

ՕՐԵՆՔՆԵՐԻ ԵՎ ՆԱՄԱՊԱՏԱՍԽԱՆ ԿԱՆՈՆՆԵՐԻ ՆԱԿԱՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՈՒՂԱՓԱՌ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԸՆՏԱՆԻՔԻ ՆԵՐՍՈՒՄ*

Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների միության և ընդհանրության հիմքը մրանց ընդհանուր հավատն է կամ աստվածաբանությունը, հիմնված Տիեզերական երեք ժողովների՝ Նիկիայի 325 թ., Կոստանդնուպոլսի՝ 381 թ. և Եփեսոսի՝ 431 թ., Նիկիա-Կոստանդնուպոլսի «Հավատո հանգանակի» և «Մի է բնություն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» քրիստոսաբանական բանաձևի վրա:

Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների այս ընտանիքը, որն իրենում ներառում է Ղպտի, Եթովպական, Հնդկաստանի Ասորի Մալաբար Ուղղափառ և Հայ Առաքելական Եկեղեցիները, իսկ 1991-1992 թթ. մաս Էրիթրեայի Ուղղափառ Եկեղեցին, կարող է բնորոշվել որպես «Միասնություն բազմազանության մեջ», կամ հակառակը՝ «Բազմազանություն միասնության մեջ»: Փաստորեն, մրանք ունեն ոչ միայն ծիսական և կանոնական տարբեր համակարգեր, այլև եկեղեցական վարչության տարբեր կառուցվածքներ և աստվածաբանական ըմբռնումներ կամ ավանդույթներ, էլ չսասած մրանց ազգային լեզուները:

Ուստի, այս պատճառով հետաքրքիր է այն հարցադրումը, թե կա՞ն արդյոք Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիներում կանոնական կամ կառուցվածքային այնպիսի ըմբռնումներ և ավանդույթներ, որոնք կարող են խոչընդոտել մրանց միասնությանը և անգամ խզել այն: Մենք վստահաբար կարող ենք բացատել այս հարցադրման երկրորդ մասը, քանի որ այս միությունը շատ ամուր է, կայուն և հաստատուն, ու չկա որևէ այնպիսի լուրջ հակասություն և կամ հիմնահարց, որը կարող է խոչընդոտել կամ քայքայել այն:

Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիները կարող ենք խմբավորել երեք գլխավոր ավանդույթների շրջանակում.

- ա) Ղպտի Ուղղափառ,
- բ) Ասորի Ուղղափառ,
- գ) Հայ Առաքելական:

Մյուս Եկեղեցիները հարաբերվում են այս ավանդույթներին ու հատկապես Ղպտի և Ասորի Ուղղափառ ավանդներին, ուստի մենք գլխավորաբար կքննենք այս երեք Եկեղե-

* Կարդացվել է Արևելյան Եկեղեցիների Իրավունքի Ընկերության 16-րդ կոնֆերանսում, 2003 թ. սեպտեմբերի 8-ին՝ Ծաղկաձորում:

ցիների կառուցվածքը, կանոններն ու կանոնագրությունը, ինչպես նաև մի քանի կարևոր սովորություններ:

1. Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցի

1.1. Կառուցվածքը՝ գուգահեռի մեջ դիտված քույր Եկեղեցիների հետ.

Համեմատելով Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցու կառուցվածքային համակարգը Հայ Եկեղեցու կառուցվածքի հետ, տեսնում ենք, որ այն ունի էական տարբերություններ: Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցում բարձրագույն օրինադիր և վճիռ արձակող ատյանը Պապ-Պատրիարքի նախագահությամբ գործող Սուրբ Սինոդն է: Այն միաժամանակ «հավատի և դավանանքի» համար պատասխանատու բարձրագույն մարմինն է: Այն կարող է մեկնաբանել հավատո հիմնադրությունը, առանց սակայն հակասելու ընդունված ըմբռնումներին¹: Սինոդը նաև քվեարկում ու ընտրում է և՛ Պապին, և՛ տեղապահ (Locum Tenens)², ով վարում է իշխանությունը և ստորագրում կարևոր փաստաթղթերը և հրավերներն այնքան ժամանակ, ինչքան որ Սուրբ Մարկոսի Աթոռը թափուր է մնում մինչև նոր Պապի ընտրությունը:

Ս. Սինոդի անդամներն են Պապ-Պատրիարքը, որպես եկեղեցական պետ, պատրիարքական տեղապահները, եպիսկոպոսներն ու մետրոպոլիտները, ինչպես նաև վանահայրերը և քորեպիսկոպոսները³: Անդամությունը Սինոդին «ցմահ է բոլոր եպիսկոպոսների և մյուս անդամների համար ևս»⁴:

Պատրիարքն ունի մեծ իշխանություն, սակայն նա չէ բարձրագույն իշխանությունը: Եկեղեցու բոլոր որոշումներն ընդունվում են Սուրբ Սինոդի կողմից, որը ստեղծում և ղեկավարում է տարբեր խորհուրդները, ինչպես վանական, հավատո, կրթության և թեմական գործերի ու եկեղեցական ծեսերի, նաև մյուս եկեղեցիների հետ կապերը⁵: Սինոդի քարտուղարությունը ևս կարևոր դեր է կատարում:

Հայոց Եկեղեցին ու եկեղեցական իշխանությունը, սակայն, ունի միանգամայն այլ կառուցվածք: Ղպտի Եկեղեցում իշխանությունը եթե կենտրոնացած է Սուրբ Սինոդի ձեռքում, ապա Հայոց Եկեղեցում այն բաժանված է Կաթողիկոսի, Գերագույն Հոգևոր Խորհրդի, որը համապատասխանում է Ուղղափառ Եկեղեցիների Սուրբ Սինոդին, ինչպես նաև Եպիսկոպոսական և Ազգային-եկեղեցական ընդհանուր ժողովների միջև:

¹ The Constitution and By-Laws of the Holy Synod for the Coptic Orthodox Church of Alexandria and the See of St. Mark (approved on June 2nd 1985), article No 10. See also "Pro Oriente Dialogue" / Booklet No 9 on Authority and Jurisdiction, Vienna 1998, էջ 35. (Սահմանադրություն և կանոններ Ալեքսանդրիայի Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցու և Ս. Մարկոսի Աթոռի (վավերացված 2 հունիսի 1985 թ.), հոդված հմ. 10: Տե՛ս նաև Պրո Օրիենտե, Երկխոսություն (Իշխանության և արդարադատության մասին, տեղեկագիր, հմ. 9, Վիեննա, 1998 թ., էջ 35):

² The Constitution, ibid. articles N° 17 and 36, Pro Oriente Booklet № 9, էջ 35-36.

³ Սահմանադրություն, հոդված հմ. 6, տեղեկագիր, հմ. 9, էջ 35:

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Սահմանադրություն, հոդված հմ. 29-35, «Պրո Օրիենտե, Երկխոսություն», Առաջնության մասին, տեղեկագիր, հմ. 4, Վիեննա, 1993, էջ 56:

Օսմանյան տիրապետության շրջանում Ղպտի Եկեղեցին ևս ուներ Ազգային-կրոնական ժողով, որը, սակայն, հիմա ապաճել է խորհրդակցական կոմիտեի⁶:

Եկեղեցական տարբեր «աստիճանի ձեռնադրությունները Ղպտի Եկեղեցում թեև կատարվում են ժողովրդի հավանությամբ և եպիսկոպոսի համաձայնությամբ»⁷, ժողովրդի դերը, սակայն, սահմանափակվում է ավելի շատ քննարկմամբ և հավանություն տալով, այնինչ Հայոց Եկեղեցում աշխարհականների մասնակցությունը և դերը կաթողիկոսի, թեմակալ առաջնորդի և ծխական քահանայի ընտրության հարցում բավականին մեծ է:

I. 2. Պատրիարքների և եպիսկոպոսների ընտրությունը.

Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցում Պապ-Պատրիարքը ընտրվում է բացառապես կուսակրոն հոգևորականներից⁸: Հայոց Եկեղեցում կաթողիկոսը ևս ընտրվում է եպիսկոպոսներից և արքեպիսկոպոսներից և ի վերջո թեկնածուների եռանուն ցանկից, թեպետև, տեսականորեն, վարդապետներ, ոչ ամուսնացյալ սարկավազներ և անգամ աշխարհականներ կարող են իրենց և կամ էլ ազգային եկեղեցական ժողովի անդամների կողմից առաջադրվել կաթողիկոսության թեկնածու: Որպես կարևոր տարբերություն, հարկավոր է նշել Ղպտի Եկեղեցու այն կանոնը կամ օրենքը, համաձայն որի, պատրիարքական թեկնածուն ընտրվում է Ս. Սիմոնի և «Եկեղեցու անդամների ներկայացուցիչների» կողմից⁹:

Ղպտի Եկեղեցու սահմանադրության հմ. 13 հոդվածում ասվում է. «Ս. Սիմոնի և վերապահված Պատրիարքի թեկնածուի առաջադրումը, ընտրությունը, ձեռնադրությունը և գահակալական արարողության կազմակերպումը»: Պապը Ս. Սիմոնի հետ համատեղ է կատարում «եպիսկոպոսների ձեռնադրությունը»: Նույն կերպ թեմական եպիսկոպոսները ևս ընտրվում են «ժողովրդի համաձայնությունը ստանալուց հետո»՝ Ս. Սիմոնի կողմից, ապա Պապը հաստատում է ժողովրդի առաջադրած թեկնածուին, սակայն հստակ չէ, թե Սիմոնը ինչպես է ստանում թեմի հավատացյալների այս համաձայնությունը: 60-րդ հոդվածում այս մասին սակայն ասվում է. «Նոր եպիսկոպոս ընտրվում է ժողովրդի համաձայնությունը և հավանությունը ստանալուց, ինչպես նաև Նորին Սրբություն Պապի կողմից ժողովրդական այդ հավանության վավերացումից հետո այն պայմանով, որ ձեռնադրվողը հավատարիմ կմնա հավատո ուղղափառ դավանությանը և եկեղեցական կանոններին: Եթե Ս. Սիմոնի անդամների մեծամասնությունը դեմ է այս ձեռնադրությանը, ապա այն չպետք է տեղի ունենա»¹⁰:

Հայոց Եկեղեցում թեմի հավատացյալներին ու հոգևորականներին ներկայացնող պատվիրակների ժողովում ընտրված թեմակալ առաջնորդից բացի կա նաև հայրապե-

⁶ Պրո Օրինմոն, տեղեկագիր, հմ. 4, էջ 57:

⁷ Պրո Օրինմոն, տեղեկագիր, հմ. 9, էջ 37:

⁸ Paul Verghese (Paulos Mar Gregorios), Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthopiens (Die Kirchen der Welt, Bd. XII), Stuttgart 1973, էջ 46. Ընդունված կարգի այս փոփոխությունը տեղի է ունեցել ավելի ուշ՝ 19-րդ դարում, որպես հակազդեցություն որոշ եպիսկոպոսների քաղաքական գործունեության:

⁹ Ֆերգինես, նույն տեղում:

¹⁰ Տե՛ս Պրո Օրինմոն, տեղեկագիր, հմ. 9, էջ 37:

տական պատվիրակի՝ նվիրակի պաշտոնը: Վերջինս ուղղակիորեն նշանակվում է կաթոնիկոսի կողմից և իր առաքելությունն իրականացնում է առանց ժամանակային սահմանակաման, եթե նրա դեմ որևէ հիմնավոր առարկություն չի բերվում:

Հայրապետական պատվիրակները վարում են Հայոց Եկեղեցու ոչ միայն այն երկրի առաջնորդությունը, ուր նշանակված են, այլև հարևան երկրների, ինչպես օրինակ, Փարիզի առաջնորդը, որպես Արևմտյան Եվրոպայի հայրապետական պատվիրակ պատասխանատու է նաև Բելգիայի և Հոլանդիայի հոգևոր հովվությունների համար, իսկ Կենտրոնական Եվրոպայի հայրապետական պատվիրակը առաջնորդ է Ավստրիայի, Սկանդինավիայի, Հունգարիայի, ինչպես նաև Չեխիայի և Սլովակիայի Հայրապետության հայոց եկեղեցական համայնքների:

1.3. Եթովպական Ուղղափառ Եկեղեցի.

Արդեն ասացինք, որ Եթովպական Ուղղափառ Թեմաֆեդո Եկեղեցու կանոնական ավանդույթը մեծապես նման է Ղպտի Եկեղեցու ավանդության: Ստորև ցանկանում ենք ներկայացնել այս ընդհանրության մի քանի բնորոշ գծեր.

Եթովպական Եկեղեցուն ևս Ս. Սիմոնը «քարծրագույն մարմին է՝ պատասխանատու Եկեղեցու հոգևոր, վարչական և կանոնական կյանքի համար»¹¹ կամ այլ խոսքերով՝ «Եթովպական Ուղղափառ Թեմաֆեդո Եկեղեցուն գերագույն իշխանությունը վերապահված է Ս. Սիմոնին»¹², որի անդամներն են հանդիսանում եպիսկոպոսներն ու արքեպիսկոպոսները, բնականաբար, Պատրիարքի գլխավորությամբ: Սիմոնի որոշումները, սակայն, մասնակիորեն վերահսկվում կամ հավասարակշռվում են Ազգային ընդհանուր ժողովով (վերջինիս Ազգային գործադիր կոմիտեի հետ միասին) և Պատրիարքարանի հոգևոր գրասենյակով, որը որոշ իմաստով համապատասխանում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գերագույն Հոգևոր Խորհրդին: Ազգային ընդհանուր ժողովն ընդգրկում է «բոլոր արքեպիսկոպոսներին, թեմական ավագ քահանաներին և հոգևորականության ու աշխարհականների մերկայացուցիչներին» և «ընդունում Եկեղեցու վարչական գործերին և ունեցվածքին վերաբերվող որոշումներ և հանձնարարականներ, որոնք գործադրվում են Ս. Սիմոնի հավանությանն արժանանալուց հետո»¹³:

Այս համակարգը թեև մի փոքր տարօրինակ կամ անորոշ է թվում, սակայն մենք հավատում ենք, որ այն ի վերջո օգնում է որոշ չափով և որոշ դեպքերում համակշռել Սիմոնի գործունեությունը: Հոգևոր գլխավոր գրասենյակը խորհուրդ է, որը Պատրիարքի գլխավորությամբ վարում է Եկեղեցու ընթացիկ վարչական ու հոգևոր գործերը: Ի տարբերություն Ղպտի Եկեղեցու, Եթովպական Եկեղեցուն Պատրիարքը ընտրվում է Ս. Սիմոնի անդամներից՝ Սիմոնի անդամների, ինչպես նաև ավանդական վանքերի և մենաստանների վահանալուծների և ողջ երկրի ծխական խորհուրդների ներկայացուցիչների կողմից¹⁴: Մեկ այլ

¹¹ Պրո Օրինենտե, տեղեկագիր, հմ. 4, էջ 66:

¹² Պրո Օրինենտե, տեղեկագիր, հմ. 9, էջ 81:

¹³ Պրո Օրինենտե, տեղեկագիր, հմ. 4, էջ 67:

¹⁴ Պրո Օրինենտե, տեղեկագիր, հմ. 4, 66, տեղեկագիր հմ. 9, էջ 86:

վարչական միավոր է «Ավրայա» անվանվող Ծխական ընդհանուր ժողովը՝ խորհուրդը, որը միջանկյալ դիրք է գրավում Թեմական ընդհանուր խորհրդի և Տեղական ծխական ընդհանուր խորհրդի միջև, որը պատասխանատու է շրջանի բոլոր եկեղեցական գործերի համար և գործում է տվյալ թեմերի իշխանությունների հովանու ներքո¹⁵: Եթովպական Ուղղափառ Թեմաֆեղո Եկեղեցում թեմակալ եպիսկոպոս «ընտրվում է Ս. Սիմոնի և այլ թեմերի Ծխական խորհուրդների կողմից, որոնցում մա պետք է նշանակվի: Ընտրվողը ձեռնադրվում է Պատրիարքի և Ս. Սիմոնի մի շարք անդամների կողմից համատեղ»¹⁶:

1.4. Նվիրապետությունը.

Ավանդական մյուս Եկեղեցիների մեծ մասն Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիները ևս ունեն հոգևոր երեք աստիճան՝ սարկավագ, քահանա և եպիսկոպոս: Պատրիարքները կամ կաթողիկոսը հանդիսանում են քահանայապետ կամ գլխավոր եպիսկոպոսներ և հիմնականում ունեն եպիսկոպոսի աստիճան: Հայոց Եկեղեցում աստիճանադրությունը երկու մասից է բաղկացած. առաջինը՝ ձեռնադրությամբ, և երկրորդը՝ Նվիրագործման կամ օծման միջոցով, որը կատարվում է Հայոց Եկեղեցու սրբազան յուղով՝ Սրբալույս Մյուռոնով: Քահանաները, եպիսկոպոսները և կաթողիկոսը ձեռնադրվում և օծվում են, իսկ սարկավագները կարգվում են ձեռնադրությամբ:

Հայոց Եկեղեցու երկու առավել բնորոշ առանձնահատկություններն են. առաջին՝ սարկավագության ինստիտուտը, պահպանված միայն Հայ Եկեղեցում¹⁷, և երկրորդը՝ կուսակրոն քահանաներից վարդապետ ուսուցիչները, ովքեր հատկապես իրավունք ունեն ուսուցանելու և մեկնաբանելու Սուրբ Գիրքը և Հայոց Եկեղեցու դավանանքը:

Արդեն 16-17-րդ դարերում լատին հեղինակները նկատել էին, որ «վարդապետները» կամ «դոկտորները» կարևոր դեր էին խաղում Հայոց Եկեղեցում: Օրինակ, բելգիացի Հայր Սիմոնը իր «Կրոնների և սովորությունների պատմություն» գրքում գրում է. «Վարդապետ կամ դոկտոր կոչումն այնքան բարձր է հայերի մոտ, որ նրանք այն շնորհում են այնպիսի արարողություններով, որով հոգևորականի աստիճան են շնորհում և ասում են, որ այս կոչումը տրվում է Ռաբբի, որ նշանակում է վարդապետ, տիտղոսի հետևողությամբ: Նրանք դոկտորներ են, ովքեր քննում և որոշում են հավատքին վերաբերվող հարցերը»¹⁸:

Սկզբից եթե՝ 4-5-րդ դարերից Հայոց Եկեղեցին ունեցել է վարդապետական այս կարգը, որը, սակայն, 14-րդ դարում մոռացվել է հայոց Եկեղեցու մեծագույն աստվածաբանական հեղինակություն Գրիգոր Տաթևացին, վարդապետությունը բաժանելով երկու աստիճանի.

¹⁵ Պրո Օրինմտե, տեղեկագիր, հմ. 4, 67, տեղեկագիր հմ. 9, էջ 82:

¹⁶ Պրո Օրինմտե, տեղեկագիր, հմ. 4, 67, տեղեկագիր հմ. 9, էջ 86:

¹⁷ M. K. Krikorian, „An almost lost Tradition: the Deaconess in the Armenian Church” in: Kanon XVI, Mutter-Nonne-Diakonin, Frauenbilder im Recht der Ostkirchen, Verlag Kovar 2000, էջ 213-25 (Մ. Գ. Գրիգորյան, «Մի գրեթե մոռացված սովորություն. Սարկավագությունը Հայոց Եկեղեցում»):

¹⁸ Father Simon, The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations, translated from the French text by A. Lovell, London, 1685, էջ 129.

1. վարդապետ,

2. Ծայրագույն վարդապետ:

Վարդապետին տրվում են վարդապետության առաջին չորս աստիճանները, իսկ ծայրագույն վարդապետին՝ հաջորդ տասը աստիճանները: Վարդապետները մեծ հեղինակություն և համբավ էին վայելում ժողովրդի մեջ և նրանք էին Եկեղեցու ուղղափառության պաշտպանները այն աստիճան, որ համարձակվում էին քննադատել անգամ կաթողիկոսներին, եթե նրանք փորձում էին դավաճական որևէ շեղում կատարել:

Նվիրապետության հետ կապված քննարկման վերջին կետը՝ Անտիոքի Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու քորեպիսկոպոսի հիմնահարցն է: Սկզբում քորեպիսկոպոսը եպիսկոպոս է, որը պատասխանատու է կամ էր թեմի տարածքի մաս կազմող որևէ վիճակի համար: Այս իմաստով այն համապատասխանում է Եթովպական Ռոդափառ Թեմաֆեդո Եկեղեցու «Ավրայա»-ին: Հիմա ավագ քահանաներն են այդպիսի վիճակների հովիվները: Ղպտի Եկեղեցին ևս ունի քորեպիսկոպոսներ: Ժամանակին Հայոց Եկեղեցին ևս ունեցել է, սակայն այժմ չունի: Ասորական Ուղղափառ Եկեղեցում քորեպիսկոպոսի կոչումը պահպանվել է որպես պատվավոր կոչում և որպես այդպիսին այն շնորհվում է ամուսնացյալ քահանաներն, սակայն նրանց վերապահված չէ թեմակալ առաջնորդ լինել կամ եպիսկոպոսական որևէ կանոն կատարել:

Կարծում ենք, ամուսնացյալ քահանաներին քորեպիսկոպոսական թեկուզև պատվի կոչում տալը ճիշտ չէ, քանի որ ավանդական բոլոր Եկեղեցիներում եպիսկոպոսական աստիճանի հետ կապված որևէ տիտղոսի կրողը կարող է լինել միայն կուսակրոն հոգևորականը: Ըստ երևույթին, Ասորի Եկեղեցում այս փոփոխությունը եղել է բավականին վաղ, քանի որ եպիսկոպոսի ձեռնադրության կարգում որպես քորեպիսկոպոս են հիշվում և քահանաները:

1.5. Կրկնամկրտության հիմնահարցը.

Հայ Առաքելական, Ասորի Ուղղափառ և Ասորի Ուղղափառ Մալաբար Եկեղեցիները, որպես կանոն, վավերական են համարում և ընդունում Հոռոմեական Կաթոլիկ, Արևմտյան Ուղղափառ և Անգլիկան, ինչպես նաև Բողոքական (հատկապես Ավետարանչական-Լյութերական) Եկեղեցիների մկրտությունը: Ղպտի Ուղղափառ և Եթովպական Թեմաֆեդո Ուղղափառ Եկեղեցիները մինչև 1979/80 թվականը վերամկրտում էին այն բողոքականներին, ովքեր ցանկանում էին իրենց Եկեղեցու անդամ դառնալ կամ ամուսնանալ իրենց եկեղեցական ծեսով: 1980 թ. հետո ղպտիները սկսեցին վերամկրտել նաև Հոռոմեական Կաթոլիկ և Բյուզանդական Ուղղափառ այն քրիստոնյաներին, ովքեր ցանկանում են դառնալ իրենց Եկեղեցու անդամը: «Եվ անգամ, երբ խոսքը վերաբերվում է Ուղղափառ Եկեղեցիների հետևորդներին, մենք անհրաժեշտ ենք համարում, որ նրանք մեր Եկեղեցուն անդամակցելու համար գրավոր դիմեն»¹⁹, ասում է Դամիեթթի Ամբա Բիշոյը՝ Ղպտի Ուղղափառ Ս. Սիմոնի գլխավոր քարտուղարը:

¹⁹ The Vienna Dialogue on Ecclesiology, Third Study Seminar, Pro Oriente Booklet № 7, Vienna 1995, էջ 123.

Այս հիմնախնդրի հետ կապված կցանկանայինք վկայակոչել Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների հռչակագրի այն հատվածը, որը վերաբերվում է ԱՄՆ-ում խառը ամուսնությունների կատարման քահանայական հրահանգին. «Ղպտի և Եթովպական ընդունված կանոններն այնուամենայնիվ պահանջում են, որ ոչ Արևելյան Ուղղափառ ընտանիքից դիմողները, այդ թվում և բողոքական, լինեն մկրտված Ղպտի կամ Եթովպական Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցում մինչև ամուսնությունը: Արևելյան մյուս Ուղղափառ Եկեղեցիները պահանջում են ոչ Արևելյան Ուղղափառ ընկերակցությունից դիմողները ներկայացնեն իրենց մկրտված լինելը հավաստող համապատասխան փաստաթղթեր: Բոլոր դեպքերում, ոչ խառը ամուսնությունը կարող է վավերական համարվել առանց տեղական եպիսկոպոսի կամ հոգևորականի գրավոր հաստատման»:

Անցյալում քրիստոնյաները սովորաբար վերամկրտում էին հերետիկոսներին, քանի որ Եկեղեցին չէր ընդունում նրանց ունեցած մկրտության վավերական լինելը, ինչպես Ս. Կիպրիանոսն է ասում. «Մեր հաստատումն այն է, որ նրանք, ովքեր զալիս են մեզ մոտ հերետիկոսությունից, մկրտվում են մեզ պես և ոչ թե վերամկրտվում»²⁰: Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցին մկրտում է Հռոմի կաթոլիկ, բողոքական կամ ուղղափառ քրիստոնյաներին ոչ այն պատճառով, որ նրանց իսկապես հերետիկոս է համարում, այլ որովհետև Եկեղեցիների միությունը չի կայացել մինչև այժմ:

Ղպտի աստվածաբանները բազմիցս հայտարարել են. «Մեկ Աստված, մեկ հավատ, մեկ մկրտություն»²¹, առաջադրելով, որ մեկ մկրտություն Եկեղեցիների ներսում և միջև կարող է լինել, երբ նրանք դավանական առումով միավորված են մեկ ընդհանուր հավատի մեջ: Հատկապես շեշտվում են Հռոմեական Եկեղեցու հետ ունեցած տարբերությունները. «Մեզ համար տարբերություններ կան Կաթոլիկ Եկեղեցու հետ, որի համար էլ վարվում են երկխոսություններ: Եթե մոտ ապագայում մենք փոխադարձաբար վերացնենք միմյանց ուղղված բանադրանքները, որը ես հավատում եմ, որ կարվի, այնժամ մենք կարող ենք ունենալ հավատո միություն և բոլոր խորհուրդների ընդունում»²², ասում է Ամբաստանապետը:

Եկեղեցագիտության վերաբերյալ «Պրո Օրիենտեի» 1994 թ. հուլիսին կազմակերպած քննարկման ժամանակ նա նշեց մի շարք տարբերություններ, ինչպես, օրինակ, Հռոմեական Եկեղեցու կողմից ծայրագույն անհրաժեշտության դեպքում թույլ տալ յուրաքանչյուր մեկին աշխարհական կամ հոգևորական, քրիստոնյա կամ ոչ քրիստոնյա, կատարել մկրտության խորհուրդը, Հռոմեական Եկեղեցու այն ըմբռնումը, թե կարող է փրկություն լինել Եկեղեցուց դուրս, Filioque-ի (Բխման) հիմնախնդիրը²³, Ղպտի Արևելյան Կաթոլիկ Եկեղեցու հարցը²⁴ և այլն:

Մեր կարծիքով, այնուամենայնիվ առկա բոլոր այս տարբերությունները չէին կարող պատճառ դառնալ վերամկրտություն կատարելու համար, ինչպես որ մինչև 1979/80 թթ.

²⁰ Pro Oriente Booklet N° 7, 67-68; H. Bettenson, The Early Christian Fathers, London 1969, էջ 271.

²¹ Eph. 4, 5:

²² Պրո Օրիենտե, տեղեկագիր հմ. 7, էջ 67, 123, 173:

²³ Նույն տեղում, էջ 123, 173:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 90-100, 123:

Հռոմեական Կաթոլիկ Եկեղեցու անդամներին չէին վերամկրտում Ղպտի Եկեղեցում: Կարծում ենք այս վերամկրտության իրական պատճառը Կաթոլիկ Եկեղեցու Եզիպտոսում ծավալած միսիոներական գործունեությունն է: Ամբա Բիշոյի պատճառաբանությունը բավականին հստակ է և հասկանալի. «Ղպտի կաթոլիկները Եզիպտոսում իրենց են ձգում մեր ժողովրդին, ասելով՝ մենք մույն հավատքն ունենք»²⁵:

Ղպտի Եկեղեցում կատարվող վերամկրտության մյուս պատճառը պայմանավորված է տեղի մահմեդական միջավայրով: Ծարիաթը չի թույլատրում խառն ամուսնությունը քրիստոնյայի հետ: Որևէ մեկը եթե ցանկանում է ամուսնանալ մահմեդականի հետ, պետք է գրավոր ստորագրությամբ մահմեդականություն ընդունի: Վերամկրտությունն այս դեպքում օրենսդրական վավերացումն է սեփական պաշտպանության և դավանափոխության առաջն առնելու համար: Այս առումով Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցին կարող է արդարացնել վերամկրտության առկա կարգը, սակայն, այնուամենայնիվ, այն հակասության մեջ է Եկեղեցու կանոնական ավանդույթի հետ:

II. Օրենքների և համապատասխան կանոնների հակասությունը Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցիների հետ.

II. 1. Ներածություն.

Հայ և Ասորի Եկեղեցիների միությունը հաստատվել էր 6-րդ դարի կեսերին (553-555 թթ.), երբ հայերը պաշտոնապես մերժեցին Քաղկեդոնի ժողովի՝ 451 թ., որոշումները և դատապարտեցին Քաղկեդոնի քրիստոսաբանությունը: Այս մերժման մեջ Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու ներկայացուցիչները, փաստորեն Հուլիանոս Հալիկաոնացու կողմնակիցները (6-րդ դար) իրենց մասնակցությունն ու ազդեցությունն ունեցան: 551-552 թթ. ասորական մենաստանների մի քանի վանահայրեր Ներսես Բ Բագրևանդցի Կաթողիկոսին (կթղ. 548-557 թթ.) մամակ գրեցին, որում մրանք դատապարտում էին Քաղկեդոնի ժողովը, Լևոնի Տումարը, Ապոլինարին (Լավոդիկեի եպիսկոպոսը 374-392 թթ.), Եվտիքիեսին, ինչպես նաև Սևերիանոսին (Ամտիոքի եպիսկոպոսը 512-518 թթ.) և խնդրում իրենց եպիսկոպոս ձեռնադրել «զհեզ այրդ Աբդիսոյ երեց, ի վանաց Սարեբայի»²⁶:

Ավելի հավանական է, որ Աբդիշոն ձեռնադրվել է Հայաստանում 553 թ., իսկ 555 թ. Դվինի երկրորդ ժողովում ասորիներն ու հայերը համատեղ դատապարտեցին Քաղկեդոնի ժողովը, որպես մետոքրականություն և վերստին հավաստեցին իրենց հավատարմությունը «Մեկ բնության» (Մեկ է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ) քրիստոսաբանությանը: Ժողովից ետ վերադառնալուց հետո Աբդիշոն մի քանի մամակներ է գրել ուղղված Ներսես Բագրևանդցի կաթողիկոսին, մրան և ընդհանրապես հայերին զգուշացնելով

²⁵ Նույն տեղում, էջ 123, 173:

²⁶ Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատարակություն, Երուսաղեմ, 1994, 172-75: (Առաջին հրատարակությունը Թիֆլիս, 1901, 52-54), Երվանդ Տեր-Մինասյանց, Հայոց Եկեղեցու հարաբերությունները Ասորվոց Եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, 90-115, Մաղաքիա պատրիարք Օրմանյան, Ազգապատում, Ս. Էջմիածին, 2001, հտ. 1-ին, էջ 622-28, 633-39:

մատուցողական աղանդից և դատապարտելով մատուցողականության գլխավոր ներկայացուցիչներին՝ Տարսնի եպիսկոպոս Դիոդորին (379-384 թթ.), Թեոդոր Մոպսուեստացուն (392-428 թթ.), Կոստանդնուպոլսի Նեստորիոս եպիսկոպոսին (428-431 թթ.), Կիրիուսի եպիսկոպոս Թեոդորեոսին (մահ. 457 թ.), ինչպես նաև Քաղկեդոնը (451 թ.), Լևոնի տումարը և Սևերիոս Ամտիոքացուն (512-518 թթ.)²⁷:

Բնականաբար, շատերի համար Սևերիոս Ամտիոքացու դատապարտումը, ով համարվում էր Ասորի Հակոբիկ Եկեղեցու սյուն, «Եկեղեցու գլխավոր հայր» և «գերազանց քարոզիչ», կարող է տարօրինակ թվալ, սակայն մենք այս հարցին պետք է մայեմք միայն մեր քին վեճի համատեքստում՝ կապված Քրիստոսի մարմնի անապականության հարցի հետ: Արդիշոն Հուլիանոսի հետևորդն էր և հետևաբար Սևերիոսի ու սևերիանականության հակառակորդը:

Ժամանակի ընթացքում երկու մշակավոր եպիսկոպոսների հետևորդները հայտնվում են հակադիր ճամբարներում՝ սեվերիանականները մեղադրվում էին ապականության կամ եղծելիության ուսմունքի և Աստվածաշարչարության համար, իսկ հուլիանոսականները հետևորդներն էին համարվում երևութականության ըմբռման, համաձայն որի, Քրիստոս միայն երևութապես է մարմնով հայտնվել: Ներսես Բագրևանդի կաթողիկոսին հասցեագրված մամակում Արդիշո եպիսկոպոսը գրում է. «Բայց և այլ հերձուածողք, որ ունին զՍեւերոսի չար ուսումն և ասեն եթէ՝ Մարմինն Տեառն ապականացու էր ի խաչին, եւ ապականութեան հնազանդեցաւ, եւ յանդգնեալ մոյնպէս ասեն, եթէ Յորժամ չարչարեցաւ Մարմինն Տեառն ապականութիւն ընկալաւ, եւ զայն ոչ լսեն, զոր Պետրոսն ասէ²⁸, թէ Մարմինն Նորա ոչ ետես զապականութիւն»²⁹:

555-ից մինչև 726 թ. Հուլիանոսի հետևորդները ավելի մեծ ազդեցություն ունեին Հայաստանի վրա, քան սեվերիանականները, սակայն 8-րդ դարի սկզբից Արևմտաասորական Պատրիարք Աթանասիոսը և Հայոց Կաթողիկոս Հովհաննես Օձնեցին (կթղ. 717-728 թթ.) կարողացան համաձայնության հասնել միության հարցում մախ թղթակցությամբ, ապա և հանդիպմամբ 726 թ. Մանազկերտի ժողովում:

Հայոց Եկեղեցու կողմից ժողովին մասնակցել են կաթողիկոսը, քսաներեք եպիսկոպոս և երեք վարդապետ, մինչդեռ ասորական կողմից եկել են միայն Եդեսիայի 6 եպիսկոպոս: Այս ժողովում հայերն ու ասորիները քննարկել են որոշ ծիսական հարցեր և մարդեղությանը վերաբերող խնդիրներ, սակայն քննարկումների և համաձայնության գլխավոր թեման, իհարկե, Քրիստոսի մարմնի անեղծական լինելու հարցն էր: Թեև վավերագրերն այս հարցում հստակ չեն, սակայն, իհարկե, ժողովի մասնակիցները մախընտրել են միջին ուղին, դատապարտելով և՛ Հուլիանոսի, և՛ Սևերիոսի ծայրահեղական հետևորդներին: Այս

²⁷ Գիրք թղթոց, 2-րդ հրտ., էջ 182, 185, 191-192:

²⁸ Հմմտ. Գործք Բ, 31:

²⁹ Գիրք թղթոց, 2-րդ հրտ., էջ 183:

համաձայնությունն արդյունավետ էր և շարունակվեց հաջորդող հարյուրամյակներին, հասնելով մինչև մեր օրերը, չնայած մի քանի ծիսական տարբերությունների³⁰:

II. 2. Դիոնիսիոս Բար-Սալիբիի բանավիճային գործն ընդդեմ հայերի.

Չնայած Մանագլերտի 726 թ. ժողովի համաձայնությամբ, որը գործում է մինչև այսօր, այնուամենայնիվ բուռն քննարկումները և բանավեճերը շարունակվեցին հաջորդող դարերում ևս, մինչև մոնղոլական արշավանքները 13-րդ դարում: Հիշենք Գեորգ Գ. Լոռեցի աթոռակից (1067-1072 թթ.) Կաթողիկոսի և Ասորիների Հովհաննես Բար-Օուշան Պատրիարքի (պատր. 1064-1073 թթ.) միջև թղթակցությունը³¹, Խոսրովիկ թարգմանչի գործը Բրիստոսի մարմնի անապականության մասին³², Գրիգոր Մագիստրոսի թուղթն ուղղված, հավանաբար, Բար-Օուշանին³³, Բար-Սալիբիի բանավիճային գործը³⁴ և վերջապես Ներսես Օմորիայի Հայրապետի (կթղ. 1166-1173 թթ.) թղթերն ուղղված ասորիներին³⁵: Հայաստրական բանավեճերը հատկապես բուռն էին 11-րդ դարում, և Բար-Սալիբիի գործը մի բնորոշ օրինակ է, ուստի հիմնականում կամդրադառնաձև և անդրադառնալով մասնավորապես դրանք և քննարկված հարցերին, բնականաբար անդրադառնալով մասնավորապես դրանք:

Դիոնիսիոսը ժամանակի ճանաչված ուսյալ մարդկանցից էր: Ծնվել էր Մալաթիայում Պատմական Հայաստանի Մելիտինե քաղաքում: Նա եղել է Մարաշի մետրոպոլիտը Կիլիկիայում, իսկ 1156 թ. դառնում է Մաքբոգի եպիսկոպոսը Ասորիքում, այնուհետև գնում Ամիդ, ուր և մահանում է 1171 թ.: Օմորիայում վախճանվելուց երկու տարի առաջ:

Օմորիայի երկար տարիների այս շփման, մա լավ էր ճանաչում հայերին, Հայոց Եկեղեցին և ծեսերը, ուստի կարող էր գրել հայերի մասին կողմ կամ դեմ:

³⁰ Մանագլերտի ժողովի մասին տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հայոց Եկեղեցին, էջ 172-208, Օրմանյան, Ազգապատմ., հտ. Ա, էջ 975-1082, Walter Selb, Orientalisches Kirchenrecht, Bd. II, Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier, Verlag der ÖAW, Wien 1989, էջ 192-93, 203.

³¹ Եղևհան Բար-Օուշանի Հայոց Կաթողիկոսին գրած թուղթը. ուսումնասիրեց ու ատրի բնագիրը թրգմ. Հ. Ա. Վարդանեան, Վիեննա, 1923, 102 էջ:

³² Գառեգին վրդ. Հովսեփյան, Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը դար), Պատմական-մատենագրական ուսումնասիրություն, Վաղարշապատ, 1899:

³³ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխատասիրությամբ Կարապետ Կոստանյանի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 148-164:

³⁴ A. Mingana, The Work of Dionysius Barsalibi against the Armenians, Cambridge, 1931 (Woodbrooke Studies: Christian documents in Syriac, Arabic and Karshuni, editions and translations, vol. IV). Paul Essabalian, a member of the Mechitarist Congregation in Vienna, has translated this work from Syriac into Armenian: The Polemic of Dionysius Bar-Salibi against the Armenians, Vienna 1938.

³⁵ Ընդհանրական թուղթ Ս. Ներսիսի Օմորիայի, Երուսաղեմ, 1871, էջ 205-206, 230-40, 275-89:

Բանավիճային համամասն գործեր մա գրել է մահ հրեաների, մահմեդականների, մետա-տորականների և քաղկեդոնականների դեմ: Նա հեղինակ է և սուրբգրային ու Նիկիայի Հավատո Հանգանակի մեկնությունների և կանոնների ժողովածուների³⁶:

Դիոնիսիոսը լինելով Սևերիոսի հետևորդը, պաշտպանում էր մրա վարդապետությունը Քրիստոսի մարմնի անեղծելիության մասին: Հետևաբար «սևերիոսական հերետիկոսություն»³⁷ արտահայտությունը չի պատկանում մրա գրչին: Ըստ երևույթին, Հուլիանոսի վարդապետության որևէ կողմնակից իր կողմից մամ հավելում է կատարել մրա այս երկում: Հիշյալ գործի սկզբում մա պատմում է Հայոց Դարձի մասին և հայերին ներկայացնում որպես Ուղղափառ Եկեղեցու հայրերի հետևորդ: Այնուհետև մա գրում է. «Իսկ երբ Քաղկեդոնի ժողովը գումարուեցաւ, որ Քրիստոսը երկու բնութեանց բաժնեց, հայերը թողուցին քաղկեդոնականները և մեզ միացան»³⁸: Դիոնիսիոսը ապա անդրադառնում է Քրիստոսի մարմնի անապականությանը, գրելով. «Քրիստոսի մարմինը ծնունդէն մինչև յարության ապականացու կը կոչուի, այնու, որ կերաւ, խմեց ու չարչարանքներ կրեց, բայց գերեզման դրուելով չքայքայեցաւ կամ չապականեցաւ: Թնտղ գիտուն վարդապետները հայերը համոզեցին և ճշմարտութեան դարձուցին»³⁹:

*Որ յարգանդի քում անապականաբար բնակեցաւ
Քրիստոս Աստուած եւ Փրկիչ անձանց մերոց
Զքեզ բարեբանեմք Աստուածածին կոյս*⁴⁰:

*Եւ ծնար ի Սուրբ Կուսէ
Անապական մարմնով
Զքեզ անդադար բարեբանեալ մեծացուցանեմք*⁴¹:

Դիոնիսիոս Բար-Սալիբին հիշատակում և քննադատում է մի քանի մոլորություններ, որոնք միշտ չէ, որ մոլորություններ են, այլ իր կողմից սխալ հասկացված և մեկնաբանված ըմբռումներ, ինչպես մահ երկու Եկեղեցիների միջև գոյություն ունեցող պարզ տարբերություններ:

Ստորև կներկայացնենք այն գլխավոր հիմնահարցերը, որոնք հատկապես կապվում են կանոնական իրավունքի հետ.

³⁶ Concerning the literary works of Dionysius see A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 295-98; W. Wright, A short History of Syriac Literature, London 1894, 246-50, and Selb, Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier, ibid. 164-65 (Դիոնիսիոսի գրական գործերի մասին տե՛ս մահ գերմաներեն՝ Ա. Բաուշտարկ, Ասորական գրականության պատմություն, Բոնն, 1922, 295-98, մահ գերմաներեն Վ. Վրայթ, Ասորական գրականության համառոտ պատմություն, Լոնդոն, 1894, 246-50 և Զելբ, Արևելյան ասորիների եկեղեցական օրենքների պատմություն, մույն տեղում, էջ 164-165):

³⁷ Դիոնիսիոս, Հակաճառություն, էջ 47:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 8:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 9-10:

⁴⁰ Ծարակնոց, Կ. Պոլիս, 1838, էջ 23 (48):

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 52, տե՛ս մահ էջ 279:

II. 3. Անթթխմոր հաց և անխառն գինի.

Բոլորից շատ վեճի տեղիք տվող հիմնահարցը Հաղորդության անթթխմոր հացի և անխառն գինու՝ առանց ջուր խառնելու գինու խնդիրն է: Քրիստոնեական բոլոր Եկեղեցիները Հաղորդության գինուն ջուր են խառնում, բացառությամբ հայկականից, և գրեթե բոլոր Եկեղեցիները Պատարազը կատարում են թթխմոր հացով, բացի Հռոմեական Կաթոլիկ և Հայոց Եկեղեցիներից: Եթովպացիներն են միայն, որ չեն գործածում խաղողի գինի, այլ՝ չամիչի: Գինին պատրաստվում է չորացած չամիչից: Դրանք ջրում թրջվելու են դրվում երեքից հինգ ժամ և հյութը քամվում է ամանների մեջ, ուր այն մնում է մինչև գործածման պահը⁴²: Միայն Արևմտաստորական Եկեղեցին է, որ թթխմորով հունցված Հաղորդության հացին խառնում է աղ և յուղ:

Բար-Սալիբին պաշտպանում է ասորական ավանդույթը հետևյալ փաստարկմամբ. Ադամի մարմինը, մեծապես և Քրիստոսին, ուներ չորս տարրեր՝ հող, ջուր, կրակ և օդ, գումարած հոգին: Հստ Բար-Սալիբիի, հացի այլուրը խորհրդանշում է հողը, ջուրը՝ ջուրն է, աղը խորհրդանշում է կրակը և թթխմորը՝ օդը, իսկ յուղը՝ հոգին⁴³: Նույն կերպ, ներկայացվածի հոգևոր-այլաբանական խորհրդով ասում է, որ աղը խորհրդանշում է սերը, թթխմորը՝ միտքը, և յուղը՝ Աստծո գթասրտությունը, մաս հույսը⁴⁴:

Այնուհետև Դիոնիսիոսը ներկայացնում է թթխմորի օգտագործման աստվածաբանական բացատրությունը, գրելով. «Ժմորը կը նշանակե դարձեալ մարմնաւոր աճումը Բանին Աստուծոյ, ինչպէս որ խմորը կաճեցնէ և կ'աւելցնէ ալիւրը, այդպէս մաս մեծցաւ Բանը մարմնով, մինչ էութեամբ կատարեալ էր և աճելու պէտք չուներ: Թթխմորը դարձեալ կը խորհրդանշէ այն հոգին, որ միացաւ Բանին հետ, և նշխարի մէջ աղը կը խորհրդանշէ միտքը, զոր Բանը մարմնաւորութիւն առաւ»⁴⁵: Այս ամենից կատարվող եզրակացությունը բանավիճային մեղադրանք է. «Ամեն մի զոհ աղով պիտի համեմտի»⁴⁶: Այս միտքը վերաբերվում է բոլոր զոհաբերություններին, սակայն հատկապես շեշտում է, որ մրանք, ովքեր կատարում են Պատարազը անթթխմոր հացով առանց աղի, մրանք զոհաբերում են մարմին, որը պակասավոր է⁴⁷:

Փաստորեն աղի և ձեթի կիրառումը հակասում է Տիեզերական Եկեղեցու ավանդության, ուստի և այս հարցում որևէ մեղադրանքը կարող է շրջվել իրենց՝ ասորիների դեմ, քանի որ այն չի հիմնավորվում Տիեզերական Եկեղեցու կամ տեղական ժողովների որևէ որոշմամբ:

Ասորի Եկեղեցու այս բուռն քննադատություններին հայ աստվածաբանները պատասխանել են երկու փաստարկով: Առաջին՝ այն ժամանակ, երբ Քրիստոս սահմանեց Հաղոր-

⁴² The Oriental Orthodox Churches in the United States, editor Robert F. Taft SJ, Washington D.C. 1986, էջ 15:

⁴³ Դիոնիսիոս, Հակաճառություն, էջ 41:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 41-42:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 42-43:

⁴⁶ Հմմտ. Մրկ. Թ 49:

⁴⁷ Դիոնիսիոս, Հակաճառություն, 43: Համաման փաստարկներ է բերում մաս Հովհաննես Բար-Օուշանը իր թղթում, տես հայերեն հրատարակությունը, Վիեննա, 1923, էջ 37-50:

դուրյան խորհուրդը, Բաղարջակերպ տոնի առաջին օրն էր, և աշակերտները եկան Հիսուսի մոտ ասելով. «Ո՛ր ես կամենում պատրաստեմք քեզ համար զատկական ընթրիքը, որ ուտես»⁴⁸: Երեկոյան Հիսուս ընթրիքի մասեց տասներկուսի հետ. «Եվ մինչ նրանք դեռ ուտում էին, Հիսուս վերցրեց հացը, օրհնեց ու կտրեց և տվեց աշակերտներին ու ասաց. «Առե՛ք, կերե՛ք, այս է իմ մարմինը»⁴⁹:

Հետևաբար պարզ է, որ վերջին ընթրիքին, երբ Զատկական գառը պետք է զենվեր, հացը, որ Հիսուս կիսեց և ճաշակեց իր աշակերտների հետ, անթթխմոր էր⁵⁰: Հովհաննես Օձնեցի Կաթողիկոսը վկայակոչում է հրեական Զատիկի ծեսը Մովսեսի կողմից, համաձայն Տիրոջ խոսքերի. «Բոլոր նրանք, ովքեր առաջին օրից մինչև յոթերորդ օրը թթխմորով հաց կուտեն, կվերացվեն իսրայելացիների միջից»⁵¹:

Ըստ Օձնեցու, անթթխմոր հացով կատարումն ավանդվել է Ս. Գրիգոր Լուսավորչից, «ով այն կատարեց համաձայն Հին Օրենքի»⁵²:

Երկրորդ փաստարկը. թթխմորը, «օտար» տարր կամ նյութ է, որը կարող է բորբոսանել, կամ ազդել, որ հացը բորբոսնի, որով այն դառնում է ապականության տարր, ուստի այն չպետք է խառնվի հացին, որը խորհրդանշում է Քրիստոսի անապական մարմինը Հաղորդության ժամանակ, որով և դառնում է աստվածաբանական փաստարկ Քրիստոսի մարմնի անապականության հարցում: Աթոռակից Գեորգ Կաթողիկոսը (1067-1072 թթ.) մեղադրում էր ասորիներին, որ նրանք թթխմորով, աղով և յուղով աղարտում են Հաղորդության հացը, որը Քրիստոսի մարմնի օրինակն է⁵³:

Նա ասում է, որ անթթխմոր հացը բնական է և որ թթխմորը վերափոխում է սկզբնական այս բնությունը: Ամանիա Սանահնեցին ևս բերում է այս փաստարկը, որ թթխմորված հացը չի կարող մեղքերի թողություն պարգևել, քանի որ այն խառնված է ապականացու տարրերի հետ և չի կարող լինել Քրիստոսի մարմինը, քանի որ Տիրոջ մարմինը անապական լինելով, չի կարող վերաներման ենթարկվել: Այնուհետև Սանահնեցին վկայակոչում է Ասորական Եկեղեցու մշակվող հայրերը Ս. Եփրեմ Ասորուն, ով «Թագավորությանց գրքերի» իր մեկնությունում գրում է. «Հացն առաջադրության խորհուրդ էր անապական Մարմնոյն Տեսոն մերոյ, զոր առեալ Դաւիթ եկեր, և որք ընդ մեան էին, զի յայտ լիցի, թե ամենեքեան ճաշակելոց էին զանապական Մարմնն Տեսոն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի»⁵⁴:

Անապականության մույն փաստարկը վերաբերվում է և գինուն ջուր խառնելուն: Հայերը Հաղորդության ժամանակ մաքուր գինի են գործածում՝ առանց «օտար» տարր կամ ջուր

⁴⁸ Մատթ. ԻԶ 17-19, Մարկ. ԺԴ 12-16, Ղուկ. ԻԲ 7-13, Հովհ. ԺԸ 28, ԺԹ 14:

⁴⁹ Մատթ. ԻԶ 26, Մարկ. ԺԴ 22, Ղուկ. ԻԲ 19:

⁵⁰ Տե՛ս Հովհաննես Օձնեցի, Գիրք թղթոցում, 2-րդ հրտ., էջ 470-471, Գեորգ Լոռեցի, Գիրք թղթոցում, էջ 625-35, Ամանիա Սանահնեցի, աշխատասիրությանը Հ. Բյուսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 300-302:

⁵¹ Ելք ԺԲ 15:

⁵² Հովհաննես Օձնեցի, Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1953, 36, հմմտ. Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 133:

⁵³ Գիրք թղթոց, մույն տեղում, էջ 626:

⁵⁴ Ամանիա Սանահնեցի, մշված աշխտ, էջ 301:

խառնելու, այն հիմնավորմամբ, որ Հաղորդության խորհուրդը հաստատվեց Վերնատանը խորհրդավոր ընթերցով և ոչ թե խաչի վրա, երբ հոռմեացի զինվորներից մեկը գեղարդով խոցեց Քրիստոսի կողը և «խկույն արյուն և ջուր ելավ»⁵⁵:

Էկումենիկ շարժման ճշմարտորդ դեմքերից Ներսես Շնորհալիմ Հաղորդության հայկական ավանդույթը պաշտպանելուց հետո, կարևորելով բուն խորհուրդը և վերջինիս սիրով ու հավատով կատարումը, գրում է. «Ձի թե ջրով ոք կատարե և եթե առանց ջրոյ, ոչ և ընդ միոյ ի սոցանէ՝ կամ փառս ընդունիցի յԱստուծոյ և կամ տանջանս, այլ որք սուրբ սըրտիւ և ուղիղ հոգով մատուցանեն, փառատրին ի մեմանէ և որք անմաքուր խորհրդով և վատթար գործովք, տանջանաց ակնկալիցի՝ որով օրհնակաւ և կատարեսցեն, եթե անապակ և եթե խառնեալ ընդ ջրոյ»⁵⁶:

II. 4. Քրիստոսի Ծննդյան տոնը.

Աստիճանի և հայերի միջև առավել քննարկված հարցերից մեկը Քրիստոսի Ծննդյան տոնի օրն է: II դարի հեղինակ Կղեմես Ալեքսանդրացին նկարագրում է, որ Բասիլիդեսի գնոստիկյան աղանդի հետևորդները Աստվածհայտնությունը կամ Մկրտությունը տոնում էին հունվարի 6-ին (15-ին)⁵⁷: Երուսաղեմում կամ Եգիպտոսում մինչև 5-րդ կամ 6-րդ դարը Քրիստոսի ծնունդը և Աստվածհայտնությունը տոնվում էին միասին:

Բեթղեհեմում հունվարի 6-ի նախօրեին քրիստոնյաները հավաքվում էին Ծննդյան այրի վրա կայսրուհի Հեղինեի կառուցած եկեղեցում և տոնում Քրիստոսի Ծնունդը, իսկ հաջորդ օրը՝ Աստվածհայտնությունը, միաժամանակ մկրտելով Եկեղեցու մոտ անդամներին: Արևմտաառաքական Եկեղեցին ևս Քրիստոսի Ծնունդն ու Աստվածհայտնությունը տոնում էր միասին, սակայն 386 թվականից կամ դրանից հետո Ծնունդն սկսվել է տոնվել դեկտեմբերի 25-ին և Աստվածհայտնությունը՝ հունվարի 6-ին: Արևմուտքում, ավելի որոշակի Հռոմում, արդեն Կոստանդինոս կայսրի ժամանակ քրիստոնյաները Քրիստոսի Ծնունդը տոնել են դեկտեմբերի 25-ին:

Ծննդյան տոնը դեկտեմբերի 25-ին թե հունվարի 6-ին կատարելու վեճին իրեն բնորոշ էկումենիզմի ոգով անդրադառնալով, Շնորհալի Հայրապետը գրում է, որ եկեղեցական տոների տոնակատարությունների մեջ եղած օրերի տարբերությունները մրանց պարունակած հոգևոր խորհրդին որևէ վնաս չեն պատճառում և ավելի կարևոր է ունենալ առողջ և ճշմարիտ հավատ ու փառաբանել Աստծուն⁵⁸:

⁵⁵ Հովհ. ԺԹ 34:

⁵⁶ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 135:

⁵⁷ Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Paperback Edition by Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999, III էջ 321 (975).

⁵⁸ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 94-96, 135-138:

II. 5. Զոհ մատուցելու սովորությունը.

Բար-Սալիբիի մեկ այլ մեղադրանքը, որը հաճախ կրկնվել է նաև հույների և լատինացիների կողմից, վերաբերում է զոհ մատուցելուն կամ մատաղիմ, որը կրոնա-ծիսական արարողություն է, քանի որ սկզբում քահանան օրհնում է աղը և այն տալիս ուտելու գառանը, ապա կենդանին զոհաբերվում է և եփված միսը բաժանվում: Մատաղ կարող է կատարվել ցանկացած ժամանակ, բացի պահքի օրերից: Հնում տարածված է եղել Աստծուն զոհ մատուցել Զատիկին, որի ժամանակ երբեմն նաև գառան արյամբ ցողել են տան ներսը որպես օրհնություն: Բար-Սալիբին քննադատում է այս սովորությունը որպես հրեական և մեղադրում հայերին, որ նրանք շարունակում են հետևել Հիմ Ուխտին, առանց իմանալու, որ Մովսեսի փոխարեն եկել է Հիսուսը, Հնգամատյանի փոխարեն՝ Ավետարանը, շաբաթի փոխարեն՝ կիրակին, եզան և ոչխարի փոխարեն՝ ճշմարիտ Գառը⁵⁹: Ծնորհալին հերքում է Դիոնիսիոսի մեղադրանքները, վկայակոչելով ավետարանական վկայություններն ի պաշտպանություն հայկական սովորության, շեշտելով, որ մատաղը զալիս է նախաքրիստոնեական շրջանից և հաստատվել ու օրհնադրվել է Ս. Գրիգոր Լուսավորչից: Այնուհետև ասում է, որ եթե այն անգամ Լուսավորչի կողմից չի կատարվել, «այլ ի վերջոյ ոմանց և յանձնաւորս, զինչ պատճառ վնասու գոյ ի մատաղն կամ ի Զատիկն կամ ի հոգեհանգիստն առնելոյ, արդ կամ ցուցէք մեզ զվնասն հոգւոց որ ի նոցանէ և արդարացուցէք զբանս ձեր ի գրոյ վկայութենէ և մեր հաւանիմք բառնալ զսա և կամ մեր ցուցանեմք զօգտակարութիւն նոցա, որ ոչ միայն վնաս չէ, այլ և օգուտ ոգւոց և դուք բարձէք ի մտաց զչար գայթակղութիւնդ զայդ»⁶⁰:

II. 6. Պահքի խախտելը.

Ոչ միայն ասորիները, այլև հույներն ու լատինները շարունակաբար քննադատել են հայերին Մեծ Պահքը շաբաթ և կիրակի օրերին խախտելու համար: Թրուլոյի 691 թ. ժողովին մասնակից հայերը առանձին մի կանոնով՝ N 56, նշում են, որ Մեծ Պահքի շաբաթ և կիրակի օրերին հայերը պահք են պահում, բայց պանիր և ձու են ուտում. «Մենք մնանապես տեղեկացել ենք, որ Հայաստանում և այլուր ոմանք Մեծ Պահքի շաբաթ և կիրակի օրերին ձու և պանիր են ուտում: Այս պատճառով մենք որոշեցինք, որ ամբողջ աշխարհում տարածված Աստծո եկեղեցին պետք է պահի Պահքը՝ հետևելով մեկ կարգի և չուտի ոչ միայն որևէ տեսակի կենդանու միս, այլև ձու և պանիր, որոնք ևս կենդանական են»⁶¹:

⁵⁹ Դիոնիսիոս, Հակաճառություն, էջ 50, 83:

⁶⁰ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 255-256:

⁶¹ Périclès-Pierre Joannou, *Fonti-Fascicolo IX – Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.)*, vol. I/1, *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, Rome 1962, 193 (Canon 56). It appears contradicting that Canon 55 (*ibid.* 192-93) forbids fasting on Saturdays and Sundays of the Lent! For Syrian accusation concerning fasting see Bar-Salibi, 20, 27-28; Bar-Susan, էջ 59-62, 70-75 (Ասորական մեղադրանքի համար, կապված պահքի հետ, տե՛ս Բար-Սալիբի, էջ 20, 27-28, Բար-Շուշան, էջ 59-62, 70-75):

ամենեւին անիշեղի է յաւորս քառասնորդացն, այլ և յամենայն պարարտ կերակրոց եւ լըմպելեաց գինւոյ. եւ թէ ոք անժուժկալութեամբ սխալ է եւ զղջացեալ խոստովանի, ծանրագոյն բեռն ապաշխարութեան ի վերայ դնեմք»⁶⁷:

Հայոց Եկեղեցում և ժողովրդի մեջ պահեցողությունը բնորոշվում և ըստ այդմ արտահայտվում է երկու ձևով, առաջինը՝ ծոմ (ասորերեն սոմ՝ սոմա բառից), որ նշանակում է բացարձակ պահք պահել և ոչինչ չուտել երեկոյից մինչև հաջորդ երեկո, կամ գիշերվանից մինչև հաջորդ օրվա երեկո, և երկրորդ՝ պահք, որը բառացի նշանակում է պահել, հեռու մնալ մսից և կենդանական ծագում ունեցող սննդից:

III. Եզրափակում.

Ամփոփելով կարող ենք ասել, որ այս քննարկումները, բանավեճերը և մեղադրանքները այնուամենայնիվ չխաթարեցին Արևելյան Եկեղեցիների միությունը, որը սկսել էր ձևավորվել 5-6-րդ դարերից և իր լրումին հասել 8-րդ դարում: Ինչպես արդեն ասվեց այս ուսումնասիրության սկզբում, այդ միությունը կամ եղբայրակցությունը հիմնված է նրանց ընդհանուր հավատքի վրա, խարսխված Տիեզերական երեք ժողովների, ինչպես նաև պայմանավորված Արևելյան Եկեղեցիներում նրանցից որևէ մեկի Աթոռի առաջնայնության շուրջ վեճերի բացակայությամբ:

Այսպիսով համրագումարի բերելով Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների ընտանիքում օրենքների հակասությանը վերաբերող հիմնահարցերը, կարող ենք արձանագրել.

Առաջին - Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցում կիրառվող վերամկրտությունը.

Երկրորդ - Ս. Պատարագի հացին աղ և ձեթ խառնելը, ինչպես նաև Ուղղափառ Եկեղեցիներում ամուսնացյալ քահանաների ձեռնադրումը, որպես քորեպիսկոպոսներ:

Ես կարծում եմ, հիանալի երևույթ է, որ Եկեղեցիները, չնայած որոշ տարբերությունների և կանոնների հակասության, կարող են լինել միասին՝ հավատի, հույսի և սիրո միության մեջ: Գուցե Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների օրինակը կարող է խթանել էկումենիկ շարժման առաջնորդների մտքերը և օգնել նրանց լուծելու այն առաջնային հարցերը, որոնք համարվում են Եկեղեցիների միության ճանապարհի գլխավոր խոչընդոտն ու գայթակղության քարը:

Ես կցանկանայի եզրափակել իմ ուսումնասիրությունը մեքբերելով Ներսես Շնորհալու տարբեր ծեսերի և ավանդույթների համակեցությանը վերաբերող խոսքերը. «Բայց հաստատեալ գիտեմք, եթէ ոչ այլ ինչ է հաճոյ Աստուծոյ, բայց ուղղափառ հաւատքն և մաքուր վարքն: Այլ եթէ պարզ մտօք և ոչ հերձուածողական ինչ կարծեօք կատարին այսոքիկ, աւանդութիւնք են ազգաց և ոչ առաւելութիւն կամ նուազութիւն ինչ ի հաւատս: Վասն որոյ յորժամ գլոխն, որ է հաւատն, միանայ և յօդի ի գլոխն Քրիստոս, յայժմամ և անդամքն, որ են աւանդութիւնքն, ուղղին և կամ հաճոյանան միմեանց ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ»⁶⁸:

⁶⁷ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 99-100:

⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 100:

Ծնորհալի Հայրապետն իր այս պատգամը տալիս է Պողոս առաքյալի՝ կորնթացիներին ուղղված Առաջին թղթի այն խոսքերի հետևողությամբ, որոնցում ասվում է. «Արդ, ուտեք թե խմեք, կամ ինչ էլ անեք, ամեն ինչ արեք Աստծո փառքի համար, գայթակղության պատճառ մի՛ եղեք հրեաներին և հեթանոսներին և Աստծո եկեղեցուն. ինչպես որ ես բոլորին ամեն ինչում հաճելի եմ լինում ու չեմ փնտրում իմ օգուտը, այլ՝ շատերինը, որպեսզի փրկվեն» (Ա. Կորնթ. Ժ 31-33):

*Անգլերենից թարգմանեց կենսաբանական գիտությունների
թեկնածու ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆԸ*