
**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ
ԲԱՆԱՎԵՃԵՐՈՒՄ (IV-V ԴԴ.)**

ՄԵԼԻՔՅԱՆ Կ. Ռ.

Տարաբնույթ դավանական վեճերն ու տարաձայնությունները, որ սկսած IV դարից՝ ալեկոծեցին Ընդհանրական եկեղեցին, շարունակվելով նաև հաջորդ՝ V դարում, կարծեք իրենց արձագանքը չստացան Հայոց եկեղեցու շրջանում: Հատկապես Գիրք Թղթոցի բովանդակած պատմական հիշատակարանները որոշակիորեն պատկերում են դավանաբանական վեճերի զարգացման ընթացքը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցում և ցույց տալիս, որ այդ ընթացքը միանգամայն տարբերվում է Ընդհանրական եկեղեցու նույն ժամանակաշրջանի բռնած դիրքից:

Աղբյուրագիտական հետազոտությունները փաստում են, որ Հայոց եկեղեցին սկզբից նեթ դավանական վեճերին վերաբերվել է իբրև ավելորդ բանաքաղությունների՝ գտնելով, որ նախնական եկեղեցու վարդապետությունը ողջամիտ է և լրացման կարիք չունի, ուստի ամեննին անհրաժեշտ չէ նրանում սպրդեցնել ինչ-որ նորամուծություններ: Գիրք Թղթոցի պահպանած կարևորագույն փաստաթղթերից մեկում, օրինակ, տեսնում ենք ասվածի լավագույն ապացույցը. հայոց կաթողիկոսը ջերմ շնորհակալություն է հայտնում Կոստանդնուպոլսի հայրապետին իր հավատացյալների տգիտությունը փարատելու ջանքերի համար. «Ճառագայթք մշտնջենաւոր յաւիտենական լուսոյդ որ առ մեր տկարութիւնս երևեցան ի ձեր լուսաւոր սրբութենէդ, յոյժ ի ծագել իւրեանց զաւրացուցին զմեր տկարութիւնս, և զմեր տկար խորհուրդս բազմապատիկ զաւրացուցին...»¹, այնուամենայնիվ, ամոթալի չի համարում խոստովանել նույն այդ տգիտությունը՝ կարծեք այդ հանգամանքում տեսնելով հավատքի լավագույն պատասպարանը. «Հաւատաւք ճշմարտիւ անգիտութեամբ և անհասութեամբ... բայց զարմացեալ եմ ընդ այնս որք աւելի քան զինքեանց չափն ջանան և նկրտին ըմբռնել զանհասն զառանց ըմբռնելոյն»²: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի՝ Պրոկլին ուղղած թուղթը փաստում է Հայոց եկեղեցու բռնած դիրքը. հայոց հայրապետին գլխավորապես զբաղեցնում է ժո-դովրդին քրիստոնեական տարրական հասկացությունները ուսուցանելու և նրան բարոյապես կրթելու հոգսը: Ամեննին մտադրություն չունենալով դավանական նրբությունների մեջ

¹ Պատասխանի թղթոյն Պրոկլի Երանելոյ, ի Սահակայ եւ ի Մաշդոցէ, սուրբ Վարդապետացն Հայոց (Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 9):

² Նույն տեղում, էջ 11:

խորանալու և հրաժարվելով դավանական վեճերի հետևանքով ծագած կամայական բացատրությունները դարձնել դավանություն՝ Հայոց եկեղեցին ամենայն ուղղամտությամբ դավանում է հավատո այն էական կետերը, որը սահմանել էր Նիկիայի տիեզերական ժողովը՝ հաստատված, ապա ամրապնդված հաջորդ՝ Կոստանդնուպոլսի և Եփեսոսի տիեզերական ժողովների կողմից:

Վերը նշվածից մոտավորապես մեկ դար առաջ, հայոց Վրթանես հայրապետի (333-341) կողմից Երուսաղեմ ուղարկված պատգամավորները, տեսնելով «զբազմազգուշալի կարգաւորութիւն կենարար մկրտութեան սրբոյ քաղաքի»³, զարմանք էին հայտնում, թե «կողմանք Արեւելից թերի են զգուշութեամբ յայսպիսիսս բազում ինչ իրաւք»⁴: Ասվածը փաստում է, թե IV դ. ծիսական բարեկարգությանը վերաբերող խնդիրներն ամեննին առաջնահերթություն չունեին Հայոց եկեղեցու համար, և եկեղեցական խորհուրդներին նմանապես չէին հաղորդվում այն շուքն ու կարևորությունը, ինչպես, օրինակ, Երուսաղեմում:

Անտարակույս, սա է գլխավոր պատճառը նրա, որ հատկապես արևելաքրիստոնեական աշխարհն ալեկոծած դավանաբանական բուռն վեճերն իրենց անդրադարձը չունեցան Հայաստանում: Եկեղեցու պատմության ողջ միջնադարյան շրջանը փաստում է, որ Հայոց եկեղեցին նախանձախնդիր ու հետամուտ է եղել էական, սկզբունքային հարցերում հարազատ մնալու նախնական ավանդույթին: Թերևս, քրիստոնյա աշխարհն ալեկոծած դավանաբանական պայքարին հայերի մասնակցության հարցը տակավին կարոտ է լուսաբանման՝ մի կողմ թողնելով շրջանառության մեջ դրված և իսկապես կարևոր այն հանգամանքը, որ առաջին հերթին քաղաքական անցքերը՝ Հայաստանի հատկապես V դարի երկրորդ կեսից մինչև VI դ. ընկած ժամանակաշրջանի ճակատագրական դեպքերն անհնարին էին դարձնում առնչություն, չասենք՝ անմիջական մասնակցություն ունենալու դավանական խնդիրներին: Սակայն մինչ այդ էլ բացակայում է որևէ աղբյուրագիտական փաստ V դ. առաջին կեսի, այսպես կոչված, «նախաքաղկեդոնական» ժամանակաշրջանին հայերի մասնակցության մասին: Ինչպես նշեցինք, Հայոց եկեղեցին առաջնորդվում էր այն կարևոր սկզբունքով, որ հավատո էական կետերը մեկընդմիջտ ընդգծված և ընդունված են Նիկիայի տիեզերական ժողովի որոշումներով: Այս առումով ահա, նախնական ավանդություններին առավել քան որևէ այլ եկեղեցի, նախանձախնդրորեն հավատարիմ մնալու տեսանկյունից, Հայոց եկեղեցին իսկապես յուրատեսակ դիրք է գրավում քրիստոնեական աշխարհում:

³ Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, աշխատասիրությամբ՝ Վ. Հակոբյանի, Ե., 1971, էջ 218:

⁴ Նույն տեղում, էջ 219:

Դարեր ի վեր, հատկապես զարգացած միջնադարում, քրիստոնեական եկեղեցիները, և մասնավորապես բյուզանդական եկեղեցին, Հայոց եկեղեցուն մեղադրում են ոչ ուղղադավան լինելու մեջ: Եվ միայն պատմության անաչառ քննությունն է ապացուցում, որ արդարև ուղղադավան է Հայոց եկեղեցին: Հենց աղբյուրագիտական մանրազնին հետազոտությունն է վկայում, որ մեր եկեղեցու նկատելի որոշ առանձնահատկություններ ոչ թե ավանդական հավատի և եկեղեցական ավանդությունների ավելի ուշ շրջանի աղավաղումներ են, այլ իսկապես խորը ավանդույթի անադարտ ժառանգություն:

Միջնադարում հաճախ էին Հայոց եկեղեցին դասում միաբնակ եկեղեցիների շարքին՝ միաբնակության ներքո, անշուշտ, ենթադրելով հերձվածոդություն: Սակայն «միաբնակ» բառի իրական նշանակությունը առաջին հերթին պետք է որոշվի այն պատմական հանգամանքներով, որոնց ծնունդ են նրանք և ոչ թե նրանց տրված դավանական բովանդակությամբ⁵: Իրավացի չէ «միաբնակ» որակումը տալ Հայոց եկեղեցուն, որովհետև այն իր բովանդակությամբ պատմական եզրույթ է, միայն այն եկեղեցիների համար, որոնց ինքնուրույն գոյությունը կապված է միաբնակության վեճերի հետ:

Մյուս կողմից, արդարության դեմ չմեղանչելու համար, հարկ է ընդգծել, որ հակաքաղկեդոնական շարժման համար գլխավորապես օգտագործվող «միաբնակություն» եզրը, որը դարձել է համընդհանուր և տարածված եզրույթ պատմական և աստվածաբանական գրականության մեջ, իր հերթին, կատարելապես ճշգրիտ չի արտացոլում հակաքաղկեդոնական շարժման ողջ էությունը: «Միաբնակ» արտահայտությունը բավական երկիմաստ լինելով՝ հանգեցրել է հակաքաղկեդոնական դավանաբանության սխալ տարբերակման ու գնահատման՝ միաժամանակ մեծ շփոթություններ և թյուրիմացություններ առաջացնելով «միաբնակ» եկեղեցիների դավանաբանական դիրքորոշումը հասկանալու խնդրում⁶:

Հակառակորդների կողմից «միաբնակ» էին անվանվում քաղկեդոնական վեճերի հետևանքով Ընդհանրական եկեղեցուց բաժանված արևելյան եկեղեցիները՝ նրանց շարքին հանիրավի դասելով նաև Հայոց եկեղեցին: Վերջինիս ինքնուրույն, ազգային կազմակերպումը որևէ կապ չունի հիշյալ վեճերի հետ: Այն կատարվել էր շատ ավելի վաղ՝ առանձնապես փոփոխություն չկրելով անգամ VI և հաջորդ դարերի շփումներից: Պետք է ընդգծել, որ արևելաքրիստոնեական եկեղեցիների մեջ Հայոց

⁵ Կնիք Հալատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յՈւղղափառ և Ս. Հոգեկիր Հարցն Մերոց դավանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ Եպիսկոպոսի, Ս. Էջմիածին, 1914, Ներածութիւն, էջ LXXXIV:

⁶ Sarkissian K. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1953, p. 47.

եկեղեցին թերևս միակն է, որը երբևէ ուղղակիորեն չի ներառնվել քաղկեդոնական պայքարի մեջ՝ չմասնակցելով ոչ նախաքաղկեդոնական /այսպես կոչված, «նեստորական» փուլի/ և ոչ էլ հետքաղկեդոնական/ այսպես կոչված, «միաբնակ» փուլի/ դավանաբանական բուռն վեճերին:

Հայոց եկեղեցին տեղական, քաղաքական, ազգագրական և այլ պայմանների համեմատ արդեն V դ. սկզբին ստացել էր զուտ ազգային կազմակերպում: Դրա մեջ, անշուշտ, տեղ չունեին դավանական նրբությունների կարևորության հանգամանքը: V դ. վերջին արդեն Հայոց եկեղեցին իր ազգային ինքնությունության «մկրտությունն» ընդունեց ոչ թե դավանական վեճերի, այլ առաջին հերթին V դ. երկրորդ կեսի ազգային-ազատագրական պատերազմների բովում:

Մասնակցություն չունենալով դավանական տարակարծություններին՝ IV-V դդ. Հայոց եկեղեցին, այնուամենայնիվ, Ընդհանրական եկեղեցու մաս և շարունակություն էր ներկայացնում և հովվում էր այն օրենքներով ու կանոններով, որոնցով առաջնորդվում էր քրիստոնեական եկեղեցին:

Ընդհանրական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու առաջին շփումներից մեկն իրականացվում է Վրթանես հայրապետի աթոռակալության տարիներին: Վաղ շրջանի եկեղեցու ներքին վիճակի մասին փոքրիշատե գաղափար կազմելու համար առանձին արժեք ունի Մակար Երուսաղեմացու թուղթն առ «Քրիստոսասէր եւ երկիւղած եպիսկոպոսապետդ Վրթանէս եւ առհամաւրէն եպիսկոպոսս եւ քահանայս Հայոց»⁷: Կանոնագրքում պահպանված բարոյական ու ծիսական բարեկարգությանը վերաբերող կանոններից վերջինի⁸ քննությունը ցույց է տալիս, որ Վրթանեսը, փորձելով վերջ դնել եկեղեցական անկարգություններին, որոնք առաջ էին բերել արիոսական հերձվածի հետևորդները, դիմում է Երուսաղեմի պատրիարքին՝ նախնական ծեսերը ճշտելու և Երուսաղեմի հեղինակությամբ զինվելու համար: Հայոց կողմից եղած դիմումին պատասխանելով՝ Երուսաղեմի հայրապետն իր պարտքն է համարում ցույց տալ, թե որոնք են Ընդհանրական եկեղեցու մեջ ընդունված ծիսական կարգերը, և ինչպես պետք է դրանք կիրառվեն. «...փութացայ զարթուցանել զբարեսէր եւ զպարզամիտ սիրտս ձեր ի խնդիր ուղիղ բարեպաշտութեան ճշմարիտ կանոնադրութեան կաթողիկէ եկեղեցոյ եւ կարելոր կարգաց Աստուծոյ...»⁹: Վերոհիշյալ թղթում կանոններ և հրահանգներ են տրվում մկրտության և հաղորդու-

⁷ Մյծմյան կանոնագրքերի մեջ թուղթը կրում է հետևյալ խորագիրը. «Երանելոյն Մակարայ՝ սրբոյ քաղաքին Երուսաղեմի հայրապետի կանոնական թուղթ ի Հայս, վասն կանոնադրութեան կաթողիկէ եկեղեցոյ կարգաց, զոր չէ արժան ընդ սահման եւ ընդ հրաման անցանել, զլուխք Թ» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, էջ 216-229):

⁸ Նույն տեղում, էջ 228-229:

⁹ Նույն տեղում, էջ 216-217:

թյան խորհուրդները պատշաճ կարգով կատարելու համար: Ընդ որում, հայոց հայրապետի դիմումը Երուսաղեմի աթոռին այնքան կարևոր էր զուգահեռաբար նաև վերջինիս համար, որ, ինչպես պատրիարքն է նշում, հոգևոր-ծիսական հարցերի պատասխանը քննվում է Երուսաղեմի պատրիարքության յուրաքանչյուր քաղաքից ժամանած եպիսկոպոսների բազմության առաջ. «...առաջի բազմութեան եպիսկոպոսաց, որք մի մի ժողովեալք յիւրաքանչիւր քաղաքաց...»¹⁰:

Այս թուղթը փաստում է, թե դեռ որքան անորոշ էր Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը նմանօրինակ խնդիրներում, և Հայոց եկեղեցում որքան նախնական ձևով էին կատարվում զանազան ծեսեր: Թղթում առանձին հետաքրքրություն է առաջացնում հայ եպիսկոպոսի հիշատակումը, որը, հարելով արիոսականությանը, ըմբոստացել էր եկեղեցու օրինական վարչության դեմ. «...եւ զփառամոլ անձինս կշտամբեմք, որք խորհին հակառակ՝ որպէս պատմեալ եղել մեզ զՏուրգեայ Բասենոյ եւ Բագրեւանդայ եպիսկոպոսէ որ սակաւութ ընդ արիանոսս միավորեալ է եւ դարձեալ խղճեալ...»¹¹: Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ արիոսականությանը հարած եպիսկոպոսին մոլորությունից հետ պահելու և ուղիղ ճանապարհի բերելու համար Երուսաղեմի պատրիարքը հորդորում է պարզապես համոզել նրան. « ...եւ արդ պարտ է զայնպիսին քաղցրութեամբ ի հնազանդութիւն կոչել. եւ եթէ ի նոյնն մնասցէ՝ խորշել իբրեւ յաւտարէ»¹²: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ չի դիտարկվում հերձվածողների նկատմամբ կտրուկ միջոցառումներ ձեռնարկելու՝ Ընդհանրական եկեղեցուն բնորոշ վարքագիծը: Ընդհանրապես, այլևայլ խնդիրների շարքում լուսաբանման կարոտ է նաև այն հարցը, թե ինչ դեր են կատարել հերետիկոսական շարժումները Հայոց եկեղեցու պատմության այս սկզբնական շրջանում: Երուսաղեմի հայրապետի թղթում պահպանված վկայությունը ապացույց է առ այն, որ ոչ վաղ անցյալում Ընդհանրական եկեղեցին ալեկոծած արիոսականությունը, փաստորեն, շատ արագ իր արձագանքն էր գտել նաև Հայոց եկեղեցում: Պատահական չէ, իհարկե, այն հանգամանքը, որ ծիսական տարաբնույթ խնդիրների պարզաբանման համար հայոց եպիսկոպոսները հայրապետի գլխավորությամբ դիմում են հենց Երուսաղեմ: Թե վերջինս որքան ժողովրդական էր հայոց մեջ, ցույց են տալիս վաղ միջնադարյան աղբյուրներում առկա բազմաթիվ փաստեր:

Հայոց եկեղեցու հայրապետների հետ Ընդհանրական եկեղեցու հայրերի վարած թղթակցության հաջող նշանակալից դեպքը վերաբերում է Սահակ Պարթևի (389-439) հայրապետության վերջին շրջանին: Գիրք Թղթոց դավանաբանական ժողովածուի

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 218:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 229:

¹² Նույն տեղում, էջ 228:

մեջ պահպանվել է Եփեսոսի 3-րդ տիեզերական ժողովի մասնակից երկու հայրերի՝ Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու և Ակակ Մելիտինացու թղթակցությունը՝ ուղղված Հայոց եկեղեցու հայրապետ Սահակ Պարթևին, ինչպես նաև Մեսրոպ Մաշտոցի¹³։ Ի դեպ, այս թղթակցությունը, իբրև կարևոր փաստաթուղթ, հետագայում առաջ է բերվում V տիեզերական ժողովում (553 թ.), այսպես կոչված, «Երեք Գլուխների»¹⁴ բանադրման առնչությամբ, և հենց դրանով պայմանավորված՝ այն, հիրավի, պատմական նշանակություն է ստացել՝ որպես Թեոդորոս Մոպսուեստացու և նրա հետևորդների դեմ Ընդհանրական եկեղեցու մղած պայքարի վերաբերյալ հնագույն փաստաթուղթ։

Ինչպես հայտնի է, հայ թարգմանիչները, V դ. 30-ական թթ., դեպի հայրենիք վերադարձի ճանապարհին, տեսակցում են 3-րդ տիեզերական ժողովի մասնակից հայրերի հետ՝ ստանալով Ս. Գրքի հունարեն ընտիր օրինակներ և Եփեսոսի ժողովի ընդունած կանոններն ու որոշումները, որոնք պետք է կիրառվեին ողջ Ընդհանրական տիեզերական եկեղեցում։ Պատեհ առիթից օգտվելով, Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցին և Ակակ Մելիտինացին, լսելով, որ ժողովի կողմից նգովված հերձվածողները, այժմ արդեն պատսպարված Թեոդորոս Մոպսուեստացու՝ տակավին անադարտ անվան ներքո, ի թիվս այլ երկրների, իրենց ուսմունքը քարոզելու համար մեկնել են նաև Հայաստան, և «ազդ առնելին ճշմարտահաւատ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի»¹⁵։ Այս փաստն ինքնին վկայում է, թե Հայոց եկեղեցին, որպես Ընդհանրական եկեղեցու նշանակալից մի հատված, ինչպիսի կարևորություն էր ներկայացնում ուղղադավանության պահպանման տեսանկյունից, և, մյուս կողմից, հայոց երկու մեծ վարդապետներն արդեն իսկ ինչպիսի հռչակ էին ձեռք բերել ժամանակի քրիստոնյա աշխարհում, որ Եկեղեցու այս ականավոր հայրերը ձեռնարկում են նման թղթակցություն։ Ի դեպ, առանձնա-կի հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև այն փաստը, որ թեև 428-ից Սահակ Պարթևը փաստացի արթոռագրկվել էր, և պարսից արքունիքի կողմից Հայոց եկեղեցու առաջնորդ էր կարգվել Սուրմակ քահանան¹⁶, ակնհայտ է, որ քրիստոնյա աշխարհը

¹³ Գիրք Թղթոց, էջ 1-21։

¹⁴ Երեք Գլուխները՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին և նրա մեծաքանակ գրվածքները, Թեոդորեոս Կյուրոսցին և նրա հակակյուրեղյան գրվածքները և Իբաս Եդեսացին ու նրա նամակը Պարսկաստանի Արդաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին դատապարտվեցին եկեղեցու կողմից՝ Կոստանդնուպոլսի 5-րդ տիեզերական ժողովում։

¹⁵ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, աշխատությամբ՝ Ս. Մաթևոսյանի, Ե., 1994, էջ 103, հմմտ. Սովսեն Խորենացի, Պատմություն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Ս. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները՝ Ս. Մարգսեանի, Ե., 1991, էջ 343։

¹⁶ 428/29 թթ. Հայոց հայրապետական գահին է նստում Սուրմակ երեցը։ Մեկ տարի անց նրան փոխարինում է Բրքիշո ասորին, իսկ ապա՝ Շամուելը, դարձյալ ասորի։ Սուրմակը երկրորդ անգամ կաթողիկոս է կարգվում 437 թ., վախճանվում է, ըստ պատմական աղբյուրների, 444/45 թթ.։ Հետագայում նա ճանաչվում է հակաթոռ։

դեռևս շարունակում էր Սահակ Մեծին համարել հայոց հայրապետ: Եվ սա նույնիսկ այն պարագայում, երբ, զբաղված լինելով Հայոց եկեղեցու ներքին խնդիրներով, թե Սահակ Պարթևը, թե ողջ Հայոց եկեղեցին երկար ժամանակից ի վեր որևէ ուղղակի մասնակցություն չէին բերում Ընդհանրական եկեղեցու գործերին:

Հայոց եկեղեցուն ուղղված հիշյալ թղթակցության բովանդակությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է պատմական համառոտ անդրադարձ կատարել: 431 թ. հունիսի 26-ին Եփեսոսի ժողովում Նեստորի դատապարտումը, աքսորը, ինչպես նաև 435 թ. կայսերական հրամանը, որով հավաքվեցին և կրակի մատնվեցին Նեստորի գրվածքները, չխափանեցին նրա վարդապետությունը: Առհասարակ, Նեստորն ու նեստորականությունն, ամենևին էլ նույնական չէին: Հնարավոր էր հավատարիմ մնալ նեստորականությանը, առանց անհրաժեշտորեն լինելու Նեստորի հաջորդը՝ բառի ճշգրիտ իմաստով: Անտիոքյան դպրոցի բազմաթիվ հետևորդների համար պարզ համոզմունք դարձավ այն իրողությունը, որ կարելի է փրկել իրենց վարդապետությունը՝ այն սահմանազատելով Նեստորի անունից: Ուստի Նեստորի դատապարտման վերահաստատումն արդեն Քաղկեդոնի V տիեզերական ժողովում այլևս որևէ լուրջ նշանակություն չունեւ¹⁷: Կային այլ ուսուցիչներ, որոնք կարող էին իրենց անվան ներքո պատսպարել վարդապետությունը: Արդեն հետքաղկեդոնական շրջանում նեստորականությունը «վահանով» ծածկվել էր, այնպիսի հեղինակավոր անունների ներքո, ինչպիսիք էին Թեոդորոս Մոպսուեստացին, Թեոդորետոս Կյուրոսցին և Բրաս Եդեսացին:

Հետևաբար, Հայոց եկեղեցուն ուղղված վերոհիշյալ թղթերի նպատակն էր հայերին զգուշացնել անտիոքցիների գործունեությունից. «...եւ զի այս ամենայն զի գրեցաք առ ձեր սէր այդր, զի լու եղև մեզ եթէ արք ոմանք ժանդախաւսք ցնորախաւսք, անկան ի յաշխարհ այդր, և կամին ժանդաժող իմն գրովք, հակառակութեամբ, ստաբան խստախորհուրդ գիտութեամբ, խոտորել զպարզամտութիւն, զանպաճոյճ, զանմեքենայ, զուղղափառ գեղն հաւատոյն»¹⁸: Անտիոքյան դպրոցի ներկայացուցիչները Նեստորի բանադրվելուց հետո աշխատում էին կողմնակիցներ և հետևորդներ հավաքագրել մանավանդ քրիստոնյա Արևելքում՝ հատկապես Մոպսուեստացու մեծաքանակ գրվածքները¹⁹ տարածելու ճանապարհով:

Հայոց պատասխանի մեջ ասվում է, թե հիշյալ ուսման հետևորդները տակավին չեն երևացել Հայաստանում, սակայն հայտնվելուն պես Հայոց եկեղեցին պարտավորվում

¹⁷ Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. By E. Schwartz, t.3, vol. 1, Leipzig, 1914, p. 9.

¹⁸ Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց և առ սուրբն Մաժդոց (Գիրք Թղթոց, էջ 7):

¹⁹ Բր ժամանակին Մոպսուեստացին ճանաչվել է որպես Սուրբ գրքերի մեկնիչ:

էր ամեն ջանք գործ դնել՝ եկեղեցու ուղղափառ դավանությունը պաշտպանելու և Ընդհանրական քրիստոնեության հետ միության մեջ մնալու. «...եւ որ Թէոդորեայ Մամուեստացոյ աշակերտեալք իցեն՝...ի հարկէ ջան լիցի մեզ խլել զխոյն, և զգայթագղութիւնն զայն ի միջոյ ի բաց կորուսանել...»²⁰: Հիշելով, Կորյունն իր «Վարք Մաշտոցի»-ում հիշատակելով, թէ «Յայնմ ժամանակի բերեալ երեւեցան ի Հայաստան աշխարհին զիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առն ուրումն հոռոմի, որում Թէոդորոս անուն»²¹, հավելում է, որ այդ մոլորությունը տարածել ցանկացողները հալածանքի են ենթարկվել Ս. Սահակի և Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից. «...եւ նոցա ճշմարտասէր փութով զայն ի միջոյ բարձեալ՝ աշխարհահալած արտաքոյ իւրեանց սահմանացն մերժեցին, զի մի ի լուսաւոր վարդապետութիւնն ծուխ ինչ սատանայական յարիցէ»²²: Փաստորեն, վերը նկարագրված թղթակցությունից հետո, Մոպսուեստացու հետևորդներն արդարև գալիս են Հայաստան, սակայն հանդիպում են Հայոց եկեղեցու առաջնորդի հալածանքին: Անտիոքցիների նկատմամբ իրականացված հալածանքն, ի դեպ, Կորյունը շարադրում է որպէս Սահակ Պարթևի վերջին ձեռնարկում²³: Այն շատ կարևոր է մեր եկեղեցու պատմության մեջ ունեցած իր հետևանք-ներով: Հանձն առնելով հալածել Մոպսուեստացու հետևորդներին՝ Հայոց եկեղեցին իրականում պայքար է սկսում Անտիոքի քրիստոսաբանական դպրոցի դեմ, և այս պայքարը հատկանշական է դառնում հետագա դարերի մեր եկեղեցու պատմության համար:

Այնուամենայնիվ, թղթի հունարեն բնագիրն ու լատիներեն թարգմանությունն այլ լույսի ներքո են ներկայացնում հիշյալ դեպքերը: Օրինակ, համաձայն Մարոնեայի Իննովկենտիոս եպիսկոպոսի գրության²⁴, սկզբնապես հայոց եպիսկոպոսներին (և ոչ թե Սահակ Պարթևին) դիմում են Եդեսիայի Ռաբբուլա և Մելիտիների Ակակ հովվապետները՝ զգուշացնելով չընդունել Մոպսուեստացու գրությունները և հալածել նրա հետևորդներին: Այսինքն՝ խնդիրը նույնն էր: Սակայն շուտով, իբր, հայոց եպիսկոպոսները լսում են, թե վերը հիշված երկու եպիսկոպոսներն իրենց դիմել են ոչ թե հոգևոր նախանձախնդրությունից և եկեղեցու միաբանությունը պահպանելու մտահոգությունից ելնելով, այլ, նախանձելով Մոպսուեստացու անաղարտ հեղինակությանը, փորձել են վարկաբեկելով հակառակվել նրան՝ նրա ուսմունքը

²⁰ Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի Երանելոյ, ի Սահակայ եւ ի Մաշտոցէ, սուրբ Վարդապետացն Հայոց (նույն տեղում, էջ 13):

²¹ Կորյուն, էջ 103:

²² Նույն տեղում:

²³ Հիշյալ դեպքերից անմիջապես հետո պատմիչը նկարագրում է Սահակ Պարթևի մահվան պատմությունը (Կորյուն, էջ 103-104):

²⁴ Acta Conciliorum..., t. 4, vol. 2, Leipzig, 1914, p. 68.

նույնացնելով արդեն բանադրանքի ենթարկված նեստորականության հետ: Այդ աղբյուրի համաձայն, խնդիրը քննության ենթարկելով Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսները Ղևոնդիոս և Աբելիոս երեցներին ուղարկում են Կոստանդնուպոլիս: Վերջիններս, ներկայանալով Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ արքեպիսկոպոսին, փափագ են հայտնում իմանալ, թե որն է ուղղադավան՝ Մոպսուեստացու՝ թե՞ Ռաբբուլայի և Ակակիոսի հավատքը: Այսպես Պրոկղը, ուշի-ուշով քննելով իրեն ներկայացված թղթերը, գրում է հայերին ուղղված իր նշանավոր թուղթը: Հունարեն օրինակում և նրա լատիներեն թարգմանության մեջ ամբողջ շարադրանքը կառուցված է այնպես, որ կասկած չի մնում այն ակնբախ և անժխտելի իրողության մասին, թե Պրոկղի՝ «առ Հայս» թղթի միակ շարժառիթը հայոց կողմից իրեն ուղղված մի գրավոր դիմումի արդյունք է: Ի դեպ, Իննովկենտիոս Մարոնեացու այս շարադրանքը գրեթե բառացի կրկնում է նաև Լիբերատոս Սարկավագը²⁵:

Այսպիսով, ակներև է այն տարբերությունը, որ առկա է թղթի օտար և հայոց օրինակների միջև: Եթե առաջինում հայերն իրենք են գրավոր դիմում կայսերական քաղաքի հայրապետին՝ լսելու վերջինիս կարծիքը Թեոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետության մասին, ապա հայոց օրինակում հայերի պատասխանից ակնհայտ է, որ իրենք հիշյալ խնդիրներից բացարձակապես անտեղյակ են²⁶:

Այդուհանդերձ, անհավատալի է, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու նման հռչակավոր վարդապետի և նրա քրիստոսաբանական ուսմունքի մասին Հայոց եկեղեցին՝ հանձին իր առաջնորդի, այնպես անտեղյակ լիներ, ինչպես նշված է թղթում: Թեոդորոս Մոպսուեստացին (Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս (391/392-428թթ.) անտիոքյան դպրոցի մագիստրոսն էր և համարյա նույն կարգի դիրք ուներ քրիստոսաբանության՝ անտիոքյան դպրոցում, ինչպես մեծահռչակ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին՝ Ալեքսանդրիայում: Շատ հավանական է, որ Սահակ Պարթևը բավական լուրջ պատճառներով նախընտրել է պահել իր կարծիքը ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու համերաշխ մահացած եպիսկոպոսի դեմ²⁷: Հավանաբար, այսպես էր խորհում նաև Պրոկղը: Հունարեն բնագրում Մոպսուեստացու անունն իսկ չի հիշատակվում: V դ.

²⁵ Migne J. Patrologia Latina /PL/, p. 969- 1052, Acta Conciliorum..., t. 2, vol. 5, Leipzig, 1914, p. 98-141.

²⁶ Հմմտ. «...գրեն առ նոսա Կիւրեղ Աղեքսանդրացի և Պրոկղոս Կոստանդնուպոլսի և Ակակ Մելիտինեայ եպիսկոպոսք, զգուշացուցանելով զնոսա, քանզի լուան, եթէ ոմանք ի չարափառացն աշակերտաց առեալ զգիրսն Թեոդորոսի Մամուեստացոյ, զվարդապետին Նեստորի, և զաշակերտին Թեոդորի զնացին յաշխարհն Հայոց» (Մովսէս Խորենացի, էջ 342-343), «...սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ ազդ առնէին...» (Կորյուն, էջ 103):

²⁷ Richard M. Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie, Mémorial Louis Petit, Archives de l'Orient Chrétien 1, Bucarest, 1948, p. 406.

առաջին կեսին քիչ չէին այն եպիսկոպոսները, որոնք չափավոր ու խոհեմ էին իրենց հոգևոր զգացումների մեջ: Բոլորովին համակարծիք չլինելով Մոպսուեստացու ուսմունքին՝ նրանք, այնուամենայնիվ, խուսափում էին դավանաբանական վեճերի հարթություն տեղափոխել անունը մի հոգևորականի, որը 36-ամյա եպիսկոպոսությունից հետո խաղաղությամբ վախճանվել էր 428 թ.: Հատկապես որ հատուկ կայսերական հրամանագրով արգելվել էր ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ մահացած եկեղեցականների անունները հիշատակել վեճերի մեջ և նրանց վերաբերմամբ նգովական որոշումներ կայացնել²⁸: Մոպսուեստացու անունը չէր շոշափվել անգամ Քաղկեդոնի ժողովում, որի լռությունն էլ ավելի էր բարձրացրել նրա հեղինակությունը:

Մյուս կողմից, չենք բացառում, իհարկե, նաև այն հանգամանքը, որ Սահակ Պարթևը, ինչպես նաև Մեսրոպ Մաշտոցն իրապես անիրազեկ լինեին Մոպսուեստացու վարդապետությանը, որը և վերջինիս հետևորդներին հնարավորություն ընձեռեց իրենց ուսուցչի ուսմունքը գաղտագողի տարածել Հայաստանում, ինչպես վկայում են վերոհիշյալ վավերաթղթերը: Որոշ մասնագետներ, առաջնությունը տալով Պրոկղի թղթի հունարեն բնագրին և վավերական համարելով հենց հայոց գրավոր դիմումի հիման վրա նրա՝ հայոց Սահակ Պարթև հայրապետին ուղղված թուղթը, կարծում են, թե վերը հիշված Ղևոնդիոս և Աբելիոս երեցներն իրենք, ինքնագլուխ գրելով թուղթը, հավանաբար, Ակակ Մելիտինացու դրդմամբ, ներկայացրել են Պրոկղին²⁹: Այս վարկածի հիմնական կոմպանները Պրոկղի թղթի և հայոց պատասխանի միջև առկա հակասությունն է, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ օտար բնագրերում թուղթն ուղղված է հայոց եպիսկոպոսներին և երեցներին, իսկ Սահակ Մեծն անգամ հանվանե հիշատակված չէ: Առաջնությունը տալով հայերեն բնագրին, կարծում ենք՝ հունարեն բնագրում շարադրված շարժառիթների ակնհայտ տարբերությունը պարզապես փաստում է հունական եկեղեցու՝ արևելյան քույր եկեղեցիների նկատմամբ այն ակներև գերազանցության մտայնությանը, թե վերջինները հավատի խնդիրներում շարունակ դիմում են իրենց օգնությանը³⁰:

Այն հանգամանքը, որ Հայոց եկեղեցին կարևոր մի օղակն էր Ընդհանրական տիեզերական եկեղեցու, բավական ցայտուն դրսևորվում է 444 թ. Շահապիվանի

²⁸Mansi J. D. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 5, Graz, 1960, p. 1009.

²⁹Բնգլիզեան Վ., Հայաստան երեքգլխեան կոիւներու սկզբնաւորութեան հոսանքին մեջ. Թղթակցութիւնք Պրոկղ և Ակակ եպիսկոպոսներու Հայոց հետ, Վիեննա, 1957, էջ 23-24:

³⁰Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Ա. Տէր-Միքելեանը նշում է, որ հույները ճգնում էին ցույց տալ, թե հայերն առանց Բյուզանդիայի օգնության «նույնիսկ սևը սպիտակից զանազանել չեն կարող», Տէր-Միքելեան Ա., Հայաստանեայց եկեղեցին եւ բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892, էջ 38:

ժողովում: Եփեսոսի III տիեզերական ժողովը, ի թիվս այլ որոշումների և կանոնների, բանադրանքի էր ենթարկել նաև «մեսալեաններ» կոչված հերձվածը: Ընդհանրական եկեղեցու պատմության մեջ հայտնի մեսալեանները, ի դեպ, հայկա-կան աղբյուրներում հիշատակվում են որպես «մծղնեականներ»: Սոյն հերձվածն առաջացել է IV դ., ի հակակշիռ օրավուր զարգացող կրոնավորության: Նրանք հանդես էին գալիս որպես պարզ քրիստոնեության ջատագովներ՝ ընդվզելով եկեղեցու համար հետզհետե կարևորվող, մի կողմից, դավանական խնդիրների, վարդապետական նրբությունների, մյուս կողմից, բարդ վարչական կազմակերպության դեմ: Ընդդեմ կրոնավորական կյանքի և ծիսական բարեպաշտության առաջ էր քաշվում քրիստոնեության առաջին ժամանակների պարզ ու հասարակ կրոնական զգացմունքը: Այս առումով ահա մեսալեանները կամ մծղնեականները որոշակիորեն տարբեր-վում էին առաջին աղանդավորներից:

Հարկավ, պետք է ընդգծել, որ թեև Ընդհարական եկեղեցուն բնորոշ վարդապետական նրբությունների կարևորումը այնքան էլ հատկանշական չէր Հայոց եկեղեցուն, այնուամենայնիվ, վերջինս, լինելով նույն տիեզերական եկեղեցու անքակտելի մասը, նույնպես մաքառում էր զանազան հերձվածների, ի թիվս որոնց՝ նաև մծղնեականների դեմ: Որ Շահապիվանի ժողովի գումարման բուն պատճառը եղել է հենց վերը նշված աղանդը, վկայում են ժողովի ընդունած՝ ԺԴ, ԺԹ և Ի կանոնները³¹:

Շահապիվանի ժողովը կարծես հաստատում է Եփեսոսի տիեզերական ժողովի որոշումը՝ դատապարտելով մծղնեականությունը և որոշ գործնական միջոցներ ձեռք առնելով՝ հիշյալ աղանդը ոչնչացնելու համար: Կանոններն ակներև են դարձնում, որ այս հերձվածը բավական լայն տարածում էր գտել հայոց աշխարհում, ընդհուպ մինչև բարձր նախարարական տներում: Առհասարակ պատիժների խստությունը վկայում է, որ հերձվածի նման տարածումն իրապես մեծ երկյուղ էր առաջացրել Հայոց եկեղեցու շրջանում, քանզի պատիժներ են սահմանվում անգամ հերձվածին հարած իշխանների, նախարարների, ոստանիկների և նրանց ընտանիքների նկատմամբ: Այն հանգամանքը, որ ժողովը չէր երկնչում ծանր դատապարտության ենթարկել անգամ երկրի ամենից գորեղ իշխաններին, նշանակում էր արդարև, որ եկեղեցին իսկապես մեծ ուժ էր ներկայացնում այդ ժամանակաշրջանում:

³¹ Կանոնագիրք Հայոց, հ.Ա, աշխատասիրությամբ՝ Վ. Հակոբյանի, Ե., 1964, էջ 450, 461-466: Ձանագան ձեռագրերում կանոնների համար հանդիպում ենք հետևյալ վերնագրին. «Կանոնք Շահապիվանի Հայոց գլուխք Ի եղեալ միաբանութեամբ աւագաց Հայոց, յեթներորդ ամի վախճանելոյն սրբոյն Սահակայ կարգեցան կանոնքս այս»:

Հայտնի է, որ սկսած Լուսավորչի ժամանակներից՝ քաղաքացիական օրենքներին զուգընթաց, եկեղեցու կանոնները համազոր կերպով գործադրվում էին Հայաստանում, անգամ առավելություն և առաջնություն էր տրվում վերջիններին³²։ Արշակունյաց հարստության քայքայումից և պետականության կորստից հետո, Շահապիվանում տեղի ունեցած ազգային ընդհանուր ժողովը, բացառիկ հանգամանքներից դրդված, պատիժների (մինչև իսկ մահվան դատապարտության) գործադրման իրավունքը հանձնում է հոգևորականությանը։

Եկեղեցական կանոններն այսպիսով ստանում են քաղաքա-իական օրենքների պարտավորեցնող ուժը՝ պատժի կամ տուգանքների տակ զցելով օրինազանցներին։ Նշենք, որ Շահապիվանի ժողովի կանոններում սահմանված մարմնական խստագույն պատիժները բացակայում են նույն ժամանակի քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հաստատած կանոններում³³։ Սա հերթական վկայությունն է այն մասին, որ հայոց պետականության կորստի, երկրի վատթար դրության, շարունակ կատարվող անիրավությունների պայմաններում որքան անհրաժեշտ էր ամենախիստ միջոցառումներ ձեռնարկել, հարկավ, եկեղեցու գլխավորությամբ՝ իրավիճակը վերահսկելու համար։

Շահապիվանի ժողովը հաստատում է կաթողիկոսական այն բոլոր կանոնները, որոնք, թեև փաստացի ընդունվել էին եկեղեցու կողմից, սակայն չէին վավերացվել ժողովական հաստատությամբ։ Ի դեպ, հարկ է ընդգծել, որ հենց Շահապիվանի ժողովում Հայոց եկեղեցին պաշտոնապես ընդունեց առաքելական կանոնները. «...Եւ զայս ասացեալ միաբան քահանայապետիցն, եթէ՝ Առաքելական եւ Նիկիական կանոնքն հաստատուն կացցեն եւ մեք հնազանդեալ եմք...»³⁴։ Այս հանգամանքը, արդարև, Հայոց եկեղեցու՝ ինքնուրույնության ձգտման և ինքնուրույն գործելու մի փառավոր փաստ է։ Հայտնի է, որ Ընդհանրական եկեղեցին հիշյալ կանոններն ընդունում է միայն Նիկիայի 7-րդ տիեզերական ժողովում՝ 787 թ.³⁵, փաստորեն՝ միայն 343 տարի անց։ Ընդհանրական եկեղեցին, ընդունելով հանդերձ, որ առաքելական կոչված կանոնները, գրված չլինելով հենց առաքյալների ձեռքով (ինչն էլ պատճառ է դարձել վաղ միջնադարում այն վավերական չընդունելու), այնուամենայնիվ, դրանք գնահատում է ըստ արժանվույն՝ գտնելով, որ առաքելական կանոններն ունեն խոր՝

³² Մելիք-Թանգեան Ն., Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Բ (կազմակերպություն և կառավարություն), Շուշի, 1905, էջ 173։

³³ Նույն տեղում, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Ա, Շուշի, 1903, էջ 321։

³⁴ Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 428, հմմտ. Շահապիվանի կանոնախմբի խորագիրը. «Սահմանք և կանոնք կարգի Աստուծոյ սրբոյ եկեղեցւոյ, զոր եղին վարդապետք Հայոց ի լրութիւն Առաքելական եւ Նիկիական կանոնաց հաստատութեան» (նույն տեղում, էջ 424)։

³⁵ Mansi J. D. *Sacrorum Conciliorum...*, t. 10, Graz, 1961, p 908.

ավանդական հնություն, քանի որ ժողովվել են տարբեր ժամանակներում՝ առաքելական ավանդություններից և առաջին երեք դարերի եկեղեցիների գործնական կյանքից: Հայոց եկեղեցին՝ միակը բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիների մեջ, արժանագույնս գնահատեց առաքելական կանոններն արդեն V դարում:

Շահապիվանի ժողովին եպիսկոպոսների և վարդապետների հետ մասնակցում են նաև նախարարներ ու իշխաններ, և մեկընդմիջտ հաստատագրվում է բացառիկ մի ավանդույթ, այն է՝ հայոց եկեղեցական ժողովներում հոգևորականների հետ հավասար իրավունքներով իրենց պատվավոր տեղն են գրավում աշխարհիկ ներկայացուցիչները: Այս առումով հայոց եկեղեցական ժողովները իսկապես բացառություն են կազմում քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների գումարած ժողովներից: Այս բացառիկ սկզբունքը, որ հայոց եկեղեցական ժողովներում, ինչ խնդիրներ էլ որ դրանք քննարկելու լինեին (այն է՝ թե՛ դավանաբանական, թե՛ կարգադրական-օրենսդրական), հոգևորականության հետ միաձայն և համախորհուրդ իրենց մասնակցությունն էին բերում նաև աշխարհիկ տարրերը, միմիայն մեր եկեղեցուն բնորոշ ինքնատիպ երևույթ է, որն իր արմատներով հասնում է մինչև վաղ միջնադար:

Պետք է ընդգծել, որ Շահապիվանի ժողովի սահմանած պայքարը հերետիկոսների դեմ առաջինը չէր վաղ միջնադարում: Այսպես, Սահակ Պարթևի հայրապետության շրջանում, եկեղեցին պայքար էր ծավալել «բորբորիտներ» կոչված աղանդի դեմ: Ամենայն հավանականությամբ, վերջիններս պատկանում էին հին գնոստիկյաններին: Հիշյալ աղանդավորների հալածանքն այն պարտավորություններից էր, որ ստանձնել էր Սահակ Պարթևը Թեոդոս Բ կայսեր և Կոստանդնուպոլսի Ատտիկոս պատրիարքի հրամանով՝ Հայաստանի արևմտյան հատվածում մայրենի գիրը տարածելու և հոգևոր գործունեություն ծավալելու համար՝ համաձայն Սահակին ուղղված պատրիարք Ատտիկոսի թղթի. «...հրամանաւ ինքնակալին Աւգոստոսի տուեալ լիցի քեզ իշխանութիւն վարդապետել զկողմնդ մեր և աղանդոյդ բորբորիտոնաց՝ կամ հաւանեցուցանել, կամ հալածել ի քումմէ վիճակէդ»³⁶: Կորյունը ևս հիշատակում է հիշյալ փաստը՝ աղանդավորների հալածանքը դասելով ս. Սահակին տրված արտոնությունների թվին. «...առեալ զանընդդիմակաց հրամանն հանդերձ սակերօք կայսերագիր նշանակելովք վասն մանկտոյն յաշակերտութիւնն առ ի կես ազգէն Հայոց ժողովելոյ, և վասն ժանտագործ ազգին բարբարիանոսաց...»³⁷: Եթե, համաձայն Կորյունի, հայրապետն անձամբ «ձեռն արկաներ գոծպատեհ և զկամակոր բարբարիանոս աղանդն քննելոյ»³⁸, ապա, Խորենացու վկայությամբ,

³⁶ Սովսես Խորենացի, էջ 336:

³⁷ Կորյուն, էջ 96-97:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 97:

կաթողիկոսը, նախարարներին հաշտեցնելու համար Այրարատ շտապելով, այն հանձնարարում է Մեսրոպ Մաշտոցին. «...հրամայե՛ք ննել զժանդագործ բորբորիտոնսն, և եթէ ոչ հեզութեամբ և ոչ սաստիւ գայցեն յուղղութիւն՝ չարչարանօք հալածել»³⁹: Իսկ թէ ինչպիսի դաժան տանջանքների են ենթարկվում հերձվածողները, նկարագրում է Կորյունը⁴⁰: Կ. Տեր-Մկրտչյանի համոզմամբ, օրինակ, հիշյալ «բորբորիտները» սերտ առնչություն ունենին այն մծղնեականների հետ, որոնց դեմ պայքար սկսեցին արդեն Մաշտոցի աշա-կերտները⁴¹: Իսկ մեկ դար առաջ, ինչպես արդեն անդրադարձանք, Ընդհանրական եկեղեցին ալեկոծած արիոսականությունն իր հե-ռավոր արձագանքն էր գտել նաև Հայոց եկեղեցում, ինչպես հաստատում է Երուսաղեմի Մակար եպիսկոպոսի՝ Վրթանես հայրապետին ուղղած թուղթը:

Շահապիվանի ժողովից հետո ընդհուպ մինչև VI դ. սկզբին՝ Բաբգեն Ոթմսեցու աթոռակալության շրջանում գումարված 506 թ. Դվինի եկեղեցական ժողովը, Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերության որևէ փաստ չունենք: Նկատի առնելով V դ. երկրորդ կեսի ծանր ժամանակաշրջանը՝ նման չեզոքությունն ավելի քան հասկանալի է: Վարդանանց, ապա և Վահան Մամիկոնյանի գլխավորած ապստամբության ողջ ընթացքում Հայոց եկեղեցին կարծես առժամանակ կտրվում է Ընդհանրական տիեզերական եկեղեցու կյանքի մեծ իրադարձություններից և դրանցում իր մասնակցությունն ունենալուց: Այնպիսի օրհասական ժամանակաշրջան էր, երբ առհասարակ պետք էր դեռ քրիստոնյա մնալ⁴²: V դ. երկրորդ կեսն ամբողջությամբ ներկայացնում է այնպիսի մի պատկեր, որում եկեղեցու ամբողջ հեղինակությունը և գորությունը գործի էր դրվում մաքառելու՝ ի նպաստ քրիստոնեության պահպանման: Առաջնային այս խնդրի կարևորությունը բոլորովին հետին պլան էր մղել ժամանակի աստվածաբանական զարգացմանը հետամուտ լինելու միտքը և ցանկությունը:

Քաղկեդոնի 5-րդ տիեզերական ժողովը /451 թ./ իր գումարման շրջանում, ինչպես նաև դրա որոշումները հետագա կես դարի ընթացքում ժամանակի Հայոց եկեղեցու վրա որևէ ներգործություն չունեցան՝ պայմանավորված այն հոգևոր-քաղաքական օրհասական դրությամբ, որում գտնվում էր Հայաստանը: Սակայն հենց այս ժողովը ճակատագրական նշանակություն ունեցավ Հայոց եկեղեցու պատմության համար:

³⁹ Մովսես Խորենացի, էջ 337:

⁴⁰ Կորյուն, էջ 97:

⁴¹ Կարապետ վարդապետ, Հայոց եկեղեցու պատմություն, Վաղարշապատ, 1908, էջ 109:

⁴² Տեր-Մինասեանց Ե., Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 64:

Այն փորձաքար ծառայեց հայ աստվածաբանական մտքի համար⁴³՝ դառնալով Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու բաժանման ամենագլխավոր պատճառը: Իրավասությունների և գերիշխանության վերաբերյալ վեճերը վճռական նշանակություն էին ստանում դավանաբանական խնդիրները լուծելու ժամանակ: Եվ եթե պատրիարքական գերիշխանության շուրջ ծավալվող վեճերը կարևորում են դավանաբանական դիրքորոշման ընտրությունը, ապա նույն հանգամանքը չի դիտարկվում Հայոց եկեղեցու պարագայում: Ընդհանրապես, երբ հարցը դիտվում է Հայոց եկեղեցու աստվածաբանական ավանդույթի համատեքստում, Քաղկեդոնը մերժելն ինքնին շատ բնական է թվում⁴⁴:

Անկասկած, քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներում կային մասնավոր շեղումներ ինչպես ժամերգության, այնպես էլ ընդհանրապես եկեղեցական սովորույթներում: Մակայն հիշյալ շեղումները չէին անդրադառնում ոչ եկեղեցու ծիսակարգի ներքին դավանաբանական իմաստին և ոչ էլ դավանանքի բուն էությանը: Մասնավոր առանձնահատկություններ նկատվում էին յուրաքանչյուր եկեղեցական համայնքում, քանի որ վերջիններս ղեկավարվում էին հին, անցած ժամանակների տեղական սովորույթներով, որոնք ավանդվել էին դեռևս առաջին քարոզիչ-լուսավորիչների կողմից: Բոլոր այդ տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ, Ընդհանրական եկեղեցու դավանությունը մեկն էր. Քաղկեդոնի ժողովն իր ընդունած դավանությամբ քրիստոնեական աշխարհը տրոհեց երկու մեծ հատվածների, որոնք, իրենց հերթին, տրոհվեցին հետագա դարերի ընթացքում:

Հայոց եկեղեցին, դավանաբանությամբ պատկանելով քրիստոսաբանական Ալեքսանդրյան դպրոցին, համառորեն պաշտպանեց իր դավանական դիրքորոշումը երկար դարերի ընթացքում: Նմանօրինակ նվիրումն ավանդական դավանությանը գծեց միանգամայն ինքնուրույն ճանապարհ ոչ միայն մեր եկեղեցու, այլև առհասարակ պատմության համար, քանզի, դարեր ի վեր, պետականության կորստի պայմաններում անչափ մեծ էր եկեղեցու դերն ու նշանակությունը ժողովրդին հավաքագրելու և առաջնորդելու գործում: Երկարատև մաքառման ճանապարհին, անշուշտ, գտնվեցին քրիստոնեական վարդապետության այլևայլ դրսևորումների կողմնակիցներ, սակայն եկեղեցին, իբրև ամբողջություն, հավատարիմ մնաց իր որդեգրած դավանության սկզբունքներին⁴⁵:

⁴³ Аннинский А. История Армянской церкви, Кишинев, 1900, с. 45.

⁴⁴ Sarkissian K., նշվ. աշխ., էջ 21:

⁴⁵ Կարապետ Եպիսկոպոս Տէր-Մկրտչեան, Երկերի ժողովածու, Արարատի ժառանգությունը, հ. Դ, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 134-135:

ПОЗИЦИЯ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ В ДОГМАТИЧЕСКИХ ДИСКУССИЯХ (IV-V ВВ.)**МЕЛИКЯН К. Р.****Резюме**

Армянская церковь придерживалась точки зрения, согласно которой традиционное богословское учение не нуждается в пересмотре. Она принимала те догматические принципы, которые были установлены Никейским Вселенским собором в 325г. В силу сказанного бурные догматические дискуссии, будоражившие весь христианский Восток на протяжении V в., никак не отразились на позиции Армянской церкви, чем и было обусловлено особое положение Армянской церкви в христианском мире.

Хотя и Армянская церковь не участвовала в этих прениях, но в IV-V вв. она являлась важным звеном Вселенской церкви. При этом она продолжала придерживаться правил и законов, принятых в христианской церкви, и всячески боролась с ересью.

THE ARMENIAN CHURCH IN DOGMATIC DISCUSSIONS IN THE IV-V CENTURIES**K. MELIKYAN****Abstract**

The research of the primary sources confirms that the Armenian Church, right from its start, referred to the dogmatic debates as unnecessary novelties, considering that the traditional ecclesiastical doctrine did not have the need for correction. Not delving into the finesses of the theology, the Armenian Church accepted fundamental dogmatic bases, which were affirmed by the first Ecumenical council of Nicea /325/. In this respect, the Armenian Church takes up a specific position in the Christian world.

The Armenian Church, in the 4-5th centuries, was the important part of the Ecumenical Church and was guided by canons and laws, which were accepted by the Christian Church. This is also testified the fact, that being the inseparable part of the Ecumenical Church, the Armenian Church also fought against various heresies.