

ԱՉԱՏ ԲՈՁՈՅԱՆ

ՆԵՐԴՐՈՒՄ ՀԱՅՈՑ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ԲՆԱԳԱՎԱՌՈՒՄ

Aram Mardirossian, *Le livre des canons Arméniens (Kanonagirk' Hayotc')* de Yovhannn's Awjnec'i: Եկեղեցի, droit et socintn en Arménie du IVe au VIIIe siècle, Lovanii, In aedibus Peeters, 2004, XX+711 p. (Corpus scriptorum christianorum orientaliū, vol. 606, subsidia tomus 116).

Արամ Մարտիրոսյան, Հովհաննես Օճնեցու 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: Ցավոք, դասական կանոնագիտությունը արդեն շուրջ իննսուն տարի իր հետևորդները չունի հայաստանյան Հայագիտության մեջ: 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 Բուռնագելի, Ժոզեֆ Սելեզ Մոդրցևսկու և Իվ Մասիեի ներկայությամբ ստացել հայցված կոչումը: Հեղինակը աշխատանքի գրման գործում արժևորում է նաև պրոֆեսորներ Նինա Գաբույանի և Սոֆի Լաֆոնի արժեքավոր խորհուրդները: Հեղինակն ընդգծում է գրքի սրբագրման գործում Ագնես Ուզունյանի և Ֆրանսուազ Պոնտ-Բուրնեզի կատարած դերը: Վերջապես արժևորում է պրոֆեսոր Բեռնար Բուլիի դերակատարությունը գրքի հրատարակությունը գիտական շրջանակներում մեծ ճանաչում ունեցող *Corpus scriptorum christianorum orientaliū* շարքում հրապարակելու գործում:

Գիրքը բացվում է ճանաչված հայագետ Ժան-Պիեռ Մահեյի և Փարիզ X-Նանտեռ համալսարանի իրավունքի պատմության պրոֆեսոր Ժան-Պիեռ Պոլիի առաջաբաններով, ապա ներկայացվում է տրանսլիսանրացիայի 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. Շագուն (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 Մայրագումեցու ժողովածուն (էջ 533-625), մատենագիտությունից (էջ 627-692), հավելվածներից (էջ 693-701), երկու քարտեզից (էջ 702-705) և բովանդակության ցանկից: Գիրքը մի ձև է Յովհան Իմաստասեր Օձնեցու հիշատակին:

Իմաստուտի 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 հարաբերակցությամբ, ազգային համախմբան գործում կանոնական իրավունքի և պետության տեղը զբաղեցրած եկեղեցու խաղացած դերին՝ արժևորելով 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.Մարտիրոսյանն անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի իրավունքը և հասարակական կատույցը բնորոշող հիմնական հասկացություններին (synode-ժողով, կանոնական իրավունք, արենք, գերդաստան, իշխան-մայսարար, ազատ, ռամիկ-շինական, զավստ և այլն), ընդգծում է եկեղեցական կազմակերպության դերը ազգային միասնականության պահպանման գործում: Հեղինակն այնուհետև մի հայացք է նետում Դ-Ը դարերի Հայաստանի վարչական և քաղաքական բաժանումներին, հայագիտական գրականության և սկզբնաղբյուրներում կիրառված աշխարհագրական անվանակարգին (նոմենկլատուրա), 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, Նղիշե, Ղազար Փարպեցի, Գիրք Թղթոց) հիմնվելով վերջին տարիների հայագիտական գրականության ըմբռումների վրա: Այստեղ հիմնական նշանաձողերով հեղինակն անդրադառնում է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու համաձայնությունն ու նրա պատմությանը, առաջին տիեզերածառովների հանդեպ Հայոց եկեղեցու բռնած դիրքին, որը հարաբերակցում է Բյուզանդական կայսրության և Իրանի քաղաքական հակամարտությանը բուն Հայաստանում ստեղծված հակադիր (հունամետ և պարսկամետ) քաղաքական կուսակցությունների գոյության հետ: Հայոց եկեղեցու վերջնական հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը հեղինակը կապում է Աբրահամ Աղաթանգեցի կաթողիկոսի գործունեության հետ, որի գահակալությունից մինչև Հովհաննես Օձնեցի, համարում է եկեղեցական բախումների դարաշրջան (եջ 19-20), կայունության դարաշրջան համարելով Կոնիտաս Աղցեցու տարիները: Անդրադառնալով Հովհաննես Մայրազոմեցու գործունեությանը, միանշանակորեն այն համարում է հերձվածողական (հուլիանիստական), և հետևելով Ժ.-Պ. Մահեյին, կարծում է, որ նա իր երկերը (նշանակալի մասով կանոնական) տարածել է ուղղափառ հեղինակների անունով: Եզրից մինչև Հովհաննես Օձնեցու գահակալման դարաշրջանը համարելով բյուզանդական եկեղեցու հետ վերամիավորման շրջան, Աբամ Մարաիրոսյանն անդրադառնում է եկեղեցական միության երկուստեք վարժերին: Հայ իրականության մեջ կանոնական իրավունքի ծնունդը կապելով 311 թ. Տրդատ Մեծի կողմից քրիստոնեության ընդունման հետ, ըստ նրա, կրակապաշտությունից քրիստոնեության անցումով, հին սովորությանին իրավունքը հետգիտե տված ժողովրդի կանոնական իրավունքով, ինչպես որ զրադաշտական տաճարների տեղում կառուցվում են քրիստոնեական սրբավայրեր:

Հայոց եկեղեցին մինչև 373 թ. կապվեց կապաղովկյան եկեղեցու հետ, նրա միջոցով մասնակցելով Տիեզերական եկեղեցու ժողովներին և ծանոթանալով կանոնական հուշարձաններին, սկսելով կամաց-կամաց հեռանալ ազգային սովորությանին իրավունքի նորմերից: Իրավունքի այս երկու տեսակի միաձուլումով, 444 թ. Շահապիվանում սկիզբն է դրվում հայ կանոնական իրավունքի առաջին հուշարձանի: Հովհաննես Մայրազոմեցու գործունեության հետ է կապում Հայոց կանոնական իրավունքի քեկրատական ուղղվածությունը, որի ամբողջականացումն ավարտվում է Հովհաննես Օձնեցու գործունեությամբ: Հարկ է նշել, որ այս ժամանակաշրջանի Հայաստանում կանոնական մաքի զարգացման մասին չկան հստակ սկզբնաղբյուրներ և հետագոտողները ստիպված են իրենց տեսությունները կառուցել անուղղակիորեն խնդրի հետ կապվող սկզբնաղբյուրների վրա: Այս առումով Հայոց կանոնագրքի գաղափա-

րական հիմքի կապումը Հովհաննես Մայրագոմեցու գործունեության հետ, դեռևս կարիք ունի ապացուցման: Բազմակողմանի ապացուցման կարիք ունի նաև Հովհաննես Մայրագոմեցու դավանաբանական հավատամքի (կրեդո) պարզաբանումը, խնդիր, որի համակողմանի քննարկման կարիքն է զգույն հայագիտությունը: Պահպանված մատենագրական երկերը, դրանց հեղինակային պատկանելության խնդիրների հետ կապված հարցերը դեռևս թույլ չեն սաղիս հայտարարություններ կատարել: Պահանջվում է պատմաստվածաբանական համակողմանի քննություն, Հայոց եկեղեցու անցած ճանապարհի վերաիմաստավորում:

Կանոնական իրավունքի ձևավորման խնդրին անդրադառնալիս, հեղինակը բացատրում է սովորությանիցի կանոնական իրավունքին անցման, «ալրենք» և «կանոն» տերմինների միջնադարյան նշանակության խնդիրներին: Ըստ նրա «ալրենքը» 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 հեղինակն հմարավոր է համարում մույնիսկ Սասանյան 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 հուշարձանների հայերեն թարգմանությունները, իսկ դրանից քիչ առաջ ստեղծվում է Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը, որն իր նշանակալի մասով Կանոնագիրք Հայոցի սահմանումների վերահաստատումն է, որոնք ուղեկցվում են բազմաթիվ լրացումներով:

Հեղինակը հետևելով Ժ.-Պ.Մահեյին առանձնացնում է սովորությանին իրավունքի ձևավորման հիմնական սկզբնաղբյուրները, որոնց մեջ ընդգծում է Աստվածաշնչի, ազգագրության կողմից հետազոտվող տեղական սովորությանին նորմերի, Բյուզանդական իրավունքի գրավոր հուշարձանների, հրովարտակի բնույթ ունեցող վիմագիր արձանագրությունների դերը: Հետազոտվող դարաշրջանի համար հեղինակը իրավունքի հուշարձանները բաժանում է երկու տեսակի. հոգևորականության շրջանակներով սահմանափակվող գրավոր կանոնական իրավունք և ավելի ընդհանուր նշանակություն ունեցող բանավոր սովորությանին իրավունք: Վաղ միջնադարյան քրիստոնեական հաստատության համար Արամ Մարտիրոսյանը այս երկվությունը զարմանալի չի համարում (էջ 31), ընդգծելով «օրենք»ի նշանակությունը իբրև կրոնի Սերձավորարևելյան քրիստոնեական եկեղեցիների մոտեցումը, ուր պահպանվում է «Կեսարիին կեսարին» ավետարանական սկզբունքը, բաժանելով եոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները: Այնուամենայնիվ, Հայաստանում կանոնական իրավունքը հակում ունի զբաղեցնելու քաղաքացիական իրավունքի տեղը: Իհարկե այս խնդրի շուրջ հեղինակի մոտեցումը նոր հե-

տագոտությունների հեռանկարներ է բացում հայագիտության համար, սակայն հարցադրման իր դրվածքով հիշեցնում է արևմտաեվրոպական մոդելը, որի հավաստիությունը պարզելու համար դեռևս պետք է նյութեր հավաքել, ապացուցել հայկական և արևմտյան մոդելների նույնականությունը: Հեղինակն այնուհետև անդրադառնում է Կանոնագիրք Հայոցի հրատարակություններին և հետազոտություններին (էջ 32-40), առանձնակի շեշտելով Վազգեն Հակոբյանի հսկայական վաստակը:

Գրքի առաջին մասն անվանված է «Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Շահապիվանի ժողով. Ծագում», ուր անդրադառնում է Հայոց կանոնական իրավունքի ձևավորման խնդիրներին, իր ասելիքը ներկայացնելով հետևյալ գլուխներում (1.«Հին մարդուց նոր մարդ», 2.«Ժառանգականության դեմ պայքարող եկեղեցի», 3.«Ճակատամարտերը», 4.«Ճակատամարտերի միջոցները. Իրավունք»): Շահապիվանի ժողովի հիմնական խնդիրը համարելով Հովսեփ Հողովցեցու կաթողիկոսական ընտրությունը, որով ամբողջացվում էր Հայոց եկեղեցու նվիրապետական կառույցը ի հակադրություն պարսկական վտանգի, հեղինակն անդրադառնում է Տիեզերական եկեղեցու այն հիմնական կանոնախմբերին (Անտիոքյան, Նիկիական, Սաքելական և այլն), որոնք հիմք են դարձել այդ ժողովի որոշումների համար, դրանց մեջ ընդգծելով անտիոքյան կանոնական ժողովածոյի դերը: Անտիոքի կանոնախմբի ասելով հեղինակը նկատի ունի Տիեզերական եկեղեցու տեղական ժողովների կանոնախմբերի այն ժողովածուն, ուր հավաքված են եղել Անկյուրիայի, Կեսարիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի, Լավդիկիայի, Սարդիկեի 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 Կանոնագրքերի համեմատական ուսումնասիրության տեսանկյունից:

«Հին մարդուց նոր մարդ» գլխում հեղինակն անդրադառնում է մագդեականության հայկական տարբերակից քրիստոնեությանն անցման, հին կրոնից նորին՝ ունեցվածքի վտխաճման 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.Էջմիածին տաճարի բնմի տակ պահպանված ատրուշանը: Ունեցվածքի անցման խնդիրներին անդրադառնալիս պետք է ճշտել անցման ձևերը: Հեղինակի ուշադրությունն ենք հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ քրիստոնեության առաջին շրջանում

յուրաքանչյուր մախարարական տոհմ ունի իր դրան եպիսկոպոսությունը և պատահական չէ, որ Գրիգորին ձեռնադրելու համար նրան Կեսարիս են ուղեկցում Հայոց աշխարհի հիմնական մախարարական տների առաջին դեմքերը: Հանգամանք, որը թույլ է տալիս մտածել, որ նրանք էին հեթանոսական սրբավայրերի կործանման մախաձեռնողները: Ա.Մարտիրոսյանն անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանում հողատիրության և ունեցվածքի ձևերը բնորոշող եզրերին և հասկացություններին (դաստակերտ, սահման, գետին, գանձ, հող երդոյ, ագարակ տեղի, տասանորդ, պտուտ), եկեղեցու տնտեսական, հոգեխնամ (գողենոց, արկանոց, աղքատանոց, 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 դատային), որոնք ավելի են ամրապնդվում դարերի ընթացքում, հատկապես Արշակունեաց հարստության անկումից (428) հետո:

Ա.Մարտիրոսյանն անդրադառնում է մաս վաղ Միջնադարյան Հայաստանում եկեղեցական հողատիրության տիրապետման և կառավարման ձևերին, կաթողիկոս-պատրիարքի գլխավորությամբ մվիրապետական համակարգի ինքնագլխությամբ, եկեղեցական ողջ կազմակերպության ընդհանուր (ոչ մասնակի) սեփականության խնդրին, այդ արտոնության ետ վերցման համար Պապ թագավորի թափած անպտուղ ջանքերին (էջ 58), հոգևորական-«վիճակավայ»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), վարժելով ընկալելի դարձնել եկեղեցու պատմության վերջին տարիների հետազոտությունների (Գ.Վինկլեր, Ն. Գարտյան, Մ. վան Էսթրեյկ, Ժ.-Պ.Մահե ևն.) արդյունքները: Քննարկման ենթակա հիմնական հարցերն են քրիստոնեության ընդունման աստրական և հունական ճանապարհները, հռոմեական և պարսկական ազդեցության գոպները Հայաստանի քաղաքական և կրոնական կյանքում, Հայաստանում գրերի գյուտի և մշակութային կյանքի աշխուժացման ազդակները, կանոնական որոշումների և բառապաշարի հարաբերակ-

ցությունը, խնդիրներ, որոնք քննարկման նյութ են դարձել Շահապիվանի ժողովում: Այդ խնդիրների մեջ հեղինակն առանձնացնում է Ամուսնության և հուղարկավորության խնդիրները:

«Ինչպես են ամուսնացնում» բաժնում հեղինակն ընդգծում է, որ Շահապիվանի ժողովի կանոնների մեկ երրորդը վերաբերում է ամուսնական փոխհարաբերություններին: Այդ երևույթը տարօրինակ չէ, քանի որ ամուսնական խնդիրներին անդրադառնում է և՛ Ավետարանները, և՛ Կաթողիկե թղթերը, ինչպես նաև սովորության իրավունքը, քանի որ ամուսնական ընտանիքը քրիստոնեական հասարակության հիմնաքարերից է: Անդրադառնալով 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, կուտության, 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 մույնիսկ կանոնական արգելքի տեսքով, թեպետ Արշակ Բ-ի ժամանակներում, մույնիսկ Ե դարում բազմակնության հետքեր է նկատում (էջ 79-81, 86): Հեղինակն անդրադառնում է նաև եկեղեցական հնագույն կանոններում արգելված մոտիկ առյուծակցության դեպքում ամուսնության, չորրորդ պորտի անհատության, ոչ քրիստոնեայի հետ ամուսնության խնդիրներին (էջ 83-86):

Ամուսնության խզման հետ կապված հարցերը քննարկելիս, Ա.Մարտիրոսյանը քննարկում է սկզբնաղբյուրներում օգտագործված ողջ բառապաշարը (թողնել և կնաթող, արձակել, ելանել, հանցնել, կնահան, ելանել, մեկնել բաժանել, հրաժարել), գույգերի 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 ալյուսյալ խնդիրների: Հեղինակը քննարկում է նաև կրկնամուսնության խնդիրը, նշում սահմանափակումները, ընդգծում, որ այն արգելված է քահանաների և երեցկնոջ համար, կրկին անգամ հավաստելով, որ սովորության ի կանոնական իրավունքի նորմերը շատ դեպքերում միասնաբար են հանդես գալիս: Շահապիվանի ժողովը անհաշտ պայքար է ծավալում մեծ մնացուկների դեմ:

Երրորդ բաժինը նվիրված է մահացածի թաղելու խնդիրներին, ուր քննարկվում են սկզբնաղբյուրներում վկայված թաղման սովորությունները, որոնք դարձել են կանոնական կարգավորման առարկա: Կանոնա-

կան իրավունքով արգելվում էր լացն ու կոծը մահացածի վրա, ներկայացվում են անդրաշխարհի մասին հայկական հեթանոսական պատկերացումները (արալեզ և այլն):

Առաջին մասի երկրորդ գլուխն անվանված է «Ժառանգության համար պայքարող եկեղեցի», ուր հեղինակն անդրադառնում է եկեղեցական կազմակերպության երկու հակադիր ձևերին (միապետականություն և ժողովականություն), որոնց խառնուրդը ըստ նրա ծնել 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 կաթոագենյան եկեղեցու պատմությունից, որն ի տարբերություն Հայոց եկեղեցու ժողովական դրությունից է անցել միապետականությանը, հետզհետե ամրապնդելով Կաթոագենի եպիսկոպոսի իշխանությունը: Ա.Մարտիրոսյանը անդրադառնում է Հայոց կաթողիկոսական իշխանության ձևավորման ակունքներին (Թադեոսից մինչև Գրիգոր Լուսավորիչ), մա ենթադրում է, որ երկրի մոզպետի հիմնական պարտականություններն անցել են եկեղեցու առաջնորդին: Այնուհետև քննարկում է մինչև Շահապիվանի ժողովը սկզբնադրություններում վկայված Հայոց կաթողիկոսի անվանումներին (գլխավոր եպիսկոպոս, կաթողիկոս, քահանայապետ, եպիսկոպոսապետ, հայրապետ և այլն): Հեղինակն անդրադառնում է մա եպիսկոպոսական իշխանության սահմաններին, քննարկում է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հաստատած եպիսկոպոսական աթոռների թիվը (12 թե՞ 400), տրամաբանական լուծում համարելով շուրջ 20 եպիսկոպոսական աթոռների հաստատումը Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, մախարարական տների և եպիսկոպոսական աթոռների հարաբերակցությանը, աշխարհի և զավառի 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 պաշտոններնայնը (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 զավառային և տեալական, 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.Մարտիրոսիանը փորձում է կապ տեսնել վերջին երկու ժողովների և արշակունյաց շրջանի քաղաքական խորհրդի հետ (էջ 126): Եկեղեցու անցած անհատական ճանապարհը բնորոշող հաստատություն համարելով ճգնությունը, վարդապետի աստիճանը, որի կրողը հեռանում էր աշխարհից դեպի վանք կամ անապատ: Շահապիվանի կանոնախմբի 16-18 հոդվածներում վարդապետ տերմինի օգտագործումը Ա.Մարտիրոսյանը վերագրում է Հովհաննես Մայրագումեցու հավելումին, վարդապետ բառը կապելով պարսկական «վարձ» արմատի հետ: Վարդապետի (ուսուցիչ, կանոնագետ) շուրջ հավաքվում էին նրա աշակերտները: Թեպետ այս մոտեցումները նորովի են ներկայացնում խնդիրը, այնուամենայնիվ պահանջվում են նոր փաստարկներ, վարդապետի ինստիտուտի առաջացման խնդիրը լուսաբանելու համար:

Հաջորդ բաժինն անվանված է «Կերականության հաստատումը»: Հեղինակն անդրադառնում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի հասարակական կառուցվածքին, և դրա մեջ քրմաց դասի տեղին: Անդրադառնալով Շահապիվան-16-ին, և այս ժողովում և դրանից առաջ կաթողիկոսի ընտրության սկզբունքին: Այստեղ արձանագրված է այն սկզբունքը, ըստ որի առանց երկրի գլխավոր եպիսկոպոսի համաձայնության որևէ մեկը չի կարող եպիսկոպոս ձեռնադրվել (էջ 151-154): Այս խնդրի լուսաբանումը ևս պահանջում սկզբնաղբյուրների լիակատար հաշվառում: Միանշանակորեն կարելի է ասել, որ հարցի քննարկումն առանց Քրիստոնյա Արևելքի մյուս եկեղեցիների պատմական փորձի հաշվառման չի կարող գոհացուցիչ լինել:

Երրորդ գլուխն անվանված է «Պայքարը»: Հետևելով Ժ.-Պ.Մահեին, հեղինակն 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 դյուքում ևն.): Այդ մտահոգությամբ են զբվել Շահապիվանի ժողովի մի շարք որոշումները (կան 8-10): Ի մի բերելով խնդրի շուրջ առկա հայագիտական ողջ գրականությունը, հեղինակն անդրադառնում է հեթանոսական վերապրուկների մասին պատմող հիմնական սկզբնաղբյուրներին և եզրերին (գայկապ, յուռութք, չարակն, հարցուկ, բախտ, ճակատագիր, վիճակ ևն.), 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 մատուցների պաշտամունքին, ուր հեղինակն անդրադառնում է Հայաստանում քրիստոնեության առաջին սրբերի հիշատակին կանգնեցված մատուցներին, 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 (եջ 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 Եզդիպոսից սկիզբ առած ամապատական շարժումների հետ, որոնց մասին ակնարկում է Ղազար Փարպեցին: Փորձելով զանազանել Ե արում աղանդ և հերձված տերմինների նշանակությունը, հեղինակը ճշտում է Եզնիկ Կողբացու տեղը մամանտիպ գրականության ստեղծման գործում:

Առաջին մասի չորրորդ գլուխը անվանված է «Պայքարի միջոցները. Իրավունքը», ուր հեղինակն անդրադառնում է արդարադատության իրականացման հայկական եղանակներին, «ալոեմք» և «անալոեմ» հասկացությունների, արդարատությունը իրականացնող սիստեմի մասին վկայություններին (դպիր, դատավոր, գործակալ ևն.): Վիժում է Հայաստանյան հայագիտության մեջ տարածված այն տեսակետի դեմ, ըստ որի Արշակունի թագավորները նաև երկրի գլխավոր դատավորներն էին: Հետևելով Ն. Գարսայանին, նա կարծում է, որ Արշակունիները լինելով առաջինը հավասարների մեջ, չէին կարող մեծանալ արտոնություն ունենալ ողջ Հայաստանի տարածքում, այլ միայն իրենց հայրենիքում (եջ 219-220):

Անդրադառնալով եկեղեցական դատաստանի կառուցվածքին, առանձնացնում է հոգևոր դատարանի կառուցվածքը: Եկեղեցական բարձրագույն դատարանի գոյությունը շարունակությունն է համարում զրադաշտական հոգևոր դատարանի, որի գլուխ կանգնած է եղել մոզպետը: Խոսվում է տարբեր իրավասություններ ունեցող դատավորների, միջնորդ դատարանի, հոգևոր դատարանի պաշտոնության 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, մասնավորապես Շահապիվանի ժողովի կանոններում առկա մարմնական պատիժների տեսակներին (դրամական, քլերի հատում, աղվեսաղորշմ, քարկոծել, ևն.) (234-245), հոգևոր-եկեղեցական պատիժ-

ներ (նզովել, բանադրել, կապել բանիվ, ևն.) (245-251): Այնուամենայնիվ հեղինակը պատասխան չի տալիս այն հարցին, թե մարմնական և դրամական պատիժների թափանցումն եկեղեցական իրավագիտության մեջ որքանով էր հարիր կանոնագիտական մաքի զարգացման միտումներին:

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 կարգավորիչ է համարում Յովհաննես Մայրազոմեցուն, որը է դարի երկրորդ կեսում, հուլիանական ոգով վերախմբագրում է ողջ կանոնագիրքը: Իր վարկածի զարգացման համար Արամ Մարտիրոսյանը հիմնվում է Ժ.-Գարիտի և Սիվան Էսքրուկի տեսակետների վրա, արձանագրելով, որ Յովհաննես Օձնեցին իր կանոնագիրքը հիմնել է այս խմբագրված տարբերակի վրա:

Այս մասի նախապատրաստական գլուխը հեղինակն անվանել է «Երկու Հովհաննեսները. անուղղելի վարդապետը և ոսկեմորուս լիլիստփան», ուր անդրադառնում է այս երկու գործիչների կանոնական քաղաքականության ուղղվածությանը: Մայրազոմեցու կերպարը առանձնացնելով, Ա. Մարտիրոսյանը անդրադառնում է նրա անձնավորությանն ու դավանաբանական դիրքորոշմանը, հիմնվելով վերջին տարիների հայագիտական գրականության վրա (Զենդերյան, Մահե, վան Էսքրուկ ևն.): Անդրադառնում է Մայրավանեցի, Մայրազոմեցի և Մանդակունի Հովհաննեսների հետ կապված և բանասիրության մեջ արծարծված խնդիրներին: Հետևելով Ժ.-Գարիտին, Ժ.-Պ.Մահեյին, նա Հովհաննես Մայրազոմեցուն 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 է ավելի հետևողական հետազոտություն: Հայոց դավանաբանության ստեղծումը կապելով Հովհաննես Մայրազոմեցու անվան հետ, այն նույնացնում է հուլիանականության հետ, քանի որ տեղեկություն է պահպանվել, որ նրա աշակերտ Աարգիսը թարգմանել է Հուլիանոս Հալիկստնասցու երկերը: Այս վկայությունը բավական ծաղկեցրած մանրամասներով վերապատմում է վրացի հեղինակ Արսեն Սափարացին: Հիմնվելով Ստեփանոս Տարեմացու և նրան հետևող հեղինակների տեղեկությունների վրա նրան է վերագրվում «Խրատ վարուց», «Հաստաբմատ» և «Նոեմակ» ժողովածուները: Փորձում է գուգահեռներ գտնել Հովհաննես Մանդակունուն վերագրված կանոնների և այսպես կոչված «Խրատ վարուցի միջև» (եջ 260-263): Ա.Մարտիրոսյանը կարծում է, որ Հովհաննես Օձնեցու ձեռքին եղել է Հովհաննես Մայրազոմեցու կազմած 23 կանոնախմ-

բից բաղկացած ժողովածուն: Հետևելով Մահեյին, Ա.Մարտիրոսյանը Մայրագոմեցու ուսմունքը համարում է ծայրահեղ միաբնակ (էջ 266): Հարցն այժմ ուղղակիորեն է դրված հայագիտության առջև և պահանջում է բազմակողմանի քննարկում, խնդրի նկատմամբ ամբողջական թղթապանակի (դոսիե) ստեղծում, քանի որ խնդիրն ունի ոչ միայն հայագիտական կարվածք:

Գլխի երկրորդ բաժինը վերնագրված է «Հովհաննես Օճնեցու եկեղեցական քաղաքականության կռիվներից մեկը. Կանոնագիրք Հայոցը» (էջ 268-288): Այստեղ հեղինակը չորս հիմնական փուլերի է բաժանում Իմաստասեր կաթողիկոսի գործունեությունը. ա) արաբների հետ վտիսհամաձայնեցման կայացում, բ) 717 թ. Դվինի ժողովով հայոց եկեղեցու ծեսի միասնականացում, գ) այդ ժողովի ընթացքում հաստատել Հայոց եկեղեցու կանոնական ժողովածուն և դ) Մանագլետի ժողովով հաստատել և միասնականացնել Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը: Բարձրացված հարցերի մեջ հայագիտական գրականության մեջ թեմական է Դվինի ժողովի խնդիրը, որի մասին սկզբնաղբյուրները որևէ վկայություն չեն հաղորդում: Ըստ Ա.Մարտիրոսյանի, Յովհաննես Իմաստասերը սահմանել է մի այնպիսի դավանաբանական բանաձև, որը միջին տեղ է զբաղեցնում Մելիթոս Անտիոքացու և Հուլիանոս Հալիկաոնացու քրիստոսաբանական ուսմունքների միջև. մարմինը ապական էր մինչև միավորումը (էջ 271): Այս դավանաբանությունը համատեղման եզրեր ուներ և Քաղկեդոնի, և հակաբիկ եկեղեցու դավանաբանության հետ, որը թույլ էր տալիս եկեղեցական միություն կնքել վերջիններիս հետ: Հեղինակը այս հոդի վրա է տեսնում Կանոնագիրք Հայոցի ձևավորումը, ուր միաձուլված են Հովհաննես Մայրագոմեցու 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 ճշգրտված չի եղել Հայոց եկեղեցու կողմից: Կանոնագրքի Անանիա Շիրակացու օգտագործած տարբերակի մասին, որը չունի Մայրագոմեցու հավելումները (էջ 276): Կարինի 645 թ. ժողովի կանոնախումբը չի մտել Օճնեցու ժողովածու, քանի որ այն գրված է քաղկեդոնականության հիմքի վրա (էջ 278): Խոսվում է Օճնեցու ժողովածոյի 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 «Հովհաննիստական եկեղեցի. Հովհաննես Մայրագոմեցու երազը» (էջ 289-): Այս գլուխը բաղկացած է երեք մասից, ուր հեղինակն անդրադառնում է Շահապիվանի ժողովի որոշումներին և եկեղեցու կառուցվածքին, Հայոց եկեղեցու վանականացմանն ու կրոնական փիճակին, հուլիանիս-

տական հասարակությանն ու կանոնական և սովորության իրավունքի միաձուլմանը:

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 եզրը (Կանոնագիրը Հայոց, Նիկիայի ժողովի կանոններ, Սահակ կաթողիկոսի և Դվինի ժողովի կանոնախումբ), որը ուղեկցվում է քահանայապետ (Հովհ. Մայրազոմեցի) և գլխավոր եպիսկոպոս (Շահապիվան) կոչումներով: Կաթողիկոս տերմինը շրջանառության մեջ է մտնում Զ դարում (Դվին Ա և Բ ժողովներ), թեպետ Մայրազոմեցին Շահապիվանի ժողովի կանոններում այդ տերմինով մեծարում է Սահակ Պարթևին, եզրն օգտագործում է Սևանսոսի կանոնախմբում, նրան անվանում է օրենսդիր: Կաթողիկոսին տրվում է մայրաքաղաքի եպիսկոպոս անվանումը, քանի որ մետրոպոլիտի ինստիտուտը հայտնվում է Հայաստանում միայն Ե դարի սկզբում: Զննության է ենթարկում գլխավոր, եպիսկոպոսապետ եզրերը, որոնք օգտագործվում են ԿՀ-ում: Ա. Մարտիրոսյանը հավաստում է, որ արքեպիսկոպոս անվանումը բացակայում է ԿՀ-ի հիմնական ժողովածոյում (էջ 292): Հայոց եկեղեցում միապետական սկզբունքը միաձուլված է խորհրդակցական (կոլեգիալ) սկզբունքի հետ: Վերջին սկզբունքով ընտրված կաթողիկոսը կայացնում է ինքնուրույն որոշումներ, նշանակում է եպիսկոպոսներ (էջ 292-3): Հայոց եկեղեցական ժողովների մեծամասնությունն ունի խառը կառուցվածք, քչերն են միայն բաղկացած եղել միայն կղերականներից (էջ 294-295): Երկրորդ կարգի ժողովներից հիշատակում է նաև Թեոդոսուպոլիս-Կարինում Մտրիկ կայսեր հրավիրած ժողովը, որին ըստ բյուզանդական իրավունքի մասնակցել են միայն հոգևորականներ: Փորձում է դասակարգել ժողովները ըստ տեսակների (էջ 296-297):

Այս անդրադառնում է եպիսկոպոսական կորպուսին և նրանց կարգավիճակին (էջ 297-315): Հետևելով Ռ. Հելսենհին (Ն. Ադոնց, Բ. Հարությունյան), Պարսկահայաստանի եպիսկոպոսների քիվը համարում է այնքան, որքան որ վկայված են Զ-Ը դարերի ժողովների փաստաթղթերում (շուրջ 24-28): Զննարկում 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 տրվող պատիժներին (էջ 304-305), եպիսկոպոսական իշխանության դեմ ուղղված գոյություններին (էջ 306-307), նրա ենթակայության տակ գտնվող քրե-պիսկոպոսի, առաջնորդի, տեսչի, վերակացուի, ռստիկանի պաշտանե-

րին (էջ 307-310), Հայոց եկեղեցու ինն աստիճան ունեցող արքայազոսյան նվիրապետական կառույցին (էջ 310-312), որի առաջին վկայությունը պահպանված է Աբրահամ Աղբաթսնեցու մոտ: Ա.Մարտիրոսյանը անդրադառնում է վիճակներում տեղի ունեցող ժողովներին, դրանց կրավիրման պարբերականությանն ու կարգին (էջ 312-315):

Հեղինակն անդրադառնում է նաև Կանոնագրքում հիշատակվող քահանայ երեց, նախաթոռ, գլխավոր եզրերին, սարկավագի ինստիտուտին և նրանց իրավասություններին (էջ 316-319): Այնուհետև խոսում է եկեղեցական ուխտի ավելի ցածր պաշտոնների՝ դպիր, ուխտի մանկունք, ուխտականք, գրականդաց, 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 հեղինակն անդրադառնում է նվիրապատական կառույցի կառավարման, վերահսկման և պատիժների հիմնական սկզբունքներին, որի հիմքերը դրվելով Շահապիվանի :ԺԶ: կանոնում Հովհաննես Մայրազոմեցու կողմից կատարված հավելումներով խորացել են Նիկիայի (:Ժ:), Գրիգոր Լուսավորչի (:ԻԶ:) կանոնախմբերում, ուր եպիսկոպոսներին ընտրելու և պատժելու ամենաբարձր իրավասություններով է օժտվել կաթողիկոսը և գուգահեռաբար եպիսկոպոսական ժողովը (էջ 328-335), իսկ եպիսկոպոսները իրավասություններ են ստանում ավելի ցածր պաշտոնյաների ընտրության, ձեռնադրման և ղեկավարման գործում (էջ 335-336): Այնուհետև անդրադառնում է հիշատակված սկզբունքների ներդրման գործում հուլիանական Հովհաննես Մայրազոմեցու 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 Մայրազոմեցին էլ հանդիսանում է այդ գաղափարախոսության կրողը: Նման տեսակետներ հայագիտության մեջ եղել են, սկսած Գաթրճյանից, սակայն Կանոնագիրք Հայոցի ստեղծման առաջին փուլը կապվել է Հովհաննես Մանդակունու գործունեության հետ, որը երբեք հուլիանական չէր կարող լինել: Հեղինակն այնուհետև անդրադառնում է հոգևորականության ընտրության կանոնների գործնական կիրառությանը, ձեռնադրության ծեսին, ձեռնադրել, օծանել, ընտրել, կարգ եզրերի քննությանը (էջ 345-353): Տրուլի ժողովի լույսի տակ դիտում է Շահապիվանի, Մայրազոմեցու և Օձնեցու գործի բարենորոգչական մեծ նշանակությունը մանավանդ հոգևոր ասպարեզում ժառանգականության մերժման և սիմոնիականության հալածման տեսանկյունից (էջ 353-355):

Գլխի երկրորդ բաժինը նվիրված է Հայոց եկեղեցու «կղերականացմանը», որի մեծագույն ջատագով է համարում Հովհաննես Մայրապոստոսը: Հոգևոր կյանքի զարթոնքի տեսանկյունից անդրադառնում է Ե-Ձ դդ. անասպատականությունից վանականության անցման խնդիրներին, տերմինաբանությանը (էջ 356-361), Հովհաննես Մայրապոստոս կողմից կանոնների միջոցով կղերականության կամ հոգևոր կյանքի վանականացման, ամուսնացյալ և կուսակրոն քահանաների գործունեության համակարգման խնդիրներին, նրանց բնակության վայրերի մասին խոստովաբանությունների և եզրերի (կուսաստան, տանտիկին, երեցեղայր, միայնակեաց, սյունակեաց, մոնոգոնություն, կոյս) քննությանը, հիվանդանոցներում և ուրկանոցներում ապրելու սովորույթին (էջ 361-368): Հեղինակն անդադառնում է նաև վարդապետի ինստիտուտին, որը համարում է հուլիանիստական եկեղեցական քաղաքականության կրող և Ե-Ը դարերում այդ ինստիտուտի զարգացումը քննում է ԿՀ-ի քարգմանական և ինքնուրույն կանոնախմբերի վկայակոչումների հիմքի վրա (էջ 368-374): Այստեղ Ա.Մարտիրոսյանը քննարկում է վարդապետի ինստիտուտի անցած ուղին. ուսուցչից մինչև հավատի կանոնակարգչի աստիճանի հաստատումը: Այնուհետև հեղինակն անդրադառնում է եկեղեցու «վանականացման» գնին, ուր խոսվում է ԿՀ-ում արձանագրված վանականության ստացած պարտադիր եկամուտների (ընծայ, մատաղենիք, պտուղ, երախայրիք, մուտք, հաս ևն.) (էջ 374-381), սիրո սեղանի (հաց պատարագի, ագապի, մատաղ, մատուն) (էջ 381-390), տասնորդի (390-392), անշարժ և շարժական գույքի նվիրատվությունների (էջ 392-394), եկեղեցու հարկային արտոնությունների (էջ 394-400) մասին:

Գլխի երրորդ բաժինն անվանված է «Միակ արդարադատությունը եկեղեցականն է», ուր անդրադառնում է կանոնական իրավունքը քաղաքացիականի վերածելու Մայրապոստոսի միտմանը: Ըստ հեղինակի՝ եկեղեցական արդարադատության ընդլայնված լինելը վկայված է 607 թ. եկեղեցական ժողովի վավերագրում, որի իրավական հիմքերը վարժում է մատնացույց անել ԿՀ-ի քաղաքացիական հանցագործություններին վերաբերող կանոններում (էջ 400-417): Հետևելով 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 չարչարանքի դերին (էջ 418-441):

Երկրորդ մասի երկրորդ գլուխը անվանվում է «Եկեղեցու թշնամիների վտխակերպումը» (էջ 442-493): Այս գլխի առաջին բաժնում խոսվում է Հայաստանում ծայր առած հերձվածողական շարժումների (մծղներություն, պավիկյանություն, թոնդրակեցիներ) մասին և դրանց դեմ պայքարող կանոնները (էջ 443-448): Քննվում են «աղանդ», «հեր-

ծուած», «քերահավատ» եզրերը և հիշատակվում են դրանց դեմ պայքարի դաժան միջոցներն ըստ կանոնական իրավունքի (էջ 449-454): Գլխի հաջորդ բաժինը վերաբերում է «անհամատեղելիության անհաղթությունը»։ ավանդական սովորությունների դեմ պայքարին (455-463): Այստեղ խոսվում է նահատակների մատուցների պաշտամունքի, (միայն եպիսկոպոսի կողմից) սրբացման, թաղման կարգի մասին, որը պատկերապաշտություն էր դիտվում մաքրամաքուր «միաբնակ» Հովհաննես Մայրազունեցու կուսակիցների կողմից (էջ 455-462): Հեղինակն անդրադառնում է կախարդության, դյութանքի տարբեր ձևերը բնութագրող տերմիններին (թով, գրարանք, ջատուկ, հարցուկք, հատահմայություն ևն), ուրացողությանը և այդ հանցանքների պատժման կանոններին (էջ 463-469): Այստեղ խոսվում է նաև ԿՀ այն կանոնների մասին, ուր խոսվում է «արգելված ամուսնությունների» մասին (էջ 471-), համարելով այս բանաձևումները խորթ հայոց սովորույթային իրավունքին (հարսնախոսություն, անչափահասություն, առևանգություն ևն.), որոնց դեմ պատերազմ է հայտարարել Հայոց եկեղեցին Հովհաննես Մայրազունեցու նախածեռնությամբ, դրել է բազմաթիվ (տոմարական, ազգակցական մերձավորություն, հերձուածող ևն.) արգելքներ: Անդրադառնում է Հայաստանում ժառանգական կարգի փլուզմանը, հերձվածողների հետ ամուսնական արգելքներին, ամուսնալուծության կանոնական խնդիրներին (անպտություն, մարմնական հիվանդություն, ամուսնական դավաճանություն) և կարգին, կրկնամուսնության խնդիրներին (էջ 479-490): Ա.Մարտիրոսյանը քննարկում է ԿՀ-ում թաղման ծեսին վերաբերող խնդիրները (լաց ու կոծ, ողբ), ներկայացնում հեթանոսական սովորույթների դեմ 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 Մայրազունեցու ժողովածուն: Դրանցից առաջինում հեղինակը վարժում է վերականգնել այն կանոնական ժողովածուն, որը շրջանառության մեջ էր Շահապիվանի ժողովի նախօրյակին և կարևոր դեր է կատարել հայոց կանոնագրքի ստեղծման պատմության մեջ (էջ 501-503): Շահապիվանի ժողովին հայտնի ժողովածուն բաժանելով երեք տիպի կանոնախմբերի (Անտիոքիան հավաքածու, Առաքելավերի վարդապետություն և Շահապիվանի կանոններ), մեկ առ մեկ անդրադառնում է այդ կանոնախմբերին: Անդրադառնում է Շահապիվանի կանոնախմբի վերնագրերի բազմազանությանը, «Հայոց կանոններ» վերնագիրը համարելով ամենապատճառաբանվածը: Անցնելով կանոնախմբի նախաբանին, հետևում է Ն.Ալկինյանի բնագրագիտական հետազոտությանը, որը այն համարում է ավելի ուշ ժամանակի

խմբագրություն և արձանագրելով Կաթողիկոս, Մեսրոպ տերմինի օգտագործման անհնարինությունը Ե դարում և Ա.Սահակի տեսիլքի, Վարդան Մամիկոնյանի, աշխարհիկ, հոգևոր պաշտոնության հիշատակության վրա ներածության խմբագրումը վերագրում է Հովհաննես Մայրազունեցուն: Միաժամանակ բերում է ՄՄ-659 մատյանի ներածության համապատասխան հատվածը, որը համարում է ավելի նախնական, համեմատելով Արտաշատի ժողովի մասնակիցների ցանկերի հետ, որը բերում են Եղիշեն և Փարպեցին (էջ 504-507): Հավաստում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի և Սահակ Պարթևի կանոնախմբերը մտել են ԿՀ, իսկ Ներսես Մեծի կանոնախմբերը ըստ Վ.Հակոբյանի մտել է ավելի ուշ (էջ 507), իսկ Մաշտոցին վերաբերող կանոնները տեղ են գտել միայն ԿՀ-ի Բ խմբագրությունում: Անցնելով Շահապիվանի ժողովի կանոններին, նախազգուշացնում է, որ դրանց մեծամասնությունը վերախմբագրվել և վերադասավորվել են Հովհաննես Մայրազունեցու կողմից: Այնուհետև անդրադառնալով Ներսես Մեծի հրավիրած Աշտիշատի ժողովին (էջ 509-510), կարծում, որ այն Բյուզանդարանի եղդինակի (Փավստոս Բյուզանդ) մտասևեռման և Շահապիվանի ժողովի եղդափոխական որոշումները օրինակաճանցելու փորձ է:

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 բերման խնդրին (էջ 510-513): Յույց է ապիս, որ Նիկիայի ժողովի կանոններ ասելիս, ժամանակակիցները նկատի են ունեցել կանոնախմբերի այն ամբողջությունը, որն ընդգրկում է Տիեզերական եկեղեցու 350 թ. ընդունած կանոնախմբերի ժողովածուն, որն այլ մատենագրություններում ստացել է նաև «Անտիոքյան հավաքածու» անունը և ընդգրկում է Անկիուրիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի, Լառդիկիայի կանոնախմբերը, որոնց մուտքը Հայաստան հետևելով Կորյունին թվագրում է 435/6 թ., ընդգծելով նախնական թարգմանության համար ասորական ճանապարհը (էջ 513-524): Ստացվում է, որ Աստվածաշունչը և Կանոնագիրքը հայոց մատենագրություն են մտել գրեթե նույն ճանապարհով: Այդ ժողովածուն գոյություն չունի այսօր հունարեն և պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ, Հովհաննես Մայրազունեցու լրացումներով: ԿՀ-ի հետօժնեցիական ժողովածոյում պահպանված «Երկրորդ Նիկիական կանոնախմբ» Ա.Մարտիրոսյանը համարում է «Անտիոքյան հավաքածուի» նախնական թարգմանության օրինակը, ուր չեն բերված միայն իրենց ակտուալությունը կորցրած կանոնները (էջ 524-529):

Գլխի երրորդ բաժնում Ա.Մարտիրոսյանն անդրադառնում է «Առաքելական կանոնախմբերին», դրանց թարգմանության լեզվի, թվակա-

նի, ծագման խնդիրներին, որոնք վեճի առարկա են դարձել մասնագետների կողմից (էջ 529-532):

Գրքի երկրորդ հավելվածը վերաբերում է Հովհաննես Մայրազոմեցու ժողովածոյին, նրա կազմի մեջ մտնող կանոնախմբերի պատմաբանասիրական քննությանը (էջ 533-625): Այստեղ Ա.Մարտիրոսյանը առանձին առանձին անդրադառնում է Շահապիվանի ժողովից Հովհաննես Մայրազոմեցուն հայտնի Նիկիական կանոնների (կամ Անտիոքյան հավաքածու) կանոնախմբերին, որոնք մտել են Հովհաննես Օձնեցու կազմած (719 թ.) ԿՀի բնագիր, որը ցավոք մեզ չի հասել: Վերջին ժողովածոյի մասին ըստ նրա պատկերացում ենք կազմում մի ձեռագրով, որը մեզ հասել է 1098 թ. մի ընդօրինակությամբ, որն էլ հրապարակել է Վազգեն Հակոբյանը: Այս ժողովածոյի կանոնախմբերի մի մասը Հովհաննես Օձնեցին վերցրել է հուլիանական աստվածաբան Հովհաննես Մայրազոմեցու կանոնական ժողովածոյից և դարձրել ԿՀ-ի անբաժանելի մասը: Հետևաբար վերցված կանոնախմբերի վրա Ա.Մարտիրոսյանը տեսնում է Հովհաննես Մայրազոմեցու խմբագրության հետքերը: Անդրադառնալով Նիկիական կանոնների ժողովածոյին, հեղինակն այն համեմատելով Նիկիական կանոնների (կամ Անտիոքյան հավաքածոյի) պահպանված հունարեն ժողովածոյի հետ, որը մեզ է հասել 500/501 թ., գալիս է այն ենթադրության, որ հայերեն ժողովածուն միջին տեղ է զբաղեցնում 435 թ. Հայաստան բերված և հիշատակված բնագրի միջև (էջ 534, ծան.6): Հովհաննես Մայրազոմեցին նախ ժողովածուն հարմարեցրել է Հայաստանի պայմաններին, ավելացնելով կանոններ, որոնք խորթ են հունարեն ժողովածոյին, հունարեն ժողովածոյում պահպանված բազմամաթիվ կանոններ, որոնք չեն համապատասխանում Հայաստանի միջավայրին, դուրս են թողնված, վերջապես կանոնների բնագրեր են մուծված Աստվածաշնչային բազմաթիվ եղումներ, որոնք չկան հունարեն բնագրում: Վերջին հանգամանքը պիտի նկատել, ժամանակին նկատել են Գաթրճյանը, Տաշյանն ու Ալինյանը, վերագրելով հավելումները Հովհաննես Մանդակունուն: Այնուհետև Ա.Մարտիրոսյանն անդրադառնում է այդ ժողովածոյի մեջ մտնող առանձին կանոնախմբերին:

Անտիոքյան հավաքածոյի մեջ մտած կանոնախմբերից հիմնականը Նիկիայի ժողովի կանոնախմբերն է, որը ենթարկվել է Մայրազոմեցու բժախնդիր խմբագրմանը (էջ 535-): Կանոնախմբի ներածության հայերեն տարբերակը բավական ընդարձակ է և չի կրկնում հունարեն բնագիրը: Ա.Մարտիրոսյանին թեպետ հայտնի է Հովհաննես Օձնեցու հավաստիացումը, որ ինքը կանոնախմբերը օժտել է ներածությամբ, դրանցից շատերի վրա նշմարում է Մայրազոմեցու խմբագրության կնիքը: Այս ենթադրությունը նրան հիմք է տվել ենթադրելու, որ Մայրազոմեցին ներածություններ է գրել որոշ կանոնախմբերի համար, իսկ Օձնեցին վերախմբագրել է դրանք: Կոստանդին կայսեր մամակը սարքված է Փիլոն

Տիրակացու թարգմանած Մոկրասա Մքոլասաիկոսի «Եկեղեցական պատմություն»ից, սակայն ավելի մոտ է հունարեն բնագրին, որն էլ թույլ է տվել Ա.Մարտիրոսյանին ենթադրելու, որ այդ շարադրանքի հեղինակ կարող է լինել Հովհաննես Մայրազտմեցին: Նախակին հաջորդում է Նիկիայի ժողովի հավատո հանգանակը, որը հայ մատենագրության մեջ ունի մի քանի խմբագրություն: Այս հավատո հանգանակին հաջորդում է ժողովի մասնակիցների և ժողովում նգովքի արժանացած հերժվածողների ցանկերը, վերջապես ժողովի 20 կանոնները: Այս նույն մանրամասնությամբ Ա.Մարտիրոսյանը անդրադառնում է Անկյուրիայի (էջ 540-541), Նեոկեսարիայի (էջ 541-542), Գանգրայի (էջ 543-553), Ամտիքի (էջ 553-555), Լատդիկիայի (էջ 555-557) ժողովների կանոնագիրք մտած կանոնախմբերին, հաշվի առնելով այդ խնդիրների շուրջ հայագիտության մեջ արծարծված մտտեցումները:

Կանոնխմբերի երկրորդ խումբը «Առաքելական կանոններ»ն են (էջ 557-): Դրանք հայերեն բնագրում ունեն «Վարդապետության առաքելականք» անունը, որը ծագում է ասորերեն բնագրից: Կան նաև մայր բնագրից տարբեր մտտեցումներ. օրինակ եթե ասորերեն բնագրում Ծովքի և ողջ Սիջագետքի առաքյալ է համարվում 72 առաքյալներից Ադդեն, ապա հայկական բնագրում Եդեսիայի, Սծբինի, Սիջագետքի և Հայաստանի առաքյալը Թադեոսն է, որը դասվում է 12 առաքյալների շարքին: Կանոնախումբը կապվում է Եդեսիայի թագավորական դպիր Լաբուրմայի անվան հետ: Այդ բնագիրը Հայաստանում շրջանառության մեջ է եղել սկսած Ե դարի սկզբից, սակայն Մայրազտմեցին ազգային ավանդությունների և սեփական վարդապետության շահերից ելնելով կատարել է բազմաթիվ խմբագրումներ (էջ 558-562):

Երկրորդ բաժնում խոսվում է Հովհաննես Մայրազտմեցու կազմած կանոնախմբերի մասին:

Այս մեծարժեք աշխատությունը մեծ ավանդ է ԿՀ-ի հետազոտման ճանապարհին: Իհարկե, արծարծված պատմաբանասիրական խնդիրներից շատերը պահանջում են նոր մտտեցումներ: Նման հետազոտություն հնարավոր կլինի կատարել ապագայում, երբ կկազմվի ԿՀ-ի գիսաքննական բնագիրը և հաշվի կառնվեն նաև բոլոր կանոնագիտական բնագրերն ու ձեռագրերը: Գրախոսված աշխատանքը անկասկած մեծ ներդրում է Հայոց կանոնագիտական մտքի ուսումնասիրության ճանապարհին: Ցանկանամք հեղինակին նոր ստեղծագործական հաջողություններ, իսկ հայագիտությանը՝ արծարծված հարցերի ավելի խորը վերլուծություններ: