state that, along with orthodox Christian doctrine, Elishē was rather tolerant of the local version of the latter while demonstrating an intention for combining Christian and Zoroastrian values. It depicted the way to the spiritual reconciliation initiated by the political elite of Greater Armenia from the days of the so-called *Arian kings* – Khosrov II Kodak, Tiran, Arshak II, and Pap.¹³⁰ However, the policy failed with the strict resistance of the orthodox clergy under the eminent catholicoses, Yusik, Nerses the Great, and Sahak Partev.

In our previous investigation, we have shown that Moses Khorenatsi was also an adherent of this approach.¹³¹

¹²⁸ On its numerous titles and functions see **Russell**, 1987, 244-253.

¹²⁹ Մելիք-Փաշայան, 1963, 138-155:

¹³⁰ **Redgate**, 1998, 133-135. This gives ground for asserting that the split of the early medieval Armenian mentality and social orientation resulted from its innate duality – Christian and Iranian. See **Garsoïan**, 1996, 7-18. If this duality were managed by reasonable means, it could indicate a different course of history. On the other hand, such a path was hardly possible due to the extreme polarization of the geopolitical situation wherein Armenia was involved.

¹³¹ **Stepanyan**, 2021, 224.

Abstract

The work of EĠishĒ Vardapet “About Vardan and the Armenian War” played an exceptional role in the formation of the medieval Armenian identity. It consists of several narrative layers. Scholars traditionally consider only one of them, which is composed of white-and-black opposition of orthodox Christian and Zoroastrian values. However, beneath this layer, the advanced reader can distinguish a more flexible textual unit. Inside it, these opposite poles demonstrate a desire for convergence. Of course, both sides retain their key identity traits but gradually come to be included in the same semantic domain.

This composite situation is quite comparable with the multi-dimensional intellectual plasma present in Armenia in the fourth-fifth century: classical Greek and Hellenistic, old biblical and Christian, traditional Armenian and Zoroastrian perceptions. At the same time, this convergence takes on different garments: on the one hand, philosophical-theatrical, on the other, theological-providential, on the third hand, mystical-Zoroastrian. In all cases, the following movement of history is obvious – from the cosmic, social, and individual peace to chaotic disorder and violence and the return to initial peace and balance.

Christians justified this understanding through the principle of dual loyalty, while the Zoroastrian understanding accentuated its mystical aspect. However, both of them proceeded from the idea of human collaboration with the omnipotent Lord. Correspondingly, people resolved the military conflict being led by His providence. In this way, the participation of Persarmenia in the Iranian commonwealth was justified. This gave the Armenians a feasible *modus vivendi* in the complicated historical conditions of the fifth century.

ՄԱԿԱԲԱՆ EPILOGUE

This monograph has not been compiled according to a fixed plan or concept. It arose gradually over a period of about twenty years. During this time, we have worked in various fields of narratology and historiography, philosophy and philology, theology and semiotics on the historical data of Classical Greece, Hellenism, Rome, Hellenistic and Early Medieval Armenia. They revealed historical figures and events, ideas and concepts, beliefs and value systems of quite different characters. And we did not consider it possible to compare and unite them in the framework of a common text. Cause-and-effect determination prevailed in our vision of history. However, over the years, following the experience of historians of the French Annalist school (particularly, M. Bloch), we began to look for that common intellectual plasma in which the events of various époques were involved according to their typological and sympathetic characteristics.

Under this plasma, scholars usually consider the significant ideas, beliefs, habits, and behavior standards of societies. We proceed from the idea that all of them (with modifications) were generated in Classical Greece and were developed in the Hellenistic, Roman ages and gave rise to Retro-Hellenism (or intellectual Christianity). This paved the way for correlating the main results of these épo-

ques and overpassing their principal discrepancies. A fact that promised to reveal the invisible (metaphysic) side of history.

For this experience, the following aspects of correlation have been taken into consideration: philosophy and history, social play and theatricality, and philosophy in history. They made up the theme of the three key parts of the monograph. Complementary relations unite them while indicating the mainstream of the investigation: “philosophy-social play-history”. The prosopography of this comprehension represents renowned historical persons such as Plotinus and Moses Khorenatsi, Pericles, Socrates and King Artavazd II, Sallustius and Elishē Vardapet. Let us underline once again: in real (descriptive) history, they had no chance for meeting and collaborating but it was quite possible in the writing space focused on the typological parallels. This approach represents the creative aspect of *Geschichtsschreibung*. Aristotle defined its purpose as an endeavor to reveal “what may happen according to accordance and necessity”. Modern scholarship calls it narrative fiction.

1. Philosophy and History

The correlation between Plotinus and Khorenatsi makes up the key motive of the first research essay of the monograph – “Philosophy and History”. Plotinus was a philosopher of the third century AD. who set out with a purpose to compile a metasystem for overpassing the principal contradictions of the leading philosophical schools on the ontological, epistemological, moral, and logical problems. Contradictions that were thought of as unsolvable over many centuries. He regarded the situation as a crisis that impeded the development of the ancient speculative mentality. Through intellectual effort, he combined the re-

sults of the Stoics, Academicians, Peripatetics, and Epicureans into his metasystem. He accomplished this unprecedented task in his famous “Enneads” consisting of six treatises. Their key idea is the unity of the Cosmos, people, and societies. This, in turn, implied a spiritual journey of four phases – from material passions (chaos) to divine eternity *et retrorsum*. It is conceived as the path of the chosen *men*, which is possible only through philosophical contemplation and spiritual ecstasy. In other words, Plotinus’ system has been composed at the edge of philosophy and religion. That is why, it laid the foundation of, the so-called, Intellectual Christianity.

Moses Khorenatsi carried out his life mission in the fifth century Armenia where the Intellectual Christianity of Alexandrian and Cappadocian stocks dominated. Through it, he was in contact with Plotinus’ contemplative system. This is traceable in his principal work – “History of the Armenians” which comprises a complex narrative. In a global sense, it goes back to the Platonic theory of *aiōn* and depicts the duration of the Cosmos in the “from chaos to chaos” algorithm. In Khorenatsi’s narrative, these poles represent the biblical Flood and the social chaos of his time. Between them, real history flows the three phases of which are equivalent to the three levels of Armenian identity – ethnic, political nation, and God’s covenant. Barbarity must also be included in this row: it goes along with all these phases and grows into the final chaos of the author’s narrative.

However, Khorenatsi’s narrative is not a closed system and the entropy is not fatal. He believes that it can be escaped by the intellectual efforts of outstanding historical actors. They have to put aside everyday reason and behavior and move to high mental (philosophical) and divine wisdom. This meant that knowledge and education must occupy a central position in Armenian society. They are thought of as the most effective ways of overpowering

the chaos. Khorenatsi considers his “History of the Armenians” an incarnation of this idea. As for himself, he sees his mission as supporting the Armenians’ Exit from the captivity of ignorance and barbarism. In this view, one could even suggest his intention to put on the mask of biblical Moses.

2. Social play and theatricality

In this part of the investigation, two research essays are brought together. They look at the impact of the ritual and play on the social process and mentality. The first essay reveals the problem in Classical Athens, where various models of social behavior were balanced: monarchical-aristocratic-democratic, religious-philosophical-habitual, collective-individual-egoistic. Proceeding from these differences, the unique system of the city-state (polis) managed to consolidate all citizens around high social values and ideas. A consolidation that reached its heights in the days of Pericles – the apogee of Athens’s political and cultural development (450-430-s BC.). At the center of this process, the Dionysian theater was imagined with the play of dramatic characters and masks, situations and fibulae. One could observe their originals in various cultural contexts of Athenians – rhetoric and architecture, philosophy and historiography. Their anthropocentric nature was purposed to bring together human diversities and consolidate them around common values. This social experience required self-control and self-restriction as individuals as the entire civil community. In a political sense, it is more correct to define this regime as a democracy under the leadership of an outstanding actor and his close entourage.

However, in this rare balance, there were also features of its destruction. In the days of Pericles, they were still latent but would have come afore right after his death. An-

other hero of classical Athens, Socrates, lived in the collapse of the 430-420s and fell victim to it. Both heroes drew up their social projects on an anti-crisis basis. One articulated it in political, the other – in moral-philosophical terms.

The second essay concerns the problem of play and theatricality in Greater Armenia, a country with a stable social hierarchy, where the Greek language and Hellenistic culture were the markers of high social position. The dramatic performances were staged in city theatres (Artaxata, Tigranakert) or the royal court. They had the task of re-creating the vertical elite construct. In this regard, besides the aesthetics, the role of social, political, and religious propaganda was quite significant like in other Hellenistic performances. As a rule, they contained deviations from the Classical plots to meet the challenges of the current day. Directed by the king of Greater Armenia Artavazd II the well-known Artaxata performance demonstrated just this feature. The deviation from the plot of Euripides' *Bacchae* referred to the current crisis in the East entailed by Crassus' Parthian campaign (54-53 BC.). It was assessed as a disaster resulting from the insanity of the general. It meant that Mother Rome bore no responsibility for that. In a profound sense, the deviation contained a message to Rome to restore peace and justice in the East. However, like the other heroes of this part, the king also fell victim to his idea.

3. Philosophy in History

Two historians are juxtaposed in this part of the study – Sallustius and Elishē Vardapet. The Roman author lived in the first century BC., at the time of the collapse of the Roman Republic, while the Armenian author lived in Armenia in the fifth century AD., when the national sovereignty was seriously threatened. Despite the heterogeneity of their

historical époques, national, social, cultural, and religious environments, worldview systems, and political orientations, they demonstrate some important common traits.

First, they compiled historical works of the same genre – the so-called, point history designed to comprehend the process of history through its significant fragments (pars pro toto). And this is quite obvious in “The War of Catiline” by Sallustius and “History of Vardan and the Armenian War” by Elishē. *Second*, Sallustius’ narrative is about the social revolt led by a Roman nobleman for “the desirable future of the Republic”. Meanwhile, Elishē’s narrative is about the anti-Sasanian religious war of Armenian Christians led by Prince Vardan and his close entourage for “for the desirable national future”. *Third*, both narratives culminate with a general battle: in the Roman case, it is the battle of Pistoria Valley, and in the Armenian case, the battle of Avarayr Valley. The rebels suffered defeat. This event is assessed as martyrdom since no one thought about his salvation but preferred to fight and fall. *Fourth*, both authors believe that the described wars cardinally influenced their societies. Sallustius is cautious in his judgments, in view of the negative official attitude towards Catiline and his movement. As for Elishē, his approach is full of transcendental delight and admiration. *Fifth*, both authors have processed their “rough historical material” according to the canons of tragic poetry, setting out its beginning, development, and end. It represents a semantic movement from the starting point (the departure situation) to the peripety (the upheaval of the situation and conflict) and the end (the resolution of the conflict). The last point is equivalent to a tragic *catharsis*, which usually outlines the features of the future.

In the case of Sallustius, these features are discernible only in the extra-textual continuance of the narrative within the reverse perspective of an advanced reader. In Elishē’s narrative, on the contrary, the settlement of the

conflict is explicit and connected with the comeback of the narrative to its starting point which requires the restoration of peace and social equilibrium in Armenia after numerous deaths and devastations. *Sixth*, the narratives of the two historians are based on a philosophical perception of history. For Sallustius, it is the Middle Stoa, for Elishē – Intellectual Christianity. In history, both authors acknowledge the human choice to reveal the divine will. Success is guaranteed when there is a movement towards God through education based on grammar and dialectics, rhetoric and geometry, philosophy and theology. Supposedly, both authors see the same possibility in history as a whole: men are also responsible for the present and future.

Summing up the principal results of the monograph, we have first to highlight the following fact: by a strange coincidence, all three pairs of research essays (compiled at different époques) are about the crisis in its numerous modifications – universal, social, political, moral, religious, psychological, etc. To explain this interest, we think it is relevant to remember the meaning of the Greek noun κρίσις – “a choice, judgment, decision”. It made up the important element of the intellectual plasma wherein the authors under consideration lived. They were focused on the idea of overpowering the chaos of their days by intellectual effort.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

BIBLIOGRAPHY

Հանգույց Ա. *Իմաստասիրություն և պատմություն*
Part I. *Philosophy and History*

Մենագրություններ և հոդվածներ
Monographs and articles

- Աբեղյան Մ. (1944), Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա (Երևան, Հայպետհրատ):
- Adkins, A. W. H., 1972, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century* (London, Chatto & Windus).
- Ալինեան Ն., 1930, Մատենագրական հեռագոտություններ, հ. Գ (Վիեննա, Միխրաբեան տպ.) :
- Antonova, S. E., 2019, *Barbarian or Greek? The Charge of Barbarism and Early Christian Apologetics. Studies in the History of Christian Traditions* (Leiden, Boston, Brill).
- Արևշատյան Ս., 1973, Հնագույն հայկական թարգմանությունները և նրանց պատմական նշանակությունը, ՊԲՀ 1, 23-37.
- Аревшатын С. С., 1973а, *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)* (Ереван, Изд. АН Арм. ССР).
- Armstrong A., 1937, *Emanation in Plotinus*, *Mind*, 46, 61-66.
- Armstrong A., 1940, *The Architecture of the Intelligible Universe in Philosophy of Plotinus* (Cambridge, UP).
- Armstrong A., 1957, *An Introduction to Ancient Philosophy* (Cambridge, UP).
- Aubry G., 2014, *Metempsychosis and Self in Plotinus*, *RHN*, 310-323.
- Bakhtin, M., 1981, *The Dialogical Imagination. Four Essays*, M. Holquist (ed.), trans. by C Emmerson, M. Holquist, M. Austin (London, Texas UP).

- Bardill, J., (2012), *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge, UP).
- Barnes, T. D., (1981). *Constantine and Eusebius* (Cambridge (Ma), Harvard UP).
- Bates Jr., C. A., (2013). Law and Rule of Law and its Relative to Politeia in Aristotle's Politics in L. Huppes-Cluysenaer, N. M. Coelho (eds) (Amsterdam, Springer, 59-75).
- Barnes H. E., 1942, Katharsis in the Enneads of Plotinus, *TPAPA*, 73, 358-382.
- Beledian, K., 1995, L'expérience de la Catastrophe dans la littérature arménienne, *Revue d'histoire arménienne contemporaine*, 1, 127-197.
- Белох Ю., 1905, История Греции, т. 1 (Москва, Изд. М. И С Сабашниковы).
- Bloch, M., 1993, *Apologie pur l'histoire ou métier d'historien*. Préface de J. Le Goff (Paris, Armand Colin).
- Блонский П. П, 1918, *Философия Плотина* (Москва, Типография А. И. Мамонтова).
- Blumenthal H. J., 1971, *Plotinus' Psychology. His Doctrine of Embodied Soul* (The Hague, Martines Nijhoff).
- Boersma, H., 2013, *Embodiment of Virtue in Gregory of Nyssa*. (Oxford, UP).
- Bondeson W. S., 1975, Plato and the Foundations of Logic and Language, *SJP*, 6/2, 29-41.
- Boyce, M., 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (Boston, Routledge & Kegan Paul).
- Boyce M., 1984, *Zoroastrians. Their Beliefs and Practices*, 2d. (London, Penguin Books).
- Brisson L., Prudeau J.-F., 2006, Plotinus, in *CAP*, 577-596.
- Brown P., 1989, *The World of Late Antiquity AD. 150-750* (New York, London, W. W. Norton & Co).
- Cadenhead, R. A., 2018, *The Body and Desire. Gregory of Nyssa's Ascetical Theology* (Oakland (Ca), California UP).
- Caluori D., 2015, *Plotinus on Soul* (Cambridge, UP).
- Calzolari, V., 2014, *Philosophical Literature in Ancient and Medieval Armenia*, *APME* 349-376.
- Cambiano G., 1999, *Philosophy, Science and Medicine*, in *CHHP*, 585-613.
- Carr, E. H., 1990, *What is History?* 2d. ed. (London, Penguin Books).
- Carson D. A., 1981, *Divine Sovereignty and Human Responsibility in Philo: Analysis and Method*, *NT* 23/2, 148-164.
- Chadwick H., 1966, *Early Christian Thought and Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*. (Oxford, UP).
- Cherniss H., 1951, *Plato as Mathematician*, 4/3, 395-425.

- Christensen A., 1944, L'Iran sous Sassanides (Copenhagen, Ejnar Munksgaard).
- Cohen A., 1985, The Symbolic Constitution of Community (London, New York, Routledge).
- Cole Th., 1964, The Source and Composition of Polyb 6, *Historia*. 13/4, 440-486.
- Colson F. H., 1917, Philo on Education. *TS* 18/70-71, 151-162.
- Cornelli G., 2016, Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis, *Méthexis*, 28, 1-13.
- Eliasson K. E., 2009, On Plotinian Conception of Destiny in Treatise 30, *Les Études Philosophiques*, 90/3, 407-430.
- Ellis D., 2017, Providence and Pedagogy. A Dissertation on partial fulfillment for the degree of Doctor of Philosophy. Boston, Morrissey College of Arts and Sciences Graduate School.
- Elsee D., 1908, Neoplatonism in Relation to Christianity (Cambridge, UP).
- Emilsson E. K., 1988, Plotinus on Sense Perception. A Philosophical Study (Cambridge, UP).
- Emilsson, K. E., 2011, Plotinus on Happiness and Time, *OSAP*, 40, 339-359.
- Evangelizou C. C., 1999, Plotinus' Defense of the Platonic Cosmos and its Demiurge, *Phronimon*, 1/1, 37-49.
- Fritz K., 1954, The Theory of Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polyb' Ides (New York, Columbia UP).
- Fritz K., 1992, *Stoa*, *OCD*, 1015-1016.
- Daryaei T., 2021. Armenia and Iran: The Birth of Two Nations in Late Antiquity. *Electrum* 28, 59-67.
- de Jong A., 2015, Armenian and Georgian Zoroastrianism. *WBCZ* 119-128.
- Dillon J. M., 1997, The Pleasure and Perils of Soul-Gardening, *SPA* 9, 190-197.
- Derrida J., 1981, Dissemination (Chicago, UP).
- Dilman I., 1999, Free Will: An Historical and Philosophical Introduction (Landon, New York, Routledge).
- du Breuil P., 1978, *Zarathoustra et la transfiguration du monde* (Paris, Payot).
- Dvornik F., 1966, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, v. 1-2 (Washington, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies).
- Ehrenberg V., 1968, From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Centuries BC. (London, New York, Routledge).
- Ellis J. R., 1991, The Structure and Argument of Thucydides' Archeology, *CA* 10 (2), 344-375.

- Florensky P., 2006, *Reverse Perspective*, N. Misler (ed.), *Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. Trans. by Salmund Wendy (London, Reaction Books Ltd.), 201-306.
- Gaddis J. L., 2002, *The Landscape of History. How to Map the Past* (Oxford, UP).
- Gál O., 2022, *Beauty as Illuminated Unity in Multiplicity* (Leiden, Boston, Brill).
- Garsoïan N. G., 1967, *Politique ou orthodoxie? L'Arménie au quatrième siècle*, *REArm* 4, 297-320.
- Garsoïan N. G., 1999, *Aršakuni Dynasty (AD.12- [180?] – 428)*. *APAMT*, 63-94.
- Garsoïan N. G., 1999a, *Church and Culture in Early Medieval Armenia* (Aldershot, Brookfield (USA), Ashgate Variorum), 7-42.
- Gerson L. P., 2017, *Plotinus and Platonism*, in BCRPP, 316-335.
- Goodenough E. R., 1928, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, *YCS* 1, 55-102.
- Hadot P., 1963, *Plotin ou la simplicité du regard* (Paris, Pion).
- Halfwassen J., 2014, *The Metaphysics of One*, in RHP, 182-199.
- Հակոբյան Գ. Վ., 1991, Հայերենի տարիքային անվանումները (համակարգ և զարգացման համառոտ ակնարկ), *ԲԵՀ*, 74/2, 197-204.
- Hawhee D., (2004), *Body Arts. Rhetoric and Athletics in Ancient Greece* (Austin, Texas UP).
- Heath T., 1921 *History of Greek Mathematics*, v. I, *From Thales to Euclides* (Oxford, Clarendon Press).
- Հմայակյան Ս., 1992, Հայկ նահապետի մասին առասպելն ու Կիրճա քաղաքը Նիբուրի լեռներում, *ՊԲՀ* 1, 125-132:
- Horn Ch., 2013, *Plotinus*, in RCAP, 596-609.
- Horsley R., 1978, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, *HTR* 71/ 1-2, 35-59.
- Huffman C. A., 1999, *The Pythagorean Tradition*, in CCEGP – 1999 A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge, UP). 66-87.
- Inowlockis S., 2004, *Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's 'De Vita Contemplativa'*, *HTR* 97/3, 303-328.
- Ispas O., 2022, *Neoplatonism and the Christian Thinking Leading the Self to the Good in Plotinus' Philosophy*, *Scientia Moralitas: International Journal of Multidisciplinary Research*, 7/1, 123-127
- Jaeger W., 1952, *The Theology of the Early Greek Philosophy* (Oxford, Clarendon).
- Jochen M., 1995, *Roman Empire: Domination and Integration*, *JITE*, 151/4, 714-724.
- Johnson J. W., 1962, *Chronological Writing: Its Concepts and Development*, *HT* 2/2, 124-145.

- Խաչատրյան Պ. Մ., 1969, Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (Ժդ-ժէ դդ. (Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.):
- Karfik F., 2014, Parts of the Soul in Plotinus, in K. Corcilius, D. Peter (eds), Partitioning of the Soul. Debates from Plato to Leibnitz (Berlin, Boston De Gruyter), 107-148.
- Kelly Ch., 2004, Ruling the Late Roman Empire (Cambridge (Ma), Harvard UP).
- Korak C., 2015, The Three Hypostases of Plato, Origen, and Plotinus. Submitted at Garret-Evangelical Seminary in Fulfilment of Doctoral Comprehensive Exam.
- Koselleck R., 1985, Futures Past. On the Semantic of Historical Time. Trans. by T. Keith (Cambridge (Ma), London, The MIT Press Cambridge).
- Koselleck R., 2001, Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. Trans. by T. S. Presner, foreword by H. White (Stanford (Ca), UP).
- Koselleck R., 2018, Sediments of Time. On Possible Histories. Trans. by F. S. Franzel, S.-L. Hoffmann (Stanford (Ca), UP).
- Landow G., 1991, Hypertext. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology (Baltimore and London, The Johns Hopkins UP).
- Lavan M., 2016, The Spread of Roman Citizenship, 14-212 CE. Quantification in the Face of High Uncertainty, PP, 230/1, 3-46.
- Levy D., 1979, The Definition of Love in Plato's "Symposium", JHI, 40/2, 285-291.
- Linafelt T., 2000, Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of Biblical Book (Chicago, London, Chicago UP).
- Litwa D., 2014, The Deification of Moses in Philo of Alexandria, *SP4* 26, 1-27.
- Lloyd A. C., 1956, Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic: II, *Phronesis*, 1/2, 146-160.
- Лосев А. Ф., 1980, История античной эстетики. Поздний эллинизм (Москва, Искусство).
- Лосев А. Ф., 2000, История античной эстетики. Ранняя классика (Москва, АСТ).
- Luchte J., 2009, Pythagoras and the Doctrine of Transmigration of Wandering Souls (Bloomsbury, Academic Press), 159-168.
- Mahé A., et J.-P., 1993. "Introduction", dans: Moïse de Chorène. Nouvelle traduction de l'arménien classique par Mahé A. et J.-P. (d'après Victor Langlois) (Paris: Gallimard).
- Majeed H. M., 2013, The Orphic Origins of the Belief in Reincarnation in Ancient Greek Philosophy, *Phronimon*, 14/1, 119-132.

- Մալխասյանց Ս., 1940, Մովսես Խորենացի, «Հայոց Պատմություն». թարգմանություն, ներածություն, ծանոթագրություններ (Երևան, Հայպետհրատ):
- Մանանդյան Հ., (1934), Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում (Երևան, Մեղրոնյան հրատ.):
- Marsola M. P., 2016, "Heavy Birds" in Tr. 5 (Enn., 9, 1, 8), in PE, 82-95.
- Mathisen R. W., 2006, Peregrini, Barbari, and Cives Romani of Citizenship: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Late Roman Empire, AHR, 114/4, 1011-1040.
- Mattingly H. M., Woodward B. H., 1992, Diocletian, OCD, 346-347.
- Michaelides P., 2018, Plotinus' Philosophical Eros for the One: His Unio Mystica, Ethnos, Legendary Life, IJMT, 7/1, 59-94.
- Miles R., 1999, Introduction. R. Miles (ed.). Constructing Identities in Late Antiquity (London, New York, Routledge), 1-16.
- Mintz A., 1996, Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature (Syracuse (N.Y.), UP).
- Mitchell S., 1993., Anatolia: Land, Men, and Gods, v.2, The Rise of Church (Oxford, Clarendon).
- Montanye J., 2019, Free Will: Hail and Farewell, EPH, 29, 98-124.
- Moro E., 2018, Augustinus and Plotinus on the Matter of the Corporeal World, Augustinian, 68/1, 7-24.
- Moulinier L., 1955, Orpheus et l'orphisme à l'époque classique (Paris Les Belle Lettres. Collection d'édition anciennes).
- Mulgan R., 1990, Aristotle and the Value of Political Participation, PT 18, 187-215.
- Muller I., 2004, Mathematics and the Divine in Plato, in T. Koester and L. Bergmans (eds), Mathematics Divine (Amsterdam, Boston, Heidelberg, Elsevier), 101-120.
- Nagy A., 2017, Author and Actor. Plotinus and the Stoics on the Autonomy of Action, Rivista di Filologia Neo-Scholastica, 109/1, 109-130.
- Nersessian, Vrej (2007). "Armenian Christianity". Parry Ken (ed.), BCEC The Blackwell Company to Eastern Christianity. Malden (Ma); Oxford: Blackwell, 23-46.
- Netz R., 2014, The Problem of Pythagorean Mathematics, C. A. Huffman (ed.), History of Pythagoreanism (Cambridge, UP), 167-184.
- Nicolet C., 1976, Le métier de citoyen dans la Rome républicaine (Paris, Gallimard).
- Nikulin D., 1998, The One and the Many in Plotinus, Hermes, 126/3, 326-340.
- Nilsson M. P., Croon J. R., 1992, Orphism, OCD, 759-760.
- Noble Ch. I., 2013, How Plotinus' Soul Animates His Body: The Argument for the Soul-Trace At Ennead IV, 4, 18, 1-19, Phronesis, 58, 249-279.

- Nordervel Ø., 1988, Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire, ST 42 (1), 113-150.
- Newell, W. R., 1987, Superlative Virtue: The Problem of Meaning of Monarchy in Aristotle's "Politics", PRQ 40/1, 159-178.
- O'Brien D., 2011, Plotinus on the Making of Matter, Part II, "A Corps Adorned" [Enn., II, 4, 5, 18] The International Journal of Platonic Tradition, 5, 209-261.
- Odahl C. M., 2004, Constantine and the Christian Empire. 2d. ed. London; New York; Routledge
- O'Meara D., 2010, Plotinus and the New Platonism, in CHPLA, 301-2010325.
- Ormanian M., 1912, The Church of Armenia: her history, doctrine, rule, discipline, liturgy, literature, and existing condition. Trans. and edited by Gregory Margar G., introduction by J. E. Weldon (London, Oxford, Mowbray & Co).
- Owens J., 1959, A History of Ancient Western Philosophy (New York, Appleton. Century. Croft INC).
- Peirce Ch., 1963, Selected Writings (New York, Dower Publ.).
- Petrosyan H., 2001, The World as a Garden, L. Abrahamian, N. Sweezy (eds.), Armenian Folk Arts, Culture and Identity. Bloomington: Indiana UP, 25-32.
- Phillips J., 2009, Plotinus on the Generation of Matter, IJPT, 3/1, 103-127.
- Pireta A., 2019, The Origin of Passions in Neoplatonism and Early Christian Thought: Porphyry of Tyre and Evagrius Ponticus, in PCLA, 258-274.
- Pleshkov A., 2017, Plato's Theory of Language: The Isomorphism of Kosmos and Logos in the Timaeus, Problems, 91/128, 128-139.
- Պլտեան, Գ., 1992, Ծագումի կառուցումը եւ գրութիւնը Մովսէս Խորենացիի «Պատմութեան» մէջ, Բազմալէկ 1-4, 116-137.
- Pourtless J. A., 2003, Toward a Plotinian Solution to the Problem of Evil, Aporia, 18/2, 1-19.
- Price, A., 1989, Love and Friendship in Plato and Aristotle. Oxford: Clarendon.
- Rapp, C., 1998, Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as "Bishop". JTS 49 (2), 685-695.
- Раушенбах Б., 2002. Геометрия картины и зрительное восприятие (С. Петербург, Изд. Азбука-классика).
- Redgate, A. E., 1998, The Armenians. Malden (Ma); Oxford: Blackwell Publ.
- Regali M., 2015, The Mask of Dialogue: On the Unity of Socrates' Characterization in Plato's Dialogues, in D. Nails & H. Tarrant (eds), Second Sailing: Alternatives on Plato (Helsinki, Societas Scientiarum Fennica), 125-148.

- Remes P., 2017, Self-Knowledge, in Plotinus: Becoming Who You Are, in KH, 78-85.
- Rist J. M., 1962, The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus, CQ, 13/2, 223-231.
- Rist J. M., 1963, Forms of Individuals in Plotinus, (Amsterdam, Boston, Heidelberg, Elsevier), 101-120.
- Rist J. M., 1967, Plotinus, The Road to Reality (London, New York, Cambridge UP).
- Rist J. M., 1969, Stoic Philosophy (London, New York, Melbourne, Cambridge UP).
- Roochnik D., 2008, Aristotle's Defense of the Theoretical Life: Comments on "Politics 7". RM 61/ 4, 711-735.
- Rosen S., 1965, The Role of Eros in Plato's "Republic", The Review of Metaphysics, 18/3, 452-475.
- Roth C., 1992, Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection, VCh 46/1, 20-30.
- Runia D., 1986, "Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato, *Philosophia Antiqua*, v. 44. Leiden, Brill.
- Runia D., 2003, The King, the Architect, the Craftsman: A Philosophical Image in Philo of Alexandria, BICS 46/ 78 (Ancient Approaches to Plato's "Timaeus"), 89-106.
- Russell J. R., 1987, Zoroastrianism in Armenia. Harvard Iranian Studies (Cambridge (Ma), Harvard UP).
- Samuel, M. L., 2016, Rediscovering Philo of Alexandria: A First Century Torah Commentator. v.1. Genesis (Sarasota (Fl): First Edition Design Publ).
- Սարգսյան Գ., 1966, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին (Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.):
- Սարգսյան Գ., 1969, Նախամաշտոցյան շրջանի պատմագրությունը, ՊԲՀ 1, 107-126:
- Սարգսյան Գ., 2006, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագրական աղբյուրները, ՊՀ, 46-72:
- Սարգսյան Գ., 2006a, Մովսես Խորենացու Ողբը նոր մեկնաբանությամբ, /ՊՀ, 127-139:
- Schäfer Ch., 2004, Matter in Plotinus' Normative Ontology, Phronesis, 49/3, 266-294.
- Schonfeld E., 2014, Ein Menachem: On Lament and Consolation, I. Ferber, P. Schwebel (eds), Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, and Literary Perspectives (Berlin, Boston, De Gruyter), 11-32.
- Scott M., 2016), Ancient Worlds. An Epic History of East and West, (London, Penguin Random House).
- Seixas P., Morton T., 2013, The Big Six: Historical Thinking Con-

- cepts (Scarborough (Canada), Nelson Education).
- Shaked S., 1998, "Eschatology". EI 8/6, 565-569.
- Sherwin-White A. N., 1939, *Roman Citizenship* (Oxford, Clarendon).
- Sinnige Th. G., 2002, Plotinus on the Human Person and Its Cosmic Identity, *Vigilae Christianae*, 56/3, 292-295.
- Siorvanes L., 2018, Plotinus and Neoplatonism, in OHSMCW, 847-868.
- Соловьев Вл., 1990, *Сочинения*, т. II, общая редакция А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева, примечания С. Л. Кравца и др. (Москва, Мысль).
- Song E., 2009, The Ethics of Descendent in Plotinus, *Hermathena*, 187/127-48.
- Stalley R. F., 1998, Plato's Doctrine of Freedom, *PAS*, 98, 145-158.
- Степанян А., 1991, Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф, рационализм, историописание (Ереван, Изд. АН Арм. ССР).
- Степанян А., 1995, О двух моделях национальной идентичности. В контексте древнегреческой цивилизации, *Ինքնություն-1* (Երևան, ՀՀԿ), 71-83:
- Stepanyan A., 1998, Alessandro nella Storia degli Armenia di Movsēs Xorenac'i. Fonti e semantic dell'immagine. R. B. Finazzi, A. Valvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romano di Alessandro" e altri scritti* (Roma, Ed. dell'Orso), 289-294.
- Ստեփանյան Ա., 2006, Խորենացու «Ողբի» մի հատվածի մեկնաբանության շուրջ, Վ. Բարխուդարյան և այլք (խմբ.), Հայոց գրեր. Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին. Չեկուցումների ժողովածու (Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ.), 248-254.
- Stepanyan A., 2009, On the Basic Idea of the History of the Armenians by Moses Khorenatsi, V. Calzolari, V. J. Barnes (eds) *L'oeuvre de David l'Invincible, Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera*, v 1. (Leiden, Boston, Brill), 181-196.
- Stepanyan A., 2014, *The Trace of History. Deeds, Writings, Essence.* (Yerevan, Printinfo).
- Stepanyan A., 2015, Relations between Tragedy and Historical Experience in Plutarch (Crassus, 33), *JSAS* 24, 112-123.
- Stepanyan A., 2018, *Westernization in Hellenistic and Early Medieval Armenia. History and Historical Texts*, (Yerevan, Printinfo).
- Stepanyan A., 2021, *Sapientia Illustris Historiae. Khorenica: Studies in Moses Khorenatsi* (Yerevan, YSU. UP).
- Stopka K., 2016, *Armenia Christiana. Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (fourth-fifteenth century)*, trans. by T. Bułak-Ulewiczowa (Kraków, Jagiellonian UP).
- Stróżynski M., 2021, The Ascent of the Soul as Spiritual Experience in Plotinus Enneads, *Mnemosyne*, 74, 448-477.

- Sullivan R. D., 1992. "Armenia", "Cappadocia", in D. N. Freedman (ed), *The Anchor Bible Dictionary*, v.1. (New York, London, Toronto, Doubleday Publ.), 395-397; 870-872.
- Sutherland C. H. V. S., Hammond M., 1992, Trajan, OCD, 1088-1089.
- Տեր-Պետրոսյան Լ., 1984, Հայ հին թարգմանական գրականությունը (Երևան, Սովետական գրող).
- Terian A., 1982, Hellenizing School. Its Time, Place, and Scope of Activities Reconsidered, N. G. Garsoïan, T. F. Mathews, R. W. Thomson (eds), *East of Byzantium, Syria, and Armenia in Formative Period*. (Washington (Co), Dumbarton Oaks, Centre for Byzantine Studies), 175-186.
- Theodosiou E., Kalacharis K., Manimanis V. N., Dimitrijevic M. S., 2012, The Notion of Chaos: From the Cosmological Chaos of Ancient Greek Philosophical Thought to the Theory of Modern Physics, *Facta Universitatis. Series: Philosophy, Sociology*.
- Thomson R. W., 1988-1989, Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example, *Harvard Ukrainian Studies*. 12-13, 28-45.
- Tornau Ch., 2022, Plotinus on Knowledge, in NCCP, 193-216.
- Toumanoff C., 1963, *Studies in Christian Caucasian History* (Georgetown (Wa), UP).
- Traina G., 1997, Archivi armeni e mesopotamici. La testimonianza di Movses Xorenac'i, M.-F. Boussac, A. Invernizzi (eds), *Archives et Sceaux du monde hellénistique, Bulletin de correspondance hellénique*. Suppl. 29, 349-363.
- van Seters J., 2002, Historiography in Ancient Israel, L. Kramer, S. Maza (eds). *A Companion to Western Historical Thought* (Malden (Ma), Blackwell Publ.), 15-34.
- Vardazaryan O., 2011, The "Armenian Philo": A Remnant of an Unknown Tradition, S. L. Mancini, P. Pontini (eds), *Studies on the Ancient Version of Philo's Work*, (Leiden, Boston, Brill), 191-216.
- Vernant J.-P., 1966, Myth et pensée chez les grecs. *Études de psychologie historique*, t. 1 (Paris, Maspero).
- Vlastos G., 1975, *Plato's Universe*, (Oxford, Clarendon).
- Walbank F., 1960, History and Tragedy, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 9/2, 216-234.
- Walsh, J., 2014), The Concept of Dunasteia in Aristotle and Macedonian Monarchy, *AC* 57 (1), 165-183.
- Warren Ed., 1965, Memory in Plotinus, *CQ*, 15/2, 252-260.
- Weber M., 1963, *Economy and Society*. v.1-2, ed. by G. Roth, C. Wittich (Berkeley, Los Angeles, California UP).
- White H., 2005, Introduction: Historical Fiction, Fictional History, and Historical Reality, *RH* 9/2-3, 147-157.
- White H., 2010, *The Fiction of Narrative. Essays of History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Ed. with an introduction by R.

- Doran (Baltimore, The John Hopkins UP).
- Wilbering J., 2015, "Creeping Space": The Location of Nous in Plotinus, *Phronesis*, 4, 315-334.
- Wilbering J., 2020, Plotinus on the Motion of Stars, in A. Bowen and F. Rochberg (eds), *Hellenistic Astronomy: The Science in Its Context* (Leiden, Boston, Brill), 619-630.
- Wilburn J., 2021, *The Political Soul. Plato on Thumos, Spiritual Motivation, and City* (Oxford, UP).
- Wilson M., 1996, Plato's *Phaedo*: Tragedy, Philosophy, and Backstabbing, *Anthos Journal*, 1/2, 9-31.
- Wolfson H., 1942, Philo on Free Will and Historical Influence of his View, *HTS* 35, 131-169.
- Zachner R., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, G.P. Putnam's Sons).
- Zekiyan P.-L., 1987, L' "idéologie" nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire, *HA* 4, 47-485.
- Zekiyan P.-L., 1988, "Ellenismo, Ebraismo e Cristianismo in Moise di Corene (Movsēs Xorenac'i)". *Augustianum* 28, 381-390.
- Չեքիյան Պ.-Լ., 1993, Նորից Մովսես Խորենացու «Պատմության» մասին, *ՊԲՀ* 1-2, 27-34.
- Zekiyan P.-L., 2000, Tensions dynamiques et achèvement eschatologique dans l'Histoire de Movsēs Xorenac'i. Kouymjian Dikran. (ed.), *Movsēs Xorenac'i et l'historiographie arménienne des origines*. (Antélias-Liban: Catholicossat Arménien de Cilicie), 193-204.
- Zeller Ed., 1931, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 13th ed, revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer (London, Routledge & Kegan Paul Ltd).
- Zurawski J., 2017, Mosaic Paideia: The Law of Moses within Philo of Alexandria's Model of Jewish Education, *The Journal of the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*, 48/4-5, 480-505.

Հանգույց Բ. *Ընկերային խաղ, թատերայնություն, պատմություն*

Part II *Social Play, Theatricality, History*

Մենագրություններ և հոդվածներ
Monographs and articles

- Abbate Ch. E., 2016, "Higher" and "Lower" Political Animals: A Critical Analysis of Aristotle's Account of the Political Animal, *The Journal of Animal Ethics*, 6/1, 54-66.

- Adkins A. W. H., 1972, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century* (London, Chatto & Windus).
- Ahmad S., 2016, *Philosophy of Architecture and Architecture as Philosophy: The Potentialities in Accordance to Critical Cermon*, *International Journal of Architecture, Engineering and Construction*, 5/2, 83-97.
- Ahmeti S. Hoxha B., 2021, *Semiotics of the Parthenon as a Pillar of Modern Democracy*, *Humanities Bulletin*, 4/1, 133-146.
- Allen D., 2005, *Greek Tragedy and Law*, in *CCGL*, 374-393.
- Amber L. I., 2010, *The History of Areopagus Council from its Origins to Ephialtes* (Montreal, McGill UP).
- Arlow P., Gannon M., 1982, *Social Responsiveness, Corporate Structure, and Economic Performance*, *The Academy of Management Review*, 7/2, 235-241.
- Asdourian P., 1911, *Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 190 v. Chr. bis 428 n. Chr.* (Venice, San Lazzaro).
- Babnis T., 2017, *Augustan Poets on Roman-Parthian Treaty of 20 BC*. *Classica Cracoviensia*, 20, 5-44.
- Badian E., 1958, *Foreign Clientelae (264-70 BC.)* (Oxford, Clarendon Press).
- Badian E., 1992, *Crassus (Dives) Marcus Licinius*, in *OCD*, 295.
- Bacon H. H., 1994, *The Chorus in Greek Life and Drama*, *Aria: A Journal of Humanities and Classics*, 3/1, 6-24.
- Barden G., Murphy T., 2010, *Law and Justice in Community* (Oxford, UP).
- Barney R., 2009, *Sophistic movement*, in *CAPh*, 77-100.
- Beal E. F., 1991, *Hesiod's Prometheus and Development in Myth*, *Journal of the History of Ideas*, 52/3, 355-371.
- Benjamin I., 2014, *The Barbarian in Greek and Latin Literature*, *Scripta Classica Israelica*, XXXIII, 117-137.
- Benson, H. H., 2011, *Socratic Method*, in *CCS*, 179-200.
- Bivar A. D. H., 2006, *The Political History of Iran under the Arsacids*, in *CHI*, v. 3/1, 21-99.
- Blok J., 2013, *Citizenship. The Citizen Body and its Assemblies*, in *CAGG*, 161-175.
- Boardman J., 2011/2005, *Stoa Poikile*, in J. M. Berringer and J. M. Hurwit (eds), *Periclean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives* (Austin, Univ. of Texas Press), 63-72.
- Bogdanović, 2013, *The Number and Its Symbolism in Ancient Greece*, *Journal of Arts and Humanities*, 2/6, 116-122.
- Borza E. N., 1983, *The Symposium at Alexander's Court*, *Ancient*

- Macedonia, 3, 45-55.
- Braud D., 1984, *Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship* (London and Cambera, Groom Helm, New York, St. Martin's Press).
- Brand D., 1993, *Dionysiac Tragedy in Plutarch, Crassus, Classical Quarterly*, n. s., 43/2, 468-474.
- Brennan T. C., 2004, *Power and Process under the Republic*, in *CCRR*, 19-53.
- Brosius M., 2007, *New out of Old? Court and Court Ceremonies in Achaemenid Persia*, in *CCAM*, 17-57.
- Burian P., 1997, *Myth into Mythos: The Shaping of Tragic Plot*, in *CCGT*, 178-210. California UP.
- Cadoux T. J., 1992, *Triumviri*, in *OCD*, 1096.
- Canepa M. P., 2009, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran* (Berkeley, Los Angeles, London, the University of California Press).
- Canepa M. P., 2010, *Technology of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity*, *American Journal of Archeology* 114/4, 582-584.
- Carey Ch., 1994, *Legal Space in Classical Athens, Greece and Rome*, 41/2, 172-186.
- Carlson M., 1993, *Theories of the Theatre: A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present* (Ithaca and London, Cornell UP).
- Cartledge P., 1997, "Deep Plays": *Theatre as Process in Greek Civic Life*, in *CCGT*, 3-35.
- Cartledge P., 2021, *Preface*, in Clair W. St, 2022, *The Classical Parthenon. Recovering the Strangeness of the Ancient World* (Cambridge Open Book Publishing), XI-XIV.
- Cassidy W., 1991, *Dionysus, Ecstasy, and the Forbidden, Historical Reflections*, 17/1, 23-44.
- Castriota D., 2005, *Feminizing the Barbarian and Barbarizing the Feminine: Amazons, Trojans, and Persians in the Stoa Poikile*, in *PAL*, 89-102.
- Cawkwell G. L., 1995, *Early Greek Tyranny and the People*, *The Classical Quarterly*, 45/1, 73-86.
- Chaniotis A., 1997, *Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World*, B. Le Guen (ed.), *De la scène aux grands: théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand, Pallas. Revue d'Études Antiques*, 47 (Toulouse, Presses Univ. du Mirail), 219-259.
- Charbit Y., 2002, *The Platonic City: History and Utopia, Population – E*, 57/2, 207-236.

- Cherniss H., 1951, Plato as Mathematician, *The Review of Mathematics*, 4/3, 395-425.
- Cherry K. M., 2009, The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle's Best Regime, *The Journal of Politics*, 71/4, 1406-1421.
- Chilver G. E. F., 1992, Pompeius, in *OCD*, 857- 858.
- Cohen A. P., 2012, *The Symbolic Construction of Community*, 2d ed. (London, New York, Routledge).
- Csapo E., 2010, *Actors and Icons of the Ancient Theater* (Malden (Ma), Oxford, Wiley-Blackwell).
- Damon M., 1989, Actor and Character in Greek Tragedy, *Theatre Journal*, 41/3, 316-340.
- De Jong A., 2015, Armenian and Georgian Zoroastrianism, in *WBCZ*, 119-128.
- De Lacy P., 1952, Biography and Tragedy in Plutarch, *American Journal of Philology*, 73/1, 159-171.
- De Laix R. A., 1973, *Probouleutic at Athens. A Study of Political Decision-making* (Berkeley (Ca) UP).
- Demont P., 2020, Selection by Lot in Ancient Athens. From Religion to Policy, in Y. Sintomer, L. Lopez-Rabatel (eds), *Sortition & Democracy. History, Tools, Theories* SD (Exeter (UK), Imprint Academic), 95-115.
- De Romilly J., 1968, *Time in Greek Tragedy* (Ithaca, New York, Cornell UP).
- Dewald C., 1987, Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus' "Histories", *Arethusa*, 20/1-2, 147-170.
- Debevoise N. C., 1968, *A Political History of Parthia*, 2d ed. (New York, Greenwood Press).
- Dewald C., 2005, *Thucydides' War Narrative. A Structural Study* (Berkeley, Los Angeles, Univ. of California Press).
- Dobbes D., 1985, The Justice of Socrates' Philosopher Kings, *Journal of Political Science*, 29/4, 809-826.
- Dorandi T., 1999, Organization and Structure of the Philosophical Schools in CHNP, 55-62.
- Доватур А. И., 1980, Рабство в Аттике VI-V века до н. э. (Ленинград, Наука).
- Draws R., 1972, The First Tyrants in Greece, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 21/2, 129-144.
- Durkheim E., 1897, *The Division of Labor in Society*, trans. by G. Simpson (London, The Free Press of Glencoe, Collier-MacMillan Ltd.).
- Easterling P. E., 1977, Form and Performance, in *CCGT*, 151-177.
- Edwell P., 2013, The Euphrates as a Boundary between Rome and Parthia in the Late Republic and Early Empire, *Antichthon*, 47, 191-206.

- Ehrenberg V., 1964, *The Greek State* (New York, W. W. Norton & Company INC).
- Ehrenberg V., 2011, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the sixth-fifth Centuries*. With a New Foreword by P. Millet (London and New York, Routledge).
- Erler M., 1999, *Epicurean Ethics*, in CHHP, 642-674.
- Evans J. A., 2008, *Daily Life in the Hellenistic Age: From Alexander to Cleopatra* (Westport, Greenwood Press).
- Ferguson A. S., 1922, *Plato's Simile of Light, Part II, The Allegory of the Cave*, *The Classical Quarterly*, 16/1, 15-28.
- Fairbanks A., 1903, *Aristophanes as a Student of Society*, *American Journal of Sociology*, 8/5, 655-666.
- Ferguson K., 2008, *Pythagoras. His Lives and Legacy of a Rational Universe* (New York, Walker Publ.).
- Field G. C., 1992, *Socrates*, in OCD, 997-998.
- Fleck R. K. and Hanssen F. A., 2013, *How Tyranny Paved the Way to Democracy: The Democratic Transition in Ancient Greece*, *The Journal of Law & Economics*, 56/2, 389-416.
- Fontenrose J. E., Gomme A.W., Cadoux Th. J., 1992, *Codrus*, in OCD, 257.
- Frede M., 2011, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Berkeley and Los Angeles).
- Фрейденберг О. М., 1997, *Поэтика сюжета и жанра, подготовка текста и общая редакция Н. В. Брагинского* (Москва, Лабиринт).
- Фрейденберг О. М., 1998, *Миф и литература древности, 2-е исправленное и дополненное издание* (Москва, Восточная литература РАН).
- Fuller B. A. G., 1931, *History of Greek Philosophy. The Sophists, Socrates, Plato* (New York, Henry Holt, and Co.).
- Funck, B., 1996, *Beobachtungen zum Begriff des herrscherpalastes und seiner machtpolitischen Funktion im hellenistischen Raum. Prolegomena zur Typologie der hellenistischen Herrschaftssprache*, in G. Brands and W. Hoepfner (Hrsg.), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige* (Mainz, von Zabern), 44-55.
- Fyfe Th. and Wycherley R. E., 1992, *Propylaea*, in OCD, 887-888.
- Fyfe Th. and Wycherley R. E., 1992, *Theatres, Structure*, in OCD, 1051-1052.
- Gaeta L., 2004, *Athenian Democracy and the Political Foundation of Space, Planning Theory and Practice*, 5/4, 471-783.
- Gaiser K., 1975, *Das Statsmodel des Thucydides* (Heidelberg, Vrlg. F. H. Kerle).
- Godhill S., 1997, *The Audience of Athenian Tragedy*, in CCGT, 54-68.
- Godhill S., 2000, *Civic Ideology and the Probleme of Difference: The*

Politics of Aeschylean

- Tragedy. Once again, *Journal of Hellenic Studies*, 120, 34-56.
- Gomme A. W., Cadoux T. J., 1992, Boule, in *OCD*, 178-179.
- Gomme A. W., Cadoux T. J., 1992, Ekklesia, in *OCD*, 376-377.
- Goodin R. E., 1978, Rites and Rulers, *The British Journal of Sociology*, 29/3, 281-299.
- Goser A., 2000, The Puppet Theatre and Plato's Parable of Cave, *The Classical Journal*, 95/2, 119-129.
- Гоян Г., 1952, Театр древней Армении (по памятникам материальной культуры и древним текстам), (Москва, Изд. Искусство).
- Graham A. J., 1992, Colonization, Greek, in *OCD*, 264-265.
- Graham A. J., 2001, *Collected Papers on Greek Colonization* (Leiden, Boston, Köln, Brill).
- Graham A. J., Cadoux T. J., 1992, Solon, in *OCD*, 999-1000.
- Graham Th. A., 2017, *Playing the Tyrant: The Representation of Tyranny in the Fifth-Century Athenian Tragedy*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements of the degree of Ph.D. in the Department of Classical Studies at the Graduate School of Duke University.
- Grau S., 2010, How to Kill a Philosopher: The Narrating of Ancient Greek Philosophers' Deaths about their Way of Life, *Ancient Philosophy*, 30, 347-381.
- Green K., 2000, Technological Innovation and Economic Progress in the Ancient World:
- M. I. Finley Reconsidered, *The Economic History Review*, 53/1, 29-59.
- Greenberg N. A., 1965, Socrates' Choice in *Crito*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 70, 45-82.
- Greenridge A. H. J., 1896, *A Handbook of Greek Constitutional History* (London, MacMillan and Co. Ltd).
- Griswold Ch. L., 2011, Socrates' Political Philosophy, in *CCS*, 333-354.
- Gutzwiller K., 2007, *A Guide to Hellenistic Literature* ((Malden (Ma), Oxford, Blackwell Publ.).
- Hadot P., 1995, *Philosophy as a Way of Life*, ed. by A. I. Davidson, translated by M. Chase (London, Blackwell).
- Hahn R., 2017, *The Metaphysics of Pythagorean Theorem* (New York, Univ. of New York Press).
- Hall R. W., 2004, *Plato. Political Thinkers* (London, New York, Routledge).
- Hansen M. H., 1979, The Duration of the Athenian Ecclesia, *Classical Philology*, 74/1, 43-49.

- Hansen M. H., 1996, The Ancient Athenian and Modern View of Liberty as a Democratic Ideal, in J. Ober and C. Hedrick (eds.), *Demokratia*, 91-104.
- Heath M., 1987, Political Comedy in Aristophanes (*Hypomnena* 87) (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).
- Heath T. L., 1921, *A History of Greek Mathematics*, v.1, From Tales to Euclides, (Oxford, Clarendon Press).
- Hegel G. W. F., 1977, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford UP).
- Heidegger M., 1996, *Being and Time*, translation by J. Stambauch (New York State Univ., UP).
- Henrichs A., 1984, Loss of Self. Suffering Violence: The Modern View of Dionysus from
- Nietzsche to Girard, *Harvard Studies in Classical Philology*, 88/2, 205-240.
- Herrman G., 2000, The Rock Reliefs of Sasanian Iran, in *MIPSP*, 35-45.
- Hignett Ch., 1962, *A History of Athenian Constitution: to the End of the Fifth Century BC.* (Oxford, UP).
- Horst C., 2017, The Greek Agora in the Context of Sites of Political Assemblies in the Ancient Near East, in *RABPW*, 239-250.
- Humphreys, 2004, Public and Private Interests, in *AD*, 225-236.
- Jaeger W., 1945, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, v.1, translated by G. Highet (New York, Oxford UP).
- Jevons F. B., 1916, Masks and the Origin of the Greek Drama, *Folklore*, 27/2, 171-192.
- Jounan A., 2019, Aristotle's Mathematics in *Metaphysics* M3 and N6, *Journal of Speculative Philosophy*, *Journal of Archeology*, 113/1, 3-26.
- Justi F., 1895, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung).
- Kallet L., 2009, The Athenian Economy, in *CCAP*, 70-92.
- Kaufmann W., 1968, *Tragedy and Philosophy* (Garden City (N.Y.), Doubleday).
- Keaveney A., 1981, Roman Treaties with Parthia circa 95-circa 64 B.C., *American Journal of Philology*, 102/2, 195-216.
- Kennedy G. A., 2001, Historical Survey of Rhetoric, in *HCRHP*, 3-42.
- Kerényi K., 1996, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*, (Princeton, UP), 290-314.
- Kerferd G. B., 1997, The Sophists, in *RHP*, 225-248.
- King L. S., 1954, Plato's Concept of Medicine, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 9/1, 38-48.

- Konstan D., 1997, *Friendship in the Classical World* (Cambridge, UP).
- Lapatin K., 2009, *Art and Architecture*, in CCAP, 125-153.
- Larson J., 2007, *Ancient Greek Cults: A Guide* (New York and London, Routledge Taylor and Francis Group), 117-42.
- Laskarēs N. I., 1923, *Theatrikon Lexicon* (Gallo-Ellēnikon) (Athens), 163-164, s.v. *Histoire*.
- Lévêque P., Vidal-Naquet P., 1984, *Cleisthenes the Athenian: An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato*, translated and edited by D. A. Curtis (New Jersey, UP), 81-99.
- Levi-Strauss C., 1955, *The structural Study of Myth*, *The Journal of American Folklore*, 68/270, 428-444.
- Levi-Strauss C., 1966, *The Savage Mind* (Chicago, UP).
- Levi-Strauss C., 1981, *Structuralism and Myth*, *The Kenyon Review*, N.S., 3/2, 64-88.
- Lewis D. M., 2004 *Cleisthenes and Attica*, in AD, 287-309.
- Lewis J. D. and Weigert A. J., 1985, *Social Atomism, Holism, and Trust*, *The Sociological Quarterly*, 26/4, 455-471.
- Linjamaa P., 2019, *The Ethics of the Tripartite Tractate* (NHCI, 5). *A Study of Determinism in Early Christian Philosophy of Ethics* (Leiden and Boston, Brill).
- Lively G., 2019, *Narratology* (Oxford, UP).
- Long Ch., 2012, *Socrates: Platonic Political Ideal, Ideas y Valores*, 61/149, 11-38.
- Luce J. V., 1988, *Greek Science in its Hellenistic Phase* *Hermathena*, 145/1, 23-38.
- Macé A., 2020, *Plato on Drawing Lots. The Foundation of Political Community*, in SD, 95-111.
- MacDermot B. C., 1954, *Roman Emperors in the Sasanian Reliefs*, *The Journal of Roman Studies*, 44/1-2, 76-80.
- Mackenzie, Howell R., 1989, *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, *Naqsh-e Rostam 6, The Triumph of Shapur I* (Berlin, Dietrich Reimer).
- Malkin I., 2011, *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean* (Oxford, UP).
- Marincola J., 1987, *Herodotean Narrative and the Narrator's Presence*, *Arethusa* 20/1-2, 121-137.
- Marshall A. J., 1968, *Friends of the Roman People*, *American Journal of Philology*, 89/1, 39-55.
- Marx K., 1976, *Capital. A Critic of Political Economy*, v.1, Introduction by E. Mandel, translated by B. Fowkes, (New York, Penguin Books).
- McCague H., 2009, *Pythagoreans and Sculptures: The Canon of Polykleitos*, *Rosicrucian Digest*, 87/1, 23-29.

- McCloskey H. J., 1963, The State as an Organism, as a Person, and as an End in Itself, *The Philosophical Review*, 72/3, 306-326.
- McEvilley Th., 2001, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* (New York, Allworth Press).
- McGregor, J. H. S., Athens (Cambridge (Ma) and London, The Belknap and Harvard UP).
- McPherrran M. L., 2011, Socratic Religion, in CCS, 111-137.
- Mikalson J. D., 2007, Greek Religion: Continuity and Change in Hellenistic Period, in GR, 208-222.
- Miller Calhoun G., 1935, Zeus Father in Homer, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 66/1, 1-17.
- Mitchell-Boyask R., 1999, Euripides' *Hippolytus* and the Trials of Manhood (The Ephebia?), in RPAG, 42-66.
- Momigliano A., 1992, *Tribuni Plebis*, in OCD, 1092.
- Mossman J. M., 1998, Tragedy and Epic in Plutarch's Alexander, *Journal of Hellenic Studies* 108/1, 83-93.
- Mueller I., 1999, Mathematical Method and Philosophical Truth, in CCP, 170-199.
- Müller M. A., 2016, Freedom and Destiny in Ancient Greek Thought: Some Footnotes for Contemporary Scientific Research and Education, *Advances in Historical Studies*, 5, 12-18.
- Murray O., 1990, Symptotic History, in O. Murray (ed.), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, (Oxford, UP).
- Murray O., 1996, Hellenistic Royal Symposia, in AHK, 15-27.
- Neu J., 1971, Plato's Analogy of State and Individual: "The Republic" and the Organic Theory of State, *Philosophy*, 46/117, 238-254.
- Neumann H., 1894, *Amicus Populi Romani*, in RE, 1832-1834.
- Neusner J., 1963, Parthian Political Ideology, *Iranica Antica*, 3, 40-59.
- Nietzsche F., 1999, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. by R. Guess and R. Spiers, translated by R. Spiers (Cambridge, UP).
- Nilsson M., 1940, *Greek Religion* (New York, Columbia UP).
- Nilsson M. P. N., Rose W. D., Richardson G. W. R., 1992, Dionysus, in OCD, 352-353.
- North J. A., 2010, The Constitution of the Roman Republic, in CRR, 256-277.
- Ober J., 1989, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and Power* (Princeton, UP).
- Ober J., 2008, *Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens* (Princeton and Oxford, Princeton UP).
- Ober J., 2022, *The Greeks and the Rational. The Democracy of Practical Reason* (Oakland, California UP).
- Oliver G., 1875, *Pythagorean Triangle or The Science of Numbers* (London, John Hogg & Co.).

- Papadi D., 2008, *Moralia* in the *Lives*: Tragedy and Theatricality in Plutarch's "Pompey", in N. Anastasios, N. Anastasios G. (eds), *The Unity of Plutarch's Work: "Moralia" in the "Lives"*, features of the "Lives" in the "Moralia" (Berlin, New York, de Gruyter), 111-123.
- Papakonstantinou Z., 2012, A Delight and Burden (Hes., Sc.400): Wine and Wine-Drinking in Archaic Greece, *Ancient Society*, 42/1, 1-32.
- Partee M. H., 1972, Plato's Theory of Language, *Foundations of Language*, 8/1, 113-132.
- Piddington R., 1963, *The Psychology of Laughter. A Study in Social Adaptation* (New York, Gamut Press).
- Pounds N. J. G., 1969, The Urbanization of the Classical World, *Annals of American Geographers*, 59/1, 135-157.
- Prichard D., 2018, The Standing of Sailors in Democratic Athens, *Dialogues d'histoire ancienne*, 44/2, 231-253.
- Pritchard D. M., 2019, *Athenian Democracy at War* (Cambridge, UP).
- Prichard D., 2019, The Physical Parameters of Athenian Democracy, *Antichthon*, 53, 33-55.
- Raaflaub K., 2007, The Breakthrough of Dēmokratia in Mid-Fifth-Century Athens, in ODAG, 105-154. Rabinowitz N. S., 2008, *Greek Tragedy* (Malden (Ma), Oxford, Blackwell Publ.).
- Rawson E., 1982, Crassorum Funera, *Latomus*, 41/3, 540-549.
- Rebenich S., 2001, Historical Prose, in HCRHP, 265-338.
- Rehm R., 1994, *Greek Tragic Theatre* (London, New York, Routledge).
- Roberts J., 1989, Political Animals in the "Nicomachean Ethics", *Phronesis*, 34/2, 185-204.
- Roberts D. H., 2005, Beginnings and Endings, in CGT, 136-148.
- Rosano N. J., 2000, Citizenship and Socrates in Plato's *Crito*, *The Review of Politics*, 62/3, 451-477.
- Russell J. W., 1982, Zoroastrian Problems in Armenia, in Th. Samuelian (ed.), *Classical Armenia Culture* (Pennsylvania, UP), 1-7.
- Russell, J. W., 1987, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge (Ma), Harvard UP).
- Saito K., Sidoli N., 2012, Drawing Diagrams and Making Arguments in Ancient Greek Mathematics: Lessons Drown from Comparisons of Manuscript Diagrams with Those in Modern Editions, in HMPAT, 135-162.
- Samons II L. J., 2009, Introduction: Athenian History and Society in the Age of Pericles, in CCAP, 1-23.
- Sampson G. G., 2008, *The Defeat of Rome: Crassus, Carrhae and Invasion of the East* (New York, Casemate Press).
- Sandbach F. H., 1992, Menander, OCD, 669-670.
- Santangelo F., 2006, *The Impact of Sulla on Italy and the Mediterranean*, Ph.D. Thesis (Ann Arbor, MI, ProQuest LLC).

- Саркисян Г. Х., 1955, Градостроительство в Армении при Тигране II и вопрос о переселении чужестранцев, Известия АН Арм. ССР. Общественные науки, 2, 43-64.
- Scharper E., 1968, Aristotle's Catharsis and Aesthetic Pleasure, The Philosophical Quarterly, 18/71, 131-143.
- Schlegel A. W., 1876, A Course of Lectures on Dramatic Art and Literary, translated by J. Black (London, George Bell & Sons).
- Self L. S., 1979, Rhetoric and Phronesis: The Aristotelian Ideal, Philosophy and Rhetoric, 12/2, 130-145.
- Sicking, C. M., 1995, The General Purport of Pericles' Oration and Last Speech, Hermes, 123/4, 404-425.
- Sinclair P. K., 1991, Democracy and Participation in Athens (Cambridge, UP).
- Smith G., 1927, The Jurisdiction of the Areopagus, Classical Philology, 22/1, 61-79.
- Schofield M., 1999, Social and Political Thought, in CHHPh, 1999, 760-769.
- Seager R., 2002, Pompey the Great (Malden (Ma), Oxford, Blackwell).
- Shahbazi A. Sh., 1990, Carrae, in E. Yarshater (ed.), Encyclopaedia Iranica (New York: Mazda Press), 5/1, 9-13.
- Sherwin-White A. N., 1984, Roman Foreign Policy in the East, 168 BC. to AD. 1 (London Duckworth).
- Shorey P., 1921, Τύχη in Polyb, Classical Philology, 16/3, 280-283.
- Smith B. H., 1968, Poetic Closure: A Study of How Poems End (Chicago, UP), 10-14.
- Smith R., 1993, Kings and Philosophers, in II, 1993, 202-211.
- Stark F., 2012, Rome on the Euphrates: The Story of a Frontier (New York: Tauris Parke Paperbacks).
- Ստեփանյան Ա. Ա., 1984, Մ.թ. ա VIII-VI դարերի Աստիկան և Սյունի բարեփոխությունները (Երևան, ԲԿՄ հրատ.):
- Степанян А. А., 1991, Развитие исторической мысли в древней Армении. Миф, Рационализм, историописание (Ереван, Изд. АН Арм. ССР).
- Ստեփանյան Ա., 2012, Պատմության կերպափոխությունները Մեծ Հայքում. Արտաշիսյան դարաշրջան (Երևան, Ս. Խաչենց – Պրինթինգ):
- Ստեփանյան Ա., 2014, Արիստիլ Հունաստան. կենսատարածքի տեխնոլոգիական կերպափոխումը, ՊՀ (Երևան, Փրինթինգ), 280-241.
- Stepanyan A., 2015, Relations between Tragedy and Historical Experience in Plutarch (Crassus, 33), The Journal of the Society for Armenian Studies, 24, 112-123.
- Stepanyan A., 2018, Westernization in Hellenistic and Early Medieval Armenia. History and Historical Texts (Yerevan, Printinfo).

- Stepanyan A., Minasyan L., 2018, From War to Peace. Euphrates Frontier in 60-s AD., in M. A. Jankovič and V. D. Mihajlovič (eds.), *Reflections on Roman Imperialism* (Cambridge, Scholars Publ.), 335-345.
- Starr Ch. G., 1978, *The Ancient Greeks*, 6th print (New York, Oxford UP).
- Starr Ch. G., 1990, *The Birth of Athenian Democracy. The Assembly in the Fifth Century BC.* (New York, Oxford UP).
- Strauss B. S., 1996, *The Athenian Trireme, School of Democracy*, in D., 313-326.
- Stevens K., 2019, *Between Greece and Babylonia: Hellenistic Intellectual History in Cross-Cultural Perspective* (Cambridge UP), 1-32.
- Storey I. C., Allan A. A., 2005, *A Guide to Ancient Greek Drama* (Malden and Oxford, Blackwell).
- Strootman R., 2007, *The Hellenistic Court. Court Culture, Ceremonial, and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE* (Proefschrift ter verkrijging de grad von doctor) (Utrecht UP).
- Strootman R., 2011, *Kings and Cities in the Hellenistic Age*, in PCGC, 141- 154.
- Taplin O., 2005, *Greek Tragedy in Action* (Oxford, UP).
- Tarn W.W., 1952, *Hellenistic Civilization*, 3d ed. (Cleveland, New York, Meridian Books).
- Thompson D. J., 2006, *The Hellenistic Family*, in CCHW, 93-112.
- Traina G., 2010, *Teatro Greco nell' Armenia Antica*, in E. Migliario et al. (eds), *Società indigene e cultura Greco-romana*, ed., et al. (Rome, L'Erma di Bretschneider), 95-102.
- Topper K., 2009, *Primitive Life and the Construction of the Sympotic Past in the Athenian Vase Painting*, *American Journal of Archeology*, 113/1, 3-26.
- Tridimas G., 2015, *War Disfranchisement and the Fall of the Ancient Democracy*, *European Journal of Political Economy*, 31/1, 102-117.
- Ursic M., 1998, *The Allegory of the Cave Transcendence in Platonism and Christianity*, *Hermathena*, 165, 85-107.
- Vernant J.-P., 1984, *The Origins of Greek Thought* (New York, Cornell UP).
- Vernant J.-P., 1990, *The Masked Dionysus of Euripides' Bacchae*, in MTAG, 381-415.
- Vernant J.-P., 1990, *The Tragic Subject: Historicity and Transhistoricity*, in MTAD, 237-247.
- Vernant J.-P. Vidal-Naquet P., 1990, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (New York, Zone Books).
- von Ungern-Sternberg J., 2004, *The Crisis of the Republic*, in CCRR, 78-100.

- Wade-Gery H. T., Denniston J. D., 1992, Thucydides, in OCD, 1068-1070.
- Walbank F. W., 1985, History and Tragedy, in F. W. Walbank, Selected Papers: Studies in Greek and Roman History and Historiography (Cambridge, UP).
- Wartick S. L., Cochran P. L., 1985, The Evolution of the Corporate Social Performance Model, The Academy of Management Review, 10/4, 758-769.
- Wecowski M., 2014, The Rise of the Greek Aristocratic Banquet (Oxford, UP).
- Weiner A., 1980, The Function of the Tragic Chorus, Theatre Journal, 32/2, 205-212.
- Wiles D., 1987, Tragedy in Action (Cambridge, UP).
- Wilson Jones M., 2006, Ancient Architecture and Mathematics: Methodology and the “Doric Temple”, Nexus. Architecture and Mathematics, 6, 149-170.
- Wohl V., 2009, Rhetoric and the Athenian Citizen, in CCAR, 162-177.
- Wolfson H. A., 1942, Philo on Free Will. And the historical Influence of His View, The Harvard Theological Review, 35/4, 240.
- Wolz H. G., 1970, Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium, Philosophy and Phenomenological Research, 30/3, 323-353.
- Zadorojniy A. V., 1997, Tragedy and Epic in Plutarch's “Crassus”, Hermes, 125/2, 169-182.
- Zatta C., 2010, Making History Mythical: The Golden Age of Peisistratus, Arethusa, 43/1, 21-62.
- Zeller Ed., 1931, Outlines of the History of Greek Philosophy, 13th ed. revised by W. Nestle, trans. by L. R. Palmer (London, Routledge & Kegan Paul Ltd).
- Ziegler K.-H., 1964, Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts (Wiesbaden, Vrlg. F. Steiner).

Հանգույց Գ. *Իմաստասիրությունը պատմության համաձիւրում*

Part III. *Philosophy in History*

Մենագրություններ և հոդվածներ
Monographs and articles

- Աբեղյան Մ., 1944, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք (Երևան, Հայպետհրատ):

- Abbott F. F., 1901, *History and Description of Roman Political Institutions* (Boston & London, Ginn & Company Publishers).
- Адонц Н. Г., 1904, Марзбан Васак перед судом историков, Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества, т. 15, 122-130.
- Адонц Н. Г., 1915, Дионисий Фракийский и армянские толкователи (Петроград, Типография Имп. АН).
- Ակինեան Ն., 1932, Եղիշէ վարդապետ եւ իւր «Պատմութիւն հայոց պատերազմին». մատենագրական-պատմական ուսումնասիրութիւն, մաս Ա (Վիեննա, Միխիթարեան տպարան):
- Alexiou M., 1974, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge, UP).
- Asmis E., 2004, The State as a Partnership: Cicero's Definition of Res Publica in His Work "On the State", HPT, 25/4, 569-598.
- Аревшатян С. С., 1973, Формирование философской науки в средневековой Армении (V-VI вв.) (Ереван, изд. АН Арм. ССР).
- Аревшатян С. С., 1984, Эволюция философской мысли, в кн. З. В. Удальцова (отв. редактор), *Культура Византии (IV – первая половина VII в.* (Москва, изд. Наука), 19-32.
- Astin R. G., 1992, Scipio Aemilianus Africanus Numanticus, OCD, 963.
- Badian E., 1958, *Foreign Clintelae (264-70 BC.)* (Oxford, Clarendon).
- Badian E., 1992, Catulus Quintus Lutatius, OCD, 217.
- Badian E., 1992, Claudius Pulcher Appius, OCD, 247.
- Badian E., 1992, Crassus (Dives) Marcus Licinius, OCD, 295.
- Badian E., 1992, Marius Gaius, OCD, 648.
- Badian E., 1992, Lucius Cornelius Sulla, OCD, 1021-1022.
- Baker G. P., 1927, Sulla the Fortunate. The Great Dictator (London, John Murray).
- Balsdon J. P., 1960, Auctoritas, Dignitas, Otium, CQ, 10/1, 43-50.
- Balsdon J. P., 1992, Cicero Marcus Tullius, OCD, 234-236.
- Batstone W. W., 2010, Sallust. Catilina's Conspiracy. The Jugurthine War, Histories, translation with introduction and notes (Oxford, UP).
- Beloch J., 1880, *Der Italische Bund unter Roms Hegemonie. Staatsrechtliche und Statistische Forschungen* (Leipzig, Teubner Vrlg.).
- Berlin A., 2002, *Lamentations. A Commentary* (Louisville and London, Westminster John Knox Press).
- Berthold E., 1965, Die Gestalt des Themistocles bei M. Tullius Cicero, Klio, 43, 38-48.
- Berthold R. M., 1984, *Rhodes in the Hellenistic Time* (Ithaca (N.Y.), Cornell UP).
- Bloch M., 1993, *Apologie pur l'histoire ou métier d'historien* (Paris, Armand Colin).

- Boys M., 1957, Some Reflections on Zurvanism, *BSOAS*, 19, 2, 304-316.
- Boyce M., 1984, Zoroastrianism, in *HLR*, 171-190.
- Brock S., 1982, Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalty, *SCJH*, 18, 1-19
- Bragova A., 2016, The Concept cum dignitate otium in Cicero's Writings, *SAA*, 22/1, 45-49.
- Bringmann K., 2002, Geschichte der römischen Republik. Von Anfängen bis Augustus (München, C. H. Beck Vrlg.).
- Brunt P. A., 1962, The Army and Land in the Roman Revolution, *JRS*, 52/1-2, 69-86.
- Brunt P. A., 1965, Italian Aims at the Time of Social War, *JRS*, 55/1-2, 90-109.
- Büchner K., 1982, Sallust. 2te, verbesserte und erweiterte Auflage (Heidelberg, Universitäts-verlag).
- Carson D. A., 1981, Divine Sovereignty and Human Responsibility in Philo's Analysis and Method, *NT*, 23/2, pp. 154-162.
- Chilver G. E., 1992, Milo Titus Annius, *OCD*, 687.
- Christensen A., 1944, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen, Ejnar Munksgaard).
- Cornell T. J., 1995, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from Bronze Age to the Punic Wars (1000-264 BC.)* (London, New York, Routledge).
- Daryaee T., 2009, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire* (New York, I. B. Tauris & Co. Ltd).
- Daryaee T., 2012, The Sasanian Empire, in *OHIH*, 187-207.
- Daryaee T., 2017, The Arsacid Empire, in *T. Daryaee* (ed.), *King of the Seven Climes. A History of the Ancient Iranian World (3000 BCE – 651 CE)*, (UCI, Jordan Center for Persian Studies), 125-153.
- Daryaee T., 2017a, A Note on the Great King of Armenia, *P. Avetisyan, Y. H. Grekryan (eds.)*, *Bridging Times and Species. Papers in Ancient Near Eastern, Mediterranean, and Armenian Studies. Honoring Gregory E. Areshian on Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Oxford, Archaeopress, 85-87.
- Davis B. R., 2008, Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrifice Ritual, and Midrashic Tradition, *GRBS*, 48, 393-415.
- Debevoise N. C., 1968, *A Political History of Parthia* (New York, Greenwood Press).
- de Jong A., 2015, Armenian and Georgian Zoroastrianism, in *WBCZH*, 119-128.
- de Ligt L., 2012, *Peasants, Citizens, and Soldiers. Studies in the Demographic History of Roman Italy, 225 BC. – AD. 100* (Cambridge, UP).
- de Romilly J., 1970, *La tragédie grecque* (Paris, PUF).

- de Vogel C. J., 1981, Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel, *VCh*, 35/1, 57-81.
- Dhalla M. N., 1938, History of Zoroastrianism (New York, London, Oxford UP).
- Dignas B., Winter E., 2007, Rome and Persia in Late Antiquity (Cambridge, UP).
- Dominico A., 2022, The Perception of Romans (hrōmāyīg) in the Sasanian and Zoroastrian Traditions, *MHR*, 37/1, 1-18.
- du Breul P., 1978, Zaratustra et la transfiguration du monde (Paris, Payot).
- Duchesne-Guillemain J., 1956, Notes on Zurvanism, *JNES*, 5,2, 108-112.
- Earl D. C., 1961, The Political Thought of Sallust (Cambridge, UP).
- Eck W., 2007, The Age of Augustus, 2d ed. (Malden (Ma), Oxford, Blackwell Publ).
- Ehrenberg V., 1964, The Greek State (New York, W. W. Norton & Company).
- Eilers C., 2003, A Roman East Pompey's Settlement to the Death of Augustus, in *CHW*, 90-102.
- Երեմյան Ս. Տ., 1982, Հայաստանի քաղաքական վիճակը Մեծ Հայքի թագավորության անկումից հետո, ՀԺՊ, հ. 2 (Երևան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ), 165-192:
- Florensky P., 2006, Reverse Perspective, in P. *Florensky*, Beyond Vision: Essays on the Perception of Art, ed by N. Misler, transl. by W. Salmond (London, Reaction Books Ltd.), 201-306.
- Flower H. I., 2009, Roman Republics (Princeton and Oxford, Princeton UP).
- Forsythe G., 2005, A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War (Berkeley, California UP).
- Frick P., 1997, The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria. A Thesis for the Degree Doctor of Philosophy, (Hamilton, Ontario, McMaster UP).
- Gardner J. F., 2009, The Dictator, in *CJC*, 57-71.
- Garland L., Dillon M., 2010, From Early Republic to the Assassination of Julius Caesar (New York, London, Routledge).
- Garsoïan N. G., 1996, The Two Voices of Armenian Medieval Historiography: The Iranian Index, *SI*, 25, 7-18.
- Garsoïan N. G., 1997, Marzpanate (428-652), in *APAMT*, 95-115.
- Garsoïan N. G., 1997a, Marzpanate (428-652), in *APAMT*, 95-115.
- Gerrish J., 2019, Histories and Triumphal Historiography. Confronting the End of History, (London, New York, Routledge).
- Goldsworthy A., 2006, Caesar. Life of a Colossus (New Haven and Yale UP).

- Goldsworthy A., 2014, Augustus. The First Emperor (New Haven, London, Yale UP).
- Goldsworthy A., 2017, Pax Romana. War, Peace, and Conquest in the Roman World (New Haven & London, Yale UP).
- Gruen E. S., 1995, The Last Generation of the Roman Republic (Berkeley, Los Angeles, London, California UP).
- Halliwel S., 2002, The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems (Princeton and Oxford, Princeton UP).
- Harill J. A., 2010, Stoic Physics, the Universal Conflagration, and the Eschatological Destruction of the “Ignorant and Instable” in 2 Peter, in *SEC*, 115-140.
- Harris W., 1985, War and Imperialism in Republican Rome, 327-70 BC. (Oxford, Clarendon Press).
- Hildinger E., 2002, Swords against the Senate: The Rise of the Roman Army and the Fall of the Republic (Cambridge (Ma), Da Capo Press).
- Hölkeskamp K.-J., 2004, *Senatus populusque romanus: die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen* (Stuttgart, F. Steiner Vrlg.).
- Hölkeskamp K.-J., 2010, *Reconstructing the Roman Republic. An Ancient Political Culture and Modern Research* (New Jersey, Princeton UP).
- Humphries M., 2006, Early Christianity (London, New York, Routledge), 36-38, 146-151.
- Inwood B., Donini P., 1999, Stoic Ethics, in *CHNP*, 675-738.
- Inwood B., 2003, The School from Zeno to Didymus, in *CCS*, 7-32.
- Юзбашян К. Н., 2001, Армянская эпопея V века. От аварайской битвы к соглашению в Нуарсаке, в кн. Елишэ, Слово о войне армянской, пер. И. А. Орбели (Москва, “XXI Согласие”), 36-79.
- Խաչատրյան Պ., 1969, Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ.):
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., 1983, *The Pre-Socratic Philosophers. A Critical History with Selected Texts*, 2d ed. (Cambridge, UP, 283-321).
- Koselleck R., 2018, *Sediments of Time. On Possibility of History*, translated and edited by
- S. Franzel and S.-L. Hoffmann (Stanford, UP).
- La Porta S., 2014, The Vision of St. Grigor Lusaworič and the Role of the Apocalyptic in the Conversion of Armenia, in *AAT*, 296-312.
- Leach J., 1978, *Pompey the Great* (London Croom Holm).
- Lintott A. W., 1967, P. Clodius Pulcher – Felix Catilina? *GR*, 14/2, 137-169.
- Lintott A. W., 1972, The Imperial Expansion and Moral Decline in the Roman Republic, *Historia*, 21/4, 626-638.

- Lintott A. W., 1992, Political History, 146-95 BC, in C.A.H., A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (eds.) Cambridge Ancient History, v. IX, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 BC. (Cambridge UP), 40-103.
- Lintott A. W., 1999, The Violence in the Late Republic (Oxford, UP).
- Lintott A., 2002, Constitution of the Roman Republic (Oxford, UP).
- Malitz J., 1984, Caesars Partherkrieg, Historia, 33/1, 21-59.
- Манасерян Р. Л., 2011, Европейские гунны и Ближний Восток (Ереван, Лусакн).
- Marin P., 2009, Blood in the Forum. The Struggle for the Roman Republic (London, New York, Continuum).
- Martin G., 2013, Praise and Persuasion: The Role of Rhetoric in Theocritus' Poetry, in *Ch. Kremmydas, K. Tempest* (eds.), Continuity and Change. Oratory in the Hellenistic Period (Oxford, UP), 71-92.
- McDonald A. H., 1938, Scipio Africanus and Roman Politics in the Second Century BC., JRS, 28/2, 153-164.
- McDonald A. H., 1992, Cato "Censorius" Marcus Porcius, OCD, 214-215.
- Մելիք-Փաշայան Կ. Վ., 1963, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը (Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.):
- Մինասյան Լ. Ռ., 2013, Իրադրությունը Հռոմում Բ. ա. II դարում և Գրաբոսների բարենորոգումները (Երևան, ԵՊՀ հրատ.):
- Մինասյան Լ. Ռ., 2013a, «Կիկերոն և Պոմպեյուս» համագործակցությունը և «Նոր Հռոմի» հարացույցի մշակումը: Ա. Ստեփանյան (խմբ.), Պատմության հարցեր-2 (Երևան, Զանգակ հրատ.), 198-211:
- Mitchell T. N., 1973, Cicero, Pompey, and the Rise of the First Triumvirate, Traditio, 29/1, 1-26.
- Momigliano A., 1992, Augustus Gaius Octavius, OCD, 149-151.
- Mommsen Th., 1864, The History of Rome, v. 1-2, translation by W. P. Dickson (London, R. Bentley).
- Mommsen Th., 1866, The History of Rome, v. 3, translation by W. P. Dickson (London, R. Bentley).
- Mommsen Th., 1876, Römisches Staatsrecht, Bd. 1 (Leipzig, Vrlg., S. Herzel).
- Morstein-Marx R., 2007, Caesar's Fear of Prosecution and His "Ratio Absentis" in the Approach of the Civil War, Historia, 56/2, 159-178.
- Мурадян Г. С., 1994, Первоначальный сборник Афтония и древнеармянская Книга хрий, ВВ, 55/1, сс.141-144.
- Mouritsen H., 2017, Politics in the Roman Republic (Cambridge, UP).
- Niarchos C. G., 1985, Aristotelian and Plotinian Influence on St. Augustine's Views of Time, Philosophia Athens, 15-16, 332-351.

- Paul G. M., 1992, Sallustius Gaius Crispus, OCD, 946-947.
- Podes S., 1991, Polyb and His Theory of "Anacyclosis". PAPT, 12/4, 577-587.
- Potter D., 2014, The Roman Army and Navy, in CCRR – H. I. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, 2d ed. (Cambridge, UP).
- Raaflaub K., 2005, From Protection and Defense to Offense and Protection: Stages in the Conflict of the Orders, in SSAR, 185-222.
- Ramsey J. T., 2007, Sallust's *Bellum Catilinae*, 2d, Edited with Introduction and Commentary (Oxford, UP).
- Redgate A. E., 1998, *The Armenians* (Oxford, Blackwell Publ.).
- Rich J., 2014, The Triumph in the Roman Republic: Frequency, Fluctuation and Policy, C. H. Lange, F. J. Verveat (eds.), *The Roman Republican Triumph Beyond in the Spectacle* (Roma, Ed. Quasar).
- Richard E. M., 2005, Patricians and Plebeians: The Origin of a Social Dichotomy, in SSAR, 107-127.
- Richardson J., 1980, The Ownership of Italian Land: Tiberius Gracchus and the Italians, JRS, 70/1, 1-11.
- Rose H. J., 1992, Concordia, OCD, 277.
- Rose H. J., 1992, Saturnus, Saturnalia, OCD, 955.
- Rose H. J., 1992, Vesta, Vestals, OCD, 1116.
- Rosenstein N., 2004, *Rome at War. Farms, Families and Death in the Middle Republic* (Chapel Hill (N. Ca), London, Univ. of North Carolina Press).
- Runia D. T., 1998, God and Man in Philo of Alexandria, JTS, 39, 48-75.
- Russell J. R., 1987, *Zoroastrianism in Armenia*, (Cambridge (Ma), Harvard UP).
- Salmon E. T., 1962, The Cause of the Social War, Phoenix, 16/2, 107-119.
- Սարգսյան Գ. Խ., 2006, Մովսես Խորենացու «Ողբը» նոր մեկնաբանությամբ, ՊՀ, 127-139:
- Scodel R., 2001, Drama and Rhetoric, in S. E. Porter (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B. C. – A. D. 400* (Boston, Leiden, Brill Academic Publ.), 489-506
- Schofield M., 1999, Social and Political Thought, in CHHP, 739-770.
- Scullard H. H., 1982, *From Gracchi to Nero. A History of Rome from 133 BC. to AD. 68* (London, New York, Routledge).
- Scullard H. H., 1992, Rome, OCD, 925-935.
- Seager R., 1966, Factio: Some Observations, JRS, 62, 53-58.
- Seager R., 2002, *Pompey the Great. A Political Biography*, 2d. ed. (Malden (Ma), Oxford, Wiley –Blackwell).
- Shaked Sh., 2012, Eschatology, in *Zoroastrianism and Zoroastrian Influence*, EI, v. VIII, fasc. 6, 567-569.

- Sherwin-White A. N., 1973, *The Roman Citizenship*, 2d ed. (Oxford, Clarendon).
- Stepanyan A., 2009, On the Basic Idea of the History of the Armenians by Moses Khorenatsi, in V. Calzolari & J Barnes (eds.), *L'œuvre de David l'Invincible, Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera*, v. 1 (Leiden and Boston, Brill), 181-196.
- Ստեփանյան Ա., 2012, Պատմության կերպափոխությունները Մեծ Հայքում. Արտաշիսյան դարաշրջան (Սարգիս Խաչենց – Փրինթինգոն):
- Степанян А., 2014, Полибий и вопросы теории государства в “Географии” Страбона. Ա. Ստեփանյան, Պատմության հետազոծը. Գործք, գրույթ, իմաստ, (Երևան, Պրինթինգոն), 212-235.
- Stepanyan A., 2015, Relations between Tragedy and Historical Experience in Plutarch (Crassus, 33), *JSAS*, 24, 112-125.
- Stepanyan A., 2018, Westernization in Hellenistic and Early Medieval Armenia. *History and Historical Texts* (Yerevan Printinfo).
- Stepanyan A., 2021, *Sapientia Illustris Historiae. Khorenica. Studies in Moses Khorenatsi* (Yerevan, YSU Press).
- Stockton D., 1979, *The Gracchi* (Oxford, UP).
- Stout S. E., 1921, Training Soldiers for the Roman Legion, *CJ*, 16/7, 423-431.
- Straumann B., 2011, Constitutional Thought in the Late Roman Republic, *HPT*, 32/2, 280-292.
- Syme R., 1939, *The Roman Revolution* (Oxford, Clarendon Press).
- Syme R., 1964, *Sallust* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press).
- Syme R., 2002, *Sallust, with a new Foreword by R. Mellor* (Berkeley, Los Angeles, London).
- Syme R., 2016, Approaching the Roman Revolution. *Papers on Republican History*, ed. by F. Softangelo (Oxford, UP).
- Taylor L. R., 1962, Forerunners of Gracchi, *JRS*, 52/1, 19-27.
- Terian A., 1982, The Hellenizing School. Its Time, and Scope of Activities Reconsidered, in *EB*, 175-186.
- Thomson R. W., 1975, The Maccabees in Early Armenian Historiography, *JTS*, 26/2, 329-341.
- Thomson R. W., 1982, Introduction, in *Eljishē, History of Vardan and the Armenian War*, translation and commentary by R. W. Thomson (Cambridge (Ma), London, Harvard UP), 1-57.
- Treves P., 1993, *Tarquinius Superbus*, *OCD*, 183.
- Treves P., 1992, *Claudius Caecus Appius*, 1992, *OCD*, 246.
- Treves P., 1992, *Lucretia*, *OCD*, 622.
- Treves P., 1992, *Tarquinius Superbus; Brutus Licius Junius*, *OCD*, 183; 1038-1039.

- Taylor L. R., 1962, Forerunners of Gracchi, JRS, 52/1, 19-27.
- Treves P., 1992, Claudius Caecus Appius, 1992, OCD, 246.
- Treves P., 1992, Lucretia, OCD, 622.
- Treves P., 1992, Tarquinius Superbus; Brutus Licius Junius, OCD, 183; 1038-1039.
- Walbank F. W., 1960, History and Tragedy, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, IX, 220-228.
- Walbank F., 1965, Political Morality and the Friendship of Scioio, JRS, 55/1-2, 1-16.
- Wedderburn A., 1973, Philo's "Heavenly Man", NT, 15/4, 301-326.
- Weiner A., 1980, The Function of the Tragic Greek Chorus, TJ, 32/2, 205-212.
- White M. J., 2003, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology), in CCS, 124-152.
- White H., 2010, The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory. 1957-2007 Baltimore, J. Hopkins UP), 113-123.
- Wiedemann T. E., 1994, Cicero and the End of the Roman Republic (London, Bristol Classics Press).
- Wiseman T.P., 2009, Remembering the Roman People: Essays on the Late-Republican Politics and Literature (Oxford, UP).
- Wolfson H. A., 1942, Philo on Free Will, HTR, 35, 2, 131-169.
- Zaehner R. C., 1961, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (New York, Putnam).
- Zekiyan P.-L., 1988, Ellenismo, Ebraismo e Cristianismo in Moise di Corene (Movsēs Xorenac'i), *Augustinianum*, 28, 381-390.
- Zeller Ed., 1931, Outlines of the History of Greek Philosophy, 13th edition, revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer (London, Routledge and Kegan Paul).

ՀԱՄԱՐԾԱՆՔ

ABBREVIATIONS

AAT	2014, K. B. Bardakjian and S. La Porta (eds.), The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective (Leiden-Boston, Brill).
AC	Acta Classica.
AD	2004, P. J. Rhodes (ed.), Athenian Democracy (Edinburgh, UP).
AHK	1996, P. Bidle, et al. (eds), Aspects of Hellenistic Kingship (Aarhus, UP).
AHR	The American Historical Review.
APAMT	1997, R. G. Hovannisian (ed.), The Armenian Peoples from Ancient to Modern Times v.1: The Dynastic Periods: from Antiquity to the Fourteenth Century (New York: St. Martin's Press).
APME	2014, Calzolari Valentina and Stone Michael (eds), Armenian Philology in Modern Era. From Manuscript to Digital Text (Leiden, Boston Brill).
BCEC	2010, Parry Ken (ed.), The Blackwell Company to Eastern Christianity, (Malden (Ma), Oxford, Blackwell).
BCRPP	2017, H. R. Tarrant, F. B. Dirk (eds), Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity (London & Boston, Brill Publ.).
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CA	Classical Antiquity.
CAGG	2013, H. Beck (ed.), Companion to Ancient Greek Government (Malden (Ma), Oxford, UP).
CAH	1992, A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (eds.) Cambridge Ancient History, v. IX, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 BC. (Cambridge UP).
CAPh	2009, M. L. Gill and P. Pellegrin (eds), A Companion to Ancient Philosophy (Malden (Ma), Oxford, Willey-Blackwell).

- CCAP 2009, J. Loren, Samos II (eds.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles* (Cambridge UP).
- CCAR 2009, E. Gunderson (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric* (Cambridge, UP).
- CCEGP 1999, A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge, UP).
- CCGL 2005, M. Gagarin and D. Cohen (eds), *The Cambridge Companion to Greek Law* (Cambridge, UP).
- CCGT 1997, P. E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (Cambridge, UP).
- CCHW 2006/2007, G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, (Cambridge, UP).
- CCP 1999, R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge, UP).
- CCRR 2004, H. I. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic* (Cambridge, UP).
- CCS 2003, B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge, UP).
- CCS¹ 2011, D. R. Morrison (ed.), *Cambridge Companion to Socrates* (Cambridge, UP).
- CCSAM 2007, A. J. S. Spawforth (ed.), *Court and Court Societies of Ancient Monarchies*, (Cambridge, New York, Cambridge UP).
- CGT 2005, J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy* (Malden (Ma), Oxford, Blackwell).
- CHHP 1999, K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, UP).
- CHI 1983, E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, v. 2 (Cambridge, UP).
- CHPLA 2010, L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Cambridge, UP).
- CHW 2003, A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World* (Malden (Ma), Oxford, Blackwell Publ.).
- CJ *The Classical Journal*.
- CJC 2009, M. Griffin (ed.), *A Companion to Julius Caesar* (Oxford, Wiley Blackwell Publ.).
- CQ *The Classical Quarterly*.
- CRR 2010, N. Rosenstein and R. Morstein-Marx (eds). *A Companion to the Roman Republic* (Malden, Oxford, Wiley-Blackwell).
- D 1996, J. Ober and C. Hedrick (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (Princeton, UP).
- DI 2009, V. Calzolari et J. Barnes (eds), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis opera*, v.1 (Leiden, Boston).

EB	1982, N. G. Garsoïan. F. Mathews and R. W. Thomson (eds.), <i>East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period</i> (Washington D. C., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies).
EI	E. Yarshater (ed.), <i>Encyclopaedia Iranica</i> .
EPH	2019, <i>Essays in the Philosophy of Humanism</i> .
GR	Greece and Rome.
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies.
HA	Handes Amsorya.
HCRHP	2001, S. E. Porter (ed.), <i>Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC. – AD. 400</i> (Boston and Leiden, Brill Academic).
Historia	<i>Zeitschrift für Alte Geschichte</i> .
HLR	1984, J. Hinnells (ed.), <i>A Handbook of Living Religions</i> (New York, London, Penguin Books).
HMPAT	2012, K. Chemla (ed.), <i>The History of Mathematical Proof in Ancient Traditions</i> (Cambridge, UP).
HPT	History of Political Thought.
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology.
HT	History and Theory.
HTR	The Harvard Theological Review.
HTS	The Harvard Theological Studies.
II	1993, A. Bulloch, et al. (eds.), <i>Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World</i> (Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press).
IJMT	International Journal of Multidisciplinary Thought.
IJPT	International Journal of the Platonic Tradition.
JHI	Journal of the History of Ideas.
JITE	Journal of Institutional and Theoretical Economics/ <i>Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft</i> .
JNES	The Journal of Near Eastern Studies.
JRS	The Journal of Roman Studies.
JSAS	Journal of the Society for Armenian Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
KH	2017, U. Renz (ed.), <i>Self-Knowledge in History</i> (Oxford, Scholarship).
MHR	Mediterranean Historical Review.
MIPSP	2000, V. Curtis (ed.) <i>Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival</i> (London, British Museum Press).
MTAD	1990, J.-P. Vernant and P. P. Vidal-Naquet, <i>Myth and Tragedy in Ancient Greece</i> (New York, Zone Books).
NCCP	2022, L. Gerson and J. Wilbering (eds), <i>The New Cambridge Companion to Plotinus</i> (Cambridge, UP).
NT	Novum Testamentum.

- OCD 1992, Oxford Classical Dictionary, 2d edition, ed. by N. G. L. Hammond and H. H. Scullard (Oxford, Clarendon Press).
- ODAG 2007, K. A. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace (eds), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley, California UP).
- OHIH 2012, T. Daryaei (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History* (Oxford, UP).
- OHSMCW 2018, P. T. Keyser and J. Scarborough (eds), *Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World* (Oxford, New York, Oxford UP).
- OSAP 2011, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
- PAL 2005, J. M. Barringer, J. M. Hurwit (eds), *Periclean Athens and Its Legacy* (Austin, Texas UP).
- PAPT Problems of Not Just Ancient Political Theory.
- PAS Proceedings of the Aristotelian Society, N.S.
- PCGC 2011, O. M. van Nijf & R. Alison (eds), *Political Culture in the Greek City after the Classical Age* (Leuven, Paris, Walpole (Ma)).
- PCLA 2019, P. Pavlos et al. (eds), *Platonism and Christianity in the Late Antiquity* (London, Routledge).
- PE 2016, A. Longo and D. P. Taormia (eds), *Plotinus and Epictetus: Matter, Perception, Pleasure* (Cambridge, UP).
- PP Past and Present.
- PW 2013, B. Gibson and Th. Harrison (eds), *Polyb and his World: In Memory of F.W. Walbank* (Oxford, UP).
- RABPW 2017, C. Graml, A. Doronzio, V. Capozzoli (eds.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilian's-Universität München* (Munich, 23-24 February).
- RCAP 2013, J. Warren, F. Sheffield (eds), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* (New York, Routledge Press).
- RE 1894, A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler (eds), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (RE), Bd. 1/2 (Stuttgart, Vrlg. Metzler).
- RHN 2014, P. Remes, S. Slaveva-Griffin (eds), 2014, *The Routledge Handbook of Neoplatonism* (New York, Routledge).
- RHP 2014, P. Remes, S. Slaveva-Griffin (eds), *The Routledge Handbook of Philosophy* (Abington (Oxfordshire), New York, Routledge).
- RHPH 1997, C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy*, v. 1, *From the Beginnings to Plato* (London, New York, Routledge).
- RM The Review of Metaphysics.
- RPAG 1999, M. W. Padilla (ed.), *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society* (Lewisburg, Bucknell UP).

SAA	Studia Antiqua et Archaeologica.
SCH	Studies in Church History.
SD	2020, Y. Sintomer, L. Lopez-Rabatel (eds), Sortition & Democracy. History, Tools, Theories (Exeter (UK), Imprint Academic).
SEC	2010, T. Rusimus et al. (eds.), Stoicism in Early Christianity (Michigan, Hendrickson Publ.).
SI	Studia Iranica.
SJP	The Southwestern Journal of Philosophy.
SSAR	2005, K. Raaflaub, Social Struggle in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of Orders (Oxford, Blackwell).
THPT	Theory, History of Political Thought.
TJ	Theatre Journal.
TPAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association.
VCh	Vigilae Christianae.
WBCZ	2015, M. Strausberg and Y. S.-D. Vevaina (eds), The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism (Malden (Ma), Oxford, Wiley Blackwell Publ.).
BB	Византийский Временник.
ԲԵՀ	Բանբեր Երևանի համալսարանի:
ՀԺՊ	1971, Ս. Երեմյան և այլք (Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.):
ՊԲՀ	Պատմա-քանասիրական հանդես:
ՊՀ	2006, Գ. Սարգսյան, Պատմական հետազոտություններ (Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ.):

ԴԱՍԻՉ INDEX

Անձնանուններ / Personal names

Ադերսանդր Մակեդոնացի, 23 240
Ամելիոս Կվինտիլիանոս 21, 66, 86
Ամմոնիոս Մակկաս 20
Անտիոքոս Գ 234
Ապպիոս Կլավդիոս (Պուլքեր) 266
Ասկանիոս Հուլիոս 284
Արիստոտել 30, 231, 257, 271
Արտավազդ Բ 12, 16
Ափրոտիդե 52
Գայոս Կրիսպոս Սալլուստիոս 224–281
Գայոս Հուլիոս Կեսար 242–245, 249–252, 269, 285–288, 290, 293–294
Գայոս Մարիոս 228–235, 237
Գայոս Փլամինոս 248
Գայոս Օկտավիանոս Օգոստոս 251–252
Գալլիենոս կայսր 20, 22
Գնեոս Պոմպեոս 240–243, 272, 276–278
Գորդիանոս կայսր 20
Գրաքուսներ (Տիրերիոս, Գայոս) 231, 234–236, 252, 260–261
Դեմետրա 46
Դիոկղետիանոս կայսր 24, 30–31
Դիոնիսիոս Հալիկարնասցի 225
Եդիշե 13–17
Եվրիպիդես 13
Ջենոն (Ստոիկոս) 30, 258
Չևս 47, 51
Էմպեդոկլես 84, 258
Էնեոս 274
Էպիկուրոս 30
Էրոս 52
Թուկիդիդես 254

- Լուկիոս Դոմենտիոս 284
- Լուկիոս Կորնելիոս Կիննա 271
- Լուկիոս Կորնելիոս Սուլլա 238–241, 248–249, 267, 269, 272, 275–277
- Լուկիոս Յունիոս Բրուտոս 225
- Լուկիոս Սերգիոս Կատիլինա 240–243, 246–247, 252, 265–274
- Կատիլինա 14
- Կարակալլա կայսր 22
- Կասսիոս Դիոն 225
- Կվինտոս Մետելլոս Կելեր 269
- Կվինտոս Մարկիանոս Ռեկս 269
- Կրոնոս 39, 47, 51
- Հադեն 84
- Հեսիոդոս 34
- Հեստիա 46
- Հերա և
- Հերակլիտոս 30
- Հռեա 47
- Հռոմուլոս 225
- Հուլիա 265–266
- Մարկոս Անտոնիոս 271
- Մարկոս Լեպիդոս 271
- Մարկոս Լիկինիոս Կրասսոս 16, 240–248
- Մարկոս Լիվիոս Դրուսոս Կրասսեր 237
- Մարկոս Լիվիոս Սատուրնինոս 236
- Մարկոս Պորկիոս Կատոն (Ավագ) 240, 254, 257, 278–279
- Մարկոս Պորկիոս Կատոն (Կրտսեր) 255, 259, 261, 269, 274–275, 277, 280
- Մովսես Խորենացի 10–11
- Յուգուրթա 236
- Որիգինես 33
- Պերիկլես 12, 16
- Պյութագորաս 20, 39–40, 84
- Պլոտինոս 10, 15 20–89
- Պլուտարքոս 13, 225, 234, 240 241
- Պոլիբիոս 226, 231–232, 234, 238, 240, 259, 261
- Պոլատոն 24–27, 29–30, 33–34, 39–40, 62–63, 68, 70, 73, 76, 84, 86–87
- Պոսելյոն 46
- Պորփյուրիոս 21, 77
- Պոսիդոնիոս 260
- Պրոկոս 35, 44
- Պուբլիոս Կորնելիոս Լենտուլոս (Սուրա) 268–269
- Պուբլիոս Կորնելիոս Սկիպիոն (Ափրիկացի) 230, 234, 238–239
- Պուբլիոս Կորնելիոս Սկիպիոն Էմիլիանոս 230–232, 259
- Սալլուստիոս 13–14, 16
- Սոկրատես 12, 16, 25
- Սուլպիկիոս Ռուփոս 234
- Սպարտակ 240–241

- Վերգիլիոս 284
 Տարկվինիոս Գոռոզ 225
 Տիտոս Ամպիոս Բալբոս 240–241
 (Տիտոս Աննիոս) Միլոն 242–243
 Տիտոս Լիվիոս 238
 Տրայանոս կայսր 23
 Փերեկրիդես Սիրացի 52, 84
- Agathangelos 91, 120, 286, 295, 309
 Agave 212, 214–215
 Aeschylus 177–179, 191
 Ahura Mazda 130–131, 306–307
 Alexander of Macedon/Alexander the Great 101, 208, 213
 Ameša Spentas 130
 Amphicrates of Athens 196
 Andromachus 202
 Anahit (goddess) 309–310
 Angra Mainyu 306–307
 Antigone 178–180–181, 183, 191
 Anytus 188
 Aphtonius 285
 Apollonius of Rhodes 194
 Appianus 196
 Appius Claudius 210
 Aram 100, 117
 Arcadius 109
 Archimedes 143, 194
 Archytas 143
 Aristophanes 187
 Aristotle 49, 55, 59, 68, 91, 94, 96, 99, 104, 115, 125–126, 138–141, 144–149,
 156–159, 161–164, 168, 171, 174–177, 180, 186, 190, 285, 298–299, 303–304
 Arsaces the Brave 102, 218
 Arsacids (Armenian) 93, 310
 Arshak II 108, 117, 310
 Artashēs the Last 104, 117, 120, 122
 Artavazd II 195–198, 200, 208–209, 211, 219–222, 313, 316
 Artavazd the Elder 106
 Artavazd the Younger 106–107
 Artaxiads 310
 Artemis 163
 Asinus Pollio 201
 Ateius 218
 Athena 139, 163, 164
 Augustus G. H. 202, 205–206
 Augustine St. 298
 Azayel 114

- Aždahak 101
 Blessed Mesrop 107–108, 110
 Bēl 98, 101
 Blessed Mesrop 107–108, 110, 118
 Cadmus 212
 Caesar J. 198–199, 217–218, 222
 Callimachus 194
 Cassius C. 201, 203
 Cassius Dio 196–197
 Catiline 317
 Cecrops 164
 Cicero M. T. 84
 Cimon 183
 Cleisthenes 153
 Clement of Alexandria 115
 Codrus 144
 Constantine the Great 109,
 Crassus M. L. 196–205, 213–215–219, 220–222, 316
 Creon 180–181
 Crito 190
 Cyril of Alexandria 91
 Dellius Q. 201
 Diogenes Laertius 143
 Dionysus 180, 199, 212–214
 Dionysius Thrax 91, 96, 121, 285
 Douris 209
 Elijah 114
 Elishē 106, 115, 118, 282–311, 313, 316–318
 Empedocles 141, 143, 288
 Ephialtes 146
 Eratosthenes 143, 194
 Eraxnavu Anjavatsi 117
 Erechteus 164
 King Eruand 116
 Eteocles 179
 Eusebius of Caesarea 91, 109, 119, 121, 124–125
 Euclides 143, 194
 Euribiades 183
 Euridice 181
 Euripides 177, 211, 213–215, 219, 221, 316
 Gamer 96
 Gregory of Nyssa 104, 112, 125, 133, 285–286, 289–290, 293
 Gregory the Illuminator 110, 118, 124–125, 287
 Gordian III 205
 Haemon 181, 188–189
 Ham 96

Hayk 98, 100, 117
 Haykids 98, 103
 Heraclitus 115
 Hermes 179
 Herodotus 153, 169
 Herophilus 194
 Hesiod 31, 34, 36, 178
 Hipparchus 143, 194
 Horatius 202
 Iamblichus 92
 Irenaeus 91
 Isocrates 138
 Jason of Tralles 215
 Japhet 96
 Jehu 114
 Jeremiah 112, 129
 Joshua 114
 Khosrov II Kodak 131, 310
 Łazar Parpetsi 91, 284, 310
 Livius Titus 203
 Łevond 111
 Maccabees (Joshua, Gideon, Jephthah) 293
 Mar Abas Catina 103, 120
 Marzpan Vasak 290, 301, 303
 Meletus 188
 Nersēs 118
 Metrodorus of Scepsis 196, 220
 Moses (Prophet) 114, 314
 Moses Khorenatsi 92–135, 289, 296, 313–314
 Nabat 114
 Nero 197, 206
 Nerses the Great 107–108
 Nicolaus Damascus 201
 Noah 96
 Oedipus 179
 Origen 91
 Orodes II 200, 202, 207, 218
 Otaj Amatuni 117
 Pacorus 207
 King Pap 131, 108, 310
 Pausanias 145, 161
 P'awstos Buzand 108
 Paternulus V. 206
 Peisistratus 153
 Pentheus 212–215
 Pericles 152, 154, 156–157, 181, 183, 186–192, 313, 315

- Philarchus 209
 Philip the Arab 205
 Philo of Alexandria 25, 91, 94, 96, 100, 105–106, 111, 113, 115–116,
 121–122, 124–125, 127, 133, 180, 285–289, 291, 294, 303
 Phraates III 197
 Phraates V 206
 Plato 25, 33, 42, 52, 55, 58, 67, 74, 84, 86, 91, 94, 97, 113, 117, 122, 138,
 140–143, 149–150, 155–156, 159–162, 166–167, 173–175, 181, 184,
 188–190, 208
 Plotinus 20–98, 313–314
 Plutarch 196, 199–203, 205–207, 210–215–218, 220, 222
 Polyb 120, 126–127, 209–210
 Polynices 179–180
 Pomaxathres 215
 Polycleitus 181
 Pompey 197–200, 202, 217–218, 222
 Porphyrius 20–21, 66, 74, 86, 91, 285
 Poseidon 139
 Prometheus 178, 191
 Propertius 202
 Protagoras 159–160
 Pythagoras 141–143
 Roboam 114
 Sahak Bagratuni 120, 124
 Sahak Partev 107–108, 110, 118
 Sallustus 186, 313, 316–318
 Sasanians
 Semele 180, 212
 Semiramis 101
 Seneca L. A. 74, 202
 Shahنشah Peroz I 303
 Shahنشah Shapur I 205
 Shahنشah Vajarsh 308
 Shahنشah Yazdgerd I 299
 Shahنشah Yazdgerd II 300, 307–309
 Shapur/Shapuh 108
 Shem 96
 Smbat Bagratuni 117
 Socrates 138–139, 159, 162, 178, 187–189, 191–192, 313
 Socrates Scholasticus 91
 Solon 151–152
 Sophocles 177–178, 191
 Strabo 196 201
 Sulla P. C. 199
 Sulla L. C. 203
 Surena 201, 205, 214
 Tacitus C. 206

Themistocles 182
 Theseus 179
 Theodosius the Less 109
 Thucydides 100, 126–127, 129, 138, 156, 183–187
 Tigran Eruandean 101, 117
 Tigran II 195, 197, 207, 210
 Tigran the Younger 197
 Timagenes 201
 Tiran the Younger 107–108, 310
 T'iras 97
 T'orgom 97
 Trdat I 197
 Trdat the Great 104–105, 117, 120
 Vagharshak Arsacid 101–102, 104, 116–117, 122
 Valerian 205
 Vahan Mamikonean 307–308
 Vardan Mamikonean 282, 292–295, 301, 304, 307, 311, 317
 Shahنشah Vram 109
 Tsovinar 131
 King Vramshapuh 109
 Vahagn (god) 309
 Vologes I 206
 Yusik I Partev 107–108
 Zechariah 112
 Zerubbabel 114
 Zoroaster 130, 306

Տեղանուններ / Toponyms

Ագորա 12
 Աթենք 12
 Ադեքսանդրիա 11, 31
 Ավարայր 15
 Ակրոպոլիս 12
 Արեոպագոս 12
 Արտաշատ 13
 Եգիպտոս 20, 25
 Իսպանիա (Մոտավոր, Հեռավոր) 232, 246, 250
 Իտալիա 230–232, 238, 248, 268–269
 Լիկեպոլիս 20
 Լատիում 244
 Լիբիա 231
 Խառան 247
 Կամպանիա 20, 241
 Կովկասյան լեռներ 244
 Կարթագեն 232–233

Կապապոլիս 11, 20, 31
 Կրետե 47
 Հյուսիսային Միջագետք 247
 Հյուրկանիա 251
 Հնդկաստան 246
 Հռոմ / քաղաք, հանրապետություն / կայսրություն 9, 13 20, 23, 30, 225–281
 Հռոդոս կղզի 231
 Հունաստան 26, 231
 Մակեդոնիա 231–232
 Միջերկրածովք 231–232, 263
 Մեծ Հայք / Հայք 9, 12–13, 16
 Նումիդիա 256
 Պարթևստան 16, 256
 Պերգամոն 232
 Պիստորիա 261–262
 Ջիբլարթար 250
 Ռուբիկոն 230, 250
 Սելևկյան տերություն 230, 232
 Սիկիլիա 203
 Տիգրանակերտ 13

Acropolis 138, 144, 146–148, 183, 190
 Agora 138, 144, 160, 163–164, 183, 190
 Alexandria 112, 116, 193, 283
 Ani [Kamakh] 120
 Antioch 112, 116, 193, 283
 Areopagus 138, 144, 164
 Ares Hill 145
 Armenian Household 89
 Artaxata 196–197, 200, 201, 207, 211–214, 220, 222, 316
 Asia Minor 130–131
 Assyria 101
 Athens / City 112, 139–140, 142–144, 153, 154–159, 164, 166, 168, 172, 178, 182, 185–191, 212, 283, 315
 Atlantis 139, 193
 Attica 140
 Avarayr Valley 116, 302, 307, 317
 Babylonia 101
 Balkans 300
 Bišapur 204
 Britain 186
 Byzantium 119
 Cappadocia 131, 203
 Carrhae 201, 203, 222

- Caucasus Mountain 178, 197, 300
 Caucasian Albania 300
 Cithaeron 212
 Colchis 150
 Commagene 131
 Constantinople 112
 Corinth 152
 Egypt 116, 125, 186
 Eruandakert 116
 Euphrates 186, 206
 Greater Armenia/ Armenia/ Armenian Household 97–99, 101, 104,
 109–110, 116–117, 120, 130–131, 195–200, 207, 210, 219–220, 222, 310,
 312, 314–316, 318
 Greece 139–140, 158, 178, 185, 312
 Iberia 300
 Israel 114
 Karin (Valley) 116
 Media 101
 Megara 152
 Millet 152
 Naqsh-i Rostam 204
 North Mesopotamia 196–197, 200, 300
 Nuarsak 308
 Outer Sea 199, 216
 Parthia 199–200, 202–203, 207, 217, 219–220, 222
 Pergamon 193
 Persarmenia 120, 300–301
 Pillars of Hercules 186
 Pistoria 317
 Rome / City / Republic / Empire 119, 132, 134, 198, 199, 202–203, 215,
 217–220, 222, 303, 309, 312, 316–317
 Salamis 182
 Samos 152
 Seleucia 201
 Spain 150
 Syracuse 193
 Sparta 144–145
 Syria 199, 222
 Taq-I Bostan 204
 Taq-I Chogan 204
 Tayk 116
 Thebes 180, 212
 Tigranakert 196, 316
 Sasanian Empire, Sasanian Persia (Sasanian) 109, 132, 299, 307, 309

Եզրույթներ / Terms

- «Այնտեղ» 33, 57, 65, 75, 82, 86
 «Այստեղ» 33, 53, 74, 75
 Ավագանի, հեծյալներ, հասարակներ, ստրուկներ 234, 235, 238, 242, 244, 258, 266–270, 277
 Բանական Հոգին 33, 44, 47–57, 64, 78, 87
 Բանականը 33, 39, 40–42, 44, 45, 47, 49, 51, 64, 66, 71, 80, 87
 Բացարձակ մարդ Էակը 47, 76, 83
 Բնական / բանական ձիրք 262
 Բնություն 51, 53–55
 Գոյը 31–35, 40–43, 48, 55, 78, 80, 81
 Դասերի պայքարը Հռոմում 227, 229, 235, 237
 Երեք Նախահիմքերը 33, 42, 88
 Թիվ և Որակ 42–43
 Ծերակույտ, Աշխարհաժողով և նրա տարակերպերը 225, 229, 233, 236, 240, 242, 244–246, 248–253, 255, 256, 268, 269, 271–273, 276–278
 Հանուր Հոգին 33, 44, 47–58, 60, 61, 63, 64, 77, 78, 87, 88
 Հանուրը 25, 33, 45, 58, 83, 85
 Հավասարակշիռ կյանք՝ «առանց կրքի և մղումի» 263
 Հռոմ. զորեղ փոքրամասնությունը կամ ընտրախավը 234, 236, 238, 239, 245
 Հռոմեական բանակը՝ լեգիոն, 230, 275
 Հռոմեական խաղաղություն 280
 Հռոմեական Հանրապետության ավագ պաշտոնությունը 249, 250, 268
 Հռոմեական հանրապետություն (խառն վարչակարգ)՝
 միապետության, ազնվապետության և ժողովրդավարության
 տարրերով 228, 232, 237
 Հռոմն իբրև բնակեցված աշխարհի Բախտը 233
 Մասնակի հոգիներ 58, 60, 61, 63, 67, 71–73, 88
 Մարդ Էակը 34, 49, 62, 63, 72, 77, 80, 82, 83, 88, 262
 Մեկը (Նախագույնը) 33, 35, 37
 Միտք–Մտածյալ–Գոյ 41
 Յունաբան դպրոց 108
 Նոր մարդ 238, 256, 276
 Չգոյ–ունայնը 31, 32, 87
 Չգոյ–քառսը 31, 32, 54, 55
 Պարզ պետական ձևերը և դրանց վերասերումը 232, 265
 Պրինկիպատ՝ հանրապետական միապետությունը Հռոմում 24, 26, 255, 280
 Վայրենություն՝ անկիրթ–անսանձ 264

Տիեզերական Բանականը 233

Քաղաքակրթություն 264

“Rough historical material” 318

“To rule and to be ruled” 156

A friend of the Roman People (*amicus Populi Romani*) 197, 200

A free choice of a human 180-182

A life performance 194

A true human being as a miniature of Heaven 285

Ahura Mazda and the Six Immortals 130

An ally of the Roman People (*Socius populi Romani*) 198

Aristocracy 218

Armenian House 99

Atoms and Void 175

Beautiful and moderate moral desire 124

Black-and-white axiology 289

Bundahišn, Gumezišn, Vizarišn, Frašegird 130, 131, 305–307

Christian theology 113, 129

City State (a political community) 130

Comedy 114, 168, 186, 194

Constitution 140, 153

Cosmic symmetry 121

Courage 155

Crisis as “a choice, judgment, decision” 318

Customary law 99, 145, 195

Democracy 148, 152–154, 156, 157, 161, 163, 181, 183, 184, 186–189

Embodiment of Law 133

Eon (a cosmic cycle) “From Chaos to Chaos” 132, 134

Eternal Body of a Zoroastrian adept (*tan i pasen*) 131

Eternal law, justice, beauty, and harmony 287

Existential and Moral Extremes 220–221

Free will 180, 289

Geschichtsschreibung 295, 313

Global chaos 289

Glory (**Farah*) 205

God’s revealed image 133

Heavenly love 295

Hellenistic Kings 133, 213

Hellenizing School 282, 283

Intellectual plasma 91, 283, 311, 312

Justice 155, 159, 160, 165, 174, 176, 179, 180, 191, 191

Long duration (of time) 93, 97

- Man, as a Political Animal 140
- Man, as God's Image 125
- Martyrology 296, 302
- Middle and Short duration (of time) 97, 98
- Moderation 104, 142, 155
- Monarchy 146, 164
- Moral values of citizens 154, 159, 162
- Mores maiorum 191
- Occasion and necessity 297
- Order of History 122
- Order of narrative 122
- Order revolution, time 221
- Pagan Zoroastrians and apostates 289
- Population 139, 140
- Retro-Hellenism (or Intellectual Christianity) 312
- Reverse perspective 283
- Savior 133
- Self-control or Self-restriction 315
- Self-narratives 192
- Self-sacrifice / victim 180, 191
- Self-scarifications or Self-victim 316
- Space 140
- Spiritual journey 314
- State (governing) art 160
- Symposium 147
- The Cave Metaphor (of Plato) 172–173
- The existential and moral extremes 220–221
- The existential and moral mean 221
- The likeness to God 161
- The Philosophy of Life 194
- The Real Essence 174
- The research method of collage 284
- The Specific (active) Form 174
- The spherical Cosmos 148
- The tragic plot 295
- Tragedy 168, 176, 177, 181, 182
- Tragedy as an imitation of an action 168, 211, 304
- Tragic Discovery and recognition 175, 298
- Tragic History 207–210, 222, 285
- Tragic peripety 182
- Tragic plot 173, 176, 178, 190, 191, 195, 213, 295, 296, 298
- Tragic purgation (purification) 211
- True (God's) covenant 292–293

Wisdom 117, 120, 121, 133
Zoroaster 130, 306
Zoroastrian Eschatology 130
Zoroastrian phases of world history 305
Zoroastrian Theology 305
Zoroastrianism 292, 299, 300, 301, 305

ԱԼԲԵՐՏ Ա. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

**ARMENO – CLASSICA
ԶՈՒԳԱԿԾԻՈՒ**

•

**Գաղափար
Մեկնություն
Հասկացում**

ALBERT A. STEPANYAN

**ARMENO – CLASSICA
PARALLELS**

•

**Idea
Interpretation
Comprehension**

Խմբագիրներ՝
Դավիթ Վ. Պետրոսյան
Լիլիթ Ռ. Մինասյան

Համակարգչային ձևավորումը՝
Արաքս Ալեքսանյան

Հեղինակը հաստատում է, որ ծանոթ է «ԵՊՀ գրահրատարակչական քաղաքականությանը», և գրքում առկա փաստերը, դիրքորոշումները, կարծիքները շարադրված են հեղինակային իրավունքի և էթիկայի միջազգայնորեն ընդունված սկզբունքների պահպանմամբ:

Տպագրված է «ՔՈՓԻ ՓՐԻՆՏ» ՄՊԸ-ում:
Ք. Երևան, Խորենացի 4-րդ նրբ., 69 տուն

Ստորագրված է տպագրության՝ 26.03.2024:
Չափեր՝ 60x84 1/16: Տպ. մամուլը՝ 23: Տպաքանակը՝ 150:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.ysu.am