

ՊՈՂՈՍ ԼԵՎՈՆ ԶԵՔԻՅԱՆ

14-րդ դարի ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՎԵՃԵՐԸ:

ՆԱԽԱՔԱՅԼԵՐ

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԵՏԱԳԱ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԻ
ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԻ

14-րդ դարը իր բազմաթիվ կողմերով վնոորոշ եղավ Հայոց Եկեղեցու պատմության և, հատկապես, նրա հետագա եկեղեցական կառուցվացքի համար: Ոչ այն իմաստով, որ հիշյալ ժամանակաշրջանում այդ կառուցվացքը իսկապես ձևավորված էր (դա կլինի շատ ավելի ուշ), այլ այն իմաստով, որ այդ ժամանակաշրջանում ուրվագրվում են այն նախադրյալները, որոնք պետք է տանեին դեպի հետևողական զարգացում:

14-րդ դարում վերջնականապես ամրագրվում է Հայոց Եկեղեցու ինքնաբերական հարցում նախապատվությունների առանցքի տեղաշարժը Բյուզանդիայից դեպի Հոռոմ: Դարեր շարունակ, չնայած բոլոր իրադարձություններին, վարդապետական ճշմարտության չափանիշներին և ծիսական ու կարգապահական առանձնահատկություններին, այդ Եկեղեցու ինքնագիտակցման համար վերաբերումի հիմնական բևեռ է եղել, զոհն մինչև 12-րդ դարի վերջը, Ուղղափառությունը և, մասնավորապես, բյուզանդական քաղկեդոնականությունը: Ընդհակառակը, 14-րդ դարից ի վեր վերաբերումի հիմնական և հաճախ միակ բևեռն է դառնում Հոռոմի Եկեղեցին: 13-րդ դարը այդ տեսակետից հանդիսանում է անցման շրջան, որի որոշ նախանշաններ ի հայտ են գալիս նախորդ դարի վերջին տասնամյակների ընթացքում¹:

Նախապատվությունների առանցքի տեղաշարժը, անկասկած, ենթադրում էր բանավեճի բովանդակության հիմնական նորությունը, այն է՝ Հոռոմեական Եկեղեցու համար բնորոշ եկեղեցաբանության համաձայն Հոռոմի Պապի իրավասական գլխավորության հարցը:

Չնայած այն բանին, որ Պապի գլխավորության հանդեպ հավատը սկզբունքորեն աստվածաբանական և բուն իսկ վարդապետական

հարց էր, այնուամենայնիվ այն հղի էր լուրջ իրավական հետևանքներով հենց եկեղեցական հասարակության կառուցվացքի համար: Այստեղից էլ ծագում է եկեղեցական իշխանության քննադատման միտումը, որը հանգեցնում է լիակատար երկիշխանության հայ քրիստոնեության ծոցում, որը և բերում է հայ կաթողիկե մկրապետության ստեղծմանը 1842 թ.: Նման բան չէր պատահել մախիկնում (հայ-բյուզանդական քաղկեդոնական վեճերի շրջանում), եթե հաշվի չառնենք 6-7-րդ դարերի սահմանագծին ընկած շատ կարճատև ժամանակաշրջանը²:

Հետևաբար, այս զեկուցման նպատակն է բացահայտել հիշյալ զարգացումների առավել ակնառու պահերը դրանց մախնական շրջանում՝ գտնելու համար այն բանալին, որը մեզ հնարավորություն կտա պատմական և, միևնույն ժամանակ, աստվածաբանական տեսակետներից վերլուծելու դրանց հետևանքները թե՛ կարճատև, թե՛ երկարատև կտրվածքով:

1. ՀԱՅ-ՀՌՈՄԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎՃՌՈՒՈՇ ԳՈՐԾՈՆՆԵՐԸ

ա) Բաղաքական հանգամանքները և լատիմների հետ շփումների սերտացումը

Կիլիկյան դարաշրջանը ոչ միայն սաղմնավորում և ձևավորում է այն, ինչին պետք է հանգեր հայ քրիստոնեական աշխարհը իր եկեղեցական և մկրապետական ճյուղավորումներով, այլև հանդիսանում է այն շրջանը, երբ ի հայտ են գալիս «հայկական հարցի» միջուկը կազմող հիմնական տարրերը: Մեզ թվում է, որ Ժողեֆ Լորանը իրավացի կերպով (ի դեպ՝ բավականաչափ վիճելի մեկնաբանությունների շարքում) հայկական հարցի սկզբնավորումը վերագրում է Խաչակրաց արշավանքների ժամանակաշրջանին³:

Փաստորեն հենց այդ ժամանակաշրջանից է, որ Հայաստանը և հայերը հայտնվում են մի դիալեկտիկայի կենտրոնում, որը գալիս է ուրվագծելու այն մոր կողմնորոշումները, որոնք կամխորոշեցին և՛ հայերի աշխարհաքաղաքականությունը, և՛ նրանց հավաքական քաղաքական մտապատկերացումները: Ահա դրանց երբ հիմնական կետերը.

I. Հայկական աշխարհաքաղաքականության Արևմտյան առանցքի տեղաշարժը Բյուզանդիայից դեպի Եվրոպա, ավելի շատ դեպի Արևմտյան Եվրոպա (գրեթե վերադարձ, որակական տարբերություններով հանդերձ, դեպի մախարիդանդական ժամանակաշրջանը, երբ Հայաստանի արևմտյան ուղեմիջը Հոռմն էր):

II. Հայաստանի համեմատությամբ Արևմտյան իսլամական առանցքի ձևավորման սկիզբը, որն ինչ-որ չափով ուծվագծվում է (ոչ առանց երկիմաստության, սակայն արդյունավետ կերպով) եվրոպական Արևմուտքի քաղաքական իրականության մեջ՝ մախ Իկոնիայի Սելջուկյան սուլթանության, իսկ հետագայում՝ Օսմանյան կայսրության միջոցով (հմմտ. այս հարցում խաչակիրների երկիմաստ դիրքորոշումը Սելջուկյանների հանդեպ, որոնք օգտագործվում էին հակաբյուզանդական մպատակներով, Ֆրանցիսկոս Ա-ի դաշինքը օսմանցիների հետ, մինչև թուրք-գերմանական դաշինքը, որը միացու հետևանքներ ունեցավ հայերի համար Առաջին համաշխարհային պատերազմի մախօրեին):

III. Ամբողջովին դեպի հոռմեական քրիստոնեական Արևմուտքը ուղղված հայկական «մեսիականապաշտության» սկզբնավորումը, որը կարմիր թելի մման անցնում է հայերի՝ դարեր տևող ազատագրական շարժումների միջից⁴:

Հենց այդ գաղափարաքաղաքական համատեքստի շրջանակներում են ծավալվում հայերի հարաբերությունները Հոռմի Եկեղեցու հետ Կիլիկյան դարաշրջանում:

11-րդ դարի երկրորդ կեսի ընթացքում մախապատրաստված լինելով Գրիգոր Վկայաների ուղղակի և շատ հնարավոր կերպերով Հոռմեական Եկեղեցու հետ⁵, այս հարաբերությունները ծաղկում են ապրում Գրիգորիս Գ. Պահլավունու հայրապետության ժամանակ՝ կրելով շատ ջերմ բնույթ և գերծ մնալով հավակնություններից թե՛ մեկ, թե՛ մյուս կողմից այդ մախնական փուլում⁶:

Հայերին հասցեագրված պապական փաստաթղթերը բացահայտում են առանձնապես հարգալից և բարեկամական երանգ այդ սկզբնական շրջանում: Այդ փաստաթղթերում Հոռմի Հայրապետը սահմանափակվում է շատ ճկուն ոճով արտահայտված որոշ դիտողություններով և ցանկություններով, որոնցով կոչ է անում իր հայ պաշտոնակցին վերանայելու մի քանի սովորույթներ, որոնց մկատմամբ հոռմեացիները որոշ զգուշավորություն էին հանդես բերում:

Համեմայն դեպս ակնարկ էլ չկա սխալների, հերձվածողության, սխալներից հրաժարվելու կամ դավանափոխության մասին, այն ամենի, ինչին մենք ավելի ու ավելի համատ ձևով ակամատես ենք լինում 13-14-րդ դարերից սկսած: Եվ եթե նույնիսկ ակնարկներ կան, իբր արդյունք շրջող զրույցների, Հայոց Եկեղեցու ոչ քաղկեդոնական ուղղվածության վերաբերյալ, ապա Գրիգոր Է-ն հստակորեն հաստատում է, որ ինքը հավանություն է տալիս Հայոց Եկեղեցու հավատքին, որն իրեն էր ներկայացրել Վկայաւեր Կաթողիկոսի ուղարկած պատվիրակը՝ Հովհաննես քահանային⁷:

Մենք կարծում էնք, որ 11 և 12-րդ դարերի պապական փաստաթղթերի այդ դիրքորոշումը, որն առաջին հայացքից բավականաչափ տարօրինակ է թվում հետագա զարգացումների լույսի ներքո, չի կարող վերագրվել պարզապես նախնական շրջանի նրբանկատությունը և զսպվածությունը: Դա կարելի էլիներ բացատրել նրանով, որ Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական հավատո հանգանակը և, մասնավորապես, քրիստոսաբանական հավատքը ըստ էության սխալ կամ «հերձվածողական» այնպիսի տարր չէր պարունակում, որը կարող էր վրդովել «բարեպաշտ ականջը»: Այսպես, այն հոռմեացիները, ովքեր տեղյակ չէին Հայոց Եկեղեցու միջեկեղեցական հարաբերությունների պատմական ենթախորքին, ունկնդրելով պարզապես հավատո հանգանակը՝ ոչ մի զայրացուցիչ բան չէին նկատում: Իրավիճակը փոխվում է հետզհետե, պատմական համատեքստին և դրա հետևանքներին հոռմեացիների ծանոթանալուն զուգընթաց և, կրկնելով իրենց բյուզանդացի նախորդների սխալը, նրանք ևս չեն կարողանում տարբերել իրական ուղղափառությունը դրա դավանաբանական ձևակերպումից: Մինչդեռ այդ տարբերակումը պարզորոշ կերպով առաջարկվել և կատարելապես ձևակերպվել էր 12-րդ դարի վերջում Ս. Ներսես Շնորհալու կողմից Մանվել Կոմնենոսի կայսերական պատվիրակ և աստվածաբան Թեոդիանոսի հետ երկու Եկեղեցիների միությանը ուղղված բանակցությունների ժամանակ⁸:

Համեմայն դեպս, նույնիսկ այդ նախնական փուլում, երբ Հոռմի Եկեղեցին դեռևս վարդապետական լուրջ առարկություններ չէր ներկայացնում Հայոց Եկեղեցուն, այնուամենայնիվ այն չէր թաքցնում, որ մտադիր է նրանց պարտադրել ծիսական և կարգապա-

հական որոշ չափանիշներ, որոնք նա իրավացիորեն անհրաժեշտ էր համարում եկեղեցական միության համար⁹:

Կիլիկյան իշխանության և թագավորության քաղաքագաղափարական համատեքստը, որ մենք ներկայացրինք հակիրճ կերպով, ազդեցվելով պապական պահանջների և աճող հավակնությունների հետ, ծնունդ տվեց, մասնավորապես, հայ բարձրաստիճան կղերականության ծոցում, ոչ միայն Հոռմեական Եկեղեցուն համակրողների, այլև բառի բուն իմաստով «լատինասերների» կամ «հոռմեասերների» մի ստվար բանակի: Այս միտումը իր գագաթնակետին հասավ ինչպես կղերականության, այնպես էլ արքունի ազնվականության շրջանում, հատկապես 13-րդ դարի վերջին տասամյակում. այդ միտման կարկառուն ներկայացուցիչներ հանդիսացան Հեթում Բ արքան (1289-1293, 1299-1301) և, գեթ մասամբ, Գրիգոր Է Անավարզեցի Կաթողիկոսը (1293-1307):

բ) Միաբանող Եղբայրների շարժումը

Նաև «Ունիթոր» անվանումով ծանոթ Միաբանող Եղբայրների պատմությունը հանդիսանում է Հայոց Եկեղեցու և Արևմուտքի հետ նրա ունեցած կապերի ամենաճանաչված և լավագույնս ուսումնասիրված էջերից մեկը, չնայած այն բանին, որ դեռևս գոյություն ունի արխիվային նյութերի չհետազոտված մի ստվար զանգված¹⁰: Մեր պատմության մեջ Միաբանող Եղբայրները ծանոթ են նաև լատիներեն համապատասխան «Ունիթոր» անվանումով:

Չնայած նրանց «քարոզչական» գործունեությանը տրված գնահատականներին, որոնք հետևանքն են ոչ միայն հետազոտողների տարբեր տեսակետների, այլև հենց իրենց՝ Միաբանողների գործունեության արդյունքի և ծավալի տարբերությունների, այնուամենայնիվ կասկած չի հարուցում այն բանը, որ նրանք սերտորեն կապված են քարոզչական գործունեությունը իբր լատինականացում ընթրնող, կաթողիկե պատկանելիությունը իբր համայնակույ գաղափարախոսություն ընկալող հայեցակարգի ամենապինդ կորիզի հետ, իր ծայրագույն հետևանքներին հասցնելով իննովկենտիոս Գ-ի Մեկ հավատը, Մեկ կայսրություն իդեալը¹¹:

Միաբանողների լատինականացնող համամիացման և ընդհանրականացման այս եռանդն իր առավելագույն չափազանցված արտահայտությունն է գտնում «լատինաբան հայերեն» լեզվաբանա-

կան երևույթի մեջ: Այս երևույթի նպատակն ու կանոնն էր հնարավորին չափ ճշգրիտ կերպով հայերենը հարմարեցնել լատիներենի չափանիշներին և օրենքներին: Այս երևույթը, ներշնչված լինելով լատիներենի՝ որպես կաթոլիկության անկրկնելի արտահայտչաձևի գերազանցության գաղափարով, լատիներաբան հայերենի ստեղծումը բացատրվում է նաև այն բանով, որ լատիներենին էր վերապահվում աստվածաբանական ուղղափառության գերագույն երաշխիքը լինելու պատիվը¹²:

Քարոզիչ Եղբայրներից, այսինքն՝ Դոմինիկյան Կարգից առաջագայող Շրջուն Եղբայրների Կարգի ծնունդ եղող Միաբանող Եղբայրների միաբանության պաշտոնական հաստատումը Հայաստանում տեղի է ունենում 14-րդ դարի երեսնական թվականներին: Սա իր հերթին նախապատրաստված էր Մուրացիկ Կարգերի, հատկապես ֆրանցիսկյան քարոզիչների հարաճուն ներթափանցումով, որի փայլուն հետևանքը եղավ Հեթում Բ արքայի կրոնավորումը, որը հրաժարվեց գահից ֆրանցիսկյան գաղափարականի համար: Հետագայում Միաբանող Եղբայրները տարածվում և հաստատվում են բազմաթիվ շրջաններում, հատկապես Արևելյան Հայաստանում¹³:

Միաբանող Եղբայրների տարածմանը դիմակայելու համար նրանց հակառակորդների ծավալած ահռելի ջանքերը պատկերացում են տալիս նրանց ուժի և համառ գործունեության մասին¹⁴:

2. 14-րդ դարի ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԵԾ ԺՈՂՈՎՆԵՐԸ

14-րդ դարի հայ եկեղեցական կյանքում աչքի են ընկնում չորս եկեղեցական ժողովներ՝ Սսի երեք (1307, 1342, 1361) և Ադանայի (1316)¹⁵:

Այդ ժողովները իրենց դիրքորոշումներով ներկայացնում են այդ ժամանակաշրջանում Հայոց եկեղեցու կյանքը բնորոշող հիմնական եկեղեցաբանական կողմնորոշումը: Առաջին երկու՝ 1307 և 1316 թթ. եկեղեցական ժողովները, որոնք ներշնչված էին վախճանված Կաթողիկոս Գրիգոր Անավարզեցու գաղափարներով, որի եկեղեցական քաղաքականությունը և հիմնարար սկզբունքներն ընդունվեցին թագավորական ճնշման ներքո, ընդգծվեցին ոչ միայն Հոռմի եկեղեցու հետ ընդհանրության գերակշռությունը, այլև ծիսական լատի-

նացման քիչ թե շատ առաջ մղված միտումները¹⁶։ Այս ժողովները սկզբից մինչև վերջ ներթափանցված էին Գր. Անավարզեցուն բնորոշ բոլոր վարանումներով և եկեղեցական ստորակայության բարոյությով¹⁷։

1342 թ. Սսի ժողովը այդ տեսակետից բոլովին այլ պատկեր է ներկայացնում։ Մխիթար Ա. Գոնեքցի Կաթողիկոսը (1341-1355), լատինների հակառակորդը չլինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ իրեն չի դրսևորում որպես նրանց ծառան կամ ջատագովը, որպիսին էր, ընդհակառակը, Գրիգոր Անավարզեցին։ Խոնարհաբար, բայց և միևնույն ժամանակ վճռականորեն Մխիթարը բողոքում է պապական արքունիքում հայերին վերագրվող սխալների դեմ։ Սակայն նա չի դադարեցնում իր հարաբերությունները Հռոմի Եկեղեցու հետ և չի վիճարկում հայերին հարցեր ուղղելու նրա իրավունքը։ Միևնույն ժամանակ Մխիթարը չի համարձակվում վերականգնել Հայոց Եկեղեցուն բնորոշ հին ավանդույթները։ Միգուցե նա կցանկանա՞ր դա անել։ Սակայն նա չի համարձակվում անել դա։ Մխիթարն իրեն դրսևորում է որպես միջնորդության և որոշ հարցերում նույնիսկ որպես փոխգիշման գնացող անձնավորություն։ Եթե նա միացել էր Հռոմին, ապա նա չէր ստրկացվել նրա կոմից, եթե նա բավականաչափ վճռականություն ուներ պաշտպանելու իր Եկեղեցու ուղղափառությունը, ապա այդ վճռականությունը բավարար չէր վերականգնելու համար նախորդ երկու ժողովների կողմից դատապարտված ամենաբնորոշ ավանդույթները, մի բան, որ անում է մի քանի տարի անց Մեսրոպ Ա.-ն¹⁸։

14-րդ դարում Սսում տեղի ունեցած վերջին ժողովը իր հերթին մի նոր շրջադարձ էր նշանավորում։ Այն վերականգնում և պարտադրում է հին հայկական ավանդույթների կիրառումը։ Նախորդ ժողովների որոշումների հետևանքով բարձրացած հուզումներից դղրված, այն գումարում է Մեսրոպ Ա Արտագեցին (1359-1372) և կարգադրում հայկական ծիսական ավանդույթների վերականգնումը։ Նա չի խզում հարաբերությունները լատինների հետ, նա նույնիսկ զարգացնում է դրանք, սակայն, միևնույն ժամանակ, նա սահմանազատում է մի կողմից եկեղեցական ընդհանրության, իսկ մյուս կողմից՝ ծեսի, յուրաքանչյուր Եկեղեցուն հատուկ ավանդույթների, էթնիկական, եկեղեցական և մշակութային ինքնության ոլորտը և իրավասությունները¹⁹։

Այստեղ, եզրակացություններ անելուց առաջ, զգալի է դառնում մի կարևոր հստակման անհրաժեշտությունը:

Հոռմի հետ բաց վերաբերումի, եկեղեցական հաղորդության, եթե կուզեք, մույիսկ «միության» մասին խոսելիս, մենք նկատի ունենք այս ամենը լոկ պատմական հարթության և ոչ թե բառի բուն իմաստով աստվածաբանական կամ դավանաբանական հարթության վրա: Այսինքն այստեղ խոսքը այն մասին չէ, թե Հոռմի Եկեղեցու հանդեպ բաց դիրքորոշում ունեցող և մույնիսկ նրա հետ հաղորդությանը հակված Հայոց Եկեղեցու ներկայացուցիչները ինչպես էին իրականում պատկերացնում եկեղեցաբանական տեսակետից Հոռմի Պապի իրավասությունը:

Մենք շատ լավ գիտենք, որ այդ իրավասությունը դարեր շարունակ եղել է բավականաչափ տարբեր հայեցակետերի առարկա, որը վերաբերում է նրա իրավաբանական բովանդակությանը և իրականացման կոնկրետ ձևերին հենց Հոռմի Եկեղեցու ծոցում: Որքա՞ն մեծ տարբերություն կա Իննովկենտիոս Գ-ի կամ մույնիսկ Պիոս Թ-ի գահերիցության տեսությունների և այն տեսության միջև, որն ընդգծում է Վատիկանի 2-րդ ժողովի մշակած եկեղեցաբանությունը:

Մենք գիտենք նաև, որ մույնինքն Ուղղափառության ավանդույթներով Հոռմի Պապին էր վերապահվում և մինչ այժմ էլ վերապահվում է պատվո որոշակի առաջնություն, որն, ի միջի այլոց, դատարկ բառ չէ և ունի որոշակի պատմական ծավալ²⁰:

Հետևաբար պետք է տարբերակել խնդրի երկու մակարդակ. ա) առաջին՝ պատմական մակարդակը, որը վերաբերում է Հոռմի Եկեղեցու հետ հարաբերություններին և հարգանքի, բարեկամության, եղբայրության, խաղաղության կոնկրետ դիրքորոշումներին. բ) երկրորդ՝ աստվածաբանական մակարդակը, որը վերաբերում է այդ դիրքորոշումների եկեղեցաբանական մեկնություններին, ելնելով հենց իրենց՝ գլխավոր գործող անձանց հեռանկարներից և փաստագրված հայեցակարգերից:

Ի դեպ, մենք ոչ մի պատճառ չունենք ենթադրելու, որ բոլոր այն քրիստոնյաները, ովքեր ունեցել կամ ջանացել են քրիստոնեաբար խաղաղ հարաբերություններ պահպանել Իննովկենտիոս Գ-ի կամ Վոնիփակիոս Ը-ի հետ, պատրաստ էին անվերապահորեն ընդունելու նրանց եկեղեցաբանությունը, որը խարսխված էր Հոռմի գլխավորության ծայրահեղ պնդման վրա: Ընդհակառակը, անհրաժեշտ

կլիներ յուրաքանչյուր առանձին դեպքում ճշտել եկեղեցաբանության տիպը և, մասնավորապես, գլխավորության մասին լռելյայն կամ ենթադիր ընկալումը:

Եթե որոշ գիտնականների որդեգրած մեթոդաբանությունը, որը չարդարացված կերպով ուստում է կատարում պատմական հարթակից դեպի աստվածաբանականը, կամ էլ պարզապես մոռացության է մատնում դրանց միջև գոյություն ունեցող տարբերությունը, ունի աստվածաբանորեն ծայրահեղ բանականացման թերությունը, ապա նվազ կարևոր չէ խուսափել մեկ այլ մեթոդաբանական ծայրահեղությունից, որի վտանգը հաճախ է զգացվում, և որը կայանում է նրանում, որ այն որդեգրած գիտնականները փորձում են անտեսել աստվածաբանական դրդապատճառները հոգուտ գուտ պատմականացած մեկնաբանության. այն է՝ Հոռմի Աթոռի իշխանությունը թեկուզ մեղմորեն ճանաչող ցանկացած բանաձև պարզապես քաղաքավարական կամ նույնիսկ քաղաքական պատշաճության բանաձևի վերածել²¹:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Մեզ թվում է, որ ուրվագծված պատմական համայնապատկերում, Հոռմի Կաթողիկե Եկեղեցու նկատմամբ դիրքորոշման տեսակետից, առանձնանում են չորս հիմնարար ուղղություններ, որոնք գոյություն ունեն և Հայոց Եկեղեցու ծոցում:

Ա) Նախ և առաջ մենք տեսնում ենք լատինասեր մի հոսանք, որը Հոռմի Եկեղեցու հետ հաղորդությունը և միությունը հասկանում է բավականաչափ արմատական ձևով: Հոռմի Եկեղեցու բարքերին և սովորություններին համապատասխանեցնելու հարցը այս հոսանքի կողմից դիտվում է որպես անհրաժեշտ կամ գրեթե անհրաժեշտ պայման եկեղեցական միության համար: Հերթում Բ թագավորը և Գրիգոր Անավարզեցի Կաթողիկոսը կարող են դիտվել որպես այդ միտման հեղինակավոր ներկայացուցիչներ:

Բ) Երկրորդ խումբը ներկայացնում են նրանք, ովքեր ծայրահեղության են հասցնում լատինական ծեսին համապատասխանելու իրենց պահանջը: Նրանք, ի վերջո, ընդունում են այն, նույնիսկ թարգմանում հայերեն: Սա Միաբանող Եղբայրների խումբն է:

Գ) Այս լատինասեր հոսանքներին բուռն կերպով հակադրվում են նրանք, ովքեր չեն ցանկանում ընդունել կոնկրետ բովանդակությամբ և ոչ մի հաղորդություն Հոռմի հետ: Դրանք Հայոց Եկեղեցու լիակատար ինքնիշխանության կողմնակիցներն են: Նրանք հաճախ «ազգայնական» կամ պարզապես «ազգային» են անվանվում ոչ միայն իրենց Եկեղեցու ավանդույթները անադարտ պահպանելու և այդպիսով դրա ինքնությունը պահանջելու ջերմեռանդության համար, այլև այն պատճառով, որ նրանք նույնացնում են Եկեղեցու բարձրագույն իրավաբանական միության ոլորտը ազգի ինքնության կամ մի ազգի հոգևոր սահմանների հետ՝ Հայոց ազգի առանձնահատուկ դեպքում:

Այս խումբը, որը շատ զորեղ էր Արևելյան Հայաստանում, իր ներկայությունը զգացնել էր տալիս մաս Կիլիկիայում և նույնիսկ արքունիքի որոշ շերտերում: Սակայն, այդուհանդերձ, այն իր պինդ դիմադրությամբ և օգտագործելով 1307 թ. Սսո ժողովին²² հաջորդած հուզումները, կարողացավ ազդել 1361 թ. Սսո ժողովի դիրքորոշման վրա: Սա դեռևս վերջնական հաղթանակ չէր: Այդ հաղթանակը վրա կհասնի, մեր կարծիքով, միայն 18-րդ դարում, երբ Հայոց նվիրապետության բոլոր գահերի վրա վերջնական գերակշռությունը կանցնի Հոռմի դեմ հանդիման փակ լինելու միտման ներկայացուցիչների²³: Սակայն 1361 թ. Սսո ժողովը հանդիսանում է այն շրջադարձային պահը, որը բացահայտ կերպով վերջ է դնում Հայոց բարձր նվիրապետության ծոցում լատինասիրության թեկուզ թույլ հակմանը:

Դ) Եվ, վերջապես, ուրվագծված համայնապատկերից առանձնանում է մի չորրորդ հոսանք, որի արտաքին ուրվագիծը նվազ պարզորոշ էր, իսկ ներքին տարբերակները՝ ավելի շեշտված: Դա նրանք էին, ովքեր, հավատալով հանդերձ Հայոց Եկեղեցու կատարյալ ուղղափառությանը և նրա ծեսերի ու ավանդույթների լիարժեք օրինականությանը, չէին բացառում տրամախոսությունը, նույնիսկ հաղորդությունը և միությունը Հոռմի հետ, հաղորդություն, որի աստվածաբանական կարևորությունը, այնուամենայնիվ, պետք է ճշտվեր յուրաքանչյուր առանձին դեպքում, ինչպես մենք արդեն դա նշել էինք:

Որպես այդ միտման ներկայացուցիչներ 14-րդ դարում մենք կարող ենք մատնանշել Կաթողիկոսներ Մխիթար Ա-ին և Մեսրոպ Ա-ին:

Մենք կարծում ենք, որ իրականում այդ միտումը ներշնչվել էր էկումենականության այն մեծ դասից, որը խորունկ աստվածաբանության էր վերածվել 12-րդ դարի Հայոց Եկեղեցու պայծառ դեմքե-

րի, երկու Ներսեսների՝ Օնորմալու և Լամբրոնացու կողմից, որոնց ժամանակի և հայրենիքի շրջանակներից դուրս եկող էկումենական գործունեությունը և աստվածաբանությունը անգերազանցելի են մնացել միջնադարյան քրիստոնեության ողջ ոլորտում²⁴:

Այս չորս հիմնական հոսանքները, որ մենք առանձնացրեցինք Հայոց Եկեղեցու ծոցում 14-րդ դարի տասնամյակների ընթացքում, կապահավելն դարեր շարունակ՝ ավելի կամ պակաս հզորությամբ: Միաբանողների հոսանքը չի վերապրի 18-րդ դարը, իսկ մնացած երեքը հարմարվելով, քիչ թե շատ խորը կերպով ձևափոխվելով և տարբեր ուղիներով կհանգեն այն հիմնարար եկեղեցական տիպաբանություններին, որոնք կգերիշխեն Հայոց քրիստոնեական աշխարհում 18-րդ դարից սկսած և փաստորեն մինչ օրս²⁵:

Ա) ինքնավարական տիպաբանությունը, որը մարմնավորում է Հայ Առաքելական Եկեղեցին և գերիշխող է հանդիսանում:

Բ) Միաբանողական տիպաբանությունը, որն իր արտահայտությունն է գտել Հայ կաթողիկե նվիրապետության ստեղծումով: Նախորդ դարերի լատինասեր հոսանքների ժառանգորդը հանդիսանալով հանդերձ՝ այն կզսպի դրանց միաբարական ծայրահեղությունները:

Գ) Մխիթարյան Միաբանության հիմնադիր Մխիթար Աբբահայր Սեբաստացու մխիթարյան տիպաբանությունը²⁶: Այս տիպաբանությունը զետեղվում է Հոռոմի հետ բաց վերաբերումը և Հայոց Եկեղեցու ավանդույթներին անսակարկ հավատարմությունը հաշտեցնել ուզող միտումների գաղափարական և պատմական շարունակականության մեջ: Այն երբեմն ունեցել է բավականին շատ համակիրներ նաև Մխիթարյան դպրոցից դուրս: Բավական է հիշել 1809 և 1820 թթ. Կոստանդնուպոլսում ծավալված շարժումները, որոնք հրահրվել էին Վենետիկի Մխիթարյանների և Առաքելական Եկեղեցու ծոցից ելած համակիրների միացյալ ջանքերով: Այս շարժումը անհաջողության մատնվեց երկու կողմերի, այն է թե՛ միաբարների և թե՛ ինքնավարության կողմնակիցների հուժկու ճնշումների հետևանքով²⁷:

Այս տողերը վերջակետելիս մեր մաղթանքն այն է, որ այս խմբերը կարողանան անկեղծ և ազնիվ տրամախոսությամբ ապրել միասին և, անկախ հասած կամ հասանելիք աստվածաբանական արդյունքներից, միանալ Քրիստոսի, մարդու և Աստծու հանդեպ տածած իրենց հավատքի, իրենց ընդհանուր և հարուստ ժառանգության և

իրենց ազգային ինքնության ներքո, որը սերտորեն կապված է նրանց պատմության հետ, պատմությանը հավատացյալ քրիստոնյաների:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ներկա հոդվածի միջուկն է կազմում 1993 թ. հոկտեմբերին Պուստիեում կայացած և Լուսինյաններին նվիրված գիտաժողովին կարգացված զեկույցը: Նույն զեկույցման թեթևակիորեն լրացված տարբերակը հրատարակվելու է անգլերեն լեզվով Լևոն Ե-ի մահվան 600-ամյակի առթիվ 1993 թ. նոյեմբերի 12-14-ը Նյու Յորքում տեղի ունեցած «Կիլիկիայի հայոց թագավորությունը Խաչակրաց արշավանքների խաչմերուկում» թեմայով գիտաժողովի նյութերում:

1. Հարաբերությունները Հոռմի Եկեղեցու հետ սկիզբ են առնում 12-րդ դարից առաջ: Մեծ Հայքի թագավորության անկումից (1045) առաջ վկայված կամ ենթադրվող հարաբերություններից բացի, որոնք, անկախ իրենց պատմականության խնդրից, շարունակական բնույթ չեն կրել: Մեզ թվում է, որ 12-րդ դարի վավերականորեն վկայված շփումները նախորդել են շատ հնարավոր շփումներով 11-րդ դարի ընթացքում:

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ արքայի Հոռմ կատարած ուղևորության ավանդության վերաբերյալ տե՛ս Հ. Ս. Կոզյանի «Հայոց Եկեղեցին մինչև Ֆլորենտյան ժողովը», Բեյրութ, 1961, էջ 103-105 (Հեղինակը, որը ներկայացնում է նաև հարցի տեքստային և քննական վիճակը, բացառում է, միգուցե գերքննական հոգաժությանը, ավանդության նույնիսկ հավանականությունը): Անապատական, «Համառոտ պատմություն հայ-լատին հարաբերութեանց սկիզբէն մինչև 1382», 2-րդ հրատ., Անթիլիաս - Լիբանան, 1981, էջ 26-31: Պ. Անանյանը գրում է. «Benché il viaggio possa essere ritenuto un fatto storico, tuttavia nel Medio Evo esso diede origine ad una leggenda...» (Թեպետև ուղևորությունը ներկայացնում է ինքնին պատմականության փաստեր, այնուամենայնիվ դա պատճառ է դարձել, որ միջին դարերում դրա շուրջը մի առասպել հյուսվեր. «Gregorio Illuminatore», *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma, 1966, սյուն. 183): Ինչ մեզ է վերաբերում, ապա մենք ոչ մի առարկություն չունենք ո՛չ պատմական համատեքստի, ո՛չ էլ տեքստային քննադատության նկատմամբ, քանի որ փաստը պատմված է ըստ Լուսավորչի Կյանքի (հունարեն) նախնական խմբագրության: Տե՛ս նաև G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Testi e Studi, 127), Città del Vaticano, 1946, պար. 181-189, commentaire, էջ 328-331. Եվսեբիոս և Սեղբեստրոս Պապերի խառնաշփոթի վերաբերյալ, նույն, էջ 213, 233:

Նիկողայոս Ա Պապի և իշխան Աշոտ Բագրատունու ենթադրյալ նամակագրության վրա՝ տե՛ս Պ. Անանյան, Զաքարիա Հայոց Կաթողիկոսի և Աշոտ Իշխանաց իշխանի թղթակցությունը Փոտ Պատրի-

արքի և Նիկողայոս Ա, Պապի հետ (Հայագիտական Մատենադարան, «Բազմավեպ», 35), Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1992, էջ 80-93:

11-րդ դարում եղած շփումների և, հատկապես, Գրիգոր Բ Վկայա-սեր Կաթողիկոսին վերագրվող շփումների առնչությամբ տե՛ս Ա. Ka-poñan-Kouymjian, «Le catholico Grégoire II le Martyrophile (Vkasaser) et ses pérégrinations», Bazmavep, CXXXII (1974), էջ 316-8 (306-325), վերատպված է նույնի «L'Egypte vue par les Arméniens (XI-XVII^e siècles)» գործում, Éd. de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 1988, էջ 13-14 (7-19); **L.B. Zekiyan**, "Le colonie armene del Medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene (Materiale per la Storia degli armeni in Italia)", *Atti del Primo: Simposio internazionale di Arte Armena*-ում, Venezia - S. Lazzaro, 1978, էջ 837-839: **Պ. Անանյան**, «Գրիգորիս Վկայասերը և հայ-հռոմեական հարաբերությունները», «Բազմավեպ», (1992, էջ 7-28, ֆր. ամփ. 29-30):

Ուշադրության արժանի է այն փաստը, որ Գրիգորիս Է-ի 1080 թ. հունիսի 6-ի նամակը, որը հասցեագրված է «G. dilecto in Christo fratri Simandensi archiepiscopo», և որը նամակում հանդես է գալիս որպես Հայոց Եկեղեցու առաջնորդ, կարող էր ուղղված լինել միայն անձամբ Վկայասերին. հմմտ. MGH, Epistulae Selectae, t. II, fasc. 2; Gregorii VII Registrum, lib. V-IX, ed. E. Caspar, Berlin, 1920. VIII 1 (որոշ այլ դեպքերում ևս այդ ժամանակաշրջանի պապական նամակագրության մեջ հասցեատիրոջ անունը նշվում է միայն մեկ սկզբնատա-նով). Sinnadensi-ի փոխարեն Simandensi ևս մեկ տարբերակ է, Fontes, Séries III, vol. 1. Acta - Romanorum Pontificum, t. I, no. 380. «Simanda»-ն հավանաբար հայերեն «Մամնդավի» հնչյունաբանական աղավա-ղումն է, որ Վկայասերը Կաթողիկոս է օծվել (տե՛ս նաև **M. Ormanian**, L'Eglise Arménienne. Son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent, Constantinople, 1910, 2^e ed. revue et annotée. Imprimerie du Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias - Liban, 1954, p. 40):

2. Տե՛ս նաև **A. Ter-Mikelian**, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV bis zum XIII Jahrhundert), Leipzig, 1982, p. 58; **Ormanian**, նշվ. գծ., էջ 33. **V. Inglisian**, "Chalcedon und die armenische Kirche", A. Grillmeier - H. Bacht-ի, *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart* երկում, vol. II, Wurzburg, 1953, էջ 382-383; **Կոզյան**, նշվ. աշխ., էջ 211, 215-224:

3. **J. Laurent**, "Les origines médiévales de la question arménienne", RÉArm I (1920), էջ 35-54, վերատպվել է Études d'Histoire Arméni-enne-ում, Peeters, Louvain, 1971, էջ 1-19: Լորանը ի միջի այլոց գրում է. «Հայը երբեք չի կարողացել եղբայրանալ հույնի հետ ... Բյուզան-դական կայսրության մեջ նա մնացել է որպես չձուլված օտար տարր,

որը առիթը ներկայանալու դեպքում կարող էր վտանգավոր դառնալ» (էջ 47 (12-13): Ս. Ռանսիմանն այդ բառերը որակում է որպես «ֆանտաստիկ անհեթեթություն» (*The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign, Cambridge, 1929, էջ 165, ծան. 2*): Ծիշտ է անկասկած այն, որ շատ հաճախ հայր «պահպանել է, գոնե իր անձնական կյանքում, իր լեզուն, իր սովորույթները, իր հագուստը և իր ազգային կրոնը» (Լորան, *անդ*), սակայն «այս ամենը կարող է ճիշտ լինել, եթե շեշտենք և ուշադրություն դարձնենք այն բանի վրա, որ հայերը Բյուզանդիայում առաջնակարգ դեր կատարելով, լիովին ներգրավված էին այդ երկրի քաղաքական և զինվորական կյանքի մեջ, նույնացնում էին իրենց շահերը այդ երկրի շահերի հետ և յուրացնում դրա մշակույթի կարևորագույն առանձնահատկությունները» (*J. Charanis, The Armenians in the Byzantine Empire, Lisboa, 1963, էջ 57*):

4. Այդ «մեսիականապաշտության» ժամանակակից ամենաբնորոշ գրական արտահայտությունն է Ստոյն Եպիփանու ասացեալ Յաղագս Նեոիցն (Հայկականք յաղագս վերջնումն ժամանակաց) (*Pseudo Epiphanii Sermo de Antichristo (Armeniaca de Fine Temporum)*, Introduzione, testo critico, versione latina e note di G. Frasson, Venezia - S. Fine Lazzaro, 1976: Ստեղծագործությունը հրատարակչի կողմից թվագրված է 12-րդ դարով, միգուցե դրա առաջին կեսով (էջ XLII-LIV):

5. Տե՛ս վերը, ծան. 1:

6. Տե՛ս L.B. Zekiyan, նշվ. ծան. 1-ում, էջ 848-849, ուր տրված են նաև ընդարձակ մատենագիտական հղումներ:

7. "Unde nos illius Ecclesiae. Armeniorum scilicet, fidem, sicut ex hujus verbis didicimus comprobantes ..." (Բենեվենտոյի Ռոֆրեդ Եպիփանոսին 1080 թ. Գրիգոր Է-ի գրած նամակը. *Gregorii VII Registrum*-ի մեջ, նշվ. վերը՝ ծան. 1-ի մեջ, VII, 28: Տե՛ս նաև G. Hofmann, "Papst Gregor VII und der christliche Osten", *Studi Gregoriani, raccolti da G. B. Borino, vol. I, Abbazia di S. Paolo di Roma, 1947, II*: "Armenien", էջ 174-175: Ծիշտ է նաև այն, որ նույն Պապը Հենրիկոս Դ կայսերը հասցեագրված 1074 թ. դեկտեմբերի 7-ի նամակում գրում էր. "Armenii enim fere omnes a catholica fide oberrant" (*Registrum, lib. I-IV: MGH* (նշված), II/1, էջ 167), սակայն, ինչպես ինքն է խոստովանում, նա հավանաբար փոխել էր իր կարծիքը հայերի ներկայացրած բացատրություններից հետո:

8. Տե՛ս B. L. Zekiyan, "Un dialogue oecuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholico St. Neréss Shnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine", *Actes du XV^e Congrès international d'Études Byzantines - Athènes, Sept. 1976, IV. Histoire, Communications, Athènes, 1980, էջ 420-441, վերատրուկված է թերևսակի փոփոխություններով "St. Nersés Shnorhali en dialo-*

gue avec les Grecs: un prophète de l'oecuménisme au XII^e siècle" վերնագրի տակ, **Armenian Studies, Études Arméniennes in memoriam Haig Berberian**, Lisboa, 1986, էջ 861-883: Նույնը, "St. Nersés de Lambron Docteur de l'Église Arménienne et théologien de l'union des Églises", *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 31/Beiheft, XVI, Internationaler Byzantinistenkongress, Akten, 1/Beiheft, Wien, 1981, էջ 2,1: Նույնը, "Les relations arméno- Byzantines, après la mort de St. Nersés Shnorhali", *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 31/4 XVI internationaler Byzantinistenkongress, Akten, 11/4, Wien, 1982, էջ 331-337: Նույնը, "The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Joannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia", *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South Eastern Europe*, Budapest, 1987, էջ 363-373: Նույնը, "Nersés de Lambron" և "Nersés Shnorhali", *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris, 1981 սյուն. 122-134, 134-150: **P. Ananian**, "Narsete IV Klayetzi", *Bibliotheca Sahtorum*, IX, Roma, 1967, սյուն. 705-753: **E. Suttner**, "Eine " Oekumenische Bewegung im 12. Jahrhundert und ihr Bedeutendster Theologe der armenische Katholikos Nersés Shnorhali, *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1, 1975, էջ 87-97: **H. Khatchadourian**, "The Christology of St. Neréss Shnorhali in Dialogue with Byzantium", *Miscellanea Francescana*, 78 (1978), էջ 413-434.

9. Գր. Վկայատերին հասցեագրված Գրիգոր Է-ի վերը հիշատակված նամակը դրա պարզ վկայությունն է: 12-րդ դարի ամբողջ ընթացքում, սակայն, միաձևության այդ կամքը չի արտահայտվի այնքան վճռական ձևով, որքան հետագայում: Երբ ինքը՝ Գրիգոր Է-ն պահանջում էր Գր. Վկայատերից, որ Երեքսրբյանից բացառվեր քրիստոսաբանական բացականչումը՝ «Որ խաչեցար վասն մեր», ապա նա իր խնդրանքը պատճառաբանում էր գալթակղությունից խուսափելու մտահոգությամբ, առանց մտածելու, հավանաբար, որ լատինների Filioque (և լորդոյ) միջարկումը պակաս գալթակղական չէր հույների համար:

10. «Հավատո Տարածման» (Propaganda Fide) ժողովի արխիվներում հատկապես:

11. Հեղինակների դիրքորոշումը Միաբանողների նկատմամբ բնորոշվում է ոչ այնքան նրանց դավանական պատկանելությամբ, այլ եկեղեցաբանական հայեցակետով: Ունիթորական շարժման ամենավճռական քննադատների շարքում էին ոչ միայն, բնականաբար, Ինքնագլուխ եկեղեցու աստվածաբանները և պատմաբանները, այլև Վենետիկի Մխիթարյանները: Այլ դպրոցների կամ միտումների ներկայացուցիչ կաթողիկե հեղինակները հավանություն չտալով նրանց լատինականացնող չափազանցություններին, հիմնականում աշխատում են «հասկանալու» նրանց: Այդպես է վարվում, օրինակ, Ս.

Կոզյանը (նշվ. ծան. 1, էջ 481-483): Յուրաքանչյուր հեղինակի հատուկ նրբերանգային տարբերություններով հանդերձ, հիմնականում հավասարակշիռ քննադատություն է հնչել առաքելական Գ. Սարգսյանի (*Introduction à la littérature arménienne chrétienne* (Cahiers d'Études Chrétiennes Orientales, II), Le Monde Non Chrétien, Paris 1964, էջ 36-37 (թարգմանություն անգլերենից՝ *A Briet introduction to Armenian Christian Literature*, The Faith Press, London, 1960, pp. 46-47), ինչպես նաև կաթողիկեներ Գր. Պետրովիչի (*G. Petrowicz*, "I Fratres Unitores nella Chiesa Armena", Euntes Docete, XXII, (1969), էջ 309-347) և Վարդան Մաթֆունյանի կողմից (*V. G. Matfunian*, "Die lateinische Mission in Grossarmenien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts", *Die Kirche Armeniens*, (Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1978, էջ 165-174:

Հ. Լ. Միրզոյանը վերջերս փորձ է արել գնահատելու նրանց մշակութային ներդրումը, հատկապես փիլիսոփայության ասպարեզում: Տե՛ս նրա «17-րդ դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն» երկում, Երևանի Համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, 1983:

Թող թույլ տրվի մեզ հիշեցնել, որ մեր մի նախընթաց ուսումնասիրության մեջ մենք առաջ էինք քաշել հետևյալ միտքը. «Այնուամենայնիվ, չնայած այդ ծայրահեղություններին, որոնք արդարացնում են այդ քարոզչական շարժումը, ընդհանուր առմամբ, բացասական դատաստանը, չի կարելի չընդունել դրա թողած որոշ դրական հետևանքները: Նախ և առաջ քարոզիչները իրենց հետ բերեցին որոշակի փիլիսոփայական միտք, այն է՝ Արևմուտքի միջնադարյան սխոլաստիկան: Դա, միախառնվելով այլ գործոնների հետ, խթանեց Արևելյան Հայաստանի խոշոր վանական կենտրոններում, հատկապես 14-15-րդ դդ. գրական, փիլիսոփայական և աստվածաբանական ուսումնասիրությունների մի լուրջ զարթոնք» (*Zekiyan*, նշվ. ծան. 1-ում, էջ 921):

12. Ս. Կոզյանը ցանկանում է մեղմացնել լատինաբան լեզվի կրոնական կամ «աստվածաբանական» նշանակությունը, այն համեմատելով հունարենի հետ կապված նման մի երևույթի հետ, որն է հունաբան հայերենը 5-8-րդ դդ. ընթացքում: Հանգիստություն կա անկասկած, միայն թե այս դեպքում, եթե այն ինչ-որ բան է ապացուցում, արդեն շատ է ապացուցում, ինչպես ասում է փիլիսոփայական հին առածը (*si quid probat, nimis probat*): Փաստորեն հանգիստությունը վերաբերում է ոչ միայն լեզվաբանական գործառության մեխանիզմի տարբեր կողմերին (բառապաշարային, ձևաբանական, շարահյուսական և իմաստաբանական), այլև խնդրո առարկա երևույթի բնույթին և ձևավորմանը: Երկու դեպքերում էլ խոսքը ակադեմիական, «արհեստական» լեզուների մասին է, որոնք ստեղծվել էին «առ այս» շատ որոշակի պատճառներով և նպատակներով: Ուստի, եթե հունաբան հայերենի ստեղծումը պատճառա-

բանվում է փիլիսոփայական և գիտական կարգի կարիքներով, ապա լատինարան հայերենի ստեղծումը պատճառաբանվում է տարամերժորեն եկեղեցական գաղափարախոսության հրամայականով:

Ընդհանուր է անկասկած նաև այն, որ լատինարան հայերենը շուտ ի հայտ չի գալիս, և կարծես թե Միաբանողների միաբանության անմիջական արգասիքը չի հանդիսանում, այլ 17-րդ դարի երկրորդ կեսին Հոռոմում աշխատող մի խումբ հայ եկեղեցականների գործունեության արգասիքն է (տե՛ս Հ. Աճառյան, *Հայոց լեզվի պատմություն*, Բ. մաս, Երևան, 1945, էջ 310-323): Այնուամենայնիվ այս լեզուն հանդիսանում է Միաբանողների գաղափարախոսության իսկական շարունակությունը, որով տոգորված էին այդ «ակադեմիական» լեզվի ստեղծողները:

13. Հիմնական մատենագրությունն M-A VAN DEN OUDENRIN-Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt երկում, Francke Veri., Bern und München, 1960: Տե՛ս նաև Fr. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, 320-337: R. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, Rome, 1937, էջ 104-105, 141-150, 185-198; G. Petrowicz, նշվ. ծան. 11-ում, էջ 309-347: V. G. Matfunian, նշվ. ծան. 11-ում:

14. Տե՛ս ծան. 13-ի մատենագիտությունը: Հայկական «Սխոլաստիկայի», կամ «Հակասխոլաստիկայի» մեծագույն ներկայացուցչի մտավոր ճիգի վերաբերյալ տե՛ս L. Arpee, *History of Armenian Christianity*, New York, 1946, ch. XIV, "Gregory of Datev and the Armenian Summa" 175-186; M. De Durand, "Une Somme arménienne au XIV siècle", *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale*, Quatrième série, (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, XIX), Montréal-Paris, 1968, pp. 217-277.

15. Այդ ժողովներից առաջին երեքի վերաբերյալ տե՛ս A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenios unionisque eorum cum ecclesia Romana in Concilio Florentino*, Viennae, 1877, pp. 69-88: Ս. Կոզյան, նշվ. ծան. 1-ում, էջ 462-479: Չորս ժողովների վերաբերյալ՝ Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, Բ. Բ, Կոստանդնուպոլիս, 1914, պար. 1230-1236, 1253-1258, 1291-1315, 1322-1328, պուն. 1784-1793, 1816-1825, 1868-1916, 1922-1932: Աճապատական, նշվ. ծան. 1-ում, էջ 159-205: Բոլոր այս հեղինակները ունեն լուրջ ջատագովական մտահոգություններ: Ավելի «պատմական», սակայն չափազանց կրճատ շարադրանք է մեզ առաջարկել G. Dédéyan, *Le temps de la croisade (fin XI^e-fin XIV^e siècle)*, *Histoire des Arméniens*, sous la direction de G. Dédéyan, Éd.s Privat, Toulouse, էջ 320-321:

16. Տե՛ս ծան. 15. Balgy, էջ 69-77: Ս. Կոզյան, էջ 468-472: Մ. Օրմանյան, նշվ. գծ. 1230-1258, պուն. 1784-1825: Աճապատական, էջ

164-170, 175-179:

17. Գր. Անավարզեցին այնքան էր համակված իր խղճով և բարոյությունով, որ ծածուկ ջուր էր լցնում պատարագի սկիհի մեջ, ինչպես ընդունված էր լատինների մոտ և հակառակ էր հայկական ավանդույթներին, հույս ունենալով, որ այդ սովորույթը կընդունվի հաջորդ ժողովի կողմից (C. Galanus, *Conciliationis ecclesiae Armenae*, t. 1, Rome, 1680, էջ 438: Մ. Չամչեան, *Պատմութիւն Հայոց*, հտ. Գ, Վեներտիկ - Ս. Ղազար. 1786, էջ 290-291:

18. Տե՛ս անդ, էջ 339-347: *Ազգապատում*, պար. 1315, պլուն. 1913-1914: Անապատական, նշվ., էջ 195-199:

19. Տե՛ս Չամչեան, նշվ. ծան. 17-ում, էջ 353-354, 358: Օրմանյան, անդ, պար. 1321, պլուն. 1921:

20. Հռոմի առաջնությունը՝ զոհե պատվո առաջնությունը, չնայած այն բանին, որ այն պատճառաբանված էր քաղաքական շարժառիթներով, հատկապես ճանաչվել և հռչակվել է Կոստանդնուպոլսի և Քաղկեդոնի Տիեզերական ժողովների ժամանակ: Հետագայում բաժանումից, ինչպես նաև իրավական որևէ առաջնության հերքումից հետո, այդ ավանդույթի շարունակության և ընկալման մասին տե՛ս J. Spiteris, *La critica bizantina del Primato romano nel sec. XII*, (Orientalia Christiana Analecta, 208), Roma, 1979, pp. 1-24, 300-322, և հատկապես այն հեղինակները, որոնք մեջբերված են 3 և 5 ծանոթագրություններում, ուղղափառների արդի դիրքորոշման վերաբերյալ և 4 ծանոթագրությունում «չափավոր» կաթողիկոսների դիրքորոշման վերաբերյալ: Ի միջի այլոց կարելի է նայել J. Chrysostomus, "Die Möglichkeit einer Vereinigung der katholischen und orthodoxen Kirche"; B. Schultze - J. Chrysostomus-ում, *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, (Wort und Antwort - Oekumenisches Gespräch / Bd. 26), Otto Müller Verl., Salzburg, 1961, էջ 191-209: V. Peri, *La "Grande Chiesa Bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Queriniana, Brescia, 1981, էջ 12-14; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, 1985, էջ 307-323: A. Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Armand Colin, Paris, 1986 - իտ. թարգ.՝ *Bisanzio*, Einaudi, Torino, 1988, թթ. 93-96; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo - greca*, Ed.ni Dehoniane, Bologna, 1992, էջ 52 (Mazarakis), 402-406 (Zizioulas):

21. Ներսես Շնորհալին բացառիկ պարզությամբ և խստությամբ դատապարտում է հավատքի դեմ դավաճանությունը քաղաքական կամ այլ շահերի համար: Նա 1165 թ. Մանգլել Կոմեննոս կայսերն իր տեսակետների շարադրանքի վերջում գրում է. «Եթե մենք թաքցրել ենք ինչ-որ բան մեր հավատո հանգանակից և չենք գրել դրա մասին, կամ գրել ենք ավելին, քան մեր հավատո հանգանակն է, հաճոյանալու նպատակով կամ վախից և մարդկային հարգանքից դրդված, որպեսզի Ձեր աչքին ընդունելի ներկայանանք, ապա թող մենք կանգնենք Աստուծո դատաստանի առջև անհավատների և հերձ-

վածողների հետ միասին, քանի որ թարգրած կամ կեղծած հավատքը հետո չէ անհավատությունից» (Պատճառ խնդրոյ միաբանութեան թագաւորին Հոռոմոց մանուելի և Սրբոց Կաթողիկոսացն Հայոց Ներսէսի և Գրիգորի. Թուղթքն գոր գրեցին առ միմեանս (Ընդհանրական Թուղթք Սրբոյն Ներսէսի Օնորհալոյ, Երուսաղէմ, Սրբոց Յակոբեանց տպարան, 1871, էջ 106 - լատիներէն թարգ.՝ Sancti Narsetis Clajensis Armenorum Catholici Opera, studio et labore D. J. Capelletti, vol. I, Venetiis, 1833, էջ 194): (Հմմտ. Zekiyan, "Un dialogue oecuménique", նշվ. ծան. 8-ում, էջ 436-437): Ի դեմս հայ Էկումենականության խոշորագույն ներկայացուցչի այսքան պարզորոշ դիրքորոշման, անհրաժեշտ է մեծագույն զգուշավորություն ցուցաբերել, Հայաստանյայց Եկեղեցու ներկայացուցիչների եկեղեցական հաղորդության փափագն ու որոնումները հանգեցնելու, միշտ և որպէս ամենակարևոր գործոնի, զուտ ներմնայուն (իմմանենտ), քաղաքական կամ այլ պատճառաբանության:

Այդուհանդերձ, այն սկզբունքը, որ մենք հենց նոր ձևակերպեցինք, չի նշանակում ցանկացած ներմնայուն նկատառման բացառում Էկումենական տրամախոսության մեջ: Սեփական կրոնական համոզմունքներին չդավաճանելու պայմանով, եկեղեցական միությանը ձգտելու մեջ կարելի կլիներ դիտարկել, ի հարկե ստորադրելով դրանք եկեղեցական և աստվածաբանական պատճառաբանությանը, մարդկային կարգի պատշաճության փաստարկներ: Այս բանը պարզորոշ կերպով արտահայտել է հայ Էկումենականության մեկ այլ ջատագով և Օնորհալո գաղափարների ժառանգորդ Ս. Ներսէս Լամբրոնացին. «Ես չեմ շեղվի իմ ճառից, եթե ասեմ հետևյալը. հենց մեր երեքացող Եկեղեցին երկաթյա առանցքին. մեր գերյալ վիճակում ապահովենք մեզ համար Աշխարհի կենտրոնի օգնությունը: մենք հավատում ենք մեր վշտերի թեթևացմանը թագավորական նավակների շնորհիվ, և որ մեր խոովքը կհանդարտվի անհաս մի հանգրվանում... Ես կոչ չեմ անում հոգին ծախելու՝ մարմինը փրկելու համար: Չխեղաթյուրե՛ք իմ խոսքերը այդ իմաստով: Սակայն հաշվի առնելով ունանց թուլությունը, ես, որպէս Քրիստոսի աշակերտ, աշխատում եմ նմանվել Ուսուցչին, որը միացրել է հոգու բուծումը մարմնի բուծմանը (Ատենաբանություն):

Ես կցանկանայի վերջապէս ճշտել, որ մենք օգտագործում ենք «Էկումենական», «Էկումենականություն» տերմինները՝ միայն ճշելու համար եկեղեցական հաղորդության վերակերտմանը ձգտող մի որոնում, որի առաջնահերթ պայմանն է, որ սկիզբ առնի զուգահեշտաբար տրամախոսությունից և որը հաշվի առնի տարբերությունը վարդապետության էության և դրա դավանաբանական ձևակերպման միջև (տե՛ս վերը, ծան. 8):

22. Տե՛ս Զամչյանց, նշվ. ծան. 17-ում, էջ 310-31: Անապատական, նշվ. ծան. 1-ում, էջ 178-179:

23. Տե՛ս M. Abagian, "La questione della communicatio in sacris", *Բազմավեպ*, CXXXIX (1981), էջ 129-162; CXLI (1983), 215-232;

CXLVI (1968), 155-172; CXLVII (1989), 244-258; CXLVIII (1990), 146-161. 413-418; CL (1992), 202-214; B. L. Zekiyani, "Venezia, gli Armeni e Mechitar", *Presenze ebraico-cristiane nelle Venezie*, Ed.ni del "Rezzara", Vicenza, 1993, pp. 115-118:

24. Տե՛ս վերը ծան. 8 և 21:

25. Բնականաբար, այս համատեքստում չի խոսվում բողոքական Ռեֆորմի մասին, որն սկսվում է ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանից հետո, և այդ շարժման ներթափանցման մասին հայերի միջև, որը է՛լ ավելի ուշ է տեղի ունենում:

26. Տե՛ս Abagian, նշվ. ծան. 23-ում: L. Zekiyani, *Mechitar rinnovatore e pioniere*, Venezia - San lazzaro, 1977, էջ 27-30: Նույնը, "Venezia", նշվ. ծան. 23-ում, էջ 120-124:

27. Տե՛ս Ա. Ուրունջյան, Պոլսահայ համայնքի միության խնդիրը և Մ. Չամչյան, *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, 1978, 3(36), էջ 201-212: Ս. Ծեմենյան, 1820-ի Պոլսո միութենական շարժումը և հ. Միքայել Չամչյան, «Հանդես Ամսօրյա», CL (1987), էջ 897-910: Նույնը, «Հայր Միքայել Չամչյանի «Պատմութիւն Հայոց»-ի արձագանքը, «Բազմավեպ», CL (1992), էջ 147-161, ֆր. ամփ. էջ 162: