

ԿԱՆՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ

Պատմական գիտությունների դոկտոր

ԳԻՐՔ՝ ՆՎԻՐՎԱԾ ՀԱՅ ԿԱՆՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԶԱՐԳԱՅՄԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ԵՐԵՔ ԴԱՐԵՐԻՆ

Aram Mardirossian, Le livre des canons Arméniens (*Kanonagirk' Hayotc'*) de Yovhannés Awjnec'i: Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle, Lovanii, In aedibus Peeters, 2004, XX+711 p. (Corpus scriptorum christianorum orientaliū, vol. 606, subsidia tomus 116).

Արամ Մարտիրոսյան, Հովհաննես Օձնեցու հայկական կանոնների գիրքը (Կանոնագիրք Հայոց). Եկեղեցին, իրավունքը և հասարակությունը Դ-Ը դարերի Հայաստանում, Լուվեն, 2004, Ի + 711 էջ:

Հայկական կանոնագիտական գրականությունը վերջին տարիներին համեմատաբար հետ էր մնում հայագիտության մյուս մարզերից: Ուրախալի է, որ ներկա աշխատանքով հայագիտության ասպարեզ է իջնում կարող մի հայագետ, որն ունի դասական իրավաբանության մասնագիտական կրթություն: Ներկա աշխատանքը 2002 թ. իբրև դոկտորական ավարտաճառ պաշտպանության է ներկայացվել Փարիզ X-Նանտեռ համալսարան և հանձնաժողովի անդամներ պրոֆեսորներ Ժան-Պիեռ Պոլի (ղեկավար), Ժան-Պիեռ Մահեի (համաղեկավար), Էրիկ Բուտնագելի, Ժոզեֆ Մելեզ Մոդրցեսկու և Իվ Սասիեի ներկայությամբ ստացել հայցված կոչումը: Հեղինակը աշխատանքի գրման գործում արժեվորում է նաև պրոֆեսորներ Նինա Գարսոյանի և Սոֆի Լաֆոնի արժեքավոր խորհուրդները: Հեղինակն ընդգծում է գրքի սրբագրման գործում Ազնես Ուզունյանի և Ֆրանսուազ Պոնտ-Բուրնեզի կատարած դերը: Վերջապես արժեվորում է պրոֆեսոր Բեռնար Քուլիի գրքի հրատարակությունը գիտական շրջանակներում մեծ ճանաչում ունեցող Corpus scriptorum christianorum orientaliū շարքում հրապարակելու գործում:

Գիրքը բացվում է ճանաչված հայագետ Ժան-Պիեռ Մահեի և Փարիզ X-Նանտեռ համալսարանի իրավունքի պատմության պրոֆեսոր Ժան-Պիեռ Պոլիի առաջաբաններով, ապա ներկայացվում է տրանսլիտերացիայի և հապավումների Revue des études Arméniennes-ում ընդունված համակարգը: Բուն աշխատանքը սկսվում է ներածությամբ (էջ 1-40) և բաղկացած է երկու մասից. ա) Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Շահապիվանի ժողով. Օագում (էջ 41-251), բ) Շահապիվանի ժողովից մինչև Կանոնագիրք (էջ 253-493), եզրակացությունից (էջ 495-500), երկու բնագրագիտական ակնարկներից (Excursus). ա) Շահապիվանի ժողովածուն (էջ 501-532), բ) Հովհաննես Մայրազոմեցու ժողովածուն (էջ 533-625), մատենագիտությունից (էջ 627-692), հավելվածներից (էջ 693-701), երկու քարտեզից (էջ 702-705) և բովանդակության ցանկից: Գիր-

քը մի ձոն է Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու հիշատակին:

Ինստիտուտի անդամ Ժ.-Պ. Մահեն իր առաջաբանում ընդգծում է Հայոց պատմությունն ընկալելու տեսանկյունից բնական իրավունքի դերը, անդրադառնում է հայ և արևմտյան վաղ միջնադարյան հասարակությունների կառուցվածքային տարբերություններին, խոսում է Հայաստանում Քաղկեդոնի ժողովից առաջ և հետո քրիստոնեության խաղացած դերի մասին՝ բարձր գնահատելով Արամ Մարտիրոսյանի բնագրագիտական-իրավագիտական հետազոտությունը: Պրոֆեսոր Ժ.-Պ. Պոլին իր առաջաբանում անդրադառնում է հին աշխարհի մշակույթներում բանավոր և գրավոր իրավունքների խաղացած դերին, հռոմեական գրավոր և Արևելքի «բարբարոսական» իրավունքների հարաբերակցությանը, ազգային համախմբման գործում կանոնական իրավունքի և պետության տեղը զբաղեցրած Եկեղեցու խաղացած դերին՝ արժեվորելով Ա. Մարտիրոսյանի աշխատանքն իբրև իրավական նորմերի և մտածողության մի նոր ու ինքնատիպ, երբեմն հակասական աշխարհի բացահայտում:

Ներածության մեջ ելակետ ունենալով Կանոնագրքի հիշատակարանում Հովհաննես Օձնեցի Կաթողիկոսի ձգտումը ի մի բերելու հայոց կանոնական իրավունքի հուշարձանները, Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի իրավունքը և հասարակական կառույցը բնորոշող հիմնական հասկացություններին (synode-ժողով, կանոնական իրավունք, օրենք, գերդաստան, իշխանախարար, ազատ, ռամիկ-շինական, զավառ և այլն), ընդգծում է եկեղեցական կազմակերպության դերը ազգային միասնականության պահպանման գործում: Հեղինակը այնուհետև մի հայացք է նետում Դ-Ը դարերի Հայաստանի վարչական և քաղաքական բաժանումներին, հայագիտական գրականության և սկզբնաղբյուրներում կիրառված աշխարհագրական անվանացանկին՝ ընդգծելով Հայաստանի բացառիկ դերը արևմտյան (Հռոմի և Բյուզանդիայի) և արևելյան (Իրան և Արաբական խալիֆաթ) քաղաքակրթությունների խաչաձևման ասպարեզում: Այստեղ ներկայացվում են նաև դարաշրջանի պատմության հիմնական սկզբնաղբյուրները (Մովսես Խորենացի, Ագաթանգեղոս, Կորյուն, Փավստոս Բուզանդ, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Գիրք Թղթոց)՝ հիմնվելով վերջին տարիների հայագիտական գրականության ըմբռնումների վրա: Այստեղ հիմնական նշանաձողերով հեղինակն անդրադառնում է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու հանգամանքներին ու նրա պատմությանը, առաջին տիեզերածողությունների հանդեպ Հայոց Եկեղեցու ունեցած դիրքին, որն հարաբերակցում է Բյուզանդական կայսրության և Իրանի քաղաքական հակամարտությանը բուն Հայաստանում ստեղծված հակադիր (հունամետ և պարսկամետ) քաղաքական կուսակցությունների գործունեության հետ:

Հայոց Եկեղեցու վերջնական հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը հեղինակը կապում է Աբրահամ Աղբաթանեցի Կաթողիկոսի գործունեության հետ, որի գահակալությունից մինչև Հովհաննես Օձնեցի համարում է եկեղեցական բախումների դարաշրջան (եջ 19-20), կայունության դարաշրջան համարելով Կոմիտաս Ա Աղցեցու տարիները: Անդրադառնալով Հովհաննես Մայրագոմեցու գործունեությանը, միանշանակորեն այն համարում է հերձվածողական (հուլիանիստական) և հետևե-

լով Ժ.-Պ. Մահեիին, կարծում է, որ նա իր երկերը (նշանակալի մասով կանոնական) տարածել է ուղղափառ հեղինակների անունով: Եզր Ա Փառաժնակերտացուց մինչև Հովհաննես Օձնեցու գահակալման դարաշրջանը համարելով Բյուզանդական Եկեղեցու հետ վերամիավորման շրջան, Արամ Մարտիրոսյանը անդրադառնում է եկեղեցական միության երկուստեք փորձերին: Հայ իրականության մեջ կանոնական իրավունքի ծնունդը կապելով Տրդատ Մեծի կողմից քրիստոնեության ընդունուման հետ, ըստ նրա, կրակապաշտությունից քրիստոնեության անցումով, հին սովորության իրավունքը հետզհետե փոխարինվում է գրավոր կանոնական իրավունքով, ինչպես որ գրադաշտական տաճարների տեղում կառուցվում են քրիստոնեական սրբավայրեր:

Հայոց Եկեղեցին մինչև 373 թ. կապված էր Կապադովկյան Եկեղեցու հետ, նրա միջոցով մասնակցելով Տիեզերական Եկեղեցու ժողովներին և ծանոթանալով կանոնական հուշարձաններին, սկսելով կամաց-կամաց հեռանալ ազգային սովորության իրավունքի նորմերից: Իրավունքի այս երկու տեսակի միաձուլումով, 444 թ. Շահապիվանում սկիզբն է դրվում հայ կանոնական իրավունքի առաջին հուշարձանի: Հովհաննես Մայրազումեցու գործունեության հետ է կապում Հայոց կանոնական իրավունքի թեոկրատական ուղղվածությունը, որի ամբողջականացումն ավարտվում է Հովհաննես Օձնեցու գործունեությամբ: Հարկ է նշել, որ այս ժամանակաշրջանի Հայաստանում կանոնական մտքի զարգացման մասին չկան հստակ սկզբնաղբյուրներ, և հետազոտողները ստիպված են իրենց տեսությունները կառուցել անուղղակիորեն խնդրի հետ կապվող սկզբնաղբյուրների վրա: Այս առումով Հայոց կանոնագրքի գաղափարական հիմքի կապումը Հովհաննես Մայրազումեցու գործունեության հետ, դեռևս կարիք ունի ապացուցման: Բազմակողմանի ապացուցման կարիք ունի նաև Հովհաննես Մայրազումեցու դավանաբանական կրեդոյի պարզաբանումը, խնդիր, որի համակողմանի քննարկման կարիքն է զգում հայագիտությունը: Պահպանված մատենագրական երկերը, դրանց հեղինակային պատկանելության խնդիրների հետ կապված հարցերը դեռևս թույլ չեն տալիս հայտարարություններ կատարել: Պահանջվում է պատմաաստվածաբանական համակողմանի քննություն, Հայոց Եկեղեցու անցած ճանապարհի վերաիմաստավորում: Հետաքրքիր է, որ, ելնելով գրեթե նույն սկզբնաղբյուրներից, Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամներ Հովսեփ Գաթըրճյանը, Հակոբոս Տաշյանն ու Ներսես Ալինյանը ժողովածուի կազմումը վերագրում են Հովհաննես Մանդակունուն:

Կանոնական իրավունքի ձևավորման խնդրին անդրադառնալիս, Արամ Մարտիրոսյանը բացատրում է սովորությանից կանոնական իրավունքին անցման, «աւրէնք» և «կանոն» տերմինների միջնադարյան նշանակության խնդիրներին: Ըստ նրա, «աւրէնքը» Հայաստանում մինչև ԺԲ դարը մնում էր բանավոր, թեպետ դեռևս հելլենիստական դարաշրջանում Հայոց թագավորներն իրենց հրամանագրերն արձանագրում էին քարերի վրա հունարեն կամ արամեերեն: Մինչև Դ դարը հեղինակը հնարավոր է համարում նույնիսկ Մասանյան Դատաստանագրքի օգտագործումը, սակայն մինչև ԺԱ դարը բացառում է գրավոր իրավունքի գոյությունը Հայաստանում (էջ 29, 31): Միայն ԺԲ դարից սկսած, Ներսես Լամբրոնացու ջանքերով շրջանառության մեջ են դրվում հարևան ժողովուրդների գրավոր իրավական հու-

շարժանների հայերեն թարգմանությունները, իսկ դրանից քիչ առաջ ստեղծվում է Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը, որն իր նշանակալի մասով «Կանոնագիրք Հայոց»-ի սահմանումների վերահաստատումն է, որոնք ուղեկցվում են բազմաթիվ լրացումներով:

Հեղինակը հետևելով Ժ.-Պ. Մահեին՝ առանձնացնում է սովորության իրավունքի ձևավորման հիմնական սկզբնաղբյուրները, որոնց մեջ ընդգծում է Աստվածաշնչի, ազգագրության կողմից հետազոտվող տեղական սովորության նորմերի, Բյուզանդական իրավունքի գրավոր հուշարձանների, հրովարտակի բնույթ ունեցող վիմագիր արձանագրությունների դերը: Հետազոտվող դարաշրջանի համար հեղինակը իրավունքի հուշարձանները բաժանում է երկու տեսակի. հոգևորականության շրջանակներով սահմանափակող գրավոր կանոնական իրավունք և ավելի ընդհանուր նշանակություն ունեցող բանավոր սովորության իրավունք: Վաղ միջնադարյան քրիստոնեական հասարակության համար Արամ Մարտիրոսյանը այս երկվորյունը զարմանալի չի համարում (եջ 31), ընդգծելով «օրենք»-ի նշանակությունը իբրև կրոն Մերձավորարևելյան մոտեցումը, ուր պահպանվում է «Կեսարիներ կեսարին» ավետարանական սկզբունքը, բաժանելով հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները: Այնուամենայնիվ, Հայաստանում կանոնական իրավունքը միտում ունի զբաղեցնելու քաղաքացիական իրավունքի տեղը: Իհարկե այս խնդրի շուրջ հեղինակի մոտեցումը նոր հետազոտությունների հեռանկարներ է բացում հայագիտության համար, սակայն հարցադրման իր դրվածքով հիշեցնում է արևմտավրոպական մոդելը, որի հավաստիությունը պարզելու համար դեռևս պետք է նյութեր հավաքել, ապացուցել հայկական և արևմտյան մոդելների նոյնությունը: Հեղինակն այնուհետև անդրադառնում է «Կանոնագիրք Հայոց»-ի հրատարակություններին և հետազոտություններին (եջ 32-40)՝ առանձնակի շեշտելով Վազգեն Հակոբյանի հսկայական վաստակը:

Գրքի առաջին մասը անվանված է «Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Շահապիվանի ժողով. Օագում», ուր անդրադառնում է Հայոց կանոնական իրավունքի ձևավորման խնդիրներին, իր ասելիքը ներկայացնելով հետևյալ գլուխներում 1. «Հին մարդուց նոր մարդ», 2. «Ժառանգության դեմ պայքարող Եկեղեցի», 3. «Ճակատամարտերը», 4. «Ճակատամարտերի միջոցները. Իրավունք»): Շահապիվանի ժողովի հիմնական խնդիրը համարելով Հովսեփ Հոդոցմեցու կաթողիկոսական ընտրությունը, որով ամբողջացվում էր Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական կառույցը ի հակադրություն պարսկական վտանգի, հեղինակն անդրադառնում է Տիեզերական Եկեղեցու այն հիմնական կանոնախմբերին (Անտիոքյան, Նիկիական, Առաքելական և այլն), որոնք հիմք են դարձել այդ ժողովի որոշումների համար, դրանց մեջ ընդգծելով Անտիոքյան կանոնական ժողովածոյի դերը: Անտիոքի կանոնախումբ ասելով հեղինակը նկատի ունի Տիեզերական Եկեղեցու տեղական ժողովների կանոնախմբերի այն ժողովածուն, ուր հավաքված են եղել Անկյուրիայի, Կեսարիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի, Լավոդիկիայի, Սարդիկայի տեղական ժողովների կանոնախմբերը: Այս ժողովածոյի պատմաաղբյուրագիտական քննությունը կարևոր նշանակություն կարող է ունենալ հայկական կանոնական գրքերի հետագա հետազոտության համար, որը լայն ճանապարհ է բացում Քրիստոնյա Արևելքի Կանո-

նագրքերի համեմատական ուսումնասիրության տեսանկյունից:

«Հին մարդուց նոր մարդ» գլխում հեղինակն անդրադառնում է մագդեզականության հայկական տարբերակից քրիստոնեությանն անցման, հին կրոնից նորին ունեցվածքի փոխանցման խնդիրներին: Հեղինակը պաշտպանում է այն տեսակետը, որ Տրդատն ու Գրիգոր Լուսավորիչը ոչնչացնելուց հետո բռնագրավում էին հեթանոսական հիմնական տաճարների ունեցվածքը՝ նաև ծառայության կոչելով հին կրոնի քրմերին (էջ 46-47): Այս դրույթն ապացուցման կարիք ունի: Պիտի չմոռանալ, որ բազմաթիվ հեթանոսական սրբարաններ կանգուն են մնացել քրիստոնեության ընդունումից հետո էլ, դրա լավագույն ապացույցներն են Գառնու տաճարը և Ս. Էջմիածնի տաճարի բեմի տակ պահպանված կրակարանը: Ունեցվածքի անցման խնդիրներին անդրադառնալիս պետք է ճշտել անցման ձևերը: Հեղինակի ուշադրությունն ենք հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ քրիստոնեության առաջին շրջանում յուրաքանչյուր նախարարական տոհմ ուներ իր դրան եպիսկոպոսությունը, և պատահական չէ, որ Ս. Գրիգորին ձեռնադրելու համար նրան Կեսարիա են ուղեկցում Հայոց աշխարհի հիմնական նախարարական տների առաջին դեմքերը: Հանգամանք, որը թույլ է տալիս մտածել, որ նրանք էին հեթանոսական սրբավայրերի կործանման նախաձեռնողները: Ա. Մարտիրոսյանն անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանում հողատիրության և ունեցվածքի ձևերը բնորոշող եզրերին և հասկացություններին (*դաստակերտ, սահման, գետին, գանձ, հող երդոյ, ագարակ տեղի, տասանորդ, պտուղ*), Եկեղեցու տնտեսական, հոգեխնամ (*զողենոց, արկանոց, աղբատանոց, այրենոց, որբանոց, հիւանդանոց և այլն*) և իրավական կարողություններին, Եկեղեցու բարեգործության և բարեկեցության հիմք հանդիսացող ֆինանսական և հարկային աղբյուրներին՝ համեմատելով երբեմն զրադաշտական և քրիստոնեական որոշ զուգահեռ եզրեր (ջատագով, մոգպետ, դատավոր, քուրմ և այլն), եկեղեցական ժառանգական հողատիրության (հայրենիքի) ձևավորման հիմնական աղբյուրներին: Հեղինակը եզրակացնում է, որ Հայաստանում քրիստոնեության մուտքի հենց սկզբից հոգևոր դասը ձեռք է բերում հասարակության մեջ որոշակի արտոնություններ (հարկային և դասային), որոնք ավելի են ամրապնդվում դարերի ընթացքում, հատկապես Արշակունյաց հարստության անկումից (428 թ.) հետո: Այս առումով արժեք հեղինակի ուշադրությունը հրավիրել հիշատակված խնդիրներին անդրադարձած Նովոսելցևի աշխատության վրա:

Ա. Մարտիրոսյանն անդրադառնում է նաև վաղ Միջնադարյան Հայաստանում եկեղեցական հողատիրության տիրապետման և կառավարման ձևերին, կաթողիկոս-պատրիարքի գլխավորությամբ նվիրապետական համակարգի ինքնագլխությանը, եկեղեցական ողջ կազմակերպության ընդհանուր (ոչ մասնակի) սեփականության խնդրին, այդ արտոնության ետ վերցման համար Պապ թագավորի թափած անպտուղ ջանքերին (էջ 58), հոգևորական-«վիճակավոր»-ների և կրտսեր հոգևորականության «բաժն»-ին, Եկեղեցուն տրվող տուրքերին, եկեղեցական ունեցվածքի օգտագործման ու կաթողիկոսի կողմից վերահսկման խնդիրներին (էջ 60):

Խոսելով Հայաստանում քրիստոնեացման երկու ճանապարհների և դրա հետ կապված մշակութային խնդիրների մասին, հեղինակն անդրադառնում է Դ-Ե դարերի Հայոց Եկեղեցու պատմության հիմնախնդիրներին (էջ 60-69), փորձելով ընկա-

լեղի դարձնել Եկեղեցու պատմության վերջին տարիների հետազոտությունների (Գ. Վինկլեր, Ն. Գարսոյան, Մ. վան Էսբրուկ, Ժ.-Պ. Մահե են.) արդյունքները: Քննարկման ենթակա հիմնական հարցերն են քրիստոնեության ընդունման աստրական և հունական ճանապարհները, հռոմեական և պարսկական ազդեցության գոտիները Հայաստանի քաղաքական և կրոնական կյանքում, Հայաստանում գրերի գյուտի և մշակութային կյանքի աշխուժացման ազդակները, կանոնական որոշումների և բառապաշարի հարաբերակցությունը, խնդիրներ, որոնք քննարկման նյութ են դարձել Շահապիվանի ժողովում: Այդ խնդիրների մեջ հեղինակն առանձնացնում է ամուսնության և հուղարկավորության խնդիրները:

«Ինչպե՞ս են ամուսնացնում» բաժնում հեղինակն ընդգծում է, որ Շահապիվանի ժողովի կանոնների մեկ երրորդը վերաբերում է ամուսնական փոխհարաբերություններին: Այդ երկույթը տարօրինակ չէ, քանի որ ամուսնական խնդիրներին անդրադառնում են և՛ Ավետարանները, և՛ Կաթողիկե թղթերը, ինչպես նաև սովորության իրավունքը, քանի որ ամուսնությունը քրիստոնեական հասարակության հիմնաքարերից է: Անդրադառնում է Շահապիվանի Է կանոնին, ուր քննարկվում են առևանգումից հետո ամուսնության կարգավորման, պատժաչափերի կարգավորման և դատական պատասխանատվության հարցերին (էջ 72-73), խնամախոսության, «վարձանքի», «օժիտի», ամուսնության վավերականության խնդիրներին (էջ 74-76), եկեղեցական պսակի, ամուսնության սրբացման, կուսության, նշանելու խնդիրներին (էջ 76-78):

Բաժնի հաջորդ մասը վերաբերում է ամուսնական արգելքներին: Անդրադառնալով Հին Հայաստանում բազմակնության խնդիրներին, հեղինակը ցույց է տալիս, որ այն վերացել է քրիստոնեության ընդունումից հետո և չի պահպանվել նույնիսկ կանոնական արգելքի տեսքով, թեպետ Արշակ Բ-ի ժամանակներում, նույնիսկ Ե դարում բազմակնության հետքեր է նկատում (էջ 79-81, 86): Հեղինակն անդրադառնում է նաև եկեղեցական հնագույն կանոններում արգելված մոտիկ արյունակցության դեպքում ամուսնության, չորրորդ պորտի անհասության, ոչ քրիստոնյայի հետ ամուսնության խնդիրներին (էջ 83-86):

Ամուսնության խզման հետ կապված հարցերը քննարկելիս Ա. Մարտիրոսյանը քննարկում է սկզբնաղբյուրներում օգտագործված ողջ բառապաշարը (*թողեմ և կնաթող, արձակեմ, ելանեմ, հանցեմ, կնահան, ելանեմ, մեկնեմ բաժանեմ, հրաժարեմ*), զույգերի բաժանման պատճառներին և կարգին, բաժանումից հետո ունեցվածքի տնօրինման սկզբունքներին, որոնց նշանակալի մասը, ըստ հետազոտողի, բխում է սովորության իրավունքից: Այստեղ հեղինակն անդրադառնում է նաև անբարոյականության, քահանայի կնոջից բաժանման և այլ և այլ խնդիրների:

Հեղինակը քննարկում է նաև կրկնամուսնության խնդիրը, նշում սահմանափակումները, ընդգծում, որ այն արգելված է քահանաների և երեցկնոջ համար՝ կրկին անգամ հավաստելով, որ սովորության և կանոնական իրավունքի նորմերը շատ դեպքերում միասնաբար են հանդես գալիս: Շահապիվանի ժողովը անհաշտ պայքար է ծավալում նման մնացուկների դեմ:

Երրորդ բաժինը նվիրված է մահացածին թաղելու խնդիրներին, ուր քննարկվում են սկզբնաղբյուրներում վկայված թաղման սովորությունները, որոնք դարձել են

կանոնական կարգավորման առարկա: Կանոնական իրավունքով արգելվում էր լացն ու կոծը մահացածի վրա, ներկայացվում են անդրաշխարհի մասին հայկական հեթանոսական պատկերացումները՝ արալեզներ և այլն:

Առաջին մասի երկրորդ գլուխն անվանված է «Ժառանգականության համար պայքարող Եկեղեցի», ուր հեղինակն անդրադառնում է եկեղեցական կազմակերպության երկու հակադիր ձևերին (միապետականություն և ժողովականություն), որոնց համադրումից ծնվել է այսօրվա եկեղեցական կառույցը: Տրդատ Մեծի ժամանակներից Հայոց Եկեղեցին ձևավորվում է իր պատրիարքի շուրջը՝ ստեղծելով նվիրապետական կառույց՝ ամրացնելով այն եկեղեցական ժողովների որոշումներով: Այդ է պատճառը, որ գլխի առաջին բաժինը հեղինակը նվիրել է Եկեղեցու կառուցվածքին, օրինակներ բերելով Գ-Դ դարերի Կարթագենյան Եկեղեցու պատմությունից, որը, ի տարբերություն Հայոց Եկեղեցու, ժողովական դրությունից է անցել միապետականությանը, հետզհետե ամրապնդելով Կարթագենի եպիսկոպոսի իշխանությունը: Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է Հայոց կաթողիկոսական իշխանության ձևավորման ակունքներին (Թադեոս առաքյալից մինչև Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ). նա ենթադրում է, որ երկրի քրմապետի հիմնական պարտականություններն անցել են Եկեղեցու առաջնորդին: Այնուհետև քննարկում է մինչև Շահապիվանի ժողովը սկզբնաղբյուրներում վկայված Հայոց Կաթողիկոսի անվանումներին (գլխավոր եպիսկոպոս, կաթողիկոս, քահանայապետ, եպիսկոպոսապետ, հայրապետ և այլն): Հեղինակն անդրադառնում է նաև եպիսկոպոսական իշխանության սահմաններին, քննարկում է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հաստատված եպիսկոպոսական Աթոռների թիվը (12 թե՞ 400)՝ տրամաբանական լուծում համարելով շուրջ 20 եպիսկոպոսական Աթոռների հաստատումը Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, նախարարական տների և եպիսկոպոսական Աթոռների հարաբերակցությանը, աշխարհի և գավառի եպիսկոպոս հասկացություններին: Քննարկում է քորեպիսկոպոսի աստիճանի հետ կապված խնդիրները, նույնություն է տեսնում կանոններում (հատկապես Շահապիվան-16) հիշատակված առաջնորդ և քորեպիսկոպոս տերմինների միջև (էջ 114), անդրադառնում է երեց, քահանա, սարկավագապետ, սարկավագ տերմինների գործածությանը, ամուսնացած (նույնիսկ եպիսկոպոս) և կուսակրոն հոգևորականության խնդիրներին, կրտսեր պաշտոնեությանը (կես սարկավագ, սարկավագուհի, դպիր և այլն):

Հեղինակն անդրադառնում է եկեղեցական նվիրապետությանը հատուկ խնդիրների լուծման կոլեգիալ և անհատական (solitaire), ճգնական և վարդապետական սկզբունքներին: Ժողովների տարբեր տեսակներ կային Հռոմեական կայսրությունում, Տիեզերականից մինչև գավառային և տեղական, որոնց անդամները հիմնականում եպիսկոպոսներ էին: Հայոց Եկեղեցին ևս հրավիրում է տեղական բազմաթիվ ժողովներ (Աշտիշատ, Շահապիվան, Արտաշատ ևն.), որոնց մասնակցում էին աշխարհականներ և հոգևորականներ (էջ 125): Ա. Մարտիրոսյանը փորձում է կապ տեսնել վերջին երկու ժողովների և Արշակունյաց շրջանի թագավորական խորհրդի հետ (էջ 126)՝ եկեղեցու անցած անհատական ճանապարհը բնորոշող հաստատություն համարելով ճգնությունը, վարդապետի աստիճանը, որի կրողը հեռանում էր աշխարհից դեպի վանք կամ անապատ: Շահապիվան-16-18-ում «վարդապետ»

տերմինի օգտագործումը Ա. Մարտիրոսյանը վերագրում է Հովհաննես Մայրազումեցու հավելումին, «վարդապետ» բառը կապելով պարսկական «վարձ» արմատի հետ: Վարդապետի (ուսուցիչ, կանոնագետ) շուրջ հավաքվում էին նրա աշակերտները:

Երկրորդ բաժինը անվանված է «Կղերականության հաստատումը»: Հեղինակն անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի հասարակական կառուցվածքին և դրա մեջ քրմաց դասի տեղին՝ Խոսեղով Շահապիվան-16-ին, ու այս ժողովում և դրանից առաջ կաթողիկոսի ընտրության սկզբունքների մասին: Այստեղ արձանագրված է այն սկզբունքը, ըստ որի առանց երկրի գլխավոր եպիսկոպոսի համաձայնության որևէ մեկը չի կարող եպիսկոպոս ձեռնադրվել (էջ 151-154):

Երրորդ գլուխն անվանված է «Պայքարը»: Հետևելով Ժ.-Պ. Մահեին, հեղինակը Հայոց Եկեղեցու մղած պայքարի երկու ուղղություն է մատնանշում. ա) Ընդդեմ հեթանոսության, և բ) Ընդդեմ Ասորիքից եկող դասական «երկաբնակության»: Հեթանոսության վերապրուկները, ըստ նրա, շարունակում են կենցաղավարել կյանքի զանազան բնագավառներում (ամուսնություն և թաղում, կախարդություն և դյուրթում են.): Այդ մտահոգությամբ են գրվել Շահապիվանի ժողովի մի շարք որոշումները (թ. 8-10): Ի մի բերելով խնդրի շուրջ առկա հայագիտական ողջ գրականությունը, հեղինակն անդրադառնում է հեթանոսական վերապրուկների մասին պատմող հիմնական սկզբնաղբյուրներին և եզրերին (*գալկապ, յուռութք, չարակն, հարցուկ, բախտ, ճակատագիր, վիճակ են.*)՝ քննարկման նյութ դարձնելով Շահապիվանի ժողովի որոշումների համապատասխան կանոնները (էջ 166-173), ուր եթե ըստ Եղիշեի և Փարպեցու քարկոծման են դատապարտվում, ապա ըստ այդ ժողովի կանոնական որոշումների՝ դրամական տուգանքի կամ մարմնական պատժի (ծեծի):

Նույն գլխի երկրորդ բաժինը նվիրված է նահատակների մասունքների պաշտամունքին, ուր հեղինակն անդրադառնում է Հայաստանում քրիստոնեության առաջին սրբերի հիշատակին կանգնեցված մատուռներին, նախաքրիստոնեական Հայաստանում թագավորական ընտանիքի նախնիների պաշտամունքին վերաբերող տեղեկություններին՝ քննարկելով «փառք», «քաջ» և այլ տերմիններ: Այնուհետև անդրադառնում է Շահապիվան-17 կանոնին, որը վերաբերում է եպիսկոպոսների կողմից վկայարանների սրբացման կարգին (էջ 185-186), Հայոց տոնական տարվա ձևավորմանը վերաբերող սկզբնաղբյուրներին (187):

Գլխի երրորդ բաժինը նվիրված է Շահապիվան-18-20 կանոններին՝ հերձվածների (հատկապես բորբոքիտների, մծղնեության) դեմ պայքարին (190-214): Պետք է այստեղ շեշտել, որ գնոստիկական այդ հերձվածներից շատերը անխզելիորեն կապված են Եգիպտոսից սկիզբ առած անապատական շարժումների հետ, որոնց մասին ակնարկում է Ղազար Փարպեցին: Փորձելով զանազանել Ե դարում «աղանդ» և «հերձված» տերմինների նշանակությունը, հեղինակը ճշտում է Եգնիկ Կողբացու տեղը նմանատիպ գրականության ստեղծման գործում:

Առաջին մասի չորրորդ գլուխը անվանված է «Պայքարի միջոցները. Իրավունքը», ուր հեղինակն անդրադառնում է արդարադատության իրականացման հայկական եղանակներին, «ալբենք» և «անալբեն» հասկացությունների, արդարադատությունը իրականացնող սիստեմի մասին վկայություններին (դպիր, դատավոր, գոր-

ծակալ են.): Վիճարկում է Հայաստանյան հայագիտության մեջ տարածված այն տեսակետը, ըստ որի Արշակունի թագավորները նաև երկրի գլխավոր դատավորներն էին: Հետևելով Ն. Գարսոյանին, նա կարծում է, որ Արշակունիները, լինելով առաջինը հավասարների մեջ, չէին կարող նման արտոնություն ունենալ ողջ Հայաստանի տարածքում, այլ միայն իրենց հայրենական կալվածքում (էջ 219-220):

Անդրադառնալով եկեղեցական դատաստանի կառուցվածքին, առանձնացնում է հոգևոր դատարանի կառուցվածքը: Եկեղեցական բարձրագույն դատարանի գոյությունը շարունակությունն է համարում գրադաշտական հոգևոր դատարանի, որի գլուխ կանգնած է եղել մոզպետը: Խոսվում է տարբեր իրավասություններ ունեցող դատավորների, միջնորդ դատարանի, հոգևոր դատարանի պաշտոնետության մասին (223-225): Անդրադառնում է հոգևոր դատարանի իրավասությունների ոլորտներին (225-230), դատարանի աշխատանքի արարողակարգին (230-234):

Այս գլխի երկրորդ բաժնում անդրադառնում է Հայոց եկեղեցական իրավունքում, մանավանդ Շահապիվանի ժողովի կանոններում առկա մարմնական պատիժների տեսակներին (դրամական, ջլերի հատում, աղվեսադրոշմ, քարկոծել են.) (234-245), հոգևոր-եկեղեցական պատիժներ (նզովել, բանադրել, կապել բանիվ են.) (245-251):

Գրքի երկրորդ մասը անվանված է «Շահապիվանի ժողովից մինչև կանոնագիրք. բարեփոխումներ և առաջընթաց»: Այս փուլում, մինչև է դարը, ստեղծվում են Երկրորդ Նիկիական կանոնները, սակայն հեղինակը այս շրջանի հայոց կանոնական իրավունքի մեծագույն կարգավորող է համարում Հովհաննես Մայրագոմեցուն, որը է դարի երկրորդ կեսին հուլիանական ոգով վերախմբագրում է ողջ կանոնագիրքը: Իր տեսակետը հիմնավորելու համար Արամ Մարտիրոսյանը հիմնվում է Ժ. Գարիտի և Մ. վան Էսբրուկի տեսակետների վրա՝ արձանագրելով, որ Հովհաննես Օձնեցին իր Կանոնագիրքը հիմնել է այս խմբագրված տարբերակի վրա:

Այս մասի նախապատրաստական գլուխը հեղինակն անվանել է «Երկու Հովհաննեսները. անուղղելի վարդապետը և ոսկեմորուս փիլիսոփան», ուր անդրադառնում է այս երկու գործիչների կանոնական քաղաքականության ուղղվածությանը: Մայրագոմեցու կերպարը առանձնացնելով, Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է նրա անձնավորությանն ու դավանաբանական դիրքորոշմանը՝ հիմնվելով վերջին տարիների հայագիտական գրականության վրա (Քենդերյան, Մահե, վան Էսբրուկ են.): Անդրադառնում է Մայրավանեցի, Մայրագոմեցի և Մանդակունի Հովհաննեսների հետ կապված և բանասիրության մեջ արծարծված խնդիրներին: Հետևելով Ժ. Գարիտին, Ժ.-Պ. Մահեին, նա Հովհաննես Մայրագոմեցուն համարում է եկեղեցական ազգայնականության դրոշակակիր, որը կանոնական իրավունքը ծառայեցրել է «Մի բնութիւն» բանաձևին՝ հետևելով հուլիանական բանաձևին:

Այս տեսությունը հիմնված է ենթադրությունների մի շարքի վրա, որոնք հիմնված են տարաբնույթ սկզբնաղբյուրների տեղեկությունների վրա և պահանջում են ավելի հետևողական հետազոտություն: Հայոց դավանաբանության կայացումը կապելով Հովհաննես Մայրագոմեցու անվան հետ, այն նույնացնում է հուլիանականության հետ, քանի որ տեղեկություն է պահպանվել, որ նրա աշակերտ Սարգիսը թարգմանել է Հուլիանոս Հալիկառնացու երկերը: Այս վկայությունը բավական ծաղկեցնելով՝ վերապատմում է վրացի հեղինակ Արսեն Սափարացին: Հիմնվելով Ստե-

փանոս Տարոնացու և նրան հետևող հեղինակների տեղեկությունների վրա, Ա. Մարտիրոսյանը Մայրագումեցուն է վերագրում «Խրատ վարուց», «Հաւատարմատ» և «Նոեմակ» ժողովածուները: Փորձում է զուգահեռներ գտնել Հովհաննես Մանդակունուն վերագրված կանոնների և, այսպես կոչված, «Խրատ վարուց»-ի միջև (էջ 260-263): Հեղինակը կարծում է, որ Հովհաննես Օձնեցու ձեռքին եղել է Հովհաննես Մայրագումեցու կազմած 23 կանոնախմբից բաղկացած ժողովածուն: Հետևելով Ժ.-Պ. Մահեիին, Ա. Մարտիրոսյանը Մայրագումեցու ուսմունքը համարում է ծայրահեղ միաբնակ (էջ 266):

Գլխի երկրորդ բաժինը վերնագրված է «Հովհաննես Օձնեցու եկեղեցական քաղաքականության կովաններից մեկը. Կանոնագիրք Հայոցը» (էջ 268-288): Այստեղ հեղինակը չորս հիմնական փուլերի է բաժանում Իմաստասեր Կաթողիկոսի գործունեությունը. ա) արաբների հետ փոխհամաձայնեցման կայացում, բ) 717 թ. Դվինի ժողովով Հայոց Եկեղեցու ծեսի միասնականացում, գ) այդ ժողովի ընթացքում հաստատել Հայոց Եկեղեցու կանոնական ժողովածուն և դ) Մանագլերտի ժողովով հաստատել և միասնականացնել Հայոց Եկեղեցու դավանաբանությունը:

Բարձրացված հարցերի մեջ հայագիտական գրականության մեջ թեական է Դվինի ժողովի խնդիրը, որի մասին սկզբնաղբյուրները որևէ վկայություն չեն հաղորդում¹: Ըստ Ա. Մարտիրոսյանի, Հովհաննես Իմաստասերը սահմանել է մի այնպիսի դավանաբանական բանաձև, որը միջին տեղ է զբաղեցնում Սևերոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկաոնացու քրիստոսաբանական ուսմունքների միջև. մարմինը ապական էր մինչև միավորումը (էջ 271): Այս դավանաբանությունը համատեղման եզրեր ուներ և՛ Քաղկեդոնի, և՛ Հակոբիկ Եկեղեցու դավանաբանության հետ, որը թույլ էր տալիս եկեղեցական միություն կնքել վերջիններիս հետ: Այս հոդվածի վրա է տեսնում Կանոնագիրք Հայոցի ձևավորումը, ուր միաձուլված են Հովհան Մայրագումեցու կազմած Կանոնագրքի 23 կանոնախմբերը և, այսպես կոչված, Դվինի ժողովի (719 թ.) կանոնները, ուր (նկատի ունի Ատենաբանությունը) հաստատվում են Հայոց Եկեղեցու ծիսական ինքնատիպության հիմքերը: Ըստ հեղինակի, այդ մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ Եզր Կաթողիկոսը երբեք նգովված չի եղել Հայոց Եկեղեցու կողմից և որ Կանոնագրքի Անանիա Շիրակացու օգտագործած տարբերակը չունի Մայրագումեցու հավելումները (էջ 276): Կարինի 645 թ. ժողովի կանոնախումբը չի մտել Օձնեցու ժողովածու, քանի որ այն գրված է քաղկեդոնականության հիմքի վրա (էջ 278): Խոսվում է Օձնեցու ժողովածուի հակաքաղկեդոնական բնույթի մասին (էջ 278-280), տրվում է Կանոնագրքի տեխնիկական բնութագիրը բյուզանդական կանոնագրքերի համեմատության հենքի վրա (էջ 281-288):

Գրքի երկրորդ մասի ամենաընդարձակ գլուխն անվանված է «Հուլիանական Եկեղեցի. Հովհաննես Մայրագումեցու երազը»: Այս գլուխը բաղկացած է երեք մասից, ուր հեղինակն անդրադառնում է Շահապիվանի ժողովի որոշումներին և Եկեղեցու կառուցվածքին, Հայոց Եկեղեցու վանականացմանն ու կրոնական վիճակին, հուլիանիստական դավանաբանություն ընդունած հասարակությանը, կանոնական և սովորության իրավունքի միաձուլման խնդիրներին:

¹ Տե՛ս Ա. Բոզոյան, Հովհաննես Օձնեցին և «Մակա ժողովոց» երկի բնագիրը, տե՛ս «Մուրբ Հովհան Օձնեցին և իր ժամանակը» (Գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 90:

Առաջին բաժինը նվիրվում է Ե-Ը դարերի Եկեղեցու կառուցվածքին, ուր հեղինակն անդրադառնում է կաթողիկոսական իշխանությանն ու եկեղեցական խորհրդին, որոնք ձևավորվում են զուգահեռաբար: Արձանագրվում է, որ դեռևս կաթողիկոսի իրավասությունները իրավունքում չեն ստանում իրենց գրավոր ձևավորումը: Ե դարից վկայված է «հայրապետ» եզրաբառը (Կանոնագիրք Հայոց, Նիկիայի ժողովի կանոններ, Սահակ Կաթողիկոսի և Դվինի ժողովի կանոնախումբ), որը ուղեկցվում է «քահանայապետ» (Հովհ. Մայրազումեցի) և «գլխավոր եպիսկոպոս» (Շահապիվան) կոչումներով: «Կաթողիկոս» տերմինը շրջանառության մեջ է մտնում Զ դարում (Դվին Ա և Բ ժողովներ), թեպետ Մայրազումեցին Շահապիվանի ժողովի կանոններում այդ տերմինով մեծարում է Սահակ Պարթևին, եզրաբառն օգտագործվում է Սևանտոսի կանոնախմբում: Այստեղ կաթողիկոսին տրվում է «օրենսդիր», «մայրաքաղաքի եպիսկոպոս» անվանումները, քանի որ մետրոպոլիտի ինստիտուտը, ըստ հեղինակի, Հայաստանում հայտնվում է միայն Ե դարի սկզբում: Ա. Մարտիրոսյանը քննության է ենթարկում նաև «գլխավոր» և «եպիսկոպոսապետ» եզրերը, որոնք օգտագործվում են ԿՀ-ում: Ա. Մարտիրոսյանը հավաստում է, որ «արքեպիսկոպոս» անվանումը բացակայում է ԿՀ-ի հիմնական ժողովածոյում (էջ 292):

Ըստ հեղինակի, Հայոց Եկեղեցում միապետական սկզբունքը միաձուլված է կոլեգիալ-խորհրդակցական սկզբունքի հետ: Վերջին սկզբունքով ընտրված կաթողիկոսը կայացնում է ինքնուրույն որոշումներ, նշանակում է եպիսկոպոսներ (էջ 292-3): Ըստ Ա. Մարտիրոսյանի, Հայոց եկեղեցական ժողովների մեծամասնությունն ունի խառը կառուցվածք, քերն են բաղկացած եղել միայն կղերականներից (էջ 294-295): Երկրորդ կարգի ժողովներից հեղինակը հիշատակում է նաև Թեոդոսուպոլիս-Կարինում Մորիկ կայսեր հրավիրած ժողովը, որին, ըստ բյուզանդական իրավունքի, մասնակցել են միայն հոգևորականներ: Այստեղ Ա. Մարտիրոսյանը փորձում է ժողովները դասակարգել ըստ տեսակների (էջ 296-297):

Ապա գրքում քննարկվում է եպիսկոպոսաց դասին և նրանց կարգավիճակին վերաբերող խնդիրները (էջ 297-315): Հետևելով Ռ. Հեսենին², Պարսկահայաստանի եպիսկոպոսների թիվը համարում է այնքան, որքան որ վկայված են Զ-Ը դարերի ժողովների փաստաթղթերում (շուրջ 24-28)³: Քննարկում է «վիճակ», «աշխարհ», «գաւառ», «իշխանութիւն», «սահման» (էջ 298-299) և այլ եզրերի օգտագործման շրջանակները, եպիսկոպոսի իրավասությունների սահմանները և ենթակա հաստատությունները. վանք, անապատ, դպրոց, տկարանոց (էջ 300-304): Անդրադառնում է զանցանքների համար եպիսկոպոսներին սպառնացող պատիժներին (էջ 304-305), եպիսկոպոսական իշխանության դեմ ոտնձգություններին (էջ 306-307), նրա ենթակայության տակ գտնվող քրեալիսկոպոսի, առաջնորդի, տեսչի, վերակացուի, ոստիկանի պաշտոններին (էջ 307-310), Հայոց Եկեղեցու ինն աստիճան ունեցող Դիոնիսիոս Արիոպագացուն վերագրվող նվիրապետական կառույցին (էջ 310-312), որի առաջին վկայությունը պահպանված է Աբրահամ Աղբաթանեցու մոտ: Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է թեմ-վիճակներում տեղի ունեցող ժողովներին, դրանց հրա-

² Տվյալ պարագայում Ռ. Հեսենը զարգացնում է Ն. Ադոնցի և Բ. Հարությունյանի միտքը:

³ Կյուրիոնի նամակներից մեկում վրաց եպիսկոպոսների թիվը հասցված է 35-ի (տե՛ս Գիրք թղթոց, 1901, էջ 179): Այլ հաշվարկ է անում Ն. Գարսոյանը:

վիրման պարբերականությանն ու կարգին (էջ 312-315):

Հեղինակն անդրադառնում է նաև Կանոնագրքում հիշատակվող քահանա, երեց, նախաթոռ գլխավոր եզրերին, սարկավագի ինստիտուտին և հիշատակված պաշտոնյաների իրավասություններին (էջ 316-319): Այնուհետև խոսում է «Կանոնագիրք Հայոց»-ում առկա եկեղեցական ուխտի ավելի ցածր պաշտոնների՝ դպիր, ուխտի մանկունք, ուխտականք, գրակարդաց, կշտամբից, սաղմոսասաց, ժառանգավոր, երդմնացուցանել, դոնապան, ջահընկալ, կարգ, աստիճան, պաշտոն, սարկավագուհի և այլ եզրերի մասին, փորձում է որոշել նրանց իրավասությունների սահմանները (էջ 319-327): Եզրակացնում է, որ քաղաքական և զինվորական իշխանությունների թուլացման հետ մեկտեղ ուժեղանում էր կաթողիկոսական իշխանությունը (էջ 328):

Հաջորդ հատվածում Ա. Մարտիրոսյանն անդրադառնում է նվիրապետական կառույցի կառավարման, վերահսկման և պատիժների հիմնական սկզբունքներին, որի հիմքերը դրվելով Շահապիվան-16 կանոնում, Հովհաննես Մայրազումեցու կողմից կատարված հավելումներով խորացել են Նիկիա-10, Գրիգոր Լուսավորչի-26 կանոնախմբերում, ուր եպիսկոպոսներին ընտրելու և պատժելու ամենաբարձր իրավասություններով է օժտվել կաթողիկոսը և զուգահեռաբար եպիսկոպոսական ժողովը (էջ 328-335), իսկ եպիսկոպոսները իրավասություններ են ստացել ավելի ցածր պաշտոնյաների ընտրության, ձեռնադրման և ղեկավարման գործում (էջ 335-336): Այնուհետև անդրադառնում է հիշատակված սկզբունքների ներդրման գործում հուլիանական Հովհաննես Մայրազումեցու վաստակին, Հայոց կանոնական իրավունքի տեսական սկզբունքների ձևավորման գործում նրա ներդրմանը (էջ 337-345): Այստեղ դեռևս պետք է ապացուցել, որ Կանոնագրքի հավելումներն ունեն հուլիանիստական ուղղվածություն, իսկ Հովհաննես Մայրազումեցին էլ եղել է այդ գաղափարախոսության կրողը: Ի տարբերություն մեր հեղինակի, հ. Հովսեփ Գաթրճյանը «Կանոնագիրք Հայոց»-ի նախաօձնեցիական խմբագրությունը վերագրել է Հովհաննես Մանդակունուն՝ խնդիրը լուծելով բոլորովին այլ շրջանակներում:

Այնուհետև գրքի հեղինակն անդրադառնում է հոգևորականության ընտրության կանոնների պրակտիկ կիրառությանը, ձեռնադրության ծեսին, ձեռնադրել, օծանել, ընտրել, կարգ եզրերի քննությանը (էջ 345-353): Տրուլի ժողովի լույսի տակ դիտում է Շահապիվանի ժողովի, Մայրազումեցու և Օձնեցու գործերի բարենորոգչական մեծ նշանակությունը մանավանդ հոգևոր ասպարեզում ժառանգականության մերժման և սիմոնականության հալածման տեսանկյունից (էջ 353-355):

Գլխի երկրորդ բաժինը նվիրված է Հայոց Եկեղեցու «կղերականացմանը», որի մեծագույն ջատագով է համարում Հովհաննես Մայրազումեցուն: Հոգևոր կյանքի զարթոնքի տեսանկյունից անդրադառնում է Ե-Ձ դդ. անապատականությունից վանականության անցման խնդիրների, տերմինաբանությանը (էջ 356-361), Հովհաննես Մայրազումեցու կողմից կանոնների միջոցով կղերականության կամ հոգևոր կյանքի վանականացման, ամուսնացյալ և կուսակրոն քահանաների գործունեության համակարգման խնդիրներին, նրանց բնականության վայրերի մասին խոսող աղբյուրների և եզրերի (կուսաստան, տանտիկին, երեցեղբայր, միայնակյաց, սյունակյաց, մոնոգոնություն, կույս) քննությանը, հիվանդանոցներում և ուրկանոցներում ապրելու

սովորույթին (էջ 361-368): Հեղինակն անդրադառնում է նաև վարդապետի ինստիտուտին, որը համարում է հուլիանիստական եկեղեցական քաղաքականության կրող և Ե-Ը դարերում այդ ինստիտուտի զարգացումը քննում է «Կանոնագիրք Հայոց»-ի թարգմանական և ինքնուրույն կանոնախմբերի վկայակոչումների հիմքի վրա (էջ 368-374): Այստեղ Ա. Մարտիրոսյանը նկարագրական անցում է կատարում վարդապետի ուսուցիչ լինելու դերից մինչև հավատի կանոնակարգչի աստիճանի հաստատումը, այնուհետև անդրադառնում է Եկեղեցու «վանականացման» գնին, ուր խոսվում է «Կանոնագիրք Հայոց»-ում արձանագրված վանականության ստացած պարտադիր եկամուտների (ընծա, մատաղենիք, պտուղ, երախայրիք, մուտք, հաս նն.) (էջ 374-381), սիրո սեղանի (հաց պատարագի, ագապի, մատաղ, մասունս) (էջ 381-390), տասնորդի (390-392), անշարժ և շարժական գույքի նվիրատվությունների (էջ 392-394), Եկեղեցու հարկային արտոնությունների (էջ 394-400) վերաբերյալ:

Գլխի երրորդ բաժինն անվանված է «Միակ արդարադատությունը եկեղեցականն է», ուր անդրադառնում է կանոնական իրավունքը քաղաքացիականի վերածելու Մայրագումեցու միտման մասին: Ըստ հեղինակի՝ եկեղեցական արդարադատության ընդլայնված լինելը վկայված է 607 թ. եկեղեցական ժողովի վավերագրում, որի իրավական հիմքերը փորձում է մատնացույց անել ԿՀ-ի քաղաքացիական հանցանքներին վերաբերող կանոններում (էջ 400-417): Ա. Մարտիրոսյանը այնուհետև հետևում է ԿՀ-ում պատժական իրավունքի զարգացմանը, եկեղեցական դատարանի պատիժների տեսակներին, դատական որոշումներ կայացնելու և մեղքի «ճանաչման» գործում վարդապետի կարգավիճակին, դատարանում երդման դերին, կախարդանքներին, մեղքը ապացուցելու ճանապարհին տանջանքի խաղացած դերին (էջ 418-441):

Աշխատության երկրորդ մասի երկրորդ գլուխը անվանվում է «Եկեղեցու թշնամիների փոխակերպումը» (էջ 442-493): Այս գլխի առաջին բաժնում խոսվում է Հայաստանում ծայր առած հերձվածողական շարժումների (մծղնեություն, պավլիկյանություն⁴, թոնդրակեցիների) մասին և դրանց դեմ պայքարող կանոնների մասին (էջ 443-448): Քննվում են «աղանդ», «հերձուած», «թերահավատ» եզրերը և հիշատակվում են դրանց դեմ պայքարի դաժան միջոցները ըստ կանոնական իրավունքի (էջ 449-454): Գլխի հաջորդ բաժինը վերաբերում է ավանդական սովորույթների դեմ պայքարին (էջ 455-463): Այստեղ խոսվում է նահատակների մասունքների պաշտամունքի, սրբացման, թաղման կարգի մասին, որը, ըստ հեղինակի, պատկերապաշտություն էր դիտվում մաքրամաքուր «միաբնակ» Հովհաննես Մայրագումեցու կուսակիցների կողմից (էջ 455-462): Հեղինակն անդրադառնում է կախարդության, դժոխքի տարբեր ձևերը բնութագրող տերմիններին (թով, գրարանք, ջատուկ, հարցուկք, հատահմայություն նն)՝ ուրացողությանը և այդ հանցանքների պատժման կանոններին (էջ 463-469): Այստեղ խոսվում է նաև Կանոնագրքի այն կանոնների մասին, ուր խոսվում է «արգելված ամուսնությունների» մասին (էջ 471-)՝ համարելով այս բանաձևումները խորթ հայոց սովորությանին իրավունքին (հարսնախոսություն, անչափահասություն, առնանգություն նն.), որոնց դեմ պատերազմ է հայ-

⁴ Հեղինակը հավասարեցման նշան է դնում պավլիկյանների և պատկերամարտների միջև:

տարարել Հայոց Եկեղեցին, Հովհաննես Մայրազումեցու նախաձեռնությամբ դրել է բազմաթիվ արգելքներ: Հեղինակն անդրադառնում է Հայաստանում ժառանգական կարգի փլուզմանը, հերձվածողների հետ ամուսնական արգելքներին, ամուսնալուծության կանոնական խնդիրներին (անպտղություն, մարմնական հիվանդություն, ամուսնական դավաճանություն) և կարգին, կրկնամուսնության խնդիրներին (էջ 479-490): Ա. Մարտիրոսյանը քննարկում է Կանոնագրքում թաղման ծեսին վերաբերող խնդիրները (լաց ու կոծ, ողբ), ներկայացնելով հեթանոսական սովորությունների դեմ Հայոց Եկեղեցու կողմից ծավալված պայքարը (էջ 490-493):

Գրքի հիմնական հարցադրումները ներկայացված են ամփոփման մեջ, ուր հեղինակը ի մի է բերում գրքի ողջ բովանդակությունը (էջ 495-500):

Գրքի վերջում դրված են երկու մեծ հավելվածներ. ա) Շահապիվանի ժողովածուն և բ) Հովհաննես Մայրազումեցու ժողովածուն: Դրանցից առաջինում հեղինակը փորձում է վերականգնել այն կանոնական ժողովածուն, որը շրջանառության մեջ էր Շահապիվանի ժողովի նախօրյակին և կարևոր դեր է կատարել Հայոց Կանոնագրքի ստեղծման պատմության մեջ (էջ 501): Շահապիվանի ժողովին հայտնի ժողովածուն բաժանելով երեք տիպի կանոնախմբերի (Անտիոքյան հավաքածու, Առաքյալների վարդապետություն և Շահապիվանի կանոններ), մեկ առ մեկ անդրադառնում է այդ կանոնախմբերին, քննարկում է ձեռագրերում Շահապիվանի կանոնախմբի վերնագրերի բազմազան տարբերակները՝ «Հայոց կանոններ» վերնագիրը համարելով ամենապատճառաբանվածը: Անցնելով կանոնախմբի նախաբանին, հետևում է Ն. Ակինյանի բնագրագիտական հետազոտությանը, որը այն համարում է ավելի ուշ ժամանակի խմբագրություն՝ արձանագրելով «Կաթողիկոս» և «Մեսրոպ» անվանումների օգտագործման անհնարինությունը Ե դարում: Այա նկատի ունենալով բնագրում Ս. Մահակի տեսիլքի, Վարդան Մամիկոնյանի⁵, աշխարհիկ⁶, հոգևոր⁷ պաշտոնեության հիշատակությունը, ներածության խմբագրումը վերագրում է Հովհաննես Մայրազումեցուն: Միաժամանակ բերում է ՄՄ-659 մատյանի ներածության համապատասխան հատվածը⁸, որը համարում է ավելի նախնական, համեմատելով Արտաշատի ժողովի մասնակիցների ցանկերի հետ⁹, որը բերում են Եղիշեն և Փարպեցին (էջ 504-507): Անդրադառնում է Կանոնագրքի բնագիր մուծված առաջին կանոնախմբերին: Անցնելով Շահապիվանի ժողովի կանոններին, նախագգուշացնում է, որ դրանց մեծամասնությունը վերախմբագրվել և վերադասավորվել են Հովհաննես Մայրազումեցու կողմից: Անդրադառնալով Ներսես Մեծի հրավիրած Աշտիշատի ժողովին (էջ 509-510), կարծում է, որ այն Բյուզանդարանի հեղինակի մտասկզբունքի և Շահապիվանի ժողովի հեղափոխական որոշումները օրինականացնելու փորձ է: Իհարկե բերված փաստարկները անբավարար են հարցի լուծումը վերջ-

⁵ Հստ Ն. Ակինյանի՝ Կարմիր Վարդան:

⁶ Աշխարհիկ պաշտոնեության հիշատակությունը կապի մեջ է տեսնում Ագաթանգեղոսի բնագրի հետ:

⁷ Հոգևոր պաշտոնեության մեջ վարդապետի առաջադասությունը կապում է Հովհաննես Մայրազումեցու ճառերում առկա վկայությունների հետ:

⁸ Այստեղ հիշատակվում է 40-ի փոխարեն 20 եպիսկոպոս, որն, ըստ Ա. Մարտիրոսյանի, ավելի մոտ է պատմական ճշմարտությանը:

⁹ Այս ժողովին մասնակցած եպիսկոպոսների ցանկերի մասին տե՛ս Համելեան, Բազմավեպ, 1951(109), էջ 256-262, 1952(110), էջ 4-10:

նական համարելու համար, մանավանդ որ հեղինակը անտեղյակ է Կանոնագրքի ձեռագրական ավանդույթից:

Այնուհետև Ա. Մարտիրոսյանն անցնում է «Նիկիական կանոնների» կամ, այսպես կոչված, «Անտիոքի ժողովածոյի» պատմաբանասիրական քննությանը (էջ 510-529): Անդրադառնում է Նիկիայի ժողովին Արիստակեսի մասնակցության և այնտեղ հաստատված կանոնների Հայաստան բերման¹⁰ խնդրին (էջ 510-513): Ցույց է տալիս, որ «Նիկիայի ժողովի կանոններ» ասելիս, ժամանակակիցները նկատի են ունեցել կանոնախմբերի այն ամբողջությունը, որն ընդգրկում է Տիեզերական Եկեղեցու 350 թ. ընդունած կանոնախմբերի ժողովածուն¹¹, որն այլ մատենագրություններում ստացել է նաև «Անտիոքյան հավաքածու»¹² անունը և ընդգրկում է Անկյուրիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի, Լաոդիկիայի կանոնախմբերը, որոնց մուտքը Հայաստան, հետևելով Կորյունին, թվագրում է 435/6 թ.¹³, ընդգծելով նախնական թարգմանության համար ասորական ճանապարհը¹⁴ (էջ 513-524): Ստացվում է, որ Աստվածաշունչը և Կանոնագիրք հայոցը մատենագրություն են մուտք գործել գրեթե նույն ճանապարհով: Այդ ժողովածուն գոյություն չունի այսօր հունարեն և պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ, Հովհաննես Մայրագումեցու լրացումներով: Կանոնագրքի հետօձնեցիական ժողովածոյում պահպանված «Երկրորդ Նիկիական կանոնախմբ»-ը Ա. Մարտիրոսյանը¹⁵ համարում է «Անտիոքյան հավաքածուի» նախնական թարգմանության օրինակը, ուր չեն բերված միայն իրենց այժմեականությունը կորցրած կանոնները (էջ 524-529):

Գլխի երրորդ բաժնում Ա. Մարտիրոսյանն անդրադառնում է «Առաքելական կանոնախմբերին», դրանց թարգմանության լեզվի, թվականի, ծագման խնդիրներին, որոնք վեճի առարկա են դարձել մասնագետների շրջանում (էջ 529-532):

Գրքի երկրորդ հավելվածը վերաբերում է Հովհաննես Մայրագումեցու ժողովածոյին, նրա կազմի մեջ մտնող կանոնախմբերի պատմաբանասիրական քննությանը (էջ 533-625): Այստեղ Ա. Մարտիրոսյանը առանձին-առանձին անդրադառնում է Շահապիվանի ժողովից Հովհաննես Մայրագումեցուն հայտնի Նիկիական կանոնների (կամ Անտիոքյան հավաքածու) կանոնախմբերին, որոնք մտել են Հովհաննես Օձնեցու կազմած (719 թ.) Կանոնագրքի բնագիր, որը, ցավոք, մեզ չի հասել: Վերջին ժողովածուի մասին, ըստ նրա, պատկերացում ենք կազմում մի ձեռագրով, որը մեզ

¹⁰ Թոմսոնը կարծում է, որ այդ կանոնները Հայաստան պետք է բերած լինի Եզնիկ Կողբացին:

¹¹ Անտիոքում ստեղծված այս ժողովածուի մեջ ընդգրկված են եղել Անկյուրիայի և Նեոկեսարիայի ժողովի կանոնները: Նիկիայի ժողովի կանոնների բացակայությունը այս ժողովածոյում մասնագետներին թույլ է տվել ենթադրել, որ Անտիոքյան հավաքածուն ստեղծվել է արիոսական միջավայրում:

¹² Ա. Մարտիրոսյանը խոսում է Դ-Ե դարերում Տիեզերական Եկեղեցու արևելյան և արևմտյան թեմերում շրջանառության մեջ եղած կանոնական ժողովածուների, նրանց ընդգրկած կանոնախմբերի մասին:

¹³ Այստեղ հիմնվում է Ս. Տիգրանյանի և Մ. վան Էսբրուկի ենթադրության վրա:

¹⁴ Այս թեզը հաստատելու համար հիմնվում է Ն. Գարսոյանի ենթադրության վրա, ըստ որի Սելևկիա-Կոնստանդինոպոլիսի ժողովին (410 և 420 թթ.) մասնակցած Մոկքի եպիսկոպոսները կաղոդ էին Մեծ Հայք բերած լինել այդ կանոնախմբերը (էջ 523):

¹⁵ Ա. Մարտիրոսյանը գրքի վերջում բերում է այս երկու կանոնախմբերի կանոնների համեմատական տախտակը, ուր ներկա է 163 կանոններից 113-ը:

հասել է 1098 թ. մի ընդօրինակությամբ, որն էլ հրատարակել է Վազգեն Հակոբյանը: Այս ժողովածոյի կանոնախմբերի մի մասը Հովհաննես Օձնեցին վերցրել է հուլիանական աստվածաբան Հովհաննես Մայրագումեցու կանոնական ժողովածոյից և դարձրել ԿՀ-ի անբաժանելի մասը: Հետևաբար, վերցված կանոնախմբերի վրա Ա. Մարտիրոսյանը տեսնում է Հովհաննես Մայրագումեցու խմբագրության հետքերը: Անդրադառնալով Նիկիական կանոնների ժողովածոյին, հեղինակն այն համեմատում է հունարենով պահպանված Անտիոքյան ժողովածոյի (շուրջ 500/501 թ.¹⁶) հետ, գալիս է այն ենթադրության, որ հայերեն ժողովածուն միջին տեղ է զբաղեցնում 435 թ. Հայաստան բերված և հիշատակված բնագրի միջև (էջ 534, ծան. 6): Ըստ հեղինակի՝ Հովհաննես Մայրագումեցին ժողովածուն հարմարեցրել է Հայաստանի պայմաններին, ավելացնելով կանոններ, որոնք խորթ են հունարեն ժողովածոյին, հավելելով աստվածաշնչային բազմաթիվ հղումներ, որոնք չկան հունարեն բնագրում: Անհրաժեշտ է նշել, որ վերջին հանգամանքը ժամանակին նկատել են Գաթրճյանը, Տաշյանն ու Ակինյանը, վերագրելով հավելումները Հովհաննես Մանդակունուն:

Անտիոքյան ժողովածոյի մեջ մտած կանոնախմբերից հիմնականը, ըստ Ա. Մարտիրոսյանի, Նիկիայի ժողովի կանոնախումբն է, որը ենթարկվել է Մայրագումեցու բժախնդիր խմբագրմանը, դրա համար կովան համարելով ներածությունը (էջ 535): Ա. Մարտիրոսյանին թեպետ հայտնի է Հովհաննես Օձնեցու հավաստիացումը, որ ինքը կանոնախմբերը օժտել է ներածությամբ, դրանցից շատերի վրա նշմարում է Մայրագումեցու խմբագրության կնիքը: Այս ենթադրությունը նրան հիմք է տվել կարծելու, որ Մայրագումեցին ներածություններ է գրել որոշ կանոնախմբերի համար, իսկ Օձնեցին վերախմբագրել է դրանք: Այսպես, օրինակ՝ Կոստանդին կայսեր նամակը սարքված համարելով Փիլոն Թիրակացու թարգմանած Սոկրատ Մքռլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ից¹⁷, թույլ է տվել Ա. Մարտիրոսյանին ենթադրել, որ այդ շարադրանքի հեղինակ կարող է լինել Հովհաննես Մայրագումեցին: Նամակին հաջորդում է Նիկիայի ժողովի հավատո հանգանակը, որը հայ մատենագրության մեջ ունի մի քանի խմբագրություն¹⁸: Այս հավատո հանգանակին հաջորդում է ժողովի մասնակիցների և ժողովում նգովքի ենթարկված հերձվածողների ցանկերը, վերջապես ժողովի 20 կանոնները¹⁹: Այս նույն մանրամասնությամբ Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է Անկյուրիայի (էջ 540-541), Նեոկեսարիայի (էջ 541-542), Գանգրայի²⁰ (էջ 543-553), Անտիոքի (էջ 553-555), Լաոդիկիայի (էջ 555-557)

¹⁶ Նկատի ունի Հովհաննես Մքռլաստիկոսի կազմած «Մինագոգան»:

¹⁷ Հետևելով Մ. Շիրինյանին, Ա. Մարտիրոսյանը ենթադրում է Սոկրատ Մքռլաստիկոսի պատմության ավելի վաղ, Ե դարի թարգմանություն:

¹⁸ Դրանցից մեկը առկա է Կյուրեղ Աղեքսանդրացու երկերում, մյուսները՝ Աղբաթանեցու առ Կյուրիոն թղթերից մեկում և Դվին 506 թ. ժողովական թղթում: Դրանք բերվում են ըստ Մ. Շիրինյանի, Գ. Մուրադյանի և Ռ. Թոմսոնի հետազոտությունների:

¹⁹ Ա. Մարտիրոսյանը, ցույց է տալիս, որ որոշ կանոններ փոփոխված են, սակայն թիվը մնացել է անփոփոխ: Նա նաև օրինաչափություններ է նկատում մյուս կանոնախմբերի կանոնների քանակի հետ կապված (էջ 539, ծան. 29):

²⁰ Այս հատվածում հետաքրքիր փաստ է արձանագրված. Գանգրայի ժողովի Պահքին վերաբերող 20 և 21 կանոնները ներառված են Մովսես Յուրտավեցու թղթերից մեկում (տե՛ս Garsoian, 1999 B, p. 524-529,

ժողովների կանոնագիրք մտած կանոնախմբերին, հաշվի առնելով այդ խնդիրների շուրջ հայագիտության մեջ արձարծված մոտեցումները:

Կանոնախմբերի երկրորդ շարքը «Առաքելական կանոններն» են: Դրանք հայերեն բնագրում ունեն «Վարդապետության առաքելականք» անունը, որը ծագում է ասորերեն բնագրից: Կան նաև մայր բնագրից տարբեր մոտեցումներ. օրինակ, եթե ասորերեն բնագրում Ծովքի և ողջ Միջագետքի առաքյալ է համարվում 72 առաքյալներից Ադդեն, ապա հայկական բնագրում Եդեսիայի, Մծբինի, Միջագետքի և Հայաստանի առաքյալը Թադեոսն է, որը դասվում է 12 առաքյալների շարքին: Կանոնախումբը կապվում է Եդեսիայի թագավորական դպիր Լաբուբնայի անվան հետ: Այդ բնագիրը Հայաստանում շրջանառության մեջ է եղել սկսած Ե դարի սկզբից, սակայն Մայրագումեցին ազգային ավանդությունների և սեփական վարդապետության շահերից ելնելով կատարել է բազմաթիվ խմբագրումներ (էջ 558-562):

Գրքի այս ընդարձակ գրախոսությունից հետո պիտի ավելացնենք, որ Ա. Մարտիրոսյանի աշխատանքը չափազանց կարևոր ներդրում է հայագիտական հետազոտությունների կանոնագիտական և պատմաբանասիրական հետազոտությունների բնագավառում: Այս մեծարժեք աշխատությունը մեծ ավանդ է «Կանոնագիրք Հայոց»-ի հետազոտման ճանապարհին: Քննարկված խնդիրներից շատերը թեպետ նորայթ են հայագիտության համար և նոր ուղիներ են մատնանշում կանոնական բնագրերի հետազոտության բնագավառում, այնուամենայնիվ, բազմաթիվ դեպքերում պետք է սպասել մատենագրական նոր ապացույցների հայտնաբերմանը: Իհարկե, արձարծված պատմաբանասիրական խնդիրներից շատերը պահանջում են նոր մոտեցումներ: Նման հետազոտություն հնարավոր կլինի կատարել ապագայում, երբ կկազմվի «Կանոնագիրք Հայոցի»-ի գիտաքննական նոր բնագիրը և հաշվի կառնվեն նաև բոլոր կանոնագիտական բնագրերն ու ձեռագրերը: Ցանկանանք հեղինակին ստեղծագործական նոր հաջողություններ, իսկ հայագիտությանը՝ արձարծված հարցերի ավելի խորը վերլուծություններ:

530, n. 35): Հետաքրքիր է, որ նույն վավերագրի Ուխտանեսի բերած տարբերակում այդ հատվածը բացակայում է: Ակինյանն այդ հավելումը վերագրում է Վրթանես Քերթոզին, իսկ Ա. Մարտիրոսյանը, հետևելով Մ. վան Էսբրուկին, Հովհաննես Մայրագումեցուն է վերագրում □Պատճառք Դ ժողովոյն□ երկը (van Esbrouck, 2002):