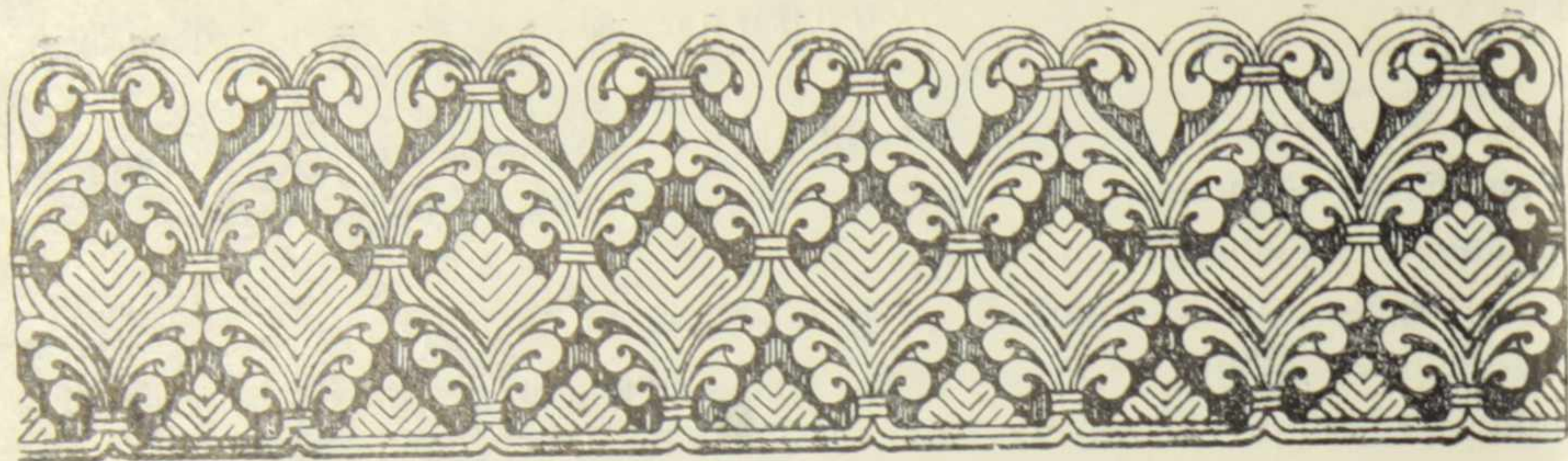




Ա. Վ. ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ

ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՅՆՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԸ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԹՂԹԵՐՈՒՄ

Միջնադարյան հայ գրական մշակույթը քրիստոնեական գաղափարախոսության ամենահավատարիմ և միաժամանակ ամենաառինքնող ժառանգն է: Հայ գրավոր մշակույթը սկզբնավորվեց հասարակական-քաղաքական, այլև գաղափարախոսական այնպիսի պայմաններում, երբ քրիստոնեությունը իր հաղթարշավն էր տոնում հելլենիզմի և հեթանոսության երբեմնի աստվածարյալ մշակույթի նկատմամբ: Ետևում էին մնացել առաքելական և ջատագովական դարերի ընթացքում, ծանր ու համառ պայքարի բովում ձեռքբերած մշակութային արժեքները: Դա մի ժամանակ էր, երբ քրիստոնեական Եկեղեցին և նոր գաղափարախոսության առաքյալներն ու ջատագովները ամենուրեք հալածվում ու նահատակվում էին, և սակայն, քայլ առ քայլ, թեև մեծ զոհողությունների գնով, առաջ ընթանում ու դիրքեր նվաճում քրիստոնեական առաջին դարերի հավատաստան ջղաձգությունների լաբիրինթոսում: Դա մի ժամանակաշրջան էր, երբ նոր ուսմունքի նվիրյալները ձգտում էին չեղյալ հայտարարել, ջնջել սոցիալական ու ազգային սահմանները և հավատի սահմաններով բաժանել մարդկային խմբակցությունները:

Առաքելական ու ջատագովական դարերին հաջորդած հակաճառական խմորումների ու աղանդավորական պայքարի թեժ մթնոլորտում ջախջախիչ հաղթանակ տարավ նորահայտ կրոնը և իր դիրքերը ամրապնդեց պետական միջոցառումների մի համակարգի ձևով, որը շտապեց վավերացնել քրիստոնեական Եկեղեցու առաքելությունը, պաշտոնապես ճանաչեց ու վարչա-պետական դեր տրամադրեց նրան: 4-րդ դարում ընդհանուր քրիստոնեական աշխարհում տիրապետող էր դարձել Եկեղեցու հայրերի կողմից սրբացված քրիստոսաբանական աշխարհըմբռնումը և Եկեղեցու՝ որպես Քրիստոսի միջնորդի պետականորեն ճանաչման գաղափարը: Այն հիմնված էր քրիստոնեության հավատավորների քարոզած քրիստոնյա անհատի հասարակական ու ազգային պայմանականություններից վեր կանգնած լինելու գաղափարի վրա: Մյուս կողմից բոլոր ազգային Եկեղեցիները շուտով զին-

ժողովուրդների կողմից: Այդ ժողովներում համապատասխանաբար դատապարտվեցին ու մերժվեցին Արիտի, Մակեդոնի և Նեստորի հերձվածողական վարդապետությունները: Սակայն, 451 թ. Քաղկեդոնի 4-րդ տիեզերական ժողովից հետո սկիզբ առան հակամարտությունները քրիստոնեական եկեղեցական միությունների միջև: Դրան նպաստում էր նաև Հռոմի և Բյուզանդիայի զավթողական քաղաքականությունը: Ժողովը դատապարտեց և մերժեց Եվտիքեսի միաբնակ վարդապետությունը («ի Քրիստոս յետ միությունութեան մի բնութիւն») և հաստատեց Նեստորի երկաբնակ վարդապետությունը. Քրիստոսը երկու բնություն ունի՝ աստվածային և մարդկային, իրար հետ անշփոթելի, անխառնելի, առանձին-առանձին: Այս դավանանքը վավերացվեց Հռոմի Լևոն Ա պատրիարքի (440—461 թթ.) ընդհանրական թըղթով, որ կոչվում է Լևոնի տոմար կամ տումար: Քաղկեդոնի ժողովի որոշումը ավելի բորբոքեց կրոնական հուզումները, որոնք նոր թափ ստացան, և փոխանակ ազգային եկեղեցիները միության բերելու՝ էլ ավելի սաստկացրեց նրանց միջև ծագած տարաձայնությունները:

Այս պայմաններում վրաց Կյուրիոն նորընծա կաթողիկոսը ձգտում է խախտել հայոց և վրաց եկեղեցական միությունը և բռնում է բյուզանդական կողմնորոշում: Քաղաքական դրդապատճառներ են ընկած Կյուրիոնի եկեղեցական քաղաքականության հիմքում: Այսպիսով, 6—7-րդ դդ. սահմանագծին, Բյուզանդիայի ու Հռոմի պատրիարքությունների հետ ունեցած կրոնական վեճերը մի կողմ թողած, Հայ եկեղեցին մի նոր բանավեճ է սկսում՝ Վիրքի ու Հյուսիսային Աղվանքի եկեղեցական թեմերը իր գերիշխանության տակ պահելու նպատակով: Այս առիթով հայոց և վրաց, հայոց և աղվանից եկեղեցական ու քաղաքական գործիչների միջև բազմաթիվ նամակներ են փոխանակվում՝ մեկը մյուսին պարտադրելով սեփական դավանաբանական ըմբռնումները՝ անշուշտ քաղաքական հակազդեցության առաջն առնելու նպատակով: Հայ-վրացական եկեղեցական բաժանման առիթով է հենց ծնունդ առել 7-րդ դ. առաջին քառորդին կազմավորված «Գիրք թղթոց» դավանաբանական նամակների ժողովածուն: Այս ժողովածուն սկզբնապես եկեղեցական հարցերում եղած տարաձայնությունները լուծելու, Հայ եկեղեցին ճշմարիտ, ուղղադավան վարդապետությամբ առաջնորդելու նպատակ է հետապնդել: Հետագա դարերում այն հայ պետական, եկեղեցական ու մշակութային գործիչների ձեռքին հավատի հարցերում կողմնորոշվելու հեղինակավոր ուղեցույց է ծառայել: Այն մի ձեռնարկ է եղել, որին իրենց գրավոր ու բանավոր ելույթներում անդրադարձել են գրեթե բոլոր հայ նշանավոր գործիչները:

Դավանաբանական նամակի գաղափարաբանությունը գերազանցապես հակաճառական բնույթ ունի: Այն խարսխված է սեփական որդեգրած աստվածաբանական դոգմայի անվերապահ ընդունման և դրանով հակառակորդների այլազան մեկնություններին հակահարված հպացնելու վրա: Այս իմաստով՝ կրոնա-առարկայական հուզահարույց ու վիճելի խնդիրների լուծմանն ուղղված տրամաբանական-փաստացի ապացույցի դերը էական չէ, այն երկրորդական պլան է մղված: Այստեղ կարևորը հեղինակություններից կատարվող վկայակոչություններն են: Պայքարը գնում էր ոչ թե մի ինչ-որ բացարձակ ճշմարտության տրամաբանական ապացուցման ուղղությամբ, այլ հակառակորդ կողմին առերևույթ համաձայնության բերելու հունով: Այս գաղափարաբանությունից բխող՝ տեղաշարժեր են կատարվում նաև բուն նամակի առարկայի տիրույթներում. գործնական բովանդակությունը փոքր-ինչ տեղի է տա-

լիս անառարկայական-միատիկ մտակառուցումների առաջ, ամսակի «իրապատում» միտվածությունը փոխարկվում է կրոնա-առարկայական հոգեվերլուծությունների անընդհատ շղթայական հոսքով: Փոփոխություններ է կրում ամսակի բուն կառուցվածքը, երևութական ձևը սկսում է գերիշխել նյութական բովանդակության նկատմամբ:

Հայ դավանաբանական ամսակը որպես պատմա-մշակութային երևույթ իր արմատներն ունի Նոր Կտակարանի ուղերձատիպ փաստաթղթերի և ամսակագրական ժանրի ստեղծագործություններով հարուստ հայրաբանական ու հակաճառական գրականության մեջ: Քանի որ ընդունված է ամսակը (письмо, lettre, Brief) համարել մասնավոր անձնական հաղորդումի բնագավառ, ուստի այսօրինակ դավանաբանական բովանդակությամբ ստեղծագործությունների համար էականը քրիստոնեական ուղերձի (послание, épître, Eristel) ժանրային հատկանիշների տիրապետությունն է: Մասնավոր ամսակում հաղորդումը կատարվում է անհատի, մասնավոր անձի դիրքերից, որ արտահայտություն են գտնում տվյալ կոնկրետ անձնավորության անհատական ըմբռնումները, շահերը, հետաքրքրությունները, մտածելակերպը: Մինչդեռ դավանաբանական թղթերում կամ ուղերձներում մենք գործ ունենք ոչ միայն ամսակագիր-հասցեատեր գույգի միջև կատարվող պարզ անձնական համահաղորդման, այլ ավելի շուտ՝ կրոնա-առարկայական նյութի շրջանակներում նրանց փոխըմբռնման կամ տարակարծությունների հետ: Այս է պատճառը, որ եկեղեցական գրականության մեջ գերակշռում է ուղերձը, ուղերձային ձևը: Վաղ քրիստոնեական ամսակագրական ժանրի ստեղծագործությունների առիթով Հ. Յորդանը գրում է. «Ուղերձում մարդը ձգտում է կրոնական գաղափարներն անձնականորեն արտահայտել և դրա համար ընտրում է արտաքնապես նվազագույն անձնական ձևը... Ուղերձում ընդհանուր գաղափարների ու զգացմունքների անհատական վերամշակում տեղի չի ունենում: Անհատապաշտական անձնականությունը ի հայտ է գալիս կրոնական կողմով... Ընդհանրապես քրիստոնեական գրականության մեջ ամսակի բնույթը ոչ թե անձնական է, այլ կրոնա-առարկայական, հեղինակին ավելի շատ հետաքրքրում է ինքնին առարկան և ոչ թե անձնական ըմբռնումների սուբյեկտիվորեն ներկայացվելիք կերպը: Քրիստոնեական ամսակային գրականության առաջատար տարրը (որոշ բացառություններով հանդերձ) ոչ թե անհատական, անձնական գաղափարների փոխանակման պահանջն է, այլ կրոնական և եկեղեցական իմաստով առարկայական պահանջը: Հենց սրանով էլ ողջ քրիստոնեական ամսակագրությունը ավելի ուժգին ձգտում է դեպի «ուղերձը», քան թե դեպի «խկական ամսակը»¹: Ուղերձային հատկանիշ է նաև քարոզային ու մեկնողական ենթաշերտի առկայությունը ամսակներում:

Դավանաբանական ամսակը որքան էլ որ մասնավոր մարդու կամ մարդկանց նեղ խմբակցության ուղղված լինի, միևնույն է, այն հրապարակվելու նպատակ է հետապնդում և հասցեագրվում է առավել լայն լսարանի: Դա բխում է դավանաբանական ամսակի ընդգրկած խնդիրների առանձնահատուկ բնույթից, նրանում խիստ ընդգծված քաղաքական ենթիմաստի առկայությունից: Դավանաբանական ամսակ երևույթը գլխավորապես սահմանափակվում է պատմական զարգացման ընթացքով առաջին պլան մղված մեկ կարևորագույն դավանաբանական խնդրի ներկայացումով, որի շուրջ և ծանր

¹ H. Jordann. Geschichte der altkirchlichen Literatur, Leipzig, 1911, Se. 125—127.

են առնում վիճաբանությունները: Դա վերաբերում է Քրիստոսի բնության-
ների խնդրին: Միաբնակ վարդապետության դավանողների շրջանում առանձ-
նացվում են իրար նկատմամբ ներքին բանավեճ մղող մի շարք խմբակցու-
թյուններ՝ եվտիքեականներ, սներյաններ, հայ-ասորական միաբնակության
տեսության հետևողներ, «հեռոտիկոնի» հետևողներ և այլն: Երկաբնակու-
թյան վարդապետությունը դավանողների շարքում՝ նեստորականներ, արիո-
սականներ, քաղկեդոնականներ կամ Լևոնի տոմարի հետևորդներ, միակա-
մականներ (մոնոթելիտներ) և այլն: Սրանց միջև ընկած են դավանաբանա-
կան տարբերությունները հաշտեցնել ձգտող բազմաթիվ ալ միջակա աղանդ-
ներ: Երկրորդ կարևորագույն խնդիրը, որ շոշափվում է դավանաբանական
թղթերում, եկեղեցական ծիսակատարությունների բնագավառում ծագած
հակադիր պատկերացումների պաշտպանությունն է վիճաբանող կողմերի մի-
ջև: Այս երկրորդ խնդիրը ուղղակիորեն բխում է առաջինից՝ միաբնակ-երկա-
բնակ վեճերից, և նպատակ է հետապնդում՝ Քրիստոսի բնության մասին սե-
փական տեսակետները փոխադրել նաև եկեղեցական պրակտիկայի բնագա-
վառը: Այս հողի վրա՝ Աստված—Մարդ, Հավերժություն—Ծնունդ, Ամենագո-
րություն—Անօգնականություն դավանաբանական հակադրությունների կող-
քին՝ ծագում է հաղորդության, մկրտության, պաշտամունքային այլ խորհուրդ-
ների ներսում ծայր առած հակադրությունների ներկայացումը, ինչպես օրի-
նակ՝ ջուր-գինի, հաց-խմոր, առաջին երեք ժողովներ-չորրորդ ժողով, պատ-
կերապաշտություն-պատկերամարտություն և այլն: Այս է ընդհանուր գծերով
դավանաբանական նամակի գաղափարաբանությունը:

Եթե հայ պատմիչների երկասիրությունների կազմում ավանդված պաշ-
տոնական գրագրություններում նամակի նյութական բովանդակությունը դրված
է համապատասխան ձևական կաղապարների մեջ, ապա դավանաբանական
թղթերում որպես ձևականորեն կայուն միավոր հատակորեն կարելի է սուկ
առանձնացնել «հավատո հանգանակների» մշտական ներկայությունը: Իրա-
կանում, սակայն, հավատո հանգանակները նույն կարգի մեջբերումներ են,
ինչպես, ասենք, այլ հեղինակներից կատարվող վկայակոչությունները: Նա-
մակային տեքստում հավատո հանգանակների ներկայացումը կայուն տեղ
չունի, այն կարող է դրվել նամակի և սկզբում, և վերջում և միջակա հատ-
վածներում: Հավատո հանգանակը հավատի այն սահմանն է, որը պաշտո-
նապես վավերացվում է կաթողիկոսական դիվանի կողմից և որպես ճշմա-
րիտ հավատի հայտարար հրապարակվում է նամակներում: Դավանաբա-
նական թղթերում իրար են հակադրվում Նիկիայի (325 թ.), Կ. Պոլսի առա-
ջին (381 թ.) և Եփեսոսի (431 թ.) տիեզերական ժողովներում ընդունված
ու սրբագրված հավատո հանգանակները մի կողմից, և Քաղկեդոնի 4-րդ
տիեզերական ժողովում (451 թ.) ընդունված հավատո հանգանակը, որ ներ-
կայացված է Լևոնի տոմարում՝ մյուս կողմից: Հավատո հանգանակների ներ-
կայացման համար պարտադիր չէ, որ այն տառացիորեն համընկնի այս կամ
այն ժողովի ընդունած որոշմանը, կարևորը այս դեպքում գաղափարական
շեղում թույլ չտալն է:

Հավատո հանգանակների ներկայացմանը նախորդող անցումը կատար-
վում է «հաւատամք...» կամ «խոստովանեմք...» արտահայտությունների միջ-
նորդությամբ: Հավատո հանգանակը ինքնին մեկնողական արվեստի երևույթ
է: Այն Մատթեոսի ավետարանում Հիսուսի արտահայտած հավատի համա-
ռոտ սահմանման ընդարձակված տարբերակն է: Մատթեոսի ավետարանում
Հիսուսն ինքնին իր բերանով ավանդել է Սուրբ Երրորդության խորհրդի

երեք գլխավոր օղակների պաշտամունքային-երկրպագական բանաձևումը՝ «Յանուն Հայր և Որդույ և Հոգույն Սրբոյ»²: Այս երեք անձնավորությունները հավատո հանգանակի երեք բաղադրիչներն են: Սակայն Հիսուսի առաջադրած երկրպագական բանաձևը սուկ այն հարցի պատասխանն է, թե ի՞նչ կամ ո՞ւմ պաշտել, երկրպագել: Այնինչ հավատի սահմանների ճիշտ պատկերացման համար անչափ կարևոր է նաև այն հարցը, թե ինչպե՞ս պաշտել, այդ անձնավորություններից ո՞վ ինչ ֆունկցիաներ է կատարում ընդհանուր պաշտամունքի աստիճանակարգությունների համակարգում: Այս իսկ պատճառով էլ անհրաժեշտություն է դառնում ընդհանուր պաշտամունքային շղթայի մեջ այդ անձնավորությունների գրաված տեղի ու դերի, պաշտոնի մեկնություն-լուսարանությունը: Բացատրություն-հավելումներ են արվում, թե ո՞ր անձը Սրբազան Երրորդության ի՞նչ հատկանիշների, ֆունկցիաների կրողն է հանդիսանում, ինչպիսի առանձնահատկություններ է դրսևորում, ի՞նչ դեր է հատկացվում Հորը, Որդուն, Սուրբ Հոգուն: Քաղկեդոնի ժողովից հետո, նամակային տեքստերում ընդմիջարկվող հավատո հանգանակների ներկայացման ժամանակ՝ Որդի Աստծուն վերաբերող մեկնությունների բաժինը ավելի է ընդարձակվում՝ այդ խնդրի պատմականորեն առաջին պլան քաշված լինելու պատճառով: Կամ ասենք, Կ. Պոլսի ժողովի կողմից մերժված Մակեդոն պատրիարքի մոլորության առիթով խոսելիս Մակեդոնը Սուրբ Հոգուն աստված չէր համարում և նրան տեղ չէր հատկացնում Երրորդության կազմում)՝ ավելի ընդարձակ ներկայացվում է հենց Սուրբ Հոգուն վերաբերող մեկնության բաժինը, և Սուրբ Հոգուն հայհոյողների դեմ ուղղված Մատթեոսի ավետարանի համապատասխան հատվածը³ մեջբերելով՝ նշվում է այն մերժողներին: Եփեսոսի ժողովի կողմից մերժված Նեստորի վարդապետության դեմ գրելիս Հիսուսին, այսինքն Որդի Աստծուն վերաբերող հատվածի ընդարձակ մեկնությանը զուգահեռ՝ ընդարձակ ներկայացվում է նաև Մարիամ Աստվածածնի էությանը վերաբերող դոգման (Նեստորի երկարակության տեսության համաձայն՝ Հիսուս Քրիստոսը երկուսն է, մեկ ծնված Հորից (Հայր Աստծուց)՝ այս իմաստով նա աստված է, մեկ էլ՝ Մարիամից, այս իմաստով նա մարդ է, իսկ Մարիամը ոչ թե աստվածածին է, այլ՝ մարդածին): Նիկիայի ժողովի կողմից մերժված, Բարսեղ Կեսարացու և Աթանաս Ալեքսանդրացու կողմից հալածված՝ Արիոս Ալեքսանդրացու վարդապետության առիթով հավատի սահմանները ներկայացնելիս՝ առավել ընդարձակ մեկնվում է Որդի Աստծո, Որդի-Հայր հարաբերակցության խնդիրը. վերջինս քարոզում էր, թե Որդին կրտսեր է Հորից և հավասար, համագոյակից չէ Հորը: Այսպիսով, հավատո հանգանակները նամակների ընդհանուր գաղափարաբանության մեջ մի տեսակ ամփոփիչ եզրահանգումների դեր են կատարում: Նրանց վրա են կենտրոնացվում նամակային նյութի գաղափարական, այլև կառուցվածքային առանցքները: Հենց այդ պատճառով էլ հավատո հանգանակները առանձնահատուկ խնամքով ու բարեհոգությամբ են կազմվում ու ներկայացվում:

Դավանաբանական թղթերում արծարծվող աստվածաբանական խորհուրդները ընդգրկում են քրիստոնեական հավատի ողջ համակարգը. աստված և երրորդություն, քրիստոսաբանություն և փրկության ուսմունք, արարում և նախախնամություն, մարիամաբանություն, մկրտության և հաղորդության, քավության և վախճանաբանության, զղջման և պատժի խորհուրդները... Վաղ

² Մատթ., ԻԸ, 20:

³ Մատթ., ԺԲ, 31—33:

և միջին քրիստոնեական դդ. աստվածաբանական գրականությունը գերազանցապես բանավիճային, հակաճառական բնույթ ունի: Դավանաբանական թուղթը իր սուարկայական ու գաղափարական ուղղվածությամբ կազմում է հակաճառական աստվածաբանության մի կարևորագույն ենթաբաժինը:

* * *

Հայոց Եկեղեցին, արևելյան մյուս քույր Եկեղեցիների նման, ի սկզբանե, իր պատմության ողջ ընթացքում ձգտել է ինքնուրույնության: Ազգային անկախությանը հետամուտ եկեղեցական ինքնուրույնության այդ ձգտումը լավագույնս արտահայտվել է հարևան եկեղեցական համայնքների հետ ունեցած հարաբերությունների պատմությունից մեզ ծանոթ դավանաբանական բնույթի թղթակցություններում: Այդ թղթակցություններում, առավել քան մեկ այլ բնագավառում, ճշգրտորեն արտացոլված է հատկապես հայ-բյուզանդական եկեղեցա-քաղաքական հարաբերությունների իրական պատմությունը, որն առավել ընդհանուր կերպով կարելի է բնորոշել որպես դավանաբանական հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության կողմնակիցների ներքին զսպված և բացահայտ պայքարի պատմություն, քանի որ դարերի ընթացքում այդ երկու իրարամերժ սկզբունքները տարբեր հարաբերակցությամբ և տարբեր պարբերաչափով գոյություն են ունեցել, երբեմն նույնիսկ միևնույն եկեղեցական գործչի հոգու մեջ, որպես ստեղծված իրավիճակից ելք գտնելու տառապալից մտատանջությունների արտահայտություն:

Դավանաբանական թղթակցություններում ազգային և եկեղեցական ինքնուրույնության գաղափարը իր պատմական զարգացման ընթացքում յուրահատուկ արձարծումներ է ունեցել: Այդ յուրահատկությունը կայանում է նրանում, որ եթե սկզբնական շրջանում, իր ինքնահաստատման փուլում (4—5-րդ դդ.) Հայ Եկեղեցին բավարարվում էր միայն դավանաբանական խնդիրների նկատմամբ սեփական տեսակետների սուկական ներկայացումով, և դեռ չէր դնում ազգային բովանդակության հարցը, ապա հետագա դարերում, բյուզանդական կառավարող շրջանների զավթողական քաղաքականության ուժգնացման հետ կապված, հայոց կողմից գրված դավանաբանական թղթակցություններում աստիճանաբար սկսում է ձևավորվել ազգային հատկանիշների գործոնը՝ առավել կամ նվազ շեշտվածությամբ:

5-րդ դարից մեզ հասած թղթակցություններում Հայոց Եկեղեցու ազգային ինքնուրույնության գաղափարը արտահայտվում է դեռևս միայն ծագած միջեկեղեցական դավանաբանական վիճահարույց խնդիրների նկատմամբ սեփական վերաբերմունքի արձանագրման փաստով: Խնդիրը գլխավորապես վերաբերում էր ընդհանուր քրիստոնեական Եկեղեցու ներսում ծագած աղանդավորական շարժումների, նրանց առաջնորդների և ուսմունքների գնահատման հարցին, իսկ Քաղկեդոնում գումարված եկեղեցական ժողովի հետ կապված, հատկապես 6-րդ դ. ընթացքում, հայ եկեղեցական-պետական գործիչները իրենց թղթակցություններում, մերժելով այդ ժողովի ընդունած որոշումները, անուղղակի կերպով ընդվզում էին եկեղեցական միության գալու բյուզանդական կողմի ձգտումների դեմ: Այսպես, մի կողմից Մաշտոցի և Սահակ կաթողիկոսի, մյուս կողմից՝ Մելիտիների Ակակ և Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ հայրապետների միջև փոխանակված գրագրություններում⁴, առաջինները ընդունելով վերջիններիս նախազգուշա-

⁴ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 1—21:

ցումները Թեոդորոս Մոսսուստացու աղանդից սպասվելիք վտանգի մասին, իրենց կողմից հավաստիացնում են, որ չեն պաշտպանում այդ աղանդի քարոզած վարդապետությունը և պատրաստ են, գոնե Հայաստանի տարածքում, պայքարելու նրա տարածման դեմ: Այս թղթակցություններում, վկայակոչելով Հայոց Եկեղեցու դավանած հավատո հանգանակը, Սահակ և Մաշտոց վարդապետների կողմից հավատակից տերությունների առաջ հավաստիացում է արվում, որ Հայոց Եկեղեցին հավատարիմ է մնում տիեզերական առաջին երեք ժողովների ընդունած որոշումներին, Եկեղեցու հայրերի քարոզած տղղափառ վարդապետության դրույթներին, և որ նա չի հանդուրժելու աղանդավորական բնույթի ոչ մի ոտնձգություն: Այստեղ ազգային գաղափարը արտահայտվում է այնքանով, որքանով որ հայոց աշխարհի հոգևոր և պետական երկու առաջնորդները, որպես հայ ժողովրդի և հայկական իշխանությունների կողմից լիազորված անձինք, ներկայացնում են սեփական վերաբերմունքը ժամանակի հուզող եկեղեցական խնդիրների նկատմամբ: Այս խնդրում դեռևս կատարյալ համերաշխություն է տիրում դավանակից կողմերի միջև:

Այսպես էր մանավանդ մինչև 451 թվականը, երբ Քաղկեդոնում գումարվեց տիեզերական 4-րդ ժողովը, ուր Հռոմի և Բյուզանդիայի կողմից փորձ արվեց քրիստոնեական ազգային Եկեղեցիները գցել իրենց ռազմաքաղաքական ազդեցության տակ: Այս պահից սկսած՝ Հայ Եկեղեցին աստիճանաբար ավելի ու ավելի է ազգային գույն ստանում, նրա առջև կանգնում է մի գերխնդիր. ամեն կերպ օժանդակել սեփական ժողովրդի ազգային, քաղաքական ու կրոնական ինքնությունության հաստատմանը, դրանով իսկ խուսափել ձուլման վերահաս վտանգից: Նույն դիրքորոշման վրա կանգնեցին նաև ասորաց Եկեղեցին և ընդհանրապես արևելյան մյուս քրիստոնեական Եկեղեցիները:

Այսպիսով Քաղկեդոնի ժողովից հետո, հատկապես 6-րդ դարի ողջ ընթացքում, Հայ Եկեղեցին մի բավականին տևական և թունդ բանավեճ է սկսում Բյուզանդիայի ու Հռոմի Եկեղեցիների հետ: Այդ վիճաբանության ընթացքում փորձ էր արվում դիմագրավել դավանակից երկու հզոր տերությունների զավթողական, գիշատիչ բնազդներին, պահպանել Հայոց Եկեղեցու ազգային ինքնությունությունը, փրկել հայ ժողովրդի ազգային նկարագիրը: Այդ մերթ թաքուն, մերթ բացահայտ արտահայտված ընդդիմության պատկերահանդիսացավ Բաբգեն Ա Ոթմսեցի կաթողիկոսի (490—516 թթ.) գլխավորությամբ 506 թ. Դվինում գումարված ժողովը, ուր Հայ Եկեղեցին կտրականապես մերժեց Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները և կանգնեց կրոնական անհանդուրժողականության, ազգային-եկեղեցական ինքնությունության իր որդեգրած սկզբունքների պաշտպանության դիրքերում:

Քաղկեդոնի շուրջը ծավալված վիճաբանություններն իրենց ամենասուր արտահայտությունն են գտնում 6—7-րդ դդ. սահմանագծին հայոց և վրաց միջև փոխանակված բազմաթիվ թղթակցություններում⁵: Այս վիճաբանության ընթացքում հայոց կողմից իրար հետ կողք-կողքի հստակորեն դրվում են նախնյաց հիմնած եկեղեցական ավանդույթներին չհակառակվելու պահանջը և ազգային Եկեղեցու ամբողջականության պաշտպանության խնդիրը: Այստեղ ավելի շատ շեշտվում է հայերի և վրացիների ազգային-պետական միասնության պահպանության անհրաժեշտությունը, որ կարող էր փլուզվել եղ-

⁵ Գիրք թղթոց, էջ 110—212:

բայրակից ժողովրդի եկեղեցական օտարման պատճառով: Խոսվում է հայ-վրացական միասնական եկեղեցական ավանդույթին վրաց կողմից դավաճանելու մասին: Փաստորեն այս թղթակցություններում մեկ այլ իմաստով դրվում էր ազգային ինքնությունության, ազգային գործոնի խնդիրը՝ ավելի ընդարձակ պատմա-աշխարհագրական և էթնիկական միասնության հիմքի վրա:

Հետագա 7—9-րդ դդ. հայոց և բյուզանդական կողմերի միջև փոխանակված թղթակցությունները (Սյունյաց Մաթուսաղա վարդապետի բյուզանդական Հերակլ կայսերը գրած թուղթը, Ստեփանոս Սյունեցու և Կ. Պոլսի Գերմանոս պատրիարքի, Խոսրովիկ Թարգմանչի թղթակցությունները) ցույց են տալիս, որ մինչև այս պահը Հայոց Եկեղեցու որդեգրած դավանաբանական անհանդուրժողականության գաղափարը զարգանում է վերընթաց և հաստատական գծով, իսկ 9-րդ դարում, Կ. Պոլսի Փոտ պատրիարքի (858—867, 877—886 թթ.) հետ տարվող բանակցությունների ընթացքում հասնում է իր գագաթնակետին:

Փոտ պատրիարքը իր մի նամակում⁶ Հայ Եկեղեցու վարդապետությունը որակում է որպես եվտիքեականություն և հայոց իշխանաց իշխան Աշոտին հորդորում է առաջին երեք տիեզերական ժողովների հետ միասին ընդունել նաև Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, պաշտպան կանգնել երկաթնակությանը: Փոտի թղթի պատասխանը⁷ Աշոտի հրամանով գրում է Սահակ Զորափորեցի վարդապետը: Վերջինս թունդ բանակոծի է մղում Փոտի հետ Հիսուս Քրիստոսի բնությունների խնդրի առիթով: Վճռականորեն մերժվում է Քաղկեդոնի ժողովը և հերձվածողականության, այն է՝ նեստորականության մեջ մեղադրվում է Բյուզանդական Եկեղեցին: Նամակագիրը հայտարարում է. «ոչ կարաց երբեք ուրեք մտանել հերձուած յաշխարհս հայոց...»⁸:

Փոտ պատրիարքի կողմից Հայ և Բյուզանդական Եկեղեցիների միջև վերսկսված երկխոսությունը շարունակում են նրա աշակերտներն ու հաջորդները՝ Կ. Պոլսի պատրիարք Նիկողայոս Միստիկոսը (901—907, 912—925 թթ.), Կեսարիայի մետրոպոլիտ Արեւոան և ուրիշներ:

Սրան հաջորդող Հայաստանի համար համեմատաբար խաղաղ 10-րդ դարում, երբ երկրում առկա էր թագավորական ուժեղ իշխանություն, որը կարողանում էր պաշտպան կանգնել սեփական Եկեղեցու ինքնությունության ձգտումներին, կրոնական ընդդիմության կրքերը թեև փոքր-ինչ չափավորվում են, սակայն ավելի ու ավելի է ուժգնանում եկեղեցական ինքնությունության ձգտումը: Այսպես Մելիտինե քաղաքի մետրոպոլիտ Թեոդորոսին հայոց Խաչիկ Ա Արշարունի կաթողիկոսի (973—992 թթ.) գրած թղթում⁹ կտրականապես մերժվում է Հայոց Եկեղեցու աղանդավորությանը հարելու մեղադրանքը և քրիստոնեական հնազանդության և ինքնանվաստացման դիրքերից պաշտպանվում է սեփական Եկեղեցու ուղղադավանությունը:

Մեկ ուրիշ նամակագիր, Սահակ հայոց վարդապետը, երկաթնակ նեստորականների դեմ գրած իր հականառական բնույթի թղթում¹⁰ փորձում է ներկայացնել ազգային դիմագծի, ազգային և եկեղեցական ինքնությունու-

⁶ Գիրք թղթոց, էջ 279—282:

⁷ Ն. տ., էջ 283—294:

⁸ Ն. տ., էջ 291—292:

⁹ Ն. տ., էջ 302—322:

¹⁰ Ն. տ., էջ 413—482:

թյան խնդիրը, քրիստոնեական գաղափարախոսության դիրքերից փորձում է իմաստավորել սեփական ժողովրդի անցած պատմական ճանապարհը: Այդ նպատակով նամակագիրը գեղեցիկ նախաշավիղ-մուտքով ներկայացնում է հայոց «միակ ճշմարիտ ուղղափառ» վարդապետությունը, խորհմաստ միամտությամբ հայոց դավանած հավատի ճշմարտացիության և առաքելականության գրավական համարելով այն, որ հեթանոս հայերի միտքը արտաքին գիտություններով չէր ծանրաբեռնված, երբ նրանք ընդունեցին քրիստոնեական վարդապետությունը. «Աստուածային իմաստությամբն միայն զարացեալ Հայաստանեաք, պարզաբար ստուգութեամբ ընկալեալ հաւատք ճշմարիտք ի ծագմանէ փրկչին. իսկ նախ քան զայն պերճաբանութիւն հռետորական արհեստիցն ըստ Պղատոնական վարժիցն ոչ երբէք ստորագրեալ ոտնատեաց ի կողմ Հայկազնեայց, և ոչ հոլով մակածութեամբ դեգերեալ հինքն մերազնեայք ի հրահանգս հելլենական ճարտասանութեան ըստ իմաստնոցն Յունաց առ ունակութիւն եղելոց գիտութեանց, որ է առաջին մասն իմաստութեան: Նաև ոչ տեղեկագոյնք բարձրալսմանկ իմաստիցն ճշմարանին ներանձնական և տեսական ներհմանց. նախ քան զճանաչելն մեր վեհ իմաստութեամբ, այլ և ոչ առանձնական վայելումն գծագրական տառիցն վաղագոյն հարստացեալ մեր, առանց որոյ ոչ է հնար զանցեալսն իմանալ, և ոչ զներկայս ապագայիցն թողուլ առ ի յիշատակ, այլ այնպէս պարզական իմաստիւք վարեալ զկենցաղս, մինչև հազիւ բանականան ընդրեալք յանանականէն, մինչև ի ծագումն մեծի և ճշմարիտ լուսոյն՝ որ լուսաւորէ զամենայն իմաստ գիտութեան մարդկան սեռի եկեալ յաշխարհ: Սակս որոյ անբաժանեալ մտաւորական տեսութիւն Հայազնեացս յամենայն դժնդակ գծից արտաքին փիլիսոփայական հանճարոյն, որպէս նախ ասացաք, այնպէս պատրաստք գտեալք ի գծումն հաւատոյ հոգեղէն իմաստիցն»¹¹: Սրանով նամակագիրը ուզում է «ապացուցել», որ մանկական անգիտությամբ փայլող հայոց հեթանոսական միտքը, որպէս «մաքուր (չգրված) տախտակ» (*tabula rasa*) ավելի դյուրությամբ և ավելի ճշգրիտ կերպով պետք է արտապատկերեր նոր վարդապետության տառը իր նախնականության վիճակում, քան գիտության խորխորատներում խարխափող հեթանոս հույների կեղծ գիտությամբ սնված սոփեստաբան և կասկածամիտ հանճարը:

Սրան հակառակ, 11-րդ դարի հայ նշանավոր քաղաքական և մշակութային գործիչ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին (990—1059 թթ.) Կիրակոս հույն դպրին գրած իր մի նամակում, պաշտպանելով հանդերձ հայոց ուղղափառ վարդապետությունը, միանգամայն հակառակ դիրքերից ելնելով՝ հին հայկական մշակույթը նույնիսկ վեր է դասում անտիկ հունական մշակույթի նկատմամբ, և առանձին հայ հեղինակների վաստակը գերապատիվ է համարում անտիկ և բյուզանդական մշակույթների գործիչների համեմատությամբ. «Իսկ մերոցն արիական արանց և առաքինասէր իմաստնոցն թուի ինձ եթէ յոյժ յաղթող եղեալք ամենայն արհեստից և մակացութեանց, որ վեհ ինձ նոցա համարիմ ելոյ քան զյոթունցն շփոթաբանութեան ձերոց ելլենական կարծեցելոցն...»¹², ապա ներկայացնելով հայոց մեծերին գրում է. «Եւ այս սակաւոք նշանակութիւն ի մէնջ, զի ծանիցես, եթէ ի ձէնջ թարգմանեալ երբեմն, այժմ կարևորաբար ուսուցաք քեզ»¹³:

¹¹ Գիրք թղթոց, էջ 413—415:

¹² Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Աղեքսանդրապոլ, 1910 թ., էջ 115:

¹³ Ն. տ., էջ 115—116:

Այս նույն 10—11-րդ դարերում հայոց ուղղափառ վարդապետության պաշտպանությամբ են հանդես գալիս նաև Գրիգոր Արծրունյաց եպիսկոպոսը, Գագիկ Վասպուրականի (կամ Արծրունյաց) թագավորը և Բագրատունյաց թագավորական տան վերջին ներկայացուցիչ Գագիկ Երկրորդը, Վանական վարդապետը, Գրիգոր Վկայասերը, Հովհաննես Իմաստասերն ու Պողոս Տարոնացին: Նրանց բոլորի թղթակցությունները վերաբերում են Հայ Եկեղեցու դավանանքի առանձին խնդիրներին:

Զնայած այս ամենին, այս նույն դարերում հայոց կողմից լսելի են լինում եկեղեցական հանդուրժողականության և խաղաղ համագոյակցության թույլ ձայներ, որոնք, սակայն, միշտ էլ խլացվում են ազգային-եկեղեցական անկախության և ինքնուրույնության կողմնակիցների տիրապետող և հուժկու ձայնից:

Այսպես, Արծրունյաց Գագիկ թագավորը (879—943 թթ.) բյուզանդական Ռոմանոս Ա Լակապենոս կայսերը (920—944 թթ.) գրած իր մի թղթում¹⁴, վճռականորեն պաշտպանելով հայոց ուղղափառ դավանանքը, միաժամանակ փորձում է ուղիներ մատնանշել քրիստոնեական Եկեղեցիները համաձայնության բերելու համար: Այս խնդրով մտահոգված նա հարց է տալիս. «Արդ բազում անգամ գրեալ է իմ ի թղթի աստ, ոչ փորձողականս կամ վիճողականս, այլ պատմողական և ցանկացող կապակցութեան սիրոյ, և ծառայական հարկատրութեան առ բարեպաշտ թագաւորդ և առ սուրբ հայրապետդ հաւատարմացուցանել, եթէ արդե՞ք հնարաւորել, ի բաց բառնալ գլորճիմն որ կայ ի միջի ըստ առաքելոյն Պաղոսի, զցանկն քակել և զմիջնորմն յատակել (յատանել, յատակել), և զերկուսին հաստատել ի մի նոր մարդ, յոր կոչեցաք ծննդեամբ սուրբ աւագանին...»¹⁵:

Բագրատունյաց Հայաստանի վերջին գահակալ Գագիկ Բ Բագրատունին (1024—1079 թթ.) բյուզանդական Կոստանդին 10-րդ Դուկաս կայսերը (1059—1067 թթ.) գրած նամակում¹⁶ (ըստ Ուոհայեցու գրված պետք է լինի 1065 թվին) մոտավորապես նույն մտահոգությունն է հայտնում, չնայած որ առավել վճռականությամբ է դատապարտում քաղկեդոնականությունը և պաշտպան կանգնում նախնյաց հիմնած վարդապետությանը, եկեղեցական անկախության գաղափարին:

Ամեն դեպքում, 7—11-րդ դդ. Հայոց Եկեղեցու որդեգրած դավանաբանական անհանդուրժողականության սկզբունքը մնում է միակ կենսունակ և տիրապետող գլխավոր միտումը:

Սկսած 12-րդ դարից, կաթողիկոսարանը Կիլիկիա տեղափոխվելուն հետ (1113 թ.), եկեղեցական քաղաքականության բնագավառում երկփեղկում է նկատվում: Կիլիկիաում հաստատված հայոց կաթողիկոսարանը և Բյուզանդիային անմիջապես հարող հայկական շրջաններում գործող առանձին քաղաքական միավորումները (մասնավորապես Օշինյան հայկական իշխանական տունը՝ Լամբրոն մայրաքաղաքով) առավել որոշակիությամբ են հանդես գալիս որպես դավանաբանական հանդուրժողականության և փոխզիջումների քաղաքականության միջոցով եկեղեցական միաբանության հասնելու կողմնակիցներ: Բոլորովին այլ էր իրերի վիճակը բուն Հայաստանում: Այստեղ դավանաբանական անհանդուրժողականության հրամայականը շարու-

¹⁴ Գիրք թղթոց, էջ 295—301:

¹⁵ Ն. տ., էջ 301:

¹⁶ Պատմութիւն Մատթէոսի Ուոհայեցոյ, Յերուսաղէմ, 1869, էջ 195—214:

նակում էր իր ավանդական ընթացքը: Դավանաբանական հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության այս երկու բևեռացումները կարելի է բացատրել ինչպես կոնկրետ եկեղեցական գործիչների անհատական հատկանիշներով (բյուզանդական և ազգային կողմնորոշման հետևորդներ), այնպես էլ պատմա-աշխարհագրական հանգամանքներով: Այսպիսով, մուսուլմանական ժողովուրդների ներխուժման վտանգի առաջն առնելու, քրիստոնեական եղբայրության սկզբունքի խաթարված դիրքերը պաշտպանելու նպատակով, ինչպես նաև բյուզանդական կողմի ճնշման տակ Կիլիկիայի հայոց կաթողիկոսարանի պաշտոնական դիրքորոշումը փոքր-ինչ փոխվում է: Կաթողիկոսարանը ավելի շուտ ստանձնում է եկեղեցա-քաղաքական պայքարի բովում իրար դեմ դուրս եկած երկու հակադիր քաղաքական ուժերի միջև հաշտեցնող դատավորի դեր խաղալու պաշտոնը: Մի կողմում կանգնած էին բուն Հայաստանի և Կիլիկիայի Ռուբինյան իշխանական տան ավանդապաշտ և անհանդուրժողական եկեղեցա-քաղաքական ուժերը, մյուսում՝ Կիլիկիայի արևմտյան հատվածում, մուսուլմանական քաղաքական և պետական կազմավորումների արանքում համառորեն ծվարած Օշինյան իշխանական տունը, որի պատմա-աշխարհագրական պայմանները հրամայաբար պահանջում էին կանգնել բացահայտ բյուզանդամետ դիրքորոշման վրա:

Մուսուլմանական բարբարոս ցեղերից սպասվող վտանգն աչքի առաջ ունենալով՝ արևմտյան և արևելյան բույր Եկեղեցիները, փոխգիշումների գնալու գնով, երկուստեք ձգտում էին մերձեցնալ իրարու, միավորվել՝ ընդհանուր թշնամու դեմ պայքարի միասնական ճակատ կազմելու նպատակով: Հայոց պաշտոնական Եկեղեցին, չհրաժարվելով սակայն ազգային Եկեղեցու ինքնուրույնությունը պաշտպանելու իր կոչումից, փորձ է անում, ծիսական հարցերում ինչ-ինչ անցյալ թվացող գիշումների գնալու գնով մերձեցնալ հունահռոմեական Եկեղեցուն: Համանման գիշողություններ էր պարտավորվում կատարել նաև հակառակ կողմը: Եկեղեցական միություն կամ միաբանություն, սա է այն հիմնարար գաղափարը, որ սկսած հատկապես 1160-ական թթ. կեսերից մուտք է գործում Հայոց Եկեղեցու պաշտոնական քաղաքականության ոլորտը¹⁷: Միաբանության խնդիրը հայոց կողմից դրվում էր, սակայն, ոչ թե ազգային ավանդներից հրաժարվելու, այլ փոխընդունելի գիշումների քաղաքականության, քաղաքական իրատեսության ունալ հիմքի վրա, որպես նպատակ ունենալով ազգային շահը, քաղաքակրթության նվաճած մակարդակի պահպանումը: Այս հիմքի վրա բազմաթիվ մասնավոր և պաշտոնական նամակներ են փոխանակվում հայոց և բյուզանդական կողմի, հայոց և Հռոմի, հայոց հյուսիսային կողմանց և Վիրքի, բուն Հայաստանի եկեղեցական թեմերի և Կիլիկիո կաթողիկոսարանի միջև:

Այս անգամ ևս երկխոսությունը սկսվում է բյուզանդական կողմի նախաձեռնությամբ, որը ընդհանուր առմամբ պաշտպանություն է գտնում Կիլիկիո կաթողիկոսարանի կողմից: Երկխոսության մասնակիցներն էին՝ բյուզանդական կողմից Հովհաննես Բ Կոմնենոս (1118—1143 թթ.) և Մանուել Ա Կոմնենոս (1143—1180 թթ.) կայսրերը, հայոց կողմից՝ հաջորդաբար Գրիգորիս

¹⁷ Ծիշտ է, հայ-բյուզանդական եկեղեցական միությանը նպատակաուղղված բանակցությունների փորձեր արվել են նաև ավելի վաղ դարերում, բայց դրանք միայն առանձին փորձեր են եղել, և միայն 12-րդ դարում, հայոց կաթողիկոսարանը Կիլիկիա փոխադրվելուն հետ սկիզբ են առնում պաշտոնական բանակցությունները հայ և բյուզանդական եկեղեցա-քաղաքական կառավարողների միջև:

Վկայաւեր (1113—1166 թթ.), Ներսէս Շնորհալի (1166—1173 թթ.) և Գրիգոր Տղա (1173—1193 թթ.) կաթողիկոսները: Պետք է ասել, սակայն, որ բանակցութիւնների ընթացքում կողմերը սկզբունքային տարբեր դիրքերից էին մոտենում եկեղեցական միաբանության խնդրին: Այսպէս, եթե բյուզանդական կողմի նպատակները շատ որոշակի էին և միանշանակ, այն է՝ սկզբնական փուլում հաւերին գցել Բյուզանդական Եկեղեցու ենթակայության տակ, ապա նաև քաղաքական գերիշխանություն պարտադրել, ապա Կիլիկիո հայոց կաթողիկոսարանը եկեղեցական միաբանության խնդրում ելնում էր ստեղծված պատմաքաղաքական իրավիճակից և, բյուզանդացիների հետ բացահայտ առնակատումից խուսափելու համար, հույս էր տաժում եկեղեցական տոների և ծիսական խնդիրներում աննշան փոխզիջումների գնալու գնով պաշտպանել ինչպէս Կիլիկիայի հայկական պետականության, այնպէս էլ Հյուսիսային Հայաստանի և կենտրոնական հայկական նահանգների անկախությունը՝ արևելքից և արևմուտքից արշավող մուսուլման հարևանների, Դանիշմանյան, Շահարմենների մուսուլմանական պետական կազմավորումների, Իկոնիայի սուլթանության, եգիպտական մամլուքների և այլոց շարունակական հարձակումներից: Չնայած դրան Հայոց Եկեղեցին երբեք չի հրաժարվել դավանանքի հարցերում հայոց որդեգրած սկզբունքներից և ոչ մի զիջման չի գրնացել՝ հակառակ բյուզանդացիների քաղաքական ճնշմանը: Ներսէս Շնորհալի կաթողիկոսը, ժամանակ առ ժամանակ հրաժարվում էր նույնիսկ ծիսական խնդիրներում առաջադրված զիջումների քաղաքականությունից, Մանուէլ կայսերը բացատրելով, որ ճշմարիտ քրիստոնեական դավանանքի համար եկեղեցական տոների ու ծեսերի տարբերությունները կարևոր նշանակություն չունեն և դրանք չպետք է ազգերի հակառակության կամ թշնամության պատճառ դառնան. «Այլ եթէ պարզ մտօք և ոչ հերձուածողական ինչ կարծեօք կատարին այսոքիկ, աւանդութիւնք են ազգաց և ոչ առաւելութիւն կամ նուագութիւն ինչ ի հաւատս: Վասն որոյ յորժամ գլուխն՝ որ է հաւատն, միանայ և յօդի ի գլուխն Քրիստոս, յայնժամ և անդամքն՝ որ են աւանդութիւնքն, ողղին և կամ հաճոյանան միմեանց ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ»¹⁸: Շնորհալին նույնիսկ փորձում է բացատրել, որ դավանաբանական և ծիսական խնդիրներում անհանդուրժողականությունը բխում է ոչ թե ճշմարիտ քրիստոնեական հավատի պաշտպանության շահերից, այլ հակառակվելու, այլոց ազգային ինքնությունը բռնանալու մոլուցքից. «...ոչ ինքնահանութեամբ բաժանեցաք մեր յայլոց ազգաց աւսպէս տօնելովս. այլ՝ ալք զմերս ունելով յառաջագոյն՝ և փոխեցին որպէս կամեցան որ այժմս ունին: Իսկ մերս եկեղեցի անփոփոխ զառաջնոցն պահեաց սովորութիւն, եթէ հեռաւորութեան աշխարհի՛ն պատճառաւ և եթէ բաժանելոյն աղագաւ՝ յորում և ատելութեան եմուտ ախտ ի ներքս, ոչ գիտեմք: Քանզի ատելութիւն ոչ միայն նորաձեւ աւանդութեանց ոչ տայ տեղի, այլ և ի հին սովորութեանցն ի բաց լինել հնարի վասն հակառակին... Եւ որպէս ինձ թոի՝ յայսպիսի իրս յանցանք ո թիւ ամսոյն է կամ պատկեր աւուրն, այլ հակառակութիւնն միայն, զի յորում աւուր և տօնէ ոք անհակառակաբար, հաճոյ է Աստուծոյ»¹⁹:

Պարզ պատկերացնելով բյուզանդացիների առաջադրած եկեղեցական միաբանության հեռուն գնացող քաղաքական նպատակները և նրանց առա-

¹⁸ Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյ, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 133;

¹⁹ Ն. տ., էջ 137—138:

շարկած բարեկամական դաշնադրության իսկական իմաստը, Ներսես Ծնորհալին առաջ է քաշում անշահախնդիր, «նշմարիտ» քրիստոնեական եղբայրության, խաղաղ համագոյակցության սկզբունքը: Սակայն համոզվելով, որ միաբանության գործը անհնար է գլուխ բերել առանց աչքի առաջ ունենալով սեփական ինքնուրույնության և անկախության հնարավոր կորուստը, Ներսես Ծնորհալին, հաշվի նստելով բուն Հայաստանի եկեղեցական թեմերի ընդդիմության հետ, փորձում է խնդրի իրագործումը ձգձգել՝ սպասելով լավագույն տարբերակների ի հայտ գալուն: Այս առիթով նա կայսերը գրում է, որ մի աշդափսի կարևորագույն որոշում կայացնելու համար ինքը անկարող է չխորհրդակցել ողջ Հայաստանի եկեղեցական համայնքների հետ. «...Բայց քանզի աթոռ թագաւորութեան մերոյ՝ որով և քահանայապետականն իշխանութիւն յառաջանայ, բարձեալ է այժմ ի բռնակալութենէ Այլազգեաց, նորին աղագաւ և Հայրապետութեանս հալածեալ ի հայրենին աշխարհէ և Աթոռոյ՝ յօտար աշխարհ տարաբերի պանդխտութեամբ, յորոց պատճառէ ոչ ունիմք մերձ զորս ըստ ժամանակիս եպիսկոպոսոնք են Հայաստանեայց և վարդապետք, և առանց խորհրդակցութեան նոցա՝ անմարթ է զկատարեալն տալ պատասխանի հարցմանց ձերոց, զի մի՛ փոխանակ միաբանութեան զանազան պատճառս տացուք բաժանմանց, և շարժուն և փոփոխական երեւեցին քանք մեր: Յաղագս այսորիկ ոչ պատշաճ համարեցաք միայն մերս մերձակցօք գրել զպատասխանին մեծի խորհրդոյս, մինչեւ առաքեացուք ի մեծն Հայք և յամենայն կողմանս, և ժողովեացուք զամենեւեան յորս իցէ զօրութիւն իմաստութեան, և առաջի դիցուք նոցա զոր խնդրէքս ի մէնջ զհաւատոյ և զկարգաց եկեղեցոյ քան»²⁰:

Ներսես կաթողիկոսը ամեն ինչ անում էր Բյուզանդական Եկեղեցու հետ միաբանության իրականացնելու ճանապարհին չվնասել հայ ընդհանուր Եկեղեցու ամբողջականությանն ու միասնականությանը, պահպանելու նրա ազգային դիմագիծն ու ինքնուրույնությունը:

Ներսես Ծնորհալու մահից հետո (1173 թ.) Մանուել կայսեր հետ երկխոսությունը շարունակում է Գրիգոր Տղա կաթողիկոսը: Այս խնդրում նրան օժանդակում էր ժամանակի նշանավոր քաղաքական և մշակութային գործիչ Ներսես Լամբրոնացին: 1179 թ. Գրիգոր Տղան Հռոմկլայում հրավիրեց եկեղեցական ժողով, որը քննության առավ Եկեղեցիների մերձեցման հարցը և այն լուծեց դրականորեն: Ըստ կայացված որոշման, սակայն, Հայ Եկեղեցին չէր պարտավորվում եկեղեցական ծեսերի, տոների և դավանանքի մեջ որևիցե զիջում կատարել: Հռչակագրում պարզապես ասվում էր, որ Հայոց առաքելական ուղղափառ Եկեղեցին իր ծիսակարգով, հավատո հանգանակով հանդերձ միավորվում է Կ. Պոլսի առաքելական, ուղղափառ Եկեղեցու հետ: Այնուամենայնիվ, այս երևույթի դեմ հատկապես Հաղբատ-Սանահինում փոթորկվեցին ազգային և եկեղեցական ինքնուրույնության կողմնակիցների դժգոհությունները: Այս առիթով թղթեր են փոխանակվում Հաղբատի առաջնորդ Գրիգոր Տուտեորդու և Գրիգոր Տղայի միջև: Իր այս զիջումների քաղաքականության մեջ Գրիգոր Տղան հետապնդում էր որոշակի դիվանագիտական նպատակներ: Նույն նպատակներով նա թղթակցություններ է ունեցել նաև գերմանացի Ֆրեդերիկ Ծիկամորուս (Բարբարոսա) կայսեր և եգիպտոսի տիրակալ Սալահադդինի հետ: Գրիգոր Տղան իր հերթին բյուզանդացիների առաջադրած 9 կետանոց պահանջներին հակադրեց հայոց

²⁰ Ընդհանրական թուղթ սրբոյն Ներսիսի Ծնորհալոյ, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 147:

կողմից առաջ բաշխած 8 կետանոց սահմանները, որոնք երբեք էլ չընդունվեցին ոչ մեկի, ոչ էլ մյուսի կողմից: Այնպես որ, 1179 թ. հրավիրված համակեղեցական վեճաժողովի վճիռը և միության խնդիրը իրականում մնաց թղթի վրա: Մանուել կաշաեր վախճանից հետո, երբ նրա հաջորդներից Իսահակ Բ Անգեղոսը (1185—1195 թթ.) փորձեց բացահայտ ուժի դիրքերից խոսել հառց կաթողիկոսի հետ, Գրիգոր Տղան վերջնականապես երես թեքեց բյուզանդացիներից և փորձեց դաշնակցել Հռոմի հետ:

Գրիգոր Տուտեորդուն գրած թղթերից մեկում Գրիգոր Տղան, հերքելով իր վրա բարդված բազմատեսակ մեղադրանքները, իր մասին հայտարարում է: «...հայ եմ նշմարիտ և աներկբայ սրտի»²¹: Ներսես Շնորհալուն հեռակեղով Գրիգոր Տղան ևս իր թղթերում հանդես է գալիս քրիստոնյա և ոչ քրիստոնյա ժողովուրդների խաղաղ համագոյակցության գաղափարի պաշտպանությամբ:

Կիլիկիայի կաթողիկոսարանի մախաձեռնած միության գործի ձախողումից հետո՝ եկեղեցական ինքնուրույնության կողմնակիցների և բյուզանդամետ ուժերի պայքարի հետագա սրում է նկատվում և դարձյալ տիրապետող են անհանդուրժողականության կողմնակիցները (Մովսես Երզնկացի, Կիրակոս Երզնկացի, Կիրակոս Արևելցի և ուրիշներ):

Դավանաբանական հանդուրժողականության և անհանդուրժողականության, ազգային ինքնուրույնության գաղափարի պաշտպանների և հումանոսմեական Եկեղեցու գերիշխանությունն ընդունող բացահայտ հակամետ խմբակցությունների միջև 12—13-րդ դարերի սահմանագծին հանդես են գալիս մտածողներ, որոնք, պաշտպանելով հանդերձ ազգային ինքնուրույնության գաղափարը, միաժամանակ փորձում էին հարևան քույր Եկեղեցիների հետ միասնության գալ գերազանցապես քրիստոնեական Եկեղեցիների խաղաղ համագոյակցության և համագործակցության, միմյանց ծիսական և դավանական գործերին չմիջամտելու, փոխհանդուրժողականության, բարի-դրացիության հիմքի վրա: Այդ գաղափարները պաշտպանող նշանավոր դեմքերից էին Վարդան Այգեկցին՝ Կիլիկիայում և Մխիթար Գոշը՝ Արևելյան Հայաստանում, երկու մեծանուն հայ առակագիրները, որոնցից վերջինը նաև հայ իրավաբանական մտքի ականավոր ներկայացուցիչներից է: Երկուսն էլ, ելնելով համընդհանուր քրիստոնեության դիրքերից, քարոզում էին սատար փնել Եկեղեցիների ազգային ինքնուրույնությանը և հիմնել քրիստոնեական Եկեղեցիների միանգամայն մոր տիպի դաշինք, այն ուղղելով ալլակրոնների ազդեցիվ նկրտումների դեմ:

Դատապարտելով քրիստոնյա ժողովուրդների (հայերի, հույների, ասորիների) փոխգիշումների գնալու անընդունակությունը, անմիասնականությունը, տեսնելով, թե ինչպես է բաժան-բաժան եղած քրիստոնյա ժողովուրդների գլխին կախվել մոսուլմանական վտանգը, Վարդան Այգեկցին 1210-ական թթ. գրած իր «Վասն շատամաս ըննողացն լանդիմանութիւն» թղթում²² բռնորդ հորդորում է մոռանալ դավանաբանական և ծիսակարգային տարբերությունները և միաբանվել: Նա յուրաքանչյուր ազգի առաջ խնդիր է դնում թողնել սեփական եկեղեցական կարգերն ու հավատը գովելու անիմաստ ու վնասակար գրադմունքը և միավորվել քրիստոնեական հավատի գորեղաց:

²¹ «Արարատ», 1888, էջ 68;

²² Յ. Ս. Անասեան, Վարդան Այգեկցին իր նորապառ երկերի լույս տակ, Լոս Անջելես, 1887, էջ 217—220:

նող լույսի ներքո: «Հգիտե՞ք որ այս չէ ժամ գնալաւոյ քննել կամ հաստատել, զի լցաւ երկիր գիտութեամբ Աստուծոյ, այժմ որ ունի՝ ա՛յն է զինչ ունի: Այս գործո՛ց ժամ է եւ պաշխարոյթեան...»²³: Այդեկցին հորդորում է յորաքանչւորին: «ամէն ազգ կալէք զիր եկեղեցուն, սահմանն եւ սովորութիւնն եւ զկարգն՝ զպատարագելն, զտանելն, զպահքն, զմկրտելն, եւ սո իրար սիրով կեցիք եւ խաղաղութեամբ, որ Քրիստոս հանգչի առ ձեզ»²⁴: Մեկ այլ տեղ, «Էի՛ք եւ դուք այսպէս, եւ պաշտեցէք ամենայն ազգ զիր կարգն եւ զսահմանն իւր եկեղեցին»²⁵:

Եղբայրակից, սակայն հունադավան վրաց եկեղեցական և պետական առաջնորդներ Զաքարե և Իվանե Զաքարյան իշխաններին գրած թղթում Մխիթար Գոշը, այս անգամ արդեն Արևելյան Հայաստանում, քարոզում է խաղաղ համագոյակցության նույն գաղափարները: Գոշը գտնում է, որ եղբայրակից քրիստոնէա ժողովուրդների բաժանման գլխավոր պատճառը, ի թիվս այլևայլ արատների, անձնիշխանությունն է, այն է՝ մեկը մյուսի նկատմամբ գերիշխանության ձգտելու մոլուցքը: «Զայս ամենայն բաժանմունն տեսաք՝ է որ յամբարտաւանութենէն եղև և ի սատանայէ, է և յանգիտութենէ, է և յանձեռնահաստութենէ, բայց ամենայն յանձնիշխանութենէ...»²⁶: Գոշը պաշտպան է կանգնում ազգային եկեղեցական սովորությունների և կարգերի պահպանության գաղափարին, ազգային-եկեղեցական ինքնորոշւմության սկզբունքին: Ամենայն անաշտությամբ մա ներկայացնում է բոլոր քրիստոնէայ ազգերի գովելի և խոտելի եկեղեցական կարգերը, ազգային բնավորության գծերը:

18-րդ դարավերջին՝ Կիլիկիայում, 14-րդ դարի 20-ական թթ. սկսած՝ Արևելյան Հայաստանում սկիզբ է առնում միարարական (ունիթորական) շարժումը: Բանն այնտեղ է հասնում, որ 18-րդ դարավերջին բացահայտ լատինամոլ Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսը (1298—1807 թթ.) միառժամանակ գրավում է հայրապետական աթոռը և ալն Հոռմկապից փոխադրում Կիլիկիայի Սիս քաղաքը: 14-րդ դարի առաջին քառորդը Կիլիկիայում մշակմամբ է լատինամոլ ուժերի աշխուժացումով: Գրիգոր Անավարզեցին, մրա հաջորդ Կոստանդին Բ կաթողիկոսը (1807—1822 թթ.), արևելքում՝ կաթողիկոսական տեղապան Զաքարիա Թործորեցին, Հովհաննէս Քոնեցին, ապա մահ Կերսես Պալեմցը և ուրիշներ ամեն ինչ անում են Հայ Եկեղեցին Հոռմի Եկեղեցուն ենթարկելու համար, բայց դա մրանց չի հաջողվում: Հայոց արևելից կողմանց վարդապետները հուժկու պայքար են ծավալում մահ լատինամոլների դեմ: Պայքարը գնում էր երկու գլխավոր դիրքորոշումներից (ազգային-եկեղեցական ինքնորոշւմության կողմնակիցներ և Հոռմեական Եկեղեցու գերակայությունը պաշտպանողներ) մեկին անպայմանորեն առաջնություն տալու հրամայականի պարտադրանքով:

Հակալատինական այս պայքարի առաջամարտիկներն էին Սյունյաց եկեղեցական թեմի ղեկավար գործիչներ Եսայի Նչեցին, Ստեփանոս Թրբելյանը, Հովհաննէս Թրբելին և ուրիշներ:

Եսայի Նչեցուց մեզ հասած ընդհանուր թվով 12 թղթերը ողղած են Գրիգոր Անավարզեցու գլխավորած լատինամետ կուսակցության դեմ: Այս

²³ Ն, տ, էջ 218:

²⁴ Ն, տ, էջ 219:

²⁵ Ն, տ, էջ 219:

²⁶ «Արարատ», 1900, № 11, էջ 562:

թղթերում Նշեցին պաշտպանում է հայոց եկեղեցական անկախությունը և դատապարտում գիշողության գնալու ամենափոքր քայլն իսկ: Այսպես, ժամանակագրորեն ամենավաղ գրած իր մի թղթում (համառոտ վերնագիրն է՝ «Պատասխանի թղթոյն կաթողիկոսին եւ թագաւորին»)²⁷, որ Եսային գրել է իբրև հակամատուցում 1807-ին Սիս քաղաքում գումարված եկեղեցական ժողովի լատինամետ որոշումների դեմ, նա, տեսականորեն բնորոշելով հանդերձ քրիստոնյա եկեղեցիների միության ցանկալիությունը, միաժամանակ գտնում է, որ քանի դեռ նման միության իրական նախապայմանները գոյություն չունեն, ուստի յուրաքանչյուր Եկեղեցի պետք է պահպանի իր պատմական առանձնահատուկ ավանդույթները, միևնույն ժամանակ հարգելով մյուսների որդեգրած եկեղեցական կարգերն ու ավանդությունները:

1880 թ. Թավրիզի Մատթեոս եպիսկոպոսին հղած թղթում²⁸ Եսային պայքարում է հայերին դավանափոխ անելու Դոմինիկյան միսիոներների ձգտումների դեմ: Այստեղ նա պաշտպանում է Հայ Եկեղեցու ծիսակարգային մի շարք սկզբունքներ, Քրիստոսի բնության վերաբերյալ Հայ Եկեղեցու պատմական տեսակետը: Հայոց Եկեղեցու դավանանքն ու ծիսակարգն է պաշտպանում նաև իր մի շարք այլ թղթերում. «Թուղթ վասն կարգաց եկեղեցւոյ եւ ժամուց»²⁹: «Թուղթ բնորդէմ Հեթմոյ Կիրիկեցւոյն»³⁰, «Թուղթ շրջաբերական լաղագս ողորմութիւն տալոյ ի նպաստ Ա. Կարապետին Տարօնոյ»³¹, «Ընդդէմ այնոցիկ որ բնորդէմ բաժակին մոլորին»³², «Պատասխանի թղթոյն ֆռանկաց»³³:

Գրիգոր Անավարդեցու և նրա համախոհների դեմ պայքար են մղում նաև Սյունյաց և Պոռշանց եպիսկոպոսներն ու՝ վարդապետները: Այս պայքարին մասնակցում են նաև բազմաթիվ նշանավոր եկեղեցա-մշակութային գործիչներ՝ Կիրակոս Երզնկացին, Մովսես Երզնկացին, Կիրակոս Արևելցին, Մկրտիչ Նաղաշը և ուրիշներ: Այդ պայքարը ավելի ուշ դարձրում հանգեցրեց նրան, ճիշտ է՝ կապված նաև նոր գաղութների առաջացման հետ, որ հայ ժողովրդի մի, թեև ոչ զանգվածեղ հատվածը հեռացավ նախնիների ավանդական դավանանքից և դարձավ հունադավան, կաթոլիկ կամ բողոքական:

Այսպիսով, ամբողջ 12—18-րդ դդ. ընթացքում և հատկապես 14-րդ դարում բացահայտ ու անգիշում պայքար էր գնում Հայոց արևելից կողմանց եկեղեցական թեմերի առաջնորդների, Կիլիկիայի հայոց ավանդական դավանանքի կողմնակիցների ու նրանց հակառակորդների և Կիլիկիո կաթողիկոսարանի միջև: Վերջիններս մեղադրվում էին հունա-հռոմեական Եկեղեցու ճնշումներին տուրք տալու, վնասակարություն հանդես չբերելու, բուն Հայաստանի շահերն անտեսելու, նրա ներկայացուցիչների կարծիքը հաշվի չառնելու, մուսուլմանական վտանգը գերազնահատելու, արևմուտքի քրիստոնյա տերություններից մեծ սպասումներ ունենալու մեջ: Կիլիկեցիներն էլ, իրենց հերթին, ետ չէին մնում արևելցիներից՝ իրենց փոխգիշումների քաղաքականության արդարացման, ավանդապաշտներին քաղաքական անհեռատեսության, պահպանողականության, կաստալացածության մեջ մեղադրելու առու-

²⁷ Մատենադարան, Զեռ. 9622, էջ 784—758:

²⁸ «Մուսքաղ», 1860—1861 թթ., № 2, հատոր Բ, էջ 157—160:

²⁹ Մատենադարան, Զեռ. 5154, էջ 259—262:

³⁰ Մատենադարան, Զեռ. 9622, էջ 716—734:

³¹ Մատենադարան, Զեռ. 848, էջ 100ա—102բ:

³² «Սիոն», 1866, հունվար-փետրվար, էջ 6—9, 26—30:

³³ Վենետիկ, Զեռ. 258:

մով: Վեճը գնում էր և՛ դրսի, և՛ ներսի ուժերի միջև: Եվ միայն ազգային ինքնուրույնության գաղափարի համընդհանուր գիտակցությունը դարձած իրողությունն էր, որ հայ ժողովրդի բոլոր հոգևոր առաջնորդներին կապում էր իրար, այդ հարցում բոլորը համամիտ էին իրար և համախոհ: Խնդիրը միայն դրան հասնելու տակտիկական միջոցառումներին էր վերաբերում և ստրատեգիական իրատեսության աստիճանին:

Հայ-բյուզանդական և հայ-հոռոմեական երկխոսությունների արդյունքը լինում է այն, որ քաղաքական ու կրոնական փոխգիշումների տուրևառության խնդրում էական տեղաշարժերի չհասնելու հետևանքով, ընդ որում բանակցող երկու կողմերի մեղքով (այնքան որ երկուստեք դեռևս ուժեղ էր կրոնական անհամընդունակականության ավանդույթը), փոխձեռնառու թվացող եկեղեցական միությունը գլուխ չի գալիս: Չանչաժ սրան՝ միաբանության հասնելու հորդորներն ու նախաձեռնած կիսատ-պոատ միջոցառումները, թվում է, թե անպակաս էին երկու կողմից էլ: Որպես միավորմանը նպաստող կոնկրետ օրինակ հիշատակենք թեկուզ դեռևս 11-րդ դարավերջից սկիզբ առած խաչակրաց արշավանքները, որ ձեռնարկում էր Հռոմը: Եվ, այնուամենայնիվ, քաղաքական ու եկեղեցական լուրջ ու խորացող հակամարտությունները իրենցն արեցին: Միության երազը մնաց չիրականացած: Միմյանց ընդառաջ գնալու վախվորած քայլերը, կիսատ-պոատ միջոցառումները այնքան էին զգուշավոր ու չափված-ձեված, որ արդյունք չէին կարող ունենալ և իրականում չունեցան էլ: Քրիստոնեական համայնքները մնացին իրենց ազգային-քաղաքական շահերի նեղ շրջանակներում, բավականաչափ իրատեսություն հանդես չբերեցին վերահաս փտանգի առիթով, և յուրաքանչյուրը, առանձին-առանձին, թանկ վճարեցին՝ կորցնելով քաղաքական նախաձեռնության երաշխիքները, տանուլ տալով դարերի ընթացքում նվաճված քաղաքակրթության պտուղներն ու ազգային-պատմական տարածքները:

Արդեն 15-րդ դարակեսին կործանվեց բյուզանդական հզոր պետությունը, քիչ ավելի վաղ Հայաստանը վերջնականապես կորցրեց իր քաղաքական անկախության վերջին օրրանը Կիլիկիայում և արևելա-քրիստոնեական մի շարք բախտակից եկեղեցական համայնքների նման աստիճանաբար թուլացրեց իր դիրքերը պետական ու եկեղեցական քաղաքականության թատերաբեմի վրա, Հռոմը կորցրեց իր ազդեցությունը քրիստոնեական արևելքում: Նախկին բյուզանդական կայսրության, Ասորիքի ու Մեծ Հայքի, քրիստոնեական մյուս օջախների ծովափը նվաղեց-թուլացավ մուսուլման թրքախոս ցեղերի գիշատիչ բնագոյների ամենակույ գրոհի առաջ:

Զխորանալով հետագա դարերում Հայ Եկեղեցուն բաժին ընկած ճակատագրական վայրիվերումների բազմակնճիռ խնդիրների մեջ, երբ նա ստիպված էր գործել հայկական ինքնուրույն պետականության բացակայության պայմաններում³⁴, ասենք միայն, որ ա.դ. ընթացքում Հայ Եկեղեցին ոչ միայն պահպանել է իր ազգային և դավանաբանական ինքնուրույն դիմա-

³⁴ Կիլիկիայի հայկական պետականության անկումից (1875 թ.) հետո էլ Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու հոգևոր և եկեղեցավարչական գերագույն կենտրոնական իշխանության՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության նստավայրը միաժամանակ մնում է Կիլիկիայի Սիս Քաղաքում և միայն 1441 թ. վերահաստատվում է Սբ. Էջմիածնում, որ և մնում է առ այսօր: 1446-ին Ստում, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության նախկին նստավայրում, հիմնադրվում է Հաղաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու մասնավոր նվիրապետական Աթոռը՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսությունը, որի աթոռանիստը 1980-ին փոխադրվում է Լիբանանի Ամրիթիաս բնակավայրը, որ և մնում է մինչև օրս:

գիծը, այլև մեծապես նպաստել է հայ ազգի պետական ու քաղաքական ինքնուրույնության վերահաստատման գործին: Այս իմաստով դժվար է գերագնահատել վերջին հարյուրամյակների ընթացքում Հայ Եկեղեցու կատարած ազգապահպան դերը, որի կենսական պոտենցիալը ուղղակիորեն բխում է 4—14-րդ դարերի ընթացքում, պետական հովանավորության շրջանում, նրա որդեգրած կենսահաստատ և ազգանպաստ առաքելությունից:

Սա մեկ անգամ գալիս է հաստատելու ա՛յն միտքը, որ Հայ Եկեղեցու իրապես ազգօգուտ գործունեության մի գլխավոր բնագավառը ներկայացնող դավանաբանական թղթակցություններում արտահայտություն գտած վիճաբանությունը իր թվացյալ վերացական ու միատիկ-անառարկայական բնույթով հանդերձ, ըստ էության, թաքնված ձևով արտացոլում է ողջ միջնադարի հասարակական-քաղաքական ու պետական-եկեղեցական հիմնարկությունների իրական պատմությունը, ազգային ու համապետական շահերի սուր բախումները, ազգային ու կրոնա-քաղաքական ինքնուրույնության հարատև ձգտումը:

Այս իմաստով՝ դավանաբանական թղթակցություններում արտահայտություն գտած ազգային և կրոնական ինքնուրույնության գաղափարների պաշտպանությունը Հայոց պաշտոնական Եկեղեցու կողմից հանդիսանում է այն սլարարտ հողը, որի հիմքի վրա բարձրացել ու բարձրանում է հայ ժողովրդի ազգադիրոշմ դավանանքի, ազգային ինքնուրույնության և ընդհանրապես ազգային ինքնագիտակցության աներեր և մշտապես կանգուն հոյաշենը:

