

ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑՈՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԼԻՆԵՆՈՒ
ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՇՈՒՐՁԸ

1. *Մա. Մայիստայանն* իր ասեցիքն սկսում է նրանից, թե Կ-րդ և Ծ-րդ դարերում Հայաստանում շատ բացարձակ կերպով նկատվում են Երկու հա-կամարա մասնորական հոսանքներ, ասորական և հունական օրիննաացիա-ներ, որոնք շարունակ ժրջում են իրար հետ, Երբեմն մեկն է գերակշու-թյան ստանում, Երբեմն մյուսը: Հայաստանի արեւելյան բաժնի՝ Պարս-կաստանին հոյսառակ լինելն անչուշա գեր է կատարում այս հարցում, քա-նի որ պարսիկները կառկածով էին նայում հայներին հետ հայերի տնեցած հարաբերության վրա, բայց սրցությունը կառարվում էր գլխավորապէս կուլտուրական և կրօնական հողի վրա: Ապա *Մա. Մայիստայանը* մեջ է բերում գրերի գյուտի, Աստվածաշնչի թարգմտության հետ կապում և *Մահակի ու Մեսրոպ Մաշտոցի* օրով անգի տնեցած հանրամանով իրացու-թյանները և այն եզրակացության հանգում, թե Ծ-րդ դարի սկզբում բա-զարձակ ասորասիրական փաղափակումը յայն է եղել, որ այնքան էլ հա-նելի չէր նոր ուսանող սերնդին, որ ձգտում էր գեղի Բյուզանդիան, մյուս

² Ընդդիմութեան մականաքեր իմն են: Ե. Տ.-ՍԻՆ:

կողմից այդ բաղադրականությունը հանդիպում էր Հունաստանի մշտական դրամատիկային: Մեարտոյ Մաշտոցի բյուզանդիան գնալը՝ բյուզանդիայի կողմից հանձնված խաչքանդակները վերացնելու համար՝ այն հետեւեալն է ունենում, որ Սահակն ու Մեարտոյ Մաշտոցը պարտաւորւում են իրենց կողմից չէլ զիջում տնելու, այն է՝ ասորականի փոխարեն ընդունում են հուսկական օրինակը:

Սա. Մալխասյանի այս պատգամները, որ 4-րդ և 5-րդ դարերում Հայաստանում խաչքանդակներ է կել ասորական և հունական քրիստոնեությունների և նրանց հարած խմբերի միջև, ներկայումս վեր է ամեն կատարել: Այդ պայքարի մասին մեր բանասիրության մեջ չսա փայտն է խոսիել, և առանձին սրտիցմար այդ հարցը դրել ու հնարավոր չափով պարզարանել են աղերիս պրոֆը և Ն. Ազոնցը²: Բայց սակ, թե որքան մրցություն էր գլխավորապես կոլտուրական և կրեական հողի վրա, ինչպես կարծում է Մալխասյանը, բոլորովին չի համապատասխանում իրականությանը և չի չոչափում ամենաշակուն ինդիքը: Մեր կարծիքով՝ Սա. Մալխասյանը խիստ թերադնաշատում է ամբողջ հարցի բաղադրական կողմը: Պայքարի ու մրցության բուն պատասար ու թե կոլտուրական ու կրեական է կել այնպիսի հարցեր, որոնք կոլտուրայի և կրեի տեսակետից խառնուղ կերպով աարերեն հուն և ասորի քրիստոնեություններին, նկատի առնում չթանում, համակալա 4-րդ դարում մինչև 151 թվականը, չեն կել, այլ առավելապես ազգային ու բաղադական. իսկ կոլտուրական և կրեական երեւոյթները միայն այդ ազգային ու բաղադական պայքարի արդյունքն են: Ինչպես մենք աակ ենք մեր վերե հիշված պրոֆը (էջ 11)՝ «Հայոց եկեղեցու պատմությունը 4-րդ և 5-րդ դարերում ասորական և հունական ազգեցությունների շարախի առած կեան կուսակցությունների կաիվ է, մի տերեղհաա, փոխախից հաջորդյամբ վարած մենամարտ, որի մամանակ Հայոց ազգային կուսակցությունը միացած է ասորական ազգեցության ներկայացուցիչների հետ և աշխատում է, Պարսից պեռական բաղադականության սմանդակությանը, ազատ կուսակցանել Հայաստանը եկլեականության ազգեցությանից, մի անկախ ազգային եկեղեցական կազմակերպության տեղդել, միանգամայն մերթելով կեաարիայի գերիշխանական ձգտումները՝ միջամեղու Հայոց եկեղեցական կյանքի մեջ»: Այս նույն միարը մեղնից հետա արատհարել է Ն. Ազոնցը հետեյալ բառերով. «... Главы церкви сменялись сообразно с политическими веяниями. Григориэды выступают сторонниками имперской политики, а Албаниды сочувствуют больше персидской... Политика Албанидов была политикой Аршакидов по преимуществу и сделалась национальной, легши в основание организации армянской церкви» (Անդ, էջ 353):

Այս տեսակետից էլ բոլորովին սխալ է Մալխասյանի այն կարծիքը, թե Սահակն ու Մեարտոյ Մաշտոցը սկզբում ասորասիրական բաղադրականու-

¹ Er wand Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig 1904, էջ 1—29, նույնը հայերեն՝ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիներին հետ, էջմիածին 1908, էջ 1—62.

² Н. Адони. Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург 1908, էջ 345—370.

թիւն են վարել և հետո միայն պարտադրել ևն զիջում անելու, այն է՝
առարականի փոխարին ընդունել են Խաչատուր օրինակացիա: Սա. Մալխա-
սյանի այս պատկերացումը նսեմացնում է զբերի գլուխ և Սահակի ու
Մեսրոպի ամբողջ գործունեութեան նշանակութիւնը և չի տալիս նրանց
արդարացի գնահատականը: Մեր հասկացողութեամբ՝ Սահակն ու Մեսրոպը
ս'չ' առարակական օրինակացիա են ունեցել երբեք և ս'չ' էլ այն հետո-
գայում փոխարինել ևն հաշման օրինակացիայով: Սահակի և Մեսրոպի,
ինչպէս նաեւ ամբողջ թարգմանչաց գործի, գործունեութեան բուն էա-
թիւնը առաջին ինքնութիւնը գրականութեան ու կուրսուրա ստեղծելն է,
սովորական եղբար անկախութիւնն ձեռքբերումը, որպէսզի հայ ժողովուրդն
իր գրական և կուրսուրական կյանքում ազատ լինի բնութեւս թէ՛ հայնա-
կանից և թէ՛ առարականից այն, ինչ պետք է իրեն: Բնարկի զբերի գլուխ
և հայաց ինքնութեան գրականութեան սկզբնադրութեան համար խաչու-
թեան է հանդիսացել այն հանգամանքը, որ հայ իշխանները, հետեւելով
Պարսիա արքանի բռնի իշխող տրամադրութիւններին ու քաղաքականու-
թեանը, հայերին հայնական ազգեցութեանից բոլորովին կտրելու համար՝
արգելել են Պարսից բանի հայտնաբերում հայնարեն լեզվի ու գրականու-
թեան գործածութեանը, նա լինակ այրել ևն ամէլ հայնարեն զբերը (Մով-
սէս Ստրեմաի, Գ. Նո), բայց գրանից ամենին չի հետեւում, թէ Սահակն
ու Մեսրոպը կամեցել են մի օրինակացիայի՝ առարականից հետեւող և
մշտոր՝ հայնական ընդունել: Ընդհակառակը, կուրսուրական ազատու-
թեան ու ինքնութեան յաւթեան ամենալայն զենքի՝ սեփական զբի ու գրակա-
նութեան ստեղծումը ամենափառաբար ապացուցն է, որ Սահակն ու Մե-
սրոպը օրինակացիա փոխելու մասին չէին մտածում, այլ շատ ավելի հետեւն
էին նախնի: Այսպիսով, եթէ թույլատրելի է օրինակացիաների մասին խո-
սել, պետք է ստեղծ, որ Սահակն ու Մեսրոպը ս'չ' առարական և ս'չ' էլ հայ-
նական, այլ զուտ սովորական օրինակացիայի կողմնակիցներ են: Իրենց ա-
շակերաններին Ասորիք կամ Բաղդադի յայտնելին էլ չի նշանակում այս
կամ այն օրինակացիայի կողմնակից լինել: Մեր հայերը թէ՛ առարկաներից
և թէ՛ հայններից առանց խորութեան վերցրել են իրենց համար ոգտակարն
ու ախտանին, ինչպէս ազգացուցում են երկու լեզուներից էլ կատարված
բարձրագոյն թարգմանութիւնները: Որ հետագայում հայնարենից կատար-
վող թարգմանութիւններն զերակաւութեան են ձեռք բերել, հարկ է եղել
ավելի շատ մարդիկ ուղարկել հայնական գործընտրը, այդ էլ առաջ է եկել
այն հանգամանքի շնորհիվ, որ հայնական գրականութեանն անհամեմատ
ավելի հարուստ է, քան առարականը:

2. Այնուհետեւ, ըստ Մալխասյանի, Արմենական պատերազմի մամուլակ
(խորքը Վարդանանց պատերազմի մասին է) առարական և Խաչատուր Խա-
չատուրի մրցութիւնն ըստ երկուքին զաղարում է, և ամբողջ հոգեւորա-
կանութեանը միարանում է՝ նախարարներին զբաղից լինելով զենքի ու
ժողով պաշտպանելու քրիստոնեական կրօնը: Բայց երբ պատերազմն ու նրա
բերած արհաւիրքները վերջանում են, երբ գարի երկրորդ կեսում՝ հու-
նա-առարական մրցութեանն ու պայքարը զարձայ երեան ևն գալիս: Մար-
խաչանի ասելով՝ հայնարենների չրջանն այս ժամանակ է արտադրել Ա-
ղաթանգեղոսի գրութեամբը, որտեղ հայնական օրինակացիան զաղաթնակեալն
է հասցված և հայաց եկեղեցին կաթման մեծ է գրված Ասորիայի մեարտ-

ստիժանությունը, որակից աշխատանքի պետք է ձևանագրություն ստանալին Հայաստանի եպիսկոպոսապետները: Բոկ ասորական օրինաացիայի հետևողները պետաբայում անգամ և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, հունական առաքյալին, նոնագնեղու համար արտագրում են՝ ա) Լարուրնայի Պատմություն հայերեն թարգմանությունը, բ) Թագևոս աստրայի և Սանդուխտ կույսի վկայարանությունը և ս) Բարդուղիմեոս աստրայի վկայարանությունը:

Նախ՝ պետք է հարցնել Մայիստայանին, թե ե՞րբ ևն վերջացել պատերազմն ու նրա բերած արհամիրքները և ի՞նչ է հասկանում նա 3-րդ դարի երկրորդ կեսի աստրայ: Երբան մեր պատմությունից հայանի է, վարդանանց պատերազմից հետո արհամիրքները թեև որոշ չափով մեղմանում են, բայց չեն վերջանում: Ընդ որ վերված նախարարները պես մինչև 60-ական թվականները գերի են մնում Պարսկաստանում և արհամիրքների իրոք վերջանալու մասին կարելի է լրջորեն խոսել միայն 180-ական թվականների կեսերից, երբ վաշան Մամիկոնյանը մարդպան է դառնում: Երկրորդ անկասկած սխալ պետք է համարել նաև Մայիստայանի այն պնդումը, թե ասորական օրինաացիայի հետևողները, կամենալով նոնագնեղ պետաբայում անգամ և հունական կրթություն ստացած Գրիգոր Լուսավորչին, «հունական աստրային», արտադրել են Թագևոսի ու Բարդուղիմեոսի վերահիշյալ վկայարանությունները: Թագևոս աստրայի վկայարանությունը 3-րդ դարի երկրորդ կեսից առաջ պետք է հայանի եղած լինի: Ընդ որ Փամբատար մի բանի անգամ Հայոց հայրապետական աթոռ Թագևոս աստրայի աթոռ է անվանում: Բայց այդ՝ մի կողմ թողնելով այն խնդիրը, թե ովքեր են արտադրել հիշված վկայարանությունները, պետք է ասենք, որ նրանց արտադրման նպատակը ոչ մի կապ չունի «Գրիգոր Լուսավորչին նոնագնեղու հետ» և այնքան պարզ է, որ դրա մասին երկու կարծիք չեն չի կարող: Ինչպես մյուս բոլոր եկեղեցիները, այնպես էլ Հայոց եկեղեցին ժամանակի բնթացքում կարելի է դրացի ապացույցներ իր առաջնությունն սկզբնավորելու (չէ՞ որ բոլոր եկեղեցիները կրում են «կաթոլիկե և աստրեյական եկեղեցի» անունը), և ահա այդ նպատակով, ամենորեն որոշ ամենպատկանների վրա հիմնված, հանդես են եկել Թագևոս և Բարդուղիմեոս աստրայների վկայարանությունները: 3-րդ դարի վերջի և 4-րդ դարի սկզբի դարձիչ, հայերին քրիստոնեություն քարոզող Գրիգոր Լուսավորչին ոչ ոքի մաքով չէր կարող անցնել «աստրայ» անունը առաջ առնել թառի խեղճան իմաստով, և ուրեմն հարկ էլ չէր կարող դրացիները նրան նոնագնեղու համար Քրիստոսի բուն աստրայների վկայարանություններ հերքել: Ժամանակը, որ 200 տարի առաջ ապրած մարդկանց գործունեությունը ոչնչով չի կարող նոնագնեղ հետապնդում գործողներին, ավելի չուտ՝ հակառակը կարող է ասելի ունենալ:

... Անցնելով իր բուն խնդրին՝ Գրիգորյանի ժողովին և նրա հետ կապված հարցերին՝ Մայիստայանը չարանակում է. «Այս գլխական-իդեական մրցությունը, դույն խառն նյութական և փաստաթղթական ձգտումների հետ, ավելի խորացավ, բացարձակ թշնամություն, վտխալարձ մեղադրանքների ու հայտնաբերների վերածվեց, երբ նախկին պատճառների վրա ավելացավ դավաճանական ապրիբուրյունը, որին առիթ տվեց Քաղկեդոնի ժողովին իր հայանի բանաձևով—երկու բնություն գաղանելով Քրիստո-

սի մեջ (յերկուս ընտիրեն)»։ Այս բանաձեւը երկդաստիակային տառա-
 ջագրեց, հետագայում ալեկոծեց զրիտանյա եկեղեցին և հերձված տառ-
 ղերեց նրա անդամների մեջ։ Բյուզանդիոսը և Հոմեր այս բանաձեւի կոյմ-
 նակիցներն էին (երկարեակներ, քաղկեդոնականներ), իսկ Արեւելքը—Ալեք-
 սանդրիան, Եփեսոսը, Սնախոսը, որի թեմի մեջ էր մտնում և Ասորիքը՝
 հակառակ դուրս եկան բանաձեւին (միարեակներ, հակաքաղկեդոնական-
 ներ)։ Ինչ վերաբերում է Հայոց եկեղեցուն, Մայիսոսյանը այդ եկեղեցու
 սիրբը Քաղկեդոնի նկատմամբ ընտրում է հետեւյալ ձեւով. «Հայոց եկե-
 ղեցին Քաղկեդոնի ժողովում պաշտանական ներկայացուցիչ չունեւ և իբրեւ
 ինքնազուլու եկեղեցի՝ ազատ էր նրա մշակած բանաձեւն քննունելու կամ
 չքննունելու։ Մենք աւանում ենք, որ ամէկի քան 50 ասորի Հայոց եկեղեցին
 պաշտանական սիրբ չի բռնել Քաղկեդոնի դափնանքի վերաբերմամբ, ոչ
 հարկ է նրան պաշտանապես և ո՛չ մերձեւ պաշտանապես, և միայն 508
 թվին, Բարդէն կաթողիկոսի օրով, Քաղկեդոնի ժողովից 57 ասորի հետ,
 երբ Պարսկաստանում ապրող ասորիները նկատարական ասորիներից նեղվե-
 լով՝ գիմեցին Հայոց եկեղեցուն, իբրեւ իրենց համեմատի, և խնդրեցին
 բացարձկ երպոյժ արտահայտել Քաղկեդոնի դափնանքի նկատմամբ
 տառքին անդամ Հայոց եկեղեցին արտահայտել ընդդէմ Քաղկեդոնի, այն
 էլ չառ երկզիմի կերպով»։ Այսպէս միաժամանակ համարելով Սրմանյանի
 («Աղագրատում», I, էջ 491, 495—496) և ասորիների հայանած այն կար-
 ծիքը, թէ քաղկեդոնականութեան խնդիրը մինչեւ Բարդէն կաթողիկոսի
 ժամանակը հայերի համար դոյաթլուն չունեւ և թէ նրանք իրենց առջեւ
 հակաքաղկեդոնիկ օրոչումներ պիտի աւանդէին զրիտանյա եկեղեցիների
 կողմից, եթէ հնարաւորութեան և կամ իսկ անհնալին քաղկեդոնական
 խնդիրներով զբաղվելու և հետաքրքրվելու, Մայիսոսյանը գտնում է, որ
 Հայաստանում ափրապեապ երկու մասիւր հոտանքները—ասորականը և
 հունականը—չէին կարող անակցակ և անտարբեր մնալ Քաղկեդոնում հա-
 րուցված այն մեծ վեճի նկատմամբ, որով բռնված էր ամբողջ զրիտանյա
 աշխարհը 5-րդ դարի երկրորդ կեսում և հաջորդ դարերում», և որ, ու-
 ղեմն, «Հայոց եկեղեցին հիւրափ որոշ սիրբ չէ բռնել Քաղկեդոնի բանաձեւի
 նկատմամբ, բայց դա նրանից չէ, որ առ հարցը նրա համար դոյաթլուն
 չի ունեցել, այլ նրանից, որ բնական պայքար է եղել մղվելիս Հայաստանում
 երկու հզոր բանակների միջեւ, և եկեղեցին տատանվելիս է եղել, չէ վրա-
 տահայել պայքարող բանակներից մեկի կամ մյուսի կողմն անցնել, կաս-
 կածելով, որ զմզմէ կողմը կարող է անջատվել եկեղեցու միաթլունից,
 կարող է ներքին հերձված ծագել»։ Արեւնացու աշխարհարար թարգմանու-
 թլան տառարանում էլ (էջ XIX) Մայիսոսյանը կրկնում է նախ միտքը
 հետեւյալ ձեւով. «Եկեղեցին պաշտանապես զեռ չեղար էր մնում. նա դրժ-
 վարանում էր միարեակների ստիպել իմրի զեռ զնալ և միեւնոյն ժամա-
 նակ զդաշանում էր՝ հակառակ օրոչում կայացնելով խղի իր կապը տիե-
 ղերական ժողովի և քննիմանուր քննատնական եկեղեցու. հետ և շարժել
 բյուզանդական կայսրների բարկաւրյունը։ Բայց ամայ եկեղեցականներն
 անպաշտան կերպով թէ էին տալիս միարեակներին նրանց պայքարի մեջ»։

Պէտք էր սպասել, որ Աս. Մայիսոսյանը հիմնաւոր փաստեր կրէրեր
 իր առ չզտափանդանական պայքարի» թեղիան աղաղակելու համար։ Աս-
 կայն մինչեւ այժմ բացի ընդհանուր, սխալ բացատրված, ակնարկներից ու

գործվածքներից մեկը ոչինչ չտեսնե՞ր Մայիսյանի փաստաթղթերի մեջ: Հիմա միայն նա փորձում է սկսել այն աեղից, որակիս պետք է իրար սկսեր, եթե ուզում էր անհերքելիորեն ապացույցել, թե Սորենացին քաղկեդոնական է եղել, այսինքն՝ այնպիսի վկայություններ բերելով Սորենացու իրեն գրվածքներից, որոնք համապատասխանում են Կաղկեդոնի բանաձևին: Բայց այդպիսի ապացույցների հետք անգամ չենք գտնում Մայիսյանի մոտ: Սորենացու գրվածքներից Մայիսյանի բերած ապացույցները նրա քաղկեդոնական լինելն ապացույցելու համար՝ հետեյալ կցկատուր համաձայն են.

1) «Ողբի» սկզբում Սորենացին ասում է. «Ողբում գրեց, հայտնաբերեց, . . . դիտարկեց թագաւոր եւ քահանայ, խորհրդական եւ տնտեսող, վարչական, խաղաղութիւն, արմատացու անկարգութիւն, զրկուեցու ազդախառութիւն, կայկեցեցու ազիտութեամբ չարամտութիւն»:

2) Նույն «Ողբում» . . . Սկսեմ մարտի չորրորդի, եւ արհաւիրք արաքուստ, արհաւիրք ի հեկանոսաց եւ մայրաքաղաքի հերձուածուաց»:

3) Ողբարդ իր մեծ տառիչք՝ Սահակի մասը, Սորենացին բացականչում է. «Ո՞վ կարկեսցէ գլխով զկոթիւն ընդդէմ տառիչ վարդապետութեան հակառակ յարուցելովն»: Շուտ աչքես իր հայրն ու քահանայապետը, որ ճամնաւորէր զկեղուս տաքսուպլին»:

Ի) Երկրորդ գրքի վերջին գլխում իր կրած գրկանքները նկարագրելիս Սորենացին ի միջի ալիսց ասում է. «Թողից պալին, դի ե ոչ պեղուս չաքս ե պողիտու թիւն . . . անձնահարեցի, ալ ինքն ինքն անմասնեանն գծեր տնտմնատեաց պարտ բարս բարբառեցէր տնտեղ քան զհոսցն Բարեյովնի»:

Սրանք են Մայիսյանի կոնկրետ փաստերը՝ Սորենացու քաղկեդոնական լինելն ապացույցելու համար:

Այս չորս հատվածներից վերջինը բարբառիկն ոչինչ չի ասում մեզ հետաքրքրող քաղկեդոնական եւ հակաքաղկեդոնական վեճերի մասին, իսկ առաջին երեքը վերցված են «Ողբից»:

Այս աեսակետից խիստ հետաքրքրական է, թե ի՞նչ է ներկայացնում «Ողբ» իրենից եւ երբ է գրված այն: Եթե նա յիսկ ընդունենք վերջնականապես ապացույցված, որ «Ողբը» Սորենացու հեղինակությունն է եւ մի միասնական ամբողջականություն է, երկու միմյանց անհարկ մասերի չի բաժանվում, ինչպես ենթադրվում է բանասերներից ամանդ կոզմից (տե՛ս Կ. Յ. Պատմական, Քննությունները Մովսեսի Սորենացու, «Հանդես Ստորյա», 1891. ՀՊ 362—364), եւ վերջին մասը «Պարզապետ արքայապետի» սկսած շահաբեր Վարդի Թղթի մեջ հիշված «աշափս նորմեր», այնուամենայնիվ մեր խնդրի համար գործյալ ահալին կարևորություն ունի «Ողբի» գրվելու ժամանակը:

Հաշվափար եւ խորթափանց բանասեր Նորայր Բյուզանդակի (տե՛ս Քննություն, պր. Բ. ՀՊ 21) այն կարծիքն է հայտնել, թե «Ողբը Սորենացույն էրեկն գրեալ նախ քան զպատեւագմն Վարդանանց», եւ այս կարծիքը փաստացի պաշտպանում է նաեւ Պատմական իր վերահիշյալ հպմածում: Եվ իրոք, կարելի՞ է ընդունել, որ Սորենացին Սահակի ու Մկրտչի մահվանից 30 տարի հետո, 70—80 տարեկան հասակում, Պատմությունը ափսոսանքով լինելուց հետո գրած լինի «Ողբը» եւ ասած՝ «Որ ե ոչ տեսու»:

թեան ժամանակի աշայ նոցա կախացման, և ըսել զվերջին բարեառն և զօրհնութիւնն», կամ 50 տարի հետո ասեր, թե «... ապա փոխանակ խրախճանութեանն ի վերայ գերեզմանի ողբա տեսցով՝ ողբմէլի հառաչեմ»։ Պարզ է, որ այդպիսի «Ողբը» կարող էր գրմէլ ուսուցիչներին մահը ընկուց անմիջապէս հետո, որեմն 110-ին կամ 111-ին, ցովի ու վշտի թարմ տրամաբանութեան տակ, բայց ոչ երբեք առանցակ տարիներ, զրեթե կեա դար հետո, երբ ողբացող երիտասարդն արդեն ծերացել էր և մի սար գերեզմանում էր։ Իսկ եթե «Ողբը» գրեալ է 110-111-ին, Փաղկեղանի ժողովից 16 տարի առաջ, էլ ի՞նչ քաղկեղանականութեան մասին կարող է խոսք լինել նրա մեջ։

Բայց սրանից՝ «Ողբն» իրրե պատմական տղբչութիւն զնահաանկիս՝ պետք է այն էլ նկատի ունենալ, որ այն գրեալ է Պրիդար (եյուսացու) հայանի դամբանական ճասի խոր ողբեցութեան տակ, որ այդ անձն ասել է Անտիոքի եպիսկոպոս Մելիտիոսի գաղաղի վրա 381 թվին կատարուող սուրբաւոյն, և որից բաղմամբով բառացի համոզմունք կան «Ողբի» մեջ։ Մայրաքանի տարած փաստարկման հիմնական սխալն այն է, որ նա ամենեւին նկատի չի առնել վերահիշյալ հանգամանքը և աչքի առաջ չի առնել այն, որ «Ողբի» մեջ կրամ բառացի համոզմունքում կան նաե հեց այն բառերը, որոնց վրա խորտնում է իր թեկնար Մայրաքանի։ Օրինակ, Քարենացին ասում է՝ «Պատերազմ գնեզ շուրջ պաշարէ... մարտ ի երծումնդաց, և խորհրդակառն չէ ու միջի...», իսկ եյուսացու համոզաւորտնում հասում ասում է՝ «Էհա խորհրդեան ժամանակ և խորհրդակիցն լսեալ է՝ պատերազմ գնեզ շուրջ պաշարէ, պատերազմն երծումնդակառն...»։ Կամ՝ Քարենացին ասում է՝ «Ո՞վ կարկեցէ գլանդգնութիւն ընդդէմ ասողք վարդապետութեանն հակառակ յարուցելոցն, որք ամենայն բանիւ քականալ... յայն վնդիսն վարդապետ և բազում զիրա», իսկ եյուսացու հասում ասում է՝ «Բայց զի նշ արեցէ ու... ոչ ընդդէմ Մոսեսի, այլ ճշմարտութեան գնեցերաց և ասողք վարդապետութեան հակառակ յարուցելոց... ամենայն բանիւ քականալ... յայն վնդիսն վարդապետ և բազում զիրա...» և այլն և այլն։

Այս ամենից հետո ի՞նչ փաստաւորութեան կարող է լինել, թե Մայրաքանի մեջերեւած մյուս մի բանի բառերն էլ քաղվածքներ չեն նույն եյուսացու կամ Պրիդար Աստվածարանի սրեկ այլ գրվածքից։

Բայց անկասի հիշածս հանգամանքներից էլ՝ յուրաքանչյուր անկանխապալ բանասեր կասի, որ Քարենացու «Ողբի» վերեւում մեջերեւած հետա-

¹ Ո՛չ նաղեանդացու կամ Աստվածարանի, ինչպէս սխալմամբ գրում են մեր գրչագրերը և նրանց հետեւելով Չարեանայանը՝ Հայկական հին գաղության պատմութեան, Վեներաի 1897, էջ 365 և Պատմանյան, Անդ. Հմմտ. Օ. Bardenhewer. Geschichte der christlichen Literatur, dritter Band, 1912, S. 206; նույնի Patrologie, zweite Auflage, 1901, S. 212. Տե՛ս նաե՛ւ B. Smetan, Յուդայի հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթաթեանի վերջնա 1897, էջ 531 և 1073 (հերքողեան ի Մելիտէ) և Migne, Աղ, 787—807 և Krabinger, Oratio in Meletium, München 1838)։

² Չարեան ասում է, Անդ. էջ 365. Պատմանյան, «Հանդես ամսորյա», 1891, էջ 362—363. Գր. Խարաբյան, «Մարտա», 1897, էջ 531—539, հատկապէս էջ 536—539. Նույնի՝ Армянские Архивы, Москва, 1933, часть II, Материалы, էջ 140—143. Նույն համոզմունքը քննում է նաե՛ւ Ն. Ալիկյան, «Հանդես ամսորյա», 1939, էջ 27—31։

րական շափաղանցությունների և քնդհանուր պարձվածքների մեջ չկա ոչ մի այնպիսի բան, որ հույն ձևով հնարավոր չլինի տեսլ քայքայելի վերաբերմամբ, և ոչ մի կտված չկա աշխատելի քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական «բուսն պայքարի» կզրականություն անելու: Իսկ Ս. Մալխասյանն այլ կերպ է մտածում. նրա կարծիքով՝ Խորենացու մասն շարափաղանցությունը հակաքաղկեդոնականությունն է, իսկ հերձվածությունը հակաքաղկեդոնականներն են: «Արդ պարի երկրորդ կեսին ամբողջ քրիստոնյա աշխարհն պրտված էր քաղկեդոնական վեճերով, որից ազանդների մասին հիշատակություն չկա, և Հալապում էլ այս ժամանակները չի հիշվում որևէ այլ ազանդ, որ կարողանար ստաննեցնել երկիրը, վրդավեր ազդեցություններ, հիմնավորվեր երկրում և պատերազմեր ազդեցությունների գեմ» (1. Սա. Մալխասյան):

Այստեղ Սա. Մալխասյանին պետք է հիշեցնել, որ յոթն պարսից, սկզբից մինչև կեսերը և անհուշա նաև Ծրդ պարի երկրորդ կեսում կղել են խիստ շարունակ և աստիճանաբար ազանդավորներ, որոնց գեմ համառ պայքար են մղել Սասանի ու Մեհրապ Մաշտոցը և ապա նրանց աշակերտները Շահապիվանի ժողովում (144/45-ին): Այլ ազանդավորները Բորբորիստներն ու հետագայում Մճղներն են, որոնց գեմ աշխարհ խիստ պատիժներ են ստանձնելու Շահապիվանում իրեն հայտարար նրանց շափաղանց տարածված լինելուն: Եթե «Ողբ» հիմնով Խորենացուն է, իսկ այլ գեղերում այն պրտված պետք է լինի, ինչպես ասացինք, չորս 110-ին, ապա վերև բերված խոսքերը չառ լավ հարմարվում են այլ ազանդավորներին, որովհետև եթե Սասանը պետք է կենդանի լիներ, որ նրանց բերանը փակեր, ուրեմն խոսք կարող է լինել հենց միմյալ Մճղների մասին, ապա թե ոչ անհեթեթություն կլինի մտածել, որ Սասանը մինչև 190 թվականը պիտի ապրեր, որպեսզի հակաքաղկեդոնականներին լուցներ: Կամ դուրս Մալխասյանը մտածում է, թե Շահապիվանի ժողովի վճիռներով մոզական պապականի դրությունը միանգամից վերջ գրվեց հիշված ազանդներին: Չենք կարծում:

Այստեղ լինի բոլոր լնդյան մի այլ հարց է ծագում. եթե «Ողբ» Խորենացին է գրել չորս 110-ին, ապա ինչ արդելք կա աշխատել հիշված «շափաղանցություն», «հերձվածություններին» և «աստրալայն լեզուները» համարելու նկատարականությունն ու նկատարականներին, որոնց գեմ անհուշա պայքար մղվել է Հալապում Սասանի ու Մեհրապի օրով (ան'ս Գիրք Թղթոց, 1. 11): Անկասկածելի պետք է համարել նաև այն, որ Սասանի ու Մեհրապի մահից հետո՝ նրանց օրով գեմիս ծածկված ու գաղանի նկատարականությունը դուրս է բարձրացրել, միացած վերևում հիշված ազանդավորների հետ, և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի ասիլ տվել Սասանի ու Մեհրապի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն:

Կ. Անցնելով այն հարցին, թե ովքեր էին Հալապում քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքար մղում, Մալխասյանն ասում է. «Բունի որ Հալապում ժողով մրցում էին երկու մտավոր և կրոնական հոսանքներ՝ ասորական և հունական՝ ուստի Քաղկեդոնի պապանարանություն չորս պայքարը պետք է մղվեր այս երկու հոսանքների միջև: Կասկածից դուրս է, որ ասորական հոսանքը հակաքաղկեդոնիկ էր, ուրեմն քաղկեդոնիկ պիտի լիներ հունական հոսանքը, որի գլխավոր գործիչներից

մեկը, զույցն պարտադրածն էր ինքը՝ Խորենացին¹։ Այնուհետև Մայրապետն չի հասնում կրկնելուց, որ տառապան հոսանքը անկասկած, անփիճելի կերպով, հակաքաղկեդոնական էր, ուրեմն քաղկեդոնական պիտի լինեին հունական հոսանքին պատկանողները, հասկապես նրանք, որոնք հոսանքանում էին ուսում առել և բնդհանուր անունով կոչվում էին թարգմանիչ, քերթուց։ «Հայտնի է, — ասում է Մայրապետը, — որ Վաղկեղոսականության ամբողջ թյուզանդիկոնում էր գտնվում»։ «... Հակաքաղկեդոնական, այսինքն տառապան հոսանքն ու մեզ էր իր ստիպանքով, իսկ քաղկեդոնական կամ հունական հոսանքը՝ իր մասով ազդի բարձր գործածումը։ այս պատճառով էլ վերջիններս իրենց հակառակորդներին միշտ կոչում են աղետ»... «Հակաքաղկեդոնիկների ազդեցության այս շեշտումը հասկանալի է գտնում՝ եթե նկատի ենք առնում Բագկեղոսական դավանաբանության խիստ փոքր քանակը, որը միջակ կրթության տեր անձ ըմբռնել անկարող էր։ Քրիստոսի մեջ երկու բնություն գալանելու միտքը երկու ձևով էր արտահայտվում — «չերկուս բնություն» (B ΔΒΥΧ ΕΣΤΕCΤΒΑΧ) և «չերկուց բնություն» (C ΔΒΥΧ ΕCΤΕCΤΒΑΧ)։ Առաջինը Քաղկեդոնում ձառնաշփոթ ուղղափառ, երկրորդը՝ չարափառ։ Առաջի հունական հոսանքին պատկանող, Թյուզանդիկոնում ուսած և զարգացած քաղկեդոնիկ հայերը մեղադրում են հակառակորդներին, թե նրանք ազդեցություն են կորցրածում բժրանել տարրերությունն այս երկու բանաձևերի միջև, ուստի և հակառակում են քաղկեդոնական գաղափարանությունը՝ նրան չհասկանալով»։ Խորենացու աշխարհարար թարգմանությունն ներածություն մեջ (էջ XVIII—XIX) Մայրապետը մի անգամ էլ պնդում է, որ «Հունաստանում տառապանք սերունդը, թարգմանչական խումբը, բնականապես երկարանկ էր, այսինքն՝ բնորոշում էր Քաղկեդոնի գաղափարանությունը» և նա առհասարակ էլ նույնացնում է հույն ու հունական կրթություն և քաղկեդոնականություն հասկացությունները։

Ենթաց երբ առարկելի Մա. Մայրապետի այս բժրանումների գեմ։

Եսթ՝ մեծ գործանք է առաջացնում Մա. Մայրապետի հաջորդած այն տարրինակ կարծիքը, թե Ծ-րդ գարի երկրորդ կեսին երկու պայքարող բանակներ են եղել եկեղեցում, իսկ եկեղեցին պաշտանապես գետ չեղոր է մնացել և տառանդել է, զմեկարացել է կողմերից մեկին ու մեկին գերուկչություն առել։ Դուրս է գալիս, որ եկեղեցին մի այլ բան է, իսկ նրա մեջ պայքարող տարրեր խմբերն՝ ուրիշ բան։ Այդ խմբերը կապողի գերուկով պայքարում են միմյանց գեմ, սակայն եկեղեցականներն անպաշտան կերպով թե են տալիս մի կողմին, բայց և այնպես եկեղեցին մնում է լիկ հանդիսառեսի գերում։ Այս պատկերացումը եկեղեցու մասին ոչ մի գեղարում չի կորուց ճիշտ համարվել։ Հիշված խմբերը, եթե նրանք իրոք գոյություն ունեին, եկեղեցու քաղկացուցիչ տարրերն էին և նրանց կառավարի

¹ Այսպես անհրաժեշտ ենք համարում նշել Մայրապետի մի սխալ պնդումը Դիոսկորոսի մասին Դիոսկորոսը Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը մշակող նրանին չի մասնակցել, ուրեմն և Քաղկեդոնի ժողովի առյաճում նա չէր կարող որեւէ բանաձև ընդունել կամ մերժել, ճիշտ է, իհարկե, որ նա մերժելով մերժում էր «չերկուս բնություն» բանաձևը թե նախ բան Քաղկեդոնի ժողովի, թե նրանից հետո։

պայքարի գեղարվեստ, այն էլ գաղափարապես խնդիրների շարք, հարցը կարող էր լուծվել միմիայն նրանցից մեկի կամ մյուսի հաղթությամբ:

Երկրորդ՝ սրահից է երևում, թե ձառող զարի երկրորդ կեսում Հայաստանում բուսն պայքար է մղվելիս եղել երկու հզոր բանակների միջև քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական բանաձևերի շարք: Մի մեր պատկանություն և ո՛չ պատմության մեջ ամենաշնչին հետք անգամ չի մնացել այդպիսի պայքարի, որ անկարելի կլիներ, եթե Մալխասյանի երևակայած այդ պայքարն իսկապես իրականություն լիներ: Փանկ Ղազար փարպեցու թի մեջ պետք է մի հիշատակյան մնացած լինե՞ր գաղափարապես այդ պայքարից: Մենք ստորև կառնենք, որ այնուպե այդպիսի պայքարի հետքն անգամ չկա: Մալխասյանը կարող է սույն, որ միարեակներն այդ հետքերը խնամքով սնչեացրել են, և նա այդ ստում էլ է, բայց բոլոր դիտակ անձերին շատ լավ հայտնի է, որ միարեակները երբեք չեն թաքցրել կամ սնչեացրել իրենց հակառակորդների թեղիսներն ու փաստարկումները: Բնդհակառակը, նրանք շատ անգամ բաց առ բաց մեջ են բերում հերետիկոսի արտահայտած մտքերը, նրա փաստարկումը և ապա հերքում այն: Սրա ամենափառափառ ապացույցը միարեակության խոչորողուն ծառայով և քաղկեդոնականության ու նեոստոյանականության կասաղի հակառակորդ Տիմոթեոս Կուրի հակաձայնությունն է զատ սահմանական թողություն Գաղկեդոնի, որի մեջ նա ճիշտ այնպես է վարվում, ինչպես մենք ակնարկեցինք: Այսինքն՝ նախ բերում է նեոստոյի, Լեոն պապի, Քաղկեդոնի բանաձևի խնդիրը բառերը և ապա գնում իր ասարկությունները՝ գրանց գեմ, հերքում գրանք: Հայերի ուսուցիչն, այն էլ հատկապես միարեակ հայերի գաղափարան ուսուցիչը, եղել է Տիմոթեոս Կուրի, և նրա նմանները, ուրեմն, նրանք ո՛չ թե ասանց ալիսայություն կոչեացնեն հակառակորդների գրանքները, այլ նախ և առաջ եհերքեն, եթե այդպիսի գոյություն ունենային:

Երրորդ՝ երբ Մալխասյանն ասում է, թե քեկեղեցին զգուշանում էր հակառակ արդյունք կախանելով իր կողմը Թեոփիլական ժողովի և Բնդհանուր ժողովանական եկեղեցու հետ և չարմել բյուզանդական կայսրների բարկությունը, ամենին չի արդարում, թե ի՞նչ է այսուպե նրա ասածի խմատը: Հայտնի է, որ Քաղկեդոնի ժողովից անմիջապես հետո Քրեդհանուր ժողովանական եկեղեցին՝ բաժան-բաժան ելավ և մեկը մյուսին հերձվածույ ու մոլորված էր համարում. իսկ Քաղկեդոնի ժողովը Թեոփիլական ու Բնդհանուրի էին համարում միայն Հոսմոն ու Մարկիանոս կայսեր անմիջական շրջապատը, նրա պատրիարքն ու արան անմիջականորեն ենթարկված եպիսկոպոսները: Այդեն Մալխասյանն ինքն էլ ասում է, թե Քաղկեդոնի բանաձևին հակառակ էին գտնու եկել Ալեքսանդրիան, Էփեսոսը, Անտիոքը, որի թեմի մեջ էր մանում նաև Ասորիքը: Մալխասյանը ժողովել է այս թեմերի մամանակ ավերացնել՝ նաև Պաղեստինը: Ուրեմն այս տեսակետից Քրեդհանուր ժողովանական եկեղեցու հետ կապը խելոյաց զգուշանալու մասին ասված նախադասությունը ոչ մի խմատ չունի: Բնչ վերաբերում է Քաղկեդոնի Թեոփիլական ժողովին, պատմությունից ասույց հայտնի է, որ Մարկիանոսից հետո եկող բյուզանդական կայսրները ամենամեղ փիճակի մեջ էին և ամեն կերպ աշխատում էին Քաղկեդոնի բանաձևը վերացնել կամ այն անփաստ ու ընդունելի դարձնել բյու-

ղանդական կայսրութեան մեծամասնութեան համար, որ հակառակ էր այդ բանաձևին և որի պատճառով բացարձակ բաժանումն ու քայքայումն էր սպառնում բյուզանդական կայսրութեանը: Սուրբն, որ կայսրներէ բարեկաթեանը շարժելու մասին է խոսքը. Լեոնի⁶ (457—474), որ միջոցներ ու հնարներ էր որոնում չեղոքացնելու Քաղկեդոնի ժողովն ու նրա բանաձևը, Բագրիսկոսի⁶ (476—477), որ վճռականապէս դէն չպրտեց Քաղկեդոնի ժողովը, Ջենտի⁶ (474—491), որ իր Հենոսիկոնով (482 թ.) փաստորէն վերացրեց այդ շարաքառակի ժողովն ու նրա բանաձևը, թէ՛ Անաստասի (491—518), որի օրով և հենց այդ ժողովի պատճառով հերձված տռաջացով բյուզանդական ամբողջ կայսրութեան ու Հռոմի միջև (484—519):

Զորքորդ՝ թշուրիմացութեան արդյունք է և հիմնովին սխալ նաև Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և զանազան վարկացիաներով կրկնուող պնդումը, թէ ասորիներն ու ասորական հոսանքն անպատեալ, կամ ինչպէս Մալխասյանը մի ուրիշ տեղ ասում է, բնականապէս հակաքաղկեդոնական տիրոջ լինելին, իսկ հույներն ու հունական հոսանքն անպատեալ՝ քաղկեդոնական: Առաջին, ասորի լինել և ասորական հոսանքին պատկանել ամենեւին չի նշանակում անպատճառ հակաքաղկեդոնական լինել: Մալխասյանն այստեղ աչքաթող է արել ասորիների մի շատ մեծ, իր նշանակութեամբ միաբնակ ասորիներից ավելի կարևոր խմբի—նեստորական ասորիների գոյութիւնը, որոնք շատ ավելի մոտիկ էին քաղկեդոնականներին: Երկրորդ, որ քաղկեդոնական է հետևում, թէ հույները կամ հունական հոսանքը անպատճառ քաղկեդոնական պիտի լինեն: Մի թէ զայտնիք է Առ. Մալխասյանի համար, որ քրիստոսաբանական և նրանից էլ առաջ Երրորդութեան մասին եղած տասնյակ տարիներ տեղի վեճերը ակզի էին ունենում զուտ հունական հոգի վրա և ներկայացնում էին հունական փոխադրութեան մշակած դադարներ—յոգոսի, նուսի և այլն—մուտքը քրիստոնէութեան մեջ և դրանց յուրացումը հույն եկեղեցական հայրերի կողմից: Աղերսանդրիայում ծագած ու դարդացած զուտ հունական դպրոցը դիմում էր դեպի միաբնակութիւն, իսկ Անտիոքում ծագած ու դարդացած դարձյալ դուռ հունական դպրոցը ասնում էր դեպի նեստորականութիւն, Երկարակութեան և քաղկեդոնականութիւն: Ի՞նչպէս կարելի է, ուրեմն, ասել, թէ հույներն ու հունական հոսանքն անպատճառ ու բնականապէս պետք է քաղկեդոնական լինեն: Հույներ չէին Ապոլինարիս Լատիկեցին, Կյուրեղ Աղերսանդրացին, Պրոկղը, Դիոսկորոսը, որոնք միաբնակութեան ամենաջերմ պաշտպաններն էին, իսկ վերջինը նաև Քաղկեդոնի ժամանակակիցն ու նրա բուն հակառակորդը: Ի՞նչպէս է Մալխասյանը հնարավոր դրնում ասելու, թէ «Հունաստանում ունում առաջնելը պետք է անպատեալ բնականապէս լինէր», որովհետեւ Բյուզանդիոնը քաղկեդոնականութեան ամբողջ էր: Մենք ստորև կտեսնենք, թէ կարող էին արդյոք 430—448 թ. թ. Աղերսանդրիայում և Բյուզանդիոնում ուսում առած մարդիկ քաղկեդոնական լինել: Այստեղ միայն թույլ ենք տալիս մեզ մի հարց ուղղելու Մալխասյանին. Կաթոլի⁶ է ասել, թէ նախկին ցարական Պետերբուրգում ուսում առած բողոքական հայերը կամ օտարադիրները պրավոսլավ եկեղեցուն են հարել կամ քաղկեդոնականութիւն են ընդունել: Ընդ որ Գետերբուրգը մի ժամանակ պրավոսլավութեան ամբողջ էր:

Հինգերորդ՝ բոլորովին տարօրինակ է նաև Մալխասյանի այն պնդումը, Տեղեկագիր.—5

թե Գաղկեղանի գաղափարախոթության բանաձևը խիստ նուրբ էր, այդ պատճառով էլ այն չէին կարողանում բժշկել միջնակարգ կրթության տեր ժաղիկ, որոնց և այդ իսկ պատճառով հակառակորդ բարձրագույն հունական կրթությունն ստացած ժաղիկ ողետ էին անխանում: Այս պնդումից Մալխասյանն աշխուժան հետեցնում է, որ աղետ տեսլով Ղազար Փարպեցին հասկացել է հակաքաղկեդոնականներին, իսկ Մովսես փիլիսոփայի ռոգիտահալած զբոհերը եղել են զբոհած բարեկե հակաքաղկեդոնականների դեմ: Մենք Մալխասյանի այսպիսի հարցադրումը ապրոքինակ և միանգամայն անհիմն ենք համարում այն պարզ պատճառով, որ ստիստիանոս-սոցլ տրամաբանությունն որոնելը զոդմաների մեջ առհասարակ անկարելի և անթույլատրելի է: Դոդման ասում է՝ $1=$, (երբորդություն վարդապետություն) կամ $1=2$ (քրիստոսաբանություն կամ երկու բնություն մարդապետություն), և ես ինձ թույլ եմ տալիս պնդելու, որ ոչ միայն միջնակարգ կրթության, այլ նույնիսկ բարձրագույն կրթության տեր և գիտնական տիպոսներով զարգարված մեկը հանդիսություն չի ունենա տեսլու, թե ինքը հասկանում է կամ կարող է բացատրել այդ անհասկանալի ու անբացատրելի բանաձևերը, որոնց մասին մի պատմաբան ասել է, թե զրանք իրենցից ներկայացնում են «Eiertanz auf Formeln» («Բանաձևերով կատարվող սյուր ձվերի պրա»): Ուստի և միանգամայն մերժելի է այս հիմունքով աղիություն մեղադրանք բարդելը հակառակորդների վրա: արդ մեղադրանքը տեսք է այլ կերպ հիմնավորվի: Այստեղ մենք պարտք ենք համարում Մալխասյանին հիշեցնել նաև այն հանրածանոթ իրողությունը, որը, սակայն, մոռացել է նրա ուշադրությունից, որ Գաղկեղանի բանաձևովը նույնիսկ «գիտուն» հույներն էլ չեն կարողացել բժշկել և չեն կարողացել պաշտպանել միջին եւրոպական կեսը, Հուստինիանոս Մեծի ժամանակները, երբ հանդես եկան Սկյութական մանականները և նրանցից ամենանախնայիվ՝ Լեոնտիոս Բյուզանդացին: Այս վերջինս միայն կարողացավ արխտոսեղյան բանաձևերի միջոցով և սխոլաստիկայի ողիությունով անկարելին կարելի դարձնել, հաշտեցնել անհաշտելին, այսինքն՝ Քառիկոսի բանաձևը բացատրել Կյուրեղ Աղեփոսեղրացու մոտով, և զրանից հետո էր միայն, որ Արեւելյան կույրությունն սրբաժառերը հաշտեցին քաղկեդոնականությունը հետ և քաղկեդոնականությունը միտքը ի շատե կայունացավ:

5. Այս ձևով ապացուցված համարելով, որ իտրենացին համադրունքով քաղկեդոնական էր, Մալխասյանն անցնում է նրա կրած հարածանքներին հակառակորդ ուժեղ հակաքաղկեդոնիստ ասորական իմրի կողմից և նույնացնում է նրան Ղազար Փարպեցու թղթի մեջ հիշված «Երանելի փիլիսոփայոս Մովսեսի» հետ, որին հայոց արեղաները տեղից տեղ են հագածել և նրա լուսամուրիչ ու աղիտահալած զբոհները աղիտությունով «փաթաղ-իկես» են կոչել: Եւ սրովհետեւ արեղա և փաթաղ-իկես ասորեպին բառեր են (վերջինս ըստ Մատի նշանակում է՝ թյուր, աղճատված, աղավաղված), ուստի և Մալխասյանն այստեղից եզրակացնում է, որ այդ բառերը դործ կաձեին անշուշտ ասորի արեղաները կամ նրանց հարած հայերը՝ նրանց հետեւյով: Իտրենացու այդ աղիտահալած (ըստ Մալխասյանի՝ հակաքաղկեդո-

¹ «Փաթաղիկես» բառի մասին տես՝ Н. Морр. О начальной истории Армянских Аполина, стр. 300—301, прим. 1. Որքան և սրամիտ է Մատի բացատրությունը, բայց

Նախնիների ազիտությանը հայածոյ՝ զրգածքները մեր ձեռքը չեն հասել, որովհետեւ հայոց եկեղեցին հաջորդ պարերում խնամքով ունշագրել է զրանք և նրանց փոխարեն կեղծել է մի զրգածք Մովսես Խորենացու անունով՝ քաղկեդոնականության դեմ։ Ապա Մայրաքաղաքը բերում է հայանի պրուշգր, թե ինչպես էլ չլուար կաթուղիկոս դասնալով՝ պատահամբ զրանում է անհայտության մեծ թաքնված իր քնդերոջը, նրան իր հետ տանում, հայածանքներից ազատում ու եպիսկոպոս է ձեռնադրում, որով նա իր կյանքի վերջին տարիներին ապահով ու փառավոր զիրք է ստանում։ Այս հանկարծական փոփոխության պատճառը, ըստ Մայրաքաղաքի, եղել է այն, որ հակառակորդները կարծես հասկացել են, թե Քրիստոս ու խաչատուհանության էին այնպիսի հուշակամորդ ցիանականին հասցրած հայածանքներն ու նախապնդները, ամսթից սախովեցին նրան եպիսկոպոսության տալ, որ լեռնի սրանով նրա բողոքի ձայնը խեղդեն։ Այսպիսով, Մայրաքաղաքի աւելով, ամեն ինչ բացառվում է ընական կերպով։ «Ելուար նույնպես Հունաստանում էր ուսում առել, հունական օրինակապետ ուներ, Վաղկեղոսի բանաձևին համակրող, զոնե համբերառար էլ, ուրեմն և ոչ մի արդեյք չկար Մովսեսին եպիսկոպոս ձեռնադրելու, որով թե՛ հանդատարած ու պատված կլինեի ծերունի քերթողհորը և թե՛ հասարակական կարծիքը բախարարած, խաղաղ ու խաչատուհանությանը վերջ դրած»։ Ելուարի և նրա բնկերների մասին Մայրաքաղաքն իր զրգածքի վերջում մի անգամ էլ չեղտում է, թե ճեթե Քաղկեդոնի ժողովը հայոց եկեղեցու կողմից պաշտոնադրեա նստվելուց հետո էլ հայատանում եղել են նույնիսկ քաղկեդոնիկ կաթուղիկոսներ (Ներսես Շինող, Եղբ, Վահանիկ), ինչու՞ չէին կարող 5-րդ դարում Բաղկեդոնիկ լինել Գլխաւ կաթուղիկոսը, Խորենացին, Փարպեցին և ուրիշները, երբ հայոց եկեղեցին դեռ չէր արտահայտվել այդ ժողովի բանաձևի նկատմամբ, ուրեմն ամեն ոք ազատ էր այդ բանաձևն ընդունելու կամ չընդունելու՝ առանց եկեղեցու կողմից հերձվածոյ ճանաչվելու»։

Երախնության վերաբերյալ վեճերի պատճառով եղած հայածանքների պատկերն ալելի խոսացնելու համար Մայրաքաղաքն օգտագործում է նաև Փարպեցու բռնից մի թերթ ընկած լինելու պատմությանը։ Ճիշտն ուր անուններն ու նոր հայածանքների փաստեր է եղել պարունակելիս այդ ընկած թուղթը (արդյոք ընկած, թե դիմամբ ոլակած, խաչատուհան փաստերի փաստաթուղթը ոչնչացնելու, քաղկեդոնական պայքարի հիշատակն անհետացնելու նպատակով)»։ — պաթետիկ կերպով բացականչում է Մայրաքաղաքը։

Նրա մեկնության դեմ է խոսում այն հանգամանքը, որ ենթադրված բառի երկու մասերն էլ, թե վարսու և թե եկեւ, երկու առանձին-առանձին ասորերեն բառեր են, որոնք երկուսն էլ նշանակում են աղավաղված, խեղաթյուրված, այնինչ Պապար Փարպեցու տեքստում պետք էր սպասել մի և այն էլ բնականորեն համար հասկանալի բառի՝ Ն. Ս. Ալգեյր, Բաղմավեյ 1909, էջ 60, փաթաղիկեւը համարում է յապինեբեն tallicus բառի աղավաղումը, այդ դեպքում բառը պիտի նշանակեր «ճակատագրական» կամ «կործանաբար»։ Ե. Պեղլյան, Հանդես Ամսօրյա 1926, էջ 94—95, առաջարկում է «փաթաղիկեւն» ուղղել «կաթուղիկեւյո» իբրև ակնարկ «կաթուղիկեայ» թղթերի նոր-կտակաբանում, այստեղ գործածված իբրև կծու ծաղր Մովսես փիլիսոփոսի զրգածքների վերաբերմամբ։ Տեւ նաև Շ. Անանյան, Արմատական բառարան, Փաթաղիկէս բառի տակ։ Ոչ լեզվի է ոչ էլ Ֆնտղյանի բացատրությունները համոզիչ չեն։

ա) Մենք արդեն վերևում ակնարկեցինք, որ եթե այդ պարտ երկրորդ կետում թարգմանիչների դեմ եղած հալածանքը դաժանարանական հողի վրա լիներ, նրա հետքերը մենք անշուշտ պիտի գտնեինք Վաղար փարպեցու թղթի մեջ, որ այդ հալածանքների ու մեղադրանքների պատկերն է տալիս մեզ, բայց այդ թղթի մեջ մենք նման դաժանարանական պայքարի նշույլ անգամ չենք գտնում: Իսրայելաբնակարար, Ղազարի վերաբերմամբ եղած մեղադրանքների մասում թուղթը լրիվ է, նրանից թերթ չի բնկել և հնարավորություն չկա անհիմն ենթադրությունների դիմելու: Տեսնենք, ուրեմն, որտեղ են Ղազարի դեմ հակառակորդ տված արեղանքների ուղղած մեղադրանքները և արդյոք քաղկեդոնական ու հակաքաղկեդոնական պայքարի նշույլ կա՞ նրանց մեջ:

Ամենից առաջ փարպեցին հատկապես շեշտում է, որ իրեն հալածել են Լուխանից. «Իսկ այժմ, առ Լուխանի աղետի, բազումք նկրտվին լինել իմ փոխանակ, բայց եթե իցեն»¹. այնուհետև օրինակներ բերելով Աստվածաշնչից նախանձից կատարված դժբախտությունների վերաբերյալ՝ Փարպեցին ասում է. «Ես ին նմանեօք ըստ ժամանակի որոացեալ առ Լուխանի»². Կուտակին և ի վերայ իմ բազում բանարկութիւնս»³: Այնուհետև Փարպեցին անցնում է իր դեմ ուղղված մեղադրանքներին և մեկ առ մեկ թմբում է դրանք. 1) հակառակորդներն ասում են, թե Վաղար ասէ՝ թե պոռնկութիւն մեզք չեն, գտնե և մարդստինն ասցրէ»⁴: 2) Ասում են, թե Ղազարն «ագանդատ» է: Թե ի՞նչ, ագանդի մասին է խոսքը, երևում է Վաղարի հետևյալ բառերից—«Որ և գանուե սեպամ աղանդոյն, որով բամբասելին յանդգնեալքն՝ կարի յոյժ համարիմ աղանդի՝ նշանակել դրով... Իսկ Հայոց աշխարհի աղանդ դոր ասեն՝ անանուն է ըստ վարդապետի և անդիր ըստ բանի: Ի հայտնայ և յաւմանէ ազաւ երեին, և ի գործս ծոյց և անձոյժք. յորոց, ըստ անդետութեանն որ է ի նստս, և անկարգ ըստ վարոց աշխարհի իսկ արդարեւ աղանդոց վայել էր բռնանել, ըստ յօդուածոյ առասպելարանութեանն, թէ Քրիստ խոյի հարնաղելոյ՝ կոթաջուր բաղանիք»⁵: Պարզ է, որ հունական կրթությունն առաջած Վաղարին մեղադրել են Միջագետքից եկած և իրենց ստեճարձակ սեռական խառնակութամբ հայտնի բոբրորիտանականություն կամ մծկնեություն մեջ. դրա համար էլ սկզբնական «ագանդ»-մծկնէ անունը հայերենում ստացել է «պիղծ» նշանակությունը, ինչպես որ հունարեն *բորթորես* բառն էլ նշանակում է կեղտ, սպանակնություն, պղծություն: 3) Դարձյալ ասում են, թե «Պամ մի պիղծ»⁶ է և չարագործ՝ Ղազարայ վանք անդ են և սիրէ դնտա»⁷: 4) Ղազարին մեղադրել են, թե նա չարագործ էլ վանքապետական պայքար և վատնել այն»⁸: 5) Ասել են, թե Ղազարի հետաքննությունը հետո ճշգրտյ ինչ ի տեղ ոչնչ»⁹, ու—

Ղազարայ փարպեցու Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամեկոնեան, Էջմիածին—Տիգրան, 1901, էջ 188:

² Անդ, էջ 199: Տես նաև էջ 191՝ «Ընդէ՞ր առ Լուխան արկանիցեն գանձինս բնդ անասպաշխար մեղոր», էջ 200՝ «Իսկ Հայոց արեղենքս ուր դառնաւ ու Լուխանի... աղօթս իսկ ճաննեն ի վերայ տողին, այլ և եթէ յանկարծ շնորհի բան ի մարդասիրէն, նեղօրու ի Լուխանի»: Էջ 200—201. «Մինչ ի դուսս դեռես լռեալ էր Լուխանին, յասողս զորացեալ էր շնորհս... և այնուհետև սկսան յղանալ զօխակալութիւնն և ձեռնել զԼուխանի»:

³ Փարպեցի, էջ 190:

⁴ Անդ, էջ 192 և 193:

⁵ Անդ, էջ 195:

⁶ Անդ, էջ 196:

⁷ Անդ, էջ 196:

բեմն Ղազարը թաղանել է մանջը: 6) Ասում են, թե «Ի նախնուսն զիսնա-
րար խոսէր Ղազար, և այժմ անդիտարար»¹: 7) Ասում են, թե «Գիր ոչ
կարդայ, և զընթերցութեան աշուղէս սակ անառիթաք, որպէս թէ զբոցն»²:

Սրանք են Ղազարի գեմ ուղղված բոլոր մեղադրանքները. այնուհետեւ
Փարսեցիին անցնում է Նիշտատիկոս մյուս հայածմածների անունները:
Չափից չստաւ ավելի մեծ խորաթափանցութեան և ծայրահեղ սրտական-
թշուշն ու սրտամտութեան է հարկաւոր այս մեղադրանքների մեծ ավելի
քան տեսնելու համար, քան սովորական ազեա ու սեղործունյա, սրտաւոր ու
անշնորհք արեւանների հայածմած զիսուն ու զորն անյա, շնորհայի զործիշ-
նների գեմ, որ տեղի է ունեցել շատ անգամ և շատ գործերում: Սրան էլ
մարդ հակամետ լինի բնականութեան Աստ. Մայրապետի թեղիսը, այնուամե-
նայնով աշտակ բացարձակապէս անկարելի է նույնիսկ մտածել քաղկեդո-
նական ու հակաքաղկեդոնական վեճերի մասին:

բ) Ստ. Մայրապետը բոլորովին չի կարողացել հիմնադրել Խորենա-
ցու գեմ իբրեւ եղած հայածմածների հանկարծական զոգարումը և ցույց
տալ զրա սրտաւոր: Ահա, թե հակառակորդները համարձեւ կարծեա հա-
կացել են, թե «խաղը ու խաղատակութեան են աշուղի հաշակափոր
զիսնականին հառցած հայածմածներն ու նախապնդները, ամենից ստիպ-
վել են նրան եպիսկոպոսութեան տալ, որպէսզի զրանով նրա բոլորի ձայնը
խեղդէն», կնշանակե ոչինչ շտաւ հարցի հաթխն մասին: Եւ իբրեւ, այս-
տեղ Մայրապետը խճճվել է մի շարք անեղանկի հակառակութեանների մեծ.
չէ՞ որ, նրա կարծիքով, Երբ զորս երկրորդ կեսում հայ հոգևորականու-
թյան սովոր մեծամասնութեանը հակաքաղկեդոնական էր և երկու կողմե-
րի միջև մղվող պայքարում ամառ հոգևորականները թե էին տալիս և ու-
րենացու հակառակորդներին. այդ ի՞նչպէս եղավ, որ հակաքաղկեդոնական
սովոր մեծամասնութեանը կաթիլգիտութեան քննարկը բոլոր Մայրապետի քաղ-
կեդոնական կամ քաղկեդոնականութեան համաժող. Գլխուն: Հետո, էթե
Գլխուս ինքը՝ Հոնատանում կրթութեան ստացած լինելով՝ համաժող էր
քաղկեդոնականութեան և կաթիլգիտութեան դարձավ, ուրեմն Հայոց եկեղեցում
հաղթող հանդիսացավ քաղկեդոնականութեանը, էլ ինչ խոսք կարող է լի-
նել այն մասին, թե Խորենացու հակառակորդները հանկարծ հակացան
իրենց արածի խաղատակութեանը և ամենից եպիսկոպոսացին նրան՝
ձայնը կտրել տալու համար: Ինչո՞ւ պէտք է Գլխուս ամենից եպիսկոպոս
ձեռնադրել նրան կամ նրա ձայնը խեղդել կրթութեանը քան թէ ինքը չէր
հալածել նրան և անձամբ համաժող էր Խորենացուն քաղկեդոնականութեան
վերաբերմամբ: Այնուհետեւ, հնարաւոր բան է, որ բոլոր Մայրապետի
քաղկեդոնականների պարագլուխ Խորենացուն աշուղէս հեշտութեամբ և
ստանց աշխույժութեան եպիսկոպոսական ստալձան արվել, էթե նա չէր
մերժել քաղկեդոնականութեանը կամ Հայոց եկեղեցին պատշաճապէս չէր
բնականել քաղկեդոնականութեան: Այս հարցերից և ոչ մեկի տակից Մայ-
րապետը զորս զայ չի կարող, ուրեմն և նրա ամբողջ հարցադրումը
սխալ է, իսկ եղբայրացութեանները՝ բռնադրոսիկ ու անտեղի:

գ) Եթե Ղազարի Թղթից մի թերթ պոկված է՝ քաղկեդոնական պայ-
քարի Նիշտատիկոս անհետացնելու հասակ նպատակով, ինչպէս տեսնում է

¹ Փարսեցի, էջ 200, հմտ. էջ 159:

² ԱՆՈ, էջ 101:

Մալխասյանը, ապա մի՞թե կարելի է ենթադրել, որ հասուկ նպատակով թերթ պոկող անձը այնքան անմիա է եղել, որ չի հասկացել, թե մեկի փոխարեն պետք է երկու թերթ պոկել և ամբողջ հաղածանքների խնդիրը դրանով փակել։ Թե՞ նա գիտեմամբ մի թերթը թողել է, որպեսզի մենք հիմա քաջաշուկներով զբաղվենք։

դ) Մալխասյանի բմբուխամոլ՝ Մովսես Խորենացին և նրա ընկերները ուղևորվել են Ալեքսանդրիա ուսում ստանալու 432—434-ին. այնուհետ մնացել են ոչ պակաս քան 1—1½ տարի, ուրեմն առնվազն մինչև 439—440 թվականը, և երբ վերադարձել են Հայաստան, արդեն ձեռնած են գտել իրենց ուսուցիչներին՝ Սահակին ու Մեսրոպին (Մովսես Խորենացի, աշխարհաբար, Երաժշտության, էջ XII) ։ Քանի որ Սոս. Մալխասյանը լրջորեն հարց է տալիս, թե ինչու՞ չէին կարող քաղկեդոնական լինել Մովսես Խորենացին, Գլխար և նրանց ընկերները, քննենք, ուրեմն, այն հարցը, թե կարո՞ղ էին 430—448 թ. թ. Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում ուսում առած մարդիկ Քաղկեդոնի ուսման կոդեքսից լինել, եթե առհասարակ ընդունենք Մալխասյանի այն թեզը, թե մի տեղում ուսում առած լինել՝ նշանակում է այնուհետևի գաղմախության կոդեքսից լինել։

Ի՞նչ գրություն էր իշխում գաղմախության տեսակետից Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիոնում 430—448 թ. թ.։

Այս մասին պարզ գաղափար կազմելու համար բավական է հիշել, որ 430—431 թվականները Նեստորական վեճերի և Եփեսոսի երրորդ կոչված ակեղերական ժողովի տարիներն են, երբ մի բնության վարդապետության անունը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին ամեն տեսակ թույլատրելի և անթույլատրելի մեջնեքով, ի միջի այլոց նաև Հռոմի պնդությամբ, կարողացավ տապալել իր հակառակորդ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, Անտիոքի գրգռողից ելած Նեստորին և հաղթանակ չորհեց մի բնության վարդապետությանը։ Ընդհատ է, 433 թվին Կյուրեղը՝ մի կոմպրոմիսային համաձայնությամբ կայացրեց Անտիոքացիների հետ, բայց այդ համաձայնության հետևանքն էլ այն եղավ, որ Նեստորը մնալս գաղափարոված, իսկ Ալեքսանդրիայի վարդապետությունը հռչակվեց միակ ուղիղը։ Ալեքսանդրիայի աթոռի վրա մինչև 440-ական թվականների կեսերը նույնպես էր Կյուրեղ Ալեքսանդրացին ինքը, իսկ նրանից հետո՝ է՛լ ավելի թունդ միաբնակ Դիոսկորոսը։ Բյուզանդիոնում մինչև նույն 440-ական թվականների կեսերը եպիսկոպոս էր Նեստորի անձնական հակառակորդ, Կյուրեղի համատարիմ գինակից ու կոդեքսից հայտնի Պրակըր։ Հիշածս անձերը գեո չափավոր էին հաշվվում. մեծ ազդեցություն ունեին և Ալեքսանդրիայի ու Բյուզանդիայի վարդապետությունները—Տիմոթեոս Կուզր, Եփեսոսի աթոռի,— սրանք ծայրահեղ միաբնակ էին և երկու բնության վարդապետություն մասին լսել անգամ չէին ուզում։

Ահա այս մթնոլորտում պետք է ուսում առնեին երիտասարդ հայերը, Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները. չմոռանանք, որ 434 թվին հայտնի Տիմոթեոս Կուզր, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ասրկամաղձ ու նուա երկերի հրատարակիչը, ապա Դիոսկորոսի օգնականն ու հաջորդը, կլինեք մոտ 30—35 տարեկան, ուրեմն Մովսես Խորենացու ափաղ ժամանակակիցն էր և Մովսես Խորենացին ու իր ընկերները հենց այն պարտքում և դուցե այն

ուսուցիչներից պետք է դատաւանդեն, որոնցից սովորել էր նաև Տիմոթէոսը, եթէ չենթադրենք, թէ Հենց Տիմոթէոսն էլ կարող էր Խորենացին իր բնկերների ուսուցիչների շարքում եղած լինել: Կարող էր Խորենացին իր բնկերների հետ միասին նեոստորականութեան ու քաղկեդոնականութեան Աերքեր չպետք է մոտանայ, որ Արեւելքում նեոստորականութեան ու քաղկեդոնականութեանը՝ ոչ առանց հիմքի ու իրաւունքի՝ նույնն է համարվել միշտ՝ դասեր առնել Ալեքսանդրիայում կամ Պրոկոփի ու Եփեսոսի Բյուզանդիանում: Այս հարցի պատասխանը միայն մէկ կարող է լինել, այն է՝ ո՛չ երբեք: Սրանից հետևում է անհերքելիորեն, որ Մովսէս Խորենացին, Գլխաւոր և նրանց բնկերները չէին կարող հետագայ քաղկեդոնական ուսմանը անհրաժեշտ աստիճաններ յաւանդել լինել իրենց ուսումնասիրութեան ընթացքում և յսկ թշուրիմացութեան ու փաստերը բաժանաճաճի չկշռելու հիման վրա կատարված պնդում է, թէ հունական կրթութեան առած մարդիկ պետք է բնականապէս քաղկեդոնական լինէին: Ճշմարտութունը դրա նկատ հակառակն է: Ալեքսանդրիայում և Բյուզանդիանում 130—148 թ. թ. ուսում առած մարդիկ բնականապէս միայն մի բնութեան վարդապետութեան կողմնակից պիտի լինէին:

Եւ Մովսէս Խորենացին և իր բնկերները չէին կարող քաղկեդոնական լինել նաև մի այլ շատ յարթ ու կարեւոր պատճառով, որ աշխարհում է առել կամ բաժանաճաճի չի կշռողաւ Արիստոյանը: Այդ պատճառն այն է, որ Քաղկեդոնի դափնաւարանութեանը միանգամայն հակառակ էր ամբողջ Արեւելքի դափնաւարանութեանը, կարելի է ասել՝ Արեւելքին զրկում էր իր համառօտից նա իր հիմքում դրած Արեւելքի, հոսմական էր: Արեւելքիները միշտ այն անսխալ կարծիքին են եղել, թէ Քաղկեդոնի վարդապետութեանը հայհոյութեան է «մարդկութեան խորհրդի» դէմ, մի անգամ արդեն նշումով նեոստորականութեան վերակենդանացում: Դափնաւարների պատմութեան բոլոր ոչ-քաղկեդոնական անկողմնակալ մասնապետները պնդում են, իրար, որ «միաբնակութեանը խեղապէս Աթենաս Ալեքսանդրացու անսխալաւարանութեան հետնողական դարդացումն է ու օրինական ժառանգը, այլև հունական քրիստոնէութեան համապատասխան արտահայտութիւնը» (Harnack, Dogmengeschichte Bd. II, S. 371), կամ «միաբնակութեանը իրոք օրգանապէս և անկաշառի կերպով առաջացել էր հունական-ալեքսանդրական աստվածաբանութեանը» (Moller-von Schubert, Kirchengeschichte, - Aufl. I Bd. S. 100): Այս բնորոշումը լիովին ազդեցողական է ո՛չ միայն Քաղկեդոնի ժողովին հետևող 68 աստիճանութեամբ, որ կարելի է քաղկեդոնականութեան ամենախիստ դատաւարանութեան անվանել, այլև Հենց Քաղկեդոնի ժողովի արձանագրութեանը: Այդ արձանագրութեանը, ըստ Հունական բնորոշման, աներկրայի կերպով ազդեցում են հետեւյալը. 1) Քաղկեդոնի ժողովի հայրերի հնչող մեծամասնութեանը (հատկապէս Բլլյուրիացիները, Պապեստինն ու Եղիստոսը) մտածում էր այնպէս, ինչպէս Կյուրեղն ու Դիոսկորոսը նա թէ ինչպէս լինի պատրկամ կամ Բյուզանդիայի պատրիարք Ֆլավիանը: Ուրիշ խոսքով՝ նրանց համառօտ խեղապէս արտահայտութեան էր ձմի Գրիգորոս յերկուց բնութեանը, ըստ որում մարդկութեանից հետո բանաւորած միայն մի մարմնացայ բնութեան է ունեցել: 2) Քաղկեդոնի ժողովը չհամարձակվեց նույնիսկ Դիոսկորոսին դատաւարանել հերետիկոսութեան համար, այլ նրան աթոռից դրո-

կէցին թույլ աված անկանոնութիւնները և ժողովին չհնազանդվելու համար: 3) Կ. Պոլսի պատրիարք Անատոլիոսը և ժողովի մեծամասնութիւնը, հակառակ Հռոմի պատրիարքների դարձ դրած ճնշման, հենց Փաղկեղոնի ժողովում փորձ արին մի աշխարհի բանաձև ընդունելու, որ դարձ էր ածում «յերկուց բնութեանց» տերմինը և թույլ էր առնել մարդկայնութիւնից հետո միայն Մի բնութեան մասին խոսելու: Իրեն հակահառոցների դեմ Անատոլիոսը սառնորեն և հասառաակամ պնդում էր, թէ Դիոսկորոսը բանադրված չէ իրրե հերեաիկոս, նրա պայմանած մի բնութեան մարդկայնութիւնն ուղղափառ է և Կյուրեղյան: Եթէ կայսրն անձամբ չմիջամտեր և Լադիսկոսներին չստիպէր իրաւաւորում նոր տիեզերական ժողով գումարել առաւ հետեւաբար, Փաղկեղոնի բանաձևը երբեք չէր ընդունվի ժողովի մեծամասնութեան չնայելից: 4) Լադիսկոսների մեծամասնութեանը Լեոն պապի հաշակափոր ատմարի 3-րդ և 4-րդ զլուխները պայթակղեցուցիչ էին թվում իրրե բացարձակապէս նկատարականութիւնը քարոզող: 5) Թէ առհասարակ Փաղկեղոնի ժողովում ինչպիսի արամադրութիւն էր և ինչպիսի ճնշումն էր իշխում, երեսմ է այն հանդամանքից, որ 449 թվի ժողովում մի բնութեան գաղափար Լադիսկոսները 451-ին Փաղկեղոնում իրենց հաւանութեան և անցան ճերկու բնութեան գաղափարի կողմը: Նրանց ճեջ նույնիսկ աշխարհի մարդիկ կային, որոնք 448-ին Կ. Պոլսում Ֆլավիանի կողմն էին ձայն ավել Եփեսոսին դատադարանի ժողովում, 449-ին Եփեսոսում անցել էին Դիոսկորոսի կողմը և աթուղաւորի հայտարարել Ֆլավիանին, իսկ այժմ էլ, 451-ին Փաղկեղոնում ընդունեցին «յերկուս բնութեան» բանաձևը: Պէտք է հիշատակել նաև պատմիկական Լադիսկոսները զրութեանը Լեոն կայսրին, որի մեջ նրանք միաժամանակ այն' և ո'չ էին ասում Փաղկեղոնի ժողովի բանաձևն ընդունելու վերաբերմամբ, բանաձևին համաձայնութիւնն էին հայտնում, բայց միաժամանակ պնդում էին, թէ նրա ու մի բնութեան բանաձևի միջև տարբերութիւնն չկա, և պահանջում էին համայնքին հանդատեցնելու համար հայտարարել, որ Փաղկեղոնի բանաձևը համայնքին չի վերաբերում: Եթէ այս բոլոր հանդամանքների վրա ամբողջական այն ևս, որ Բաղիւրիոս բանադրոր 451 թվին Փաղկեղոնի գաղափարութեանը մերժող իր հրամանագրին 500, Լադիսկոսի ստորագրութիւնն պատգամ, ապա միանգամայն պարզ կլինի, թէ ինչպէս էին նայում արեւելյան բյուզանդական կայսրութեան Լադիսկոսները Փաղկեղոնի վրա և ո'րքան հիմք ունի Մալիապոսի հոյներին առհասարակ քաղկեղոնական, իսկ Բյուզանդիան քաղկեղոնականութեան մարդ համարելու: Բոլոր հանդամանքները կշռելուց հետո մնում է մեզ տուել, որ միանգամայն անհնարին է Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին կրթութեանն ստացած Թորենացուն քաղկեղոնական դուրս բերել և նրան 5-րդ դարու 2-րդ կեսում քաղկեղոնականների պարագլուխ դարձնել Հայաստանում, քանի որ ո'չ քաղկեղոնական ուսմունքի նշույլ կար Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին և ո'չ էլ 5-րդ դարու 2-րդ կեսին քաղկեղոնական հոսանք կար Հայաստանում, որ Մովսէս Թորենացին էլ նրա պարագլուխը լինէր:

դ) Վերջապէս, Ստ. Մալիապոսի բմբոնումը Թորենացուն պարձնում է մի նեղմիտ, սահմանափակ գաղափարան, որը նույնիսկ չի հասկանում, թէ

ս'րն է իր եկեղեցու ճիշտ զարդացման ուղղութիւնը և զեմ է դուրս գալիս նրա օրինաչափ և ինքնուրույն զարդացման: Պարզեւք այս միտքը:

Հայտնի է, որ բոլոր արեւելյան եկեղեցիները, եղբայրականը, ասորականը, հայկականը և այլն, թեև իրեն կաթողիկէ եկեղեցիներ իրենց միացած են զգացել ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու հետ, բայց ունեցել են զարդացման ուրույն ընթացք, որ նրանց տանում էր զեպի ազգային ինքնուրույնութիւն և անկախութիւն՝ հանդէպ նրանց իրենց մեջ միացնելու և ձուլելու ցանկացող եկեղեցական մեծ միութիւններին: Վերջին տեսակի մեծ միամիտութիւններից տառապանք աւել էր դրաւում Հոռոմի Ալեքսանդրիան, հետագայում նաև Բյուզանդիոնը: Սրանք, հենմելով իրենց ամանդական և քաղաքական հզորութիւն վրա, ձգտում էին իրենց ենթարկել բոլոր եկեղեցիները, ոչնչացնել նրանց տառնաճառակաւթյունները: Ընջել բոլոր ազգային սահմանները և ամբողջ քրիստոնեութիւնը դարձնել մի հոռոմ և մի հովիտ: Հոռոմն ուզում էր, որ այդ մի հովիտն ինքը լինի, պնդելով, թե բոլոր տառքայիների զլիստմորը Պետրոսն է, որին ենթարկվելիս են եզել բոլոր մշտաները, իսկ ինքը այդ Պետրոս տառքայի հաջորդն է ու Երեսման փոխանորդը երկրի վրա: Սրան չեն համաձայնում մշտա եկեղեցիները, որոնք ինչպես Պետրոսին են ընդունում ամադր համասարների մեջ (Primus inter pares), այնպես էլ չեն պանում Հոռոմի պապին այդպիսի ամադրութիւն պատիւ համասարների մեջ, բայց ամենեւին չեն կամենում այդտեղից զերիշխանութիւն ընկնել իրենց վերարերմամբ: Այս հասկացողութիւններից առաջ են գալիս պատրիարքութիւնների վեճերն իրենց իրաւասութիւնն սահմանների մասին և այս իրաւասութիւնների ու զերիշխանութիւն վերարերջալ վեճերը վճռական ու զերակշիւ նշանակութիւն են ստանում զամանարանական ինդիքները լուծելու մամանակ: Այս կարեւոր հանգամանքը չպետք է մոռանալ զամանարանական վեճերի մասին խոսելիս և չպետք է կրոնական վեճերի կամ շարժումների մասին խոսելիս սահմանափակվել նրանց զիդեական և կուլտուրական պայքար մակզիրը կպցնելով, ինչպես անում է Մալխոսյանը: Թե որքա՞ն «իդեական» էին իրենց զործերակերպի մեջ, օրինակ, Հոռոմի պապերը, ակնատու երեսմ է այն հանգամանքից, որ երբ հարկավոր էր տապալել Կոստանդնուպոլսի զօրեղացած ու վտանգավոր զարձած պատրիարք Նեստորին, որն Անտիոքի զպրօցի ներկայացուցիչներից մեկն էր, Հոռոմի պապը մոռացում իր ուսմունքը և անցում նրա հակառակորդ և մի ընդթիւն վարդապետութիւն պաշտպան Կլուբելի կողմը, իսկ երբ զօրեղացում ու վտանգավոր զարձամ Ալեքսանդրիայի պատրիարքը և հարկավոր էր նրան տապալել, այն մամանակ Հոռոմի պապը հանկարծ հիշեց իր զամանութիւնը և լիակատար չրջադարձ կատարեց հօգուտ Անտիոքի զպրօցի և զրեց Յիսովիանին իր հոգակավոր տոմարը, որից հենց իր իսկ օգնութիւնը նորովի տրամեմ նեստորականութիւն հոռոմ է լուրում:

Պատրիարքութիւնների այս համակնութիւնների ու մրցութիւնների մեջ ահա համահարեթմելու և ոճշմանալու վտանգ էին տեսնում ամենի մանր եկեղեցական միամիտումները, որոնք այն մամանակվա պայմաններում միայն մի միջոց ունեին զիմադրամելու սպանացող վտանգին: Այդ միջոցը ազգային ինքնուրույն ու անկախ եկեղեցի կազմելն էր, և մենք տեսնում ենք, որ վերեսմ հիշված եղիպտական, ասորական և հայկական

Եկեղեցիները հենց այդ ճանապարհն են բռնում Գաղիկեդոնի ժողովից դեռ չառ առաջ: Հայոց եկեղեցու հասար պետք է առանձնապես շեշտել նաև այն, որ նա ուրիշ ոչ մի բնորոշյալն չունի, բացի ազգային ինքնություն չափումից, որովհետև հայերի հայրենասիրական զգացումը և ինքնությունը այն հետևանքն է, որ Պարսից պետությունը բարձրագույն մեջակցից կճնջեր թե՛ Հայոց եկեղեցին և թե՛ Հայոց ազգը: Մշ Սահակն ու Մեսրոպը և ո՛ր էլ Մովսես Խորենացին կամ նրանց աշակերտներից որեկ մեկը չէին կարող, այդ խոսքը պաշտպանել, պատմապաշտպանել չափանիշներով և պատմական մոլորանշի բանաձևերին դռն էլ չբերել եկեղեցին ու ազգությունը:

Կ. Յու. Մարտ չառ լավ բժրանել է այդ պարզացումը Հայոց եկեղեցու նկատմամբ. նա ի միջի այլոց առում է. «Հայերի հակաքաղկեդոնականությունը... մեկնելն չի առձանդակել միայն Գաղիկեդոնի ժողովի մերժելով, այլ ունեցել է նաև զրական դժեր, որոնք բխում էին հայոց ժողովական եկեղեցու տեղական առանձնահատկություններից: Այդ զրական դժերը սկիզբն են առնում չառ միայն հին շրջանում, բայց քաղկեդոնականությունը շարժման ժամանակը Հայաստանում, և քան թե նույնիսկ Գաղիկեդոնի ժողովի տարին...»: Այնուհետև Մարտ շարունակում է. «Но тем не менее закваска армянского антихалкедонитства, закваска чисто церковная, лежит вне условий возникновения халкедонского собора. Эта закваска никогда не теряла в Армении значения, и она то и послужила главным образом источником особого развития армянской церкви, особого не только от греко-православной и несторианской, но и от яковитской, несмотря на более дружественное и часто весьма тесное с нею общение» (Н. Марр, Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах. Петербург, 1905, стр. 4—5).

Գաղիկեդոնի դավանաբանության դերը այս խնդրում այն է եղել, որ նա ոչնչացնելով Արևելյան հայտարար և խոսքերը պահելով մերժող արևելյան բյուզանդական կայսրության մեջ, իրենից բարձրագույն չէլ է և անդամալիսթեն հեռացրել ազգային եկեղեցիներին, որոնք և չառաչել են մերժականության օգնությամբ արաբության, առանձնանալ և իրենց ազգային ինքնությունը ճանապարհով բնթանալ: Ուրեմն միարևակալությունը Արևելքում առաջադիմական գործն է եղել և նրա օգնությամբ առնվել է ազգային եկեղեցիների ձուլման առաջը բյուզանդական կայսերական եկեղեցու հետ: Ինակամարտը հարց է առաջ գալիս. այսպիսի պարագաներում կարո՞ղ էր հայրենասեր ու հեռառես Մովսես Խորենացին քաղկեդոնական լինել և մի՞թե նա այնպիսի կարճամիտ դավանամույի մեկն էր, որ չէր տեսնում ու հասկանում, որ քաղկեդոնականությունը ոչնչացնում է ազգային ինքնությունները, ազգային եկեղեցիների անկախությունը և բարձրին լծում Համբ կամ Բյուզանդիանի կառքին, մի խոսքով՝ փաստակարար փանդալիսթ է ազգային եկեղեցիների համար: Այդ հարցի պատասխանը, մեր կարծիքով, միայն մեկ կարող է լինել: Խորենացին չէր կարող քաղկեդոնական լինել:

Ճ. Անցնում ենք Ստ. Մայրապետյանի այն փաստարկմանը, որով նա ուղղում է աղանդացի, թե քաղկեդոնական պաշարի փաստեր է գալի հենց հայոց եկեղեցու փոփոխական թղթակցությունների մեջ, հասկանալու հար-

զեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթի մէջ, որ պահած է «Գիրք թղթոյում»։ Այդ թղթում հայտնւում է, որ Բարդէն կաթողիկոսի տառջին ժողովական թուղթը բաժարար հետեանքներ չի ունեցել, ստորինները հայտնել են, թէ նեատրականներն իրենց մօտրութեան վրա պնդում են «ի ժողովոյն Քաղկեդոնի պօրացեալ», այնպէս որ Բարդէնն ստիպւած է լինում երկրորդ թուղթը գրել, «սրի մէջ, սակայն, նա չի նշուում Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեոն պապի ամօտրը, ինչպէս հետագայում լինում է շարունակ, այլ պարունակում է այսպիսի պարձվածք. «Փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստութիւն նեատրի և ալլոցն նմանից»։ Մայիսայանը դրուում է, որ «Հայոց եկեղեցու այս տառջին պաշտօնական հայտարարութեանը Քաղկեդոնի նկատմամբ աչքի է ընկնում իր անորոշութեամբ և երկիմաստութեամբ։ Նա այնպէս է ձևակերպւում, որ կարելի է երկու կերպով էլ հասկանալ. 1. Փախչում ենք, սրանում ենք Քաղկեդոնի ստութեանը, որի վրա հիմնւում են նեատրն ու նրա նմանները, և 2. Փախչում ենք, սրանում ենք նեատրի և նրա նմանների ստութեանը, սրանք հիմնւում են Քաղկեդոնի վրա։ Առաջին բացատրութեամբ Քաղկեդոնի զափանարանութեանը սուտ է և խորշելի։ Երկրորդ բացատրութեամբ՝ Քաղկեդոնի զափանարանութեանը սուտ չէ, բայց սուտ են նեատրն ու նմանները, սրանք այդ զափանարանութեան վրա են հիմնւում, այսինքն՝ նրանից սխալ կարակացութեաններ են հանուած» (էջ 111)։

Այնուհետև Մայիսայանը Բարդէն կաթողիկոսի այդ թղթից, որտեղ հիշատակւում են մի Կաթողիկոսու Գմի քանի նախարար Վապա տափում է՝ «և այլոց Կաթողիկոսաց, որք ըստ սանց և յամենայն ազատաց, մեծամեծաց և փոքունց», այն կարակացութեանն է հանում, որ Խենց այս ժողովում էլ Էռզկեղոսական հարցի մասին միաբանութեան չկար ժողովում Կաթողիկոսաների և նախարարների միջև, առաջի բնորդ են այնպիսի մի բանաձև, որին երկու կողմն էլ կարողանային համաձայնել (տարբեր տեսակետներից), և անորոշ «այլոց Կաթողիկոսաց» բառերով թղթին համաձայնողների թիվն ավելացնել, սուանց սրան կամ նրան հանվանե հիշելու և պատասխանատու դարձնելու։

Նախ, Մայիսայանն աչքաթույ է արել այստեղ այն հանրածանոթ իրողութեանը, որ Բարդէն կաթողիկոսի օրով, Նորդ պարի սկզբներին, Քաղկեդոնի զափանութեանը յսկային վերացված էր Չենոն կայսեր հենտիկոնից հետո և Անտառա կայսեր ամբողջ քաղաքականութեամբ, որ մենք անհարկել ենք արդեն վերևում։ Նորդ պարի սկզբներին ոչ մի՞ հարկ չկար հանանե հանվանե հիշատակելու Քաղկեդոնի բանաձևը և նշովելու այն, որովհետև այն իրար վերացված էր։ Երկրորդ, Մայիսայանը չկարողանալով բժրանել, որ Նորդ պարի սկզբում և նրանից հետո էլ, երբ Արեւելքում նեատրականութեան են առում, քաղկեդոնականութեանն էլ հետն են հասկանում,՝ անուղի կարակացութեաններ է անում այն հանդամանքից, որ Բարդէնը հանվանե չի հիշատակում և չի նշուում Քաղկեդոնի ժողովը։

1 Հարկ եմ համարում շեշտել, որ քաղկեդոնականութեան ու նեատրականութեան միմյանց շատ մօտիկ լինելու մասին այս ճիշտ տեսակետն արտահայտել է նաև Ն. Յա. Մարը. «Тем не менее христология халкедонитов была, конечно, очень близка к несторианству» (Н. Я. Марр, Аркаун, стр. 3—4).

Երբորդ, տարբերով իր միանգամայն անհիմն տեսություններ և կամենալով քաղկեկոնական պայքարի հետքեր դնել Բարդեսի երկրորդ թղթում, նույնիսկ անմիտարանություն հայեցողականների և նախադրանքների միջև, Մալխասյանը բացարձակ սխալ և անիմաստ մեկնություն է տալիս այդ թղթի «Փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստույթուն Նեոստորի և այլոցն նմանից» արտահայտությունը, իբր թե դա կարող է նշանակել «Փախչում, ուրանում ենք Քաղկեդոնի ստույթունը, որի վրա հիմնվում են Նեոստորն ու նրա նմանները» կամ «Փախչում, ուրանում ենք Նեոստորի և նրա նմանների ստույթունը, որոնք հիմնվում են Քաղկեդոնի վրա»: Գուցե կարելի լիներ այդ ձևով հասկանալ, եթե խոսքը վերաբերեր միայն նեստորականներին և ոչ թե նաև Նեոստորին իրեն: Բայց քանի որ Քաղկեդոնի կաթոլիցությունը հիշվում է Նեոստորն ինքը և նրա նմանները, ոչ մի դեպքում հնարավոր չէ Մալխասյանի բացատրությունը ճիշտ համարել, որովհետև այն ստանում է զեպի անհեթեթություն: Ի նշույն կարող էր առվել, թե Նեոստորը հիմնվում է Քաղկեդոնի ժողովի վրա, քանի որ Նեոստորը Քաղկեդոնի ժողովից շատ առաջ է եկել և այդ ժողովի ժամանակ ամենայն հավանականությամբ արդեն մեռած էր: Այդ արտահայտությունը ճիշտ բացատրություն տալիս է հենց Բարդեսի իրեն թույլի մի քիչ վերևում ստորինների թերանը դնելով Նեոստորականների վերաբերմամբ «ի ժողովսն Քաղկեդոնի դորացեալ» բառերը: Միակ ճիշտ և հասկանալի ու անբանադրոսիկ բժրոնումը կլինի, որբեմն, հետևյալը. «Փախչում, ուրանում ենք Նեոստորի և նմանների ստույթունը, որոնց ուժ է ափել Քաղկեդոնի ժողովի», որիչ խոսքով՝ աշտուկ ևս չհշտված ենք դանում, որ նեստորականությունն ու քաղկեդոնականությունն իրարից հեռու չեն ևս մեկը նդովելով, նդովում է նաև մյուսը, թեկուզ և ստանց որոշակի հիշատակությամբ, ճիշտ Չենոնի հենտիկոնի նման, որ հանձնե չի նդովում Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը, բայց ստում է՝ «եթե մեկը Քաղկեդոնում կամ այլուր ուրիշ կերպ է ուսուցել, նդովում լինի»: Չպետք է մոռանալ, որ հենց Բարդեսն է, որ ամենայն հավանականությամբ վրացիների և աղվանների միտանությունը ընդունել է Չենոնի հենտիկոնը, ուրեմն և բոլորովին դարձանալի չպետք է համարել նրա թղթի նույնպիսի զրույսավոր արտահայտությունները: Չորրորդ, վերահիշյալ նկատառումներից ելնելով, ուրեմն, միանգամայն անուղի է Բարդեսի մասին ասել, թե նա անհամաձայն է քաղկեդոնականների ու նախադրանքների անունից թույլի է կեղծել, անհամաձայն է քաղկեդոններին ստանց անունները տալու ընդհանուր հիշատակությամբ մտցնելով թղթի մեջ իբրև համաձայնեաների: Բարդեսի 2-րդ թղթում անունների չհիշատակվելը բացատրվում է շատ պարզ կերպով. ինչպես մենք պարզաբանել ենք այլուր («Արարատ» 1908 թ., էջ 690—707 և «Հայոց եկեղեցու հորատերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ», էջմիածին 1908, էջ 66—70 և 82), այդ առաջ է եկել նրանից, որ Բարդեսի 2-րդ թույլի ժողովական թույլի չէ, ուրեմն և այնտեղ ժողովի մասնակիցների անուններ սպասել չի կարելի: Դրա համար էլ այնտեղ հիշվում են միայն Մերչապուհ Տարանի կաթոլիցությունը և ներկա եղած մի քանի իշխաններ, իսկ մյուս կաթոլիցոսների և իշխանների անորոշ հիշատակությունը միայն նրա համար է կատարված, որ չհշտվի, թե մի երկու տարի առաջ տեղի ունեցած ժողովից հետո, որի

Ժողովական թուղթն ունեն արդեն նամակառուները, հայերի գիրքի մեջ ոչ մի փոփոխութիւն չի առաջացել:

7. Մնում է մեզ մի երկու խոսք էլ ասել Մալխասյանի վերջին փաստարկման մասին և դրանով խնդիրը փակել: Մալխասյանի համար Մովսէս Խորենացու քաղկեդոնական լինելու ամենադուրեղ փաստերից մեկը վրաց Արսեն կաթողիկոսի վկայութեանն է: Վրաց Արսեն կաթողիկոսն ասում է, թե հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսն ու Հովհան Մալքայումեցին կեղծ դրութեանն են հորինել երկարնակների դեմ և դրանք վերադրել ուղղափառ վարդապետների, ի միջի այլոց նա՛ն Մովսէսին: Ըստ Մալխասյանի՝ այդ կեղծված թուղթն է հենց, որ պահված է «Գիրք թղթոցում» Մովսէս Խորենացի եպիսկոպոսի անունով: Ուրիշ խոսքով՝ թե՛ թուղթն է այսօր մեր առաջ և թե՛ հայոնի են նաեւ կեղծարարները, իսկ վրաց Արսեն կաթողիկոսի վկայութեանը միանգամայն ճիշտ է, որովհետեւ «անկարելի է ենթադրել, որ Արսեն կաթողիկոսը մի չարափառ (հակաքաղկեդոնական) փորձադասի կեղծելով ուղղափառ դարձներ»: Նույնիսկ թուղթը կեղծելու պատճառներն էլ պարզ են Մալխասյանի համար, նախ՝ կամեցել են մի նշանավոր և հեղինակավոր մասնագործ վրայից երկարնակութեան, այսինքն՝ հերձփածոցութեան արատը վերացնել և նրան ուղղափառ հայ (միաբնակ) ներկայացնել, և երկրորդ՝ նրա բարձր հեղինակութեամբ, նրա առաջնորդ կրօն կեղծ թղթով կովել երկարնակների դեմ:

Նախ, Մովսէս Խորենացի եպիսկոպոսի անունով մնացած թուղթն այնքան աննշանակ է ու անպահի իր բովանդակութեամբ, որ երբեք չի կարելի մտածել, որ այդպիսի թուղթը կեղծված է երկարնակների դեմ կոխմղելու համար: Այդ նպատակով կեղծված թուղթը, այն էլ չ-րդ զարուհ կեղծված թուղթը, պետք է բոլորովին այլ բնույթ ունենար, նրա մեջ պետք է հետքեր լինեին 6-րդ դարու վերջի և 7-րդ դարու սկզբի պայքարի նյութի հանդիսացող հարցերից, մինչդեռ այս թղթում այդպիսի հարցերի ոչ մի նմանութեան չկա, ոչ մի բան, որ արտացոլեր Կոմիտասի և Հովհան Մալքայումեցու ծայրահեղ միաբնակական տենդենցները: Իսկ այդ բանն անկարելի կլիներ, եթե հիշադրի Կոմիտաս կաթողիկոսը կամ Հովհան Մալքայումեցին դրած լինեին այն ու վերադրած Մովսէս Խորենացուն: Սակայն սրանով մենք չենք ուզում ասած լինել, թե այդ թուղթը հիշադրի Մովսէս Խորենացուն է: Մենք ուզում ենք շեշտած լինել միայն Մալխասյանի փաստարկումների թերութիւնը: Մեզ թվում է, թե ինչ-որ մի սխալ կա այդ թղթի վերնագրի մեջ: Գուցէ մի այլ Մովսէս եպիսկոպոսի դրած թուղթ հետադարձ ոտացել է Խորենացու անունը: Մեր կարծիքով՝ քանի որ թղթի հեղինակը ծանոթ է երևում Տիմոթեոսի Հակածառութեան հետ, հնարավոր է՛լ այն 5-րդ դարի վերջի հեղինակ Մովսէս Խորենացուն վերադրել, որովհետեւ արդպէս մտածելու համար հարկ կլիներ համաձայնել Գ. Տեր-Մկրտչյանի մի պատահական թվականի վրա հիմնված հաշիվներին և Տիմոթեոսի Հակածառութեան թարգմանութիւնը համարել 480—484 թուականից կատարված, մի բան, որ 7-Տեր-Մկրտչյանի հետեւողութեամբ առանց այդպիսի թվական ընդունում են հարապետ Տեր-Մկրտչյանն ու Ստ.

Մալխասյանը¹։ Սա՝ Մալխասյանը այստեղ էլ խճողում է հարցը․ քանի որ նա ճիշտ է համարում Գ.Տեր-Մկրտչյանի այդ կարծիքը Տիմոթեոսի Հակածառության թարգմանություն ժամանակի մասին (180—184 քառամյակում (տե՛ս Մովսես Խորենացու աշխարհարար թարգման․ ներածություն), ապա նա այլևս ոչ մի հիմք չունի թուզիլ Մովսես Խորենացուն չվերագրելու և այն կեղծ համարելու, որովհետև նրա մեջ ոչ մի այնպիսի բան չկա իմաստի տեսակետից, որ կարելի չլիներ գրել 5-րդ դարու 10-ական թվականներից մինչև նույն դարի վերջը։ Չանագան գրվածքներում մինչև ունի լեզվի ու ոճի առարկությունը մասնանշելը այս հարցում վճռական համարվել չի կարող, որովհետև այդ առարկությունը բխում է նյութից, և մենք էլ Մալխասյանի հետ միասին ներկայումս գերմ չենք այդ թերությունից։ Այդ տեսակետից միանգամայն հետևողական են վարվում Ե. Տեր-Վերբա-չյանը և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, որոնք Տիմոթեոսի գիրքը 17-րդ դարի վերջին թարգմանված համարելով՝ թուզիլն էլ վերագրում են Խորենացուն։ Երկրորդ, ոչ մի հիմք չկա վրաց Արսեն կաթողիկոսի առածները հայտնի յուզի տեղ ընդունելու և Կոմիտաս կաթողիկոսին կամ Հովհան Մանգակունտն կեղծիք վերագրելու։ Նրանք երկուսն էլ համոզված ու գործող մարտիկներ են եղել հոգևած միաբնակություն, զբոսով ու գործով մաքսակ էն երկարնա-կություն գեմ (կազմելով «Գնիր հալառոյ» ժողովածուն) և ամենին կա-րիք չունենին ուրիշի անվան տակ թաքնվելու, ինչպես որ փաստարկն չեն էլ թաքնվել։ Երրորդ, Մալխասյանի վերաբերմունքը գեղի վրաց Արսեն կա-թողիկոսի անձն ու գրությունը բարբոսվին անբնականական է, և որ նույնիսկ վերջնականապես վճռված չէ այն հարցը, թե 17-րդ է ուղբել «Վրաց ու հայոց բաժանման» հեղինակ Արսեն Սափարացին, նրա ժամանա-կը առաջնորդ է 5-րդ դարից մինչև 14-րդ դարը, թեև պետք է ասել, որ ամենից սովորի համանականը Մեղիքսեթ-Բեկի, Ջափարիչվիլու և Կեկելի-ձեի կարծիքն է, որոնք Արսեն Սափարացուն համարում են 9-րդ դարի հեղինակ (տե՛ս՝ Մեղիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան 1934, էջ 27—34)։ Բացի դրանից, Մալխասյանը պետք է նկատի ունենար, որ «անուշառ ու անասիկ» (!) այսպես է աղված Մեղիք-սեթ-Բեկի գրքում) պատմական երկասիրություն փոխարեն Արսեն կաթո-ղիկոսի գրվածքը, ինչպես և հայ հեղինակների եկեղեցական-պատմական աշխատությունները, գտնակաբար (sic!)՝ կողմնադրահայտ և գո-վանական առկայությամբ են թելադրված և սողորված» (Լու․ Ջալալյանի լու-նի, տե՛ս՝ Մեղիքսեթ-Բեկի գիրքը, էջ 33)։ Այս բաժանումն է մի փոքր ու-չաղբյուրությամբ կարգալ Արսեն Սափարացու հեղինակությունը, առնելու համար, որ նրա մեջ ամեն ինչ իրար է խառնված, չփոխված ևն ժամանա-կաղբյուրություններն ու հայոց կաթողիկոսների անձերն ու գործերը։ Ներսես

¹ Այդ հայտնությունն ու կարծիքին մենք համաձայն չենք, նկատի ունենալով խնդրի չափազանց մեծ կարևորությունը մեր գրականության ու պատմության հարցերի ուսա-բանման համար՝ մենք հույս ունենք Տիմոթեոսի Հակածառություն թարգմանություն ժա-մանակի մասին մեր գիտողությունները մեջ բերելու մի այլ հոգվածում։

«Կոմիտասի աշխարհարար թարգման» բառի այս սխալ գործածությունը նկատվում է նաև Մալխասյանի մոտ, որը ստորական ուղղության և հունական ուղղության հոգևորականների փոխադարձ պայքարն անվանում է «գոտակարգային» պայքար (տե՛ս՝ Մովսես Խորենացու աշխար-հարար, ներածություն, էջ XIV, XV)։

Բ-ը դուրս է գալիս մէկ Պերսոյի ժամանակակից (458—481), մէկ՝ վրաց
կյոսրին կաթողիկոսի (VI—VII դար), մէկ՝ Սուրբ Ս-ի (մեռել է
559-ին)։ Ինչ արժէ հենց միայն այն, որ ըստ Արսենի՝ Պերսոյ թագաւորը
Յ հակորիկ վարդապետներ է սպարկում Հայաստան, որոնց մէջ են Արզի-
տէ, Փիլոքսենոս Եարակեցին, Հուլիանոս Հալիկաոնացին և այլն, բայց
էլ Ն-րդ դարի գործիչներ։ Այս հարցերի վրա ուշադրութեան են հրաւի-
րում թէ՛ Կեկելիմեն և թէ՛ Մելիքեմ-Բեկը (տե՛ս՝ Անդ, էջ 48, ծանոթ.
7 և 11)։ Մեկ թիւում է, որ այս ամենը նկատի առնելով՝ Մալխասյանը
չպետք է որեւէ արժէք վերագրէր Արսեն Մալխարացու վերահիշյալ վիշապ-
թյանը և նրա վրա որեւէ բան կատարէր։ Չորրորդ, հիմնադրւած չէ նաեւ
Մալխասյանի այն պնդումը, թէ ճանկարելի է, որ Վրաց Արսեն կաթողի-
կոսը մի շարափառ վարդապետի կեղծելով սպառնալից դարձներ։ Մալխա-
սյանը մոտանում է, որ մինչև այսօր էլ Միթիթարյանները նախնիակ Սանկուն
(տրիչների մասին էլ չեմ խոսում) նախնիների հիմնադրւած քաղկեդոնա-
կան են համարում և իրենց պատմականից։ Իրեն ափելի արտասուց օրինակ
կարող ենք բերել Վենետիկի Միթիթարյան Հայանի բանասեր Բարսեղ Մալ-
դրոյանին, որը 1899 թիւին, աղադիր գրքերի դարում, իբր իր կարգացածի
հիման վրա պնդում էր, թէ Աստեմանկն աղաքացեղ է, «որ Փիլոքսենոսը
ուղղափառութեան (իմա՝ կաթողիկոսութեան) կվարդապետ և բազմիցս
կդատապարտե՞ մանիքեանութեանը, Նեստորականութեանը, Երեսթականու-
թեանը և Լվաթականութեանը։ Այնինչ Աստեմանին Փիլոքսենոսի մասին
տուում է «ամենապիղծ հերետիկոս, ամենաանարդ մարդ, աստուծո կեղեցիկն
բառ ամենայնի վայրենի կերպով քանդել աշխատող» (տե՛ս՝ Մեր Հայաց
Եկեղեցու հարարերութեանը Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջ 306, ծա-
նոթ. 2)։ Եթէ այսպիսի «թյոթիմացութեան» հնարար է աղադիր գրքե-
րի և հակադրան մատենադարանների դարում, երբ հնարար է ամեն ինչ
ստուգել, էլ ուր կմնա Արսեն Մալխարացին, որ ամեն ինչ երեւի միայն ի
լրս գիտէ, իտրեւացու որեւէ գրվածք ձեռին չի սնեցել և, ինչպես տե-
սանք, իր սնեցած տեղեկութեաններն էլ չի կարողացել կարգաւորել, այլ
բարբոս իրար է խառնել ու անհեթեթ չփոթ ստեղծել։ Հիւսիսի պետք է
դարմանալ, ու Մալխասյանի նման փորձված բանասերը հնարար է հա-
մարել այդպիսի հեղինակի ասածի հիման վրա այդքան ծանրակշիւ պնդում-
ներ անելու։ Կարծում ենք՝ սրբազան, որ Արսեն Մալխարացին իբրեւ Մով-
սէս Խորենացու քաղկեդոնական լիեկոյ վրա բարբոսին դուրի է որեւէ ար-
ժէքից, և Մալխասյանը իդուր է նրան հրապարակ բերել։

Մենք վերջացրինք մէկ առ մէկ քննութեան ասելով Մալխա-
սյանի բոլոր փաստարկումները, կշտադատութեանները, բերած օրինակնե-
րը և այլն, մենք գալիս ենք այն Եղրակացութեան, որ Մալխասյանը չի
կարողացել աղաքացեղ իր կանխակալ թեզը, որ նրա ամբողջ կատարած-
քը հիմնված է զանազան, երբեմն անհասկանալի, թյոթիմացութեանների
վրա, որոնց պատճառն այն է, որ Մալխասյանն ինչպես հարկն է հաշիւ չի
առել ժամանակակից պատմական հանդամանքները, չի բժրոնել հունական
աստվածաբանութեան դարդացման բնիկացը, զեկափարվել է այն բարբոսին
հակադատմական սեռակեղծով, թէ քաղկեդոնականութեանը արեւելյան
հունական եկեղեցու սեռամուտն է, թէ բոլոր հույները կամ հունական

կրթության աստղած ճարդիկ քաղկեդոնական տրար լինեն, իսկ ասորինները կամ ասորական կրթության աստղածները՝ հակաքաղկեդոնական, և, վերջապես, ճիշտ չի ըմբռնել հայոց ազգային ինքնությունը Եկեղեցու դարձման ընթացքը, որի պատճառով և հայրենասեր ու ազգային ինքնություն իրենների պաշտպան խորեհրապուտ պատկերացրել է իրեն մի նեղ-միտ ու դափնամոլ հայրական:

Е. ТЕР-МИНАСЯН

К легенде о халкедонитстве Монсеп Хоренского

РЕЗЮМЕ

Известный филолог Ст. Малхасян в своих последних произведениях о Моисее Хоренском высказал положение, что Хоренский являлся последователем и ярким защитником учения Халкедонского Собора 451 года, поборником этого учения и главарем воинствующих халкедонитов в армянской церкви, почему он со своими товарищами подвергался как диофизит жестокому преследованию со стороны монофизитского сирофилского течения. Подтверждение своего мнения Малхасян находит в нескольких словах о ересь в «Плаче» Хоренского в конце его Истории и в Письме Лазаря Парбского марзпану Ваану Мамиконяну.

Автор, анализируя все доводы Малхасяна, приходит к выводу, что Малхасяну не удалось доказать правильность своего утверждения ни общими рассуждениями об исторической ситуации в Армении во второй половине V века, ни фактическими данными, взятыми из сочинения Хоренского или других авторов его времени. Так, приведенные им слова из «Плача» не могут служить доказательством халкедонитства Хоренского, не только потому, что это произведение написано, повидимому, в 440/441 году, т. е. за десять лет до Халкедонского Собора, но и потому, что эти слова дословно заимствованы Хоренским из надгробной речи Григория Нисского на могиле Мелития Антиохийского в Константинополе в 381 году. Точно также и письмо Лазаря не дает никакого права делать заключение о преследовании за догматические разногласия Моисея Хоренского или его грекофильствующих товарищей. Наоборот, в Письме есть даже прямое указание на то, что армянские необразованные монахи (по Малхасяну—представители сирофилского течения) обвиняли Лазаря как раз в ереси, родиной которой являлась Месопотамия сирийская. Совершенно неудачны также попытки Малхасяна найти следы халкедонитской борьбы в подлинных письменных памятниках армянской литературы VI века. В аргументации Малхасяна бросаются в глаза недостаточный учет всех исторических обстоятельств, непонимание развития греческой александрийской теологии к монофизитизму, а также пути развития самостоятельной армянской национальной церкви. Поэтому, Моисей Хоренский представлен Малхасяном не как крупный патриот и защитник национальных интересов, каким он был, а узким догматиком.