

ԴՈԿՏ. Տ. ՆԵՐՍԵՍ ՔԶՆ. ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ

ՏԻԵԶԵՐԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՆԵՐԻ ՀԵՂԻՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԱՆՍԽԱԼԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Որո՞նք են Տիեզերական (Oecumenical) ճանաչում ստացած եկեղեցական ժողովների հեղինակության, առավել ևս, անսխալականության աղբյուրները: Հիմք ընդունելով միմիայն պատմական փաստերը, այս հարցի պատասխանը ուղղակի փնտրենք «Քրիստոս», «Ս. Հոգի», և «Ս. Եկեղեցի» հասկացությունների մեջ:

Նախ, Քրիստոս «Աստուծո Բանն» մեզ հայտնում է երկնավոր Հոր էությունը և կամքը (Մատթ. ԺԱ 27), որը հավատացյալի համար դառնում է «ճանապարհ», «ճշմարտություն» և «կյանք» (Հովհ. ԺԴ 16): Աստված վկայեց. «Դա է որդի իմ սիրելի... դմա լուարուք» (Մատթ. ԺԷ 5): Ավետարանը շեշտում է, որ Հիսուս ամբոխներին քարոզեց «իշխանությամբ» (Մատթ. Է 29), ընդ որում, նախքան համբառնալը, նա խոստացավ զորավիգ կանգնել աշակերտներին՝ «Ես ընդ ձեզ եմ զամենայն ատուրս մինչև ի կատարած աշխարհի» (Մատթ. ԺԸ 20): Հիսուս, որպես «գլուխ», իր մարմնի՝ այսինքն «եկեղեցու» միշտ ներկա է այնտեղ՝ շնորհիվ «սուրբ հոգու» ներկայության, որին հոր կողմից առաքեց մեկնումից հետո՝ մարդկությունը առաջնորդելու դեպի «ճշմարտութիւն», որովհետև նա ինքն է «զհոգին ճշմարտութեան» (Հովհ. ԺԴ 17): «Յորժամ եկեացէ նա, հոգին ճշմարտութեան, առաջնորդեացէ ձեզ ամենայն ճշմարտութեամբ» (Հովհ. ԺԶ 13): Հայր Աստուծո և Ս. Հոգու առնչակցությունը կարևոր է քննվող խնդրի պատմական և աստվածաբանական լուսաբանության համար:

Համառոտ այս ակնարկից արդեն ակնհայտ է, որ եկեղեցին որպես հավատացյալների հավաք, որի գլուխն է Հիսուս, քանի որ նաև տաճարն է Ս. Հոգու, չի կարող սխալվել: Ուղղափառ եկեղեցու բոլոր դավանաբանական որոշումները պայմանավորված էին այս սկզբունքով: Այստեղ բերված և չբերված բազմաթիվ փաստերը, միաբերան վկայում են, որ ժողովներից վերագրված անառարկելի հեղինակությունը հավաստվում է այն հրահանգով, որ Քրիստոս «սիրեց» և «սրբագործեց» եկեղեցին. «զի կացուցէ ինքն իր յանդիման փառաւոր զեկեղեցի, զի մի ունիցի ինչ արատ կամ

աղտեղութիւն կամ այլ ինչ յայսպիսեաց այլ զի իցէ սուրբ և անարատ» (Եփս. Ե 25—27):

Քրիստոս ավելի որոշակի արտահայտությամբ հաստատեց ժողովական սովորույթի դերը կրոնադավանաբանական վեճերում ասելով. «զի ուր իցեն երկու կամ երեք ժողովեալ յանուն իմ, անդ ես եմ ի մէջ նոցա» (Մատթ. ԺԸ 20): Իսկ Պետրոսին տված խոստումի մէջ «ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ, և դրոնք դժոխոց զնա մի յաղթահարեացին» (Մատթ. ԺԶ 18) կա իշխանությունը «կապելու» և «արձակելու»: Միևնույն իշխանությունը նա տալիս է բոլոր առաքյալներին՝ «զոր կապիցէք յերկրի, եղիցի կապեալ յերկինս, և զոր արձակիցէք յերկրի, եղիցի արձակեալ յերկինս» (Մատթ. ԺԸ 18): Առաքելական Կանոնների մէջ ուշագրաւ են երկու հոդվածներ՝

«Կարգեցին առաքեալքն եւ եղին հաստատութեամբ, թէ որպէս Տէր հրաման ետ և պարգեւեաց մեզ, թէ «Զոր արձակիցէք յերկրի, արձակեալ լիցի յերկինս, եւ զոր կապիցէք յերկրի կապեալ եղիցի յերկինս» նոյնպէս և հրաման տուեալ քահանայութեան եւ երիցունց կարգի զարժանիս արհնութեանն՝ միաբան արհնել եւ զանարժանսն՝ միաբան կապել եւ ըմբերանել: Եւ զոր կապեացենն՝ կապեալ կացցէ, մինչև հնազանդեացի առաջնորդին»

«Եւ արդ զայս ամենայն զոր ինչ կարգեցին եւ եղին առաքեալքն, ոչ եթէ անձանց իրեանց միայն կարգեցին, այլ եւ այնոցիկ՝ որ զկնի իւրեանց լինելոց իցեն... Քանզի ոչ եթէ նոցա պէտք ինչ էին կարգաց եւ արինաց, որ ինքեանք իսկ էին արեւնադիրք, զի խրատեալք եւ վարժեալք էին ի ճշմարիտ վարդապետէն, եւ մխիթարիչ հոգին սուրբ բնակէր ի նոսա: Զի զոր արինակ ետ կարգել նոցա հոգին սուրբ զկարգս եւ զարեւս զայնոսիկ, առաւել եւս առաջնորդեացէ նոցա ըստ կամաց իւրոց, զի որք ընկալան ի Տեառնէ զգաւրութիւն եւ իշխանութիւն»¹:

Առաքյալներին տրված ներելու և պատժելու իշխանությունը ընգրծվում է Հիսուսի հետևյալ հրահանգով. «իսկ եթէ նոցա ոչ լուիցէ, ասասջիր յեկեղեցւոջ. ապա թէ և եկեղեցւոյն ոչ լուիցէ, եղիցի քեզ իբրեւ զհեթանոսն և մաքսաւոր» (Մատթ. ԺԸ 17)²: Ավետարանների մէջ կան նաև զուգահեռ հրահանգներ, որոնք բացի առաքյալների իրավասությունները սահմանելուց, շեշտում են նաև հնազանդության անհրաժեշտությունը ոչ միայն առաքյալներին, այլև նրանց հաջորդներին՝ «այնոցիկ որ զկնի իւրեանց լինելոց իցեն». «որ ձեզ լաւ, և որ զձեզ անարգէ՝ զիս անարգէ, և որ զիս անարգէ՝ զառաքիչն իմ անարգէ» (Ղուկ. Ժ 16): Հիսուս այս և նման ուրիշ ասացվածքներով մատնանշում է առաքյալների իշխանության, կովանները՝ «առջիք զօրութիւն ի հասանել հոգւոյն սրբոյ ի վերայ ձեր» (ԳԱ Ա 8) և հանձնարարում առաքյալներին լինել՝ «վկայք յերուսաղէմ... մինչև ի ծագս երկրի» (ԳԱ Ա 8):

Հոգեգալստյան դեպքից հետո, առաքյալները որպէս ներկայացուցիչները Քրիստոնյա համայնքի, անհրաժեշտության դեպքում ժողովներ էին գումարում, ինչպէս Երուսաղէմի առաջին ժողովի, որը գումարվեց 51 թվականին՝ համայնքային խնդիրներ լուծելու համար³: Այդ ժողովում առաքյալները որպէս Քրիստոնեության անմրցակից ու անհողդողդ պաշտպաններ, հայտարարում են՝ «զի հաճոյ թուեցաւ հոգւոյն սրբոյ և մեզ մի ինչ աւելի բեռն դնել ձեզ» (ԳԱ ԺԵ 28):

Սուրբ հայրերի վկայությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ տիե-

դ

գերական ժողովների հեղինակության և անսխալականության սկզբունքները արտացոլվում են եկեղեցու* հեղինակության և անսխալականության մեջ և դրանք երկուսն էլ առկա են Նոր Կտակարանում:

տի Տիեզերական ժողովներին բնորոշ հատկանիշները

կա Եթե մանրութենքը զանց առնելով մոտենանք խնդրին՝ հասկանալի կդառնան այս խնդրի պարզաբանության համար ստեղծված հսկայական գրականության պատճառները: Եկեղեցական պատմության հսկայածավալ նյութերի մեջ հնարավոր է գտնել պատասխան, թե ինչո՞ւ որոշ ժողովներ կոչվել են տիեզերական: Որևէ ժողով տիեզերական կոչելու ի՞նչ նախապայմաններ պետք է աչքի առաջ ունենալ:

ա. Նախ, այն պետք է ներկայացնի և արտացոլի ամբողջ եկեղեցին, իսկ տարակույս չի կարող լինել, որ ամբողջ ասելով, ինչպես ժողովների պատմությունը ցույց է տալիս, լոկ աշխարհագրական կամ թվային առումով չպետք է հասկանալ: Եկեղեցական պատմությունից պարզվում է, որ տիեզերական կոչված ժողովներին մասնակցող ներկայացուցիչների թիվը համեմատաբար փոքր է եղել և ոչ լրիվ ներկայացուցչական: Առաջին տիեզերական ժողովին (Նիկիա 325) մասնակցել են եկեղեցիների երկրորդ տիեզերական ժողովին (Կ. Պոլիս 381)՝ Հռոմեական եկեղեցին և ամբողջ արևմուտքը ոչ մի ներկայացուցիչ չունեն, այնուհանդերձ այդ ժողովների դավանական որոշումները եկեղեցին իր լրության մեջ ընդունել է:

բ. Երկրորդ առանձնահատկությունը, որով զատորոշվում էին այս կարգի ժողովները մյուս տեղական կոչված ժողովներից, այն էր, որ դրանց դավանաբանական որոշումները վավերացվում էին կայսրի կամ Պապի կողմից, որը շատ կարևոր հանգամանք լինելով հանդերձ, համեմայնդեպս, տիեզերականության հավակնության միակ և վճռական կովան լինել չէր կարող, հատկապես 431 թվականից հետո, երբ եկեղեցին կորցրեց իր միասնականությունը:

Բնականորեն, եթե մի ժողով գումարվում էր կայսրի հովանավորությամբ կամ այդ ժողովի որոշումները վավերացվում էին կայսրի կողմից, ապա այդ պարագան վկայում է, որ ժողովը ունի քաղաքական նշանակություն, ինչպես հինգերորդ դարում գումարված ժողովները միաբնակ հերձվածողների դեմ և 754 թվականի ժողովը, որ կոչվեց ընդդեմ Պատկերամարտության, որոնք թեև ժամանակակից կայսրերի կողմից նկատվեցին իբր տիեզերական, բայց եկեղեցական հայրերը մերժեցին այդ ժողովների նման որակավորումը: Գրեթե առանց բացառության, Հռոմի Պապի կողմից ճանաչվելը նկատվում էր վավերականության կարևոր գործոն, թեև երկրորդ Տիեզերական ժողովի պարագային, Պապի վերաբերմունքը նկատվեց ավելորդ բարեմասնություն: Պատմական հիշատակություններից կարելի է հետևցնել, որ եկեղեցու կողմից ճանաչումն ու հավաստումը բավական էր ժողովին տիեզերական որակում և պատիվ շնորհելու, թեկուզ առանց Պապի կամ կայսրի հովանավորության: Այս եզակի սկզբունքն է, որի հիման վրա առաջին երեք ժողովները համարվում են տիեզերական, որոնք քրիստոնյա եկեղեցին իր լրության մեջ է ընդունել և պաշտպանել: Այս վերաբերմունքի մեջ կարևոր է նկատել երկու վճռական հանգամանքներ ժողովների տիեզերական ճանաչողության համար.

* Եկեղեցին: Հասկանալիության հավաք:

1. Ժողովականների ունեցած ինքնագիտակցությունը, որ իրենց ընդունած դավանական որոշումները Ս. Հոգու առաջնորդությամբ են կատարվել և կարող են ընդունվել բոլորի կողմից:

2. Հետագա ժողովների վերաբերմունքը՝ ընդունված որոշումների նկատմամբ:

Քաղկեդոնի չորրորդ տիեզերական ժողովը ժխտեց Եփեսոսի 449 թվականի ժողովի տիեզերական կոչվելու հավակնությունը: Ժողովի ձեռնարկման և գործընթացի մեջ կիրառած թերի և ոչ կանոնական միջոցները՝ ինչպես բռնի ուժ և շեղում դավանական սկզբունքներից, բավական լուրջ դժրդապատճառներ էին, մերժելու սույն ժողովի հեղինակությունը և որոշումների վավերականությունը: Հավատացյալների հավաքական կարծիքն էլ իր դերը ուներ որևէ ժողովի ընդունման գործում: Այսպես, քրիստոնեական համայնքները մերժեցին Կեղծ-Ֆլորենտյան 1438—45 ժողովը, որը Կ. Պոլսի (680 թ.) ժողովին շնորհեց տիեզերական տիտղոս, հակառակ որ, այս վերջինը տեղական բնույթ էր կրում: Դժվար է նման հասարակական միջամտությանը կանոնական բանաձևում տալ, միայն կարելի է կրկնել, որ թեև ժողովների տիեզերական համբավը կապված է Ս. Հոգու «ներշնչանքի» սկզբունքի հետ, այնուհանդերձ չի կարելի այն բնութագրել և արժեքավորել կանոնական տեսանկյունից: Բոլոր ժողովների հեղինակության հիմքում, ինչպես ասացինք, կա եկեղեցու հեղինակությունը, որպես առաքելահիմն հաստատություն, որը ունի շնորհ «նշմարտության»:

Որոշ ծանոթագրություններ տիեզերական կոչված ժողովների հեղինակության շուրջ

Առաջին հերթին պետք է նկատի առնել այն կարևոր փաստը, որ այս խմբի ժողովները վայելում էին բարձր հեղինակություն և հատակորեն բաժանվում էին տեղական եպիսկոպոսական սինոդներից: Սուրբ Կանոնների համաձայն, եպիսկոպոսական ժողովներ պետք է գումարվեին հերթականորեն, հետևյալ հաճախականությամբ.

«Ժողով լիցի եպիսկոպոսաց իւրաքանչիւր իշխանութեան երկիցս անգամ յամին, մին յերրորդ շաբաթու տաւնից Զատկին... եւ զերկրորդն անգամ ժողով լինել յելս հոկտեմբերի»

«Թէ ի տարւոջն երիս ժողովս արասցեն՝ մի յաշնան ժամու եւ մի զոր մատուոնն կոչեն եւ մի յառաջ քան զքառասնորդսն, վասն ամենայն իրիք եկեղեցոյ քննութիւն արասցեն»⁴:

Հաճախականությունը հետագայում փոխվեց տարեկան մեկ ժողովի**

Տիեզերական ժողովների դավանական և կանոնական որոշումները մնում են անհերքելի և ունեն կայուն վավերականություն, որը չի կարելի անտեսել, քանի որ Սուրբ Հոգին, որի ներշնչանքով են հարցեր վճռվել, չի սխալվել: Ավանդության շարունակականությունը և հարատևումը եկեղեցու կյանքի ինքնատիպ հատկանիշներից մեկն է: Հայաստանյայց եկեղեցին, և մյուս արևելյան քույր եկեղեցիները, առանձնահատուկ տեղ և պատիվ են վերապահում առաջին երեք տիեզերական ժողովներին, իսկ Ուղղափառ Քաղկեդոնական եկեղեցիների ավելի մեծ ընտանիքը՝ առաջին յոթ ժողովներին⁵:

Ո՞վ իրավասություն ունի տիեզերական ժողով գումարելու: Այս կենսական և հիմնական հարցի վերաբերյալ կանոնական սահմանումներ չկան: Ե-

** Կանոնագիրք:

կեղեցական պատմությունից գիտենք, որ մասն ժողովներ գումարվել են հազվադեպ պարագաներում, երբ եկեղեցու միասնականությունը վտանգի տակ էր: Սա հասկանալի է, որովհետև սկզբնական եկեղեցին, առաքելական շրջանից հետո, հաստատուն ներկայացուցչական մարմին չունեի [ինչպես 12 առաքյալները], որ կարողանար հերթական ժողովներ գումարել՝ դավանական հարցերի շուրջ վճիռներ ընդունելու. առավելապես պատգամավորական բնույթ ուներ, որը հազվագյուտ դեպքերում, հավաքվում էր Ս. Հոգու թելադրությամբ, որի համար ողջ եկեղեցին զգում էր դրա պահանջը⁶:

Փալով ժողովական որոշումների «անսխալականության» հարցին, պետք է ընդունել, որ քրիստոնեության մեջ լատինները, արևելյան եկեղեցիները և բողոքականները տարբեր ըմբռնում ունեն եկեղեցու իշխանության բնույթի մասին: Նախ անսխալականության սկզբունքը չպետք է հասկանալ և վերցնել տառացիորեն: Անսխալականության հասկացողությունը վերաբերում է միայն դավանական որոշումներին և բանաձևումներին և ոչ թե բանակցությունների գործընթացին: Պիտի նկատել, որ տիեզերական որոշ ժողովների տեսակետները սրբագրվել, ամբողջացվել և հարմարեցվել են նոր պայմաններին, իսկ ոմանք նույնիսկ չեղյալ համարվել հետագա ժողովների կողմից:

Այս առումով ուշագրավ օրինակ է երկրորդ տիեզերական ժողովի որոշումը՝ Նիկիական Հավատո Հանգանակից դուրս թողնել «նույն ինքն ի բնութենէ հօր» և «Աստուած Աստուծոյ» բանաձևումները: «Աստուած Աստուծոյ» բանաձևումը դուրս թողնվեց, որովհետև այն կրկնում էր «Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ» արտահայտությունը, իսկ «նույն ինքն ի բնութենէ հօր» բանաձևը զեղչվեց, որովհետև այն կրկնում էր «համագոյակից հօր» բացատրությունը⁷:

Մյուս կողմից, երկրորդ տիեզերական ժողովը Նիկիական Հանգանակին ավելացրեց նոր և ընդարձակ բացատրություններ Ս. Հոգու և Ս. Եկեղեցու վերաբերյալ: Նույն դերը կատարեց նաև չորրորդ տիեզերական ժողովը, որը ավելի ընդարձակեց նախորդ ժողովների Քրիստոսաբանական բանաձևումները: Հայտնի է, որ Քաղկեդոնի ժողովի այս վնասաբեր դավանական մեկնություններն մերժվեցին հակաքաղկեդոնական խմբակցության կողմից՝ որովհետև այդ տեսություններով խախտվում և եղծվում էր 318 հայրապետների կողմից ընդունված Նիկիոյ-4. Պոլսոյ «Հավատոյ Հանգանակը»: Ինչպես արդեն մատնանշել ենք, երրորդ տիեզերական ժողովի 7-րդ կանոնը արգելում է որևէ բան փոխել կամ ավելացնել հաստատված դավանական բնագրերի վրա: Կասկածից վեր է, որ տիեզերական ժողովները ունեին հեղինակություն ոչ միայն հավելումներ կատարելու, այլև արգելելու դավանական բանաձևվումների փոփոխություն, որոնք ընդհանրական էին համարվել:

Սա հաստատվում է լրացուցիչ այն ապացույցներով. վեցերորդ տիեզերական ժողովի 8-րդ կանոնը և յոթերորդ ժողովի 6-րդ կանոնը, որոնք վերաբերում են տեղական ժողովների գումարման հաճախականության հարցին, թելադրում են, որ տարին երկու ժողով գումարելու փոխարեն հրավիրել տարին մեկ ժողով: Յոթերորդ ժողովը կիրառում է նշանակալից մի արտահայտություն, բացատրելու համար փոփոխություններ մտցնելու սովորույթը. «Տուտոն ուն տոն կանոնա կաի իմեիս անանեօումեն», այսինքն՝ «Այս կանոնը մենք նորոգում ենք»: Ստույգ է, որ Յոթերորդ ժողովին մասնակցող հայրապետների նպատակը չէր արհամարհել նախկին ժողովների որոշումները, այլ նորոգել:

754 թ. Կ. Պոլսում գումարված «պատկերահարգության դեմ» կոչված ժողովի մեջ 338 եպիսկոպոսներ որոշում են՝ «Ով որ այսուհետև համարձակի պատկերներ հորինել, կամ պատվել կամ դնել եկեղեցում կամ մասնավոր տան մեջ, կամ ով որ համարձակվի ծածուկ ունենալ այդպիսի պատկերներ, կկարգալուծվի և կբանադրվի»: 787 թվականին, սակայն, Իրինե կայսրուհու հրավերով Նիկիայում գումարված ժողովին մասնակցող 367 եպիսկոպոսները որոշում են. «Սուրբ և անարատ պատկերների նույն երկրպագությունը մատուցել, ինչ որ սուրբ և կենարար խաչի նշանին, թե՛ դեղով ներկված, թե՛ մոզաիկից և թե՛ որևէ այլ նյութից շինված»⁶: Հետաքրքրական է նշել, որ թեև Հայ եկեղեցին այս ժողովին չմասնակցեց և ոչ էլ պաշտոնապես ընդունեց այս ժողովի անցկացրած որոշումները, այնուամենայնիվ, ընդհանուր առմամբ համարիտ է ընդունված բանաձևին: Հայ եկեղեցին, որ որոշ չափով կողմնակից է եղել պատկերահարգության, բայց պետք է նշել, ինչպես Քրիստոսաբանական հարցի կապակցությամբ, պատկերների հարցի մեջ էլ, խուսափել է կուտակումից, պահելով չափի զգացողությունը: Հայաստանում պատկերամարտների շարժումը տարածվել է հիմնապես աղանդավորների, այդ թվում մրժրդեականների, պավլիկյանների մոտ:

Կասկած չի կարող լինել, որ անսխալականության վերաբերյալ Ուղղափառ եկեղեցիների վերաբերմունքը ճիշտ է: Հավատարմություն որոշումների ոգուն և ոչ թե տառին: Այս փաստարկը միայն տեսական նշանակություն չունի, այլև ունի գործնական կարևորություն նոր ժամանակների համար, երբ զանազան եկեղեցիներն սկսել են աստվածաբանական բանակցություններ արևմտյան հարանվանությունների և, մասնավորապես, Ոչ-Քաղկեդոնական եկեղեցիների հետ: Հատուկ ուշադրության է արժանացել այն հարցը, թե ո՞ւմ էին ժողովներին մասնակցող հայրերը ներկայացնում՝ տեղական ազգայի՞ն, թե՛ ընդհանրական եկեղեցուն: Այս հարցումը ավելի հոետորական, քան լուրջ պատմական արժեք ունի, որովհետև եկեղեցին մինչև 431 թվականը ակրնհայտորեն և ճշմարտորեն «մեկ» էր:

Այնուամենայնիվ, այս դեպքում կարևոր է հաստատել, որ թեև առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումները մնում են ուղղափառ և քրիստոնեական հավատքի հիմն ու էությունը, հետագայի ձգտումները՝ սրբացնել յոթ թիվը և դրանով անհերքելիություն վերագրել յոթ ժողովներին, վնասաբեր է: Նման մոտեցման հանդիպում ենք արդեն հինգերորդ դարում, երբ Քաղկեդոնի ժողովը ընդունել տալու համար ձգտում կար չորս թիվը սրբացնել, այն առնչելով չորս ավետարաններին, պաշտպանելու համար չորրորդ տիեզերական ժողովի հեղինակությունը հակա-քաղկեդոնականների հարձակման դեմ:

Տիեզերական ժողովների Ս. Հայրերը

Գրականության մեջ գիտնականները բազմիցս անդրադարձել են տիեզերական ժողովներին մասնակցող հայրերի իրավունքների հարցին: Այն հայրապետները, որ մասնակցեցին տիեզերական ժողովներին, համոզված էին, որ իրենք որոշումներ էին ընդունում որպես Առաքյալների հետնորդներ՝ նրանցից ժառանգած «արձակելու» և «կապելու» իրավունքով օժտված: Տիեզերական ժողովներին մասնակցող հայրապետների իրավասությունները ավելի ընդարձակ էին, քան որպես առաքյալների հաջորդներ, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրությամբ ու օծումով փոխանցվել էր եպիսկոպոսական դա-

սին, և ապա Ս. Հոգու շնորհների կրող վերակացուներ եկեղեցիների: Միաժամանակ, տեղական եկեղեցին համարվում էր ընդհանրական եկեղեցու անբաժանելի մասը և երբ հավաքվում էին մեկտեղ, իշխանություն ունեին խոսելու «անսխալականորեն», «Մեկ», «Սուրբ», «Ընդհանրական» և «Առաքելական» եկեղեցու անունից: Նրանք որոշումներ են ընդունում ոչ որպես անհատներ, այլ որպես դեսպանը Քրիստոսի և Ս. Հոգու: Նրանք արտահայտում են ոչ միայն ժամանակակիցների մտահոգությունները, այլև միտքը եկեղեցու սկզբից մինչև երկրորդ Գալուստ:

Սույն ելակետը հիմք ընդունելով Սուրբ Աթանաս հայրապետը (296—373) գրում է. «Նիկիոյ ժողովը խօսեց Աստծոյ միտքը, և ժողովների որոշումները միայն դավանական հրահանգներ չէին և ոչ էլ դաստիարակչական կարգադրություններ, այլ Աստծո պատվերներն էին», որովհետև «Աստված ինքն է գտնուիչն այնպիսի իշխանութեան մարդկան» (Մատթ. Թ:8):

Եկեղեցու կանոնադրությամբ զբաղվող մասնագետները համամիտ են, որ եթե օրենքները հաստատելու իրավունքը վերապահված է մի օրենսդրի, դա արդեն պարտադրում է իր հպատակներին հնազանդվել, որովհետև երկու իրավունքները անբաժանելիորեն շաղկապված են «սահմանելու և հպատակվելու» բանաձևի մեջ: Ինչպես գիտենք, ավետարանը առաքյալներին և նրանց հաջորդներին տալիս էր իշխանություն՝ «ուսուցէք նոցա պահել զամենայն որ ինչ պատուիրեցի զձեզ. և ահաւասիկ ես ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս, մինչև ի կատարած աշխարհի» (Մատթ. ԻԸ 20): Հետո ուղարկվեց նրանց Ս. Հոգին՝ «զի ընդ ձեզ բնակեսցէ ի յաիտեան ... ուսուցէ ձեզ զամենայն, և յիշեցուցէ զամենայն զոր ինչ ասացի ձեզ» (Հովհ. ԺԴ 14—26): Առաքյալների Աստծուց ստացած իրավունքը վերաբերում է թե՛ «ուսուցանելուն» և թե՛ «յիշեցուցանելուն»: Եթե առաքյալներին վստահված էր օրենքներ սահմանելու, ուսուցանելու, պատժելու և ներելու իրավունքը, ապա տրամաբանական և բնական է, որ նրանք հավատացյալներից նաև պիտի պահանջեին հնազանդություն (Ա Տիմ. Ե:22, Զ:2, ԳԱ Ա:24, Ի 28): Հասկանալի է, որ առաքյալներին տրված հեղինակությունը փոխանցվում էր իրենց հաջորդներին և, հետևաբար, հավատացյալները պատճառ չունեին հակառակվելու: Առաքյալների հեղինակության սկզբնաղբյուրը մնում է Ս. Հոգին, իսկ անհնազանդության կողմնակիցները համարվում էին՝ «իբրեւ զհեթանոսն և զմաքսաւոր» (Մատթ. ԺԸ 17):

Առկա սկզբնաղբյուրների ուշադիր հետազոտությունը մեզ բերել է այն եզրակացության, որ առաքյալներն էլ այդպես էին մտածում: Պետրոս առաքյալը գրում է Գաղատացիներին, զգուշացնում նրանց չսարսել անուղղափառ ուսուցմունքների մեջ, ասելով՝ «այլ թէ մեք կամ հրեշտակ յերկնից անտարանցէ ձեզ ավելի քան զոր անտարանցաքն ձեզ, նզովեալ լիցի» (Գաղ. Ա: 8—9): Նրանք, ովքեր չեն ընդունում եկեղեցու ուսուցումը, նրանք եկեղեցու մաս չեն կազմում, որովհետև ինչպես տերը ասում է՝ «Որ ձեզ լսէ՝ ինձ լսէ, և որ զձեզ անարգէ՝ զիս անարգէ. և որ զիս անարգէ՝ զառաքիչն իմ անարգէ» (Ղուկ. Ժ 16):

Երուսաղեմի 51 թվականի ժողովի որոշումների յուրահատուկ կողմերից մեկն էլ այն էր, որ նշանակեց պատգամավորներ, որոնց պարտականությունն էր պերճախոսորեն տարածել ժողովի որոշումները՝ «Ընտրեալս ի նոցանէ առաքել ընդ Պողոսի և ընդ Բառնաբայ զՅուդա զկոչեցեալն Բարսաբա և զԾիդա այս գլխաւորս. գրեալ առ եղբայրս... եւ նոքա արձակեալք իջին յԱնտիոք և ժողովեալ զժողովուրդն՝ ետուն զթուղթ. եւ ընթերցեալ ուրախ եղեն ի վե-

րայ մխիթարությունն» (ԳԱ ԺԵ 22—23): Վկայություն կա եկեղեցական պատմության մեջ, որ մի խումբ հրեաներ, որ նոր էին քրիստոնյա դարձել, մերժեցին Երուսաղեմի ժողովի որոշումները, և եկեղեցին նրանց վտարեց:

Պատմիչների վկայություններից երևում է, որ Արևելյան Ուղղափառ եկեղեցիները սլատոնառ չեն զգացել իրավական ուրույն դիրքորոշում ճշտել անսխալականության վերաբերյալ, որ: Վհետև այս հարցը չի ընկալվել այն առումով, որ հասկացվում էր արևմուտքում: Եթե կաթոլիկ եկեղեցին շեշտում է Պապի անսխալականությունը, երբ նա «յաթոռոյ խօսի», ուղղափառ եկեղեցին միշտ շեշտել է հեղինակությունը ընդհանրական եկեղեցու: Այս առումով մեծ արժեք է ներկայացնում 1848 թվականի Ուղղափառ եկեղեցու պատրիարքների նամակը Պիոս 9-րդ Պապին՝ «մեր եկեղեցում ոչ պատրիարքները և ոչ էլ ժողովները կարող են նոր որոշումներ մտցնել, որովհետև հավատքի պահապանը ողջ ընդհանրական եկեղեցին է, այսինքն՝ հավատացյալների հավաքը» (ԳԱ ԺԵ: 22, 23, 25 և 28): Ռուս հայտնի աստվածաբան Ալեքսի Կոմյակովը Պապի իրավունքների հարցին անդրադառնալիս, գրում է՝ «Պապը շատ սխալվում է, ենթադրելով, որ մենք՝ ուղղափառ եկեղեցիներս նվիրապետական կարգը համարում ենք պահպանիչները դավանանքի: Այդպես չէ: Եկեղեցու դավանանքի անփոփոխելիականությունը և հարատևությունը կապված չէ նվիրապետական կարգերի հետ. այլ այն պահպանվում է Աստուծո ժողովրդի ամբողջականության կամքով, որը հենց կազմում է Քրիստոսի մարմինը՝ եկեղեցին»:

Ոչ մի ժողովի տիեզերականությունը չի երաշխավորված «յառաջագունե» (a priori): Առաջին տիեզերական ժողովի որոշումների լայնատարած ընդունելությունը վճռական նշանակություն ունեցավ: Այս առնչությամբ հարկավոր է հիշել, որ քրիստոնեության կազմավորման ու ծավալման արշալույսին, գումարվել են ժողովներ, որոնք հավակնություն չունեին տիեզերական կոչվելու, թեև ճանաչվեցին որպես այդպիսիներ. ինչպես Կ. Պոլսո 2-րդ (381 թ.) և 5-րդ (553 թ.) ժողովները: Իսկ ավելի փոքր տեղական համարվող ժողովների որոշումները, ինչպես Անկյորայի (314 թ.), Նիո-Կեսարիոյ (320 թ.), Անտիոքի (329 թ.), Գանգրա (342 թ.), Լաոդիկիա (350 թ.), Ժամանակի ընթացքին ձեռք են բերել լայն ճանաչողականություն: Ծիշտ է նաև հակառակը. ժողովներ, որոնք գումարվել էին որպես տիեզերական, չարժանացան լայն ընդունելության. ինչպիսիք էին՝ Սարդիկայի 2-րդ, Եփեսոսի 2-րդ, Հռոմի 341 թ. և այլն: Պատմագետ Լ. Ջեդիինի կարծիքով՝ «առաջին հազար տարվա ընթացքին, ժողովներ գումարողների նպատակը և կամքը բավական չէր ժողովներից օժտելու տիեզերական մակդիրով, ոչ էլ որոշումների ընդունելությունը Պապի կողմից: Կաթոլիկ եկեղեցու ընդունած քսան տիեզերական ժողովները [այժմ 22] ոչ մի կանոնական հիմք չունեն, և արձակած որոշումները ունեն անհատական բնույթ»:

Ուրեմն, եթե մի ժողովի տիեզերական լինելը «յառաջագունե» որոշ չէ, առավել ևս սխալ է որոշումներին «անսխալականություն» վերագրելը: Որոշ ժողովներ հաճախ իրար ճշտել են: Ի դեպ, ինչպես կարելի է դատել փաստերից, Քաղկեդոնի 451 թվականի ժողովը դիտավորյալ փոփոխեց Եփեսոսի 431 թ. ժողովի որոշումը, որը ինչպես գիտենք, Կյուրեղ Աղեքսանդրացի հայրապետի առաջնորդությամբ բանադրեց և նզովեց Նեստորին և ընդունեց «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյն Աստուծոյ» բանաձևը: Կ. Պոլսո 754 թվականի ժողովը ժխտեց պատկերների պաշտամունքի դավանաբանական առանցքը հանդիսացող որոշումները, որը Նիկիոյ 2-րդ ժողովը 787

թվականին վերահաստատեց: Սակայն այս ժողովի որոշումներն էլ չմնացին վերջնական: Երկու ժողովներ ևս գումարվեցին, 815 և 842 թվականներին, դարձյալ պատկերհարգության առիթով՝ մեկն ընդդեմ, մյուսն ի նպաստ:

Տիեզերական ժողովների ընդունման հարցը Հայաստանեայց եկեղեցու մեջ

Հայաստանեայց եկեղեցին Արևելյան ուղղաժառ քույր եկեղեցիների հետ [Ասորի, Հաբեշ, Ղպտի] ճանաչում և ընդունում է առաջին երեք տիեզերական կոչված ժողովների դավանական որոշումները, որպես ամենահին և հարազատ հավատքը: Դրանք են.

Ա. Նիկիոյ Առաջին 325 թ.: Այս ժողովը գումարվեց Կոստանդիանոս կայսրի կողմից, որին մասնակցեց Հայոց կաթողիկոս Ս. Արիստակես հայրապետը: Ժողովը նգովեց Արիոսին, որ ուրանում էր Քրիստոսի աստվածությունը և նրա Աստծուն համագոյակից լինելը: Ժողովը խմբագրեց հավատո ալն բանաձևը, որ ծանոթ է եկեղեցական պատմության մեջ «Նիկիական Հանգանակ» անունով, և որը ներկայիս ընդունվում է քրիստոնյա բոլոր եկեղեցիների կողմից:

Բ. Կ. Պոլսոյ Առաջին 381 թ.: Այս ժողովը գումարվեց Թեոդոսիոս կայսրի հրավերով, որը նգովեց Մակեդոնին, որ մերժում էր ընդունել Ս. Հոգու Հոր և Որդուն համագոյակից լինելը:

Գ. Եփեսոսի Առաջին 431 թ.: Այս ժողովին նախագահեց Կյուրեղ Աղեքսանդրացի Հայրապետը: Ժողովը դատապարտեց Նեստորին, որ մերժում էր Ս. Կույսին «Աստվածածին» կոչել, որովհետև նրանից ծնվածը Աստված չէր, այլ մարդ և, հետևաբար, Ս. Կույսին պետք է ճանաչել որպես «Քրիստոսածին»: Ժողովը նգովեց Նեստորին և ընդունեց դավանական բանաձևը. «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյն Աստուծոյ»:

301 թվականին երբ Հայաստանը քրիստոնեությունը ընդունեց պետական կրոն, եկեղեցին դեռևս բաժանված չէր: Քրիստոսի Աստվածության ու մարդեղության խնդիրների շուրջ ծագած վիճաբանությունները սկսեցին 325 թվականին և ընդմիջումներով շարունակվեցին մինչև 451 թվական: Հարյուր տարվա ընթացքում վերոհիշյալ երեք ժողովները գումարվեցին, որոնք վճռեցին և հաստատեցին Ս. Երրորդության, Մարդեղության և Քրիստոսի Մարդկային և Աստվածային բնությունների վարդապետության հիմնական և կարևոր կետերը: Առաջին երեք ժողովների վճիռների հեղինակության և անսխալականության ընդունման գործում նպաստեց և այն հանգամանքը, որ «առանց երկպառակության, առանց իշխելու հավակնության, առանց առաջագահության զգացման, առանց որևէ արտաքին և անուղղակի դիտման. այլ լոկ հավատքի և եկեղեցու համար»⁹, այսինքն, քաղաքական և այլ ակրնկալիքներից զերծ: Այս գնահատականը ճիշտ է հիմնականում, բայց մի հանգամանք պետք է շեշտել: Հռոմեական կայսրության մեջ երկպառակությունը կանխելու համար էր, որ Կոստանդիանոս կայսրը հրավիրեց Նիկիոյ առաջին ժողովը, որտեղ խիստ դատապարտվեց վեճի պատճառ դարձած Արիոս Լիբեացին: Այն օրից, որ Քրիստոնեությունը դարձավ կայսրության պետական կրոնը՝ կայսրության քաղաքական միասնությունը պահանջում էր հավատի միասնություն: Հայ գրականության մեջ այս երեք ժողովների մասին որոշակի հիշատակության ենք հանդիպում Յանախապատում ճառերում: «Վասն մարտիրոսացն վարդապետութիւն ուսմանց» վերնագրով ճառում հե-

դիմակը ուղղափառների տարած հաղթությունը համարելով հավատացյալ-ների մեջ հաշտության ու խաղաղության վերականգնում, գրում է՝ «Զի այս-պես ի ժողովս սրբոց հաղորդեացուք և տօնեացուք ի փառս ամենակալին Աստուծոյ, որ ետ նոցա զյաղթութիւն առ չար բռնաւորս»։ Նույն տեղում հեղինակը անդրադառնում է ուղղափառ հավատի համար սահմանված կանոններին ասելով. «Նաև ամենայն ուղղափառ ժողովք եպիսկոպոսաց, որ զուղղափառ հավատքն հաստատեցին և կանոն սահմանեցին եկեղեցւոյ, և զայս սահմանեցին նզովիւք»¹⁰։ «Ամենայն ուղղափառ ժողովք» բացատրու-թյունը, ցույց է տալիս, որ Յաճախապատում ճառերը գրվել կամ խմբագրվել են 431 թվականից, երրորդ տիեզերական ժողովի գումարումից հետո, երբ Սահակ և Մեսրոպ հայրապետների Հունաստան ուղարկած աշակերտները, որոնց մեջ էր նաև Կորյունը, վերադարձան և իրենց հետ բերեցին Նիկիոյ և Եփեսոսի ժողովների կանոնները։ Նիկիոյ ժողովին մասնակցել էր հորից կաթողիկոսական աթոռը ժառանգած Ս. Արիստակես հայրապետը՝ «արդեն Նիկիո ժողովի ժամանակ ամենայն հավանականությամբ ոչ Լուսավորիչը և ոչ Տրդատը կենդանի չէին։ Նորագոյն ուսումնասիրությունների հիման վրա Տրդատի մահը ոմանք դնում են 317 թ.։ Եթե Լուսավորիչը նրանից առաջ է վախճանվել, ուրեմն Ս. Արիստակեսը Նիկիո ժողովում մասնակցել է ոչ իբրև նորա փոխանորդը, այլ իբրև Հայոց իսկական կաթողիկոս...»¹¹։ Հիմքեր կան այդ ճառերի հեղինակ համարելու Մեսրոպ Մաշտոցին¹²։

Մեսրոպ Մաշտոցը Քրիստոսաբանական խնդիրներում թելադրում է փնտրել և հետևել հետազոտության չափավոր ճանապարհին և զգուշանալ Քրիստոսի էությունը տարրալուծելուց: Հայ եկեղեցին իր պաշտոնական գոյության առաջին օրից իսկ ընդգրկեց ճկուն մի քաղաքականություն. մի կողմից չմեղանչեց եկեղեցու ընդհանրականության և միասնականության դեմ և, մյուս կողմից, չթուլացրեց հավատի Աստվածային հայտնությունը՝ «Դադարեացուք ի դատարկ և ի վայրապար քննութենէ և զհետ երթիցուք զխրատուց գրոց սրբոց հնոյն և նորոյս: Զի ես եմ ասէ Աստուած և չիք այլ ոք որ պատմէ զիրաւունս. զի նովաւ կեամք և շարժիմք և եմք»¹³: Դավանանքը հավատի խնդիր է, այսինքն ճանաչելու և զգալու. ճանաչելը հավատալ չէ, հավատալը զգալ չէ. «քաջիմաց լեր, մանր քննեա, սրատես լեր մտօք առաւել քան աչօք»: Այս նույն վերաբերմունքը Հովհաննէս Մանդակունի հայրապետը բնութագրում է հետևյալ կերպ՝ «Բայց ճշմարիտ քրիստոնէին ոչ է պարտ ընդ այնպիսի խոհերս դեգերելով թաւալիլ, քանզի մահ գործէ, եւ որք ժպրհեցան քննել զխորս Աստուծոյ՝ իսկապէս շահեցան զսատակումն. այլ հաւատալ մարմնացելումն Բանին Աստուծոյ եւ յաւէտ զարմացմամբ փառաւորել՝ որ զծառայի զկերպարանս առնելով երեւեցաւ եւ է ի վեր քան զհրեշտակս խոնարհութիւնն: Աւետաւոր պարգեւացն եւ մարգարէութեանցն յայտնիս զհետ երթիցուք»¹⁴:

Հայ եկեղեցին չորրորդ և հինգերորդ դարերում արժարժված քրիստո-
սաբանական վեճերի ընթացքում՝ համախոհ գտնվեց Նիկիական-Կապա-
դովկյան-Աղեքսանդրյան ուղղափառության, այսինքն Կյուրեղյան միաբնա-
կության հետ: Պարզորոշ է, թե Հայ եկեղեցին մի բնություն բանաձևով հաս-
կանում է ոչ թե միակ բնություն ի Քրիստոս, այլ Աստվածային և մարդ-
կային բնությունների հրաշալի միավորություն: Հայ աստվածաբան Հովհան-
նես Օձնեցին այսպես է բացատրում հայոց եկեղեցու դիրքը. «Է ըստ բնու-
թեան երկուց՝ աստուածային և մարդկային, իսկ ըստ միաւորութեան՝ մի»¹⁵,
որը համապատասխանում է Բարսեղ Կեսարացու «երկուց գոյացութեանց

կատարելոց միատրություն» բանաձևումին: Պետք է հեռանալ այն պարզամիտ տեսությունից, ըստ որի, միաբնակությունից և երկբնակությունից դուրս, մի երրորդ տեսակի դավանություն չկա կամ չի կարող լինել:

Հայ եկեղեցին 506 թվականին մերժեց Քաղկեդոնի ժողովի դավանական վճիռները երկու պատճառով: Առաջին՝ սահմանված դավանությունը լևոն Պապի Տոմարի միջոցով նկատվեց նեստորականությունը «արտաքին կերպարանափոխությամբ նորոգել ուզող» ժողով, որը հակառակ Քաղկեդոնի ժողովականների մեծամասնության համոզումներին, պարտադրվեց մեծամասնության վրա¹⁶: Հայոց Գագիկ թագավորը իր Ռոմանոս կայսրին գրած նամակի մեջ, ընդունելով միայն առաջին երեք տիեզերական ժողովների հեղինակությունը, Քաղկեդոնի վարդապետությունը մերժում է, որովհետև. «Նեստորաբար իմացմամբ սահման եղեալ յետ անճառ միատրութեան Բանին և մարմնոյն՝ երկու բնութիւնս բաժանաբար ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս խոստովանեցին»¹⁷: Երկրորդ 506 թվականին, երբ հայ եկեղեցին որոշում էր իր պաշտոնական դիրքը Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ, հարկադրված էր ուշադրություն առնել այն հանգամանքը, որ այլևս դավանական միասնականություն չկար ընդհանրական եկեղեցու մեջ: 431 թվականից հետո, գումարված ժողովների գործելու կերպը փոխվել էր: Իշխանության և առաջագահության խնդիրները, վարչական դիտումները, քաղաքական առօրյա հարցերը առիթ տվին ժողովների, որոնք չէին կարող վայելել ամբողջական եկեղեցու ընդունելությունը: Դավանաբանական շղարշի տակ կատաղի պայքար էր մղվում ավանդական երեք աթոռների՝ Հռոմի, Անտիոքի և Աղեքսանդրիո, ընդդեմ նորահաստատ Կ. Պոլսո աթոռի, որին 381 թվականի ժողովը իր Գ. կանոնով հռչակում էր. «Կոստանդնուպոլիս է Նոր Հռովմը», իսկ Քաղկեդոնի ժողովի, ԻԵ կանոնը հաստատում էր. «Ա. Եկեղեցին Կ. Պոլսոյ, որ է Նոր Հռովմ»¹⁸: Իսկ Քաղկեդոնի ժողովը, որ դավելեց տիեզերական ժողովների շարքին, նույնիսկ Բյուզանդական կայսրության սահմաններից ներս չունեւ և չունեցաւ երբեք այն պատիվը և հեղինակությունը, որ վայելում էին առաջին երեք ժողովները:

Փոտ Պատրիարքը (878—886) իր, հայոց հետ ունեցած նամակագրության մեջ, Քաղկեդոնի ժողովի ընդունելության ի նպաստ, հիշում է, որ այն ընդունվում է Հռոմի, Աղեքսանդրիո և Երուսաղեմի կողմից: Սրան ի պատասխան, Սահակը գրում է, թե բացի այն հանգամանքից, որ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները նեստորականության են հարում, նաև ավելացնում է. «Արդ, զի՞նչ աստանաւ իմացուք, որ ստիպիմ ի քոյդ սրբութենէդ ընդունիլ զժողովն Քաղկեդոնի: Տեսոն մերոյ ուսուցեալ է՝ որ սիրէ զհայր եւ զմայր առաւել քան զիս չէ ինձ արժանի: Արդ, ոչ կարենք զՔաղկեդոն սիրել, զբաժանողն յերկուս զմի Քրիստոս, եւ զՔրիստոս ատել, որ իւրովն փրկեաց զմեզ պատուական արեամբ»¹⁹: Հայ եկեղեցու ըմբռնումով ընդհանրական եկեղեցու ընդունած առաջին երեք տիեզերական ժողովների որոշումները, որոնք իր համար համարվում են հավատքի հիմնաքարերը, մի ուրիշ ժողով չէր կարող ջնջել: Տիրան Արք. Ներսոյանը իր հողվածներից մեկում գրում է. «ուղղափառության դրոշակը մղել մեկ ժողովի հեղինակության և անցկացրած վճիռների անսխալականության վրա կամ մի եկեղեցու ուղղափառությունը դատել այս կամ այն ժողովում ընդունված կամ մերժած տեսակետների հիման վրա ոչ միայն չի ստեղծի ցանկացած միությունը եկեղեցիների միջև, այլ ընդհակառակը, կտրի պայքարը: Այն կապը, որ «ամենայն մարմինն յօրիւք և խաղալեօք տարաբերեալ և խառնեալ անէ զա-

նումն Աստուծո» (Կող. Բ 19) Քրիստոնեական կյանքն է՝ կենտրոնացված սրբազան Պատարագի արարողության մեջ... ժողովների նպատակը և պաշտոնը պետք է լինի պաշտպանել այդ միասնականությունը երբ այն վտանգի տակ է»²⁰:

Հայ եկեղեցու նման դիրքորոշումը ժողովների նկատմամբ կրկնվում է նաև Սսի 1307 թ. և Ադանայի 1317 թ. եկեղեցական ժողովներում, որտեղ կասկածելի իրավական ուժ ունեցող որոշումներ են ընդունվում: Կիլիկյան Հայաստանի բարձրաստիճան հոգևորականության ամենաազդեցիկ ներկայացուցիչները՝ հանձինս Գրիգոր Անավարզեցի (1293—1307) և Կոստանդին Կեսարացի (1307—1322) կաթողիկոսների, կաթոլիկ եկեղեցու գերիշխանությունն ընդունելը նախապայման էին համարում հայկական թագավորության գոյությունը պահպանելու համար, անհրաժեշտ նկատվող օգնություն ստանալու նպատակով: Դավանաբանական շղարշի տակ կատաղի պայքար է մղվում հայ երկու հակադիր ուղիների վրա կանգնած ու տարբեր դիրքորոշում ունեցող խմբակցությունների միջև: Կիլիկիայի հայկական արքունիքի և կաթողիկոսության մերձեցումը պապական իշխանության հետ, որը ամենահզոր ուժն էր եվրոպական քաղաքականության մեջ տվյալ ժամանակաշրջանում, սուկ քաղաքական ու ռազմական դաշինքի և աջակցության շարժառիթներով էին թելադրված, իսկ կրոնա-դավանականը՝ առաջադիր նպատակին հասնելու համար՝ դիվանագիտական բանակցությունների իբրև ելակետ և սակագին: Մինչդեռ պապական իշխանության համար, ընդհակառակը, առաջնայինն ու վճռականը դավանականն էր՝ հայ եկեղեցու բացարձակ հպատակեցումը Հռոմին՝ կաթոլիկության ընդունումով, որպեսզի ամենահեշտ, բայց և խարդախ ճանապարհով իր գերիշխանությունը հաստատեր Կիլիկյան հայկական թագավորության սահմաններում²¹: Մեծ Հայքում կազմակերպված հուժկու դիմադրությունը մի կողմից՝ պապականության դեմ, մյուս կողմից՝ հայկական արքունիքի և հոգևոր վերնախավի դեմ, որ դարերով սրբագործված ազգային ավանդությունները ոտնակոխ էին անում, դավանաբանական միասնություն ստեղծելու համար: Արևելյան Հայաստանի ներկայացուցիչները, Եսայի Նչեցու առաջնորդությամբ շարունակելով Ներսես Շնորհալի Կաթողիկոսի լայնախոհ ու հասուն միտքը, պնդում էին, որ քրիստոնեական եկեղեցիների միաբանությունը իրոք աստվածահանո գործ է և սատանան է, որ «ստելութեամբ զմեզ առ իրեարս գրգռէ և բաժանէ, զի դիւրաւ յաղթեսցէ»: Բայց իրատես լինելով, գտնում էին, որ քանի դեռ չեն ստեղծվել եկեղեցիների միավորման համար անհրաժեշտ պայմաններ, ամեն մի եկեղեցի, առաջնորդվելով «հին սովորութիւն քաղցր է իւրաքանչիւր ումեք» սկզբունքով, պարտավոր է հավատարիմ մնալ անցյալից ժառանգած և ազգային երանգ ստացած ավանդություններին, միաժամանակ հարգելով մյուսների օրենքներն ու սովորույթները: Որով Եսայի Նչեցին Կիլիկեցիների կողմից «սուրբ» հռչակված Սսի և Ադանայի ժողովները «սուտ ժողով», «իշխանա-ժողով», «ի նքնահան կամօք» բառերով է ներկայացնում, ելնելով այն իրականությունից, որ՝ նախ, ժողովին մասնակցել են սակավաթիվ պատգամավորներ, այն էլ միայն Կիլիկիայի ներքին թեմերից, և ապա, շատերը հենց տեղում հակառակել են ու «դեռ տակաւին ևս հակառակին» մերժելով ժողովի վնասակար որոշումները: Իմաստասեր, նախանձախնդիր վարդապետը իր միտքը եզրափակում է այսպես. «իրք, որ ի սահմանելն իւրում հակառակութիւն կրէ՝ յայտ է թէ ոչ է ճշմարիտ, այլ սուտ»²²: Իսկ Ստեփանոս Օրբելյանը մերժելով

մասնակցել կաթողիկոսական ընտրական ժողովին գրում է. «մեր ոչ եմք հասու կամ խորհրդակից եղծման զի եւ նորոգմանն հաղորդեսցուք. ո ոք. որ ինքնահաճ կամօք եղծումն արար, նոյն եւ զնորոգ ընտրութիւնն հոգասցէ»²³:

Եսայի Նչեցին, խոսքը ուղղելով նրանց, որոնք օտարաբար խորհին, բացատրում է, որ դավանաբանական տարաձայնությունները հայ եկեղեցուն միայն չի կարելի վերագրել՝ առանց պատմական տվյալների ու փաստերի քննության: Բանն այն է, որ հայ եկեղեցու դավանանքը ոչ թե աննշան մարդկանց կողմից ներմուծված «եկամուտ» և «խորթ» դրությունների վրա է հիմնված, այլ «առաքյալների» կողմից և հնագույն ժամանակներից, որպիսին ընդհանուր էր քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներին, այդ թվում և՛ Հռոմի, և՛ Բյուզանդիոնի, և՛ Ասորիքի համար: «Եւ զայս մի անգիտանայք, եղբարք, զի Հայաստանեայցս կրօնք և աւանդութիւն ոչ խորթ է և կամ եկամուտ որ յաննշանից բերեալ, այլ՝ յԱռաքելոցն և ի Հարցն սրբոց ի մեզ եկեալ»²⁴: Այս միտքը Հայոց Պատրիարք Մաղաթիա Օրմանյանը լրացնում է այսպես՝

«Մեր եկեղեցին նեղ եւ անձուկ կապերով սեղմուած չէ: Ներողամիտ ակնարկներով ոգեւորուած է. հնաւանդ կանոնաց հաւատարիմ է, նորութեանց եւ կամայականութեանց բարեկամ չէ: Քրիստոսի աստուածային վարդապետութեան աշակերտ է: Աւետարանի ջինջ բարոյականին հետեւող ինչ որ Լուսաւորիչը սորվեցուց այն մեր հաւատքն է, ինչ որ Սահակ եւ Մեսրոպ օրինադրեցին, այն մեր կանոնն է, ինչ որ ասոնց հետեւող հայրապետներ ու վարդապետներ սորվեցուցին, մեր ուսումն է: Չեմք սիրեր անոնցմե պակսեցնել, չեմք սիրեր անոնց վրայ յաւելուլ: Ահա մեր ուղղութիւնը»²⁵:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Վազգեն Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց: Ա հատոր: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ., 1964: Կանոնք Առաքելական ԺԴ, ԺԵ, և ԻԲ, էջ. 37, 41—42:
2. Դերենիկ Եպիսկոպոս, Թուղթ հերքման: Պատասխան կարդինալ Աղանանեանի «Հովուական թուղթ»-ի: Անթիլիաս: Կաթ. Հայոց Կիլիկիոյ, 1952. 2-րդ տպագր. Հռոմի Աթոռի առաջագահության սկզբունքի [Tu es Petrus «զի դու ես վեմ»] միակ կովանը Մատթեոս ԺԶ: 19—19 համարներն են, որը հայտնի աստվածաբան Ռադոլֆ Բուլտման փաստել է, որ բնագրի եղծում է: Մարկոսի և Ղուկասի վկայությունների մեջ Մատթեոսի այս հավելումները չկան: Բացի այդ ինչպե՞ս հասկանալ Ա Կորնթ. Գ: 11 համարը. «զի հիմն այլ՝ ոք ոչ կարէ դնել քան զեղեալն, որ է Յիսուս Քրիստոս» R. Bultmann, 'Die Frage nach der Echtheit von Mt. XVI, 17—19' Theologische Blätter XX(1941), 265—79; Maurice Goguel, The Primitive Church. London: George Allen and Unwin, 1964, pp. 185—187. Առաքյալների համապատվության թեզը պաշտպանելով, Հայոց եկեղեցու ղեկավարները կաթոլիկ եկեղեցու հիմնադիր հռչակված Պետրոս և Պողոս առաքյալների դիմաց պարզում էին երկու այլ առաքյալների՝ Բարթողիմեոսին և Թադեոսին: Ուշագրավ է, որ Կոստանդին Բարձրբերդցին իր պաշտոնական գրությունների մեջ, կաթողիկոսական իր տիտղոսից անմիջապես հետո «ծառայ Քրիստոսի և շնորհօք նորին կաթողիկոս հայոց» շեշտում էր հայոց եկեղեցու «ընդ իշխանութեամբ գաւազանի սրբոց առաքելոցն Թադեոսի և Բարթողիմեոսի» լինելու պարագան:
3. Ընդորհք Արք. Գալուստեան, Համառօտ ակնարկ Հայց. եկեղեցույ ընդհանուր ժողովներուն կազմութեան վրայ: Իսթանպուլ, 1986, էջ 3:
4. Վազգեն Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, «Կանոնք Նիկիական», ճիւղ, էջ 120:
5. Առաջին յոթ տիեզերական կոչված ժողովների թվականները — ա. Նիկիա 325, բ. Կ.

