

**«ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ»՝
Վ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՈՎԱ-ՖԻԴԱՆՅԱՆԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ**

Լիզա Քարիմյան

Պատմական գիտությունների թեկնածու

ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետ

ՀՀ, Երևան, Արուսյան 52

Էլ. հասցե՝ liz79k@gmail.com

Հոդվածը ներկայացվել է 20.07.2020, գրախոսվել է 24.09.2020,

ընդունվել է տպագրության 15.10.2021

DOI: 10.53548/03208117-2021.3-53

Ներածություն

Բյուզանդական կայսրության կրոնական քաղաքականության հետ սերտորեն կապված՝ քննարկվում է նաև քաղկեդոնական հայերի հիմնահարցը, որը վերջին տասնամյակներին հետաքրքրություն է առաջացրել ակադեմիական շրջանակներում:

«Հայ քաղկեդոնական» երևույթի մասին ուսումնասիրության գործում ուղենշային պետք է համարել Ն. Ադոնցի այն դիտողությունը, որ «Նախքան ընդհանրացումներին անցնելը, անհրաժեշտ է ճշտորեն սահմանազատել, թե քննարկվող տվյալները Հայաստանի ո՞ր մասին և երկրի պատմության ո՞ր շրջանին են վերաբերում: Պատմական Հայաստանը ո՛չ մշակութային, ո՛չ էլ քաղաքականապես միատարր ամբողջություն չէր, և նրա յուրաքանչյուր մասի բախտը պետք է քննության առնվի տվյալ մասի սեփական պայմաններում»¹: Ծայրահեղություններից և միակողմանիությունից զերծ մնալու նպատակով Հայ եկեղեցու և քաղկեդոնական հայերի հիմնախնդրի անաչառ ուսումնասիրության համար անհրաժեշտաբար պետք է հաշվի առնել նաև այն, որ սույն հարցի վերաբերյալ տրամագծորեն հակադիր կարծիքները մեծավ մասամբ ձևավորվել են «ժամանակի կամ տեղի նկատմամբ պատմական հեռանկարի խախտումով»: Առավել ևս, որ՝ «Կյանքի այդպիսի հարափոփոխ պայմաններում գրական հուշարձաններն էլ չէին խուսափում այն ընդհանուր ճակատագրից, որին ենթակա էր կյանքը, պատմական գրականությունը բազմիցս վերանայման և վերամշակման է ենթարկվել տվյալ շրջանի ոգուն և պահանջներին համա-

¹ Ադոնց 1987, 359:

պատասխան: Այդ պատճառով էլ գրական ժառանգությունները բնավ զերծ չեն միտումնավոր երանգավորումից իրական թե անիրական փաստերը լուսաբանելիս ու զուգակցելիս»²:

Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի «Քաղկեդոնական հայ եկեղեցու» մասին հայեցակարգային գաղափարները

Վերջին տասնամյակներին այդ բնագավառում յուրատիպ մոտեցումներով և խիստ ուղղորդված լուծումներով առանձնանում է հատկապես Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի հայեցակարգը: Նշյալ ոլորտում իր հետազոտական հետաքրքրությունը նա բացատրում է նրանով, որ թեև հայ քաղկեդոնականությունը միջնադարի յուրատիպ երևույթներից մեկն է, սակայն վերջինիս հետ կապված հիմնահարցերը պատմագրության մեջ պահանջվող մակարդակով քննարկված չեն: «Բացահայտված չեն նաև այնպիսի արմատական հարցեր, - գրում է նա, - ինչպիսիք են՝ Հայաստանում քաղկեդոնականության ծագման ու զարգացման ուղիները, երկրի որ մարզերում է գերակշռել քաղկեդոնական ազգաբնակչությունը, խորհրդակատարության և խոսակցական ինչ լեզու են գործածել քաղկեդոնականները, որքան հեռու է գնացել վրացական կամ հունական եկեղեցուց կախման մեջ գտնվող հայ քաղկեդոնականների ապագայնացումը: Չի քննարկվել նաև հարցն այն մասին, թե Բյուզանդիայի, Հայաստանի և Վրաստանի երեք թագավորությունների քաղաքական ասպարեզում ինչ դեր են խաղացել հայ քաղկեդոնականները, հատկապես դեպի հայկական թագավորության տարածքներ Բյուզանդական կայսրության արշավանքների փուլում»³: Եվ նշյալ հիմնահարցերի պատասխանների բազմամյա որոնումներն էլ պայմանավորել են նրա հետազոտական հետաքրքրությունը, որը, ինչպես ինքն է խոստովանում, անփոփոխ կերպով կենտրոնացված է եղել գերազանցապես «...հայ-բյուզանդական համադրական հարաբերությունների գոտու երկու փուլերի (VI-VII և X-XI դդ.՝ Լ.Ք.) գործառնության և ...այդ փուլերում հայ քաղկեդոնական համայնքի դերի վրա»⁴:

Այդ կարևոր դիտարկումներում առաջադրված վերլուծական հիմնախնդիրների լուծման շնորհիվ հրապարակ են իջել *հեղինակային հայեցակարգի հիմքում ընկած հիմնարար գաղափարները*: Նախ այն, որ քննարկ-

² Ադոնց 1987, 359-360:

³ Арутюнова-Фиданян 1971, 85. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2003, 33:

⁴ Арутюнова-Фиданян 1980, 57, 68, 75-77. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2009, 9:

վող շրջանում Հայաստանում «...միասնական ազգության շրջանակում հասարակական կյանքում ժամանակ առ ժամանակ նույնատիպ ազդեցություն են ունեցել նվազագույնը երկու կրոնական հոսանքներ՝ միաբնակները և քաղկեդոնականները: Ընդ որում, Հայ Եկեղեցու համար վտանգ էր ներկայացնում ոչ միայն քաղկեդոնական գաղափարախոսությունը, այլև իբրև կառույց՝ հայ քաղկեդոնական եկեղեցին էր լրջորեն մրցակցում հայ միաբնակ եկեղեցու հետ»⁵: Եվ «հիմնավորելով» այդ պնդումը՝ նա հավաստել է, որ VI-VII դդ. քաղկեդոնականությունը Հայաստանում եղել է տիրապետող կրոնական ուղղություն և ունեցել է պաշտոնական կրոնի կարգավիճակ⁶, իսկ «Հայ-բյուզանդական սահմանամերձ տարածքներում հավատքային, մշակութային և լեզվական տեսանկյուններից ընթացել է հայկական սուբստրատի որոշակի նույնացում հունա-բյուզանդական աշխարհի հետ»⁷:

Եվ երկրորդ, թեև «տիրապետող հայ քաղկեդոնական եկեղեցին արտահայտել է Հայաստանի և հայ ժողովրդի շահերը և հաղորդության մեջ է եղել հակաքաղկեդոնական հայերի հետ», այդուամենայնիվ, այն «ապրիորի երկրորդական է համարվել հայ ժողովրդի կյանքում»: Այնինչ հայ-քաղկեդոնական եկեղեցին «...ապահովել է Բյուզանդիայի և Հայաստանի, Հայաստանի և Վրաստանի շարունակական շփումները և բյուզանդական մշակութային շրջանի երկրներում ստեղծել է յուրատիպ մշակութային միջավայր, որը պահպանվել և զարգացել է հարյուրամյակների ընթացքում»⁸:

Ինչ խոսք, վարկածային այդ պնդումները բնագրային լուրջ հիմնավորման կարիք ունեն: Եվ այդ կապակցությամբ հեղինակը ուշադրություն է հրավիրում այն փաստին, որ քրիստոնեական Արևելքում, հատկապես Հայաստանում, Վրաստանում և Բյուզանդական կայսրության կյանքում հայ ազգաբնակչության ուսումնասիրությունը բախվում է երկու հիմնական բարդությունների՝ տարալեզու (հայկական, հունական, վրացական, արաբական, ասորական) տեղեկությունների սփռվածության, բազմաժանր (պատմական ժամանակագրություններ, սրբերի վարք, աստվածաբանական և վիճաբանական տրակտատներ, էպիգրաֆիկա և այլն) սկզբնաղբյուրների առկայության, ինչպես նաև՝ հետազոտողների կանխակալության

⁵ Арутюнова-Фиданян 2003, 33. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2004, 57:

⁶ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 2004, 56-57, 135. Арутюнова-Фиданян 2009, 8. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 9:

⁷ Арутюнова-Фиданян 2009, 8.

⁸ Арутюнова-Фиданян 2007, 324-325. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2013, 10:

հետ⁹: Եվ փորձելով հաղթահարել վերոնշյալ բացը՝ Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը առաջնորդվում է ոչ թե «տարալեզու տեղեկությունների և բազմաժանր սկզբնաղբյուրների» համեմատական անաչառ վերլուծությամբ, այլ կողմնակալ և ուղղորդված ուսումնասիրությամբ: Նրա աշխատանքների քննական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ այդ գործընթացում հեղինակը հետապնդել է մեկ հիմնական նպատակ՝ *ընտրովի փաստերի*, ինչպես նաև *հիմնադրուկ ենթադրությունների* մեկնաբանությամբ և ընդհանրացմամբ «պատմականորեն հիմնավորել» հայ քաղկեդոնականների առանձնահատուկ դերը հայ ժողովրդի կյանքում, բյուզանդական համագործակցության երկրների և բյուզանդական մշակութային շրջագծում¹⁰:

Հեղինակի ընտրած վերլուծական ուղին բացատրվում է նրանով, որ այդ գործում նա *անառարկելի առաջնություն է վերապահում քաղկեդոնական բնագրերին*, իսկ այլ՝ հատկապես հակաքաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների նկատմամբ դրսևորում է պատմական իրականությունը շրջանցող մոտեցումներ: Այդպես է ձևավորվել հայ քաղկեդոնական եկեղեցու և հայ քաղկեդոնականների մասին նրա ելակետային հետևյալ պնդումը. «Միջին դարերում Հայաստանում միասնական ազգության շրջանակում պահպանվել էին հասարակական կյանքում նույնատիպ՝ առնվազն երկու կրոնական ազդեցիկ ուղղություններ Քաղկեդոնի ժողովը մերժող Հայ Եկեղեցին և քաղկեդոնականներ, որոնք նույնպես եկեղեցական կառույց ունեին»¹¹: Ընդ որում, այդ հարցում նրա «հիմնավորումներից» մեկն էլ այն է, թե իբր «Հայաստանում դավանական հակամարտության պատմության վաղ փուլում քաղկեդոնականությունը և հակաքաղկեդոնականությունը երկար ժամանակ հավասարազոր էին»¹²:

Հիմնահարցի լուծման Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի հայեցակարգը բնորոշող առանձնահատկություններից մեկն էլ այն համոզումն է, որ «VI դարում Տիեզերական եկեղեցու և Հայ Առաքելական Եկեղեցու միջև տեղի ունեցավ պառակտում, քանի որ Հայ Եկեղեցին հրաժարվեց ընդունել Քաղկեդոնի ժողովի սահմանումները: Հայ ազգության զգալի մի հատ-

⁹ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 1994, 58. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 7:

¹⁰ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 2008, 16:

¹¹ Арутюнова-Фиданян 2001, 326. Այս գաղափարը անփոփոխ կրկնվում է հեղինակի մի քանի տասնյակ այլ հոդվածներում ևս:

¹² Арутюнова-Фиданян 1971, 89. Арутюнова-Фиданян 2003, 33. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 8:

ված հաղորդության մեջ մնաց Տիեզերական Եկեղեցու հետ և անցավ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության ենթակայության տակ: Այդուամենայնիվ, Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության ճնշող մեծամասնությունը կազմող հույներից հայերի (գլխավորապես դա Բյուզանդական կայսրության արևելյան պրովինցիաների ազգաբնակչությունն էր Փոքր Ասիայում և Հյուսիսային Միջագետքում) ազգային և լեզվական տարբերությունները հանգեցրեցին հայ-քաղկեդոնականների որոշակիորեն յուրատիպ դիրքի պահպանմանը¹³: *Թողնենք մի կողմ այն փաստը, որ այս պատմական փուլում Կ. Պոլսի աթոռը դեռևս իրեն «տիեզերականություն» չէր վերագրել*: Այս պարագայում բացարձակ մերժելի է այն, որ 4 մենագրություններից ու մի քանի տասնյակ հոդվածներից և ոչ մեկում Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը չի անդրադառնում (գուցե՛ն՝ միտումնավոր) հիմնահարցի հետ անքակտելի կապ ունեցող հետքաղկեդոնական շրջանի քրիստոնեական Արևելքի դավանական իրավիճակի քննությանը: *Նրա համար աներկբա է միայն գիտական լեզվին անհարիր մեկ բան, որ Հայ եկեղեցին «միաբնակ է», իսկ Բյուզանդական եկեղեցին, կամ որ նույնն է՝ «Կ. Պոլսի տիեզերական պատրիարքությունը» կամ «տիեզերական ուղղափառությունը»՝ իր դավանորդներով միակ ճշմարիտ հավատքի կրողն է*: Դրանով պետք է բացատրել նրա կողմից ընդգծված դավանական երանգավորում ունեցող «միաբնակ եկեղեցի», «միաբնակություն», «հայ միաբնակներ» և նման եզրերի շարունակական կիրառումը:

Եվս մեկ առանձնահատկություն: Հեղինակը լիովին շրջանցում է Հայաստանում քաղկեդոնականության տարածման արտաքին գործոնների ուսումնասիրությունը: Հարկ եղած պարագայում նման վերլուծությունը նրա կողմից փոխարինվում է XX դ. սկզբին Ն. Մառի կողմից հայ քաղկեդոնականների մասին պնդումները վկայակոչելով, թեև երբեմն հիշում է նաև, որ դրանք վիճաբանական են¹⁴: Ու թեև նա անդրադարձել է նաև այն իրողությանը, որ հայ-քաղկեդոնականների «յուրատիպ դիրքը» պայմանավորված է եղել արտաքին գործոններով¹⁵, սակայն դրանք գնահատել է միայն Բյուզանդական կայսրության կողմից «հմտորեն կառուցված»

¹³ Арутюнова-Фиданян 2001, 326:

¹⁴ Տե՛ս, օրինակ, Арутюнова-Фиданян 2007, 325:

¹⁵ Նա չի մերժում այն փաստը, որ 591 թ. Հայաստանի բաժանումից հետո «...կայսրությունը ստացավ Հայաստանի մեծ մասը և պահանջեց, որ այդ տարածքում բնակվող հայերը ընդունեն Քաղկեդոնի ժողովը», Арутюнова-Фиданян 1971, 87:

սահմանամերձ տարածքների՝ այսպես կոչված, «կոնտակտային գոտու» հոլովություն: «Միջնադարյան բազմազգ կայսրությունները, - այդ կապակցությամբ գրում է Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը, - այնպիսին, ինչպիսին Բյուզանդիան էր, շրջապատված էին սահմանամերձ գոտիներով, որոնց միջոցով իրականանում էր նրա ազդեցությունը հարևանների վրա և յուրացվում էր սահմանակից երկրների մշակույթը»¹⁶: Բայց մշակութային փոխադարձ հաղորդակցության և փոխներթափանցման այդ երևույթը հնարավոր և իրական կարող էր դառնալ միայն այն դեպքում, եթե դրանք տեղի ունենային բնականոն և երկկողմանի զարգացման մեջ: Անտեսելով դա՝ հեղինակը շրջանցում է նաև այն փաստը, որ կրոնական հարցում կայսրության քաղաքականությունը անփոփոխ կերպով հենված է եղել ոչ թե երկխոսության, այլ միակողմանիության, բռնության և հարկադրանքի վրա:

Դա չի նշանակում, որ բոլոր քաղկեդոնական հայերը կրոնափոխ են եղել հարկադրանքի միջոցով: Անշուշտ, եղել են նաև կամավոր ընտրություն կատարողներ: Բայց նույնքան անառարկելի է, որ բյուզանդական Հայաստանում քաղկեդոնականությունը ներդրվել է քողարկված կամ բացարձակ հարկադրանքով: Այդ տեսանկյունից կատարյալ հիմնազուրկ է Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի այն պնդումը, որ «ձգտելով ոչնչացնել կայսերական ծայրագավառների անհատական պատկերը», հայ-բյուզանդական հարաբերությունների գոտի ստեղծելու առաջին և վճռական քայլը կատարել է Հուստինիանոս I կայսրը¹⁷: Պատահական չէ նաև այն, որ հեղինակը շրջանցում է կայսեր կրոնական քաղաքականությունը բնութագրող բյուզանդական աղբյուրները, մասնավորապես այն փաստը, որ Կ. Պոլսի 336 թ. սինոդական ժողովից հետո Հուստինիանոսի հրովարտակով ամենուր քաղկեդոնականություն պարտադրվեց, որ դրանից հետո «...բոլոր եկեղեցիներում բացահայտ դավանում են Քաղկեդոնի ժողովը, և ոչ ոք չի համարձակվում այն բանադրել, իսկ այլ կերպ մտածողներին հազարավոր միջոցներով հարկադրում էին համաձայնության գալ (ընդգծումը մերն է՝ Լ.Ք.)»¹⁸:

¹⁶ Арутюнова-Фиданян 1994, 14. Арутюнова-Фиданян 2002, 58. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2008, 16 և այլն:

¹⁷ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 1971, 87. Арутюнова-Фиданян 2002, 63-64:

¹⁸ Евагрий Схολастик 2010, 289. Այդ քաղաքականության հետևանքով կայսրությունում տեղի ունեցավ նաև քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական հոսանքների վերջնական պառակտումը, տե՛ս Frend 1979, 275-276:

Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի՝ «Քաղկեդոնական հայ եկեղեցու» մասին հայեցակարգի քննադատությունը

Հպանցիկ վերլուծությունն անգամ թույլ է տալիս հավաստել, որ «հմտորեն կառուցված սահմանամերձ տարածքների» մասին հեղինակային հիմնադրույթը հակապատմական է և նպատակավրեպ: Անհիմն է նաև այդ գոտում «հավատքային փոխազդեցություններ» որոնելը, քանի որ այդ մոտեցման դեպքում բացարձակ անտեսվում են դավանական պայքարի բնորոշ առանձնահատկությունները: Ահա թե ինչու արմատական վերանայման և էական ճշգրտման կարիք ունի հեղինակի բազմիցս հնչեցրած այն տեսակետը, թե իբր «VII դ. կեսերին դառնալով տիրապետող դավանանք՝ քաղկեդոնականությունը հաղթեց Հայաստանում»¹⁹, որ Հայաստանում «VI–VII դդ. վերջին քաղկեդոնականությունը պաշտոնական կրոնի կարգավիճակ է ունեցել...»²⁰:

Եվս մեկ դիտարկում: Շուրջ 50 տարի հայ քաղկեդոնականների հիմնահարցն ուսումնասիրող Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը²¹, թեև չի մերժում, որ «...Հայաստանը VI–VII դարերում բյուզանդական պրովինցիա էր», սակայն լռության է մատնում այն փաստը, որ թեև *տարածքում վարչական հարկադրանքով քաղկեդոնականությունը պարտադրվել է, այդուամենայնիվ, զանգվածային տարածում չի ունեցել, հետևաբար, չէր կարող նաև համահայկական երևույթ լինել*: Անկասկած, այդ պատճառով է նաև, որ նա միտումնավոր շրջանցում է բյուզանդական Հայաստանում քաղկեդոնականության արմատավորման պատճառների ուսումնասիրությունը և այդ հիման վրա շարունակում է պնդել իր չհիմնավորված դրույթ-կարգախոսը՝ «Հայաստանում հաղթանակած քաղկեդոնական եկեղեցու» տեսակետը: Տարօրինակ է նաև այն, որ հեղինակի՝ «Հայաստանում գերիշխող

¹⁹ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 2004, 57, Арутюнова-Фиданян 2007, 326, Арутюнова-Фиданян 2009, 7-8: Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2013, 11 և այլն:

²⁰ Арутюнова-Фиданян 1994, 56, Арутюнова-Фиданян 2002, 69, Арутюнова-Фиданян 2004, 134-136, Арутюнова-Фиданян 2007, 331-332. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2009, 7-8 և այլն:

²¹ Նա հավաստում է, որ հայ քաղկեդոնականների հիմնախնդիրներով զբաղվել է դեռևս 1970-ական թթ., երբ Հայաստանի ԳԱ պատմության ինստիտուտի հանձնարարությամբ զբաղվել է հայ քաղկեդոնականների սկզբնաղբյուրների մշակման և հրատարակության նախագծով, այդ շրջանակում հրատարակել է երկու մենագրություն, իսկ ավելի ուշ՝ նաև մի քանի տասնյակ հոդվածներ, տե՛ս Арутюнова-Фиданян 1999, 70:

քաղկեդոնական եկեղեցու» մասին տեսակետը հիմնավորելու «միակ» և «բացառիկ» արժեք է համարվում քաղկեդոնական «Narratio»-ն:

Ավելին, սեփական հայեցակարգի «հիմնավորման» գործում նա չի խորշում անգամ կամայական հավելագրումներ կատարել քաղկեդոնական նշյալ վավերագրում, որը կարելի է փաստել «Narratio»-ի բնագրի և թարգմանությունների համեմատականով.

Narratio de rebus Armeniae		
Համեմատական բնագիր (Ժ. Գարիթ) ²²	Հ. Բարթիկյանի թարգմանություն ²³	Վ. Հարությունովա- Ֆիդանյանի թարգմանություն ²⁴
«109 Μετά δε την τούτου τελευτήν, προσελάβετο ο Χοσρόης ο βασιλεύς Περσών την χώραν Αρμενίας. 110 ότε και ο αιρετικός Αβραάμ κατέστη καθολικός». «111 και τω αυτώ έτει κατηνάγκασε τους επισκόπους και πρεσβιτέρους και ηγουμένους αναθεματίσαι την εν Χαλκηδόνι σύνοδον η εκχωρήσαι από της χώρας , οι δε ανεθεμάτισαν και έπαυσεν η αντιλογία».	«Նրա վախճանից հետո Պարսից Խոսրով արքան գրավեց Հայոց աշխարհը: Դա այն ժամանակ էր, երբ հերետիկոս Աբրահամը կաթողիկոս դարձավ: Այդ նույն տարին նա ստիպեց եպիսկոպոսներին, երեցներին և վանականներին նզովել Քաղկեդոնի ժողովը, հակառակ դեպքում հեռանալ երկրից: Նրանք նզովեցին, և վեճը դադարեց»:	«§ 109 Նրա [Մավրիկիոսի] մահից հետո պարսից Խոսրով արքան գրավեց Հայոց աշխարհը, § 110 այդ ժամանակ էլ հերետիկոս Աբրահամը կաթողիկոս դարձավ, § 111 և նույն թվականին նա [իր կաթողիկոսության] եպիսկոպոսներին, հոգևորականներին և վանականներին ստիպեց նզովել Քաղկեդոնի ժողովը կամ հեռանալ երկրից: Նրանք նզովեցին, և վեճը դադարեց»:

Եվ «հայագետ, կովկասագետ ու բյուզանդագետ» Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը տեքստում ներդնելով [իր կաթողիկոսության] հավելումը, այն «պատմական փաստ» համարելով՝ պնդել է, որ «Ավանի քաղկեդոնական կաթողիկոսությունը բազմաթիվ հետևորդներ ուներ նաև Հայաստանի պարսկական հատվածում», որի պատճառով Աբրահամ Աղբաթանեցին «[իր կաթողիկոսության] եպիսկոպոսներին, հոգևորականներին և վանականներին հարկադրել է բանադրել Քաղկեդոնի ժողովը կամ հեռանալ երկրից»²⁵: Այդ միտքը անվերապահորեն մերժվում է «Գիրք Թղթոցի»

²² Garitte 1952, § 109-111, 41.

²³ Բարթիկյան 1962, 467:

²⁴ Арутюнова-Фиданян 2004, 181, 183. Շեղագրով նշվածները Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի հավելագրումներն են:

²⁵ Арутюнова-Фиданян 1994, 61. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 8:

«Ձեռնարկ՝ զոր ետուն Աբրահամու Հայոց Կաթողիկոսի ի միաբանութեանն աշխարհիս Հայոց, այնոքիք որք էին ընդ իշխանութեամբ Հռոմոց ի թագավորութեանն Մարկան» վավերագրով: Նրանում հիշատակվում է, որ Մավրիկիոս կայսեր վախճանից հետո հայ հոգևորականներին, «ուղղափառ իշխաններին և աշխարհիկներին» են ներկայացել Ավանի կաթողիկոսության եպիսկոպոսները՝ «այլ վանից երիցմամբ հանդերձ» և «...յանդիման մեր զբարեպաշտութիւն խոստովանեցին, նզովելով նոյնաձեւս ըստ երանելի հարցն մերոց զամենայն հերձուածողս, ...եւ զչար ժողովն Քաղկեդոնի, եւ զպիղծ տումարն Լեւոնի: Եւ աղաչանս մատուցանելով առաջի մեր, խառնել զինքեանս ի միաբանութիւն եկեղեցոյ ճշմարիտ հաւատին Քրիստոսի. եւ ասացին միաբանութեամբ ամենեքեան, թէ զխոստովանութիւն եւ զսահման հաւատոյ, զոր հաստատեցին երանելի հարքն մեր, անշարժ պահեսցուք առաջի Աստուծոյ եւ հոգետոր հարանցդ մերոց, եւ զապաշխարութիւն զոր տայք մեզ, յաւժարութեամբ ընդունիմք, եւ կամաք կատարեմք, եւ ի հաղորդութենէ նզովելոցն ամենեւին հեռանամք»²⁶:

Քաղկեդոնական հայ եկեղեցու հարացույցը հիմնավորելու միտումով՝ Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը, պատմական էքսկուրս կատարելով, գրում է. «Հայաստանի հավատքային պատմության ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը միաժամանակյա ակտ չէ, այն երկարատև գործընթաց էր: VI դ. Դվինում կայացած ժողովների (506, 508, 555, 584, 607, 609, 645, 648, 688, 720 թթ.) որոշումները հաջորդաբար մշակել են Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետությունը»²⁷: Այն տպավորությունն է առաջանում, որ նա այնքան է տարված Հայաստանում քաղկեդոնական եկեղեցի «հաստատելու մոլուցքով», որ մոռանում կամ միտումնավոր անտեսում է այն փաստը, որ V դ. *երկրորդ կեսից մինչև VII դ. 80-ական թվականներն ընկած շրջանում քաղկեդոնական դավանանքը հիմնավորելու համար բյուզանդական աստվածաբանական միտքը նույնպես որոնումների մեջ է եղել, և որ միայն VII դ. 80-ական թվականներին է վերջնական տեսք ստացել քաղկեդոնական աստվածա-*

²⁶ Տե՛ս Գիրք Թղթոց 1994, 298-299: Ապաշխարողները հավաստել են նաև. «Եւ եթէ խաբէութիւն ինչ իցե ի կամս ուրուք, նզովեսցի հոգով եւ մարմնով յամենասուրբ Երրորդութենէն»: Հավաստվում է նաև, որ այդ ամենից հետո «Եւ ընկալեալ զնոսա ապաշխարութեամբ, բեռն ինչ եւ մեր բառնալով զնոցա, ըստ գրեցելումն. կնքեցալ ձեռնարկս այս ի նոցանէն յանդիման մեր ամենեցուն, վկայութեամբ սրբոյ Երրորդութեանն...», Գիրք Թղթոց 1994, 299:

²⁷ Арутюнова-Фиданян 2010, 8.

բանությունը: Եվ այդ համատեքստում ինքնին հասկանալի է, որ ժողովական կարգով Հայ եկեղեցին ևս պետք է անդրադարձ կատարեր բյուզանդական աստվածաբանական այդ փնտրտուքներին և դավանական ցանկացած նոր լուծման հանդեպ արտահայտեր իր դիրքորոշումը²⁸:

Այդ փորձերի հետ է սերտաճում նաև հեղինակային այն պնդումը, որ Քաղկեդոնի ժողովից 30 տարի անց Հայ եկեղեցու կողմից ընդունելի է դարձել Ձենոն կայսեր «Հենոտիկոնը» (482), որը կոչված էր հաշտեցնել ժողովի կողմնակիցներին և հակառակորդներին, իսկ Դվինի Երկրորդ ժողովում (555), դատելով ժողովի արձանագրությունից, հայերը դատապարտել են նեստորականությունը և ոչ թե Քաղկեդոնը²⁹: Այս պարագայում ևս «տիեզերական ուղղափառության» ջատագով Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը իր նախընտրելի դավանական հոսանքից յուրացրել է պատմական իրողությունների նկատմամբ անապացույց և հիմնազուրկ մեղադրանքներ հրապարակելը և եզրահանգումներ կատարելը:

Միամիտ կյիներ ենթադրել, որ նա իրապես տեղյակ չէ այն փաստին, որ Ձենոն կայսեր «Հենոտիկոնը» միտված էր հակամարտող հակաքաղկեդոնական և քաղկեդոնական հոսանքները հաշտեցնել միայն առաջին երեք Տիեզերական ժողովների դավանանքի շուրջ: Նրանում բացակայում էր Քաղկեդոն անունն անգամ, և դա էր պատճառը, որ ավելի ուշ այդ հրովարտակը որակվեց «հակաքաղկեդոնական», այդ իսկ պատճառով Ձենոն կայսեր անունը դուրս հանվեց քաղկեդոնական դիպտիխներից: Եվ երկրորդ, «Հենոտիկոնի» ընդունումով Հայ եկեղեցին մեկ անգամ ևս հավաստել է իր հավաքային անփոփոխ դիրքորոշումը առաջին երեք տիեզերական ժողովների նկատմամբ:

Հօգուտ իր տեսակետի հեղինակը վկայակոչում է մեկ այլ «պաշտպանական մոտեցում» ևս և գրում է. «571 թ. Հովհաննես կաթողիկոսը և Վարդան Մամիկոնյանը մեկնեցին Բյուզանդիա և քաղկեդոնականություն ընդունեցին, իսկ 591 թ., ի հակադրություն Դվինի միաբնակ կաթողիկոսության, Բյուզանդիայի հավանությամբ, Ավանում հիմնադրվեց քաղկեդոնա-

²⁸ Անառարկելի այդ իրողության մասին վկայում են անգամ քաղկեդոնական ջատագովները: Մասնավորապես, Յ. Մելենդորֆը հավաստում է, որ VI դ. 20-ական թթ. անգամ Քաղկեդոնի կողմնակիցները միասնական աստվածաբանական դիրքորոշում չեն ունեցել, Мейендорф 2000, 77:

²⁹ Арутюнова-Фиданян 2010, 8: Նա նաև պնդում է հակառակը. «...միայն Դվինի երկրորդ ժողովում (554 կամ 555 թ.) հայերը դատապարտեցին Քաղկեդոնի ժողովը և կապերը խզեցին կայսերական եկեղեցու հետ», Арутюнова-Фиданян 1994, 60:

կան կաթողիկոսություն», որը բազմաթիվ հետևորդներ ուներ նաև պարսկահայ տարածքում³⁰: Շատ պարզունակ է ստացվում, Հովհաննես կաթողիկոսը և Վարդան Մամիկոնյանը մեկնել են Բյուզանդիա, որպեսզի քաղկեդոնականություն ընդունեն: Ոչ մի խոսք պատճառների մասին: Միտումնավոր շրջանցվում է նաև այն փաստը, որ Հովհաննես կաթողիկոսը Կ. Պոլսի պատրիարքի հետ հաղորդվելուց հետո, հայ հոգևոր դասի ընդդիմության պատճառով, այլևս Հայաստան չվերադարձավ:

Այժմ անդրադառնանք գլխավորին: Ի՞նչ կռվաններ է օգտագործում Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը իր տեսակետը հիմնավորելու համար, թե շուրջ 300-ամյա դավանական անփոփոխ դիրքորոշում ունեցող, հանուն հավատի և Հայ Եկեղեցու անկախության V-VI դարերում կենաց և մահու պայքարի դուրս եկած հայ ժողովուրդը ինչպես դավանափոխվեց, ընդունեց քաղկեդոնականություն և «եկեղեցի կազմելով»՝ գերիշխող դիրք գրավեց հայոց հոգևոր կյանքում: Այդ հարցերի պատասխանը պետք է որոնել *հայ քաղկեդոնականության արտադավանաբանական և անդրմշակութային էության մասին* Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի յուրատիպ տեսակետի հոլովությամբ, որի մասին նա գրում է. «...հայ քաղկեդոնականների հիմնահարցը ամենևին էլ չի հանգում միայն Քրիստոսի բնությունների շուրջ դավանաբանական վեճերին, այն ներառում է պատմամշակութային և քաղաքական բնույթի հարցերի լայն շրջանակ»³¹:

Հայ-բյուզանդական հարաբերությունների գոտում, գրում է նա, «Բյուզանդիան չէր ձգտում հեղինականացնել անեքսիայի ենթարկված տարածքները, բայց նրա ներկայությունը զգալի չափով ուժեղացնում էր հայ ուղղափառ համայնքի ծավալը և ազդեցությունը: *Հայ-բյուզանդական հարաբերությունների գոյությունը գլխավոր արդյունքը ոչ թե ազգային, այլ հավաքային փոփոխություններն էին* (ընդգծումը մերն է՝ Լ.Ք.)»³²: Միա-

³⁰ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 2000, 74. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 8 և այլն:

³¹ Арутюнова-Фиданян 1994, 56: Նա պնդում է նաև, որ Հայաստանում դավանական հակամարտող հոսանքները «...չեն սահմանափակվել Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն ընդունելով կամ մերժելով», Арутюнова-Фиданян 1994, 57:

³² Арутюнова-Фиданян 1994, 56. Арутюнова-Фиданян 2000, 158. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2008, 97: Այս կապակցությամբ հայագետների, բյուզանդագետների և արևելագետների այն պնդումը, թե հայերը, որպես կանոն, եղել են միասնական ու ամբողջական ընդհանրություն, նա մերժում է այն հիման վրա, որ «...այդ ազգային միջավայրն ուներ տարբեր դավանանքով և համապատասխան մշակութային կար-

ժամանակ, նա պնդում է նաև, որ «Հայ քաղկեդոնականները (և դա նրանց առաջին և գլխավոր առանձնահատկությունն է) խումբ է, որն առանձնացել է լիովին կայացած ազգությունից»³³: Եվ փորձելով համատեղել քաղկեդոնական հայերին «բնորոշ այդ որակները»՝ հավաստել է, որ դեպի արևելք Բյուզանդիայի էքսպանսիայի շրջանում գերիշխել է կայսրության գաղափարական ազդեցությունը, որն էլ որոշել է ոչ միայն «հարաբերվող կողմերի մշակույթների զարգացման հետագա ուղիները», այլև «համաշխարհային պատմական գործընթացներում նրանց մասնակցության աստիճանը»³⁴: Ինչ վերաբերում է չափազանց կարևոր՝ հայ ժողովրդի՝ դարերով ամրագրված «կրոնական և մշակութային ինքնության» հարցին, հեղինակը պնդում է, որ «IV դարի սկզբին երկրի քրիստոնեականացումը, հանուն Խաչի առաջին պատերազմները մազդայական Իրանի, իսկ հետագայում՝ մուսուլմանական աշխարհի դեմ հայկական ինքնությունը լրացրեցին ցեմենտող նոր բաղադրատարրով»³⁵:

Եվ քանի որ հեղինակի ընկալման համաձայն՝ այդ պայքարին մասնակից են եղել նաև հայ քաղկեդոնականները, նա պնդել է. «Հայերի (քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների) համար ազգային ինքնության հենքային բաղադրիչները դարեր շարունակ անփոփոխ են մնացել՝ ընդհանուր ծագում, տարածք, պատմական գիտակցություն, լեզու և գրականություն, սովորույթներ և բարքեր, մշակութային ավանդություններ և հավատալիքներ»³⁶: Եվ այդուհանդերձ, նա ակամա տարբերակում է «հավասարազոր քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական» հայերի ինքնությունը և պնդում. «...ուղղափառ հայերը իրենց նույնացրել են իրենց երկրի հետ, նրա հողեր արժեքների և առաջնահերթությունների հետ», ու թեև նրանք «նվիրված են եղել Հայոց երկրին», այդուհանդերձ, միաժամանակ, «Հայաստանը համարել են Բյուզանդական կայսրության մասը»³⁷:

գալիճակով երկու կրոնական ուղղություններ՝ միաբնակներ և քաղկեդոնականներ», տե՛ս Арутюнова-Фиданян 1994, 56:

³³ Арутюнова-Фиданян 1994, 65.

³⁴ Арутюнова-Фиданян 2012, 16.

³⁵ Арутюнова-Фиданян 2013, 9.

³⁶ Арутюнова-Фиданян 2011, 67.

³⁷ Տե՛ս Арутюнова-Фиданян 1994, 56. Арутюнова-Фиданян 2002, 69. Арутюнова-Фиданян 2004, 134-136. Арутюнова-Фиданян 2007, 331-332. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2009, 7-8 և այլն:

Այդ հարցում Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի *սկեռուն երևակայությունը* երկնում է հայեցակարգային մեկ այլ պնդում, համաձայն որի, հայ-բյուզանդական հարաբերությունները «իրենցով պայմանավորել են նաև միջնադարյան հայերի բարդ ազգամշակութային գիտակցությունը», որը դրսևորվել է նրանում, որ «...մի մակարդակում նրանք իրենց գիտակցել են արևելաքրիստոնեական, իսկ հետագայում՝ բյուզանդական աշխարհի, մյուսում՝ հայ հասարակական մաս»³⁸: Եթե դա իրոք այդպես է, ապա բացատրելի է այն, թե ինչու «Որոշակի առումով հայ քաղկեդոնականները օտարվեցին հայոց աշխարհից, բայց կատարելապես յուրային չդարձան նաև բուն քաղկեդոնական (վրացական և բյուզանդական) աշխարհում»³⁹: Չէ՞ որ, ինչպես ինքն է պնդում, այնպիսի բազմազգ կայսրությանը, ինչպիսին Բյուզանդիան էր, «պետականությունից զատ է՛լ ավելի ամրապնդված էր իր քաղաքացիների հավատքային պատկանելությամբ»⁴⁰:

Եվ քանի որ Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը տարված է բացառիկության հովերով, միանշանակ բացասական է գնահատում իր երևակայական, *կաթինեդային հայեցակարգին* հակադիր ցանկացած այլ տեսակետ: Վկայությունը վերաբերմունքն է Ն. Գարսոյանի այն պնդման վերաբերյալ, որ «...հայերին օտար է եղել իրական, Ուղղափառ, Բյուզանդական ինքնությունը» ("authentic, Orthodox, Byzantine identity")⁴¹: Այդ հարցում հեղինակի եզրահանգումը բավական պերճախոս է. «...այլ կերպ՝ նրանք, ովքեր ուղղափառություն են ընդունել, «հայ չեն»: Միանգամայն միջնադարյան տեսակետ»⁴²: Եվ «ժամանակակից մեկնաբանության» դիրքերից պնդում է, որ այդ մոտեցումը մերժելի է նաև այն պատճառաբանությամբ, թե «...հայկական ինքնությունը խստորեն կապելով Հայ Եկեղեցու պատկանելության հետ, որը ինքնուրույն ազգային քաղաքականություն է մշակել միայն VIII դ. սկզբին, անտեսում է միջնադարյան ինքնագիտակցության բարդությունը»⁴³: Իսկ ըստ նրա, ինչո՞ւմ է դրսևորվել այդ բարդությունը: Պատասխանը հետևյալն է. «...միայն VIII դարում, արաբական իշխանության հաստատումից և Հայաստանի ու Բյուզանդիայի սերտ հարա-

³⁸ Арутюнова-Фиданян 2007, 327.

³⁹ Арутюнова-Фиданян 2011, 68.

⁴⁰ Арутюнова-Фиданян 2011, 68.

⁴¹ Garsoïan 1998, 124.

⁴² Арутюнова-Фиданян 2007, 325, Арутюнова-Фиданян 2011, 67.

⁴³ Арутюнова-Фиданян 2007, 325.

բերությունների խզումից հետո հայերն անցան եկեղեցական ինքնուրույնության քաղաքականության»⁴⁴, այլ կերպ ասած՝ Հայ եկեղեցու և ազգային ինքնության կապը հրապարակ է իջել VIII դարում, որից *իմպլիցիտ հետևում է նաև*, որ IV-VII դդ. հայ ժողովուրդը և հայ հավատացյալները ունեցել են երկակի ինքնություն, այսինքն՝ եղել են միաժամանակ հայկական և արևելաքրիստոնեական-բյուզանդական ինքնության կրողներ:

Առանձնահատուկ են նաև Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի հայեցակարգում տեղ գտած ստահոդ և շինծու անճշտությունները: Այսպես, նրա «սևեռուն մտքերի արգասիք» դարձած և բազմիցս կրկնվող պնդումներից մեկը հոչակում է. «Հայ քաղկեդոնականների ավանդության հիմնական գաղափարն այն էր, որ Հայ եկեղեցին, չնայած Քաղկեդոնի ժողովում նրա նվիրապետների պատահական բացակայությանը և ոչ նվազ պատահական բաժանմանը Տիեզերական եկեղեցուց, երբեք նրանից վերջնականապես չի պառակտվել և անգամ ձգտել է միավորվել նրա հետ, ընդ որում, ոչ թե քաղաքական ճնշումներով (ինչպես հակաքաղկեդոնականներն էին պնդում), այլ՝ կամավոր»⁴⁵: «Հայագետ և բյուզանդագետ» հեղինակի հայեցակարգը բնորոշում է նաև այն, որ այդ պարագայում նա ամենևին չի անդրադառնում այն հարցին, թե ինչ «պատահականության» մասին է խոսքը, և ինչն էր «պատահականությունների» այդ շղթայի պատճառը: Ինչ վերաբերում է «Տիեզերական եկեղեցուց» վերջնականապես պառակտված չլինելու և անգամ «կամավոր միավորման փորձերին», այստեղ ամեն ինչ հստակ է. այդպես է պնդում քաղկեդոնական «Narratio»-ն, և այդ տեսակետն ընկած է նաև քաղկեդոնականության և գոյություն չունեցող «տիեզերական ուղղափառության» ջատագով Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի տեսակետի հիմքում:

Հեղինակի մտքի «գոհարներից» հիշատակելի է ևս մեկ պնդում: VII դ. հայ հոգևոր իրականության քննությունը նրան բերել են այս հետևությանը. «Հայկական մշակույթի ուղղափառ տարբերակը այդ ժամանակահատվածում հասնում է ազդեցության գագաթնակետին. Հայ եկեղեցին հաղորդության մեջ էր գտնվում Կոստանդնուպոլսի հետ, VII դարում հայոց պատրիարքական աթոռը զբաղեցնում էին երեք քաղկեդոնական կաթողիկոսներ՝ Եգր Փառաժնակերտցին (630-641), Ներսես III Շինարարը (641-

⁴⁴ Арутюнова-Фиданян 2001, 326. Арутюнова-Фиданян 2007, 332.

⁴⁵ Арутюнова-Фиданян 2001, 326.

661) և Սահակ III Ձորոփորեցին (677-703)»⁴⁶: Եվ այսպես, ստացվում է, որ «միաբնակ Հայ եկեղեցին» 70 և ավել տարիներ ղեկավարվում էր «քաղկեդոնական կաթողիկոսների կողմից», որ այդ տարիներին այն հաղորդության մեջ էր Կ. Պոլսի աթոռի հետ: Իսկ թե դա ինչպես էր հնարավոր, կամ ինչպես է դա պատկերացնում շուրջ 50 տարի հայ քաղկեդոնականության հիմնահարցի ուսումնասիրության մեջ «մասնագիտացած» հեղինակը, բացարձակ լուրջություն է: Չի կարելի չանդրադառնալ նաև Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի ևս մեկ հանճարեղ «հայտնագործությանը»: Խոսելով Կյուրիոն վրացու նկատմամբ Դվինի 609 թ. ժողովի դիրքորոշման մասին՝ նա հավաստում է, որ դա կատարվել է քաղկեդոնականների «վտանգավոր ազդեցության» պատճառով: Իսկ պատճառը, գրում է նա, այն էր, որ «Այդպիսի վտանգ, անկասկած, գոյություն ուներ. Եզր կաթողիկոսի (630-641 թթ.՝ Լ.Ք.) օրոք Կարնո ժողովում ընդունվել է քաղկեդոնական դավանական սահմանումը, իսկ Ներսես III կաթողիկոսը (641-661 թթ.՝ Լ.Ք.) Դվնո մայր եկեղեցում հռչակել է ուղղափառ հավատո հանգանակը»⁴⁷: Թե ինչ է «ուղղափառ հավատո հանգանակը», հեղինակը, բնականաբար, չի պարզաբանում: Նա բավարարվում է «ուղղափառ» եզրը նշելով, վստահ, որ ընթերցողը դրա տակ կհասկանա «տիեզերական» կամ «բյուզանդական» եկեղեցու հավատո հանգանակը: Վկայությունը հեղինակային այն հավաստումներն են, որ «Եզր կաթողիկոսը (630-640) և Ներսես III Շինարարը (641-661) Հովհան Մայրագոմեցու հետ բանավեճում *պաշտպանեցին քաղկեդոնական Հավարո Հանգանակը* (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ք.)»⁴⁸, ինչպես նաև այն, որ «Ներսես III-Կաթողիկոսը (641-661) Դվինի նույն եկեղեցում *հռչակել է Հավարո Հանգանակը ըստ Քաղկեդոնի ժողովի* (ընդգծումը մերն է՝ Լ.Ք.)»⁴⁹: Բայց այդ «տիեզերական» կամ «բյուզանդական» քաղկեդոնական եկեղեցին օգտագործում է բոլոր, այդ թվում և Հայ եկեղեցու կողմից ճանաչված և կիրառվող *ուղղափառ մեկ հանգանակ՝ Նիկիական Հավարո Հանգանակը*:

Քննական վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել նաև այն, որ իրականությանը լիովին անհարիր է Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի կատարյալ անհիմն այն պնդումը, թե «հայ քաղկեդոնականները արտահայտել են

⁴⁶ Арутюнова-Фиданян 1994, 54-92. Арутюнова-Фиданян 2004, 134-136. Арутюнова-Фиданян 2009, 8. Հմմտ. նաև Арутюнова-Фиданян 2010, 9:

⁴⁷ Арутюнова-Фиданян 2010, 9.

⁴⁸ Арутюнова-Фиданян 2003, 39.

⁴⁹ Арутюнова-Фиданян 1994, 61.

Հայաստանի և հայ ժողովրդի շահերը և *հաղորդության* մեջ են եղել հակա-քաղկեդոնական հայերի հետ»: Չափազանց անորոշ և փաստականորեն հիմնավորված չէ նաև *հայ քաղկեդոնականների կողմից «յուրաքանչյուր մշակութային միջավայր» ստեղծելու պնդումը*: Փաստն այն է, որ Բյուզանդական կայսրության կրոնական քաղաքականությունը ունեցել է մեկ ուղղվածություն՝ դավանական հարցերում անվերապահ ենթարկումը Կ. Պոլսի պատրիարքությանը: Հետևաբար, խոսելի է ինչ-որ հայ քաղկեդոնական եկեղեցու մասին պնդումը, քանի որ եղել են Կ. Պոլսի պատրիարքությանը ենթակա քաղկեդոնական հայ համայնքներ: Առավել ևս, որ Կ. Պոլսի աթոռի կողմից ղեկավարվող քաղկեդոնականությունը իր էությամբ ո՛չ ազգային էր, և ո՛չ էլ «համադրական երևույթ», այլ միայն բյուզանդական:

Եզրակացություններ

Այսպիսով, կարող ենք փաստել, որ «հայագետ, բյուզանդագետ և կովկասագետ» հորջորջվող Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանը, շուրջ 50 տարի զբաղվելով հայ քաղկեդոնականների հիմնահարցի ուսումնասիրությամբ, դա կատարել է կատարելապես ոտնակոխ անելով գիտական բարեխղճությունը: Ձեռնպահ մնալով նրա մասնագիտական որակի և արհեստավարժության մասին դատողություններ անելուց՝ նշենք միայն, որ հայ քաղկեդոնականների մասին նրա հայեցակարգային բոլոր պնդումները կանխակալ են, հիմնազուրկ և կառուցված են միայն ենթադրությունների և քաղկեդոնական «Narratio»-ի տվյալների վրա: Դրանով նա ոչ միայն նենգափոխել է պատմական իրականությունը, այլև նվազեցրել է Հայ եկեղեցու դերը և բազմաթիվ հարցերում այն ստորադասել է հայ քաղկեդոնականների երևակայական հոգևոր-մշակութային և մշակութային-քաղաքական արժեքներին: Եվ պատահական չէ, որ նրա «գիտական վաստակը» արժանացել է Ռուս Ուղղափառ եկեղեցու Մակարևյան ֆոնդի մեծ ոսկե մեդալի՝ «ուղղափառ ժողովուրդների պատմության մեջ ներդրած ավանդի», կարծում ենք նաև՝ «Ուղղափառ հանրագիտարանում» նրա հրատարակած հակահայ լուսանք-հոդվածների համար:

Գրականություն

Ադոնց Ն. 1987, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում: Քաղաքական կացությունը ըստ նախարարական կարգերի, Երևան, «Հայաստան» 639 էջ:

- Բարթիկյան Հ. 1962, «Narratio de rebus Armeniae», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Բանբեր Մատենադարանի, N 6, էջ 457-470:
- Գիրք Թղթոց 1994 (երկրորդ հրատ.), Երուսաղեմ, Սրբոց Յակոբեանց տպ., 711 էջ:
- Арутюнова-Фиданян В.А. 1971, К вопросу об армянах-халкидонитах, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 3, Երևան, էջ 85-98:
- Арутюнова-Фиданян В.А. 1980, Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.), Ереван, «Айастан», 212 с.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 1994, Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.), Результаты взаимодействия культур, Москва, «Наука», 236 с.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 1999, К вопросу о концепции контактной зоны (По поводу ст. В.П. Степаненко), Византийский временник, т. 59 (84), Москва, «Наука», с. 62-78.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2000, Авраам I Албатанеци, Православная энциклопедия, т. I, Москва, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», с. 158.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2001, Армяне-халкидониты. Православная энциклопедия, т. III, Москва, с. 326-329. Арутюнова-Фиданян В.А. 2001, Армяне-халкидониты. Православная энциклопедия, т. III, Москва, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», с. 326-329.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2002, Армения и Византия в VII в.: синтезная контактная зона, Византийский временник, т. 61 (86), Москва, «Наука», с. 58-70.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2003, К вопросу об армяно-халкидонской общине (VII в.), СПб., «Антидорон», с. 33-39.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2004, «Повествование о делах армянских» (VII в.), Источники и время, Москва, «Индрик», 272 с.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2007, Армяне-халкидониты: идентичность на стыке этноса и конфессии. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории, вып. 21 (Специальный выпуск: Исторические мифы и национальная идентичность), Москва, изд. ЛКИ, с. 322-344.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2008, Езр Паражнакертци, Православная энциклопедия, т. XVIII, Москва, Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», с. 97.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2008, Контактные зоны в системе «Византийского содружества государств», Русь и Византия: место стран византийского

- круга во взаимоотношениях Востока и Запада, Москва, ИВИ РАН, с. 15-17.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2009, Православные армяне и армяно-византийская контактная зона, «Вестник ПСТГУ», III: Филология, вып. 3 (17), с. 7-18.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2010, К вопросу о существовании Халкидонской Церкви в Армении, «Вестник ПСТГУ», серия III: Филология, вып. 4 (22), с. 7-22.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2011, На службе империи: Апокапы и Вхкаци, «Вестник ПСТГУ», Серия III: Филология, вып. 4 (26), изд. ПСТГУ, с. 66-76.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2012, Синтезная контактная зона: пространство и концепция, Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств (материалы конференции), Москва, Институт всеобщей истории РАН, с. 13-19.
- Арутюнова-Фиданян В.А. 2013, Армяне-халкидониты, Терминология, «Вестник ПСТГУ». Серия III. Филология, вып. 5 (35), с. 9-20.
- Евагрий Схоластик 2010, Церковная история. Книги I-VI. Кн. IV, гл. 11, СПб., «Издательство Олега Абышко», 672 с.
- Мейендорф Иоанн, прот. 2000, Христос в восточном православном богословии, Москва, ПСТБИ, 318 с.
- Frend W.H.C. 1979, The rise of the Monophysite Movement. Chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries. Cambridge, XVII+405 p.
- Garitte G. 1952, La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire. Louvain, § 109-111, p. 257-261.
- Garsoïan Nina G. 1998, The Problem of Armenian integration into the Byzantine Empire, Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire (Ed. H. Ahrweiler, A. Laiou), Washington, p. 53-124.

«ՔԱՂԿԵՂՈՆԱԿԱՆ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ»՝ Վ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՈՎԱ-ՖԻԴԱՆՅԱՆԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ

Լիզա Քարինյան

Ամփոփում

Հայ քաղկեդոնական եկեղեցուն և հայ քաղկեդոնականների հիմնահարցին նվիրված՝ Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի մենագրությունների և մի քանի տասնյակ հոդվածների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այդ հիմնահարցերի ուսումնասիրության գործընթացում հեղինակն առաջնորդվել է ոչ թե գիտական անաչառությամբ, այլ կամայական և սուբյեկտիվ լուծումներով:

Հայ քաղկեդոնականների մասին նրա հայեցակարգային պնդումները կանխակալ են և հիմնագուրկ: Դրանք կառուցված են միայն ենթադրությունների և քաղկեդոնական աղբյուրների միակողմանի տեղեկությունների վրա: Իսկ հակաքաղկեդոնական աղբյուրները կա՛մ լռության են մատնվել, կա՛մ մեկնաբանվել են միմիայն հոգուտ իր «բացահայտումների և վերագնահատումների»: Հարությունովա-Ֆիդանյանի հայեցակարգում նենգափոխվել է պատմական իրականությունը, նվազեցվել Հայ Եկեղեցու պատմական դերը, այն ստորադասվել է հայ քաղկեդոնականների երևակայական հոգևոր-մշակութային և մշակութային-քաղաքական արժեքներին:

Բանալի բառեր՝ Հայ-բյուզանդական հարաբերություններ, քաղկեդոնականություն, հայ քաղկեդոնական եկեղեցի, «առնչությունների գոտի», կրոնական քաղաքականություն, հակաքաղկեդոնականություն, միաբնակություն:

КОНЦЕПЦИЯ «ХАЛКИДОНСКОЙ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ» В. АРУТЮНОВОЙ-ФИДАНЯН

Лиза Каримян

Резюме

Анализ монографий и десятков статей В. Арутюновой-Фиданян, посвященных исследованию вопросов, связанных с армянской халкидонитской церковью и армянами-халкидонитами, свидетельствует о том, что В. Арутюнова-Фиданян в своих работах была далека от научной объективности.

Анализ фактического материала приводит к заключению, что ее концептуальные рассуждения об армянах-халкидонитах предвзяты и необоснованны. Они базируются исключительно на односторонней информации, основанной на предположениях и на прохалкидонитских источниках, а наличие иных источников либо умалчивается, либо они комментируются в пользу ее «открытий и переоценок».

В выдвинутой ею концепции искажена историческая реальность и историческая роль Армянской церкви в угоду армян-халкидонитов с апелляцией к их воображаемым духовно-культурным и культурно-политическим ценностям.

Ключевые слова – армяно-византийские отношения, халкидонитство, армянская халкидонитская церковь, «контактная зона», религиозная политика, антихалкидонитство, монофизитство.

V. ARUTYUNOVA-FIDANYAN'S CONCEPT OF "CHALCEDONIC ARMENIAN CHURCH"

Liza Karimyan

Abstract

The analysis of V. Arutyunova-Fidanyan's monographs and some dozen articles on the issue of the Armenian Chalcedonic Church and the Armenian Chalcedonians shows that the author was guided not by scientific objectivity, but by arbitrary and subjective solutions while studying the issue.

Based on the analysis of the factual material, it is substantiated that the author's concepts on the Armenian Chalcedonians are biased and baseless. They are merely grounded on the assumptions and one-sided information of Chalcedonian sources. Meanwhile, anti-Chalcedonian sources have either been silenced or commented only in favor of her "findings and reassessments".

It is also stated that in the concept under discussion the historical reality has been falsified, the historical role of the Armenian Church has been reduced and subordinated to the imaginary spiritual-cultural and cultural-political values of the Armenian Chalcedonians.

Key words – Armenian-byzantine relations, chalcedonism, Armenian chalcedonic church, "contact zone", religious policy, antichalcedonism, monophysitism.