

Ակադ. Ս. Մախսյան

Մ. ԽՈՐԵՆԱՑԻՆ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԷՐ

(Պատասխան Ե. Տ.-Մինասյանին)

Իմ վերջին երկու աշխատությունների մեջ («Պորենացու առեղծվածի շուրջը» և «Մովսես Պորենացու Հայոց Պատմության» աշխարհարար թարգմանությունը), որոնք լույս տեսան 1940 թվին, ես արծարծեցի այս միտքը, թե հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում կային հայ քաղկեղոնականներ, թե Մովսես Պորենացին ես քաղկեղոնական էր և այս պատճառով, ի միջ այլոց, նա ննթարկվեց հալածանքների տյևտ, ասորամիտ հայ եկեղեցականների կողմից:

Այս իմ փեսություն ղեմ, որ նոր հորիզոններ էր բաց անում՝ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում՝ հայ մտավորական շարժումը, իդեական հոսանքները, մատենագրությունն ու եկեղեցական պատմությունն ուսումնասիրելու համար՝ հանդես եկավ Ե. Տ.-Մինասյանը ՍՍՌԻ Գիտությունների Ակադեմիայի Հայկական ֆիլիալի 1943 թ. № 2 Տեղեկագրում մի ընդարձակ հոդվածով, որ կրում է վերնագիր «Մ. Պորենացու քաղկեղոնական լինելու առասպելը»:

Հոդվածը ոչ անաչառ քննություն է իմ տեսությունների, ոչ ուսումնասիրությունն իմ հարուցած հարցի, այլ ծայրի ծայր բանակով, որի մեջ հոդվածագիրը ձգնում է, ինչ զնով էլ լինի, հերքելու իմ բոլոր ասածները: Ես մի անգամ էլ կարդացի իմ պրածները վերոհիշյալ երկու գրքերում՝ ինքս ինձ ստուգելու համար, և դարձյալ մնացի իմ նախկին հայացքների մեջ: Տ.-Մինասյանի հարյուրավոր հերքումները մաղաչով անգամ չխախտեցին, չոչնչացրին իմ փաստերն ու խորհրդածությունները, այլ, ընդհակառակն, ավելի զորացրին:

Ինչու՞մ է այս զարմանալի երևույթի պաղտնիքը, ինչից է, որ երկու՝ ըստ երևույթին առողջ դատողության տեր մարդիկ, այսքան տրամադծորեն հակառակ՝ իրար ոչնչացնող հայացքներ ունին մի կոնկրետ հարցի վերաբերմամբ: Գաղտնիքը սրանումն է, որ ես, չնախապաշարված մտքով, օրեկտիվորեն քննել եմ հարցը մատենագրական և հասարակական տեղեկատվությունից, իսկ Տ.-Մինասյանը այդ հարցը քննել է կրոնական-դավաբանական տեսակետից: Պորենացուն քաղկեղոնական հայտարարելով՝ ես նրան, Տ.-Մինասյանի հասկացողությամբ, հռչակել եմ իբրև հերձվածող հայ եկեղեցու ղեմ, հայ եկեղեցուն թշնամի, հայ եկեղեցուց օտարացած, «քաղկեղոնական» բառով, որ մեր մեջ վաղուց անարդական, գրեթե հայհոյական նշանակություն է ստացել՝ ես կնքել եմ խնկելի Պորենացու ճակատը, որին հայ եկեղեցին իր տոնելի սրբերի կարգն է դասել: Դարձյալ՝ երբ ես կարծիք եմ հայտ-

նաև, թե հինգերորդ դարի երկրորդ կեսում կային հայ քաղկեդոնականներ Բյուզանդիոնում ուսում առած և հայրենիք վերադարձած հայերի մեջ՝ սրանով ևս կործանել հմայն ամբողջը, որի մեջ դարերից ի վեր ապաստանել էր հայ նեղմիտ հոգևորականությունը, որ ոչնչացնելով գրված բոլոր քաղկեդոնիկ գրականությունը, երևակայելով թե հայ քաղկեդոնականությունը բոլոր հետքերը ոչնչացրել է՝ միամիտ սրտով պարծանքով հավատացնում էր հայ ժողովրդին ու բոլոր աշխարհին, թե քաղկեդոնականությունը մուտք չէ գործած Հայաստան։ Այս միտքը իրեն դավանաբանական դոգմա արձարծվում էր դպրոցներում ու կրոնական գրքերում։ Մաղաքիա Օրմանյանը, հմուտ աստվածաբան և երբեմն ճեմարանի ուսուցիչ, իր «Աղգապատում»-ի մեջ գրում է. «Մտածելու իսկ չէր, որ հայերը կամենային քաղկեդոնական խնդիրներով զրազվել, բայց եթե զրազվին ալ՝ հակաքաղկեդոնիկ որոշումներ պիտի տեսնեին քրիստոնյա եկեղեցիներու կողմե» (էջ 495)։ «Քաղկեդոնական խնդիրը մինչև Բարսեղ կաթողիկոսի ժամանակ հայոց համար գոյություն չուներ» (էջ 505)։ Նույն միտքը ավելի բացորոշ կերպով կրկնում է իր հոդվածում Տ.-Մինասյանը. «Հայաստանում հինգերորդ դարու երկրորդ կեսին չկար քաղկեդոնական հոսանք, որ Մ. Խորենացին էլ նրա պարզությամբ լիներ» (էջ 72)։ Ուրեմն՝ Հայաստանում մինչև V դարի սկզբները քաղկեդոնական հարցը գոյություն չէ ունեցել։ V դարի երկրորդ կեսում Հայաստանում չեն եղել քաղկեդոնական հայեր—ահա դավանանքի կերպարանք ստացած մի համոզմունք, որով նախապաշարված էին մեր հոգևորականները և պարծենում էին, որ միայն հայոց եկեղեցին անարատ և սուրբ է մնացել քաղկեդոնական մոլորությունից. և հանկարծ ես համարձակվում եմ այս դավանանքը տասպալել, եւ Տ.-Մինասյանը հանդես է եկել սուղասպանելու այդ հին դավանանքը, կովելու իմ հայացքի՝ իմ բերած փաստերի դեմ։ Բայց իմ արձարծած հայացքը հայ քաղկեդոնականների գոյություն մասին Հայաստանում V դարի երկրորդ կեսում՝ ոչ միայն չի ոչնչանա, չի թաղվի, այլ, հուսով եմ, այսուհետև ելակետ կդառնա նորանոր հետազոտությունների՝ այդ ժամանակվա հայոց մտավոր ու մատենադրական վիճակը լայնորեն զննելու և ուսումնասիրելու համար։

Խորենացու քաղկեդոնական լինելու կամ չլինելու հարցը իմ աչքում բոլորովին ազատ է կրոնական-դավանաբանական որակումից։ Լինելու նա քաղկեդոնական կամ հակաքաղկեդոնական՝ դրանով բնավ չէր փոխվի իմ վերաբերմունքը զեսլի մեր անդուզական, բաղմբախտ հեղինակը։ Ընդհակառակը, նրա քաղկեդոնական լինելը ավելի կրարձրացներ իմ աչքում նրա արժանավորությունը՝ իրեն խոը համոզմունքի տեղ մարտնչողի, որ իր քաղկեդոնական համոզմունքի պատճառով հանձն է առել աղքատություն և զանազան տեսակ հալածանքների։ Նրա քաղկեդոնականությունը ես համարել եմ նախ՝ իրեն բնական հետևանք նրա հունասիրության և երկրորդ՝ իրեն ցանկություն համախոհ լինելու Դաղկեդոնի տիեզերական ժողովին, չհերձվածելու նրա դեմ։

Նույնիսկ նեղ կրոնական-կանոնական տեսակետից նայելով՝ Խորենացին քաղկեդոնական լինելով անգամ չէր դառնա հերձվածող հայոց եկեղեցու դեմ, քանի որ նրա ապրած ժամանակ հայոց եկեղեցին ոչ մի բանով չէր արտահայտվել Դաղկեդոնի բանաձևի դեմ, ուրեմն այդ ժամանակ ամեն

մի հայ կարող էր Քաղկեդոնի բանաձևն ընդունել կամ ոչ, մնալով անդամ հայոց եկեղեցու:

Գալով Տ.-Մինասյանի այն պնդմանը, թե V դարի երկրորդ կեսում քաղկեդոնական հայեր չկային Հայաստանում՝ պետք է նկատենք, որ նա մի անկարելի բան է ասում. նա ուզում է, որ մենք հրաշքների հավատանք, կտրորեն ընդունենք այն անհիմն հակապատմական դավանանքը, որ միջնադարում ստեղծել են մեր մոլեռանդ հակաքաղկեդոնական հոգևորականները: Բայց անվստիք չենք ունենում միտքը, որ չնախապաշարված աչքերով դիտում ու քննում է պատմական անցյալը, կշռադատում է իրողությունները՝ չի կարող հավատ ընծայել այդպիսի հավաստիացումներին:

Եվ արդարեւ, ինչո՞ւ չպետք է Հայաստանում լինեին հայ քաղկեդոնականներ V դարի երկրորդ կեսում: Անկանխակալ մտքով անչառությամբ քննենք այն ժամանակվա հանդամանքները:

Նախ՝ անուրանալի փաստ է, որ հայոց եկեղեցին պաշտոնապես, եկեղեցական ժողովով, ոչ մի որոշում չէ կայացրել Քաղկեդոնի բանաձևի մասին, ճիշտ այնպես, ինչպես ոչ մի որոշում չէ կայացրել նախընթաց երկու տիեզերական ժողովների՝ Կոստանդնուպոլսի (381) և Եփեսոսի (431) ժողովների որոշումների մասին: Այս երեք ժողովներում էլ հայերը չեն ունեցել ներկայացուցիչներ, իսկայն առաջին երկուսի կանոններն ընդունել են լուելյայն՝ ինչպես տիեզերական ժողովների սահմանած կանոններ: Ի՞նչ կարելի է սրանից եզրակացնել.—այն, որ երրորդ ժողովի, այսինքն՝ Քաղկեդոնի սահմանած բանաձևն ևս հայերն ընդունել են լուելյայն՝ ինչպես տիեզերական ժողովի սահմանած բանաձև: Հակառակ դեպքում հայոց հոգևորականությունը պետք է ժողով գումարած լիներ և ժողովով բացարձակ հայտարարեր, թե համաձայն չէ Քաղկեդոնի բանաձևին և մերժում է նրան: Այսպիսի ժողով գումարելու համար ոչ ժամանակ էր պակասում և ոչ նպաստավոր պայմաններ: Ի՞նչը կխանգարեր, օրինակ, Մելիտե կամ Մովսես ասորացիներ և պարսկասեր կաթողիկոսներին (454—461), երբ Հայաստանն արդեն խաղաղվել էր, եկեղեցական ժողով գումարել իրենց հլու ասորացի հայ հոգևորականներից և նդովել Քաղկեդոնի ժողովը, որով նրանք ավելի կհաճոյանային Պարսից արքունիքին և միևնույն ժամանակ օրինական զենք կստեղծեին քաղկեդոնականությունից զերծ մաքառելու համար: Բայց տեսնում ենք, որ Հայոց եկեղեցին, չնայելով գոյություն ունեցող նպաստավոր պայմաններին, ոչ մի ժողով չգումարեց Քաղկեդոնի դեմ, նշանակում է՝ նա լուելյայն ընդունել էր նաև այս ժողովը, մինչև որ հակառակորդ ասորական հոսանքը, գուցե Ասորիքից եկած պրոպագանդիստների օգնությամբ, զորացավ, և սկսվեց ներքին պայքար Հայաստանում երկու հակամարտ հոսանքների միջև—հակաքաղկեդոնական ասորամիտների և քաղկեդոնական հունամիտների միջև:

Երկրորդ՝ այս ժամանակամիջոցում հայերն անընդհատ հարաբերություն մեջ էին Բյուզանդիոնի հետ. շարունակ ուսանողների խմբեր դիմում էին Բյուզանդիոն իրենց գիտություն աղբյուր, սովորում էին հունաց դպրոցներում, ստանում էին բարձրագույն գիտություն և վերադառնում էին հայրենիք, որին նվիրում էին իրենց ուժերը իրեն թարգմանիչ, իրեն ուսուցիչ, իրեն հոգևոր պաշտոնյաներ: Բացի սրանից՝ առևտրական և քաղաքական կապերով ևս կապված էին Հունաստանի հետ: Իսկ այն ժամանակնե-

րում Բյուզանդիոնը, ամբողջ Հունաստանը և քրիստոնյա աշխարհը տարված էին վեճերով Քաղկեդոնի բանաձևի շուրջը: Հնարավոր բան էր, որ հայ ուսանողները, որոնք տարիներով ապրում, ուսանում էին Բյուզանդիոնում՝ անտեղյակ և անտարբեր մնային այս բուռն պայքարին: ԶԷ՞ որ այս պայքարը օրվա հրատապ հարցի շուրջն էր, և կրոնական հարցերը գերիշխում էին այդ ժամանակ և զրադեցնում բոլոր մտքերը: Եւստինիան, անխուսափելի էր, որ հայ ուսանողներն ևս երիտասարդական թափով մասնակցեին այս պայքարին, հատկապես իրենց սնուցիչ բյուզանդական դպրոցների ողով ընդդեմ արևելյիների և մասնավորապես ասորիների, այսինքն պատկանեին քաղկեդոնականների կուսակցության և իրեն քաղկեդոնականներ էլ վերագրանային Հայաստան (որտեղ քաղկեդոնականությունն արդեն վաղ չէր) և այստեղ արժարժեին իրենց յուրացրած քաղկեդոնական դավանանքը:

Երբորդ այս ժամանակաշրջանում ամբողջ քրիստոնյա աշխարհն ալեկոծվում էր քաղկեդոնական վեճերով, Հայաստանը ևրեք կողմից—հարավից, արևմուտքից և հյուսիսից—շրջապատված էր այդ պայքարի բոցերով: Մայսրոները, նկատելով, որ այս հրդեհը կարող է աղետալի դառնալ կայսրություն համար՝ աշխատում էին նրան հանդիմանել: Դեհ Կաղկեդոնի բանաձևն արդեն լուր էր, մյուսը վերահաստատում էր, երբորդ մի միջին ճանապարհ էր որոնում՝ երկու կողմերը համաձայնություն բերելու: Բայց բոլորն իզուր: Հրդեհը հետզհետե զորացավ և հանդավ այն բանին, որ բոլոր քրիստոնյաները, որոնք մինչև Քաղկեդոնի ժողովը կազմում էին մի եկեղեցի՝ իրապես բաժանվեցին և սկսեցին իրար հերձվածող ու հերետիկոս կոչել:

Արդ՝ հնարավոր էր, որ այս երկարատև կրոնական բուռն պայքարի ժամանակ Հայաստանը բոլորովին անմասն, անտարբեր մնար, այն Հայաստանը, որտեղ քաղկեդոնականությունը թույլատրված էր, զոհն արդեն վաղ չէր, այն Հայաստանը, որտեղ ապրում ու աշխատում էին Բյուզանդիոնում ուսած բազմաթիվ երիտասարդներ, այն Հայաստանը, որ սերտ հարաբերություն մեջ էր հրդեհով բռնված Ասորիքի, Հունաստանի և Վրաստանի հետ: Հայաստանը մի առանձին արտոնված, երկնային նախախնամությամբ պատրաստված աշխարհ չէր. բնական՝ ընթացքով՝ նա նույնպես պետք է ալեկոծվեր, կրոնական պայքարի ասպարեզ դառնար, ինչպես հարևան երկրները: Այսպես է թելադրում առողջ անկանխակալ զատողությունը:

1 Տ.-Մինասյանը (էջ 65) մեջ է բերում իմ կարծիքը, թե «Հունաստանում ուսում առածները պետք է առաջադրեն (ես չեմ ասել «տնայատճառ», այլ «բնականապես») քաղկեդոնական դիմելին, որովհետև Բյուզանդիոնը քաղկեդոնականության ամբողջ կրթական կենտրոնն էր, և այնպես էր, որ հայ ուսանողները, որոնք տարիներով ապրում, ուսանում էին Բյուզանդիոնում, անտեղյակ և անտարբեր մնային այս բուռն պայքարին: ԶԷ՞ որ այս պայքարը օրվա հրատապ հարցի շուրջն էր, և կրոնական հարցերը գերիշխում էին այդ ժամանակ և զրադեցնում բոլոր մտքերը: Եւստինիան, անխուսափելի էր, որ հայ ուսանողներն ևս երիտասարդական թափով մասնակցեին այս պայքարին, հատկապես իրենց սնուցիչ բյուզանդական դպրոցների ողով ընդդեմ արևելյիների և մասնավորապես ասորիների, այսինքն պատկանեին քաղկեդոնականների կուսակցության և իրեն քաղկեդոնականներ էլ վերագրանային Հայաստան (որտեղ քաղկեդոնականությունն արդեն վաղ չէր) և այստեղ արժարժեին իրենց յուրացրած քաղկեդոնական դավանանքը: Երբորդ այս ժամանակաշրջանում ամբողջ քրիստոնյա աշխարհն ալեկոծվում էր քաղկեդոնական վեճերով, Հայաստանը ևրեք կողմից—հարավից, արևմուտքից և հյուսիսից—շրջապատված էր այդ պայքարի բոցերով: Մայսրոները, նկատելով, որ այս հրդեհը կարող է աղետալի դառնալ կայսրություն համար՝ աշխատում էին նրան հանդիմանել: Դեհ Կաղկեդոնի բանաձևն արդեն լուր էր, մյուսը վերահաստատում էր, երբորդ մի միջին ճանապարհ էր որոնում՝ երկու կողմերը համաձայնություն բերելու: Բայց բոլորն իզուր: Հրդեհը հետզհետե զորացավ և հանդավ այն բանին, որ բոլոր քրիստոնյաները, որոնք մինչև Քաղկեդոնի ժողովը կազմում էին մի եկեղեցի՝ իրապես բաժանվեցին և սկսեցին իրար հերձվածող ու հերետիկոս կոչել: Արդ՝ հնարավոր էր, որ այս երկարատև կրոնական բուռն պայքարի ժամանակ Հայաստանը բոլորովին անմասն, անտարբեր մնար, այն Հայաստանը, որտեղ քաղկեդոնականությունը թույլատրված էր, զոհն արդեն վաղ չէր, այն Հայաստանը, որտեղ ապրում ու աշխատում էին Բյուզանդիոնում ուսած բազմաթիվ երիտասարդներ, այն Հայաստանը, որ սերտ հարաբերություն մեջ էր հրդեհով բռնված Ասորիքի, Հունաստանի և Վրաստանի հետ: Հայաստանը մի առանձին արտոնված, երկնային նախախնամությամբ պատրաստված աշխարհ չէր. բնական՝ ընթացքով՝ նա նույնպես պետք է ալեկոծվեր, կրոնական պայքարի ասպարեզ դառնար, ինչպես հարևան երկրները: Այսպես է թելադրում առողջ անկանխակալ զատողությունը:»

հակառակը պնդելու համար պետք է կույր լինել, կամ կամավ կույր ձևանալ:

Զորորդ՝ հայտնի իրողություն է, որ VI դարի վերջերում և VII-ի սկզբներում քաղկեդոնականությունը հայերի մեջ այնպիսի ընդարձակ չափեր էր ընդունել, որ եկեղեցին պաշտոնապես անկարող էր այլևս աչք փակել, նրանց գոյությունը անտես անել: Տեսնում ենք, որ Արրահամ կաթողիկոսը (606—616) ստիպված եղավ շրջաբերական թղթում խոստովանել, թե «են յաշխարհի մերում բազում չարք, բայց ատաւել երկարնակօղ» (այսինքն քաղկեդոնականներ) և ստիպված եղավ նզովքներով ու սպառնալիքներով հայ ժողովրդին զգուշացնել, որ նրանց հետ հաղորդակից չլինեն և նրանց պիղծ հավատին չկամակցին: (Գիրք Թղթոց, էջ 193—5): Ե՞րբ և ճշտեղից առաջ եկան այս բազմաթիվ հայ քաղկեդոնականները. արդյոք VI դարում, երբ հայերի հակաքաղկեդոնականություն ընդունելու հետևանքով նրանց հարաբերությունը Հուսստանի հետ թուլացավ, գուցե և խզվեց, թե՛ հենց V դարում, երբ հարաբերությունը երկու ազգերի մեջ բարեկամական էր, և հայ ուսանողությունը գունդագունդ դիմում էր Հուսստան ուսում ստանալու և իր հետ բերում էր ուսած գիտությունն ու դավանանքը: Ահա սրանք էին V դարի երկրորդ կեսի հայ քաղկեդոնականության ռազմիրանները, որոնք Հայաստանում խոսքով ու գրով տարածում էին քաղկեդոնական դավանությունը, որ հետզհետե ավելի համակրողներ գտնելով՝ մի դարի ընթացքում, աճեց, արժարժից և խոր արմատներ ձգեց հայ ժողովրդի մեջ: Չէ՞ որ նոր դադափարները սկզբում մի մարդու կամ մի փոքր խմբի մեջ են հղացվում և նպաստավոր հող գտնելով՝ հետզհետե ընդարձակվում, լայն ծավալ են ստանում: Նույնը եղել է և Հայաստանում քաղկեդոնական դավանանքի նկատմամբ V և VI դարերում:

Բարբախտաբար ես ոչ միակն եմ և ոչ առաջինը, որ պաշտպանում եմ հայ քաղկեդոնականների գոյությունը Հայաստանում V դարի երկրորդ կեսում և Խորենացու քաղկեդոնական լինելը: Խորենացու Պատմության իմ թարգմանության ներածության մեջ (էջ XX) գրել եմ ծանոթություն՝ «Որ քաղկեդոնականությունը Հայաստանում և սահմանակից երկրներում տարածված էր հայերի մեջ դեռ հինգերորդ դարից սկսած՝ ապացուցել է Ն. Մառը փաստելով «Арк'аун» վերնագրով իր հմտալից հետազոտության մեջ: Ն Մառի այս աշխատությունը, որ լույս տեսավ 1905 թվին՝ կրում է վերնագիր՝ «Арк'аун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах халекдонитах». Մա մի ընդարձակ ու հմտալից հետազոտություն է հայ քաղկեդոնականների և նրանց վարած պայքարի մասին հայ հակաքաղկեդոնականների դեմ:

Այս հետազոտությունից, որ մինչև հիմա միակ ուսումնասիրությունն է հայ քաղկեդոնականության մասին, ես կրեմ մի քանի հատվածներ, որոնք ուժ են տալիս իմ տեսության և հերքում են Տ.-Մինասյանի առարկումները իմ դեմ: Այսպես, Մառը գրում է. «Ընդհանրապես հասկացողությունը (представление) հայ քաղկեդոնականների մասին նույնիսկ մասնագետների աչքում մթազնած է ավանդական կարծիքներով, որոնք հետևում են ազդային կամ դավանաբանական նախապաշարունակների... Հարկավոր չափով ուղադրություն չի դարձնվում այն հանդամանքի վրա, որ մի ժամանակ քաղկեդոնականությունն ու հակաքաղկեդոնականությունը հավասար ուժով ապրում էին հայ ժողովրդի մեջ: Նույն-

իսկ մտքերովը չէ անցնում, թե հայոց զրականությունը արտահայտում էր ոչ միայն հակաքաղկեդոնական, այլև քաղկեդոնական եկեղեցական հայացքներ. այսինչ կան նշաններ, որոնք ուղղակի թելադրում են ընդունել թե մի ժամանակ գոյություն է ունեցել հայոց մեջ մի ամբողջ քաղկեդոնական զրականություն... Հայերենից կատարված վրացերեն թարգմանությունները թելադրում են կարծել, թե նրանք կատարվել են ոչ միայն հին շրջանում, երբ երկու ազգի եկեղեցիները մի էին (այսինքն մինչև VII դարը. Ստ. Մ.), այլև ավելի ուշ... Ուշագիտ անկանխակալ վերարժույթը զեպի հին հայկական զրավոր հիշատակարանները գուցե կդնեն նրանց մեջ պահանջված հայ քաղկեդոնականների զրական աշխատություններ» (էջ 1—2)։ Շարունակության մեջ Ն. Մառը ասում է. «Սկսած զարում հայերի մեջ պայքարը զեռ շատ կատարի էր, Ըստ երևույթին եղավ այնպիսի մի կրիտիկական բույն, երբ հարց էր ծագում, թե պայքարող կողմերից ո՞րը պիտի հաղթե—հայ քաղկեդոնականները, թե՛ հայ հակաքաղկեդոնականները» (էջ 6)։ Շարունակության մեջ կարդում ենք. «Մինչև այս բույն (այսինքն հակաքաղկեդոնականության հաղթանակը Հայաստանում. Ստ. Մ.) հայ քաղկեդոնականներն ևս ազդասեր և հայրենասեր էին, ոչ պակաս քան հակաքաղկեդոնականները... բայց հետո, երբ հակաքաղկեդոնական հայ եկեղեցին ազդայնացավ՝ հայ քաղկեդոնականների մեջ տեղի է ունենում հակառակ երևույթ, այսինքն ապագայնացում, որ հայ ժողովրդին ահագին փրաս պատճառեց թե թվական և թե բարոյական (էջ 16—17)։ Շարունակության մեջ Ն. Մառը գրում է. «Կային նաև հայ քաղկեդոնականներ, որոնք նույնպիսի սերտ կապ ունեին անմիջապես հույների հետ, և այս կապը ավելի վաղեմի էր և շատ ավելի մեծ հետևանքներ ունեցավ»։ Փիչ էտքը շարունակում է. «Նույն-հայկական քաղկեդոնական հարաբերությունները ավելի կարևոր են թվում նաև հայագիտության տեսակետից։ Այս հարաբերությունների հետ սերտ կապ ունի նաև ուղիղ լուսարանությունը հայ պատմական գրվածքների, որոնցից հարկ է լինում օգտվել ոչ միայն հայագիտներին, Ի միջի այլոց նրանց ուղիղ լուծումով միայն կարելի է վերջնական կարծիք կազմել ի մասնավոր պատմագիր Մովսես Խորենացու այնքան ծեծված հարցի մասին» (էջ 27—28)։ Շարունակության մեջ Մառն ասում է. «Ինչ հետզհետե ավելի հավանական է թվում, թե հայոց զրականությունը հայ քաղկեդոնականներին է պարտական հելլենասիրական ուղղությունը, եթե ոչ ծագումը՝ գոնե խորացումն ու զորացումը, և այդ հայ քաղկեդոնականների մեծ ծառայությունն է իրենց ազգային զրականության՝ հունական սխոլաստիկայի և փիլիսոփայության փոխադրումը հայկական հողի վրա» (էջ 28)։ (Նույն միտքը հայտնում է և ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը «Հունարան գալուցում»)։ Հետադոտության վերջում Ն. Մառը հետևյալ կերպով է ձևակերպում իր եզրակացությունները. «1. Հայաստանում քաղկեդոնականությունը մի կենսունակ, խոր և լայն արմատներ ձգած առաջադիմական կրոնա-կուլտուրական շարժում է եղել, մի ժամանակ չափազանց արդյունավոր՝ հայոց ազգային մտավոր կյանքի զարգացման համար։ 2. Հակաքաղկեդոնականության հաղթությունից հետո հայ քաղկեդոնականներն սկսեցին հետզհետե անհետանալ ապագայնացման շնորհիվ,¹ նախապես քաղ-

1 Որ հետևանք էր ազգային, այսինքն՝ հակաքաղկեդոնական և կեղեցու նրանց դեմ

կեդոնական երեք գլխավոր խմբավորությունների բաժանվելով, այսինքն՝ վրացական (որոնք կոչվեցին վրացի), հունական (ուռում) և ասորական (մելրիաներ), որոնք գուցե կոչվում էին արքայություններ... 4. Հայ քաղկեդոնականներն ընդհանրապես և զուտ հունական խմբի հայ քաղկեդոնականները մասնավորապես կարևոր մասնակցություն են ունեցել բյուզանդական կայսրության պետական և եկեղեցական կյանքում (էջ 67)։

Թե երբ է սկսվել քաղկեդոնականությունը Հայաստանում, Ն. Մառը, երևի որոշ փափկանկատությամբ, այս հարցը քննության չէ առնում։ Նա ասում է. «Ներկայումս կարիք չկա հետազոտել քաղկեդոնական շարժման ծագումը (генезис) Հայաստանում» (էջ 3), բայց հետո նրա բերած կոնկրետ տվյալները անտարակուսելի կերպով ապացուցում են, թե այս շարժումը Հայաստանում սկսվել է հենց V դարի երկրորդ կեսում։ Այսպես, էջ 27 կարդում ենք. «Զանադան վկայություններից երևում է, որ վանահայր (? кнпо-варх) Թեոդոսիոս Մեծն (վախճանած 529 թ. հուն. 11-ին) և Սարա սրբադնացյալը (освященныи) (վախճ. 532 թ. դեկ. 5-ին) հոգատար հետաքրքրություն են ունեցել հայ քաղկեդոնականների վիճակի մասին։ Այսպիսի հետաքրքրությունը բացատրվում է նրանով, որ երկու սրբերն էլ ծագում էին Կապադովկիայից... Թեոդոսիոսի հաջորդն եղել է հայ Սոփրոնիոսը, որ ծնված է Զոմերի գյուղում Սիրաստիայի մոտ»։ «Հռոմի Լուկյացը (վախճ. 557 թ. դեկ. 7-ին) Հայաստանի Նիկոպոլիս քաղաքից էր։ Նույն ինքը եվփիմիոս Մեծը (վախճ. 473 թ. հուն. 20-ին) Հայաստանի Մելիտինե քաղաքից էր» (էջ 27)։

Ահա մի շարք հայ քաղկեդոնական նշանավոր եկեղեցական գործիչներ, որոնք ապրել են V և VI դարերում։ Առանձնապես նկատելու է. որ Թեոդոսն ու Սարան, որոնց կյանքի մեծագույն մասը V դարի երկրորդ կեսումն է անցել՝ հոգատար հետաքրքրություն են ունեցել հայ քաղկեդոնականների վիճակի մասին։ Նշանակում է, որ այս ժամանակներում կային ոչ սակավաթիվ հայ քաղկեդոնականներ, որոնց ըստ երևույթին արգահատելի վիճակը (կրած հալածանքներից. Ստ. Մ.) հետաքրքրել է նրանց։ Առանձնապես ուշադրության արժանի է, որ Մառը հայ քաղկեդոնականներին է վերագրում հայ գրականության մեջ հելլենաստիական ուղղության եթե ոչ ծագումը, գոնե խորացումն ու զորացումը, և հունական խմբի հայ քաղկեդոնականների հարցի ուղիղ լուծման հետ է կապում Մովսես Խորենացու անձին վերաբերյալ հարցը։ Ն. Մառի այս ակնարկությունը շատ պարզ է, և եթե նա Խորենացուն ուղղակի հունական խմբի հայ քաղկեդոնական չի կոչում՝ սա, իմ կարծիքով, հետևանք է նրա փափկանկատության, ինչպես և հայ քաղկեդոնականության ծագման մասին լուրը։ Նա պարզապես չէ կամեցել վիրավորել հայերի և մանավանդ հայ հոգևորականության ազգային նեղ զգացմունքը։

Զեմ կարող այստեղ հերթից դուրս չնկատել, որ Ե. Տ.-Մինասյանը ծանոթ է Մառի այս գրվածքին, որից երկու անգամ հատվածներ է մեջ բերում. բայց նա անտես է անում բոլոր իմ վերը բերած քաղվածքները նույն գրքից, այսինքն՝ ընթերցողներից թաքցնում է Մառի այն տեսություն-

արձակած նզովքներին, հալածանքներին և թշնամական վերաբերմունքին, ավելացնում է մի կողմից. Ստ. Մ.։

ները, որոնք նույնատարբոր են ինձ համար, իսկ իր բերած ցիտատով, որտեղ Մառը հայտնում է, թե հայոց հակաքաղկեդոնականության դուռը եկեղեցական խմորը շատ հին է և անկախ քաղկեդոնական ժողովի ստեղծած պայմաններից՝ ուզում է ընթերցողին համոզել, իբրև թե Մառն էլ իրեն կողմնակից է և ինձ հակասակ ուրիշ խոսքերով՝ նա հեղաշրջել է ն. Մառի աշխատության ամբողջ կառուցվածքը, որովհետև իրեն ձեռնտու է։ Ի՞նչպես պետք է որակել Տ.-Միխայանի այս զրական էտիկան՝ թողնում եմ դատել ընթերցողին։

Այժմ պետք է դատնամ քննելու նրա իմ գեմ բերած առարկությունները։ Ցավում եմ ասելու, որ ես ծանրաբեռնված լինելով բառարանիս վրա երբևէ աշխատությանս դժբախտաբար ժամանակ չունիմ այդ առարկությունները մի առ մի քննելու, որի համար հարկավոր կլինեի մոտ հարյուր երեսանոց մի նոր աշխատանք գրել, Բացի սրանից՝ այդ առարկություններից շատերը այնքան չնչին են կամ բուն հարցին չեն վերաբերում, որ նրանց քննությունը ավելորդ ժամավաճառություն կլինեի։ Ուստի ես որոշեցի քննության առնել նրա Վյուսիլը, որոշ հիմք ունեցող հիմնական առարկությունները, իսկ վերջը, փարատելու համար որևէ կասկած, թե ես խուսափում եմ նրա քոլոր առարկություններին պատասխանելուց՝ քննության կոտնեմ նրա հողվածի սկզբից մի քանի երես, առանց ջնկողության, և ցույց կտամ նրանց իսկական արժեքը։

Տ.-Միխայանը գրում է. «Պետք էր սպասել, որ Մտ. Մալխասյանը հիմնավոր փաստեր կբերեր իր այս «գավառաբանական պայքարի» թեզիսն ապացուցելու համար։ Սակայն մինչև այժմ, բացի ընդհանուր, սխալ բացատրված, ակնարկներից ու դարձվածքներից մենք ոչինչ չտեսանք Մալխասյանի փաստարկումների մեջ։ Հիմա միայն նա փորձում է սկսել այնտեղից, որտեղից պետք է իրոք սկսեր, եթե ուզում էր անհերքելիորեն ապացուցել, թե խորհնացին քաղկեդոնական է եղել, այո՞րենք այնպիսի վկայություններ բերելով խորհնացու իրեն դրվածքներից, որոնք համապատասխանում են Քաղկեդոնի բանաձևին» և այլն (էջ 59—60)։

Որ «գավառաբանական պայքարի» շուրջը մինք մի ժամանակ ունեցել ենք հարուստ զրականություն քաղկեդոնական ողով — սա կասկածից դուրս է. կասկածից դուրս է նաև, որ այդ զրականությունը խնամքով ոչնչացրել են մոլեռանդ կրոնավորները, որպեսզի հետնորդներին ցույց տան, թե քաղկեդոնականությունը դործ չէ ունեցել Հայաստանում։ Բայց այդ զրականության հետքերը կամ նրանց մասին հիշատակություններ բարեբախտաբար դեռ պահպանվել են։ Ո՛ւր մնացին խորհնացու ժողովրդական գրքերը, որոնց մասին հիշում է Ղազար Փարպեցին և որոնց ասորի կամ ասորամիտ հայ հոգևորականները անարգական Փաթաղ-իկես անունն էին տալիս ասորերեն, այսինքն՝ աղավաղված, խեղաթյուրված։ Այս հորջորջումները, իհարկե, չէին կարող վերաբերել նրա Պատմության, այլ միայն գավառաբանական (քաղկեդոնական) զրվածքներին։ Ո՛ւր է նույն Փարպեցու հիշած՝ խորհնացու «Ահավոր նղովքը զրով» հայոց քահանայության գլխավորների ղեմ։ Ինչու է կտրված Փարպեցու թղթից մի թերթ, որտեղ նա հիշելիս է եղել հալածանքի ենթարկված մի խումբ հայ գործիչներ։ Ինչու է կտրված Ուխտանեսի Պատմության երրորդ մասը, որտեղ հեղինակը գրած է եղել Ծաթերի մկրտության մասին, որոնց ն. Մառը (էջ 31) համարում է հայ քաղկեդոնականներ։ Ուխտանեսի Պատմության այս մասի անհետա-

ցումը Ն. Մառը համարում է նշանակալից (знаменательно, էջ 30), իսկ Բրոսսեն, ինչպես հիշում է Մառը, համարում է, թե Ուխտանեսի ձեռագրերից այս մասը գուրս է գջլած հայ լուսավորչականների ձեռքով՝ ատելությունից ղեպի հունական դավանությունը: Վերջապես ուր ֆեադին քաղկեդոնական ոգով գրված այն բազմաթիվ հայերեն աշխատությունները մինչև VII դարի սկիզբը, որոնց թարգմանությունները պահպանվել են վրացերեն լեզվով: Սակայն չնայելով այս վանդալական միջոցներին՝ էլի հատուկորոշանքներ վրիպել են հալածիչների ուշադրությունից, գուցե նրանց անհասկացողության պատճառով: Այսպես, Ն. Մառը Չամչյանի Պատմությունից առնելով հիշում է (էջ 3), թե հայոց օրացույցներում սրբերի շարքում բերվում են ուղղափառ քաղկեդոնական Գրիգորիոս Պապի և Գերմանոս պատրիարքի անունները, որ հայոց Յայսմաուրքում հիշատակվում է յոթներորդ (տիեզերական կոչված) ժողովը պատկերամարաների դեմ, որի մեջ հաստատվում է նաև քաղկեդոնական ժողովը: Մի-երկու ուրիշ ամենակարևոր հիշատակություններ Խորենացու քաղկեդոնական լինելու մասին բարերախոսությամբ պահպանված են Խորենացու Պատմության մեջ, որոնց նշանակությունը Տ.-Մինասյանը ճշնում է ոչնչացնել պահպան ճարպիկ միջոցներով:

Նա բերում է իմ գրքից չորս հատված, որոնցից երեքը ես հանել եմ Խորենացու Ողբից, իսկ չորրորդը՝ նրա Պատմության Բ. գրքի վերջին գլխից: Այս վերջին հատվածն է. «Թողից զայն, զի և ոչ զլեզուս չարս և զտղիտութիւն... սանձահարեցէք. այլ նիւթ նոցա անմտութեանն զձեր ուսումնատեսացդ տալով բարս բորբոքեցէք առաւել քան զհնոցն Բարեւոյն»:

Տ.-Մինասյանը նկատում է, թե այս հատվածը «բոլորովին ոչինչ չէ ասում միզ հետաքրքրող քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական վեճերի մասին»:

Այս հատվածը, կապակցված Ողբի երեք հատվածների հետ՝ շատ բան է ասում: Խորենացին այստեղ խոսքը ուղղում է հայոց բարձրագույն հոգևորականներին կամ կաթողիկոսին: Վերոհիշյալ խոսքերից քիչ հետո պատմագիրը ասում է. «որ մտածող մարդը չի ողբա զրանց մասին, այլևս... թող ոչ ոք չնեղանա—նրանց մասին, որ զրանց հորդորում են այդպես լինել»:

Այս խոսքերից երևում է, որ Խորենացին դառն դանդաղում է հայ եկեղեցու պետերի դեմ, որոնք չեն սանձահարել չար լեզուներն ու տղիտությունը, այլ իրենց ուսումնատեսաց բարքով հրահել են նրանց անմտությունը, հորդորել են նրանց այնպես լինել: Ուրեմն, Խորենացու դեմ եղել են հալածանքներ չար և տղետ հակառակորդների կողմից, իսկ հայ եկեղեցու պետերը նրանց չեն սանձահարել, այլ, ընդհակառակն, հորդորել են ավելի կատաղի կռվելու, վեճը Բարեւոյնի հնոցի նման բորբոքելու: Ուրեմն, այս հատվածը շատ պարզ կերպով հիշում է Խորենացու դեմ ուղղված հալածանքները և սերտ կերպով կապված է Ողբից բերված հատվածների հետ:

Այս հատվածների դեմ ըստ էության դեռ չխոսած՝ Տ.-Մինասյանը հարց է բարձրացնում, թե երբ է գրված Ողբը: Նա բերում է Նորայր Բյուզանդացու և Կ. Բասմաճյանի կարծիքները, թե Ողբը գրված պետք է լինի 440—441 թվականներին, երկու մեծ ուսուցիչների մտնվան թարմապալությունից տակ: Եթե իսկ եթե Ողբը գրված է 440—441-ին, քաղկեդոնի ժողովից տասը տարի առաջ, էլ ի՞նչ քաղկեդոնականության մասին կարող է խոսք լինել նրա մեջ—եզրակացնում է Տ.-Մինասյանը (էջ 61):

Շատ հավանական է, որ Ողբի այս մասը, որ վերաբերում է Սահա-

կին և Մեսրոպին, գրված լինի նրանց մահվան անմիջական տպավորությունը՝ 440—441 թվականներին: Բայց չմոռանանք, որ Ողբը, ինչպես հայտնի է, բաղկացած է երկու բոլորովին տարբեր մասերից. եթե առաջին մասը պարունակում է Ողբ երկու մեծ լուսավորիչների մահվան և Արշակունյանց թագավորության ընթացքի մասին, ապա երկրորդ մասը մոայլ գույներով նկարագրում է Հայաստանի վիճակը այն ժամանակ, երբ Քորենացին վերջացնում էր իր Պատմությունը: Այս երկրորդ մասը չի համապատասխանում հայ իրականության V դարի քառասական թվականներին, այլ համապատասխանում է նույն դարի 70-ական և 80-ական թվականներին և արդարանում է ի. ֆարպեցու նկարագրությամբ հայոց բարբերի անկման իշխանական տների մեջ: Ուրեմն պետք է ընդհանենք, որ Քորենացին կամեցել է իր Պատմությունը կնքել մի ընդհանուր ակնարկ ձեռքով իր ժամանակակից Հայաստանի բարբերի վրա, և այս առթիվ հարմար է համարել հիշատակել նաև իր սիրելի ուսուցիչներին, և այն ճառը, որ դրել էր մոտ քառասուն տարի առաջ, որոշ փոփոխություններով օգտագործել է՝ հարմարեցնելով իր ժամանակին: Ամենասովորական և ընդհանուր կերպով մարդ իր մի ժամանակ դրածը երբ կամենում է օգտագործել 30—40 տարի հետո՝ փոփոխում ու լրացնում է նրան ժամանակակից պայմանների համաձայն: Ուրեմն Ողբի առաջին մասը, որ կարող է գրված լինել 440—441 թվականներին, միացրած է Ողբի երկրորդ մասին, որ գրված է մոտավորապես 480—483՝ անհրաժեշտ փոփոխությամբ ու լրացումներով:

Այնուհետև Տ.-Մինասյանը կանոն է տնդում իմ մեջ բերած հատվածի վրա Ողբից—«Այժմ մարտք ի ներքուստ և արհաւիրք արտաքուստ, արհաւիրք ի հեթանոսաց և մարտք ի հերձուածողաց»: Նա նկատում է, ինչպես նրանից առաջ շատերն էլ գիտել են, թե Գր. Նյուսացու մի դամբանական ճառի մեջ կան հենց այնպիսի ֆրազներ, որոնք պատահում են Ողբի հիշյալ հատվածում: Օրինակ՝ Նյուսացին ասում է. «Պատերազմ զմեզ շուրջ պաշարէ... պատերազմն հերձուածողական» և այլն: Այս առթիվով Տ.-Մինասյանը մի լավ հանդիմանում է ինձ, ասելով. «Մալխասյանի ամբողջ փաստարկման հիմնական սխալն այն է, որ նա ամենևին նկատի չի ունեցել վերոհիշյալ հանդամանքը» (էջ 61): Քորենացու ոճարանական փոխառությունները ուրիշ հեղինակներից և տվյալ տեղում՝ «Եր. Նաղիանդացուց (կամ Նյուսացուց) ինձ շատ լավ հայտնի են: Բայց ես այսպիսի փոխառությունների վրա ընդունալիս այլ հայացք ունիմ, քան Տ.-Մինասյանը: Սա կարծում է, թե քանի որ Քորենացու այս հատվածը պատահում է Նյուսացու մոտ, այսինքն՝ Քորենացին Նյուսացուց է առել հատվածը, ուրեմն նշանակությունից գուրկ է: Տ.-Մինասյանի երևակայությամբ Քորենացին մի համակ դպրոցական պետք է լինի, որ շարագրությունը գրելիս մի տեղ պատահում է մի գեղեցիկ դարձվածքի և առնում գետեղում է իր շարագրության մեջ, առանց ուշադրություն դարձնելու, թե այդ դարձվածքը արդյոք հարմար է իր շարագրության բովանդակությանը: Ըստ Տ.-Մինասյանի՝ դուրս է գալիս, որ Քորենացին այնպես է սիրահարվել «պատերազմն հերձուածողական» խոսքերին, որ առանց մտածելու գետեղել է իր Ողբի մեջ և ստեղծել է՝ Հայաստանում «մարտք ի հերձուածողաց», թեպետ այսպիսի մարտեր չեն եղել: Ուրեմն Քորենացին խեղաթյուրել է Հայոց պատմությունը, ստեղծել է գույություն չունեցող հերձվածողներ ու մարտեր Հայաստանում՝ Նյուսացու

այդ գեղեցիկ խոսքերից հրապուրվելով, Կա ավելի մեծ անարդանք զեպի Խորենացին, քան Տ.-Մինասյանի այսպիսի վերաբերմունքը զեպի այդ հատվածը: Նա չէ ճանաչում Խորենացուն. նա չգիտե, որ Խորենացու մոտ ամեն մի բառ մտածված է: Խորենացին չի գրում ոչ մի բառ՝ հակառակ իր համոզման և ունեցած տեղեկություններին: Եթե նա գրում է «մարտք ի հերձուածողաց», նշանակում է, որ Հայաստանում գոյություն են ունեցել այսպիսի մարտիր հերձվածողների կողմից, ուստի, երբ նա օգտվում է Նյուսացու բառերով՝ նշանակում է թե այդ խոսքերը համապատասխանում են իր համոզմունքին և իրականություն: Ուրեմն Խորենացու «մարտք ի հերձուածողաց» խոսքերը լիովին պահպանում են իրենց պատմական ռեալ արժեքը, անկախ նրանից, Նյուսացու ճառից են առնված, թե՛ ինքնուրույն են: Հենց այս պատճառով ես իմ գրքերում ոչ մի նշանակություն չեմ տրվել այս փոխառության փաստին, թեև այն ինձ հայտնի է. (տես Խորենացու իմ աշխարհարար թարգմանություն ծանոթ. 347, էջ 341):

Իմ բերած մյուս հատվածը Ողբից—«Վրդովեցաւ խաղաղութիւն, արմատացաւ անկարգութիւն, զրդուեցաւ ուղղափառութիւն, կայկայեցաւ տրդիտութեամբ չարփառութիւն», որով հաստատվում է վերը բերված հատվածը—«մարտք ի ներքուստ . . . մարտք ի հերձուածողաց»—Տ.-Մինասյանը իր զլխից ռազ է անում հետևյալ՝ իր տեսակի մեջ միակ կլասիկական հերքումով. «Այս ամենից հետո ի՞նչ վստահություն կարող է լինել. թե Մալխասյանի մեջ բերած մյուս մի քանի բառերն էլ քաղվածքներ չեն նույն Նյուսացու կամ Գրիգոր Աստվածաբանի որևէ այլ գրվածքից» (էջ 61):

Նախ այն ասենք, որ նույնիսկ եթե այս խոսքերը Խորենացին առած լինի որևէ հեղինակից՝ դարձյալ նրանք իրենց նշանակությունը լուրջին կպահպանեն, քանի որ Խորենացին, ինչպես ասացի, ոչ թե կապկաբար անընտրությամբ կրկնում է ուրիշների խոսքերը, այլ կշռելով, այդ խոսքերը համապատասխան գտնելով Հայոց իրականության և իր համոզմունքին: Երկրորդ՝ ինչի՞ց է ենթադրում Տ.-Մինասյանը, թե Խորենացու այս խոսքերն էլ գուցե քաղվածքներ են այս կամ այն գրվածքից: Գր. Խալաթյանցը, որ իր երկու աշխատությունների մեջ («Армянский эпос» և «Армянские Аршакиды») քայլ առ քայլ հետևում է Խորենացուն և աշխատում է որևէ աղբյուր գտնել նրա այս կամ այն պարբերության, բռն, նույնիսկ բառակեսին՝ ոչ մի աղբյուր չէ ցույց տալիս Խորենացու վերոհիշյալ խոսքերին: Իսկ Տ.-Մինասյանը կամենալով որևէ կերպով ոչընչացնել այս խոսքերի պատմական նշանակությունը՝ մի խոսքը հայտարարում է փոխառնված Նյուսացուց, ուրեմն անարժեք, և մյուսը «գուցե փոխառնված մի ուրիշ անհայտ հեղինակից», ուրեմն դարձյալ անարժեք:

Ի՞նչպիսի ոչ-լուրջ վերաբերմունք Տ.-Մինասյանի կողմից զեպի այս ամենակարևոր վկայությունները, որոնք կատարյալ հայտնադործություններ են, որոնք պատահում են այն թանձրամած քողը, որով մեր նախնի մոլեռանդ հոգևորականները վարագուրել են V դարի երկրորդ կեսում Հայաստանի ալեկոծված կրոնական գրությունը: Այս խոսքերը ամբողջ հատորներ արժեն իրենց մերկացումով, բայց մատչելի չեն Տ.-Մինասյանին, որ զեռ շարունակում է մրափել ավանդական մոլեռանդ միամտության մեջ:

Այսպես վարկարկելուց հետո Խորենացու վերոհիշյալ կարևոր հայտ-

նությունները, իբրև քաղվածքներ նյութացուց և ուրիշ, ով գիտե ինչ աղ-
բյուրներից՝ Տ.-Մինասյանը, ինքն իրեն հակասելով, աշխատում է խորե-
նացու ասածները չարափառության և հերձվածողների մասին՝ մի կերպ
հարմարեցնել ուրիշ որևէ մոլորության Հայաստանում, բայց ոչ քաղկեդո-
նական հարցին:

Նախ նա դտնում է, որ եթե Ողբը խորենացու գրածն է, ուրեմն և
գրված է շուրջ 440-ին՝ ապա խորենացու խոսքերը «չատ լավ հարմարում
են բորբորիտոն կոչված խիստ չարանենդ և սաստիկ տարածված աղանդ-
ների, որոնց գեմ համառ պայքար են մղել Սահակն ու Մեսրոպ Մաշտոցը և
ապա նրանց աշակերտները Շահապիվանի ժողովում 444—445-ին» (էջ 62):
Շատ դարձանալի է, որ Տ.-Մինասյանը հնարավոր է համարում՝ ապական-
ված վարժի տեր սրիկաների մի ոհմակ, որի անդամներին եպիսկոպոս-
ները կարող էին իբրև կատաղած շների պատժել ու հալածել՝ նույնացնել
ներքին մարտ վարող հերձվածողների հետ, որոնք այնքան հզոր էին, որ
երկրում վրդովեցին ուղղափառությունը և հիմնավորեցին չարափառությունը՝
Կորյունից և խորենացուց գիտենք, թե Մեսրոպ Մաշտոցը Հայաստանի երեք
դավառում գտել է բորբորիտոններ և նրանց համոզելով դարձի է բերել՝ լիկ-
վիդացրել. այնպես որ նրանց սաստիկ տարածված լինելը և նրանց գեմ
Սահակի ու Մեսրոպի համառ պայքար մղելը Տ.-Մինասյանի գյուտերն են:
Օրմանյանը (Ազգապ. Ա., էջ 296) և Տ.-Մինասյանը այս բորբորիտոններին
նույնացնում են մեղենանների հետ, որոնց գեմ խիստ որոշումներ է կայաց-
րել Շահապիվանի առաջին ժողովը: Բայց հենց այս մեղենանների վարքի
նկարագրությունից երևում է, որ դրանք պարզապես վատաբարո քրեական
հանցավորներ են, եկեղեցական թե աշխարհական, և ոչ բնավ դավանաբա-
նական հերձվածողներ կամ չարափառներ: Ուրեմն այստեղ էլ Տ.-Մինասյանը
աղավաղել է իրողությունը: Ինքն էլ զգալով այս փորձի անաջողությունը՝
Տ.-Մինասյանը մի ուրիշ ելք է որոնում՝ դավառությունից դուրս գալու:
Երևի արգելք կա, ասում է նա, այստեղ հիշված «չարափառությունը»,
«հերձվածողներին» և «օտարաձայն լեզուները» համարելու նեստորակա-
նություն ու նեստորականներին, որոնց դեմ անշուշտ պայքար մղվել է
Հայաստանում Սահակի ու Մեսրոպի օրով. (տես Գիրք Թղթոց, 13—21),
(էջ 62):

Բայց ենք անում Գիրք Թղթոցը, Տ.-Մինասյանի նշած երեսները:
Այստեղ գտնում ենք մի թուղթ Պրոկզ պատրիարքից Սահակ կաթողիկո-
սին ուղղված, որի մեջ իմիջի այլոց գրում է, թե իրեն լուր է հասել, իբր
թե մի քանի ժանտախտավոր ցնորախոս մարդիկ եկե՛հ են մեր աշխարհը և
կամենում են մտրեցնել պարզամիտ ժողովրդին. ուստի հորդորում է, որ
թշնամու թակարդը չթնկնեն ու նզովքի և կորստի չմատնվեն նեստորի և
նրա ուսուցիչ Թեոդորիտի հետ: (էջ 8): Այս թղթին Սահակ կաթողիկոսն
ու Մեսրոպ Մաշտոցը պատասխանում են հետևյալը. «Թեոդորոս Մամուկս-
տացուն աշակերտածները [այսինքն նեստոր և հետեոզները] առաջմ այս-
տեղ մեղ մոտ չեն երևացել. բայց եթե այդ աղտեղի ժանդից ծածկված լինի՝
իհարկե կջանանք այդ գայթակղությունը վերացնել» (էջ 13): Մի ուրիշ
թղթում Մելիտինեի Ակակիոս եպիսկոպոսը գրում է Սահակ կաթողիկոսին
ի միջի ալոց. «Ենք երկյուղ ենք կրում, թե գուցե Թեոդորոս Մամուկս-
տացուն և նեստորին աշակերտածներ գտնվին [ձեռ մոտ], որոնք միամիտ

մարդկանց վրա ազդեն» (էջ 15)։ Այս թղթին էլ Սահակ և Մեսրոպ պատասխանում են և վերջումը գրում են. «Բալով այն աղանդին, որից գրել էիր զզուշանալ՝ մինչև այժմ այսպիսի բան այստեղ չէ հասել. բայց եթե այդ ժանդից մի բան ծածկված լինի՝ իհարկե ջանք կանենք այդ դայթակգությունը վերացնելու» (էջ 18)։ Մի ուրիշ թղթում նույն Ակակ եպիսկոպոսը գրում է հայոց նախարարներին, թե լսել է, որ նեստորականները մինչև հայոց սահմաններն ուղարկել են մոլորական դրվածքներ, լսել է եկեղեցիից, թե նախարարները կապել կնքել են նեստորական Դիոդորի դրվածքները. դովում է նրանց այս բարի գործը և զզուշացնում է, որ այնուհետև ևս ուղղափառ հավատից չչեղվեն։

Դուրս է գալիս մի չափանված հակասություն. մի կողմից՝ Տ.-Մինասյանը հավատացնում է իր միամիտ ընթերցողներին, թե անշուշտ պայքար է մղվել Հայաստանում նեստորականության և նեստորականների դեմ Սահակի ու Մեսրոպի օրով, և վկա է բերում Գիրք Թղթոցը. մասնաշեղծվ էջերը, իսկ մյուս կողմից՝ Գիրք Թղթոցի այդ նույն էջերում կարդում ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը իրենց պաշտոնական գրությունների մեջ հայտարարում են, թե նեստորականություն և նեստորականներ առայժմ չկան Հայաստանում, իսկ եթե մի տեղ թաքնված լինեն՝ ջանք կանեն վերացնելու։ Մեր մեկին հավատանք, Սահակին ու Մեսրոպին, թե Տ.-Մինասյանին կամ ավելի ճիշտ արտահայտվելով՝ թվ է սուտ խոսում։ Ես չէի կարող հավատալ, թե այս աստիճան կարելի է խեղաթյուրել պատմական դոկումենտը և սուտը ճշմարտի տեղ հրամցնել միամիտ ընթերցողին, այն հուսով, թե հազիվ թե մեկը կամենա Գիրք Թղթոցը բանալ և այնտեղ գրվածը համեմատել Տ.-Մինասյանի այնտեղից հանած եղբակացության հետ։

Պակաս զարմանալի չէ Տ.-Մինասյանի հաջորդ պնդումը, թե «անկասկածելի պետք է համարել նաև այն, որ Սահակի ու Մեսրոպի մահից հետո՝ նրանց օրով դեռևս ծածկված ու գաղտնի նեստորականությունը գլուխ է բարձրացրել... և մեծ հոգս պատճառել ու պայքարի առիթ տվել Սահակի ու Մեսրոպի աշակերտներին, ուրեմն նաև Խորենացուն» (էջ 62)։ Ոչ միայն անկասկածելի չէ այս պնդումը, այլև շատ կասկածելի է, քանի որ Տ.-Մինասյանը ոչ մի ապացույց կամ փաստ չի բերում նեստորականության գոյության Հայաստանում V դարի ընթացքում. ոչ մեր հեղինակները այդպիսի բան գիտեն և ոչ մեր եկեղեցական ժողովները նեստորական աղանդի վերաբերմամբ որեւէ որոշում են կայացրել. նշանակում է, թե այդ ժամանակամիջոցում նեստորականություն չկար Հայաստանում։ Նեստորականների մասին միայն մի տեղեկություն ենք գտնում «Աղղապատումի» մեջ (էջ 424), թե Երուտ կաթողիկոսի ժամանակ (461—472) երեք նեստորականներ գալիս են Հայաստան քարոզելու, թե Մարիամ կույսը աստվածածին չէ (Նեստորի բանաձևը), որոնց դեմ միջոց է ձեռք առնում կաթողիկոսը։ Ահա ինչ որ մեզ հայտնի է նեստորականների Հայաստանում լինելու մասին։ Ուրեմն Տ.-Մինասյանի այս պնդումն էլ, թե նեստորականությունը Սահակի և Մեսրոպի մահից հետո գլուխ է բարձրացրել Հայաստանում և նրանց դեմ պայքար է եղել մղվելիս՝ նրա երեսկայության ծնունդն է և իրականության մեջ գոյություն չէ ունեցել։

Այսպես ուրեմն, Տ.-Մինասյանը ամեն ճիշդ թափեց Խորենացու հիշյալ

կարևոր հայտնագործությունները հեռացնելու քաղկեդոնական պայքարից։ Խախ փորձեց վարկարեկել խորենացու խոսքերը—քաղվածքներ են Նյուսացուց և ով գիտե ուրիշ ինչ հեղինակներից, ուրեմն անարժեք են։ Հետո աշխատեց ցույց տալ, թե այդ խոսքերը բերված են Ողբի մեջ, որ գրված է 440—441 թվ., ուրեմն քաղկեդոնական հարցի հետ կապ չունեն։ Այնուհետև աշխատեց այդ խոսքերը վերաբերել մի խումբ սրիկաների. վերջապես, փորձեց ցույց տալ, թե այդ խոսքերը վերաբերում են Հայաստանում բուն զրած նեստորականության։ Սակայն նրա բոլոր այս ենթադրություններն անհիմն դուրս եկան և նույնիսկ պատմական դոկումենտներին հակասող։ Ուրեմն իմ թեզիսը, թե խորենացու հիշյալ խոսքերը վերաբերում են Հայաստանում մղվող պայքարին հայ քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների միջև՝ պահպանում է իր ամբողջ ուժը, քանի որ նրա դեմ Տ.-Մինասյանի բերած բոլոր առարկությունները հերքվում են։ Իմ թեզիսը քիչ հետո ես նորից կձևակերպեմ նորանոր խորհրդածություններով ու սովյալներով։ Առայժմ անցնում եմ Տ.-Մինասյանի ուրիշ կարևորագույն առարկություններին։

Տ.-Մինասյանը գտնում է, որ քանի որ խորենացին ուսում էր առել Ալեքսանդրիայում 434—439 թվականներին, երբ Արևելքում այդ ժամանակ տիրում էր միաբնակության դավանությունը ըստ Եփեսոսի տիեզերական ժողովի, որ դատապարտեց նեստորին՝ ապա «միանգամայն անհնարին է Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին կրթություն ստացա՝ խորենացուն քաղկեդոնական դուրս բերել և նրան V դարու երկրորդ կեսում քաղկեդոնականների պարագլուխ դարձնել Հայաստանում, քանի որ ոչ քաղկեդոնական ուսմունքի նշույլ կար Ալեքսանդրիայում 430-ական թվականներին և ոչ էլ V դարի երկրորդ կեսին քաղկեդոնական հոսանք կար Հայաստանում, որ Մ. խորենացին էլ նրա պարագլուխը լիներ» (էջ 72)։

Շատ ճիշտ է, որ խորենացին մինչև Քաղկեդոնի ժողովը միաբնակ պետք է լիներ, ըստ Եփեսոսի ժողովի որոշման։ Բայց նույնքան բնական է, որ Քաղկեդոնի ժողովից հետո նա պետք է ընդուներ այս ժողովի մշակած բանաձևը։ Երկու զեպոստն էլ նա կվարվեր անշեղ հետևողականությամբ—այսինքն՝ ճանաչել և ընդունել տիեզերական ժողովների որոշումները, չգառնալ հերձվածող տիեզերական ժողովի դեմ։ Զե՛ որ ուրիշ միլիոնավոր մարդիկ էլ մինչև Քաղկեդոնի ժողովը հետևում էին Եփեսոսի տիեզերական ժողովի որոշման, այսինքն միաբնակ էին, իսկ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովից հետո ընդունեցին այս ժողովի դավանաբանությունը, այսինքն երկաթնակություն։ Նույնպես է վարվել և խորենացին։ Այս միլիոնավոր մարդիկ մի անշեղ ճանապարհ ունեին—համակերպել և ընդունել ժողովների որոշումները իրենց բարձրագույն հեղինակավոր օրենսդիր ատյանների որոշումներ, իբրև օրենք դավանաբանական հարցերում։ Սա այնքան բնական ու սովորական կարգ է, որ ամենևին զարմանալու չէ, որ խորենացին առաջ Եփեսոսի ժողովի բանաձևն էր ընդունում, իսկ հետո ընդունեց Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը։ Արժեք չունի այն առարկությունը, թե Քաղկեդոնի ժողովն իր բանաձևով երկայնակություն ձգեց եկեղեցիների մեջ, և շատ եկեղեցիներ մերժեցին ընդունել նրա բանաձևը, ուրեմն այդ բանաձևն ընդունելը պարտադիր չէր լինի խորենացու համար։ Իրավաբանորեն՝ հարցը շատ պարզ է. Քաղկեդոնի ժողովը տիեզերական ժողով է եղել մինչև 630 եպիսկոպոսների

մասնակցութեամբ (շատ ավելի բազմամարդ, քան մինչև այդ պուամարված երեք տիեզերական ժողովները), նրա բանաձևն ընդունվել ու ստորագրվել է թուրի կողմից և հաստատվել է Մարկիանոս կայսրից, ուրեմն ճանաչվել է օրենք: Ուստի այն անձերը կամ եկեղեցիները, որոնք հետո հակառակել են այս օրենքին՝ պետք է ճանաչվեն տիեզերական ժողովի օրինական վճռի դեմ ստամբակողներ, եղեղեցական տերմինով՝ հերձվածողներ, այսինքն, քրիստոնեական եկեղեցու միությունից ճեղքված բաժանվածներ: Խորենացին այս պարզ բանը իհարկե հասկանում էր և չէր կամենա հերձվածող դուրս գալ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի վճռի դեմ:

Խորենացու կրած հալածանքներից հետո եպիսկոպոս ձեռնադրվելու, Գյուլտի կաթողիկոսանալու և այլն վերաբերմամբ իմ գրածների դեմ Տ.-Մինասյանը մի շարք առարկություններ է անում, որոնցից և ոչ մեկի տակից, նրա ասելով, ես չեմ կարող դուրս գալ, ուրեմն և իմ «ամբողջ հարցադրումը ախալ է, իսկ եղբակացությունները՝ բռնադրոսիկ ու անտեղի» (էջ 69):

Որ Խորենացին հալածված է եղել՝ այդ վկայում են ինքն և Ղ. Փարպեցին, որ նա հետո ձեռնադրվել է եպիսկոպոս՝ այս էլ վկայում են Նույն Փարպեցին և մի կանոնադիրը, որը հիշում է Ղ. Ալիշանը («Այրարատ», էջ 56): Սրանք վկայված փաստեր են, և ես հիմնվել եմ նրանց վրա: Իսկ թե ինչպես հալածանքները հանկարծ զաղարեցին և ինչ էր դրա պատճառը՝ հարցի համար նշանակություն չունեն և ես պարտավոր չեմ գիտենալ: Կա ավանդություն, թե Գյուլտ կաթողիկոսը գտել է նրան մի գյուղում: անհայտություն մեջ, ճանաչել է իր աշակերտակից ընկերին, որին փնտաելիս է եղել, հետը տարել է և եպիսկոպոս ձեռնադրել: Շատ հավանական ավանդություն է սա, բայց և միշտ կմնա ավանդություն և ոչ պատմական ստուգություն:

«Ինչպես եղավ, — շարունակում է հարցնել Տ.-Մինասյանը, — որ հակաքաղկեդոնական ստվար մեծամասնությունը կաթողիկոս ընտրեց՝ ըստ Մալխասյանի՝ քաղկեդոնականության համամիտ կամ քաղկեդոնական Գյուլտին» (էջ 69): — Շատ հեշտ կերպով կպատասխանեմ ես: Պետք է պարզ պատկերացնել իրերի դրությունը Հայաստանում V դարի երկրորդ կեսում: Եկեղեցին պաշտոնապես չէր արտահայտել իր վերաբերմունքը դեպի Քաղկեդոնի ժողովի որոշումը, սրանից բնականապես հետևում է, որ ամեն որ Հայաստանում աղատ էր ընդունել այդ ժողովի որոշումը կամ չընդունել, այսինքն՝ ամեն ոք կարող էր լինել համողված քաղկեդոնական կամ համողված հակաքաղկեդոնական միևնույն իրավունքով: Այս երկու խմբակցություններն էլ իրավահավասար էին և լեզալ: Մի խումբն ավելի ուժեղ էր իր բազմութեամբ, մյուսը իր պարզամտությամբ: Նրանք կռվում էին իրար դեմ, աշխատում էին իրար ոչնչացնել, բայց երբ նրանցից մեկի կամ մյուսի թեկնածուն ընտրության մեջ հաղթանակը տաներ՝ մյուս կողմը պարտավոր էր նրա ընտրությունը ճանաչել և ընդունել, իրեն լեզալ կուսակցության պատկանող անձի ընտրություն:

Բայց ինչպես կարող էր ընտրվել Գյուլտ կաթողիկոսը, եթե քաղկեդոնական էր կամ Քաղկեդոնին համամիտ՝ եթե նրա խումբը սակավաթիվ էր, հարցնում է Տ.-Մինասյանը: Ինչպես կարող էր փոքրամասնությունը հաղթել մեծամասնության:

Այս հարցին էլ պատասխանել շատ դուրին է: Հին ժամանակները

կաթողիկոսների ընտրութիւնը չէր կատարւում աշխարհի նման, թեմերից ընտրւած պատուաւորների ձայնատութեամբ, որով ապահովւում է ընտրողների մեծամասնութեան կամքը և ընտրւում է մեծամասնութեան թեկնածուն։ Հին ժամանակ ընտրութիւնները կատարւում էին սահմանափակ շրջանում, մոտակա տեղերից հրավիրւած իշխանների, պաշտօնականների, գյուղապետների և տեղական հոգևորականութեան մասնակցութեամբ։ Ընտրութեան ժամանակ մի հզոր և ազդեցիկ իշխանի կամքը գերիշխող էր հանդիսանում, և ընտրողները ենթարկւում էին նրա կամքին։ «Բաշխիշներն» ևս կարևոր պէր էին կատարում ընտրութեան ժամանակ։ Ուրեմն ի՞նչ կանխավանական, որ իշխողը եղած լինի առաջնորդ — եպիսկոպոս մի հզոր իշխանի կալվածի, որ նա, իբրև թեմի եպիսկոպոս, իր բարի վարքով, խելացի կարգադրութեաններով, արդարութեամբ, զիտութեամբ և անշահասիրութեամբ զբաղւած լինի ընտրողներին, և այլն և այլն։ Տասնյակ այսպիսի հավանական ենթադրութեաններ կարող ենք անել, քանի որ մեզ ոչինչ հայտնի չէ Գյուտի մասին նախքան նրա կաթողիկոսանալը։

Վերի խորհրդածութիւնը (քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների լեզու և իրավահավասար դրութեան մասին) բավական է նույնպէս հոսյց տալու համար, որ Պորենացին էլ կարող էր եպիսկոպոս ձեռնադրվել առանց քաղկեդոնականութիւնից հրաժարվելու, ինչպէս կարծում է Տ.-Մինասյանը (էջ 69)։ Մի րոպե անգամ չեմ կարող թույլ տալ, որ Պորենացին, որքան ևս նրան ճանաչում եմ, իր համոզմունքը փոխեր որեւէ պատճառով, թեկուզ եպիսկոպոս կամ կաթողիկոս ձեռնադրվելու համար։

Նույն խորհրդածութեամբ բացատրւում է նաև, թե ինչու Ղ. Փարպեցու թշնամիները, նրա ղեմ մեղադրանքներ հարուցելիս, չհիշեցին նրա քաղկեդոնականութիւնը (էջ 68—69)։ Ի՞նչպէս կարող էին նրանք Փարպեցու քաղկեդոնականութիւնը նրա ղեմ իբրև մեղադրանք բերել, քանի որ քաղկեդոնականութիւնը լեզու և իրավահավասար կուսակցութեան էր, որքան և իրենցը, հակաքաղկեդոնականութիւնը։

Այնուհետև Տ.-Մինասյանը իմ վրա բարդում է մի ծանր մեղադրանք։ Նա ասում է (էջ 72—73), իբր թե իմ «ըմբռնումը Պորենացուն դարձնում է մի նեղմիտ, սահմանափակ դավանարան, որը նույնիսկ չի հասկանում, թե որն է իր եկեղեցու ճիշտ պարզաման ուղղութիւնը և ղեմ է դուրս գալիս նրա օրինաչափ և ինքնուրույն զարգացման»։ Իր այս միտքը պարզելու համար նա ասում է, թե հզոր եկեղեցիները, Հռոմը, Ալեքսանդրիան և Բյուզանդիոնը, ձգտում էին իրենց ենթարկել բոլոր եկեղեցիները, ջնջել բոլոր ազգային սահմանները... Այս հավակնութեանների ու մրցութեանների մեջ եկեղեցական մանր միավորումները ոչնչանալու վտանգ էին տեսնում իրենց համար և միայն մի միջոց ունեին զիմապրավելու սպառնացող վտանգին. այդ միջոցը — ազգային ինքնուրույն և անկախ եկեղեցի կազմելն էր... «Ուրեմն, — շարունակում է Տ.-Մինասյանը, — միաբնակութիւնը (այսինքն հակաքաղկեդոնականութիւնը, Սա. Մ.) Արեւելքում առաջադիմական դործոն է եղել և նրա օգնութեամբ առնվել է ազգային եկեղեցիների ձուլման առաջը բյուզանդական կայսերական եկեղեցու հետ։ Բնականաբար հարց է առաջ գալիս. այսպիսի պարզապէս կարող էր հայրենասեր ու հեռառեւ Մ. Պորենացին քաղկեդոնական լինել և մի՞թե նա այնպիսի կարճամիտ դավանամոլի մեկն էր, որ չէր տեսնում ու հասկանում, որ քաղկեդոնականութիւնը ոչնչաց-

նում է ազգային ինքնուրույնությունը, ազգային եկեղեցիների անկախությունը և ընդհանուր լծում Հռոմի կամ Իյուզանդիոնի կառքին, մի խոսքով՝ ֆեոսակար ու վստանգավոր երկույթ է ազգային եկեղեցիների համար։ Այդ հարցի պատասխանը, մեր կարծիքով, միայն մեկ կարող է լինել—Պորենացին չէր կարող քաղկեդոնական լինել (էջ 74)։

Ահա մի խրտվիլակ, որով երկար ժամանակ վախեցրել են հայ ժողովըրդին—չլինի թե քաղկեդոնական կամ կաթոլիկ դառնաս, այլապես քեզ կուշ կտան հույները կամ կաթոլիկները։ Այս խրտվիլակից կարող են վախենալ միամիտ ու աղետ մարդիկ, բայց ոչ թե հասկացողները, որոնց թվին է պատկանում անշուշտ և Պորենացին։

Ազգային ինքնուրույն և անկախ եկեղեցիների ղոյությունը պայմանավորված չէ նրանով, որ մանր ազգությունները դավանությամբ տարբերվեն հզոր եկեղեցիների դավանություններից, ինչպես ուզում է հավատացնել Տ.-Մինասյանը, այլ նա պայմանավորված է ազգի բազմաթիվ ներքին հանդամանքներով—նրա ազգային ինքնաճանաչությամբ, պետականությունամբ, լիզվով, ցեղական հոգեբանությամբ, սովորություններով և այլն։

Մասնավորելով խոսքս հայոց եկեղեցու վերաբերմամբ՝ տեսնում ենք, որ հայերը քրիստոնեություն ընդունած ժամանակ հանդիսանում էին լոկ թիմ Կեսարիայի մետրապոլիտության, ազգային, ինքնուրույն, անկախ եկեղեցու ոչ մի նշան չունեին։ Սրանից հետո տեղի ունեցան Նիկիո, Կոստանդնուպոլսի և Եփեսոսի երեք տիեզերական ժողովները 325—431 թվականներին։ Հայերը լուրջապես համակերպվեցին և ընդունեցին այս երեք ժողովների որոշումները, և հենց այս ժամանակի ընթացքում, երբ նրանք մի եկեղեցի էին կազմում մյուս հզոր քրիստոնյա եկեղեցիների հետ, երբ դեռ Կեսարիայի թեմ էին՝ քայլ առ քայլ, հետևողական միջոցառումներով, հետզհետե ստեղծեցին իրենց ազգային անկախ եկեղեցին—թոթափեցին Կեսարիայի լուծը և ինքնագլուխ եկեղեցի դարձան։ ստեղծեցին ազգային այրուբեն, ժամասացությունը ազատեցին ասորական և հունական լծից և վերածեցին հայերենի, ստեղծեցին ազգային ժամասացություն, մասամբ թարգմանաբար և մասամբ ինքնուրույն ստեղծագործությամբ, սահմանեցին ազգային եկեղեցական ծեսեր։ Ուրեմն, դավանությամբ ուրիշ եկեղեցիների նման լինելը հայերին ամենևին չխանգարեց՝ ի չգոյե ստեղծել ազգային ինքնուրույն և անկախ եկեղեցի և, իհարկե, այդ արդին հիմնավորված ազգային եկեղեցին ոչ մի կերպով կլանվելու վտանդին չէր ենթարկվի՝ եթե հայերը չորրորդ տիեզերական ժողովի դավանաբանությունն էլ ընդունեին, ինչպես ընդունել էին առաջին երեքինը։

Այս բանին զեղեցիկ ապացույց է ծառայում և Վրաց եկեղեցին։ Վրացիք համեմատաբար փոքր եկեղեցի էին կազմում և VII դարի սկզբում խզեցին կապը հայ եկեղեցու հետ և ընդունեցին քաղկեդոնականությունը։ ուրեմն ստեղծվեց ամենանպաստավոր պայման, որ նրանք, ըստ Տ.-Մինասյանի, կուշ գնան Հունաց եկեղեցուն և կորցնեն իրենց ազգային ինքնագլուխ անկախ եկեղեցին։ Սակայն այսպես բան չպատահեց։ Վրացիք ամբողջ տալիս դար շարունակեցին մնալ իրեն անկախ և ինքնագլուխ ու ազատ եկեղեցի, իրենց կաթոլիկոսով, իրենց ազգային ժամերգությամբ և այլն։ Ցարական կառավարությունը XIX դարի սկզբում տիրելով Անդրկովկասին՝ վերացրեց վրաց եկեղեցու ինքնազլխությունն ու անկախությունը, որով-

հետև սա չէր կարող հանդուրժել, որ իր եկեղեցու նվիրապետությունը ստոր լինի, քան նվաճված մի փոքր երկրի նվիրապետությունը (Ռուսաստանում պատրիարքությունը վերացրած էր, կային մետրապոլիտներ և նրանցից բաղկացած Սինոդ, այնինչ վրաց եկեղեցին ուներ սեփական կաթողիկոս, որ աստիճանով բարձր էր մետրապոլիտից և հավասար էր պատրիարքին)։ Ուստի ցարական կառավարությունը վերացրեց վրաց կաթողիկոսությունը և վրաց եկեղեցու կառավարությունը հանձնեց էկզարխի, որ ենթարկված էր Սինոդին։ Բայց հենց որ ցարական կառավարությունը տապալվեց՝ վրացիք անմիջապես վերահաստատեցին իրենց եկեղեցու ինքնագլխությունն ու անկախությունը։

Այս իրողությունը, որ դավանությամբ ուրիշ եկեղեցիների հետ միաբանությունը ամենևին չէ սպառնում ազգային անկախ եկեղեցու գոյությունը՝ մեղ չափ հասկանում էր և խորենացին, ուստի նա կարող էր ամենայն իրավամբ կողմնակից հանդիսանալ դավանաբանական միություն տիեզերական եկեղեցու հետ, այսինքն քաղկեդոնական լինել, համոզված լինելով, որ այսպիսի միաբանությունը ոչ միայն չի վնասում հայոց ազգային ինքնագլուխ եկեղեցու գոյությունը, այլ, ընդհակառակը, շատ օգտակար կարող է լինել (Խե որքան մենք տուժեցինք մեր եկեղեցու հակաքաղկեդոնականության պատճառով՝ լավ հայտնի է պատմության ընթացքից)։

Այս հիմնական հարցերն սպառնալուց հետո՝ կդառնամ քննելու Տ.-Մինասյանի մի քանի երկրորդական առարկություններն իմ դեմ, սկսելով նրա քննության հենց սկզբից, հերքով, որպեսզի ցույց տամ, թե ես չեմ խուսափում նրա բոլոր առարկություններին պատասխանելուց, այլ խնայում եմ ժամանակս։

Տ.-Մինասյանի հոգվածի բուն սկզբում պատահում ենք մի հակասության արանական դատողության, նա գտնում է, որ ես ճեռանդուն կերպով և աջողությամբ պաշտպանել եմ խորենացու V դարի պատմիչ լինելը։ Բայց այսպիսի մի նորահնար առասպել եմ ստեղծել (այսինքն համարել եմ քաղկեդոնական. Ստ. Մ.), որ ընդունակ է քանդելու իմ այնքան խնամքով կառուցած ամբողջ շենքը և խորենացու անձի ու ժամանակի խնդիրը նորից հարցական դարձնել։ Որովհետև եթե ճիշտ համարվի իմ այս նոր վարկածը՝ ապա հարկ կլինի խորենացու անձն ու ժամանակը նորից խախտել իր տեղից, V դարից, և կրկին տանել առնվազն VII դարը (էջ 51)։

խորենացու V դարի հեղինակ լինելը ես ընամ չեմ հիմնել նրա քաղկեդոնական լինելու վրա, այլ ապացուցել եմ ուրիշ փաստերով ու քննություններով, որոնք Տ.-Մինասյանին համոզել են թվացել։ Անկախաբար, ուրիշ փաստերի հիման վրա, ես աշխատել եմ ցույց տալ, թե խորենացին քաղկեդոնական է եղել, եթե իմ այս վարկածն ապացուցվի՝ ինչու և պետք կլինի խորենացուն դարձյալ իջնցնել V դարը։ Եթե խորենացու քաղկեդոնական լինելովը ոչնչանում են իմ փաստերն ու քննությունները հողուտ նրա V դարի հեղինակ լինելու, նրանք կան ու մնում են իրենց ամբողջ զորության մեջ, թեկուզ խորենացին քաղկեդոնական լինի, թեկուզ հակաքաղկեդոնական. իսկ եթե ապացուցվի, թե նա քաղկեդոնական է եղել՝ սրանից միայն այն բնական եզրակացությունը դուրս կգա, թե ուրեմն V դարում եղել են հայ քաղկեդոնականներ, որոնց թվին պատկանել

է և Խորենացին։ Առողջ դատողութիւնը այս է թելադրում և ոչ ընդհանրապէս։

Եւ իմ հոգովածում (Վերսնացու առեղծվածի շուրջը», էջ 130—131) այս միտքն եմ հայտնել, թե V դարում Հայաստանում բացորոշ նկատվում են երկու հակամարտ մտավորական հոսանքներ—ասորական և հունական օրիննտացիաներ, որ հայերը նախքան Մեսրոպի Բյուզանդիոն զնալը ունեցել են ասորական օրիննտացիա (բերել եմ բազմաթիվ օրինակներ), իսկ Մեսրոպի Բյուզանդիոն զնալուց հետո նրանք ընդունել են հունական օրիննտացիա, մասամբ զիջում անելով հույներին, որպեսզի թույլտվութիւն ստանան Հայաստանի հունական բաժնում էլ հայերն ունում և ժամաստացութիւն մտցնելու, և մասամբ անշուշտ Մեսրոպի սեփական համոզման հետեանքով. քանի որ նա բանակցութիւնների միջոցին մոտ մի տարի Բյուզանդիոնում ապրելով կարողացաւ ծանոթանալ հունական կրթութեան ու գիտութեան և տեսաւ նրանց առավելութիւնները ասորականի համեմատութեամբ (հունական օրիննտացիայի համար էլ բերել եմ օրինակներ)։

Արդ՝ Տ.Մինասյանը հերքում է իմ այս միտքը, չնայելով որ նա արեղակի չսփ պարզ է։ Նա ասում է, թե «այս պատկերացումը նսեմացնում է պրերի գյուտի և Սահակի ու Մեսրոպի ամբողջ գործունեութեան նշանակութիւնը... Սահակն ու Մեսրոպը ոչ ասորաւորական օրիննտացիա են ունեցել երբեք, և ոչ էլ այն հետազայում փոխարինել են հունական օրիննտացիայով... Նրանց պոլծունեութեան բուն էութիւնը ազգային ինքնութեան գրականութիւն ու կուլտուրա ստեղծելն էր, ազգային հոգեոր անկախութեան ձեռքբերումը... Սահակն ու Մեսրոպը ոչ ասորական և ոչ էլ հունական, այլ զուտ ազգային օրիննտացիայի կողմնակիցներ են...»։ Որ հետազայում հունարենից կատարված թարգմանութիւնները գերակշռութիւն են ձեռք բերել, հարկ է եղել ավելի շատ մարդիկ ուղարկել հունական դպրոցները այդ էլ առաջ է եկել այն հանգամանքի շնորհիւ, որ հունական գրականութիւնը անհամեմատ ավելի հարուստ է քան ասորականը» (էջ 53)։

Նախ մի նկատողութիւն վերջին ֆրագի մասին։ Հունական գրականութիւնը ասորականից անհամեմատ հարուստ դարձաւ միայն Մեսրոպի Բյուզանդիոն զնալուց հետո, թե առաջ էլ հարուստ էր։ Ինչո՞ւ ուրեմն Մեսրոպի պատվիրակութիւնից առաջ աշակերտներ չէին ուղարկում հունական դպրոցները, հունարենից թարգմանութիւններ չէին անում, այլ նույնիսկ հունարեն գրված գրքերը հայերեն էին թարգմանում ասորական թարգմանութիւններից, ինչպէս Եփեսոսի եկեղեցական պատմութիւնը և մանավանդ Ս. Գիրքը։ Վերջինիս վերաբերմամբ Խորենացին բերում է պատճառ—«առ ի չլոյէ յունին»։ Բայց այս խոսքը ձերունի պատմապիւրն ասել է իր ուսուցիչներին արդարացնելու նպատակով. այսպէս ինչ դժվարութիւն կար՝ Բյուզանդիոնից Ս. Գրքի հունարեն մի ընտիր օրինակ բերել տալ և այս ոչ ոք չէր արկել, ինչպէս չարկելից լինուոսի ժողովից հետո (431 թվին)։

Բայց զանք բուն հարցին։ Ըստ երևութիւն Տ.Մինասյանը սխալ հասկացողութիւն ունի օրիննտացիա բառի նշանակութեան մասին, նա հունական կամ ասորական օրիննտացիան հակադրում է ազգային շահերի պիտակցութեան ու պաշտպանութեան։ Բայց այդպէս չէ։ Ազգային շահերի

զիտակցությունն ու պաշտպանությունը, անտարակույս, հիմնական ու բացարձակ ղեկավարներն են եղել Սահակի ու Մեսրոպի զործունեության, իսկ ասորական կամ հունական օրինենտացիան՝ այն ուղիները, այն միջոցներն էին, որոնցով նրանք կամենում էին իրագործել իրենց ազգային նպատակները: Տ.-Մինասյանին համոզելու համար բերում եմ այստեղ Ուշակովի ուսերեն բառարանից Ориентация բառի երկրորդ նշանակությունը... «Направление деятельности в ту или другую сторону, расчет на кого-чтонибудь в деятельности». Ուրեմն, օրինենտացիա նշանակում է «իր զործունեության ժամանակ հենվել այս կամ այն անձի կամ հանգամանքի վրա»: Ասորական կամ հունական օրինենտացիայով Սահակն ու Մեսրոպը ոչ թե ուրանում կամ մոռանում էին իրենց ազգային շահերը, այլ աշխատում էին նույն այդ շահերը պաշտպանել՝ հենվելով ասորիների կամ հույների օգնության վրա: Գրեթե յոլուտի ժամանակ նրանք ասորական օրինենտացիա ունեին, որովհետև սերտ կապ ունեին ասորիների հետ և կարծում էին, թե ասորի զիտնականների միջոցով յոլուտի կաջողացնեն այդ յոլուտը, մանավանդ որ ասորի էր Դանիել ևսկոպոսը, որի մոտ ինչ որ արամեական տառեր էին գտնված, որոնք սխալմամբ արամյան կամ հայերեն համարվեցին մի կարճ ժամանակ: Իսկ երբ հարկավոր եղավ Հայաստանի հունական բաժնում հայերեն գիր ու ժամերգություն մուծել՝ նրանք, հարմարվելով պահանջին, հունական օրինենտացիան ընդունեցին, լեզու գտան հույների հետ համաձայնության գալու՝ իրենց գլխավոր նպատակն իրագործելու համար: Այնպես որ Ահակի ու Մեսրոպի այս կամ այն օրինենտացիան ընդունելը ոչ միայն չի նսեմացնում գրերի յոլուտի և նրանց զործունեության նշանակությունը, ինչպես կարծում է Տ.-Մինասյանը, այլ, ընդհակառակը, ցույց է տալիս, թե որքան նրանք խոհեմ ու քաղաքագետ զործիչներ են եղել, որ գիտեցել են իրենց ազգային շահերի պաշտպանության համար օգտագործել երբեմն ասորիների և երբեմն հույների աջակցությունն ու բարեկամությունը:

Շարունակենք: Ես ասել եմ, թե Հայաստանում հունասեր խումբն արտագրեց Ազաթանդեղոսի Պատմությունը, որի մեջ հունական օրինենտացիան դադարեցնակետին է հասցրած - Դրիգորը Կեսարիայում է սնվում հունական ոգով, հունական քարոզիչ է, ևսկոպոսական ձեռնադրություն է ստանում Կեսարիայում, և այնուհետև հայոց կաթողիկոսները նույն տեղում պետք է ստանան ձեռնադրություն: Ասորական օրինենտացիայի հետևիկները, ասել եմ ևս, լուռ չմնացին այս զրավոր հիշատակարանի հանդեպ: Նրանք էլ իրենց կողմից թարգմանեցին Լարուրնայի Պատմությունը (խարդախելով ասորի բնագիրը) և ստեղծեցին «Վկայարանութիւն Ա. Թագէոս առաքելոյն և Սանդիստոյ կուսիւն», որով Կեսարացի քարոզիչ և խոստովանող Դրիգորի գեմ գրին Գրիստոսի առաքյալ և վկա Թագեոս առաքյալին: Այս երկու զրավածքներով, որոնք ծագում էին Ասորիքից, հայ ասորասեր խումբը նպատակ ուներ նսեմացնել Կեսարացի քարոզիչ Դրիգորին: (Ոոր. առեղծ. շուրջը, էջ 132):

Իմ այս տեսության գեմ դարձյալ առարկում է Տ.-Մինասյանը: Նա սխալ է գտնում իմ ենթադրությունը, թե ասորասեր խումբը, նսեմացնելու համար Կեսարացի քարոզիչ Դրիգորին (Լուսավորչին)՝ արտագրել է Թագեոս առաքյալի վկայարանությունը, որովհետև, ասում է նա, «այս վը-

Այսպարանությունը V դարի երկրորդ կեսից առաջ պետք է հայտնի եղած լինի. չէ՞ որ Փավստոսը . . . հայոց հայրապետական աթոռը Թաղեոս առաքյալի աթոռ է անվանում. . . Պետք է ասենք, որ նրանց (Թաղեոսի և Բարթողիմեոսի վկայարանությունների. Ստ. Մ.) արտադրման նպատակը ոչ մի կապ չունի Դրիգոր Լուսավորչին նսեմացնելու հետ, և այնքան պարզ է, որ զրա մասին երկու կարծիք լինել չի կարող: Ինչպես մյուս բոլոր եկեղեցիները, այնպես էլ հայոց եկեղեցին ժամանակի բնթույրով կառուցված է զգացել ասպցուցելու իր առաքելական սկզբնավորությունը . . . և ահա այդ նպատակով, հավանորեն որոշ ավանդությունների վրա հիմնված, հանգես են եկել Թաղեոս և Բարթողիմեոս առաքյալների վկայարանությունները» (էջ 58):

Նախ պետք է բացել իրաց դեմ շարտել այն ինթադրությունը, որ Թաղեոսի վկայարանությունը եավանդորեն հիմնված է մի հին ավանդության վրա, որին ասպցուցյց բերվում է Փավստոսի վերահիշյալ տեղեկությունը: Փավստոսի Պատմությունը գրված է V դարի 70-ական թվականներին, երբ արդեն գրված էին Ագաթանգեղոսը և Թաղեոս առաքյալի վկայարանությունը: Փավստոսը ինքը իր տեղեկությունը քաղում է հենց այս՝ արդեն գրված վկայարանությունից: Եթե այդպիսի հին ավանդություն գոյություն ունենար, որով հայոց հայրապետական աթոռը առաքելական աթոռ կդառնար, այսինքն ամենաբարձր պատիվը կստանար՝ Սահակն ու Մեսրոպը անշուշտ զանց չէին անի այս կարևոր փաստը և հենց իրենց կենդանության ժամանակ կանոնական պաշտոնական ձև կտային նրան: Այսպիսի ավանդության հետքն անգամ չկա հայոց եկեղեցական և աշխարհիկ պատմության մեջ. հետքն էլ չկա նույնիսկ Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ, որ խմբագրված է V դարի 60-ական թվականների առաջին կեսում: Այս Պատմության մեջ Դրիգոր Լուսավորչիչը իր ընդարձակ վարդապետության մեջ պատմում է ի միջի այլոց, որ Դրիստոսի համբառնալուց հետո նրա աշակերտները ցրվեցին աշխարհն աշխարհ ավետարանը քարոզելու. մի առ մի թվում է բոլոր առաքյալներին և յուրաքանչյուրի այցելած ու քարոզած երկրները: Եվ ո՞վ գարմանք, այստեղ ոչ Հայաստանի անունը կա և ոչ այնտեղ նահատակված Թաղեոս առաքյալի: Էլ ուր մնաց այդ երեք ավանդությունը՝ եթե նույնիսկ 60-ական թվականների սկզբին էլ, երբ անհրաժեշտ էր հիշատակել՝ նա հայտնի չէր:

Թաղեոս առաքյալի վկայարանությունը գիտավորյալ սարքովի կեղծիք է: Լարուբնան, ասորի պատմիչը, պատմում է, թե Թաղեոսը (70 աշակերտներից) Նդեսիայում ժողովրդին օրհնեց ու վախճանեցավ և այնտեղ էլ քաղվեց: Հայ թարգմանիչը բնագրի վերջին խոսքերը գրում է այսպես. «Օրհնեց ժողովուրդը և նանապարհ ընկավ դեպի արևելք»: Այս խարդախման շնորհիվ Թաղեոսը երևան է գալիս Հայաստանում, ստեղծվում է կեղծ «վկայարանութիւն Թաղէոսի առաքելոյն և Սանդխտոյ կուսին»: Երբ այս՝ ասորական աղբյուրի վրա հերյուրված առասպելական պատմությունը համեմատում ենք հունասերների խմբի հերյուրած՝ Դրիգորի առասպելախառն պատմության հետ՝ նկատում ենք. —

1. Հունականում՝ Դրիգորը լոկ քարովիչ է, ասորականում Թաղեոսը առաքյալ է (յոթնասուունից)։

2. Հունականում՝ Դրիդորը լույ խոստովանող է (հավատի համար չար-չարանքներ կրած), իսկ ասորականում Թադեոսը նախատալ է.

3. Հունականում՝ Դրիդորի քարոզությունը և հայոց դարձը տեղի են ունենում երբորդ դարի վերջերին, իսկ ասորականում Թադեոսի քարոզությունը և բազմաթիվ հայերի մկրտությունը տեղի են ունենում մոտավորապես առաջին դարի կեսերին.

4. Հունականում օտարազգի Հոնիփսիմյանց նահատակության դեմ ասորականում դրվում է հայ թագավորի դստեր Սանդուխտի նահատակությունը:

Տեսնում եք՝ որքան առավելություններ ունի ասորական խմբի ըստեղծած կեղծիքը հունական խմբի ստեղծածի համեմատությամբ:

Ե՛րբ է կատարված այս կեղծիքը, ինչպես տեսանք՝ Ագաթանգեղոսի Պատմության խմբագրության ժամանակ դեռ հայանի չէր Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը: Ագաթանգեղոսի Պատմությունը խմբագրված է Եղիշեի Պատմությունից հետո, ուրեմն ոչ վաղ քան 461 թվականը, մոտավորապես 462—465 թվականներում, ուրեմն Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունը ստեղծվել է այս թվականից հետո: Մյուս կողմից գիտենք, որ Փավստոսը ծանոթ է Ագաթանգեղոսի բոլոր տեղեկություններին, տեղ-տեղ նույնիսկ բառացի ցիտատներ է բերում նրանից: Բացի սրանից՝ Փավստոսը գիտե Թադեոս առաքյալի աթոռը Հայաստանում. գիտե «առաքելասպան» Սանատրուկ թագավորին, ուրեմն Փավստոսին ծանոթ են թե՛ Ագաթանգեղոսը և թե՛ Թադեոսի վկայաբանությունը: Եվ քանի որ Փավստոսի Պատմությունը գրված է ոչ ուշ քան V դարի 70-ական թվականները—նրան գիտեին խորենացին և Փարսեցին, — սրանից հետևում է, որ Թադեոս առաքյալի վրկայաբանությունը ստեղծված է Ագաթանգեղոսից, այսինքն 462—465 թվականներից հետո, և Փավստոսից, այսինքն նույն դարի 70-ական թվականներից առաջ, մոտավորապես 468—472 թվականներին, այսինքն անմիջապես Ագաթանգեղոսից՝ հունական քարոզիչ Դրիդորի կենսագրությունից հետո, նրան հակադրելով ասորական ծագում ունեցող Թադեոս առաքյալի նահատակությունը:¹

Կեղծիքի նպատակն այնքան պարզ է, որ նրան չնկատելու համար պետք է կամավ կույր ձեռնալ:

¹ Այս հոգիվածում Տ.-Մխնասյանի մեջ բերած առարկությունները իմ դեմ (Փավստոսի վկայությունը, հին ավանդության գոյությունը, առաքելական եկեղեցիի ստեղծելու դանկությունը) ամբողջապես առնված են Օրմանյանի «Ազգապատմություն»-ից: Բայց Տ.-Մխնասյանը մեջ չէ բերում Օրմանյանի մի նշանավոր խոստովանությունը, որից երևում է, թե ուս, պաշտպանելով հանդերձ Թադեոս առաքյալի վկայումը Հայաստանում՝ ինքն էլ շատ չի հավատում այդ բանին: Նա գրում է (էջ 33). «Եթե ոմանց համար շատ դժուար է թվում հայոց եկեղեցույն առաքելական հանգամանքը՝ հարկ կապենք գիտել տալ, թե ավելի դժուարը չեն ուրիշ եկեղեցիներում առաքելական ավանդություններն ալ, և նույնիսկ Պետրոսի Հոսմ երթալուն պատմությունը և Հովհաննեսի Եփեսոս գտնված լինելը քննադատներն իրր անվիճելի ստուգություններ չեն նկատվիր, թեպետև լատինական և հունական եկեղեցիներն այդ ավանդությանց վրա կհիմնեն իրենց առաքելականությունը: Եթե հունահռոմեական սղխարհին գործերն ալ պարզ կամ տկար ավանդություններով կարողին, որչափ ևս առավել ... այրուրենն դուրկ Հայաստանին եղելությունները: Այս գիպլոմատիկական լեզուն պարզ լեզվի վերածելով գտնում ենք, որ Օրմանյանի կարծիքով՝ եթե ուրիշ եկեղեցիներ ստերի վրա են հիմնում իրենց առաքելականությունը, ինչու չենք կարող նույնը անել և մենք:—Անկեղծ խոստովանություն:

Տ.-Միխասյանի հողավածի սկզբից ես հերթով քննեցի նրա երեք առարկությունները և ցույց տվի նրանց արժեքը: Նույնքան արժեք ունին նաև նրա մյուս առարկությունները, որոնցով զրադվելու ոչ տեղ ունիմ և ոչ ժամանակ: Միայն լրացնելու համար իմ արդեն բերած օրինակները, թե ինչպես Տ.-Միխասյանը իրեն անհաճո փաստերը զանազան միջոցներով աշխատում է վարկարեկել կամ ոչնչացնել ավելացնում եմ մի օրինակ հս:

Որոհնացու քաղկեդոնական լինելուն իրրև բացարձակ վկայություն ես բերել էի Վրաց Արսեն կաթողիկոսից (IX դար) մի հատված, որի մեջ նա Մովսես Որոհնացուն ուղղափառ վարդապետ է կոչում (այսինքն քաղկեդոնական, ինչպես ինքն էր): Այս՝ Տ.-Միխասյանի համար սպանիչ վկայությունը վարկարեկելու նպատակով նա դրում է. թե Արսեն կաթողիկոսի զրվածքի մեջ չփոխված են ժամանակագրություններն ու հայոց կաթողիկոսների անձերն ու դորձերը. Ներսիս II-ը դուրս է դալիս մեկ Պիրոդի ժամանակակից (458—484), մեկ՝ վրաց կյուրիոն կաթողիկոսի (V—VI դար), մեկ՝ խոսրով I-ի (մեռել է 579-ին): Վերջը նա դրում է. «Պատճ է զարմանալ, որ Մալխասյանի նման փորձված բանասերը հնարավոր է համարել այդպիսի հեղինակի ասածի հիման վրա այդքան ծանրակշիռ պնդումներ անել» (էջ 79): Ես էլ իմ կողմից պետք է զարմանք հայտնեմ, որ Տ.-Միխասյանը արժեքագուրկ է անում Արսեն կաթողիկոսի նշանավոր վկայությունը լոկ այն հիման վրա, որ նա մի հայ կաթողիկոսի կամ մի քանի թագավորների ժամանակները շփոթում է: Միթե սրանից հետևում է, թե նա սխալմամբ կամ շփոթելով ուղղափառ է դարձնում մի հերետիկոս հայի: Արսեն կաթողիկոսի վկայությունը լիակատար արժեք ունի նախ այն պատճառով, որ նա լավատեղյակ է այս ժամանակաշրջանի հայոց անցքերին, բաց է անում պաղտնիքը Մովսես Որոհնացու անունով կեղծված թղթին, ցույց տալով կեղծողների անունները, կեղծելու նպատակն ու ժամանակը, որ թանկադին նորություն է մեզ համար, հիշում է մի խումբ հակորդիկ ասորիների, որոնք ուղարկված են հղել Հայաստան՝ քաղկեդոնականության դեմ մաքառելու համար.—նույնպես թանկադին նորություն. և երկրորդ՝ որովհետև նրա վկայությունը Որոհնացու քաղկեդոնական լինելու մասին միանգամայն արդարանում է այլ տվյալներով: Այս վերջինների ուսումնասիրությունից ես եկել էի այն համոզման, թե Որոհնացին քաղկեդոնական է հղել. Արսեն կաթողիկոսի վկայությունը լոկ հաստատել է իմ համոզումը. ավելի ոչինչ:

Ավելորդ չեմ համարում Տ.-Միխասյանի զրական բարձր բնորոշելու համար բերել մի-երկու օրինակ, թե ինչպես է նա խժրժում կամ աղավաղում իմ խոսքերը:

Ես ասել եմ (Ոոր. ասեղծ. լուծ., էջ 13, ծան.), թե Քաղկեդոնի ժողովի ատյանում՝ մեղադրված Դիոսկորոսը հայտնեց, թե ճանաչում է Քրիստոսին «յերկուց բնութեանց», բայց մերժում է ընդունել «յերկուս բնութիւնս» բանաձևը, որ Քաղկեդոնում ընդունված էր: Այս առիթով Տ.-Միխասյանը դիտում է. «Անհրաժեշտ ենք համարում ճշտել Մալխասյանի մի սխալ պնդումը Բիոսկորոսի մասին: Դիոսկորոսը Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևը մշակող նիստին չի մասնակցել, ուրիմն և Քաղկեդոնի ժողովի ատյանում նա չէր կարող որևէ բանաձև ընդունել կամ մերժել» (էջ 63): Տ.-Միխասյանը հերքում է այն՝ ինչ որ ես չեմ ասել. իսկ ինչ որ ես ասել

եմ՝ բոլորովին ճիշտ է.— Դիոսկորոսը ժողովի ատյանում, երբորդ նիստում, հայտնել է, թե ճանաչում է Դրիստոսին «յերկուց բնութիւնաց» և այլն:

Եւ ասել եմ (անդ, էջ 133), թե «ավելի քան 50 տարի հայոց եկեղեցին պաշտոնական դիրք չէ բռնել Քաղկեդոնի դավանանքի վերաբերմամբ, ոչ հարել է նրան պաշտոնապես, և ոչ մերժել պաշտոնապես». քիչ հետո շարունակել եմ, թե «բուն պայթար է եղել մղվելիս Հայաստանում երկու հզոր բանակների միջև, և եկեղեցին տատանվելիս է եղել, չի վստահացել պայթարոյ բանակներից մեկի կամ մյուսի կողմն անցնել» (էջ 134): Տ.-Մինասյանը չհասկանալու է տալիս իմ խոսքերը. «Դուք է դալիս,—ասում է նա,— որ եկեղեցին մի այլ բան է, իսկ նրա մեջ պայթարոյ տարբեր խմբերն ուրիշ բան» (էջ 63): Բայց իրոք նա շատ լավ է հասկանում իմ զործածած եկեղեցի բառի նշանակութունը, որովհետև հենց ինքն էլ նույն բառերով նույն միտքն է արտահայտում (էջ 69), ասելով. «եթե... Հայոց եկեղեցին պաշտոնապես չէր ընդունել քաղկեդոնականութիւն» և այլն:

Իր հողվածում Տ.-Միսայանը իմ անունից երեք անգամ Գրիգոր Լուսավորչին անվանում է «հունական առաքյալ» (էջ 58): Եւ ոչ մի անգամ Դր. Լուսավորչին չեմ կոչել առաքյալ. այլ կոչել եմ «Առաքացի քարոզիչ», «հունական քարոզիչ»:

Տ.-Միսայանը գրում է. «Թյուրիմացության արդյունք է և հիմնովին սխալ նաև Մալխասյանի այն մի քանի անգամ և դանաղան վարիացիաներով կրկնվող պնդումը, թե ասորիներն ու ասքական հոսանքն անպատճառ, կամ ինչպիսի Մալխասյանը մի ուրիշ տեղ ասում է, բնականապես հակաքաղկեդոնական պիտի լինեին, իսկ հույներն ու հունական հոսանքն անպատճառ՝ քաղկեդոնական» (էջ 65): Եւ երբեք չեմ գործ ածել անպատճառ բառը. ինչպես Տ.-Միսայանը վերագրում է ինձ, այլ միայն բնականապես, որ եւ գտնում եմ միանգամայն ճիշտ:

Քոսելով Բարդեն կաթողիկոսի երկրորդ ժողովի մասին՝ Տ.-Միսայանն ասում է. «միանգամայն անտեղի է Բարդենի մասին ասել թե նա անհամաձայն եպիսկոպոսների ու նախարարների անունից քուզք է կեղծել, անհամաձայն եպիսկոպոսներին առանց անունները տալու ընդհանուր հիշատակությամբ մտցնելով թղթի մեջ իբրև համաձայնածների» (էջ 76): Եւ թղթի կեղծության մասին ոչ մի կասկած չեմ հայտնել. քանի որ նրան գտնում եմ միանգամայն վավերական. եւ թուղթը կոչել եմ երկդիմի և անքորոշ, որ բոլորովին ճիշտ է:

Վերջացնելով իմ առարկութիւնները Տ.-Միսայանի հերքումների դեմ՝ եւ գտնում եմ, որ նա իր հակաճառութիւններով չկարողացավ հերքել և ոչ մեկը իմ բերած փաստերից ու դատողութիւններից:

Իբրև ամփոփում իմ նախկին գրածների և այս հողվածում հայտնած մտքերի՝ եւ համառոտակի կղնեմ հայ քաղկեդոնականության մասին իմ հայացքի էական կետերը:

1. Հայոց եկեղեցին առաջին երեք տիեզերական ժողովների—Նիկիո (325-ին), Կոստանդնուպոլսի (381-ին) և Եփեսոսի (431-ին) որոշումներն ընդունել է՝ առանց ազդային եկեղեցական ժողով գումարելու և այդպիսի ժողովներով ընդունելու տիեզերական ժողովների վճիռները, այլ ընդունել և լռելիայն, համակերպել է տիեզերական ժողովներին: Դալիս է չորրորդ

տիեզերական ժողովը Կաղկեդոնում 451-ին, որ նույնպես որոշումներ է կայացնում: Հայոց եկեղեցին դարձյալ ազգային եկեղեցական ժողով չի դումարում Քաղկեդոնի որոշումներն ընդունելու կամ չընդունելու նկատմամբ: Սրանից ընկանապես հետևում է, որ հայոց եկեղեցին առաջին երեք տիեզերական ժողովների նման՝ լռելյայն ընդունել է նաև չորրորդ՝ Կաղկեդոնական ժողովը:

2. Երբ Արևելքի եկեղեցիներում, որոնց թվում և Ասորիքում, սաստկացավ պայքարը Քաղկեդոնի դեմ՝ հակաքաղկեդոնիկ ասորիների պրոպագանդով և աղեղնությամբ, Տիմոթեոս Կուղի «Հակաճառության» թարգմանությամբ, Հայաստանում ևս սկսվեց պայքար ասորամիտ հայ հոգևորականության կողմից հայ քաղկեդոնականների դեմ, որ հետզհետե սաստկացավ ու փոխվեց հալածանքների:

3. Քաղկեդոնականությունն ընդունելը ոչ մի կերպով չէր սպառնում հայոց ազգային եկեղեցու գոյությունը. սա կշարունակեր մնալ ինքնազուխ և անկախ՝ ինչպես մնացել էր առաջին երեք տիեզերական ժողովներն ընդունած ժամանակ, ինչպես մնաց վրաց եկեղեցին:

4. Հակաքաղկեդոնականության հաղթանակը Հայաստանում, որով պարծենում են մեր խավարամիտ հոգևորականներն ու նրանց հետևող աշխարհական հեղինակները՝ խիստ աղետալի եղավ հայերի համար. նա ոչ միայն ռաժանեց Հայաստանից Վրաստանը, ոչ միայն թշնամություն ձգեց հույների ու հայերի միջև, այլև հալածանքներով ու նզովքներով իրենից վանեց հայ քաղկեդոնականներին, սլաճառ դարձավ, որ վերջիններս հետզհետե օտարաճան իրենց համար խորթացած հայերից և հետեզհետե, ամբողջ գավառներով, միլիոնավոր ժողովուրդներով կորցնեն հայությունը, վրացի, հույն և ասորի դառնան:

5. Վարի երկրորդ կեսին Հայաստանում մղված պայքարի ժամանակ քաղկեդոնական հոսանքի իդեական ներկայացուցիչ ու ղեկավար հանդիսանում է Հունաստանի դպրոցներում, ուսած, հունական օրինատացիայի հետևող երիտասարդութունը, որ հայտնի է կրտսեր թարգմանիչների դասանունով և որին վերադրվում է նաև հունարան դպրոցի հիմնումը Հայաստանում: Այս թարգմանիչ հայ քաղկեդոնականները խոսքով ու գրով մաքառում էին հակաքաղկեդոնականների դեմ. սրանց թվին պատկանում էր և Խորենացին:

6. Հայերեն գրված քաղկեդոնական դրականությունը հաղթանակ տարած հակաքաղկեդոնական հայ հոգևորականությունը աշխատեց ոչնչացնել. բայց տեղ-տեղ մնացել են անուղղակի հիշատակարաններ, ինչպես նաև Խորենացու Ողորի մեջ. իսկ վրացերեն լեզվով պահպանված են դեռ V դարում հայերենից թարգմանված գրվածքներ քաղկեդոնական ոգով:

7. Մ. Խորենացին, որ անկեղծ կողմնակից էր տիեզերական ժողովների հետ համընթաց գնալու, որ չափազանց հունասեր էր և հունարան հեղինակ էր թարգմանչական դասից՝ չէր կարող քաղկեդոնական չլինել:

8. Խորենացու քաղկեդոնականությունը մաղաչափ անգամ չի նսեմացնում նրա ազգասեր և հարազատ հայի պայծառ կերպարանքը, այլ, ընդհակառակը, շատ բարձրացնում է նրան՝ իրրև առաջագեծ ուղղության պատկանող, համոզմունքի համար հալածանքների ենթարկված, աննկուն պայ-

քարոզի, իբրև հեռատես քաղաքագետ անձ, որ քաղկեդոնականության մեջ նկատի էր առնում եկեղեցիների միությունն ու խաղաղությունը, ազգերի համերաշխությունը, որոնցից մեզ նման փոքր ազգը կարող էր միայն շահվել, իսկ հակաքաղկեդոնականության մեջ նախատեսում էր մեզ համար աղետներ, ինչպես որ իրոք տեղի ունեցան:

Акад. С. Малхасян

М. Хоренский был халкедонитом

(Ответ Е. Т.-Минасяну)

Р Е З Ю М Е

Статья является ответом Е. Т.-Минасяну, выступившему в „Известиях Армянского филиала Академии Наук СССР“ (1943, № 2) против высказанного автором мнения, что М. Хоренский был халкедонитом, за что и подвергался преследованиям со стороны сирофильствующих антихалкедонитов-армян.

В начале статьи автор объясняет причину расхождения во взглядах между ним и Т.-Минасяном по данному вопросу. Он находит, что Т.-Минасян рассматривает вопрос с чисто религиозной и церковной точек зрения, он базируется на догмах, выработанных фанатическим, националистическим армянским духовенством, согласно которым халкедонское учение—ересь, приверженцы его—еретики халкедониты-армяне—отщепенцы, изменники родной церкви, и М. Хоренский, высокообразованный и пламенный патриот, не мог быть таким изменником национальной церкви. Между тем как сам автор рассматривает халкедонский вопрос в Армении как социально-литературное явление, как борьбу между двумя умственными течениями в Армении во второй половине V века, между сирофильствующей антихалкедонитской массой, многочисленной, но мало образованной, и ее грекофильствующей халкедонитской группой, питомцами греческих школ, малочисленной, но более образованной с передовыми идеями. Халкедонитство Хоренского отнюдь не могло считаться изменой национальной армянской церкви, т. к. до 508 года армянская церковь ни разу не высказалась против учения этого собора. Халкедонитство Хоренского по воззрению автора означает его приверженность к греческой культуре, его желание—не порвать с вселенским собором, со всеобщей христианской церковью.

Затем автор переходит к высказанному Т.-Минасяном мнению, будто во второй половине V века в Армении не было халкедонитов. Автор находит это мнение противоречащим рассудку и общеизвестным фактам. Почему в Армении не могло быть халкедонитов в это время, когда со стороны армянской церкви не было вынесено постановления против учения Халкедона, следовательно всякий армянин мог его принять; когда масса армян, известных под названием

„переводчиков“, получивших образование в греческих школах в духе халкедонского учения, работала в Армении в качестве литераторов, учителей, церковных служителей, которые распространяли воспринятое ими учение в своей среде; когда весь христианский мир был объят спором о халкедонском вероучении, шла ожесточенная борьба между приверженцами и противниками этого учения в Византии, в Сирии, в Грузии, с которыми Армения находилась в постоянных умственных и экономических сношениях? Могла-ли Армения остаться в стороне от этих злободневных споров? Наконец, существует неопровержимый официальный документ—циркулярное послание армянского католикоса Авраама, в котором констатируется, что в конце VI в. в Армении сильно были распространены армяне-халкедониты, и католикос предостерегает свою паству от общения с ними и налагает эпитимии на ослушников.

В подтверждение этих положений автор приводит выдержки из исследования акад. Н. Марра под названием Арк'аун, где, между прочим, говорится, что Феодосий Великий и Савва (умершие в 529 и 532 годах) живо интересовались судьбой армян-халкедонитов, и что греко-армянские халкедонистические сношения важны и для арменологии, и лишь от их правильного решения можно ожидать окончательного ответа в частности относительно избитой проблемы об историке Моисее Хоренском. Правда, в армянской литературе нет сочинений в духе халкедонского учения, но это потому, что ревнивые защитники монофизитства старательно выкорчевали все литературные памятники в этом духе; между тем как, по свидетельству Марра, в грузинской литературе уцелели трактаты в защиту халкедонского учения, переведенные с армянского языка еще до VII века. Их армянские оригиналы исчезли, были уничтожены. К этому автор присовокупляет еще ряд примеров уничтожения армянских литературных памятников в духе халкедонства.

После этих предварительных рассуждений автор переходит к разбору наиболее важных с точки зрения Т.-Минасяна аргументов, на которых он основывает свои возражения против автора, а именно, что „Плач“ Хоренского написан вероятно в 440-ых годах, значит упомянутые в нем раскол и борьба со стороны еретиков не могут относиться к халкедонским спорам; что глосса „борьба со стороны еретиков“ заимствована Хоренским из одной речи Григория Нисского, следовательно лишена значения; что под упомянутыми в „Плаче“ расколом и борьбой надо подразумевать борьбу с борборитами или несторианцами; что Хоренский, учившийся в Александрии в 436—39 годах, воспринявший учение Эфесского собора о монофизитстве, не мог быть последователем диофизитского учения Халкедонского собора и пр. Автор подробно рассматривает эти и другие аргументы Т.-Минасяна и опровергает их целиком. Он, между прочим, защищает против нападок Т.-Минасяна грузинского католикоса Арсения Сафарского (IX в.), как весьма осведомленного в армянских религиозных во-

просах человека, сообщившего очень ценные сведения по халкедонскому вопросу в Армении.

После этого автор приводит несколько примеров недопустимых приемов Т.-Минасяна в споре: умолчание неугодных ему фактов, извращение смысла документов, искажение слов противника и пр.

В конце статьи автор резюмирует свои мысли в следующих положениях:

1. Армянская церковь первоначально молчаливо приняла постановление Халкедонского вселенного собора, как она до этого молчаливо принимала постановления Никейского, Константинопольского и Эфесского вселенских соборов.

2. Когда на Востоке и в Сирии усилилась борьба против халкедонского учения, группа сирийцев-антихалкедонитов проникла в Армению и, поддержанная сиропфильствующей партией, вступила в борьбу против армян-халкедонитов, и эта борьба, более и более ожесточаясь, и кончилась отпаданием от Армении целых областей, населенных армянами-халкедонитами.

3. Единение со вселенской церковью, т. е. принятие халкедонского вероучения, никоим образом не угрожало свободе и автокефальству армянской церкви, как не угрожало единение армян со вселенской церковью за время трех предшествующих вселенских соборов, чему примером служит и грузинская церковь.

4. Победа антихалкедонитства в Армении оказалась гибельной для Армении: она не только привела к разрыву между Арменией и Грузией, не только отколола от Армении целые провинции, которые слились с Грузией, Гречией и Сирией, но и вселила вековую вражду между Арменией и Византией, что отразилось на судьбе обоих народов.

5. В борьбе за и против халкедонского учения, шедшей в Армении во второй половине V в., руководителями халкедонской партии были бывшие питомцы греческих школ, так называемые „младшие переводчики“, которые являются также основателями эллинистической школы в Армении.

6. Литературные памятники на армянском языке в духе халкедонского учения уничтожены фанатическим духовенством, но кое-какие следы от них сохранились, между прочим, в нескольких фразах в „Плаче“ Хоренского, на грузинском языке сохранились ранние переводы с армянского таких произведений.

7. М. Хоренский, убежденный грекофил, литератор эллинистической школы, поборник единства со вселенской церковью, не мог не быть халкедонитом.

8. Халкедонитство Хоренского ни на волос не омрачает его чисто патриотического облика, а наоборот возвышает его как передового борца, как дальновидного деятеля, человека с твердым убеждениями, за которые он пострадал, который верно оценивал значение единения церквей и солидарность народов, от которых армянский народ мог лишь выиграть.