

**ԿԱՐԻՆԵ ՌՈՐԵՐՏԻ ՄԵԼԻՔՅԱՆ**

**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱՊԱՆ  
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ  
IV-VI ԴԱՐԻ I ԿԵՍԻՆ**



**ԵՐԵՎԱՆ 2016**



1113943  
281.6

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ՊԱՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ



ԿԱՐԻՆԵ ՌՈՔԵՐՏԻ ՄԵԼԻՔՅԱՆ

Վ  
ԳՅՈՒՄ  
104400

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ  
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ  
IV-VI ԴԱՐԻ I ԿԵՍԻՆ

ՄԵՍՐՈՊ ԱՐՔ. ԱՇԽԵԱՆ  
ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ  
150



ARCH. MESROB ASHJIAN  
BOOK SERIES  
150

*Mesrob Ashjian*

Երևան  
2016



ՀՏԴ 94(479.25):27-9  
ԳՄԴ 63.3(52)+86.37  
Մ 490

Խմբագիր՝ պատմ. գիտ. դոկտոր Վրեժ Վարդանյան

Մեկիքյան Կարինե

Մ 490 Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV-VI դարի I կեսին/ Կ. Մեկիքյան. - Եր.: ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2016. - 263 էջ:

Ներկա ուսումնասիրությամբ քննության է ենթարկվում Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV-VI դարի I կեսին: Քննության հիմքում ընկած է մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների բնույթի, դավանական տարատեսակ խնդիրների ու հոգևոր ավանդույթների շուրջ նրա որդեգրած դիրքորոշման ու վերաբերմունքի, ինչպես նաև Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում վերջինիս հետ Հայոց եկեղեցու ունեցած ընդհանրությունների և յուրօրինակ դիրքը պայմանավորող բազում առանձնահատկությունների հանգամանակից վերլուծությունը:

ՀՏԴ 94(479.25):27-9  
ԳՄԴ 63.3(52)+86.37

ISBN 978-9939-860-41-1

© ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2016

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն ..... 5

Գլուխ I - Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV դարում ..... 31

1. Պետության հետ եկեղեցու հարաբերությունների բնույթը ..... 31

2. Լուսավորչի տոհմի կաթողիկոսությունը ..... 39

3. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Կեսարիայի արքեպիսկոպոսության հետ ..... 53

4. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների հետ ..... 75

5. Դավանական տարակարծությունների սկզբնավորումը քրիստոնեական՝ ներառյալ մաս Հայոց, եկեղեցիներում ..... 93

6. Հայոց եկեղեցու մասնակցությունը Նիկիայի I տիեզերական ժողովին /325թ./ ..... 103

7. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Երուսաղեմի պատրիարքության հետ ..... 110

8. Աշտիշատի ժողովը /354թ./ ..... 114

Գլուխ II - Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում V դարում ..... 120

1. Մայրենի գրի նշանակությունը քրիստոնեության ամրապնդման և քրիստոնեական արժեքների պահպանման գործում ..... 120

2. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության հետ ..... 135

3. Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը դավանաբանական բանավեճերի նկատմամբ ..... 145

4. Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու և Ակակ Մելիտինացու դավանական թղթակցությունը հայոց հետ՝ Թեոդորոս Մուսուսեատացու վարդապետության շուրջ ..... 152

5. Շահապիվանի ժողովը /444թ./ ..... 165

6. Հայոց եկեղեցու հետքաղկեդոնական շրջանը /V դարի II կես/ ..... 174

Գլուխ III - Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում VI դարի I կեսին .....	181
1. Դվինի I ժողովը .....	181
2. Դվինի II ժողովը .....	198
2.1 Հայ-ատրական եկեղեցական հարաբերությունները և Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը անապականության խնդրի նկատմամբ .....	198
2.2 Դվինի II ժողովի ընդունած որոշումները .....	216
ա/ Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի բանադրումը .....	216
բ/ Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար վասն մեր» հավելման ընդունումը .....	226
գ/ Հրաժարումը Երուսաղեմի պատրիարքության հետ դավանաբանական միաբանությունից .....	229
Վերջաբան .....	238
Օգտագործված աղբյուրների և գրականության ցանկ .....	242
Անվանացանկ .....	256

## Ներածություն

Վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության հետազոտման գործում չափազանց կարևոր նշանակություն ունի այն հարցը, թե իրավամբ ի՞նչ դիրք և կարգավիճակ ունեւ Հայոց եկեղեցին Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում: Հարկ է նշել, որ հայ պատմագիտության մեջ համապարփակ հետազոտության չի ենթարկվել վաղմիջնադարյան Հայոց եկեղեցու զբաղեցրած դիրքն այլևայլ քրիստոնեական եկեղեցիների նկատմամբ<sup>1</sup>:

Ուսումնասիրության նպատակն է քննության ենթարկել և գնահատել Հայոց եկեղեցու դիրքն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV-VI դարի I կեսին: Խնդրո առարկա թեմայի քննության հիմքում ընկած է Հայոց եկեղեցու հետ մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների հետ հարաբերությունների բնույթի, դավանական տարատեսակ խնդիրների ու հոգևոր ավանդույթների շուրջ Հայոց եկեղեցու որդեգրած դիրքորոշման ու վերաբերմունքի, ինչպես նաև Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում վերջինիս հետ ունեցած ընդհանրությունների և առանձնահատկությունների հանգամանալից վերլուծությունը:

---

<sup>1</sup> Այս տեսանկյունից բացառիկ արժեք ունեն երկու աշխատություններ, որոնցից առաջինը հանգամանալից ուսումնասիրության է ենթարկում Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները սոսկ ասորական եկեղեցիների հետ, տե՛ս, Երվ. Տրյ-Սիմասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորաց եկեղեցիների հետ, Բ հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009, իսկ երկրորդը նվիրված է վաղ միջնադարում Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերությունների խնդրին, տե՛ս, Babian G, The relations between the Armenian and Georgian Churches, according to the Armenian sources, 300-610, Antelias-Lebanon, 2001.

Թեմայի քննությունը, հիրավի, մեծապես աղերսվում է այլ քրիստոնեական եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների խնդրին, քանզի հենց միջեկեղեցական հարաբերությունները կարող են յուրովի լուսաբանել հետազոտվող խնդրի հետ կապված բազում հարցերի պատասխաններ: Ընդամիս, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ լավագույնս արտացոլում են հիշյալ եկեղեցիների վերաբերմունքը Հայոց եկեղեցու նկատմամբ և վերջինիս բացառիկ դիրքը քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում:

Սի շարք առանձնահատկությունները, որոնք դիտարկվում են Հայոց եկեղեցու պարագայում՝ կապված պետության հետ եկեղեցու հարաբերությունների դրվածքի, թագավորական իշխանության հետ հայրապետական իշխանության փոխհարաբերությունների բնույթի, դավանական զանազան տարակարծությունների ու բանավեճերի հանդեպ յուրատեսակ դիրքորոշման, տեղական եկեղեցական ժողովների գումարման շուրջ հաստատված ուրույն ավանդության, ինչպես նաև տիեզերական ժողովների նկատմամբ ի սկզբանե որդեգրած ավանդական վերաբերմունքի, և, վերջապես, նախնավանդ դավանությանն այլևայլ քրիստոնեական եկեղեցիներից առավել նախանձախնդիր հավատարմության, իրենց հերթին, արտացոլում են Հայոց եկեղեցու նկարագիրը քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում: Հավելենք, որ վաղմիջնադարյան միջեկեղեցական դավանական թոթակցության թե՛ բնույթը, և թե՛ բովանդակությունը տրամադրում են բազում փաստեր, որոնք յուրովի պատկերում են Հայոց եկեղեցու դիրքը, և նրա հայրապետների հռչակն ու հեղինակությունը:

Ուսումնասիրվող թեմայի ժամանակագրական շրջանակը՝ IV-VI դարի I կես, պայմանավորված է Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու միության շրջանով: Մի կողմ բացառելով մասնավոր առանձնահատկությունները, որոնցով բնորոշվում էին քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիները, և որը հետևանք էր նախաքրիստոնեական ժամանակների տեղական սովորույթների, ավանդույթների ու հավատալիքների, ինչպես նաև, տարաբնույթ հանգամանքների ազդեցության՝ ազգային նկարագրի, կենսակերպի, սոցիալ-տնտեսական կացության և այլն, Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու դավանությունը մեկն էր: Մասնավոր տարբերությունները եկեղեցական սովորույթներում, ընդհանուր առմամբ, չէին անդրադառնում ո՛չ եկեղեցու ծիսակարգի ներքին դավանաբանական իմաստին, և ո՛չ էլ դավանանքի բուն էությանը: Առաջին դարերում ստեղծված քրիստոնեական եկեղեցիները, լինելով անկախ ու ինքնուրույն, գտնվում էին հավատո կատարյալ հաղորդակցության մեջ: Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Հայոց եկեղեցին ևս իր վարդապետությամբ, դավանաբանությամբ ու սրբարար խորհուրդներով սերտորեն կապված էր Ընդհանրական եկեղեցուն:

Մեր կողմից հատուկ ուշադրություն է դարձվել պետության հետ նորաստեղծ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների բնույթին, որն էականորեն տարբերվում էր նույն ժամանակաշրջանում, օրինակ, Հռոմեական կայսրության մեջ պետություն-եկեղեցի հարաբերությունների բնույթից: Սա առաջին հերթին պայմանավորված էր իհարկե քրիստոնեությունը պետության մեջ միակ թույլատրելի կրոն հռչակելու հետ, իրադարձություն, որը ոչ թե «վաստակեց» հայոց քրիստոնեությունը, այլ նրան շնորհվեց թագավորական իշխանության կամքով ու բարեհաճությամբ:

յամբ: Մինչդեռ հռոմեական կայսրության մեջ այդ կարգավիճակին հասնելու համար քրիստոնեական եկեղեցուն երկար տասնամյակների համառ աշխատանք պահանջվեց:

Անդրադարձ կատարելով Լուսավորչի տոհմի կաթողիկոսությանը, որը սկզբից ևեթ նշանակալից դիրք է գրավում հայոց քաղաքական ու եկեղեցական աստիճանակարգում, ակնհայտ է դառնում այն հանգամանքը, որ հետագա դարերում, հայոց կաթողիկոսությունը, պահելով իր դիրքը և իր մասնակցությունն ունենալով երկրի համար կարևորագույն վճիռների լուծման գործում, այնուամենայնիվ, ազդեցության և հեղինակության առումով չի հավասարվում առաջին շրջանի կաթողիկոսությանը: Աշխատության մեջ քննության ենք ենթարկել վերջինիս զորությունը պայմանավորող մի շարք հանգամանքներ:

Խնդրո առարկա թեմայի ամենաառանցքային հարցերից մեկը Կեսարիայի արքեպիսկոպոսության հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների լուսաբանման խնդիրն է: Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում Հայոց եկեղեցու զբաղեցրած դիրքը և հեղինակությունն ըստ արժանվույն ներկայացնելու գործում, հարկավ, վերոհիշյալ խնդրի ճշգրիտ լուսաբանումն ունի չափազանց մեծ նշանակություն: Ներկա մենագրության մեջ սույն հարցին անդրադառնում ենք առավելապես աղբյուրագիտական փաստերի և տվյալ դարաշրջանի ոգուն ու հոգևոր ավանդությանը համապատասխան դիրքերից, ընդգծելով, որ քրիստոնեական եկեղեցիների համար միջեկեղեցական մմանատիպ հարաբերությունները պարզապես Ընդհանրական եկեղեցու միությունը հաստատագրող հոգևոր հաղորդակցության նշան էին՝ գուրկ ենթադասության որևէ երանգից:

Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում Հայոց եկեցելու գրադեցրած դիրքն ուսումնասիրելու գործում չափազանց կարևոր նշանակություն ունի Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների խնդիրը: Միջնադարյան սկզբնադրյուրների և եկեղեցական-դավանաբանական թղթակցության հաղորդած փաստերի քննությունն ակնհայտ է դարձնում, որ այս երեք եկեղեցիների միջև հաստատվել էր յուրատեսակ միություն՝ հիմնված առաջին հերթին ընդհանուր քրիստոնեական ժառանգության վրա: Ընդ որում չափազանց ակնհայտ է Հայոց եկեղեցու գերագահ կարգավիճակը հիշյալ եկեղեցական միության մեջ: Հայոց եկեղեցին է հոգևոր հոգածության դեր ստանձնում մյուս երկու քրիստոնեական եկեղեցիների նկատմամբ:

Հայոց եկեղեցին, IV դարից սկսած հոգևոր հարաբերություններ է հաստատում ու պահպանում առանձին քրիստոնեական եկեղեցիների հետ՝ իր մասնակցությունը բերելով Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու ծիսա-պաշտամունքային միասնության պահպանմանը: Այս առումով հատկապես բացառիկ դիրք է գրավում Երուսաղեմը Հայոց համար: Դրանով է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ Հայոց եկեղեցին իր ծիսակարգում բազմաթիվ ավանդույթների նախնական ու առաքելական լինելը հաստատում էր գլխավորապես Երուսաղեմի հեղինակությամբ: Հարկավ, Հայոց և Երուսաղեմի եկեղեցու հարաբերություններն առանձնահատուկ նշանակություն ունեն մեր եկեղեցական պատմության համար:

Խնդրո առարկա թեման սերտորեն աղերսվում է դավանական առաջին տարակարծությունների սկզբնավորմանը քրիստոնեական՝ ներառյալ նաև Հայոց, եկեղեցիներում: Առաջին

քրիստոնյաների շրջանում բանավոր ավանդվող առաքելական ավանդություններն ու Եկեղեցու հայրերի սահմանած կանոններն, անկասկած, ժամանակի ընթացքում հանգեցնում էին եկեղեցական կանոնների որոշակի տարբերության, որն էլ հետագայում այդեն ձևավորում էր քրիստոնեական եկեղեցիների դավանությունն ու եկեղեցական օրենսդրությունը: Քրիստոսաբանական գաղափար հարցերի շուրջ հակաճառություններն ակներև են դարձնում, որ տակավին վաղ դարերում, քրիստոնեական առանձին եկեղեցիների հովվապետները շատ հաճախ գործում էին անկախ և ինքնակամ՝ եկեղեցու գործնական կյանքում կիրառելով տարբեր կարգեր ու սովորույթներ: Գրավոր կանոնների բացակայությունն իր հերթին անհնարին էր դարձնում եկեղեցու սահմանած կարգ ու կանոնի հետևողական պահպանումը:

Նիկիայի I տիեզերական ժողովին /325թ./ Հայոց եկեղեցու մասնակցությունը վերջինիս առաջին, ամենանշանակալից քայլն էր Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում: Պատահական չէր, անշուշտ, ժողովին մասնակցելու հրավերը, քանզի Հայոց եկեղեցին, որպես արևելյան կազմակերպված հնագույն եկեղեցիներից մեկը, իր հեղինակությունն ու ազդեցությունը պետք է ուղղորդեր ընդունելի դավանաբանական որոշման մեջ: Հիշյալ ժողովն, արդարև, դավանական տեսանկյունից դարագլուխ է կազմում ողջ քրիստոնեական աշխարհի համար, որովհետև, իրավամբ, հենց նրանում հաստատագրվեց քրիստոնեական ընդհանրականության գաղափարը: Դարեր շարունակ Նիկիայի տիեզերական ժողովը համարվել է առաքելական հավատի միության խորհրդանիշ բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիների, այդ թվում նաև Հայոց եկեղեցու համար:

Առանձին ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ բավական հաճախակի տեղական եկեղեցական ժողովներ գումարելու՝ անխտիր քրիստոնեական եկեղեցիներին բնորոշ առանձնահատկությունն ամենևին չի դիտարկվում Հայոց եկեղեցու պարագայում: Այս տեսանկյունից ևս վերջինս յուրահատուկ դիրք է գրավում Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում: Մենագրության մեջ փորձել ենք ուսումնասիրել մյուս եկեղեցիներին բնորոշ այս ընդհանրությունից բացառություն կազմելու չափազանց հետաքրքիր հանգամանքը: Զննության ենք ենթարկել նաև ինքնատիպ այն փաստը, որ հայոց եկեղեցական ժողովները գումարվում են հավասարապես հոգևորականների ու աշխարհականների մասնակցությամբ: Սկսած Աշտիշատի ժողովից /354թ./ մեկընդմիշտ հաստատագրվում է բացառիկ այն ավանդույթը, որ եկեղեցական ժողովներին, անգամ այնպիսի, որոնք գումարվում են ոչ թե կարգադրական-վարչական կամ օրենսդրական, այլ բացառապես դավանաբանական հարցեր որոշելու համար, հոգևոր դասի հետ միասին իր պարտադիր մասնակցությունն է բերում նաև աշխարհիկ դասը:

Քրիստոնեական արժեքների պահպանման գործում հսկայական էր գրի նշանակությունը: Հայկական գրի և գրականության ստեղծումը ճիշտ գնահատելու համար առաջին հերթին քննության ենք ենթարկել, թե մշակութային ինչ հիմքի վրա է բարձրացել V դարի հայ մշակույթը: Մի կողմ թողնելով կարևոր այն հանգամանքը, որ հայոց գրերի ստեղծումը պայմանավորված էր ժողովրդի մշակույթին, հետևապես և նրա անկախությանը սպառնացող վտանգի դեմ մաքառելու անհրաժեշտությունից, չափազանց մեծ էր նրա նշանակությունը նաև քրիստոնեական վարդապետության իմաստը լիարժեք ընկալելու տեսանկյունից:

Ընդամին, քննության ենթարկելով հայոց գրերի ստեղծման շարժառիթները, բացահայտվում է նաև Հայոց եկեղեցու նախամախնդրությունն այս հարցում: V դարում ստեղծված ինքնուրույն և թարգմանական գրականությունն իր ընդգրկումն թեմատիկայով յուրօրինակ մի գանձարան է քրիստոնեական մատենագրության հետազոտման գործում: Ընդ որում եկեղեցական հայրաբանության ու քրիստոնեական գրականության բազում գործերի բնագրեր անհետացած լինելով, դրանք այժմ վերարտադրված ունենք շնորհիվ հայերեն թարգմանությունների, և այս առումով իսկապես անգնահատելի է հայոց գրի նշանակությունը համաքրիստոնեական մշակութային արժեքների պահպանման հարցում:

Ինքնության պահպանմանը միտված մշակութային լայնածավալ այս գործունեությունն ուղղորդվում էր նաև հարևան քրիստոնեական երկրներ՝ Վիրք և Աղվանք: Ինքնին այս փաստը երեք եկեղեցիների միջև ներքին ամուր փոխհարաբերությունների բավական պերճախոս մի դրսևորում է: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի գլխավորությամբ ձեռնարկված մշակութային այս գործունեությունը վաղմիջնադարյան մտքի տեսանկյունից դիտվում էր որպես այս երկրներում Գրիգոր Լուսավորչի առաքելության տրամաբանական շարունակություն: Հետևապես, վրաց և աղվանից գրերի ստեղծումը Մաշտոցի կողմից բնավ էլ ինքնանպատակ չէր, այլ առաջին հերթին ուղղված էր քրիստոնեական հոգևոր արժեքների վերաինաստավորմանն ու ամրապնդմանը հիշյալ ժողովուրդների կյանքում:

Հայաստանի բյուզանդական հատվածում ազգային դպրոցներ բացելու և մայրենի գիրն ուսուցանելու՝ Սահակ Պարթևի ջանքերն ու ձեռնարկումները, հարկավ, անգնահատելի են: Ընդ որում, հետաքրքիր է այն իրողությունը, որ Կոստանդնուպոլսի

պատրիարքը, գիտակցելով, որ իրականում ազգային ինքնագիտակցության պահպանման պահանջն է ուղղորդում հայոց կաթողիկոսին, ընդառաջում է նրա խնդրանքը: Այլևայլ հանգամանքների հետ այս փաստը վկայում է, որ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը, գնալով որոշ գիջումների, բավական մեծ տեղ էր հատկացնում Հայոց եկեղեցուն՝ հենց վերջինիս միջոցով փորձելով իր ազդեցությունը տարածել Արևելքի ուղղադավան քրիստոնյաների շրջանում:

Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում Հայոց եկեղեցու ունեցած դիրքի քննության գործում բացառիկ նշանակություն ունի դավանաբանական բանավեճերի հանդեպ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշման խնդիրը: Հատուկ պետք է ընդգծել, որ արևելաքրիստոնեական եկեղեցիների մեջ Հայոց եկեղեցին միակն է, որ երբևէ ուղղակիորեն չի ներառնվել Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին ալեկոծած դավանական բուռն վեճերին, հետևապես, դավանաբանական բանավեճերի զարգացումն էականորեն այլ ընթացք է ընդունում վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցուն՝ միանգամայն տարբերվելով Ընդհանրական Տիեզերական եկեղեցուց: Դա պայմանավորված էր առաջին հերթին զանազան դավանական տարակարծությունների հանդեպ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշման բնույթից: Հրաժարվելով բանավեճերի արդյունքում ծագած կամայական բացատրությունները դարձնել դավանություն, Հայոց եկեղեցին հետամուտ էր սկզբունքային հարցերում անադարա պահել ավանդական հավատը, որն էլ հենց ձևավորում էր նրա վերաբերմունքն ու դիրքորոշումն այս խնդրի շուրջ: Ընդ որում հատուկ պետք է ընդգծել, որ պատմական ու աստվածաբանական գրականության մեջ «միաբնակ» եզրույթ-որակումը՝ տրված Հայոց եկեղեցուն, կա-

տարելապես ճշգրիտ չի արտացոլում վերջինիս դավանաբանական կողմնորոշումը, քանզի դարաշրջանի կանխակարծրությամբ դավանական միանգամայն այլ ուղղվածություն էր ընկալվում «միաբնակության» ներքո:

Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի հետ Պրոկոլ Կոստանդնուպոլսեցու և Ակակ Մելիտինացու թրթակցությունը սերտորեն առնչվում է հենց վերոնշյալ՝ դավանական տարաբնույթ բանավեճերի հանդեպ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշման խնդրին: Մյուս կողմից, թրթակցության փաստն ինքնին վկայությունն է նրա, որ Հայոց եկեղեցին, որպես Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու նշանակալից մի հատված, իրապես մեծ կարևորություն էր ներկայացնում ուղղադավանության պահպանման տեսանկյունից: Եկեղեցու այս երկու նշանավոր հայրերի ուղերձը հայոց մեծ վարդապետներին, անտարակույս, ժամանակի քրիստոնյա աշխարհում վերջիններիս ձեռք բերած մեծ հռչակի մասին է խոսում:

Այն, որ Հայոց եկեղեցին Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու անբակտելի մի մասն էր, բավական ցայտուն դրսևորվում է Շահապիվանի ժողովում /444թ./: Հայտնի է, որ Եփեսոսի III տիեզերական ժողովը /431թ./, ի թիվս այլ որոշումների, բանադրանքի ենթարկեց «մեսալեաններ» կոչված հերձվածողներին, որոնք վաղ միջնադարյան հայկական աղբյուրներում հիշատակվում են որպես «մծղնեականներ»: Շահապիվանի ժողովի ընդունած մի շարք կանոնները փաստում են ահա, թե հենց վերոհիշյալ ադանդի դեմ անհրաժեշտ ձեռնարկումների պահանջն է ժողովի գումարման բուն պատճառը: Սակայն, Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը հերձվածների նկատմամբ, որոշակի ընդհանրություն ունենալով Տիեզերական քրիստոնեական եկե-

ղեցու վերաբերմունքի հետ, որոշ հարցերում էականորեն տարբերվում է վերջինից: Մասնավորապես, հերձվածողների դեմ սահմանված պատիժների տեսանկյունից արդեն ակնբախ տարբերություններ են նկատվում Հայոց և քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հաստատած կանոններում:

Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Հայոց եկեղեցին զերծ չէր մաս ինքնուրույն որոշումներ կայացնելուց: Եթե քրիստոնեական եկեղեցին միայն Նիկիայի VII տիեզերական ժողովում /787թ./ գնահատեց ու ընդունեց առաքելական կանոնները, ապա վերջիններս Հայոց եկեղեցու կողմից հաստատվեցին արդեն Շահապիվանի ժողովում: Փաստորեն Հայոց եկեղեցին, միակը բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներից, արժանագույն գնահատեց ու վավերացրեց առաքելական կանոններն արդեն V դարում և սա արևելյան հնավանդ մեր եկեղեցու ինքնուրույն գործելու փառահեղ մի փաստ է: Հատկապես այս շրջանից սկսած Հայոց եկեղեցին ձգտում է դավանական ու հոգևոր-ժիսական մի ինքնուրույնության, որը սլայմանավորող հանգամանքների անդրադարձել ենք աշխատության հաջորդող էջերում:

V դարի II կեսին Հայոց եկեղեցին բացարձակապես կտրվում է Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու մեծ իրադարձություններից, և նրանցում որևիցե մասնակցություն ունենալուց: Հետևապես, Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը /451 թ. / թե՛ իր գումարման շրջանում, թե՛ հետագա կես դարի ընթացքում որևէ ներգործություն չունեցավ Հայոց եկեղեցու վրա՝ սլայմանավորված այն հոգևոր-քաղաքական օրհասական դրությամբ, որում գտնվում էր Հայաստանը: Սակայն հենց այս ժողովն իրապես վճռորոշ դերակատարում ունեցավ Հայոց եկեղեցու պատմութ-

յան մեջ՝ դառնալով Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու բաժանման ամենագլխավոր պատճառը:

Դվինի I ժողովի /506 թ./ հաստատագրած դավանական դիրքորոշումն առաջին բացահայտ քայլն էր դեպի ուղղադավան միաբնակություն: Եկեղեցու հայրերի ավանդած սկզբունքներին հավատարիմ մնալու գրավականով՝ Հայոց եկեղեցին մերժում է յուրաքանչյուր դավանական նորամուծություն, որը կարող էր պառակտել Ընդհանրական եկեղեցին: Ձարմանալի է այն առանձնահատուկ դիրքը, որ ուներ այս շրջանում Հայոց եկեղեցին հարևան եկեղեցիների համեմատ: Սկսած VI դարից, հասկապես ասորական արևելքում, բազմաթիվ քրիստոնյաներ, իրենց հավատո ճշմարտությունն ապացուցելու համար, շարունակ շեշտում են դավանական մույնությունը հայոց հետ՝ դնելով նույն հարթության վրա, և այս հանգամանքի կարևորումը բավական ծանրակշիռ փաստարկ էր ուղղադավանության տեսանկյունից: Հիշյալ ժողովը չափազանց կարևոր էր նաև հարևան քրիստոնեական եկեղեցիների հետ հարաբերությունների ինքնատիպ բնույթի հաստատման առումով:

Բարգեն Ռթմսեցուն հաջորդած առաջին կաթողիկոսների շարքում իր գործունեությամբ աչքի է ընկնում հասկապես Քրիստափոր Ա Տիրառիցցին /539-545/: Աղբյուրների տրամադրած աղքատիկ վկայությունների հիման վրա փորձել ենք քննության ենթարկել Հայոց եկեղեցու դիրքը հիշյալ կաթողիկոսի հայրապետության շրջանում: Նշանակալից էր նրա դերը հասկապես միաբնակ քրիստոնյաներին Հայոց եկեղեցու շուրջը հավաքագրելու և վերջինիս իրավասության սահմաններն ընդարձակելու ուղղությամբ: Իր գործունեությամբ Քրիստափոր Ա-ն մեծապես

նախատում է Հայոց եկեղեցու հեղինակության բարձրացմանը և նրա գերակա դիրքի ամրապնդմանը:

Աշխատության ամենածավալուն հատվածը վերաբերում է Դվինի II ժողովին /555թ./: Վերջինիս հանգամանալի ուսումնասիրումն ամենևին էլ ինքնանպատակ չէ, քանզի հենց այս ժողովը շրջադարձային նշանակություն ունեցավ Հայոց եկեղեցու հետագա ողջ ժամանակաշրջանի համար: Հաջորդող դարերի հայ և օտար պատմիչների հայացքով Դվինի II եկեղեցական ժողովը հանդիսանում է այն ելակետը, որն Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու իրական բաժանման սահմանն է որոշում՝ ամրագրելով նրա դավանական դիրքորոշումը, որի հիմքերն ու սկզբունքները սրբագրվել էին երկուսուկես դարերի ընթացքում:

Դվինի II ժողովին վերաբերող հատվածը վերաբերում է թե՛ ժողովին անմիջապես նախորդած ժամանակաշրջանին, այն է՝ հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերություններին և դավանական թոթակցությանը, և թե՛ ժողովի ընդունած դավանական որոշումներին: Հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերությունների հետ սերտորեն աղերսվում է Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքն ու դիրքորոշումը VI դարում մեծ կարևորություն ներկայացնող անապականության խնդրին: VI դարի II կեսին ևս ասորի միաբնակ քրիստոնյաները շարունակում էին մեծ արժեք ու կարևորություն տալ Հայոց եկեղեցուն և նրա հավատակցությանը՝ մշտապես ձգտելով հոգևոր հաղորդակցություն պահպանել հայոց հետ:

Գավանաբանական զանազան վավերաթղթերի ու փաստաթղթերի, միջնադարյան հայ և օտար, այդ թվում՝ քաղկեդոնական ուղղվածության, աղբյուրների տարաբնույթ վկայություններն իրենց բովանդակությամբ համակարծիք չեն թե՛ Դվինի II



եկեղեցաժողովի ընդունած որոշումների մասին ընդհանրապես, թե՛ Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ դավանական դիրքորոշում արտահայտելու շուրջ մասնավորապես: Քննության արդյունքում ակներև է պատմական այն իլոդոթյունը, որ առաջին անգամ հենց այս ժողովն է դավանաբանական բանադրամքի ենթարկում Քաղկեդոնի ժողովը՝ վավերացնելով վերջինս ընդունած Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու պաշտոնական բաժանումը:

Դվինի II ժողովի ընդունած այլևայլ որոշումների թվում առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում հրաժարումը Երուսաղեմի հետ դավանական միաբանությունից, որն ինչ արտացոլումը գտնելով մի շարք վավերաթղթերում, ի հայտ է բերում Հայոց եկեղեցու վաղմիջնադարյան սկզբնական շրջանի արտաքին հարաբերությունները, ընդամին, պարզորոշ դարձնելով նրա դիրքը հարևան եկեղեցիների նկատմամբ:

### **Աղբյուրների և գրականության տեսություն:**

Թեմայի հետազոտման ողջ ընթացքում գերազանցապես առաջնորդվել ու հիմնվել ենք միջնադարյան հայ և օտար սկզբնաղբյուրների հաղորդած փաստերի համեմատական և պատմա-քննական վերլուծության վրա: Մեր կողմից առաջադրված եզրահանգումները գլխավորապես փաստարկված են աղբյուրների վկայություններով:

Վաղ շրջանի Ընդհանրական եկեղեցու դավանաբանության, քրիստոնեական առանձին եկեղեցիների հոգևոր-եկեղեցական փոխհարաբերությունների ու դավանական թղթակցության բնույթի, տեղական ու տիեզերական եկեղեցական ժողովների ընդունած որոշումների ու կանոնների քննության գործում գերազանցապես հիմնվել ենք դարաշրջանն արտացոլող աղբյուրնե-

րի՝ մի շարք դավանաբանական-հայրաբանական, ինչպես նաև կանոնիկ որոշումների ժողովածուների վրա:

Այս առումով վավերական անգնահատելի արժեք ունի հասկապես Գ-իրք Թղթոցը<sup>2</sup>, որը բովանդակում է խնդրո առարկա ժամանակաշրջանին վերաբերող հայրաբանական քննախոսություններ, ժողովական փաստաթղթեր ու վավերագրեր, միջեկեղեցական դավանական թղթակցության բացատրիկ նմուշներ: Պաշտոնական վավերաթղթերի այս ժողովածուն բազմիցս և հանգամանորեն օգտագործվել է մեր կողմից՝ լուսաբանելու Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ, ճշգրտելու դավանաբանական մտքի զարգացման ընթացքը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցում, ինչպես նաև եկեղեցական ժողովների գումարման և նրանցում արժարծված բազմաբնույթ դավանական խնդիրները պարզաբանելու գործում: Հետազոտության ընթացքում լայնորեն օգտագործվել է նաև Հայոց Կանոնագիրքը<sup>3</sup>, որում զետեղված հատկապես առաքելական, տիեզերական, ինչպես նաև հայոց հայրապետների կանոնախմբերը չափազանց մեծ կարևորություն են ներկայացնում թեման լիարժեք քննության ենթարկելու տեսանկյունից: Ի լրումն դրա, Հայոց Կանոնագիրքը նաև միջնադարյան իրավահարաբերությունների և եկեղեցական կանոնական իրավունքի ընդգրկումն ու հանգամանալից աղբյուր է:

Վաղ քրիստոնեական եկեղեցու նախնական, ավանդական վարդապետության, ապա և տարատեսակ դավանական տարակարծությունների, բանավեճերի և ձևավորվող հերձվածների

<sup>2</sup> Գ-իրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, հմմտ. Գ-իրք Թղթոց, երկրորդ հրատ., Երուսաղեմ, 1994:

<sup>3</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա. աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, Կանոնագիրք Հայոց, Բ. աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1971:

ուսումնասիրման տեսանկյունից առաջնակարգ նշանակություն ունեն Յ. Մանսի<sup>4</sup>, Ջ. Միյնի<sup>5</sup>, ինչպես նաև Է. Շվարցի<sup>6</sup> հրատարակությամբ լույս տեսած ժողովածուները, որոնցում ընդգրկված նյութը կազմված է բացառապես բնագրային վավերագրերից: Նույն խնդիրների առնչությամբ արժեքավոր վկայություններ է տրամադրում Եպիփան Կիպրացու «Պանարիոն»<sup>7</sup> աշխատությունը: Վաղ շրջանի պատրիարքական աթոռների և նրանց իրավասությանը վերաբերող հարցերին է ուղղված «Նեղոսի Դոքսապատոի Կարգագրութիւն...»<sup>8</sup> գրություն-փաստաթուղթը, որը նզակի փաստեր է բովանդակում, ի դեպ, Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն կազմակերպման մասին:

Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումն առանց որևէ կանխակարծության ըմբռնելու գործում էական դեր ունեն մահ «Կնիք Հավատոյ»<sup>9</sup> ժողովածուի մեջ ամփոփված մի շարք դավանական բնույթի վավերաթղթեր: Մասնակի արժեք է ներկայացնում նաև վարքագրական գրականության՝ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանին վերաբերող որոշ գործեր<sup>10</sup>:

---

<sup>4</sup> J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. 2-11, G. Austria, 1958-1960.

<sup>5</sup> J. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca / P.G. /, vol. 127, 132, Paris, 1864.

<sup>6</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. By E. Schwartz, t. 2,3,4, Leipzig, 1914.

<sup>7</sup> Epiphani, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, Migne, Patrologiae Graeca, t. XLIII, Paris.

<sup>8</sup> Նեղոսի Դոքսապատոի Կարգագրութիւն պատրիարքական աթոռոցն, հրատարակեց Ֆրանց Ֆինկ, Վաղարշապատ, 1902:

<sup>9</sup> Կնիք Հաւատոյ Ընդհանոր սուրբ եկեղեցոյ յուղղափառ եւ ս. Հոգեկիր Հարցն մերոց դաւանութեանց, յատուրս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, ս. Էջմիածին, 1914:

<sup>10</sup> Յաղագս զարմից սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսատրչի եւ Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց Հայրապետի, Սոփերք Հայկականք, Ջ, Վենետիկ, 1853, էջ 9-124, Յաղագս հայրապետութեան Սրբոյն Ներսիսի եւ հաստատելոյ զաթոռ պատրիարգութեան, Սոփերք Հայկականք, Է, Վենետիկ, 1853, էջ 5-30:

Աշխատության հետազոտման գործում առաջնակարգ կարևորություն ունեն իհարկե, վաղմիջնադարյան մեր պատմիչների սկզբնաղբյուրները: Զրիստոնեության տարածման, այն պետական կրոն հռչակելու, պետություն-եկեղեցի հարաբերությունների ճշգրտման ու ձևավորման ընթացքի, հայրապետական ու թագավորական իշխանության հարաբերությունների բնույթի, ինչպես և Կեսարիայում հայոց կաթողիկոսների ձեռնադրման վիճահարույց խնդրի լուսաբանման գործում անգնահատելի են Ագաթանգեղոսի<sup>11</sup>, Փավստոս Բուզանդի<sup>12</sup>, Մովսես Խորենացու<sup>13</sup> հաղորդած փաստերը: Այլևայլ խնդիրների հետ մաս և Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշման ճշգրտման տեսանկյունից արժեքավոր են Ղազար Փարպեցու<sup>14</sup> և Կորյունի<sup>15</sup> գործերը: Հարևան քրիստոնեական մասնավորապես Վրաց և Ադվանից եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու ամենավաղ հարաբերությունների ուսումնասիրման տեսանկյունից բացառիկ արժեք ունեն ս. Գրիգորի Վարքի հունարեն<sup>16</sup> և արաբերեն<sup>17</sup> տարբերակները, որոնք հաղորդում են այնպիսի պատմական սելյալ-

<sup>11</sup> Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Զննական բնագիրը Գ. Տեր-Սկյուռյանի և Ս. Կանայանցի, ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983:

<sup>12</sup> Փաստոսի Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Բնագիրը Զ. Պատկանյանի, Թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987:

<sup>13</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և մկրածութիւնը Մ. Աբելեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Մ. Սարգսեանի, Երևան:

<sup>14</sup> Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահան Սահիլյոնեան աշխատասիրութեանը Գ. Տեր-Սկյուռեան և Ստ. Մալխասեանց, Տիբլիս, 1904:

<sup>15</sup> Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ լնթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով՝ Մ. Աբելյանի, Երևան, 1941:

<sup>16</sup> G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, *Studi e testi*, 127, Vatican, 1946, հմմտ. Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, Թարգմանություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան և ծանոթագրությունները՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, տե՛ս Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 159-180:

<sup>17</sup> Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и алапов, С.-Петербург, 1905.

ներ, որոնք բացակայում են Ագաթանգեղոսի հայկական բնագրում: Գիրք Թղթոցի հետ միասին վաղ միջնադարի նշանավոր եկեղեցական պատմագիրների՝ Սոզոմենոսի<sup>18</sup>, Սոկրատ Սքոլաստիկոսի<sup>19</sup> և Չաքարիա Միտիլենացու<sup>20</sup> երկերը, նմանապես, իրենց ընձեռած հետաքրքիր նյութով, լրացնում են վերոնշյալ խնդրի հետազոտման աղբյուրագիտական հենքը:

V դարում Զրիստոնեական եկեղեցու բարձրաստիճան հայրերի հետ Հայոց եկեղեցու երկու մեծ վարդապետների՝ Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի դավանական թղթակցության հանգամանակից հետազոտման գործում Գիրք Թղթոց ժողովածուի, ինչպես նաև Մովսես Խորենացու և Կորյունի երկերի հետ, կարևոր նշանակություն ունեն նաև թղթակցության հունարեն բնագիրն ու վերջինիս լատիներեն թարգմանությունը<sup>21</sup>, որոնք բոլորովին այլ լույսի ներքո են ներկայացնում թղթակցության հանգամանքները: Հիշյալ դավանական թղթակցության նյութ հանդիսացող Թեոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետության հետ Հայոց եկեղեցու պատմությանն աղերսվող բացառիկ փաստեր է տրամադրում Փոտի «Գրադարան» կամ «Հազարամասյան»<sup>22</sup> կոչվող աշխատությունը:

<sup>18</sup> Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen comprising a History of the Church, from A.D. 323 to A.D. 425*, Revised by Chester D. Hartranft in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, vol. II, republished Michigan, 1957.

<sup>19</sup> Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն /թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի/ եւ Պատմութիւն վարուց սրբոյն Միղբեսարոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ /թարգմանեալ Աբասուն Գրիգորի Չորասիրեցոյ/, հո. Ա. աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ. Տէր-Մովսիսէան, Վաղարշապատ, 1897:

<sup>20</sup> Չաքարիա Միտիլենացի /Հռետոր/, Ժամանակագրություն. Ասոբական աղբյուրներ, Ա, Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976:

<sup>21</sup> *Liberati diaconi Breviarium*, J. Migne, *Patrologia Latina* /P.L./, 68.

<sup>22</sup> *Photii Bibliotheca*, 81, J. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 103.

VI դարում ասորի միաբնակ քրիստոնյաների՝ Հայոց եկեղեցու իրավասությանը ենթարկվելու, վերջինիս հետ հավատակցության ու հաղորդակցության պահպանմանն ուղղորդված եռանդուն ջանքերի շուրջ պատմական քննության գործում Գիրք Թղթոց ժողովածուի և Թովմա Արծրունու Պատմության<sup>23</sup> հետ առաջնահերթ նշանակություն ունեն մասնատրական ժամանակագիրների՝ մասնավորապես Բարիեբրեոսի<sup>24</sup>, Ասսենամիի<sup>25</sup>, Միքայել Ասորու<sup>26</sup> գործերի հանգամանալից ուսումնասիրությունը:

VI դարում Հուլիանոս Հալիկառնասցու անասպականության վարդապետության շուրջ Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը ճշգրիտ ըմբռնելու խնդրում մեծ արժեք ունեն Հովհան Ծանեցու<sup>27</sup> և Խոսրովիկ Թարգմանչի<sup>28</sup> դավանաբանական ու վիճաբանական գրությունները:

Խնդրո առարկա թեմայի ուսումնասիրման գործում առանձնահատուկ պետք է ընդգծել քաղկեդոնական ուղղվածության մի շարք սկզբնաղբյուրների՝ «Narratio de rebus Armeniae»-ի<sup>29</sup>, Ար-

<sup>23</sup> Թովմայի Վարդապետի Արծրունոյ Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

<sup>24</sup> Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbeloos et Lamy, 3, Lovanii, 1877.

<sup>25</sup> Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, Romae, 1719.

<sup>26</sup> Ժամանակագրութիւն Տեառն Միլիայելի ասորաց պատրիարքի, Յերուսաղեմ, 1871, Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jakobite d'Antioche (1166-1199), ed. J.-B. Chabot, Paris, 1904.

<sup>27</sup> Յովհաննոս Իմաստասիրի Ածնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, հմմտ. Մատենագիրք Հայոց, Է հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007:

<sup>28</sup> Մատենագիրք Հայոց, Չ հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան:

<sup>29</sup> «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Երևան., 2002, էջ 97-110: Աղբյուրի մասին տե՛ս նաև՝ Կ. Մելիքյան, Narratio de rebus Armeniae իսպ-քաղկեդոնական երկը վաղ

սեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին»<sup>30</sup> և «Թուրք Փառայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»<sup>31</sup>, վավերաթղթերի անգնահատելի նշանակությունը: Վերջիններս, Հայոց եկեղեցու պատմության տարաբնույթ իրազարծություններն ու դավանական-ծիսական բազում հարցերը լուսաբանելով քաղկեդոնական տեսանկյունից, բոլորովին նոր լույս են սփռում դրանց վրա՝ արդյունքում, շատ հաճախ, վիճարկելի դարձնելով պատմագիտության մեջ ընդունված ավանդական տեսակետներն ու եզրահանգումները: Այդ սկզբնաղբյուրները, պատկանելով քաղկեդոնական պատմագրությանը, միանգամայն անկախ են հայ ազգային եկեղեցական պատմագրության ավանդույթից: Զաղկեդոնիկ սկզբնաղբյուրների թվին է պատկանում նաև «Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի Թուրքն առ Արաս Աղուանից կաթողիկոս»<sup>32</sup> վավերաթուղթը, որը քաջատիկ նշանակություն ունի Երուսաղեմի պատրիարքության հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների քննության տեսանկյունից: Հետաքրքիր է այն հանգամանքը, որ թուղթը, թեև իր բովանդակությամբ անդրադառնում է Հայոց եկեղեցու դավանաբանությանն ու հոգևոր-ծիսական հարակից հարցերի, այդու-

---

միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007:

<sup>30</sup> Արսեն Սափարացի, Վրաց և հայոց բաժանման մասին, Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 1, Երևան, 1934, էջ 34-47:

<sup>31</sup> Թուրք Փոռայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Фотия Архиепископа Константинопольского, О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения на греческом и армянском языке, изданные с предисловием А. И. Пападопуло-Керамевсом и переведенные Г. С. Дестунисом и Н. Марром, Православный Палестинский Сборник, т. 11, СПб, 1892.

<sup>32</sup> Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի Թուրքն առ Արաս Աղուանից կաթողիկոս. հրատարակութեամբ Կ. Տէր-Մկրտչյանի, Վաղարշապատ, 1896:

հանդերձ, զուտ դավանական առումով որևիցե կարևորություն չի ներկայացնում, քանզի շարադրված է ամբարտավան ու չափազանց կանխակալ ոգով: Ի հակակշիռ վերն ասվածի, այն անգնահատելի աղբյուր է Երուսաղեմի հետ Հայոց հարաբերությունների հետազոտման տեսակետից: Անաստաս վարդապետի «Վասն վանորեից»<sup>33</sup> թղթի հետ միասին, «Յովհաննես առ Աբաս» թուղթը եզակի վկայություններ է բովանդակում VI դարում Երուսաղեմի հայ հոգևորականության նկատմամբ կիրառված հալածանքների ու այդ խնդրի շուրջ Հայոց եկեղեցու ընդունած դիրքորոշման մասին:

Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշմանն աղերսվող այլևայլ հարցերի առնչությամբ օգտագործվել են նաև ավելի ուշ շրջանի պատմիչների՝ Սեբեոսի<sup>34</sup>, Մովսես Կաղանկատվացու<sup>35</sup>, Ուխտանեսի<sup>36</sup>, Հովհան Մամիկոնյանի<sup>37</sup>, Ստեփանոս Տարոնեցու<sup>38</sup>, Հովհաննես Դրասխանակերտցու<sup>39</sup>, Վարդան Արևելցու<sup>40</sup>,

---

<sup>33</sup> Անաստաս վարդապետի Վասն վանորեից հայոց որ Յերուսաղեմ, Դ. Ալիշան, Հայապատում, Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901:

<sup>34</sup> Պատմութիւն Սեբեոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյանի, Երևան, 1979:

<sup>35</sup> Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Բննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1983:

<sup>36</sup> Ուխտանես կախսկոպոս, Պատմութիւն Բաժանման վրաց ի հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

<sup>37</sup> Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրությամբ Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1941:

<sup>38</sup> Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885:

<sup>39</sup> Յովհաննես Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912:

<sup>40</sup> Հուարումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, Վենետիկ, 1862:

Կիրակոս Գանձակեցու<sup>41</sup>, Ստեփանոս Օրբելյանի<sup>42</sup> և այլոց աշխատությունները:

Մենագրության մեջ օգտագործվել են վաղ միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական ու եկեղեցական պատմությանն ու դավանաբանությանը նվիրված կարևորագույն ուսումնասիրությունները: Թեմայի հետազոտման համար, անշուշտ, հսկայական նշանակություն ունեն մեծամուն գիտնական Մ. Օրմանյանի աշխատությունները: Եկեղեցու պատմությանն ու դավանական խնդիրներին վերաբերող տարաբնույթ հարցեր իսկապես իրենց վերջնական գնահատականն ու անվիճելի բնորոշումն են ստացել նրա՝ հիրավի կոթողային, «Ազգապատում»<sup>43</sup> աշխատության մեջ: Այն մինչև այժմ էլ անկրկնելի ուղեցույց է հանդիսանում Հայոց եկեղեցու ցանկացած շրջանն իր ուսումնասիրության ոլորտը դարձրած յուրաքանչյուր հայազետի համար: Հայոց եկեղեցու պատմության, վարդապետության և այլևայլ առանցքային խնդիրների առնչությամբ հետաքրքիր դիտողություններ են արված նաև հեղինակի մեկ այլ աշխատության<sup>44</sup> մեջ:

Վաղ միջնադարյան Հայաստանի հատկապես քաղաքական կացության, զուգահեռաբար նաև հոգևոր-եկեղեցական բազմազան հարցերի շուրջ էական նշանակություն ունեն Մ. Չամչյանի<sup>45</sup>, Ն. Աղոնցի<sup>46</sup>, Հ. Մանանդյանի<sup>47</sup> մեծարժեք հետազոտությունները:

---

<sup>41</sup> Կիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցույ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1909:

<sup>42</sup> Ստեփաննոսի Օրբելեան Միւնեաց արքեպիսկոպոսի Պատմութիւն նահանգին Միսական, Դուկասեան մատենադարան, Դ, Թիֆլիս, 1910:

<sup>43</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Հ. Ա, Էջմիածին, 2001:

<sup>44</sup> Նույնի՝ Հայոց եկեղեցին և իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911:

<sup>45</sup> Մ. Չամչյանց, Հայոց պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1985:

Վաղ միջնադարյան հայ կանոնական իրավունքի, եկեղեցու օրենսդիր գործունեության, եկեղեցական ժողովների ժամանակ արծարծված խնդիրների, ընդունած որոշումների ու կանոնների համակողմանի հետազոտման գործում հայագիտության մեջ իրենց նպաստավոր ավանդն են ներդրել մեծ հայագետներ Ն. Մելիք-Թանգյանը<sup>48</sup>, Խ.Սամուելյանը<sup>49</sup>, Ա. Սուքիասյանը<sup>50</sup>:

Հայոց եկեղեցու վաղ շրջանի պատմության ու դավանաբանության, հայ դավանական մտքի զարգացման ընթացքի, քրիստոսաբանական բանավեճերին Հայոց եկեղեցու մասնակցության և առանձին քրիստոնեական եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների քննությանն են նվիրված վաստակաշատ գիտնականներ Երվ. Տեր-Մինասյանի<sup>51</sup>, Կ. Տեր-Սկրտչյանի<sup>52</sup> ուսումնասիրությունները, որոնք հանգամանորեն օգտագործվել են մեր հետազոտության մեջ: Վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության բազմաթիվ հարցերի հետազոտման գոր-

---

<sup>46</sup> Ն. Աղոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, Նույնի՝ Անժամօք էջեր Մաշթոցի եւ նրա աշակերտների կեանքից ըստ օտար աղբյուրների, Հանդէս Ամսօրեայ, 1925, Նույնի՝ Les fetes et les saintes de l'eglise Arménienne (Revue de l'Orient Chretien), 6, 1927-1928.

<sup>47</sup> Հ. Մամանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հտ. Բ. մասն Ա, Երևան, 1957:

<sup>48</sup> Ն. Մելիք-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Ա, Շուշի, 1903, գիրք Բ/կազմակերպութիւն և կառավարութիւն/, Շուշի, 1905:

<sup>49</sup> Խ. Սամուելեան, Հայ սովորութեան իրավունքը, Թիֆլիս, 1911, Նույնի՝ Հին հայ իրավունքի պատմությունը, հտ. Ա, Երևան, 1939:

<sup>50</sup> А. Г. Сукиасян, Общественно-политический строй и право Армениии в эпоху раннего феодализма /III-IXвв/, Ереван, 1963.

<sup>51</sup> Երվ. Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., Նույնի՝ Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հտ Ա, Ս. Էջմիածին, 1908, Նույնի՝ Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971:

<sup>52</sup> Կ. Տեր-Սկրտչեան, Հայոց եկեղեցւոյ Պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908, «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի մեծարժեք առաջաբանը, Նույնի՝ Երկերի ժողովածու, Արարատի ժառանգությունը, Դ, Ս. Էջմիածին, 2008:

ծում, հարկավ, մեծ արժեք ունեն չ. Գելգերի<sup>53</sup>, Ա. Աննինսկու<sup>54</sup>, Ա. Տեր-Միքելյանի<sup>55</sup>, Գարեգին կաթողիկոսի<sup>56</sup> աշխատությունները:

IV-VI դարի I կեսին Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու անքակտելի մասը կազմող և տիեզերական առաջին երեք ժողովներն անվերապահորեն ընդունող Հայոց եկեղեցու պատմության համար անգնահատելի արժեք ունեն մակ տիեզերական ժողովների պատմությանը նվիրված այնպիսի մեծարժեք հետազոտություններ, որոնց հեղինակներն իրենց ուսումնասիրություններում հիմնվել են միջնադարյան բնագիր ձեռագրերի վրա: Այս առումով հիշատակության արժանի են մասնավորապես Չ. Հեֆելի<sup>57</sup>, Ե. Հոնիգմանի<sup>58</sup> աշխատությունները: Եկեղեցական ժողովների արձանագրությունների, կայացրած որոշումների և ընդունած կանոնների քննության հիմքի վրա են կառուցված մակ Ա. Հառնակի<sup>59</sup>, Վ. Բոլտոպի<sup>60</sup>, Ա. Կարաաշկի<sup>61</sup>, Դ. Գուսևի<sup>62</sup> հետազոտությունները, որոնցում տիեզերական ժողովների պատմագիտական հանգամանալից քննության հարթության վրա հետաքրքիր եզրահանգումներ են կատարվում վաղ շրջանի քրիստոնեական եկեղեցու դավանարանության և քրիստոնեական

---

<sup>53</sup> Չ. Գելգեր, Փաստոս Բիզանդ կամ հայկական եկեղեցույ սկզբնատորություն, Վենետիկ, 1896:

<sup>54</sup> А. Аннинский, История Армянской церкви, Кишинев, 1900.

<sup>55</sup> Ա. Տեր-Միքելյան, Հայաստանեայց եկեղեցին եւ բիզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892:

<sup>56</sup> K. Sarkissian, The council of Chalcedon and the Armenian Church, London, 1965.

<sup>57</sup> C. Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t 1, Paris, 1869.

<sup>58</sup> E. Honigman. The original lists of the members of the council of Nikea, the Robber-Sinod and the council of Chalcedon, Byzantion, t. XVI, /1942/43/.

<sup>59</sup> А. Гарнак, История догматов, ч. 2, Развитие церковной догмы, СПб, 1911.

<sup>60</sup> Վ. Բոլտոպ, Եկեղեցու պատմությունը տիեզերական ժողովների շրջանում, Վաղարշապատ, 1914:

<sup>61</sup> А. Карташев, Вселенские соборы, Москва, 1992

<sup>62</sup> Д. Гусев, Ересь антитринитариев третьего века, Казань, 1872.

առանձին եկեղեցիների փոխհարաբերությունների շուրջ: Վաղ միջնադարում Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերություններին են նվիրված մի շարք մեծարժեք աշխատություններ, որոնք նմանապես օգտագործվել են մեր կողմից՝ ուսումնասիրության համապատասխան հատվածներում, մասնավորապես՝ Գ. Բարյանի<sup>63</sup>, Ն. Ալիմյանի<sup>64</sup>, Պ. Պետտերսի<sup>65</sup>, Դ. Լանգի<sup>66</sup>, Ս. Թումանյանի<sup>67</sup> հետազոտությունները:

Քրիստոնեական արժեքների պահպանման գործում հայոց գրի մեծ դերակատարման մասին երախտիքի և գնահատանքի են արժանի մեծ արևելագետ Ն.Մառի<sup>68</sup> աշխատությունները: Նա այն հեղինակներից է, որն, արդարև, իր արժանագույն գնահատականը տվեց հայ թարգմանչաց դպրոցի գործունեությանը՝ քրիստոնեական համամարդկային մշակութային արժեքների փրկության գործում: Հունարան դպրոցի գործունեության հետազոտման խնդրում նշանակալից են նաև Հ. Մանանդյանի<sup>69</sup>, Ա. Աբրահամյանի<sup>70</sup>, Ս. Շիրինյանի<sup>71</sup> ընդգրկուն ու բովանդակալից աշխատությունները:

---

<sup>63</sup> G. Babian, նշվ. աշխ.:

<sup>64</sup> Ն. Ալիմյան, Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան և Վրաստան, պատմական ուսումնասիրություն աղբյուրներու քննութեամբ, Վիեննա, 1949:

<sup>65</sup> Peeters P., Les débuts du christianisme en Géorgie, d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana, t. 50 /1932/, pp. 5-58.

<sup>66</sup> Lang D. M., The Georgians, London, 1966

<sup>67</sup> Toumanoff C., Studies in Christian Caucasian history, Georgetown, 1963.

<sup>68</sup> Н. Я. Марр, Армянская культура, ее корни и доисторические связи по ланным языкознания, Ереван, 1990, Նոյնի՝ Кавказский культурный мир и Армения, Ереван, 1995.

<sup>69</sup> Я. А. Манандян, Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван, 1941.

<sup>70</sup> Ա. Աբրահամյան, Հայ գրի և գրչության պատմություն, Երևան, 1959, Նոյնի՝ Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում, Երևան, 1959:

<sup>71</sup> Ս. Շիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը /հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ/, Երևան, 2005:

Հայոց եկեղեցու պատմության և Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում նրա զբաղեցրած դիրքին առնչվող բազմաբնույթ խնդիրների քննության ընթացքում ուսումնասիրվել են նաև Վ. Հացունու<sup>72</sup>, Ն.Ակինյանի<sup>73</sup>, Պ. Անանյանի<sup>74</sup>, իսկ նորօրյա գիտնականներից՝ Վ. Վարդանյանի<sup>75</sup> աշխատությունները:

Ուսումնասիրության մեջ օգտագործվել են նաև վաղ միջնադարյան քրիստոնեական եկեղեցու պատմությանը նվիրված առավել ժամանակակից հրատարակություններ<sup>76</sup>:

Հայոց եկեղեցու պատմությանն ու դավանաբանությանը վերաբերող բազմաբնույթ հարցեր քննելիս հաշվի ենք առել պատմագիտության մեջ առկա զանազան տեսակետները, երբեմն՝ իրարամերժ ու հակասական, երբեմն՝ վիճահարույց և խոցելի, հարկ եղած պարագայում առաջարկելով մեր մոտեցումները:

---

<sup>72</sup> Վ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ հայ եկեղեցույ պատմութենեմ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1927:

<sup>73</sup> Ն. Ակինեան, Տիմոթեոս Կուզ Հայ մատենագրութեան մեջ, քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909, Նույնի՝ Շահապիվանի ժողովին կանոնները, Վիեննա, 1950, Նույնի՝ Թուղթ Մակարայ Բ Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրթանէս եպիսկոպոսապետ Միւնեսց յաղագս կարգաց եկեղեցույ, Վիեննա, 1930, այլ գիտական հոդվածներ:

<sup>74</sup> Պ. Անանեան, Քրիստոնեութեան հետքեր Հայաստանի մեջ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի քարոզութենէն առաջ, /պատմական ուսումնասիրութիւն/, Վենետիկ, 1979, Նույնի՝ Ներսէս Բագրեւանդացի իշխան հայոց հեղինակ դավանաբանական գրութեան մը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1989, Նույնի՝ Զննութիւն Հայ եկեղեցույ պատմութեան Ե եւ Ձ դարերու շրջանին, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1991, Նույնի՝ Պատմական յիշատակարան մը Դուրմի Բ ժողովքի մասին, Բազմավեպ, 1957, էջ 111-127, 1958, էջ 64-72, 117-131, այլ գիտական հոդվածներ:

<sup>75</sup> Վ. Վարդանյան, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուդիներում, Վաղարշապատ, 2005, այլ գիտական հոդվածներ:

<sup>76</sup> W. Williston, A history of the Christian Church, New York, 1985, W. Friend, The early Church /from beginnings to 461/, London, 1986, P. Schaff, History of the Christian Church, t. 2, Massachussets, 1996, И. С. Свенцицкая, Раннее христианство: страницы истории, М., 1988.

# ԳԼՈՒԽ I

## ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄ IV ԴԱՐՈՒՄ

### 1. Պետության հետ եկեղեցու հարաբերությունների բնույթը

Քրիստոնեությունը, չունենալով այնպիսի ակնհայտ կազմակերպչական ձևավորում ու հատկապես տարածում, ինչն արդարև առկա էր Հռոմեական կայսրության մեջ, պետականորեն առաջին անգամ ընդունվեց Հայաստանում՝ դառնալով կենսականորեն անհրաժեշտ ինքնահաստատման հզոր մի լծակ: Քրիստոնեության ճանաչումն իբրև պետական կրոն նպատակաուղղված էր Հայաստանի ազգային-քաղաքական ամբողջականության պահպանմանը՝ հակադարձվելով առաջին հերթին Սասանյան Պարսկաստանի օրըստօրե աճող հոգևոր, քաղաքական և մշակութային ազդեցությանը:

Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ քրիստոնեությունը բավականաչափ զորեղ էր նաև Հայաստանում, այն աստիճան, որ Տրդատ Մեծը չվարանեց այն պետական կրոն հռչակել: Քրիստոնեության տարածումը Հայաստանով մեկ առանց ժողովրդի կողմից շոշափելի դիմադրության, վկայում է այն մասին, որ երկիրը ներքուստ պատրաստ էր նոր կրոնը ընդունելուն: Սա հնարավոր չէ այլ կերպ մեկնաբանել, քան Հայաստանում քրիստոնեական տարրի ծանրակշիռ գործունեության հանգամանքով: Այս իրողությունը տրամաբանորեն ենթադրել է տալիս քրիստոնեության ընդունման գործընթացի աստիճանական նախապատրաստություն:

Հայաստանում, դեռ Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունից առաջ, առկա էր քրիստոնեական համայնքների տարածված

ցանց, որը ոչ միայն հիմք հանդիսացավ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու համար, այլև պատմական կարճ ժամանակահատվածում պայմանավորեց նոր ուսմունքի տարածումը և արմատացումը<sup>77</sup>: Թեև քրիստոնեական համայնքների ձևավորման հարցի շուրջ հայագիտության մեջ միասնական կարծիք տակավին չկա, սակայն հայկական սկզբնաղբյուրները որոշակիորեն մատնանշում են արդեն առաջին դարի վերջերից Հայաստանում նրանց գոյության մասին<sup>78</sup>:

Ինչպես Երվ. Տեր-Սինասյանն է արդարացիորեն մատնանշում, վերը նշված քրիստոնեական համայնքներով պայմանավորված, բազմաթիվ նվիրյալներ, տասնյակ տարիների ընթացքում կատարեցին շարունակական աշխատանք, պայքարելով հեթանոսության դեմ և նախապատրաստելով քրիստոնեության հաղթանակը, մինչև որ հայտնվեց ավելի եռանդուն մի գործիչ՝ ի դեմս Գրիգոր Լուսավորչի, որն էլ ավարտին հասցրեց կատարված ամբողջ աշխատանքը: Պատմությունը վարձատրեց Գրիգոր Լուսավորչին նաև նրանով, որ նրան վերագրեց նաև ուրիշների վաստակը՝ անմոռանալի դարձնելով նրա անունն իր մեծ գործի համար<sup>79</sup>:

Հայաստանում քրիստոնեության հաղթանակն իր կանխորոշող կնիքը դրեց հետագա հայ քաղաքական պատմության,

---

<sup>77</sup> Պ. Անանյան, Քրիստոնեության հետքեր Հայաստանի մեջ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի քարոզութենէն առաջ, /պատմական ուսումնասիրութիւն/, Վենետիկ, 1979, էջ 25:

<sup>78</sup> Յիշատակագրութիւնք եպիսկոպոսաց առաքելական վիճակիս Արտագու, ձեռամբ Յօհաննէս սպասաւորէ, ի սուրբ ուխտէն Մաղարթայ, այսպէս կոչված Արտագի Արոռի հնագույն գավազանագիրքը, կազմված 649թ., Արարատ, 1868, էջ 102-104, ինչպէս նաև, այսպէս կոչված Կեսարիայի Արոռի գավազանագիրքը., կազմված Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտ Ստեփանոս Տարոնեցու կողմից, նույն տեղում, էջ 104-105, և այլն:

<sup>79</sup> Երվ. Տեր- Սինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորաց եկեղեցիների հետ, Բ հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 25:

մշակույթի, իմացական, հոգևոր ու ազգային կերտվածքի առանձնահատկությունների ձևավորման վրա<sup>80</sup>: Քրիստոնեության գաղափարախոսական մտածողության և սկզբունքների արմատավորման արդյունքում, աննախընթաց ու բովանդակային փոփոխություններ կատարվեցին հայ ժողովրդի կյանքում: Հոգևոր-աշխարհայեցողական բնագավառում իսկապես հեղաշրջում կատարելով՝ նշանակության առումով այն դուրս եկավ իր դարաշրջանի սահմաններից: Ստեղծվեցին այնպիսի արժեքներ, որոնք այնուհետ դարձան չափանիշ և ուղենիշ երկրի հետագա զարգացման գործում՝ պայմանավորելով նրա քաղաքակրթական դիմագիծը: Անշուշտ, օգտագործվեցին նաև ժողովրդական հին ավանդությունները, որոնք, սակայն, վերամշակվեցին նոր պայմաններում՝ նոր դավանությանը և նոր մտածողության պահանջներին համապատասխան: Հեթանոսության «նյութական» արժեքներին քրիստոնեությունը հակադրվեց «հոգևոր» արժեքներով ու սկզբունքներով<sup>81</sup>, իր ձեռքում կենտրոնացնելով գաղափարական կյանքի ղեկավարման գործը:

Քրիստոնեության պատմության առաջին երեք դարերում քաղաքական անցքերի հետ քրիստոնեությունը շաղկապող որևէ աղերս չենք տեսնում: Պատճառն, իհարկե, կայանում էր նրանում, որ հիշյալ ժամանակահատվածում քրիստոնեությունը գտնվում էր առավելապես հալածված կրոնի կարգավիճակում: Միայն IV դարից սկսած պատմության քաղաքական և եկեղեցական հարթությունները որոշակիորեն մերձենում են: Ընդամիս,

---

<sup>80</sup> Գ. Խրլոպեան, Հայաստանում քրիստոնեության օրինականացման գաղափարական հիմքերը, Բազմավեպ, 2002, Վենետիկ-Ս. Ղազար, էջ 189:

<sup>81</sup> Տ. Նարտլմեան, Դ-Ե դարերու քրիստոնեական պաշտամունքի պահանջները և եկեղեցական իրագործումները Հայաստանի մեջ, Բազմավեպ, 2001, Վենետիկ-Ս. Ղազար, էջ 33:

եկեղեցու և պետության հարաբերությունները IV-VI դդ ընդունում են այնպիսի ձևեր, որոնք աննշան փոփոխություններով պահպանվում են գրեթե ամբողջ քրիստոնեական աշխարհում դարեր շարունակ:

Տրդատ Մեծի և Գրիգոր Լուսավորչի պատմական գործունեությամբ՝ քրիստոնեության ընդունման ակտով, միանգամից փոխվեց հալածված այս կրոնի կարգավիճակը: Հայոց եկեղեցին, ի թիվս այլ հարցերի, պետք է լուծեր այնպիսի կարևոր խնդիրներ, ինչպիսիք էին եկեղեցու վարչա-իրավական կարգավիճակը և պետության հետ հարաբերությունների հստակեցումը: Առավել ճշգրիտ պատկերացում կազմելու համար պետության հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների հարցի շուրջ, անպատճառ պետք է վերջինս դիտարկել՝ զուգահեռներ անցկացնելով և քննության ենթարկելով նույն ժամանակաշրջանի Հռոմեական կայսրության մեջ քրիստոնեական եկեղեցի-պետություն հարաբերությունների բնույթը:

Կայսրությունը, տարաբնույթ պատճառներով, ըստ արժանվույն չգնահատեց քրիստոնեության և քրիստոնեական եկեղեցու մեծ հնարավորությունները: Արդեն III դարի վերջերից քրիստոնեությունն իրենից բավական հզոր մի ուժ էր ներկայացնում. ճշմարտության «նորությունը» նրան հաղորդում էր մի առանձին ուժ: Այն լիովին պատրաստ էր պետության հետ դաշինք կնքելու, սակայն ընդառաջ գնալ նույն այդ դաշինքին դեռևս պատրաստ չէր կայսերական իշխանությունը<sup>82</sup>: IV դարի 20-ական թթ-ից ակնհայտ էր, որ պետության ապագան՝ ճանապարհն էր դեպի քրիստոնեություն, սակայն վտանգավոր էր նաև հեթանոսության անտեսումը, որը տակավին զորավոր էր: Մրանով էր պայմանավորված, սկսած Կոստանդին Մեծից /324-337/ մի շարք կայսրե-

<sup>82</sup> И. С. Свенцицкая, Раннее христианство: страницы истории, М., 1988, стр. 171.

րի երկդիմի և ոլորապտույտ քաղաքականությունը քրիստոնեության նկատմամբ ընդիույ մինչև Թեոդոս Ա Մեծ /379-395/ : Նոր վարդապետության աստիճանական ընդունումը պայմանավորված էր նաև Հռոմեական կայսրության՝ բազմազգ տերություն լինելու հանգամանքով:

Հռոմեական կայսրության մեջ քրիստոնեության ընդունումն ավելի երկար ճանապարհ անցավ: Կոստանդին Մեծի ժամանակ այն ընդամենը քաղաքացիության իրավունք է ստանում մյուս կրոնական վարդապետությունների կողքին և որոշ պաշտոնական երանգավորում՝ Նիկիայի I տիեզերական ժողովում /325թ/: Կայսրության ողջ տարածքում քրիստոնեությունը միակ պետական-պաշտոնական կրոն հռչակվում է միայն Թեոդոս Ա կայսեր օրոք: Քրիստոնեության ընդունման այս ճանապարհն ունեցավ այն առավելությունը, որ չհանգեցրեց «պարտված» ու «արգելված» կողմի / իմա՝ հեթանոսության / արժեքների գրեթե իսպառ ոչնչացման<sup>83</sup>, երևույթ, որը ցայտուն դրսևորվեց հենց Հայաստանի տարբերակում: Քրիստոնեությունը, մուտք գործելով Հայաստան, սկսեց հալածել այն ամենը, ինչ կարող էր հիշեցնել հեթանոսության գաղափարը: Արդյունքում, հալածանքի ենթարկվեց այն քաղաքակրթությունը, որ դարեր ի վեր խոր արմատներ էր ձգել Հին Հայաստանում, և որը իրավամբ կարելի է արձանագրել, արդեն մասամբ հայկական, ազգային երանգ էր ստացել<sup>84</sup>: Իսկ Հռոմեական կայսրության մեջ քրիստոնեության ընդունումը մշակութային բնաջնջում չպատճառեց, քանի որ նախ և առաջ չպարտադրվեց պետական զենքի ուժով:

Իրականում, եկեղեցին, որպես նոր կազկակերպվող մի կառույց, ավելի բարձր էր գնահատում պետական իշխանության հո-

<sup>83</sup> Է. Բաղդասարյան, Պետություն և եկեղեցի, Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Երևան, 2000, էջ 585:

<sup>84</sup> Խ. Սամուելեան, Հայ սովորութեան իրավունքը, Թիֆլիս, 1911, էջ 15:

վանավորությունն իր՝ եկեղեցու անկախությունից: Արդյունքում, սահմանը պետության և եկեղեցու միջև դառնում էր աննկատելի: Պետության և եկեղեցու փոխհարաբերություններում որևէ սահմանափակում չկար կայսերական իշխանության համար: Եկեղեցուն մնում էր ոչ այլ ինչ, քան ընդունել կայսեր մշտական միջատությունը որպես միանգամայն օրինական երևույթ: Կոստանդնուպոլսի Մեննաս պատրիարքը /536-552/ գրում էր անգամ. «Սուրբ եկեղեցուն ոչինչ չպիտի արվի կայսեր կարծիքին հակառակ»<sup>85</sup>: Նույնիսկ կայսեր օժման արարողությունը կատարելապես ընդգծում էր այն բնույթը, որը կայսերական իշխանությանը հաղորդում էր աստվածային իշխանության արտացոլը: Պետությունն այս շրջանում եկեղեցու հետ դաշինքում սեփական ամբողջական գրավականն էր տեսնում՝ դավանաբանական վեճերի ժամանակ առավելապես հետամուտ լինելով խաղաղության շուտափույթ վերականգնմանն ու ձևական միությանը: Չգտունների այս տարբերությունը խառնաշփոթ էր ստեղծում պետության հետ եկեղեցու հարաբերություններում:

Եկեղեցու անկախության այս փաստացի սահմանափակումները հաճախ էին կրկնվում այն պարզ պատճառով, որ հոգևորականության ներկայացուցիչներն իրենք, միմյանց հետ կատարելապես համաձայն չէին եկեղեցու անկախության իրավունքի ո՛չ ծավալի, և ո՛չ էլ արժեքի նկատմամբ<sup>86</sup>: Չևականորեն առաջ քաշելով Աստվածայինի ու Կայսերականի միջև եղած սահմանը. «Տուք զկայսերն կայսեր եւ զԱստուծոյն Աստուծոյ»<sup>87</sup>, մյուս կողմից, առաջին հերթին բարձրաստիճան հոգևորակա-

<sup>85</sup> J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. 4, G.-Austria, 1958, col. 1109

<sup>86</sup> Վ. Բոլոտով, Եկեղեցու պատմությունը տիեզերական ժողովների շրջանում, Վաղարշապատ, 1914, էջ 132:

<sup>87</sup> Մատթեոս, ԻԲ, 21-22:

նությունը շարունակ համդուրժում էր եկեղեցու գործերի մեջ պետական իշխանության միջամտությունը, նրա բարեհայեցողությանը դիմելով անգամ հավատո վարդապետությանը վերաբերող խնդիրների ժամանակ, խնդրելով թույլատրել կամ արգելել դավանաբանական հայտնի ձևերի վերաքննությունը:

Կայսեր հովանավորության ու բարերարությունների փոխարեն եկեղեցին կատարելապես ընդունեց պետական իշխանության վերահսկողությունն ու միջամտությունը եկեղեցական գործերում՝ ինչպես ունեցվածքին, այնպես էլ մարդկանց առնչվող հարցերում. քրիստոնեությունն այսպիսով դարձավ իսկական պետական կրոն<sup>88</sup>:

Այլ էր պատկերը հայոց տարբերակում: Քրիստոնեությունն ընդունելու հենց սկզբից պետության և եկեղեցու միջև հարաբերությունները դրվում են փոխադարձ համերաշխության հիմքի վրա: Սկզբից ևեթ հոգևոր դարձը Հայաստանում իրականացվում է պետության ու եկեղեցու համագործակցությամբ ու միակամությամբ: Փաստորեն, ճանաչվելով ու հովանավորվելով պետության կողմից, եկեղեցին ի սկզբանե պարտավորված էր ընդունել իր նկատմամբ աշխարհիկ իշխանության գերագահությունը: Հենց թեկուզ այն հանգամանքը, որ եկեղեցու զլուխ կանգնած առաջին հայրապետը կարգվում է հայոց արքայի կամքով<sup>89</sup>, վկայում է այն մասին, որ Հայոց եկեղեցին և նրա հովանապետը պետք է ենթարկվեին թագավորական իշխանությանը: Եկեղեցին արդեն վաղ միջնադարից դառնում է պետության հենարանը և պետական համակարգի կարևորագույն օղակներից

---

<sup>88</sup> Շ. Դիլ, Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 2005, էջ 22:

<sup>89</sup> Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, Զննական բնագիրը Գ. Տեր-Ալրտչյանի և Ս. Կամայանցի, ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, էջ 444, 446:

մեկը: Ի դեպ, պետության ու եկեղեցու միջև նույնատիպ հարաբերություններ մենք տեսնում ենք նաև Բյուզանդական կայսրության մեջ՝ քրիստոնեության ընդունումից հետո: Սակայն հատուկ պետք է ընդգծել, որ հայրապետական իշխանությունը Հայաստանում պարզապես կամ բացարձակապես եկեղեցական չէր, ինչպես որ ընդհանուր առմամբ Բյուզանդական կայսրության մեջ՝ հատկապես V-VI դդ: Հայոց բոլոր հայրապետները հատուկ դիրք էին գրավում պետական գործերում: Ինչպես նախորդ դարերում քրմապետներն իրենց անհրաժեշտ մասնակցությունն ունեին երկրի կարևորագույն գործերում, նույն իրավունքը վաստակեցին նաև հայոց հայրապետները: Վաղ միջնադարյան սկզբնադրյուրների մեջ քիչ չեն վկայությունները հայոց կաթողիկոսների վայելած քաղաքական որոշ արտոնությունների մասին:

Հայոց եկեղեցու նախնական վարչական կազմակերպումը միանգամայն այլ հիմքերով էր հաստատվել՝ էականորեն տարբերվելով Հռոմեական եկեղեցու նախնական կազմակերպումից: Երբ Հռոմեական կայսրության մեջ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվեց, եկեղեցին արդեն իսկ ուներ հաստատուն կազմակերպվածություն և նրան բավական երկար ժամանակ էր անհրաժեշտ՝ պետական կարգերին հարմարվելու համար: Այլ էր իրողությունը Հայաստանում, որտեղ ընդհակառակը, քրիստոնեությունը չունենալով այն ամուր կազմակերպվածությունն ու համախմբվածությունը, ինչն առկա էր կայսրության մեջ, սկզբից ևեթ կարծես ընդունվեց որպես դրսից եկած մի նոր կրոն՝ բավական արագ հարմարվելով պետական կարգերին: Հետագայում միայն, պետության քաղաքական անկախությունը կորցնելուց հետո, Հայոց եկեղեցին որոշակիորեն ընդունեց այն կարգավիճակը, ինչ որ հաստատվել էր Ընդհանրական եկեղեցում: Եկեղեցու կառավարումը Հայաստանում ուներ նույն այն կա-

ռուցվածքը և համակարգը, ինչպիսին տեսնում ենք Արևելքի մյուս եկեղեցիներում: Եկեղեցական ու վարչական բաժանումները խիստ համապատասխանում էին միմյանց:

Առանձին ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, որ քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում իրականացվում էր վերից վար, արքունիքից և նախարարական տներից դեպի հասարակ ժողովուրդը: Գրիգոր Լուսավորիչը սկզբնապես հոգ է տանում Տրդատ Մեծին և նրան շրջապատող նախարարներին դարձի բերելու: Ազնվականներն, ըստ ամենայնի, հետևում էին արքային: Հակառակ դրան, հասարակ ժողովրդի շրջանում դեռ երկար ժամանակ պահպանվում են հեթանոսության մնացուկները: Սրան մեծապես նպաստում էր նաև այն հանգամանքը, որ ուսուցիչներն ու քարոզիչները մեծ մասամբ հայերենին չտիրապետող հույներ և ասորիներ էին:

## 2. Լուսավորչի տոհմի կաթողիկոսությունը

Առհասարակ պետք է ընդգծել, որ Լուսավորչի տոհմի կաթողիկոսությունն անհամեմատ բարձր էր կանգնած հաջորդող դարերի կաթողիկոսությունից: Սկսած Գրիգոր Լուսավորչից ընդհուպ մինչև Ս. Սահակ Պարթև, կաթողիկոսական գահը մեծ պատիվ և հարգանք էր վայելում: Հետագա դարերում այն պահելով իր դիրքը, այնուամենայնիվ, ուժի և ազդեցության առումով չհավասարվեց նախկին շրջանին:

Կաթողիկոսական իշխանության վերը նշված գործությունը պայմանավորված էր առաջին հերթին նրանով, որ այն, արդարև, շարունակությունն էր հեթանոսական շրջանի քրմապետության: Եվ կայացվող եկեղեցու հետ հարաբերություններում արքաները հենվում էին քրմության հետ ունեցած հարաբերությունների փորձի վրա: Զրմական դասը, ինչպես հայտնի է, նշա-

նակալից դեր է խաղացել Հին Հայաստանի հասարակական կյանքի քաղաքական, տնտեսական և գաղափարական ոլորտներում: Պետության մեջ քրմական դասի ունեցած մեծ նշանակության մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ գերագույն քրմեր նշանակվում էին միայն արքաների մերձավոր ազգականները: Քրմության ձեռքում էր կենտրոնացած ոչ միայն պաշտամունքը, այլ նաև դատավարությունը, ուսումը, բժշկությունը: Քրմերը դասավանդում էին տաճարներին կից դպրոցներում, հեղինակում օրենքներ, մեկնում՝ դրանք: Քրմության փոխարեն եկավ քրիստոնեական հոգևորականությունը, որը ոչ միայն յուրացրեց բոլոր այն գործառույթները, որոնք նախկինում պատկանում էին քրմական դասին, այլև փոխառեց հեթանոսական բազմաթիվ սովորույթներ՝ նրանց հաղորդելով քրիստոնեական երանգներ: Այս հանգամանքը պայմանավորված էր առաջին հերթին հեթանոսական ծեսերի բացառիկ կենսունակությամբ<sup>90</sup>, քանի որ ժողովրդական գիտակցության խորին շերտերում շարունակում էին իշխել հեթանոսական հավատալիքներն ու պատկերացումները, որոնց դեմ սկզբնական շրջանում իսկապես անգոր էր քրիստոնեական կրոնը: Եվ ինչպես քրմապետներն էին ընտրվում թագավորական ցեղից, համապատիվ լինելով թագավորին, այնպես էլ Լուսավորչի տոհմը, իբրև պարթևական, ազգակից էր հայոց թագավորական տանը: Ինչպես հայտնի է, Հին Հայաստանում շատ մեծ նշանակություն էր տրվում տոհմային ազնվականությանը. անաշխարհիկ ու հասարակ ծագում ունեցող որևէ մեկը հեշտությամբ չէր կարող հասնել մեծ պատիվների: Կաթողիկոսի բովանդակ գործելակերպը և վարքն արդեն իսկ

---

<sup>90</sup> В. И. Уколова, Христианство, церковь и срьсь в средние века.-История средних веков, Москва, 1990, т. 1, стр. 420.

վկայությունն էր նրա բարձր դրության: Թագավորական տնից հետո ամենաազնվական տոհմը հենց կաթողիկոսինն էր: Այն խնամիական կապեր էր հաստատում Արշակունիների և միայն ամենաազդեցիկ նախարարությունների, ինչպես օրինակ՝ Մամիկոնյան նախարարական տան հետ: Հարկավ, Գրիգոր Լուսավորիչը միայն Ավետարան քարոզելով չէր կարող ձեռք բերել իր չափազանց բարձր կացությունն այդպես ծայրահեղ կերպով ազնվականությամբ պարծեցող ժողովրդի մեջ, ինչպիսին էին հայերը<sup>91</sup>: Հետևապես, Լուսավորչի տոհմը հենց սկզբից ևեթ շատ նշանակալից դիրք էր գրավում հայոց քաղաքական և եկեղեցական աստիճանակարգության մեջ:

Բրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով, Տրդատ Մեծը հաստատուն հիմքերի վրա դրեց կաթողիկոսի ընտրության համազգային ձևը, մի սովորույթ, որը շարունակվեց նաև նրանից հետո: Երկրի մեծամեծները ժողովի էին հրավիրվում՝ հովիվ և առաջնորդ ընտրելու համար: Սրանով այդքան հաստատագրվում էր մեր ազգային եկեղեցու հնավանդ օրենք-ավանդույթը, ըստ որի եկեղեցական բարձրագույն կոչման՝ կաթողիկոսի ընտրության ժամանակ անհրաժեշտ էր ժողովրդի ձայնը: Համաձայն Ազաթանգեղոսի, Գրիգոր Լուսավորչի ընտրության ժամանակ «...կուտեցան առ հասարակ զօրքն ամենայն, և մեծամեծք և կուսակաք, գավառակաք, պատուստորք, պատուականք, զօրավարք, պետք և իշխանք, նախարարք և ազատք, դատավորք և զօրագլուխք»<sup>92</sup>: Ներկաների համաձայնությունն անշուշտ ծանրակշիռ գործոն էր հայրապետ ընտրելու գործում. «խոր-

<sup>91</sup> Հ. Գևիզեր, Փաստոս Բիզանդ կամ հայկական եկեղեցույ սկզբնատորու-  
րին, Վենետիկ, 1896, էջ 99:

<sup>92</sup> Ազաթանգեղոս, էջ 444:

հուրդ ի մէջ առնոյր թագաւորն ընդ ամենեսին...«Եկայք, ասէ, ճեպեցոյք զայս առաջնորդ կենաց մերոց սուռեալ մեզ յԱստուծոյ զԳրիգորդ հովիւ կացուցանել»<sup>93</sup>: Հուսիկ հայրապետի եղեւնական մահից հետո, երբ հարց է ծագում նրան փոխարինող գտելու մասին. «...միաժողով եղեալ մեծամեծք նախարարացն, և ի մի վայր եկեալք, խորհուրդք խորհեցան. հաւանեցուցին զթագաւորն, ածել զժերունին, զԴանիէլ յիւրեանց քանակն, զի ածցեն կացուցեն զնա իւրեանց գլուխ առաջնորդ, զի նստցինա յաթոռն հայրապետական»<sup>94</sup>: Փաւստոս Բյուզանդը տալավորիչ կերպով է նկարագրում նաև Ներսես Մեծի ընտրությունը. «...Ապա ի մի ժողով կուտեցան առ արքայն Արշակ մեծամեծք նահապետք ազգաց ազգաց, տոհմաց տոհմաց, զմղից և դյօշուց տեարք, ամենայն սատրապք նախարարք և ազատք, պետք և իշխանք, զօրավարք և սահմանապահք, ի մի հաւանութիւն միաքանական խորհուրդք, զի եկեացեն տեսցեն և խորհեցին վասն իւրեանց առաջնորդաց, թէ ում արժան իցէ նստել յաթոռ հայրապետութեանն...»<sup>95</sup>:

Այսպիսով, աղբյուրագիտական փաստերը վկայում են, որ սկզբից Լեթ կաթողիկոսի ընտրության գործառույթն ամենևին էլ փակ համակարգ չէր, այլ դրված էր համազգային հարթության վրա: Այնուհանդերձ պետք է հավելել, որ հայրապետական իշխանության մեջ արդեն հաստատագրված ժառանգական իրավունքի գոյությունն ինչ-որ տեղ ձևական էր դարձնում կաթողիկոսի համար ամենահարմար թեկնածուին գտնելու փնտրուտքն

<sup>93</sup> Նույն տեղում:

<sup>94</sup> Փաւստոսի Բյուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Բնագիրը Զ. Պատվանյանի, Թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մախասայանցի, Երևան, 1987, դպր. III, գլ. ԺԴ, էջ 62:

<sup>95</sup> Նույն տեղում, IV դպր., գլ. Գ, էջ 108:

ու ողջ գործընթացը: Նորաստեղծ Հայոց եկեղեցին իր հաստատման հատկապես առաջին տասնամյակներում ակնհայտ առավելություն էր տալիս հենց Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգներին: Վերջիններս, թե՛ այն բացառիկ հեղինակությամբ, որ ուներ նրանց ընտանիքը Հայոց Աշխարհում, թե՛ իրենց ստացած եկեղեցական ընտիր կրթությամբ, իսկապես ամենահարմար թեկնածուներն էին կաթողիկոսական Աթոռի համար: Այս իրողությունը հանգեցնում է այն եզրակացության, որ IV դարում կաթողիկոսական ընտրությունը կատարվում էր պայմանականորեն՝ մշտապես շեշտը դնելով հատուկ ընտանիքի ներկայացուցիչների վրա<sup>96</sup>: Ազաթանգեղոսը, պատմելով Արիստակեսի ընտրությունը, ընդգծում է, որ Տրդատ արքան հատուկ նախապատվություն էր տալիս վերջինիս. «Ապա աղաչեաց երանելի թագաւորն Տրդատ զսուրբ Գրիգորիոս... ձեռնադրեսցէ և տացէ նմա եպիսկոպոս զսուրբ որդին իւր, զոր ետ ամէլ ինքն՝ զԱրիստակես»<sup>97</sup>: Իսկ Ներսես Մեծի ընտրության ժամանակ արդեն ներկա ողջ ժողովուրդն է նրան պարտադրում իր կամքը՝ հիմնվելով կարծես թե չգրված օրենքով սահմանված ժառանգականության իրավունքի վրա. «...զամենեսեսան ի նոյն յառաջին բանին վերայ պնդեալ, զի զնոյն աղաղակէին առաջի թագաւորին. ասէին. Ոչ ոք լիցի մեր հովիւ՝ բայց ի դմանէ. և ոչ ոք նստի այլ յայնմ աթոռ, բայց դա»<sup>98</sup>:

Հայոց հայրապետները, ընդունելով թագավորական պատիվներ, ամենաազնվական ու նշանավոր իշխանների ուղեկ-

---

<sup>96</sup> Դամասկիևոս վրդ. Պապանդրեոս, Հայ եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը, Հունարենից թարգմանեց Եզնիկ ծայրագույն վարդապետ Պետրոսյանը, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 90:

<sup>97</sup> Ազաթանգեղոս, էջ 480:

<sup>98</sup> Փավստոս Բուզանդ, IV դար., գլ. Գ, էջ 110:

ցությամբ, շուքով ուղարկվում էին Կեսարիա: Այնտեղ ձեռնադրություն ստանալուց հետո, վերադարձին, նրանց դիմավորում էին արքան և երկրի մեծամեծ նախարարները:

Լուսավորչական տոհմի բոլոր հայրապետները կարծեք Քրիստոսի փոխանորդներն էին բառի բուն նշանակությամբ, սլաշտպան ընտանեկան սրբության, խստագույն հանդիմանող արքաների և նախարարների անառակաբարո կյանքի, մինչև իսկ՝ եկեղեցու մուտքն անցնելուն արգելելու աստիճան: Հայտնի է, օրինակ, Տիրան արքայի /339-350/ և Հուսիկ հայրապետի /341-347/ հակառակությունը: Շարունակ նախատելով արքային իր ամբարիշտ քայլերի համար, վերջինիս կողմից հայրապետը մահվան է դատապարտվում, երբ «...առնոյր ի պատուհասել և յանդիմանել. արգելոյր զթագաւորն և զմեծամեծսն չտալ թոյլ մտանել յեկեղեցին»<sup>99</sup>: Աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների գլուխների միջև հակամարտության՝ Հայոց եկեղեցուն ոչ այնքան բնորոշ այս երևույթը կրկին դրսևորվում է արդեն դարի վերջին քառորդում: Ներսես Պարթևը /353-373/, որն արդեն իսկ Արշակ Բ-ի /350-367/ հետ ունեցած երկարատև գժտության արդյունքում հարկադրված էր առժամանակ հեռանալ հայրապետական գործերից, համաձայն Փափստոս Բուզանդի, «...հանապազօր ընդդիմացեալ թագաւորին Պապայ, կշտամբեր և յանդիմաներ մեծաւ վկայութեամբ յանդիմանութեամբ. և վասն չարեաց նորա քազմաց ոչ համարձակէր նմա զսեանս եկեղեցոյն կոխել, և ո՛չ մտանել նմա ի ներքս»<sup>100</sup>: Ուշադրության արժանի է այն հանգամանքը, թե արդեն IV դարի կեսին որչափ բարձր գիտակցության

<sup>99</sup> Նույն տեղում, III դպր., գլ. ԺԲ, էջ 52:

<sup>100</sup> Նույն տեղում, V դպր., գլ. ԻԳ, էջ 328:

եր հասել կաթողիկոսն իր կոչման մասին, երբ դիմում էր նման խիզախ քայլի՝ արգելելով թագավորին եկեղեցու շենն անցնել:

Կաթողիկոսն ուներ հսկայական ազդեցություն, գրեթե հավասար թագավորականին: Նա երկրորդ անձն էր թագավորից հետո: Ազգային եկեղեցական ժողովներ հրավիրելու և ցրելու իրավունքը պատկանում էր կաթողիկոսին: Նա նախագահում էր հիշյալ ժողովներին՝ մինչև անգամ եթե թագավորը ներկա էլ լիներ ժողովին: Առաջին կաթողիկոսները՝ Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Սահակ Պարթև, իրենց խորհրդակից եպիսկոպոսներով կարծեք և՛ դատավոր էին, և՛ օրենսդիր, և՛ կառավարիչ, և՛ խնամակալ: Համաձայն պատմիչների վկայությունների, նրանք շարունակ շրջում էին ողջ երկրով մեկ՝ խրատելով, քարոզելով, լուսավորելով, ուսուցանելով, հարթելով յուրաքանչյուր վեճ և դատ: Իրապես, առաջին շրջանի այս՝ կաթողիկոսներին բնորոշ էր յուրատեսակ մի վեհություն, որը, բացառությամբ եզակի դեպքերի, այլևս չի հանդիպում հաջորդող կաթողիկոսների պարագայում: Ինչպես, կային մաև Լուսավորչի տոհմին չպատկանող կաթողիկոսներ, որոնց պատմական և քրիստոնեական դերն ու առաքելությունը նախորդների հետ համեմատած աննշան էր, անգամ՝ բացասական, ինչպես, օրինակ, հետագայում հակաթոռ ճանաչված Սուրմակի /428-429, 437-444/, պարագայում<sup>101</sup>: Ինչ վերա-

<sup>101</sup> Վերջինիս մասին հետաքրքիր մանրամասներ մեզ հաղորդում է Ղազար Փարպեցին: Համաձայն պատմիչի, պարսից արքունիքի և արքայից արքայի առաջ Արտաշես Արշակունուն ամբաստանող հայ նախարարների շարքում էր նաև «երեց մի Սուրմակ անուն ...և խօսեր քանս անհանճարս և առավել աղտեղիս քան զամենայն նախարարսն Հայոց զթագաւորեն Արտաշեսէ», Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահաւ: Մամիկոնեան, աշխատասիրութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեանց, Տփղիս, 1904, դրվագ Ա, էջ 24: Այս գործելակերպը պայմանավորված էր նրանով, որ հայ նախարարներից ոմանք նրան Հայոց կաթողիկոսական

բերում է Բրքիշոյին /429-432/, Շմուելին /432-437/, ապա նրանց խնդիրն էր վերստին անբասկալացի ասորական ազդեցությունը՝ հակառակ գործելով Սահակ Պարթևի որդեգրած եկեղեցական քաղաքականությանը: Հիշյալ ասորիներն իրենց գործունեությանը ուղղակի առաջ բերեցին թշնամություն և արհամարհանք առաջին հերթին իրենց նկատմամբ:

Հայաստանի քրիստոնեացունը տեղի ունեցավ այնպիսի պատմական ժամանակաշրջանում, երբ Արշակունյաց թագավորությունը զգալիորեն թուլացել էր: Բրիստոնեությունը հռչակելով պետական կրոն, Տրդատ Մեծը ծրագրում էր առաջին հերթին ուժեղացնել Արշակունյաց իշխանությունը, հուսալով հենվել այս գործում նոր կրոնի վրա: Բրիստոնեության ընդունման առաջնակարգ նպատակներից մեկն էլ արքայական իշխանության աստվածակարգ, աստվածատուր բնույթի վերականգնումն էր<sup>102</sup>, որը բացառիկ հեղինակություն էր հաղորդում Արշակունի թագավորների իշխանությանը: Ինչպես հայտնի է, հեթանոսական կրոնները իշխանությանը հպատակվելու և ծառայելու պահանջներ չէին բովանդակում<sup>103</sup>, մինչդեռ քրիստոնեությունը, քաղաքական մտքի պատմության մեջ առաջին անգամ աներկբա և հստակ ձևակերպեց իշխանության աստվածածին բնույթը՝ այդպիսով հիմնավորելով վերջինիս հնազանդվելու պահանջը: Նման ճանապարհով, քրիստոնեությունը սրբագործեց ոչ թե թագավորի բուն անձն ու նրա կարգավիճակի նշանակությունը,

---

աթոռն էին խոստացել: Նախարարների պառակտիչ անմիաբանության հետևանքը 428թ. Արշակունիների թագավորության անկումն էր և Հայոց պետականության կործանումը:

<sup>102</sup> Ռ. Մանասերյան, Հայաստանը Արտավազդից մինչև Տրդատ Մեծ, Երևան, 1997, էջ 183:

<sup>103</sup> E. C. Голубцова, Государство и религия в античном мире, ВДИ, 1985, 2, стр. 10-15.

ինչպես այդ հատուկ էր հեթանոսական ըմբռնմանը, այլ նրա իշխանությունը՝ որպես Աստծո կամքի իրագործում<sup>104</sup>: Մյուս կողմից, նման գաղափարաբանական մոտեցմամբ ժխտվում էին Հայաստանի նկատմամբ Հռոմեական կայսրության գերակայության կրոնա-գաղափարական հիմքերը, ի հայտ բերելով դիմագրավելու պատրաստականությունն թե՛ Հռոմեական կայսրության և թե՛ Մասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականությանը:

Քրիստոնեությունը, որպես նոր քաղաքական միջոց, իր աստվածաբանական գաղափարախոսության ազդեցությամբ, այսպիսով, պետք է զսպեր ու թուլացներ այդ ժամանակ բավական գլուխ բարձրացրած կենտրոնախույս ուժերը: Սակայն ակնկալվող հաջողությունը բավական տարբեր էր իրականությունից, և քրիստոնեության հետագա դերը միանգամայն այլ ընթացք ստացավ: Սկզբնական հաջողությունից հետո թագավորական իշխանությունը հարկադրված էր գիտակցել, որ նորամուտ քրիստոնեությունը ոչ միայն չկասեցրեց նախարարների կենտրոնախույս նկրտումները, այլև, տնտեսապես ու քաղաքականապես իրեն ուժեղ զգալով, հանձին հոգևորականության վերնախավի, ինքը հանդես եկավ որպես նոր մի ախոյան: Հեթանոս քրմական դասի ավերակների վրա բարձրացող քրիստոնեա-եկեղեցական հոգևոր դասն անհամեմատ ավելի զորեղ էր իր նախորդից<sup>105</sup>:

Պատմության ուշադիր քննությունն ակներև է դարձնում, որ Գրիգոր Լուսավորիչն արդեն իրեն դրսևորում է ոչ միայն որպես քրիստոնեության քարոզիչ, այլ նաև Եկեղեցու ջանասեր կազ-

<sup>104</sup> Ռ. Մանասերյան, նշվ. աշխ., էջ 210:

<sup>105</sup> Խ. Սամուելյան, Հին հայ իրավունքի պատմությունը, հտ. ՎՄ, Երևան, 1939, էջ 105:

մակերպիչ՝ օժտված առաջնորդի նպատակապահությամբ ու հեռատեսությամբ: Սկսած IV դարից. Հայոց եկեղեցին, ի դեմս հոգևորականության, ձևավորվեց որպես տնտեսապես հզոր և քաղաքականապես կենտրոնացած մի կառույց, որը ձգտում էր երկրում ստեղծված ճգնաժամն օգտագործել իր դասային նպատակների համար: Առաջին երեք կաթողիկոսները հասան այն առավելությանը, որ հաստատեցին նորաստեղծ եկեղեցու ինքնավարությունը<sup>106</sup>:

Հարկավ, տակավին Տրդատ Մեծի օրոք եկեղեցին սկսեց վայելել մեծ ազատություն: Թագավորական իշխանության բարեհաճությունն ու հանդուրժողականությունը եկեղեցուն շնորհեց պատկառանք՝ հաղորդելով մեծ գորություն: Մյուս կողմից, Լուսավորչի տան հետ ազգակցական կապեր ունենալն այլևայլ հանգամանքների հետ մեկտեղ նպաստում էր հայրապետական աթոռը թագավորական գահի համար նեցուկ դարձնելուն: Սակայն, երբ կաթողիկոսական իշխանության շուքը բավական ակնառու դարձավ ի դեմս այնպիսի ներկայացուցիչների, որոնք չէին երկնչում հրապարակավ ընդդիմություն ցույց տալ թագավորական իշխանությանը, բնական է, որ եկեղեցու մնացորինակ դիրքն ու կացությունը չէր կարող չգրավել քաղաքական իշխանության ուշադրությունը, քանզի կաթողիկոսական իշխանության չափազանց հզորացումը վտանգավոր էր առաջին հերթին թագավորական իշխանության համար:

Ժառանգական իրավունքով կաթողիկոսների հաջորդականությունն ու չափազանց կարևոր այն փաստը, որ եկեղեցու առաջնորդը թագավորից հետո երկրորդն էր իր հեղինակությամբ, բնականորեն պետք է հասցներ բախման քաղաքական ու

---

<sup>106</sup> А. Г. Сукиасян, Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма /III-IXвв/, Ереван, 1963, стр. 60.

հոգևոր իշխանության միջև: Արդեն Տիրանի գահակալության շրջանում ակներև է աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների միջև մի անհամաձայնություն, որը սաստկանում է Արշակի, ապա և Պասյի գահակալության օրոք: Այսպիսով, ակնհայտ էր մի կողմից թագավորական իշխանության, մյուս կողմից գերագույն հոգևոր վերնախավի շահերի բախման անխուսափելիությունը:

Տիրանը և նրա համախոհները ձգտում էին Հուսիկի փոխարեն կաթողիկոս կարգել մեկի, որը չլիներ նախորդի պես խստապահանջ և անզիջում: Նման պարագայում, ի դեմս ասորի Դանիելի՝ մի օտարազգի, աշխարհիկ փառքից ու մեծությունից զուրկ, բայց և հեղինակավոր հոգևորականի, միզուցե Տիրանը նպատակ էր հետապնդում Լուսավորչի սերնդից խլել ժառանգական դարձած հայրապետական իշխանությունը և նրա արագ աճող հեղինակությունը նսեմացնել: Արդյունքում, այնուամենայնիվ, նմանօրինակ ճակատագրի է արժանանում նաև Դանիել Ասորին. նա խեղդամահ է արվում թագավորի հրամանով, երբ անարգանքներ է տեղում Տիրանի վրա՝ հայրապետին սպանելու համար<sup>107</sup>:

Վաղ միջնադարյան աղբյուրագիտական փնտրտուքը վկայում է, որ եթե խնդրո առկա ժամանակաշրջանում հոգևորականության կողմից պետական իշխանության քաղաքական իրավունքներին միջամտելու անգամ փորձի վերաբերյալ որևէ վիաստ չենք գտնում, ապա նույնն անկարելի է ասել քաղաքական-պետական իշխանության մասին, որն ընդհակառակը, շատ ավելի համեստ մտքով էր ընկալում եկեղեցու, այսպես կոչված «անկախ» կարգավիճակը: Ելնելով կրոնական կամ քաղաքական նկատառումներից, արքաներն իրենց իրավունք էին վերապահում արքունից զրկել բոլոր այն հայրապետներին, որոնք, մեղմ

<sup>107</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. III, գլ. ԺԴ, էջ 68:

ասած, անհաճո էին իրենց՝ նպաստելով առավել ցանկալի թեկնածուի ընտրությանը: Հատուկ պետք է ընդգծել, որ եթե Բյուզանդական եկեղեցու պատմության մեջ այդ երևույթն արավել ակնառու դրսևորվում է սկսած միայն X դարից<sup>108</sup>, ապա Հայոց եկեղեցու վաղ միջնադարյան շրջանն արդեն լի է օրինակներով:

Իսկ ժառանգության օրենքը, ինչպես հայտնի է, մինչև V դարի կեսերը խստագույնս գործում էր կաթողիկոսական իշխանության համար: Կաթողիկոսական իշխանությունը, ի զուգակշիռ թագավորականի, օժտված էր վերջինիս բնորոշ ժառանգական, դիմաստիական հատկանիշներով: Կաթողիկոսության ժառանգական հաջորդականության գաղափարը բացառապես կապված էր Գրիգոր Լուսավորչի տոհմի հետ և շարունակական հաջորդականության անհրաժեշտությունը հաշվի առնելով, կաթողիկոսներն անխտիր ամուսնացած էին, բացառությամբ Լուսավորչի որդու և անմիջական հաջորդի՝ Արիստակեսի: Նման երևույթն ունեցավ այն հետևանքը, որ կաթողիկոսական գահ բարձրացան չափազանց երիտասարդ հայրապետներ, մի հանգամանք, որը բացարձակորեն հակառակ էր հետագա ժամանակների սովորությանը: Հուսիկը, որն ամուսնացել էր 12 տարեկանում<sup>109</sup>,

---

<sup>108</sup> 907թ պետական դավաճանության և կայսերական իշխանության դեմ ղավաղորության մեջ մեղադրված Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նիկողայոս Ա-ն /901-907/ հեռացվեց պատրիարքական աթոռից: 1058թ ձերբակալվեց պատրիարք Միքայել Ա-ն, որը ձգտում էր եկեղեցին դուրս բերել կայսերական իշխանության ազդեցությունից: Կայսրը հրամայեց եկեղեցածողով հրավիրել՝ պատրիարքին կարգալույծ անելու համար, սակայն ժողովը չգունարված, պատրիարքը մահացավ: 1081թ պատրիարք Կոզմաս Ա-ն /1075-1081/ կարգալույծ արվեց Ալեքսիոս Ա Կոմնենոս կայսեր թագավորության հենց առաջին տարում: Երբևմն հիշյալ քայլերը կատարվում էին՝ պահպանելով եկեղեցական ձևը, այսինքն պատրիարքին աթոռից զրկելը սրբազործվում էր որևէ եկեղեցական ժողովի հաստատությամբ, սակայն շատ հսճալի գանց էր առնվում մահ ձևական կողմը:

<sup>109</sup> Փավստոս Բյուզանդ, III դար., գլ. Ե, էջ 22:

ակներևաբար շատ երիտասարդ հասակում է ստանձնում կաթողիկոսական իշխանությունը: Փավստոս Բուզանդը սովորաբար նրան կոչում է «երանելի մանուկն Յուսիկ»<sup>110</sup>, տարօրինակ հորջորջում ամբողջ մի աշխարհի հոգևոր գլխի համար<sup>111</sup>: Ներսես Պարթևը ևս շատ երիտասարդ հասակում է ընդունում եկեղեցական բարձրագույն աստիճանը<sup>112</sup>: Անգամ Գրիգորիսը, Վրթանեսի ոյղին «...ոչ ամուսնացաւ նա, այլ ի հնգետասանամեկից եհաս յաստիճան եպիսկոպոսութեան աշխարհին Վրաց և Աղուանից»<sup>113</sup>: Ի դեպ, հայրապետական բարձրագույն իշխանության հորից որդի ժառանգական հաջորդությունը մինչև վեց տարուղ միայն վաղմիջնադարյան Հայաստանի պատմության մեջ ենք հանդիպում:

Ժառանգության օրենքն այն աստիճան խիստ էր կաթողիկոսական իշխանության համար, որ Գրիգոր Լուսավորչի տոհմից բրևէ ներկայացուցիչ չգտնելու դեպքում, հայրապետական արոտ բարձրանալու իրավունքն ապա պատկանում էր Աղբիանոսի սերնդին /Շահակ/373-377/, Ջավեն/377-381/, Ասպուրակես/381-386/, Մելիտե/452-456/, Մովսես/456-461/ Մանազկերտացիներ/:

Այս տեսակետից չենք կարող չանդրադառնալ նաև Աղբիանոսի տոհմին: Վերջինս հին քրմական մեծ ազգատոհմի գավազ էր և նախապատվություն ուներ բոլորի վրա, հասկանալի է՝ Լուսավորչի ազգատոհմից հետո: Համաձայն Ագաթանգեղոսի, Աղբիանոսը, որին նա բնորոշում է որպես «զայր ճշմարիտ և աստուածասէր»<sup>114</sup>, Գրիգոր Լուսավորչի նշանակած 12 գլխավոր

<sup>110</sup> Նույն տեղում, գլ. ԺԲ, էջ 48, 52, «զցանկալի մանուկն», էջ 50:

<sup>111</sup> Հ. Գեղեղեր, նշվ. աշխ., էջ 85:

<sup>112</sup> Փավստոս Բուզանդ, IV դար., գլ. Գ, էջ 109:

<sup>113</sup> Նույն տեղում, III դար., գլ. Ե, էջ 20:

<sup>114</sup> Ագաթանգեղոս, էջ 470:

եպիսկոպոսներից առաջինն էր. «...որ յաստիճան եպիսկոպոսութեան լինէին արժանի կալոյ, առեալ ձեռնադրութիւն ի նմանէ, որոց առաջնոյն՝ Արքիանոս անուն...»<sup>115</sup>: Հետևաբար, և՛ ժառանգականության սկզբունքով, և՛ հատկապես ազգային ըմբռնումով հենց Արքիանոսի տանն էր վիճակված թեկնածու առաջադրել հայրապետական աթոռի համար՝ Լուսավորչի տնից համապատասխան թեկնածու չլինելու պարագայում: Արդեն IV դարում, բացի Լուսավորչի տոհմի ներկայացուցիչներից, Հայոց հայրապետական գահ են բարձրանում նաև հենց այս նշանավոր ընտանիքի՝ Արքիանոս եպիսկոպոսի տոհմի ներկայացուցիչները՝ վիճելի դարձնելով անգամ Լուսավորչի տան իրավունքները:

Խնդրի շուրջ դեռ իր ժամանակ Հ. Գեղցերը կարծիք է հայտնել, թե Արքիանոսի տունն իր հնազանդությամբ ու հաճոյակատարությամբ առ թագավորական իշխանություն, հույս ուներ ժառանգական հաջորդության սկզբունքով ձեռք բերել կաթողիկոսական գահը<sup>116</sup>: Այս տոհմերի միջև պայքարի գնահատականը տվել է նաև Ն. Արունցը, նշելով, թե Գրիգորյանները բյուզանդական կայսերական քաղաքականության կողմնակիցներ էին, իսկ Արքիանոսյաններն ավելի համակիր էին պարսկականին: Ընդամին, համեմատության արդյունքը զիտնականին տանում է այն եզրահանգման, թե Արքիանոսի տոհմի քաղաքականությունը գերազանցապես Արշակունիների քաղաքականությունն էր<sup>117</sup>: Արքիանոսի տունը բավական բարեհաճ է նաև ասորական ազդեցությանը, որի օգնությամբ փորձում է պայքարել «հեյլենա-

---

<sup>115</sup> Նույն տեղում:

<sup>116</sup> Հ. Գեղցեր, նշվ. աշխ., էջ 98-99:

<sup>117</sup> Ն. Արունց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 392:

կան» ազդեցության ներկայացուցիչ Լուսավորչի տոհմի օրեցօր աճող ազդեցության և հեղինակության դեմ:

Ինչևէ, մինչև V դարի կեսերը թե՛ կաթողիկոսական իշխանության և թե՛ եպիսկոպոսական աթոռների համար հաստատուն պահվում էր ժառանգության օրենքը, որն իր ուժը կորցնում է միայն Արշակունիների վերջնական անկումից և հատկապես Վարդանանց պատերազմից հետո: Սկսած Հովսեփ Հողոցմեցու /440-452/ աթոռակալության շրջանից, անիմաստ էր պայքարել այլևս հնացած ժառանգական իրավունքների համար, անհրաժեշտ էր թույլ տալ, որ մուսը գործեն նոր գաղափարներ՝ ճանապարհի հարթելով նոր կարգերի, ի դեպ նաև հայրապետական աթոռը արժանավորագույնին ազատ ընտրությամբ կարգելու սկզբունքի համար: Ադրիանոսի տան ժառանգական իրավունքները վերականգնելու վերջին անհաջող փորձից հետո /Մելիսե, Մովսես/, այլևս անթաքույց էր, որ այսուհետ կաթողիկոս կընտրվի ոչ թե նա, ում այդ բարձր պատվին արժանացնում էր իր ծագումը, այլ նա, ով իսկապես արժանի է այդ կոչմանը: Այս հանգամանքը Մահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտների շնորհիվ Հայոց եկեղեցու մեջ ներմուծված նոր ուղղության, նոր մտածելակերպի և նոր հայացքների հետևանք էր:

### **3. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Կեսարիայի արքեպիսկոպոսության հետ**

Քննության ենթարկելով վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու դիրքն ու կարգավիճակն Ընդհանրական Քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում, անշուշտ չենք կարող չանդրադառնալ նաև շատ կարևոր մի հարցի՝ Կեսարիայի արքեպիսկոպոսության հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների խնդրին: Վերջինս, ուղղակի և անմի-

ջական կերպով աղերսվելով ուսումնասիրվող թեմային՝ իրավամբ նրա ամենաառանցքային ու բովանդակային խնդիրներից մեկն է: Գրիգոր Լուսավորչի, ապա նաև IV-րդ դարում որոշ հայրապետների՝ Կեսարիայում ձեռնադրվելու հանգամանքը, ինչպես հայտնի է, պատմագիտության մեջ տեղիք է տվել բազմաթիվ տարակարծությունների: Հայոց եկեղեցու պատմության չափազանց կարևոր այս հարցը դեռ կարոտ է լուսաբանման, չնայած բազմաթիվ հայագետներ այս կամ այն չափով անդրադարձել են նրան: Նրանց մեջ քիչ չէին այն հայագետները /Վ. Հացունի, Ս. Կոզյան, Մ. Չամչյան /, որոնք վերը նշվածը ընդունեցին որպես «մի որոշ ժամանակ» Հայոց եկեղեցու՝ Կեսարիայի իրավասությանը ենթարկվելու անվիճելի փաստ<sup>118</sup>: Իսկ հայագետների մեկ այլ բավական սովորի հատված /Մ. Օրմանյան, Ն. Մելիք-Թանգյան, Վ. Քյուրքչյան, Կ. Տեր-Սլյուտչյան, Երվ. Տեր-Սինասյան /, հետամուտ՝ հավաստելու հայոց եկեղեցու ուղղակի ինքնուրույն սկզբնավորությունը, առանց որևէ այլ հնագույն եկեղեցու հետ գործակցության, շեշտում էին, թե Հայաստանը, IV դարում լինելով ազատ երկիր և քաղաքականապես որևէ կապ չունենալով Կեսարիայի հետ, եկեղեցականապես ևս չէր կարող Կեսարիայի մետրոպոլիտությանը ենթարկվել<sup>119</sup>:

<sup>118</sup> Վ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ հայ եկեղեցույ պատմութենեն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1927, Ս. Կոզյան, Հայոց եկեղեցին մինչև Ֆլորենտիան ժողովը, Բեյրութ, 1961, Մ. Չամչյան, Հայոց պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1985:

<sup>119</sup> Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Հ. Ա, Էջմիածին, 2001, Նույնի՝ Հայոց եկեղեցին և իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911, Ն. Մելիք-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Բ /կազմակերպութիւն և կառավարութիւն/, Շուշի, 1905, Կ. Տեր-Սլյուտչեան, Հայոց եկեղեցույ Պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908, Ե. Տեր-Սինասեան, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ..., Նույնի՝ Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հտ Ա, Ս. Էջմիածին, 1908, Նույնի՝ Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971:

Իսկապես անկախ ու ինքնակա Հայոց եկեղեցին չէր կարող մվիրապետական միությամբ կազմակերպչորեն կախյալ կարգավիճակում լինել Հռոմեական կայսրության սահմաններում գտնվող Կեսարիայի եկեղեցական կենտրոնից, առավել ևս, որ Հայաստանը պետական-պաշտոնական կրոնի էր վերածել Հռոմեական կայսրության մեջ հալածվող քրիստոնեությունը:

Առաքելական ժամանակաշրջանում առաջին աթոռները հաստատվեցին ցրված ու անկազմակերպ, և միայն տասնյակ տարիներ անց նրանց դասակարգումը հետզհետե համապատասխանեցվեց քաղաքական իշխանությանը՝ օրինակելով քաղաքական բաժանումն ու դասակարգումը: Յուրաքանչյուր գավառ կամ քաղաք իր շրջանակով, համապատասխանում էր եպիսկոպոսության, նահանգազուխ քաղաքները՝ մետրոպոլիտության, իսկ մեծ բղեշխությունները՝ պատրիարքության: Այսպիսով, եկեղեցական աթոռների կազմակերպումն ու դասակարգումն Ընդհանրական եկեղեցուն հաստատվում է աստիճանաբար և աթոռների ծագման այս սկզբունքը հետագայում ծառայում է նաև նրանց յուրաքանչյուրի իրավասության սահմանների հստակեցմանը:

Հետևապես, Կեսարիայի արքեպիսկոպոսությունը հենց միայն այս սկզբունքով Հռոմեական կայսրության սահմաններից դուրս իրավասություն կամ հոգևոր իշխանություն չուներ, ընդամին, նաև Հայաստանի նկատմամբ, քանզի վերջինս չէր գտնվում Կեսարիայի կամ Հռոմեական կայսրության ենթակայության ներքո: Ավելի ուշ այս սկզբունքը ներառվեց Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովի երկրորդ կանոնի մեջ, վերնագրված՝ «Յաղագս ոչ երթալ եպիսկոպոսին յիրմէ վիճակէ

յայլ եւ շփոթել»,<sup>120</sup> ուր հստակ հրահանգվում էր առ այն, որ եպիսկոպոսները չփորձեն իրենց իրավասությունը գործածել ու տարածել իրենց աշխարհի սահմաններից դուրս. «Որք արտաքոյ քան զհրեանց կարգավորութիւն են եպիսկոպոսք, քան զհրեանց սահմանս որ եկեղեցիքն են, ոչ պարտ է ի վերայ երթալ և շփոթել զեկեղեցիսն...»<sup>121</sup>: Համաձայն այս կանոնի, յուրաքանչ-յուր եկեղեցական շրջանակ խստիվ սահմանափակվում էր իրեն համապատասխանող և իր հիմքը կազմող քաղաքական շրջանակով: Տիեզերական ժողովի հենց միայն այս կանոնը հաստատում է ազգային ու անկախ քրիստոնեական եկեղեցիների սկզբունքը, այդ թվում՝ ինքնակա Հայոց եկեղեցու անկախ կարգավիճակը:

Սակայն Հայոց եկեղեցու անկախ սկզբնավորման պատմական իրողությունն ամենևին նորանոր փաստերի որոնման անհրաժեշտություն չունի: IV դարում Հայաստանը, լինելով քաղաքականապես ազատ երկիր, միևնույն ժամանակ Հայոց նորաստեղծ եկեղեցին Ընդհանրական եկեղեցու գլխավոր աթոռներից որևէ մեկի հետ պարզապես իրավական հարաբերության կարիք ուներ, որևէ աթոռի, որը նվիրապետական ու վարչության տեսակետից գոնե որոշ կազմակերպվածություն արդեն ունենար: Եվ անգամ այն տրամաբանական հանգամանքը, որ սկզբնական շրջանում Հայոց եկեղեցու ներքին կառուցվածքն ընդհանուր առմամբ համապատասխանեցված էր Կապադովկյան եկեղեցու ներքին կառուցվածքին, բավական չէ հիշյալ փաստը նույնացնել իրավասական կախվածության հետ<sup>122</sup>:

---

<sup>120</sup> Տես, Կանոնագիրք Հայոց, Ա, աշխատասիրությանը Վ. Հակոբյանի, Եր. , 1964, էջ 273:

<sup>121</sup> Նույն տեղում, էջ 274:

<sup>122</sup> Դամասկինոս վրդ. Պապանդրեու, նշվ. աշխ., էջ 105:

Չզիտես ինչու, Գրիգոր Լուսավորչի՝ Կեսարիայում ձեռնադրվելու հանգամանքը սխալ է մեկնաբանվել՝ այս փաստը նույնացվելով Կեսարիայի աթոռից Հայոց եկեղեցու «կախավածության» : Մինչդեռ երբ հարցը դիտարկում ենք արդեն իսկ կայացած քրիստոնեական աթոռներից մեկի հետ պարզապես իրավական հարաբերություն ունենալու տեսանկյունից, այլևս նորանոր փաստեր չենք փորձի որոնել՝ հերքելու համար Կեսարիայից իբրև թե նվիրապետական կախում ունեցած լինելու վտանգը, և անգամ հասնելու որոշ ծայրահեղությունների՝ ձեռնադրության փաստն ընդունելով որպես «պատահական մի պարագա» և կամ էլ «Տրդատի՝ գործին շքեղություն տալու փափագ»<sup>123</sup> :

Ի դեպ, իրավական հարաբերության ավանդական այս սկզբունքը գործում էր նաև Հռոմեական կայսրության մեջ: Անգամ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքները Հերակլիայի արքեպիսկոպոսից ձեռնադրություն ստանալու օրենք ունեին. «...այլ թեպետ ես է պատրիարգ/ իմա Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը /, սակայն ձեռնադրե՛ գնա Արակլիոյ մետրապոլիտն...»<sup>124</sup>: Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներին երկար ժամանակ ձեռնադրում էին Հերակլիայի մետրոպոլիտները, բայց միևնույն ժամանակ նրանք վերջիններիս ենթադասության կամ էլ իրավասության մերքո չէին համարվում: Միջեկեղեցական այս հարաբերությունը եկեղեցիների համար հոգևոր հաղորդակցության նշաններից մեկն էր, որն արտահայտում էր Ընդհանրական եկեղեցու միությունը<sup>125</sup>:

<sup>123</sup> Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 94:

<sup>124</sup> Նեղոսի Դոքսապատոռի Կարգագրութիւն պատրիարքական աթոռոցն, իրատարակեց Ֆրանց Ֆինկ, Վաղարշապատ, 1902, էջ 20:

<sup>125</sup> Պ. Անանեան, Յովսէփ կաթողիկոս Հոռոցմեցին եւ կաթողիկոսական ինքնավար ձեռնադրութեան հարցը, Քննութիւն Հայ եկեղեցւոյ պատմութեան Ե և Ջ դարերու շրջանին, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1991, էջ 7:

Չպետք է մոռանալ, որ պատրիարքություններն ու խոշորագույն արքեպիսկոպոսություններն առաջ եկան ոչ թե քաղաքական ազատությունից, այլ նահանգական ընդարձակությունից: Այդ գործում մեծ դեր էր խաղում առաջին հերթին տարածքային, ինչպես նաև ավանդական գործունը և ոչ թե իշխանության չափը: Հետևապես սխալ է IV դարի սկզբին խոսել որևէ պատրիարքական կամ արքեպիսկոպոսական աթոռի մասին՝ առաջնության տեսանկյունից:

Հարկավ, Կեսարիայում Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրությունն առավելապես ծիսական բնույթ ուներ՝ նպատակ չհետապնդելով նվիրապետական իրավասություն պարտադրել Հայոց եկեղեցուն<sup>126</sup>: Այս քայլը հետամուտ էր քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու հոգևոր միության հաստատմանն

---

<sup>126</sup> Վ. Վարդանյան, Տրդատ Մեծի ավանդը հայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետական համակարգի ձևավորման գործում, Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Եր., 2000, էջ 94, ինչպես նաև Նույնի՝ Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005, էջ 55: Խնդրի շուրջ յուրօրինակ դիտարկում է կատարում Պ. Անանյանը: Հիմնվելով Ագաթանգեղոսի Հունարեն Վարքում պահպանված հետաքրքիր այն փաստերի վրա, որ Գրիգոր Լուսավորչին դեպի Կեսարիա ուղեկցող շքախումբը գլխավորում էր «Մամիկոնեից նախարարը, ողջ Հայաստանի սպարապետը», Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, Թարգմանություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, տե՛ս, Հ. Բարթիկյանի, Հայբյուզանդական հետազոտություններ, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 174, իսկ «մեծամեծներին հետևում էին երեք բյուր հեծյալներ, բացի դրանից նաև բազում հետևակներ, որոնք սպասարկում էին նրանց», նույն տեղում, /ի դեպ, այս վկայությունները բացակայում են Ագաթանգեղոսի՝ մեզ ծանոթ հայերեն բնագրում/, գիտնականը համզում է այն հետևության, թե ձեռնադրության համար Կեսարիա շարժվող մնան բազմաքանակ զորքն իրենից առավելապես զորահանդես էր ներկայացնում, և թե նրա նպատակներից մեկն էլ քրիստոնեությունը տակավին նոր ընդունած ժողովրդի վրա ազդեցություն գործելն էր, տե՛ս, Պ. Անանյան, Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրության թուականը և պարագաները, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1960, էջ 133:

ու պահպանմանը: Այսպես, հայոց կողմին Կեսարիայից առաքված պատասխան թղթում ասվում է. «...եվ հաստատեալ կացցե վկայութիւն ի մեջ երկոցունց կողմանցս, զի պարգևաբաշխութիւն նորոգ քահանայապետութեանդ ձերոյդ նահանգին առ ի մենջ կացցե անշարժ յեկեղեցուջս Կեսարու, ուստի և հանդերձեցաւ ձեզ պատրաստեալ՝ փրկութեան ձեռնադրութիւն»<sup>127</sup>: Անշուշտ, Կեսարիայի աթոռի ընտրությունը մեծ չափով պայմանավորված էր այն կարևոր հանգամանքով, որ Լուսավորիչը մեծացել ու կրթվել էր Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքում. «միայն Գրիգոր Լուսավորիչն էլ բավական էր, որ Հայոց եկեղեցին իրեն ընդմիջտ երախտապարտ զգար դեպի Կեսարիայի հայրապետական աթոռը»<sup>128</sup>:

Գրիգոր Լուսավորիչն ինքը, լինելով հունական քրիստոնեության առաջնակարգության կարծեք թե մի նախակարապետ, այնուամենայնիվ արդեն նրանից սկսած մի համառ պայքար է զնում հնարավորինս չեզոքացնելու հունական օրեցօր աճող ազդեցության վտանգը: Ըստ որում, այդ պայքարում զարմանալիորեն քիչ չէր նաև իր՝ Լուսավորչի ավանդը:

Քանի որ Գրիգոր Լուսավորիչն իր ուսումը ստացել էր Կեսարիայում, բնական է, որ Հայոց եկեղեցու պաշտամունքի և արարողության հիմքը պետք է կազմեր կապադովկյան եկեղեցու հատուկ ծեսը: Սակայն, ինչպես հայկական ծեսի քննությունն է ցույց տալիս, Լուսավորիչը կուրորեն չի ընդօրինակել հունա-կապադովկիական ծեսը՝ հունական եկեղեցուն մեծապես երախտապարտ լինելով հանդերձ: Հետևելով երկրի ու ազգի պա-

<sup>127</sup> Ազարանգեղոս, էջ 460:

<sup>128</sup> Ե. Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները... էջ 21:

հանջներին ու բնույթին, նա մեծ փոփոխություններ ու հավելվածներ է մտցնում հունական ծեսում, անգամ քրիստոնեության մեջ մուծելով շատ ազգային սովորություններ, որոնք փոխառել էր հայկական հեթանոսական կրոնից, հաստատելով, այսպիսով, հայկական ազգային քրիստոնեական ծեսի հիմքերը: Նկատի առնելով ժողովրդի կապվածությունը հեթանոսության հետ, Գրիգոր Լուսավորիչն ընկալեց, որ քրիստոնեության տարածումը, ամրապնդումն ու զարգացումն առավել արդյունավետ կլինի, եթե չանտեսվեն հեթանոսական որոշ ավանդույթներ: Արդեն իսկ առաջնային այս գործունեությամբ նա կատարելապես ճիշտ ըմբռնեց ազգային հոգեբանությունը: Մյուս կողմից պետք է հավելել իհարկե, որ Հայոց հեթանոսական կրոնը քրիստոնեությունից առաջ դարձել էր պարսկական ու հռոմեական հայախորթ տարրերի մի խառնաշփոթություն, ըստ որում ազգայինը նրանում աննկատ էր: Գրիգոր Լուսավորիչն ահա ժողովրդականացրեց քրիստոնեությունը, ազգայնացրեց այն<sup>129</sup>:

Անշուշտ, տեղին է այստեղ խոսել հայոց եկեղեցական կյանքում ստորիների կատարած մեծ դերի և նրանց ունեցած ազդեցության մասին: Ասորի հոգևորականությունը, ի դեմս քրիստոնյա քարոզիչների, շատ ավելի վաղ էր հաստատվել Հայաստանում, տակավին Գրիգոր Լուսավորչից շատ առաջ, հետևապես անհնար էր հաշվի չնստել նրանց հետ: Առհասարակ, ասորական և հունական ազդեցությունների պայքարը միմ-

---

<sup>129</sup> Ա. Տեր-Միքելեան, Հայաստանեայց եկեղեցին և քիզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892, էջ 4, N. Adontz, Les fetes et les saintes de l'eglise Arménienne (Revue de l'Orient Chretien), 6, 1927-1928, p 276-278.

յանց հետ իսկապես IV-V դարերի Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր մի նյութ է<sup>130</sup>:

Քրիստոնեության հաստատման առաջին տասնամյակներում, ի հակակշիռ հունականի, ասորական մեծ ազդեցությունն ընդունում էր անգամ Գրիգոր Լուսավորիչը: Այս մասին հավաստի տեղեկություններ են պահպանել վաղ միջնադարյան մեր աղբյուրները:

Համաձայն Փավստոս Բուզանդի, Լուսավորիչը Տարոնի եպիսկոպոս է ձեռնադրում Դանիել Ասորուն. «Աշակերտ եղեալ էր սա մեծին Գրիգորի, վերակացու և գլխաւոր եկեղեացն նահանգին Տարօնոյ, Գրիգորի ձեռական՝ ...Եւ էր սա ազգաւ ասորի. և ուներ սա զաստիճան արքայն գլխաւորութեան Տարօնոյ, ի մեծն և նախ զառաջին եկեղեցին ի մայր եկեղեցեացն ամենայն Հայաստանեաց: Այս ինքն նախ և զառաջին և գլխաւոր տեղին պատուական»<sup>131</sup>: Դանիելը մի ազդեցիկ քարոզիչ էր Հայաստանում, որ դեռ Լուսավորչի գործունեությունից էլ բավական վաղ գործել էր քրիստոնեության տարածման համար հատկապես Տարոնում: Նրան քորեպիսկոպոս ձեռնադրելու փաստը Տարոնի և Աշտիշատի թեմում կարևորվում է հատկապես այն առումով, որ Հայաստանի հիշյալ հատվածը բավական նշանակալից էր հայոց կյանքում, տակավին հեթանոսական ժամանակներից, և հայոց մտավոր կենտրոններից մեկն էր: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո հենց Աշտիշատում է կառուցվում առաջին հայկական եկեղեցին. «...տեղոյ Աշտիշատն կարդացեալ. որ նախ եղ զհիմունս եկեղեցոյ

<sup>130</sup> Ե. Տէր-Սիմասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 27:

<sup>131</sup> Փավստոս Բուզանդ, դար. III, գլ. ԺԴ, էջ 58:

սրբոյ»<sup>132</sup>: Փաստորեն, համաձայն Բուզանդի, այդ վայրում էին գումարվում հին եկեղեցական ժողովները: Եվ հենց այս տեսակետից է ուշագրավ այն փաստը, որ կարևոր այս գավառի առաջնորդ է նշանակվում ազգությամբ ասորի Դանհելը:

Ստեփանոս Օրբելյանն իր հերթին պատմում է, թե Սյունյաց իշխանը խնդրանքով դիմում է Գրիգոր Լուսավորչին՝ մի քանի վարդապետներ ու քարոզիչներ ուղարկելու Սյունիք՝ քրիստոնեության ամրապնդման համար. «...հրաման առեալ ապա և իշխանն Սիւնեաց յարքայէ խնդրէ և ի սրբոյն Գրիգորէ վարդապետս և ուսուցիչս զի և աշխարհի իւրոյ ուսուցէ զՔրիստոսեան անտարան և կործանեացէ զբազինս կոռցն»<sup>133</sup>: Լուսավորիչն ընդամենը մի ասորի քարոզիչ է ուղարկում այնտեղ. «...եւ շնորհէ նմա զոմն յԱսորտց անտի զոր բերեալ էր...և դարձոյց զաշխարհն ամենայն ի քրիստոնեութիւն, և զտեղիս բազմացն նուիրէր ի շինութիւն եկեղեցեաց և տան Աստուծոյ»<sup>134</sup>: Նկատելի է, որ քրիստոնեական կրոնի տարածման գործի սկզբնական շրջանում համենայն դեպս, նախապատվությունը տրվում էր կարծես թե ազգությամբ ասորի քարոզիչներին, և Լուսավորիչն ինքը, վերը նշված դեպքում ընդամենը մի ասորի քրիստոնյայի բավարար էր համարում ամբողջ մի նահանգի լուսավորման գործում:

Այս հարցում Դազար Փարպեցին ավելի առաջ է գնում իր վկայությունների մեջ: Համաձայն պատմիչի, որպեսզի ըստ

---

<sup>132</sup> Նույն տեղում, էջ 60: Ավելի ուշ, արդեն Աշտիշատի ժողովի առնչությամբ, պատմիչը կրկին փաստում է. «...ուր /իմա՝ Աշտիշատում/ զատաջինն զեկեղեցին էր շինեալ. զի նա էր մայր եկեղեցեացն, և ի տեղի լեալ նախնեացն ժողովոց սինհոդոսին», դպր. IV, գլ. Դ, էջ 118:

<sup>133</sup> Ստեփաննոսի Օրբելյան Սիւնեաց արքեպիսկոպոսի Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Դուկասեան մատենադարան, Դ, Թիֆլիս, 1910, էջ 19:

<sup>134</sup> Նույն տեղում:

ամենայնի ինքնություն լինի Հայոց եկեղեցին և ապահով օտարից, և Գրիգորը հրավիրում է ասորի քարոզիչներ և ոչ հույն, ասորական պաշտամունք է մտցնում եկեղեցում և ասորական ընթերցվածներ<sup>135</sup>:

Գրիգոր Լուսավորիչը, Հայաստանի առավելապես հարավային շրջաններում հեթանոսության դեմ պայքարում, ի դեմս ասորական հոգևորականության, ուժեղ պատվար ուներ: Նրանցից մեկը՝ Ջենոբ Գլակը, կաթողիկոսի կողմից կարգվում է Ս. Կարսապետ վանքի առաջնորդ<sup>136</sup>:

IV դարի I կեսին այսպիսով, հայոց եկեղեցական կյանքում ասորերենը դառնում է եկեղեցական լեզու և հաճախ մասամբ, իսկ երբեմն էլ բոլորովին հետ մղում հունարեն լեզուն: Դրա բացառությունն իհարկե մեծ չափով պայմանավորված էր Հայոց եկեղեցու ծագման և սկզբնական զարգացման պատմության հետ<sup>137</sup>:

Կրկին վերադառնալով Կեսարիայի հայրապետական աթոռի և Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների խնդրին, նկատենք, որ Գրիգոր Լուսավորչի՝ Կեսարիայում ձեռնադրություն ընդունելու փաստն իրավասության առումով հետևանքներ չունեցավ: Վաղ միջնադարյան աղբյուրների մեջ չենք հանդիպում որևէ հիշատակության՝ Հայոց եկեղեցու նկատմամբ Կեսարիայի հայրապետների հովվապետական իշխանություն գործադրելու մա-

---

<sup>135</sup> Ղազար Փարպեցի դրվագ Ա, գլ. ԺԶ, էջ 26:

<sup>136</sup> Յովհան Մսփիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրությանը Ա. Արրահամյանի, Եր., 1941, էջ 78:

<sup>137</sup> Պատահական չէ իհարկե այն հանգամանքը, որ V դարի սկզբին, երբ դժվարին աշխատանք էր կատարվում իրագործելու հայոց գրերի ստեղծումը, ազգությամբ ասորի եպիսկոպոս Դանիելի մոտ են հայտնաբերվում հայերեն տառերի նշանագրերը, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, ստեղծվել էին հենց խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում՝ IV դարի I կեսին, քրիստոնեական քայրզության գործը Հայաստանում քթևացնելու նպատակով:

սին, սկսած Ղևոնդիոս արքեպիսկոպոսից, որը ձեռնադրել էր Գրիգոր Լուսավորչին:

Եթե Կեսարիայի իրավասությանը ենթարկվելու իրողությունը լիներ հիրավի արդիական և հաստատագրված, ապա Կեսարիայում ձեռնադրություն կատանային անմիջապես Լուսավորչի երկու որդիները՝ Արիստակեսը և Վրթանեսը: Առհասարակ ժամանակին տարածված գաղափարների հետևանք էր բացառիկ հարգանք հաղորդել ու տածել դեպի սերնդական հաջորդությունը: Լուսավորչին հաջորդում են նրա որդիները, և նա «կարծես ինքն է առաջինը քանդում այս սահմանը՝ ձեռնադրելով իր շրդիներին իր փոխարեն հայոց հայրապետ»<sup>138</sup>: Այս քայլն, անշուշտ, բովանդակում էր Կեսարիայի հետ հարաբերությունների խզում, որը կարևոր դրույթ էր հունական քաղաքակրթության դեմ պայքարի գործում:

Արդեն Արիստակեսի /325-333/ կաթողիկոսության ժամանակ Կեսարիայում ձեռնադրվելու խոսք չի գնում, ընդ որում այդ առիթով դիտողություն չի արվում նաև Կեսարիայի աթոռի կողմից: Համաձայն Ագաթանգեղոսի, Լուսավորչին ինքն է ձեռնադրում որդուն որպես իր օգնական. «...գոր ձեռնադրեաց յեպիսկոպոսութիւն փոխանակ իւր...և յետ նորա կալաւ զտեղի հայրենեացն և անդէն նստաւ յաթոռ կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծաց...»<sup>139</sup>:

Այսպիսով, Գրիգոր Լուսավորիչն ինքը, ի դեմս իր երկու որդիների, չի պահում Կեսարիայից ձեռնադրություն ստանալու «կարգը»: Եվ ինչպես ժառանգական իրավունքով և ստացած աստիճանով Արիստակեսն է հաջորդում Գրիգոր Լուսավորչին, միևնույն ձևով էլ Վրթանեսն /333-341/ է հաջորդում Արիստակե-

<sup>138</sup> Ն. Մկիթ-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Բ, էջ 98:

<sup>139</sup> Ագաթանգեղոս, էջ 480:

սին, արդեն իսկ հոր կենդանության ժամանակ եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալով և սկսելով օժանդակել Լուսավորչին իր գործերում:

Վրթանես Պարթևի հայրապետության շրջանի՝ բարոյական և ծիսական բարեկարգությանը վերաբերող, Կանոնագրքում պահպանված 9 գլուխ կանոնները, որոնք Երուսաղեմի պատրիարք Մակարը հղում է հայոց կաթողիկոսին<sup>140</sup>, անուղղակի պատկերացում կարող են հաղորդել քննության ենթակա խնդրին: Այսպես, այս խմբի վերջին կանոնի<sup>141</sup> քննությունը ցույց է տալիս, որ Վրթանեսը, փորձելով վերջ դնել եկեղեցական անկարգությունները, դիմում է Երուսաղեմի պատրիարքին՝ նախնական ծեսերը ճշտելու և Երուսաղեմի հեղինակությամբ զինվելու համար<sup>142</sup>: Մինչդեռ եթե Հայոց եկեղեցին ենթարկվեր Կեսարիայի հայրապետական աթոռի իրավասությանը, ապա հայոց կաթողիկոսը պարտավորված կլիներ նախ և առաջ հենց Կեսարիա դիմել՝ վիճահարույց ծեսերի ճշգրիտ պատկերը ստանալու համար և ոչ թե Երուսաղեմի աթոռ, որը, որպես գերագահ աթոռ, հաստատվել էր սուկ 325թ.՝ Նիկիայի տիեզերական ժողովում<sup>143</sup>: Այս հանգամանքն ակներև է դարձնում այն փաստը, որ սկզբից ևեթ Հայոց եկեղեցին ի դեմս Կեսարիայի աթոռի, չու-

---

<sup>140</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Բ, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Եր., 1971, էջ 216-229:

<sup>141</sup> Նույն տեղում, էջ 228-229:

<sup>142</sup> Ընդհանրապես Երուսաղեմի կարևորությունը Հայոց եկեղեցու համար նաև հետագա դարերում պարզորոշ երևում է զանազան դավանական փաստաթղթերից և գրագրություններից:

<sup>143</sup> Դրան է վերաբերում ժողովի կողմից ընդունված յոթերորդ կանոնը, վերնագրված՝ «Վասն պատուելոյ զԵրուսաղեմի եպիսկոպոսն», Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 121:

ներ որևէ ենթադասության պարտավորություն, և իբրև ինքնագլուխ և ինքնակա աթոռ, ազատ էր իր գործողություններում:

Վրթանես Պարթևին հաջորդում է նրա որդին՝ Հուսիկը /341-347/: Բացառությամբ Փավստոս Բուզանդի, միջնադարյան մեր պատմիչները պարզապես վկայում են Հուսիկի հայրապետանալու փաստը. նրանց երկերի շարադրանքում բացակայում է ձեռնադրության հանդեսի հիշատակումը: Բուզանդը, սակայն, մանրամասնում է, թե Հուսիկը մեծ շուքով ուղարկվեց Կեսարիա՝ ձեռնադրություն ստանալու. «Գնացին եկին հասին ի քաղաքն կեսարացոց. ետուն ի կաթողիկոսութիւն զՅուսիկն ձեռնադրել»<sup>144</sup>: Ընդ որում, հիշյալ փաստը Բուզանդը զուգակցում է «ըստ սովորութեան օրինակին» արտահայտությամբ: Սակայն, եթե անգամ ճիշտ է այս վկայությունը՝ սլահպանված դեպքերին համեմատաբար մոտ կանգնած պատմիչի երկում, այնուամենայնիվ Գրիգոր Լուսավորչի՝ մոտավորապես 40 տարի առաջ տեղի ունեցած ձեռնադրությունը կարող էր սոսկ օրինակ ծառայել և ոչ թե « սովորութեան օրինակ»:

Չի բացառվում իհարկե, որ Հուսիկն իր ձեռնադրությունը ստանար Կեսարիայում, եթե հատկապես հաշվի առնենք այն փաստը, որ նա հոգևորական չէր, և ավելորդ չէր, անշուշտ, ձեռնադրության արարողությանը նման շուք հաղորդել՝ վերականգնելով Լուսավորչի ժամանակներում մնացած հոգևոր-ծիսական սովորույթը<sup>145</sup>: Թեև ընդգծենք, որ այս փաստի պատմական վավերականությունը տակավին ապացուցված չէ:

Համաձայն Բուզանդի, Կեսարիայում է ձեռնադրվում նաև Հուսիկին հաջորդած Փառեն Աշտիշատեցին /348-352/. «...առին,

<sup>144</sup> Փավստոս Բուզանդ, դայր. III, գլ ԺԲ, էջ 48:

<sup>145</sup> Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Ա, էջ 156:

զնացին զՓառէն սուրբ ի մայրաքաղաքացն Գամրաց ի Կեսարիա, և անդ ձեռնադրեցին զնա ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»<sup>146</sup>: Այս դեպքում էլ վաղ միջնադարյան մեր պատմիչներն անհրազեկ են Փառեն Աշտիշատեցու ձեռնադրության փաստին:

Փառենին հաջորդում է Ներսես Մեծը՝/353-373/ Հուսիկ հայրապետի թողը<sup>147</sup>: Աղբյուրները, միահամուտ վկայելով նրա՝ Կեսարիայում հանդիսավորությամբ ձեռնադրվելու փաստը, պարզապէս տարաբովանդակ են ձեռնադրության որոշ հանգանակների շուրջ: Եթէ օրինակ Մովսես Խորենացին նշում է, թէ «Ներսեսը/...ի Բիզանդիոյ դարձեալ ի Կեսարիա, և եկեալ ի Հայս...»<sup>148</sup>, ապա շատ արբյուրներ վկայում են, թէ նա Հայաստանից է ուղևորվում այնտեղ, օր. «Ապա գումարեցին զիշխանսն մեծամեծս, զի առցեն զցանկալին Ներսես, և զնացեն ուր սովոր էին զհայրապետսն օժանել...առ կաթողիկոսաց կաթողիկոսն Եսեբիոս յերկիրն Գամրաց, և ի մայր քաղաքացն նոցա ի Կեսարիա, զի ձեռնադրեսցեն անդ գաւորքն Ներսես կաթողիկոսութիւն Հայոց Մեծաց»<sup>149</sup>, կամ. «... Արշակ արքայ... առա-

<sup>146</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. III, գլ ԺԶ, էջ 70:

<sup>147</sup> Կաթողիկոսական բոլոր գավազանագրքերում Փառենին կամ Փառներսեհին հաջորդում է Ներսես Մեծը: Այս առումով բացառություն է կազմում Փավստոս Բուզանդը, համաձայն որի, Փառենից հետո, հետևաբար Ներսես Մեծից առաջ հայրապետական գահ է բարձրանում «զՇահակ ոմն անուն ի տոհմէ զաւակին Աղբիանոս եպիսկոպոսին», նույն տեղում, գլ. ԺԷ, էջ 72, որն իբրև, դարձյալ իր ձեռնադրությունը ստանում է Կեսարիայում: Կարծեցյալ այս հայրապետի մասին կանոնադառնանք փոքր անց:

<sup>148</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Արեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ս. Մարգարեանի, Երևան, 1991, գիրք III, գլ. Ի, էջ 279:

<sup>149</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. IV, գլ. Դ, էջ 114: Այս վկայության մեջ, անշուշտ, առկա է ժամանակագրական անճշտություն, որովհետև Ներսեսին իբրև ձեռնադրած Եսեբիոս արքեպիսկոպոսը Կեսարիայի հայրապետական արժուիւն ստեղծ է միայն 362թ.:

քէ մեծաւ պատուով զՆերսէս... ըստ առաջնոյ կարգին ի Կեսարիայ ձեռնադրիլ ի հայրապետութիւն...»<sup>150</sup>, և կամ. «...գումարեցին գումնոս բագումս և եպիսկոպոսունս, զի տարցեն զցանկալին Ներսէս ի Կեսարիա, ուր սովոր էին զհայրապետսն ձեռնադրել օծմամբ...»<sup>151</sup>:

Արշակ II-ի քաղաքականությունից մեծապէս դժգոհ Ներսէս Պարթևն առժամանակ հեռանում է հայրապետական աթոռից, այդուհանդերձ չդադարեցնելով իր հովվական գործունեությունը: Գժուվելով Ներսէս Մեծի հետ, դեռևս նրա հայրապետության ընթացքում, արքան կամենում է հայոց կաթողիկոս կարգել ոմն Չունակի, և, բացառությամբ Աղձնյաց ու Կորդվաց թվով երեք եպիսկոպոսների, հայոց մնացած եպիսկոպոսները հրաժարվում են մասնակցել նոր կաթողիկոսի ձեռնադրությանը: Ինքնին այս փաստը վկայում է, թե որքան մեծ էր Ներսէս Պարթևի հեղինակությունը առաջին հերթին հոգևորականության շրջանում<sup>152</sup>: Իսկ Աղձնյաց և Կորդվաց նահանգները, ամենայն հավանականությամբ գտնվելով ասորական եկեղեցու ազդեցության ներքո<sup>153</sup>, վերոհիշյալ շրջանի եպիսկոպոսները պատրաստակամությամբ համաձայնում են ձեռնադրել մի հոգևորականի, որը չէր պատկանում Լուսավորչի տոհմին, իսկ վերջինս ի դեմս Ներսէս Պարթևի, ընդգծված հունասեր քաղաքականություն էր վարում:

---

<sup>150</sup> Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 45:

<sup>151</sup> Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթևի Հայոց Հայրապետի, Սոփերը Հայկականը, Չ, Վենետիկ, 1853, էջ 24:

<sup>152</sup> Նրան համարում էին անգամ «երկրորդ Լուսավորիչ Հայոց», տես, նույն տեղում, էջ 5:

<sup>153</sup> Ե. Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 44:

Չունակը ձեռնադրվում է ընդամենը երեք եպիսկոպոսների ձեռնադրությամբ, որն օրինական ու վավերական էր ճանաչվում: Նիկիայի /325թ./ I տիեզերական ժողովի չորրորդ կանոնի համաձայն վճռվել էր, որ սկզբունքորեն, եպիսկոպոսական ձեռնադրություն կարող է իրականացվել թեմի բոլոր եպիսկոպոսների կողմից, սակայն անհնարինության դեպքում, գոնե երեք եպիսկոպոս պետք է ներկա գտնվեն ձեռնադրությանը՝ ձեռնարկելու համար հոգևոր-ծիսական կարևոր այդ արարողությունը<sup>154</sup>:

Այսպիսով, երեք եպիսկոպոսների ներկայությամբ ու համաձայնությամբ Չունակը կարգվեց հայոց հայրապետ: Նա, ըստ երևույթին նույն Շահակն է, հիշատակված Փավստոս Բուզանդի աղբյուրում, ամենայն հավանականությամբ՝ Շահակ Մանազկերտացին՝ Աղբիանոսի տոհմի առաջին եպիսկոպոսը, որ վարեց եկեղեցական գործերը Ներսես Պարթևի բացակայության ժամանակ: Պարզապես տեղապահության պաշտոնը և եկեղեցական գործերի ժամանակավոր կառավարումը վաղ միջնադարյան աղբյուրներում միգուցե նույնացվել է կաթողիկոսության պաշտոնի հետ: Ըստ ամենայնի, ինչպես իրավամբ նկատում է Մ. Օրմանյանը, տառերի սխալ ընթերցման հետևանք է այս երկու անունների տարբերությունն ու գատումը, Շահակ=Չունակ<sup>155</sup>: Խոսքն այստեղ վերաբերում է նույն անձնավորությանը, որ երկու անգամ տեղապահություն վարեց՝ անմիջապես Փառեն Աշտիշատեցու մահից հետո և Ներսես Մեծի կաթողիկոսության ժամանակ, իսկ ապա վերջինիս մահից հետո կարգվեց կաթողիկոս: Շահակի անունը սխալ տառադարձության հետևանքով Փավստոսի աղբյուրում դառնում է ապա Հու-

<sup>154</sup> Stü, J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum... , vol. 2, G.- Austria, 1958, col. 669 B, ինչպես նաև, C. Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t 1, Paris, 1869, p. 374.

<sup>155</sup> Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Ա, էջ 207:

սիկ<sup>156</sup>, որն անկասկած նույնական է կաթողիկոսական բոլոր գավազանագրքերում հիշատակվող «Շահակին»:

Շահակ Մանազկերտացին արդեն եպիսկոպոսական աստիճան ունեյր, ըստ որում, ինչպես նշեցինք, նաև տեղապահության երկար տարիների փորձ: Նրա առիթով միջնադարյան մեր աղբյուրները նշում են, թե նրա հայրապետությունը սկսվեց առանց Կեսարիայում ձեռնադրություն ստանալու արարողության<sup>157</sup>: Համաձայն Փավստոսի, այս փաստը զայրացնում է Կեսարիայի արքեպիսկոպոսին և Կեսարիայում գումարված սինհոդոսական ժողովում «...լուծին զիշխանութիւնն կաթողիկոսութեանն. զի որ լիցին հայրապետ Հայոց...մի՛ իշխեսցէ ձեռնադրել զեպիսկոպոսն Հայոց, որպէս սովորութիւն էր ի բնէ: Եւ յայնմ հետէ բարձաւ իշխանութիւնն Հայոց զեպիսկոպոսն ձեռնադրել»<sup>158</sup>: Ենթադրյալ այս ժողովը սահմանում էր, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության համար հայոց հոգևորականները պետք է գնային Կեսարիա, իսկ հայոց կաթողիկոսը կոչվեր սոսկ «գլուխ եպիսկոպոսաց» և թագավորի սեղանի հացը օրհներ:

Մի կողմ թողնելով այն հանգամանքը, որ հիշյալ ժամանակաշրջանում Կեսարիայի աթոռի գլուխ կանգնած արքեպիսկոպոս Բարսեղ Կեսարացու թղթերում, որոնք, ի դեպ, ամենայն

---

<sup>156</sup> Փավստոս Բուզանդի աղբյուրում հիշատակվող Շահակը, Չունակը և Հուսիկը սխալ տառադարձության հետևանք են և նույն անձի անվան սխալ ըմբերցվածներ:

<sup>157</sup> Մասնավորապես. «...Յաղագս Յուսկան, որ էր ի գաւակէ Աղբիանոս եպիսկոպոսի, զոր կացոյց փոխանակ Ներսիսի թագաւորն Պապ յիւրոց կանաց՝ առանց Մեծ եպիսկոպոսապետին Կեսարու...», Փավստոս Բուզանդ, դպր. V, գլ. ԻԹ, էջ 344-346, ինչպես նաև՝ «/Պապը/ զոմն յազգէ և ի ժառանգութենէ Աղբիանոսի, որում անուն Սահակ կոչէր...զոր կացոյց փոխանակ Ներսիսի առանց մեծի արքեպիսկոպոսին Կեսարում», Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլ. ԼԹ, էջ 306: Մի փոքր անց, պատմիչը նրան անվանում է «Շահակ», էջ 309:

<sup>158</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. V, գլ. ԻԹ, էջ 346:

մանրամասնությամբ պահպանվել են, բացակայում է Հայոց Աշխարհին ու եկեղեցուն ուղղված նման բովանդակությամբ թուղթ, Կեսարիայում գումարված ժողովը չէր կարող անտեսել Ընդհանրական եկեղեցու կանոնական իրավունքի համար կարևորագույն համարվող Նիկիայի I տիեզերական ժողովի մեր կողմից արդեն հիշատակված չորրորդ կանոնը: Մյուս կողմից, ենթադրյալ ժողովի ենթադրյալ թուղթը ոտնահարում էր նաև ազգային քրիստոնեական եկեղեցիների գործերին չմիջամտելու և չխառնվելու սկզբունքը: Իր բովանդակությամբ միջնադարի պատրիարքական աթոռների իրավասության սահմաններին վերաբերող մի աղբյուրում, Նիկիայի տիեզերական ժողովի ընդունած որոշումների շուրջ այդ առիթով փաստվում է. «...սահմանեցին ոչ համարձակել առ ի հարստահարել զմիմեանս. ո՛չ ձեռնադրութեամբ և ո՛չ ամենևին բնակութեամբ կամ քահանաագործութեամբ, այլ ըստ բաժանեալ իւրաքանչիւր վիճակացո իշխանութեան»<sup>159</sup>: Կանոնական այս օրենքը, գործելով սկսած IV դարի I քառորդից, իր ամրագրումը ստացավ 381թ. Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովում՝ ի դեմս երկրորդ կանոնի, որը կրում էր «Յաղագս ոչ երթալ եպիսկոպոսին յիւրմէ վիճակէ յայլ եւ շփոթել» խորագիրը<sup>160</sup>: Եվ վերջապես նման վճիռներ արձակած ժողովն ըստ ամենայնի պետք է ունենար նաև վարչական իրավասության հետևանքներ, մինչդեռ ինչպես պատմությունն է արձանագրում, Հայոց եկեղեցու զլուխ կանգնած էին հովվապետական լիարժեք իրավասություն գործածող հայրապետներ:

Հայոց հայրապետների՝ Կեսարիայում ձեռնադրություն ստանալու ծիսական ավանդույթից հրաժարվելու շուրջ տարա-

<sup>159</sup> Նեղոսի Դոքսապատոի Կարգագրութիւն... էջ 13-14:

<sup>160</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 276:

տեսակ աղբյուրներ նշում են այլևայլ տարեթվեր: Օրինակ, «Narratio de rebus Armeniae» հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրը փաստում է, թե «հայերի հանդգնությունը սկիզբ առավ Թեոդոսիոս Փոքրի ԼԷ/37/ տարում և Սուրմակի աթոռակալության ժամանակվանից»<sup>161</sup>: Հեղինակն, ըստ էության, ի նկատի ունի Սուրմակի առաջին հակաթոռությունը /428-429թթ/: Արդեն Դվինի II ժողովի առիթով ցույց տալով, որ Հայոց եկեղեցին առաջին անգամ այդ ժամանակ է դավանաբանորեն հակառակվում Քաղկեդոնի վարդապետությանը, հեղինակն այնուամենայնիվ լուսաբանում է, թե իրականում հայոց «հերձվածը» սկսվում է Սուրմակի աթոռակալությունից, երբ հայերը, ենթարկվելով պարսից արքայի հրամանին, իրենք են սկսում ձեռնադրել իրենց եպիսկոպոսներին՝ առանց Կեսարիայի միջամտության<sup>162</sup>:

Մեկ այլ աղբյուր, Արսեն Սափարացու տեքստը, Դվինի II ժողովին է վերագրում Կեսարիայի ձեռնադրությունից հրաժարվելու փաստը. «...ժողով գումարեցին քաղաք Դվինում և նզովելով հեռացան ս. Կաթողիկե եկեղեցույ դավանությունից...և դրժեցին այն ուխտին, որ ս. Գրիգորը դրել էր Կեսարիայի եկեղեցուց հավիտյանս չբաժանվելու՝ այնտեղից առնելով եպիսկո-

---

<sup>161</sup> «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն քարգանձությանը մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Երևան., 2002, էջ 102:

<sup>162</sup> Պ. Համելյանը, անդրադառնալով քաղկեդոնիկ աղբյուրի տրամադրած այս վկայությանը, գտնում է, թե հայոց եպիսկոպոսների «ինքնագլուխ» ձեռնադրությունն իրականում սկսվում է Շահապիվանի ժողովի ժամանակ, իսկ Սուրմակի անունը վկայակոչվում է սուկ այն պատճառով, որ վերջինս նմանապես Կեսարիայում չէր ձեռնադրվել, տե՛ս, Պ. Համելյան, Հայ եպիսկոպոսներու ինքնագլուխ ձեռնադրութեան մասին նկատողութիւն մը Բագմավեպ, 1952, էջ 152: Խնդրին ավելի հանգամանորեն կանդրադառնանք երկրորդ գլխում, Շահապիվանի ժողովին վերաբերող հատվածում:

պոսական ձեռնադրություն չորից հայոց համար...»<sup>163</sup>: Այս վկայությունն իհարկե կատարյալ անճշտություն լինելով, ինչ-որ տեղ բնական է՝ տեքստի քաղկեդոնիկ հեղինակի համար: Վերջինս ձգտում է որքան հնարավոր է երկարածել հայոց հայրապետների՝ Կեսարիայում ձեռնադրվելու փաստի տևողությունը:

Կեսարիայի արքեպիսկոպոսների ձեռնադրությունից հրաժարվելու շուրջ մեկ դարի այս ժամանակավրիպությունն առկա է նաև «Փոտ առ Չաքարիայ» թղթում, ուր կարդում ենք, որ Դվինի նույն 555թ. ժողովում «...ի յունաց նգովիւք շափ ի գատ կացին ի հաղորդութենէ, ընդ որս ուրախ եղև և պարսից թագավորն ընդ որոշելեն Հայոց ի ձեռնադրութենէն հոռոմոց և գովեալ զՆերսէս և գյառաջ խոստացեալ դաշինան կատարեսց՝ գորդին տալով նմա յորդեգիրս և զՀայաստան աշխարհիս զհարկն ի նա հավաստաց...»<sup>164</sup>: Փոտի Թղթի հետաքրքիր այս վկայությունն, ի դեպ, առկա է նաև Սափարացու աղբյուրում: Համաձայն վերջինիս, դեռ նախքան Դվինի II ժողովի գումարումը, «պարսից թագավորները ստիպում էին հայերին, որ հեռանան հունաց դավանությունից, որպեսզի կրոնափոխությամբ նրանց միջև թշնամություն ընկնի, և այսու առավել ևս հնազանդ լինեն պարսից պետությանն և մեծամեծ կաշառներ խոստացան հայոց վարդապետներին՝ իրագործելու այս...»<sup>165</sup>: Իր հերթին առանձին

---

<sup>163</sup> Արսեն Սափարացի, Վրաց և հայոց բաժանման մասին, Լ. Մեյխրեք-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 1, Երևան, 1934, էջ 37:

<sup>164</sup> Թուղթ Փոտայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Фотия Архиепископа Константинопольского, О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения на греческом и армянском языке, изданные с предисловием А. И. Пападопуло-Керамевсом и переведенные Г. С. Дестунисом и Н. Марром, Православный Палестинский Сборник, т. 11, СПб, 1892, стр 181.

<sup>165</sup> Արսեն Սափարացի, էջ 40:

ուսումնասիրության նյութ է, իհարկե, Հայոց հայրապետական Աթոռի իրավասությանը և հայոց կաթողիկոսների գործերին պարսից արքունիքի միջամտության խնդիրը: Պարսից արքունիքը հիրավի սատարում էր հայերի և ասորիների կրոնական անջատողական նկրտումները Բյուզանդական կայսրության և քաղկեդոնիկ եկեղեցու նկատմամբ, շարունակ փորձելով խորացնել այս եկեղեցիների միջև գոյացած անջրպետը: Նման քաղաքականության տիպիկ բնութագրումը տալիս են Սափարացու երկի հետևյալ ստոները. «...ընտրեցեք ասորական թուր կրոններից որևէ մեկը, բացի մելքիսներինը<sup>166</sup>, որոնք կբռնով հույն են»<sup>167</sup>:

Իսկ օրինակ Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի թղթում Կեսարիայի մետրոպոլիտության և հայոց միջև եկեղեցական այս քավական վիճահարույց հարաբերություն-խնդիրն արտացոլվում է VI դարի վերջի իրադարձություններին անուղակի շաղկապված. «Իսկ ես կոչեցի զիշխանս Հայոց և բազում ինչ խօսեցայ, և նոքա զԿեսարիա կալան բարորս. և ես ասեմ, թէ Կեսարիայն հաճոյ է ձեզ, երթայք ի Կեսարիայն կացեք»<sup>168</sup>: Այստեղ խոսքն անշուշտ Կապադովկիայի Կեսարիայի մասին է, և սոմնիշական կապ ունի եկեղեցական իրավասության խնդրին, թեպետ այս պարագայում ավելի քան երկու դարի ժամանակավրիպության ենք բախվում: Ինչպես տեսնում ենք, քաղկեդոնական աղբյուրները Կեսարիայի ձեռնադրությունից հրաժարվելու հարցում ժամանակագրական անճշտություններ են բովանդակում:

---

<sup>166</sup> Սելքիսները քաղկեդոնիկ ասորիներն են, ասորերեն «մելեք»՝ թագավոր բառից, թագավորականներ:

<sup>167</sup> Արսեն Սափարացի, էջ 35:

<sup>168</sup> Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի Թուղթն առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս, հրատարակութեամբ Կ. Տէր-Սյրուչեանի, Վաղարշապատ, 1896, էջ 4-5:

Մեր կարծիքով, IV դարի վերջին քառորդում արդեն, Հայոց եկեղեցին լիարժեք կերպով ստանալով իր կազմակերպումը նվիրապետական ու վարչական տեսանկյունից, այլևս կարիք չուներ հայոց հայրապետների ձեռնադրությունը ստանալու Կեսարիայում, հատկապես որ իր ժամանակ իրավասական որևէ բովանդակություն չունեցող, «սովորութեան այդ օրինակը» ժամանակի հետ կարծեք թե ենթադասության երանգ էր ստանում:

Անվուփելով մեր շարադրանքն այս հարցի վերաբերյալ, վկայակոչենք « Գիր որ եղև առ ի Նեղոսէ կրասնատրէ...» աղբյուրը, ուր հետաքրքիր տեղեկություններ են պահպանվել նաև Հայոց եկեղեցու մասին: Աղբյուրն ընդգծում է Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն սկզբնավորությունն ու կազմակերպումը. «Ձի է մեծամեծ իշխանութիւնք յարեւելս, զորս կոչենք Մեծ Հայք, սոցա կաթռիկոսն եղեալ ինքնագլուխ լնու զաթոռս արեւելից ըստ իւրաքանչիւր աշխարհաց ու քաղաքաց եպիսկոպոսաւք. զի սուրբն Գրիգորիոս Հայոց Մեծաց եղև ինքնագլուխ արքեպիսկոպոս, և մնաց ինքնագլուխ աթոռն նորա մինչև ցայսար...»<sup>169</sup> :

#### 4. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների հետ

Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցական հարաբերությունների խորագնին քննությունն ակներև է դարձնում, որ հավատո միությունն այս եկեղեցիների միջև իր արմատներով խորությամբ ընդգրկում է երեք ժողովուրդների ազգային ու քաղաքական ձգտումները, եկեղեցական ու մշակութային գործունեությունն իր բովանդակ արտացոլումը գտնելով քրիստոսաբանա-

<sup>169</sup> Նեղոսի Դոքսապատոհի..., էջ 10:

կան վարդապետության կատարյալ ընդհանրությամբ: Այս եկեղեցական միությունն ամենևին էլ չէր հիմնվել ասվածաբանական ընդհանուր հաշտարար դրույթների կամ էլ որոշումների վրա, այլ՝ ընդհանուր քրիստոնեական ժառանգության, որը շարունակ զարգացում էր ապրել IV դարից ընդհուպ մինչև VI դարի վերջին քառորդ՝ աստիճանաբար ամրապնդվելով այդ ժառանգությունն անաղարտ պահելու շարունակական համատեղ պայքարի միջոցով: Ընդհանուր քրիստոնեական ժառանգության էական փաստը ձևավորում է հավատո այն հիմքը, որ Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիները միևնույն եկեղեցու անբաժանելի մասն են՝ հիմնված միևնույն առաքյալի՝ Գրիգոր Լուսավորչի կողմից: Հայոց, Վրաց և Աղվանից դարձը դեպի քրիստոնեություն ամրապնդում է այս տարածաշրջանի քաղաքական միությունն ու համախմբվածությունն ի դեմս քրիստոնեական հավատի: Ընդամին, ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վաղ միջնադարում Հայաստանը և Հայոց եկեղեցին Կովկասյան տարածաշրջանում քրիստոնեական մշակույթի հզորագույն պատվարն էր համարվում: Նրա խորտակումը, Սասանյան Պարսկաստանի համոզմամբ, ենթադրում էր քրիստոնեության բնաջնջում Կովկասյան ողջ բարձրավանդակի վրա: Պատահական չեն, իհարկե, պարսից արքա Հազկերտ Բ-ին /438-457/ նրա անմիջական խորհրդական Միհրներսեհի կողմից ասված խոսքերը. «Եւ յորժամ Հայք սերտիւ մեր լինին՝ Վիրք և Աղուանք այնուհետև մեր իսկ են»<sup>170</sup>: Այս խոսքերի բովանդակ իմաստը համահունչ է ժամանակաշրջանի քաղաքական ու հոգևոր իրադրությանը:

---

<sup>170</sup> Ղազար Փարպեցի, դրուագ Բ, գլ. ԻԲ, էջ 43:

Հայոց և Վրաց, գուգահեռաբար նաև Արվանքի քրիստոնեական եկեղեցու հետ հարաբերությունների խնդրում մեծագույն կարևորություն ունեն, անշուշտ, աղբյուրագիտական փաստերը: Մի փոքր ավելի ուշադրություն դարձնելով Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերությունների խնդրին, որը գլխավորապես պայմանավորված է հիշյալ եկեղեցիների միջև հարաբերությունների խնդրի շուրջ միջնադարյան սկզբնաղբյուրների առավել պահպանված վկայություններով, այնուհանդերձ խնդրի շրջանակներում հնարավորինս կանդրադառնանք նաև Արվանքի եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերությունների քննության:

Արևելյան քրիստոնեության պատմության հետաքրքրական էջերից մեկն, անկասկած, հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերությունների պատմությունն է վաղ միջնադարում: Թեպետ այս խնդրի շուրջ լույս են տեսել բազմաթիվ արժեքավոր աշխատություններ հայ և օտար մեծանուն գիտնականների կողմից<sup>171</sup>, այնուհանդերձ խնդրին առնչվող բազում հարցերի պատաս-

---

<sup>171</sup> Babian G, The relations between the Armenian and Georgian Churches, according to the Armenian sources, 300-610, Antelias-Lebanon, 2001, Ն. Ալիմնեան, Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան եւ Վրաստան, պատմական ուսումնասիրություն աղբյուրներու քննութեամբ, Վիեննա, 1949, Ուլյնի՝ Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց: Պատմութիւն հայ-վրական յարաբերութեանց Է դարու մէջ /բառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն, 574-610/, Վիեննա, 1910, Kurdian H, Armeno-Georgian relations, Armenian Review, vol. VII, no. 2, 26 /1954/, pp. 74-84, Նույնի՝ Armeno-Georgian cultural relations of the Past, Armenian Review, vol. VI, no. 2, 22 /1953/, pp. 25-29, Lang D. M., The Georgians, London, 1966, Peeters P., Les débuts du christianisme en Géorgie, d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana, t. 50 /1932/, pp. 5-58, Tamarati M., l'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rome, 1910, Tarchnishvili M., Sources arméno-géorgiennes de l'histoire de la Géorgie, Le Muséon, 60 /1947/, pp. 29-50, Toumanoff C., Studies in Christian Caucasian history, Georgetown, 1963.

խաններ տակավին կարոտ են լուսաբանման: Դժբախտաբար, միջնադարյան վրացական աղբյուրները չնչին նյութ են տրամադրում վաղ միջնադարում Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերությունների շուրջ և, կամա թե ակամա, թեմայի շուրջ մեր իմացությունն առավելապես հիմնվում է խնդրին առնչություն ունեցող միջնադարյան հայկական սկզբնաղբյուրների վրա: Հետևապես, ճշմարիտ ու գիտական քննության նկատառումներից ելնելով, վերջիններս պետք է օգտագործել պատշաճ զգուշությամբ՝ փորձելով այդ սկզբնաղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները վերահաստատել այլևայլ՝ հատկապես օտար սկզբնաղբյուրներում պահպանված փաստերով:

Հայոց է ծագում, թե ինչու վաղ միջնադարում Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերությունների շուրջ փաստեր պահպանվել են գլխավորապես միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ: Սույն հարցի բացատրության փնտրտուքը հասնում է ընդհուպ VI դարի վերջ-VII դարի սահմանագիծ, երբ Հայոց եկեղեցու հայրապետներն ու վարդապետները շատ ավելի էին մտահոգված հայ-վրացական եկեղեցական միության և նախնավանդ հավատի միության պահպանմամբ: Պառակտումը Հայոց և Վրաց եկեղեցիների միջև կատարվեց ոչ թե սահուն, հոգևոր ու պատմական իրադարձություններին զուգընթաց, այլ Հայոց եկեղեցու նվիրապետության համար հանկարծակի, ինչ-որ առումով՝ նաև անհասկանալի կերպով, որը փաստում են նաև նույն ժամանակաշրջանի երկուստեք փոխանակված դավանական թղթակցության նմուշները:

Հատուկ պետք է ընդգծել, որ Հայոց և Վրաց եկեղեցական հարաբերությունների հետազոտման գործում, հայագետների և եկեղեցու պատմության մասնագետների կողմից գերազանցա-

պես ուշադրություն է դարձվել հիշյալ եկեղեցիների դավանական պառակտման փուլի վրա /VII դարի սկիզբ՝ 608թ./, որն արևելյան եկեղեցիների պատմության հետազոտման նշանակալից հարցերից մեկն է հիրավի: Սակայն վերջինս, զուտ ժամանակագրորեն դուրս է մեր հետազոտության թեմայի շրջանակներից: Հետևապես մենք քննության կենթարկենք այդ հարաբերությունների ընթացքն ու բնույթը և Հայոց ու Վրաց, զուգահեռաբար նաև Արվանհից եկեղեցու հետ միության շրջանը Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու միության հարթության վրա:

«Գիրք Թրթոցում» պահպանված՝ հայ-վրացական եկեղեցական հակաճառությանը, դավանական բանավեճերին ու վերջապես պառակտմանը վերաբերող փաստաթղթերի հետազոտությունն ակնառու է դարձնում գիտական այն անհրաժեշտությունը, որ տարբերակելու և ճշգրիտ կերպով ըմբռնելու համար VI դարի վերջ-VII դարի սկիզբ ծավալված հոգևոր-եկեղեցական տարակարծության երանգներն ու նրան առնչվող տարաբնույթ խնդիրները Հայոց և Վրաց եկեղեցիների միջև, հարկավոր է առաջին հերթին ուսումնասիրել հիշյալ եկեղեցիների միության շրջանը, այն պատմական ու աստվածաբանական հենքը, որի վրա սկզբնապես հիմնվել է այս երկու եկեղեցիների միությունը, այն ներքին հոգևոր գործոններն ու արտաքին իրադարձությունների համակցությունը, որոնք վճռեցին այդ հարաբերությունների բնույթն իրենց սկզբնավորման շրջանից ընդհուպ մինչև պառակտման ձևավորման փուլ:

Ամենավաղ ավանդույթները, պատմական վկայություններն ու փաստերը վրաց, ինչպես նաև հյուսիս-արևելյան կողմանց՝ աղվան ժողովրդի քրիստոնեության ընդունման գործում չափա-

զանց ակներևորեն մատնանշում են Գրիգոր Լուսավորչի առաջնակարգ դերը: Ընդհուպ մինչև IX դար, հայ, վրաց և աղվանից ընդհանուր ավանդույթը փաստում է, թե երեք ժողովուրդների քրիստոնեական քարոզչությունն էլ իրականացրել է Լուսավորիչը<sup>172</sup>: Անգամ IX դարում վրաց Արսեն Սափարացի կաթողիկոսը շեշտում էր, թե «...Սուրբ Գրիգորը Հունաստանից բերել տվեց մեզ հավատքը...»<sup>173</sup>: Այս շրջանում վրացական բովանդակ սրբախոսական և վարքագրական մատենագրությունը լուրջամբ է անցնում հաջորդող դարերում վրաց քրիստոնեական առաքելուի ճանաչված ս. Նունեի անվան շուրջ:

Ահա թե ինչ են հաղորդում վաղ միջնադարյան սկզբնաղբյուրները խնդրի առնչությամբ: V դարի բյուզանդական պատմիչ և եկեղեցական պատմագիր Սոզոմենոսն իր «Եկեղեցական պատմության» մեջ գրում է. «Լուսաբ, եթե Հայք վաղ իսկ յառաջագոյն եղեն քրիստոնեայք: Չի ասի, եթե Տրդատ թագաւորն այնր /իմա՛ Հայոց/ ազգի՝ աստուածանշան իմն սքանչելեօք, որ եկին հասին ի վերայ տան իւրոյ, նախ ինքն լինէր քրիստոնեայ և ասյա արձակէր քարոզս տուեալ հրաման ամենայն հպատակելոց իւրոց նոյնպէս աստուածապաշտս գտանել: Յետ այնորիկ աստուախօս վարդապետութիւնս առ դրացի ազգս տարածեցաւ և աճեաց մեծապէս»<sup>174</sup>: Թեպետ Սոզոմենոսը չի հիշատակում Գրիգոր Լուսավորչի անունը, և ստույգ չի մատնանշում հարևան ազգերի անունները, ակնհայտ է վերջիններիս թվում անմիջա-

---

<sup>172</sup> Ն. Ալիմեան, Քրիստոնեութեան մուտքը..., էջ 296:

<sup>173</sup> Արսեն Սափարացի, էջ 37:

<sup>174</sup> Sozomen, The Ecclesiastical History of Sozomen comprising a History of the Church, from A.D. 323 to A.D. 425, Revised by Chester D. Hartranft in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. II, republished Michigan, 1957, bk. II, ch. 8, p. 264.

կանոթեն սահմանակից՝ վրաց և աղվանից ժողովուրդների պարագան:

Վերոհիշյալ վկայությունը բավական ցայտուն երևան է հանում զուտ պատմական հարաբերակցություն-առնչությունը Սոզոմենոսի համառոտ շարադրանքի և ս. Գրիգորի Վարքի հունարեն<sup>175</sup> ու արաբերեն<sup>176</sup> տարբերակների միջև: Սա ցույց է տալիս, որ հայկական ու բյուզանդական ավանդույթներն ընդհանուր հիմքի վրա են կառուցված: Գրիգոր Լուսավորչի Վարքի արաբերեն ու հունարեն խմբագրությունները, պատմագիտական ու բանասիրական մեծ արժեք ունենալով, հաղորդում են պատմական նոր տվյալներ, որոնք բացակայում են Ագաթանգեղոսի՝ մեզ ծանոթ հայկական բնագրում:

Այսպես, երբ Տրդատ Գ հրամայում է իր թագավորության կուսակալներին, շահապներին, նախարարներին ու իշխաններին հավաքվել Վաղարշապատում, «...նա գրում է նաև Վրաց և Աղվանից թագավորներին...որ պետք է նրանք շտապ կարգով ժամանեն»<sup>177</sup>: Համաձայն հունարեն Վարքի, «...հրավերի համաձայն ներկայացան երեք թագավորները, այն է՝ Լագերի, Վրաց և Աղվանից»<sup>178</sup>, ապա հեղինակը անուն առ անուն, հերթականությամբ նշում է նաև հայոց մեծամեծներին ու նախարարներին: Ավելի ուշ, երբ Գրիգոր Լուսավորիչը վերադառնում է

<sup>175</sup> G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Studie et Testi, 127, Vatican, 1946, հմմտ. Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, Թարգմանություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Վևոնյանի, տե՛ս, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 159-180, այսուհետ՝ հունարեն Վարք:

<sup>176</sup> Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов, С.-Петербург, 1905, այսուհետ՝ արաբերեն Վարք:

<sup>177</sup> Հունարեն Վարք էջ 171:

<sup>178</sup> Նույն տեղում, էջ 172:

Կեսարիայից, Տրդատ արքան հայոց մեծամեծների հետ ճանապարհվում է դիմավորելու նրան: Շքախմբի թվում հիշատակվում են նաև վրաց, լազերի և աղվանից թագավորները<sup>179</sup>: Փաստորեն, Հայաստանում չափազանց նշանակալից այս իրադարձությանն իրենց անմիջական մասնակցությունն են բերում նաև հարևան ժողովուրդների տիրակալները, որպես մերձավորագույն և քաղաքականապես դաշնակից հարևաններ: Դեռ ավելին, Արածանի գետի ափին, թագավորական ընտանիքի անդամների, հայոց նախարարների և բազմահազար ժողովրդի մկրտության նկարագրության հատվածում հայոց արքայի կողքին դարձյալ ներկա են Վրաց, Լազերի և Աղվանից թագավորները, որոնք նույնպես մկրտություն են ստանում<sup>180</sup>:

Ըստ հունարեն Վարքի, Գրիգոր Լուսավորիչը, ձեռնարկելով քրիստոնեության լայն քարոզչություն, զանազան վայրերում նշանակում է քահանաներ, ընդ որում քրիստոնյա քարոզիչ-քահանաներ են ուղարկվում նաև հարևան երկրներ. «Գրիգորը... եկեղեցիներ էր հիմնադրում, Սուրբ Գրքին քաջածանոթ մարդկանց քահանա էր նշանակում, ոմանց ուղարկում էր Վրաց և Լազերի երկիր, իսկ ուրիշներին՝ Աղվանք»<sup>181</sup>: Վերջապես, երբ

---

<sup>179</sup> Նույն տեղում, էջ 177:

<sup>180</sup> Նույն տեղում:

<sup>181</sup> Նույն տեղում, հմմտ ս. Գրիգորի արարքերն Վարքը, Н. Мара, Крещение..., стр. 151. Ազաթանգեղոսի հայերեն բնագիրը, զարմանալիորեն, որևէ հիշատակություն չունի ոչ միայն Վաղարշապատի ժողովին Վրաց, Աղվանից և Լազերի /արարքերն Վարքում՝ Այանների/ թագավորների մասնակցության, տե՛ս, Ազաթանգեղոս, էջ 444, ինչպես նաև հայոց համար պատմական իրադարձության՝ Գրիգոր Լուսավորչին դիմավորելու գնացած արքայի շքախմբում հիշյալ տիրակալների ներկայության մասին, նույն տեղում, էջ 444, 456, այլև Վրաստան և Աղվանք քահանաներ ուղարկելու մասին: Նրանում փաստվում է միայն.«...ես կացուցանելի քահանայս յամենայն տեղիս...», նույն տեղում, էջ 456, 466:

Լուսավորիչը ձեռնադրված եպիսկոպոսներ է նշանակում ողջ Հայաստանով մեկ, նրանցից ուղարկվում են նաև հարևան քրիստոնյա երկրներ՝ Վիրք և Աղվանք<sup>182</sup>:

Գիրք Թղթոցում պահպանված դավանաբանական փաստաթղթերում ևս շարունակ ընդգծվում է Գրիգոր Լուսավորչի վճռական դերակատարումը առհասարակ կովկասյան ժողովուրդների շրջանում քրիստոնեության տարածման գործում: Լուսավորչի անունն ընդգծված մեծարանքով է շեշտվում հատկապես հայ-վրացական դավանական բնույթի թղթակցության մեջ: Այսպես, Վրթանես Քերթովի կողմից ուղարկված թղթին Մովսես Յուրտավացի եպիսկոպոսի պատասխանում հետևյալ տողերին ենք հանդիպում. «...յիշեցուցանելով սուրբ և գուլիղ հաւատն զոր մեծին սրբոյն Գրիգորի սերմանեալ էր յայս ի Կաւկասային կողմանս...»<sup>183</sup>, մեկ այլ թղթում՝ «Եւ ճշմարտապատում սուրբն Գրիգորիոս զնոցայն ուսոյց մեզ...»<sup>184</sup>: Կյուրիոն կաթողիկոսին հղված Վրթանես Քերթովի թղթում կարդում ենք. «...մի եղիցի նորոգածութիւն հաւատոց ի մէջ երկուց աշխարհացս, որ սքանչելի հիմնադրութեամբ տնկեցաւ յանգանգիտող և ի քաջ նահատակէն Տեառն Գրիգորի»<sup>185</sup>:

Գրիգոր Լուսավորչի անունն ընդհանրապես արծարծվում է որպես հավասարապես և՛ հայոց և՛ վրաց Լուսավորիչ, ինչպես օրինակ. «...Եւ այնր որ վասն հաւատոյ գրեալ էր, թէ հարքն մեր և ձեր ապաքան ունեին յորմէհետէ և սուրբն Գրիգոր գուղղա-

<sup>182</sup> Ս. Գրիգորի հունարեն Վարք, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական..., էջ 178, հմնտ արաբերեն Վարք, Н. Мара, Крещение..., стр. 138.

<sup>183</sup> Պատասխանի թրոյն Տեառն Վրթանիսի, Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 132:

<sup>184</sup> Պատճառք Դ ժողովոյն երկաբնակացն, Մովսեսի վրաց ուղղափառ եպիսկոպոսի, նույն տեղում, էջ 123:

<sup>185</sup> Տեառն Կիրովնի ի Վրթանիստ, նույն տեղում, էջ 138:

փառ հաւատ կարգեաց»<sup>186</sup>, կամ ինչպես «...հարքն մեր և ձեր գերուսաղէմի հաւատն ունէին, և սուրբն Գրիգոր զայն ետ նոցա, և մեք զնոյն ունինք»<sup>187</sup>:

Վերոհիշյալ կարևոր փաստերն ակնբախ են դարձնում այն հանգամանքը, որ անգամ Վրաց եկեղեցու հայրապետը, որպես իր եկեղեցու յուրօրինակ խոսնակ, շարունակ ջանալով հավաստիացնել հայոց կողմին, թե իրենք ուղղադավան լինելով՝ բնավ էլ չեն խտորվել իրենց հայրերի հավատո միությունից, միաժամանակ ընդգծում է, թե Վրաց եկեղեցու դավանությունը հենց այն է, ինչ ավանդվել է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից. «...ե միաբանութիւն էր Վրաց և Հայոց ընդ միմեանս, և ամենայն իսկ վիճակիս սրբոյ տեառն Գրիգորի միաբանութիւն էր ընդ հավատոյն Երուսաղէմի...»<sup>188</sup>:

IV դարում Հայոց և Վրաց եկեղեցիների միջև հաստատված հարաբերությունների բնույթը ճշգրիտ գնահատելու համար VI դարի վերջ - VII դարի սկիզբ թվագրվող դավանական այս փաստաթղթերն իրապես անգնահատելի աղբյուր են հանդիսանում: Ամենից առաջ նրանք փաստում են, որ հայ-վրացական հակաճառության համատեքստում Վրաստանում քրիստոնեության սկզբնավորման ու տարածման խնդիրը բացարձակ դուրս էր հակաճառության շրջանակից: Այդ խնդիրը չէր քննարկվում ան-

---

<sup>186</sup> Պատասխանի թղթոյն Սմբատայ Վրկան մարզպանի ի Կիւրովնէ Վրաց կաթողիկոսէ, նույն տեղում, էջ 171:

<sup>187</sup> Պատասխանի թղթոյն տեառն Սմբատայ ի Մովսիսէ, նույն տեղում, էջ 174, հմմտ. «...դուք այժմ ևս պարծելով գրեցէք առ մեզ, թէ հարցն մերոց և ձերոց սուրբն Գրիգորիոս գերուսաղէմի հաւատն ետ, և մեք զնոյն ունինք», Թուղթ երկրորդ տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի առ Կիւրիոն Վրաց կաթողիկոս, նույն տեղում, էջ 176:

<sup>188</sup> Պատասխանի թղթոյն տեառն Աբրահամայ Հայոց կաթողիկոսի ի Կիւրիոնէ Վրաց կաթողիկոսէ, նույն տեղում, էջ 179:

զամ Վրաց եկեղեցու կողմից: Բացատրությունը, հարկավ, կայանում է նրանում, որ վաղ միջնադարում ամենևին էլ քննարկման առարկա չէր Գրիգոր Լուսավորչի կողմից վրաց դարձի հարցը<sup>189</sup>, այն բացարձակ իրողություն էր:

Իսկ Հայոց եկեղեցու հայրապետների համար վտանգի տակ դրված առաջնային տարածայնությունը՝ հոգևոր միության կենսական հարցն էր, հավատո միությունը երկու քույր եկեղեցիների միջև: Քրիստոնեական ճշմարիտ դավանությամբ միևնույն եկեղեցու հոսում մնալու իրենց ջանքերում ամենաանվտուխ և մնալուն թեմաներից գլխավորը, որ գործածում էր հայոց կողմը՝ պահպանելու համար սասանվող միությունը, դա շարունակական հիշեցումն էր Վրաց եկեղեցուն իրենց հայրերի ընդհանուր քրիստոնեական ժառանգությունը, որ ավանդվել էր երկու կողմին էլ ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից: Վերն ասվածը լավագույնս արտացոլված է վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղված Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսի թղթի հետևյալ տողերում. «Բայց արդ մի՛ հեղգացուք, զւերն հոգևոր՝ որ կայր ի մեջ երկուց ազգացս նորոգել, զայն՝ որ ի միոջէ աղբերէ առեալ էր զվարդապետութիւն, որ նախ ինքեանք զկենդանութեանն լոյս առին, որպէս ուսուցին մարգարէքն և առաքեալքն և սպա մեզ և ձեզ հասարակ սերմանեցին զԱստուածպաշտութիւն: Նախ երանելին սուրբն Գրիգոր, և սպա Մաշդոց...»<sup>190</sup>: Հետևապես, այդեն զարեւացած միջնադարում, Վրաց եկեղեցու վարդապետները

<sup>189</sup> G. Babian, նշվ. աշխ., էջ 24:

<sup>190</sup> Թողթ երկրորդ Տեառն Աբրահամու Հայոց կաթողիկոսի առ Կիրիոն վրաց կաթողիկոս, նույն տեղում, էջ 180, հմմտ. Կնիք Հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցոյ յուղղափառ և ս. Հոգեկիր Հարցն մերոց դատանութեանց, յաւուրս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, ս. Էջմիածին, 1914, էջ 139:

պետք է աշխատեին խարխլել հենց վերոնշյալ ավանդույթը՝ ի դեմս ս. Նունեի Վարքի:

Ինչպես որ IV դարում ստեղծված հինգ գերագահ պատրիարքությունների /Հոռմի, Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի, Կոստանդնուպոլսի և Երուսաղեմի/ մեջ Հոռմի եկեղեցին համարվում էր «առաջինը հավասարների մեջ»<sup>191</sup>, այնպես էլ միևնույն ժամանակաշրջանում նույն կարգավիճակն ուներ Հայոց եկեղեցին Կովկասյան բարձրավանդակի երեք քրիստոնեական եկեղեցիների մեջ: Շնորհիվ իր ավագության, որը տրամաբանական հետևանք էր քրիստոնեությունը իր երկրից տարածվելու, հենց Հայոց եկեղեցին էր յուրատեսակ հսկողություն սահմանում այս հոգևոր-եկեղեցական միության վրա: Նոր ստեղծված Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների նկատմամբ հոգևոր հոգաւծությունը, որպես սրբազան հանձնառություն, ստանձնել էր Հայոց եկեղեցին՝ մյուս երկու քրիստոնեական եկեղեցիներին դիտելով որպես մեկ եկեղեցու անքակտելի մաս: Հայոց եկեղեցու ազդեցությունն ու հեղինակությունն անգամ VI դարում այնքան ուժեղ էր Վրաց ու Աղվանից եկեղեցիների նկատմամբ, որ նույն դարի ասորի պատմիչ Ջաքարիա Միտիլենացին անգամ նրանց մեկ եկեղեցի է համարում՝ հայոց կաթողիկոսի գլխավորությամբ. «...այս հյուսիսային շրջանում կան հինգ հավատացյալ ժողովուրդ...և իրենց կաթողիկոսը Դվինում է՝ Պարսկական Հայաստանի գլխավոր քաղաքում: Իրենց առաջին կաթողիկոսի անունը Գրիգոր էր, արդար և հայտնի մի մարդ»<sup>192</sup>: VI դարի բյուզանդական խոշորագույն պատմագիր Պրոկոպիոս Կեսարացին ևս

<sup>191</sup> Primus inter pares /լատ./

<sup>192</sup> Ջաքարիա Միտիլենացի /Հոնտոր/, Ժամանակագրություն, Ասորական աղբյուրներ, Ա, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976, գիրք XII, գլ Է, էջ 313:

փաստում է նույնը. «Քրիստոնյաների քահանայապետին այստեղ հունարեն լեզվով կաթողիկոս են անվանում, որովհետև նա այս վայրերում ապրողների միահեծան վերակացուն է»<sup>193</sup>:

Ինչպես վերը նշեցինք, համաձայն ս.Գրիգորի հունարեն և արաբերեն Վարքի, Գրիգոր Լուսավորիչը քրիստոնյա առաջին քահանաներից ու ձեռնադրված եպիսկոպոսներից ուղակեց նաև Վիրք և Աղվանք: Այս ուղենիշը՝ վրաց և աղվանից եպիսկոպոսների ձեռնադրումը հայոց հայրապետներից, շարունակվում է նաև հետագայում, Լուսավորչի հաջորդների կողմից: Համաձայն Կիրակոս Գանձակեցու, «Եւ ի կենդանութեան իւրում /Գրիգորը/ ձեռնադրեաց զորդին իւր զսուրբն Արիստակես՝ եպիսկոպոսապետ Հայոց, և Վրաց, և Աղուանից»<sup>194</sup>: Իսկ Հայոց հայրապետ Վրթանեսը վրաց և աղվանից արքեպիսկոպոսապետ է ձեռնադրում իր Գրիգորիս որդուն: Այս մասին փաստում են միջնադարյան մի շարք պատմիչներ, ինչպես օրինակ, Փավստոս Բուզանդը. «...Գրիգորի եպիսկոպոսի, որդայ Վրթանայ, եղբօրն Յուսկան, որ կաթողիկոսն էր կողմանցն Վրաց և Աղուանից»<sup>195</sup>, Մովսես Խորենացին. «...ձեռնադրեալ յեպիսկոպոսութիւն մսնուկն Գրիգորիս Վրաց և Աղուանից աշխարհին. և

---

<sup>193</sup> Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, գիրք II, գլ. 25, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Բյուզանդական աղբյուրներ, Ա, Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1967, էջ 142:

<sup>194</sup> Կիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1909, էջ 17:

<sup>195</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. III, գլ. 2, էջ 24:

<sup>196</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. Գ, էջ 259:

երթեալ լուսատրէր զերկոսին զաշխարհսն...»<sup>197</sup>, ինչպէս նաև Կիրակոս Գանձակեցին.«...զսուրբն Յուսիկ, զեղբայր Գրիգորիսի Աղուանից կաթողիկոսի»<sup>198</sup>: Ի դեպ, համաձայն Մովսէս Խորենացու, այնքան մեծ էր Գրիգոր Լուսավորչի հռչակը տարածաշրջանում, որ հյուսիս-արևելյան կողմերում արքայի կողմից նշանակված վերակացուները Աղվանքում քրիստոնեական դավանության պահպանման շահերից ելնելով խորհուրդ են տալիս նրան եպիսկոպոս նշանակել անսլայմանորեն Լուսավորչի տոհմից. «...եկեալ գործակալք կողմանցն արևելից հիւսիսոյ, վերակացուք հեռաւոր քաղաքին, որ կոչի Փայտակարան՝ ասեն ցարքայ /իմա՝ Տրդատին/. «Եթէ կամիցիս ուղղութեամբ վարել կողմանցն այնոցիկ ըստ այսմ հաւատոյ՝ առաքեա նոցա եպիսկոպոս ի զաւակէ սրբոյն Գրիգորի, զի յոյժ փափագելով խնդրեն. և զիտեմք հաւաստի, թէ ի հռչակեալ անուանէն Գրիգորի՝ ակնածեսցեն և ի նորին զավակէ, առնել զամենայն ըստ հրամանի»<sup>199</sup>: Գրիգորիսի մեծ եռանդը քրիստոնեական քարոզչության գործում և նրա ողբերգական մահատակությունը բարբարոս մազկութների ձեռքով շարադրված է միջնադարյան սկզբնադրյուններում<sup>200</sup>:

Վաղմիջնադարյան Հայոց եկեղեցու ամենից նշանավոր հայրապետներից մեկը՝ Ներսես Պարթևը ևս, որպէս Գրիգոր Լուսավորչի արժանի շառավիղ և հետևորդ, շարունակում է պահպանել իր նախորդների ավանդական քաղաքական կողմ-

---

<sup>197</sup> Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1983, գիրք I, գլ. ԺԴ, էջ 37:

<sup>198</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 21:

<sup>199</sup> Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլ. Գ, էջ 259:

<sup>200</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. III, գլ. Զ, էջ 26, Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլ. Գ, էջ 259, Մովսէս Կաղանկատուացի, գիրք I, գլ. ԺԴ, էջ 38-39, Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 20-21:

նորոշումն ու հոգևոր ուղղվածությունը: Համաձայն վարքագրության, երբ Ներսես Մեծը ճանապարհվում է Կեսարիա՝ ձեռնադրվելու, այլևայլ հայ իշխանների թվում նրան ուղեկցում էր նաև «...գՎզրուկ իշխանն Վրաց»<sup>201</sup>, իսկ մեծաթիվ եպիսկոպոսների շարքում՝ «...գՓառեն եպիսկոպոս Վրաց»<sup>202</sup>: Հենց Ներսես Մեծն է արքեպիսկոպոսի տիտղոսով պատվում վրաց և աղվանից հայրապետներին. «...եւ այսպէս ապա նահապետութիւն խորհրդոյ եկեղեցոյ և ի մերումս աշխարհի լցաւ բովանդակաբար՝ ինն միանգամայն դասակարգութեամբ պատուեալ զգլխատրս արքեպիսկոպոսացն Վրաց և Աղուանից՝ արքեպիսկոպոս ընդ ձեռամբ նորա կարգեալ»<sup>203</sup>: Իսկ VII-VIII դդ վրաց պատմիչ Ջվանշերը փաստում է. «Եւ զկնի Յոհաննիսի եպիսկոպոսին՝ եղև եպիսկոպոս Յակոբ. և յետ նորա՝ Ներսես կաթողիկոսն Հայոց՝ ձեռնադրեաց զսարկաւազն իւր զՅակոբ՝ եպիսկոպոս Վրաց, և առաքեաց»<sup>204</sup>:

Ավելի առաջ անցնելով, թեպետ այս մասին առավել մանրամասն կշարադրվի մենագրության երրորդ գլխում, նշենք պարզապես, որ վրաց և աղվանից մեծաթիվ եպիսկոպոսներ 506թ. մասնակցում են Դվինի I ժողովին, ընդ որում, դավանաբանական հարցերի շուրջ նրանք միանգամայն համախորհուրդ ու միաբան են Հայոց եկեղեցու հետ:

<sup>201</sup> Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթեի Հայոց Հայրապետի, Սոփերք Հայկականք, Զ, էջ 25:

<sup>202</sup> Նույն տեղում, էջ 26:

<sup>203</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 48:

<sup>204</sup> Համառոտ Պատմութիւն Վրաց ընծայեալ Ջուանշերի պատմչի, Վեներտիկ, 1884, գլ. ԺԲ, էջ 70, այս մասին տես նաև M. F. Brosset, Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie, /depuis l'antiquité jusq'en 1469 de J.C./, St. Pétersbourg, 1851, I, p. 136.

Այնուհանդերձ, սկսած VIII դարից, և հատկապես IX դարի ընթացքում վրաց մատենագրության մեջ քրիստոնեական դարձի պատմության շրջանակում հանդես է գալիս ս. Նունեի<sup>205</sup> Վարքը՝ իր վերջնական ձևավորումը ստանալով X-XI դդ: Պատումի հիմքում ընկած է Վրաստանում քրիստոնյա գերի մի կնոջ պատմություն, որն իր աստվածատուր շնորհքով բժշկում է հասարակ ժողովրդին, ինչպես նաև վրաց արքային ու թագուհուն, իսկ ապա իրականացնում վրաց ժողովրդի դարձը դեպի քրիստոնեություն: Վրաց դարձի պատմության համար կարևոր աղբյուր է հանդիսանում Սուկրատ Սքուլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմության» հայերեն թարգմանությունը<sup>206</sup>, մասնավորապես սույն երկի Ի գլուխը, վերնագրված՝ «Բայց ի դէպ է արդեն ասել, թե որպես Վիրք ընդ նոյն ժամանակաւն քրիստոնեացան»<sup>207</sup>: Ն. Ակինյանի համոզմամբ, Սուկրատ Սքուլաստիկոսի երկասիրությունը թարգմանվել է վրացահայ քաղկեդոնիկ միջավայրում, մոտավորապես 696թ.: մատչելի լինելով առաջին հերթին երկարմակ վրացահայերին<sup>208</sup>: Պատումն այս համառոտ ներկայացնում է նաև Սոզոմենոսը: Ե՛վ Սուկրատ Սքուլաստիկոսը, և՛ Սոզոմենոսը փաստում են, թե այս հարցում օգտագործել են Գեղասիոս Կեսարացու և Ռուփինոսի հաղորդած տեղեկությունները, որոնք, իբրև թե, լսել են այդ մասին IV դարում ապրած վրաց թա-

<sup>205</sup> Վրաց պատմագրության մեջ նա անվանվում է Նինո:

<sup>206</sup> Սուկրատայ Սքուլաստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն /թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի/ եւ Պատմութիւն վարուց սրբոյն Սիդբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ /թարգմանեալ Արասուն Գրիգորի Չորափորեցոյ/, հուն. Ա. աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ. Տէր-Մովսիսեան, Վաղարշապատ, 1897:

<sup>207</sup> Նույն տեղում, էջ 61-67, հմմտ. Սոզոմենոս, Բ, Գ, է:

<sup>208</sup> Ն. Ակինեան, Զրիստոնեութեան մուտքը..., էջ 67:

գավորական տոհմից Բակուր անվանված ինչ-որ իշխանից /կամ էլ համանուն վրաց թագավորից<sup>209</sup>:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ ս. Նունե կոչված գերի կնոջ այս պատումն իր բովանդակությամբ չափազանց նման է Գրիգոր Լուսավորչի և Հայոց դարձի պատմությանը, մասնավորապես՝ որսի ժամանակ վրաց թագավորին երևացած խավարի

<sup>209</sup> Այս խնդրի շուրջ վաղագույն աղբյուր հանդիսացող Ագաթանգեղոսի երկում բացակայում է որևիցե հիշատակություն ս. Նունեի մասին: Մյուս կողմից, ապշեցուցիչ է այն հանգամանքը, որ մոտավորապես IX դարում ձևավորված պատումն այս արտացոլված է Մովսես Խորենացու երկում: Պատմական վավերականության առումով այլ բացատրություն չգտնելով, մնում է ենթադրել, թե միգրացե խնդրո առարկա հատվածը պատմահոր երկում՝ «Յադագս Նունեի երանելոյ, եթէ որպէս եղեւ պատճառք փրկութեան Վրաց», Մովսես Խորենացի, գիրք II, գլ. 22, էջ 231-234, հաջորդող դարերում կատարված ընդմիջարկությունների արդյունք է: Այնուհանդերձ, պետք է հավելել, որ Խորենացու երկում պահպանված պատումի տարբերակում ս. Նունեն իր գործունեության ընթացքում հրահանգներ ստանալու համար դիմում է Գրիգոր Լուսավորչին. «Ժպկ երանելոյն Նունեի խնդրեալ արս հաւատարիմս՝ յղեաց առ սուրբն Գրիգոր, եթէ զինչ հրամայեսցէ նմա գործել այնուհետև. քանզի յօժարութեամբ ընկալան Վիրք գրարուքիւն Աւետարանին: Եւ հրաման ընդունի՝ կործանել զկոստսն, որպէս ինքն արար, և կանգնել զպատուական նշան խաչին մինչև ցօր տալոյ Տեառն հովիւ յառաջնորդութիւն նոցա», նույն տեղում, էջ 232-233: Համաձայն Խորենացու, հենց Նունեն է քրիստոնեությունը քարոզում հարևան քաղաքոս երկրներում. «...առաքելոսի եղեալ քարոզեաց ի Կղարջաց սկսեալ առ դրանք Ալանաց և Կասքից մինչև ի սահմանս Մասքթաց, որպէս ուսուցանէ քեզ Ագաթանգեղոս», նույն տեղում, էջ 234: Սակայն, ինչպես և նշեցինք վերը, Ագաթանգեղոսն ամենեին չի հիշատակում ս. Նունեին: Ընդհակառակն, համաձայն Ագաթանգեղոսի, վերոհիշյալ ավատարանական լայնատարած այդ քարոզչությունն իրականացնում է հենց Գրիգոր Լուսավորիչը. «Եւ այսպէս ... ձգտէր տարածանէր զմշակութիւն քարոզութեանն և անտարանութեանն... մինչ ի սպառ ի սահմանս Մասքթաց, մինչև ի դրոմս Ալանաց, մինչ ի սահմանս Կասպից, ի Փայտակարան քաղաք քերէր էառ սահմանօքն Ասորոց առ Նոր Շիրական երկրան, և առ Կորդուօք մինչև յամրո աշխարհն Տարաց, մինչև առ տամբն Սահքր-Տան իշխանին, մինչև յԱսորպատական ձգտէր տարածանէր զանտարանութիւնն իւր...», Ագաթանգեղոս, էջ 468:

տեսիլը, բժկվելու համար առաքելուհուն դիմելը և այլն: Ակնհայտ են աղերսները երկու պատումների միջև, որը թույլ է տալիս ենթադրել, թե հորինված այս պատումն ակամա իր խոր ազդեցությունն է կրել Հայոց դարձի պատմությունից: Սկսած արդեն X դարից, երբ ս. Նունեն հաստատակամորեն ընդունվում ու ճանաչվում է վրաց «լուսավորչուհի», հիշվում է Տոնացույցներում և գովերգվում ու փառաբանվում վրաց մատենագիրների կողմից: Վրաց պատմագրությունն ու մատենագրությունը զարգացած միջնադարի ողջ ընթացքում ջանում է գրի առնել նրա Վարքը: Բնականաբար, միևնույն ժամանակներից սկսած, վրաց տարեգրություններից ու հայրաբանական էջերից մեկընդմիջտ ջնջվում է Գրիգոր Լուսավորչի անունը:

Վրաց դարձի շուրջ հետագա վրացական աղբյուրների պատմական արժեքը բավական չնչին է, նրանք լի են զրույցներով, ժամանակավրիպությամբ, և հակասական ավանդություններով ու ոչ ճշմարտապատում դեպքերի նկարագրությամբ: Պ. Պետերսը, մանրակրկիտ հետազոտելով վրացական բնագրերը խնդրո առարկա թեմայի շուրջ, մատնանշում է, որ բոլոր հետագա խմբագրությունները, ընդօրինակված լինելով իրարից, ավանդում են միևնույն պատմությունը, ընդ որում, գիտնականի համոզմամբ, անիմաստ է փնտրել նրանցում պատմական վավերականություն և սկզբնավորություն<sup>210</sup>:

Կասկածից վեր է, անշուշտ, Հայոց եկեղեցու վճռական դերակատարումը հարևան երկրներում քրիստոնեություն տարածելու գործում: Տարակուսանք է առաջացնում առաջին հերթին այն հանգամանքը, որ ս. Նունեի կամ էլ պարզապես գերի քրիստոնյա կնոջ պատումը, եթե իրապես լինեի պատմական իրողություն, կպահպանվեր և կամ գոնե իր արձագանքը կգտներ

---

<sup>210</sup> P. Pecters, *Les débuts...*, p. 50.

Գիրք Թղթոցի՝ Հայոց և Վրաց եկեղեցիների բաժանմանը վերաբերող դավանական բնույթի փաստաթղթերում, կամ գոնե ծայրահեղ դեպքում նրանցում, որոնք գրվել են Վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնի կողմից: Հավելենք, որ մեծանուն գիտնական Պ. Պետերսը հետազոտությունների արդյունքում հանգեց այն եզրակացության, որ իրականում քրիստոնեության տարածումը Վրաստանում ոչ թե սոսկ ինքնաբերական թափանցման հետևանք էր՝ Հայաստանի հետ աշխարհագրականորեն հարևան լինելու արդյունքում, այլ ակտիվ, վճռական քարոզչության և կանխամտածված ձեռնարկումի հետևանք<sup>211</sup>:

### 5. Դավանական տարակարծությունների սկզբնալսրումը քրիստոնեական՝ ներառյալ նաև Հայոց, եկեղեցիներում

Առհասարակ, երբ խոսք է գնում Քրիստոնեական եկեղեցու Ընդհանրականության և նրա դավանաբանության մասին, պետք է ընդգծել, որ դավանական տարակարծություններն առանձին քրիստոնեական եկեղեցիներում շատ ավելի վաղ են առաջանում, տակավին, այսպես կոչված, «նախանիկիական» եկեղեցում: Եվ քրիստոնեական պատմագիտության մեջ հիմնականում ընդունված այն տեսակետը, թե Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու առաջին տրոհումն իրականացավ 451թ Քաղկեդոնի ժողովից հետո, ըստ էության, այնքան էլ չի համապատասխանում պատմական իրողությանը: Հիշյալ ժողովն, անտարակույս, այնպիսի անջրպետ առաջացրեց միաբնակների ու երկաբնակների միջև, որն այլևս անհնարին էր կամրջել հետագա բոլոր դարերի ընթացքում, թեև քիչ չէին գանազան միարարական քայլերը: Այդուամենայնիվ, անհրաժեշտ է նշել, որ IV տիեզերական ժողովը պարզապես կատարված

<sup>211</sup> P. Peeters, նշվ. աշխ., էջ 19:

փաստի վերածեց արդեն դարեր ի վեր հասունացող դավանաբանական անջրպետը: Իսկ վերջինս, թեև ոչ այնքան նկատելի, որպեսզի հանգեցնէր դավանաբանական տարածայնությունների, առկա էր քրիստոնեական եկեղեցիներում սկսած IV դարից: Դեռևս Ս. Երրորդությանը վերաբերող հարցերում, արիոսականության դեմ մղվող պայքարի շրջանում հասունացել էր աստվածաբանական վիճաբանությունների նոր շրթա, որն, ընդհանուր առմամբ, ստացավ «քրիստոսաբանական վիճաբանություններ» անվանումը: Այս վիճաբանությունները, շարունակվելով երկար տասնամյակներ, պատմականորեն ծանր հետևանքներ ունեցան Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համար, քանի որ, հենց շարունակական այս վիճաբանությունները հանգեցրին Արևելյան եկեղեցու պառակտմանը<sup>212</sup>:

Առհասարակ, եկեղեցիների վարչության ձևի վրա իրենց կնիքն են թողնում շատ պայմաններ. ազգային բնավորությունը, կենսակերպը, ժողովրդի կացությունը, տնտեսական վիճակը<sup>213</sup>: Ընդամին, ինչպես այլ եկեղեցիների, այնպես և Հայոց եկեղեցու դավանանքի վրա խորը ազդեցություն են թողել նաև ժողովրդական նախաքրիստոնեական կենցաղային ավանդույթներն ու հավատալիքները: Մյուս կողմից, քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիների կրոնա-բարոյական սկզբունքները լինելով ընդհանուր և անփոփոխ, նրանց եկեղեցական կանոնները որոշակիորեն տարբերվում են միմյացից, որը և ժամանակի ընթացքում ձևավորում է նույն այդ եկեղեցիների դավանությունը և եկեղեցական օրենսդրությունը:

---

<sup>212</sup> W. Friend, *The early Church /from beginnings to 461/,* London, 1986, p. 212-218, A. Карташев, *Вселенские соборы,* Москва, 1992, стр. 197-198.

<sup>213</sup> Ն. Մելիք-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Ա, Շուշի, 1903, էջ 10:

Հայտնի է, որ առաջին դարերում եկեղեցիները կառավարվում էին առաքելական ավանդություններով և Եկեղեցու Հայրերի սահմանած կանոններով, որոնք տարածված էին բոլոր քրիստոնյաների շրջանում՝ բանավոր, ավանդական կանոնների ձևով: Վաղ կանոնական իրավունքի երևան գալը պայմանավորված էր քրիստոնեական առաջին համայնքների համար վարքագծի որոշակի կանոններ սահմանելու անհրաժեշտությամբ<sup>214</sup>:

Նախանիկիական եկեղեցին որևէ գրավոր կանոն չուներ. քրիստոնեական եկեղեցու գործավարության ուղեցույց ճանապարհին աստվածաշնչյան պատվերներն էին և եկեղեցական հնագույն ավանդությունները: Իսկ առաքելական և եկեղեցական ավանդություն էին համարվում բոլոր այն քարոզները, խրատները, հրահանգները, որոնք սահմանել էին առաքյալները՝ իբրև ավանդված կարգ: Ընդհանրական եկեղեցու կանոնական իրավունքի մեծագույն մասը հիմնված է հենց առաքյալներից մնացած ավանդությունների վրա: Անգամ Եկեղեցու Հայրերի երկերից ակնհայտ երևում է, թե որքան հսկայական ուժ ուներ ավանդությունն առաջին դարերի եկեղեցու կյանքում<sup>215</sup>:

Արդեն II դարում եկեղեցական կանոնների հարցում քրիստոնեական եկեղեցին առաջնորդվում էր հիմնական մի սկզբունքով. եթե որևէ կանոն պահպանվում էր բոլոր քրիստոնյաների մոտ, նշանակում էր, այն հաստատված էր սովորությամբ, հիմնված՝ ավանդության վրա: Նման ձևով, իսկապես, եկեղեցական շատ կարգեր էին պահպանվում՝ առանց որևէ գրության, լոկ ավանդության հեղինակության և սովորույթի ուժով: Ինչպես

---

<sup>214</sup> Ե. Բագոյան, Հայ կանոնական իրավունքը և նրա աղբյուրները, Էջմիածին, 2005, էջ ԺԱ 112:

<sup>215</sup> J. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca* / P.G. /, vol. 127, Paris, 1864, col. 1152-1217, 1280-1345, etc.

Տերտուլիանոսն էր վկայում՝ «...այստեղ իր ուժն ունի ավանդությունը՝ իբրև հիմք, սովորությունը՝ իբրև հաստատություն, և հավատքը՝ իբրև պաշտպանություն»<sup>216</sup>:

Չանագան հակաճառությունները /մասնավորապես Ջատիկը կատարելու օրվա, պաս պահելու ձևի, հերետիկոսների կրկնամկրտության և այլ վիճահարույց հարցերի շուրջ/, ցույց են տալիս, որ առաջին չորս դարերում քրիստոնեական եկեղեցիները, գտնվելով ոչ միանման տարածաշրջանում, ունենալով տարբեր կացութաձև, միաժամանակ կառավարվում էին զանազան հովվապետերի կողմից, որոնք եկեղեցու գործնական կյանքում կիրառում էին տարբեր կարգեր ու սովորություններ՝ աշխատելով չհակառակվել դարավոր ավանդությանը: Միմյանցից տարբերվող այս կամ այն ծիսական խնդրի շուրջ եկեղեցու Հայրերը կամ փոխհամաձայնության էին գալիս, կամ, ինչպես շատ հաճախ էր հանդիպում, գործում էին անկախ և ինքնուրույն, գտնելով, որ ձևական որոշ տարբերություններ ամենևին չեն վնասում բուն դավանաբանական սկզբունքներին: Մինչև IV դար գրավոր կանոնների ժողովածուների բացակայությունն իրավամբ չափազանց դժվարացնում էր եկեղեցու սահմանած կարգ ու կանոնի և առաքելական ավանդության հետևողական պահպանումը:

Ավանդությունն իր խորը նշանակությամբ բավական բարձր դիրք հաղորդեց առաջին հերթին եպիսկոպոսներին: Ի դեպ, վաղ միջնադարում տակավին գոյություն չունեին տիտղոսների ճշգրիտ տարբերակում և անգամ պատրիարքների ու հայրապետների համար օգտագործում էին զանազան տիտղոսներ՝ քահանայապետ, եպիսկոպոսապետ, արքեպիսկոպոսապետ, իսկ շատ հաճախ պարզապես՝ եպիսկոպոս: Եվ քանի որ սկզբնական շրջանում եկեղեցական նվիրապետության մեջ բարձ-

<sup>216</sup> Նույն տեղում, col. 1296.

րագույն դիրք հենց եպիսկոպոսներն էին գրավում, բնականաբար նրանք համարվեցին եկեղեցական ավանդության կրողներ: Այլ կերպ ասած, յուրաքանչյուր եպիսկոպոս եկեղեցու ծավալման աղբյուր հանդիսացավ: Եկեղեցու քարոզած վարդապետությունը, դառնալով եպիսկոպոսների «մենաշնորհը», սկսեց տարբերվել զանազան քրիստոնեական եկեղեցիներում: Կարևոր այս հանգամանքը պատճառ հանդիսացավ տարաբնույթ վեճերի, որոնք գնալով ավելի էին սաստկանում, երբ քրիստոնեության ընդարձակմանը զուգահեռ, արդեն III դարի վերջերից քրիստոսաբանական տարբեր դպրոցների հետևորդներ սկսեցին ընդհարվել՝ փորձելով սպառնալ յուրաքանչյուրն իր ուղղադավանությունը: Վաղ քրիստոնեական, ս. Երրորդությանը վերաբերող վիճաբանությունները մեծ ազդեցություն են գործում քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանության, մաս՝ աստվածաբանական կողմնորոշման վրա:

Փաստորեն, հենց այս ժամանակներից կարծեք սկիզբ է դրվում որոշ ակնհայտ տարբերությունների, որոնք արդեն հետագայում պետք է անդրադառնալին քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանական տարաբնույթ սկզբունքների վրա՝ անջրպետ ստեղծելով նրանց միջև:

Դավանական տարակարծությունների հորձանուտում տեղական եկեղեցական ժողովների գումարումը զենք էր եպիսկոպոսների ձեռքին, քանի որ յուրաքանչյուր եպիսկոպոս դիմում էր իր իրավասության սահմաններում գտնվող շրջանի եկեղեցական ժողովի օգնությանը: Ի դեպ, հիշյալ ժողովների մասին հետաքրքիր հիշատակության ենք հանդիպում Գրիգոր Նյուսացու թղթերում. «...փախչում են եպիսկոպոսների յուրաքանչյուր ժողովից, քանզի դեռ չեն տեսել, որ որևէ ժողով լավ ավարտ ունեցած լինի, կամ թե չարիքը նրանով վերջացած լինի. այլ միշտ

չարիքը դրանից հետո ավելի է բազմացել...»<sup>217</sup>: Հետաքրքիր այս վկայությունը զարմանալիորեն բնորոշ է հնչում ընդհանրապես ողջ վաղ միջնադարի համար: Պատմությունը փաստում է ակնհայտ մի իրողություն. անգամ տիեզերական ժողովներից հետո հոգևոր խաղաղության վերահաստատման փոխարեն, նորանոր տարածայնություններ էին պատակտում Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին:

Ինչպես արդեն նշեցինք, գրավոր կանոնների բացակայությունը բավական դժվարացնում էր Ընդհանրական եկեղեցում միանման կարգի պահպանումը: Քրիստոնյաների նկատմամբ շարունակական հալածանքների ու հետապնդումների պայմաններում խոսք չէր կարող լինել ընդհանուր ժողովների գումարման մասին: Հետևաբար քրիստոնեական եկեղեցիներն իրենց միությունն ու հաղորդակցությունն ապահովում էին պատգամախոսների միջոցով, որոնք միմյանց էին փոխանցում փոքրիկ տեղական եկեղեցական ժողովների ընդունած վճիռները: Քրիստոնեական Ընդհանրական եկեղեցու միության ապահովմանն էին ուղղված նաև Եկեղեցու Հայրերի զանազան թղթերը՝ տարատեսակ դավանական հարցերի պարզաբանության բովանդակությամբ: Այս թղթերը միմյանց էին ուղարկվում նաև զգուշացնելու համար տարբեր հերձվածների ծուղակներից:

Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու կարևոր մի օղակ էր հանդիսանում Հայոց եկեղեցին: Նախալուսավորչական ազգային մեր եկեղեցին ևս մինչև IV դար, չունենալով վավերական պարտավորիչ կանոններ ու կարգադրություններ, գործել է առաքելական ու եկեղեցական ավանդություններով: Հետագա դարերում դավանաբանական զանազան ժողովածուների մեջ պահպանված հայրապետական թղթերի մեջ անգամ առկա են

---

<sup>217</sup> J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, vol. 4, col. 655.

առաքելական ավանդություններից քաղած բազմաթիվ վկայություններ<sup>218</sup>: Վերջիններս օգտագործվում էին շեշտելու համար Հայոց եկեղեցու ուղղադավանությունը:

IV դարից սկսած, քրիստոնեությունը, դառնալով տիրապետող ուժ, ստանալով «քաղաքացիություն», ձեռք բերելով պետական իշխանության աջակցությունն ու հովանավորությունը, Ընդհանրական ժողովների գումարմամբ ընդհանուր կանոններ սահմանեց քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիների համար: Սահմանվում էին հատուկ պարտավորություններ, խրատներ, կարգեր, հրահանգներ, որոնք պարտադիր էին քրիստոնյաների համար և կոչվում էին կանոններ: Սկզբնական շրջանում այդ կանոնները դավանաբանական հասկացությունների և բարոյագիտական նորմերի խառը համախմբումներ էին: Հետագայում նրանք հետզհետե ընդգրկում են հասարակական հարաբերությունների կարգավորման որոշ շրջանակներ՝ համակվելով ընդգծված իրավական բնույթով: Այդ կանոնները սահմանվում էին եկեղեցական աշխարհում հեղինակավոր հայրերի, կամ ավելի հաճախ՝ եկեղեցական ժողովների կողմից: Սկսեցին կազմվել գրավոր ժողովածուներ, որպեսզի Ընդհանրական եկեղեցու գումարած տիեզերական ժողովների, որոշ տեղական ժողովների<sup>219</sup>, ինչպես նաև Սուրբ Հայրերի կանոնները հետևողա-

---

<sup>218</sup> Տե՛ս, Գիրք Թղթոց, հմմտ. նաև Գիրք Թղթոց, Երկրորդ հրատարակություն, Երուսաղեմ, 1994, Կնիք Հաատոյ և այլն:

<sup>219</sup> Ընդհանրապես եկեղեցական իրավունքի աղբյուր են հանդիսանում նաև թվով 6 տեղական ժողովների ընդունած կանոնները՝ Անկյուրիայի, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի, Անտիոքի, Լաոդիկիայի և Սարդիկիայի: Հիշյալ բոլոր ժողովները գումարվել են IV դարում՝ զանազան հերժվածների դեմ: Հայոց եկեղեցին ևս ընդունում է այս ժողովների սահմանած կանոնները, սակայն, Հայոց Կանոնագրքում, նրանց զուգահեռ, հիշատակվում է նաև Կեսարիայի ժողովը, տե՛ս, Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 168-176: Ինչպես Ն. Մելիք-Թանգյանն է մատնանշում, Անկյուրիայի ժողովի թվով 25 կանոնները երկու մասի են բաժանվել, և մի մասը / թվով 10 կանոններ/, գոյություն

կան և միանման կերպով գործադրվեն ողջ քրիստոնյա աշխարհում: Ընդ որում, նոր կանոններ մշակելու գործում մշտապես ի նկատի էին առնվում նախկին ժողովների ընդունած որոշումներն ու վճիռները:

Նման ձևով, հայ կանոնագրքերում ևս, բացի եկեղեցական ժողովների կանոնական որոշումներից, տեղ են գտել նաև առանձին հայրապետների, և, այսպես կոչված, «սուրբ հայրերի» կանոնները:

Այսպիսով, եկեղեցին յուրացնում է իրավադիր գործառույթներ, որոնց չափն ու սահմանը պայմանավորվում էին տվյալ երկրի քաղաքական կացությամբ: Հասարակական որոշ հարաբերություններ կարգավորող նորմերը կազմում էին կանոնական իրավունք:

Եկեղեցու կանոնադիր գործունեությունն ու կանոնական որոշումներն, արդարև, հսկայական նշանակություն ունեցան ընդհանրապես Հայոց պատմության մեջ: Եկեղեցական կանոնների ժողովածուները հանդիսանում են հայ իրավունքի միակ գրավոր ամենահին աղբյուրները<sup>220</sup>: Հարկ է նշել, որ եթե միջնադարյան մեր պատմության մեջ գտնում ենք օրենսդրական որոշ փորձեր, ապա միայն հոգևորականության շնորհիվ: Քանի որ քրիստոնեական եկեղեցին ընդհանրական էր, և Հայոց եկեղեցին նրա անքակտելի մի մասն էր, Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունման ու յուրացման կարգով մուտք էին գործում տիեզերական ժողովների և եկեղեցու հայրերի կանոնական որոշումները: Այդ տեսանկյունից հատկապես եկեղեցական ժողովները շարունակ ձգտում էին ի մի հավաքել Ընդհանրական քրիստոնեա-

---

շունեցող Կեսարիայի ժողովի անվան ներքո ներառնվել է մեր կանոնական ժողովածուներում, Ն. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ա. էջ 180-181:

<sup>220</sup> Խ. Սամուելյան, Հին հայ իրավունքի..., էջ 40:

կան եկեղեցում գործադրվող օրենքները, ինչպես նաև վավերացնել արդեն կիրառվող օրենքների ժողովածուները: Գործելով առաջին հերթին եկեղեցու շահերի տեսանկյունից, պետք է ընդգծել, որ վերոհիշյալ ավանդը, ըստ էության գրեթե դուրս չի եկել կանոնական իրավունքի սահմաններից: Հետևապես, հատկապես սկզբնական շրջանում, այն իհարկե, այնքան էլ առնչություն չունեի բուն ժողովրդական կյանքի հետ, քանի որ առաջացել էր գլխավորապես օտար աղբյուրներից՝ մասնավորապես ասորա-հունական կանոններից<sup>221</sup>: Հետագայում արդեն հայ ազգային եկեղեցական ժողովների սահմանած կանոնական որոշումները մեծ մասամբ կրում էին ոչ միայն դավանաբանական բնույթ, այլև վերաբերում էին նաև ներքին հասարակակալական հարաբերություններին՝ կարգավորելով այն հատկապես սահմանված իրավաբանական նորմերով: Այս տեսանկյունից ահա, Հայոց եկեղեցական ժողովների կանոնները մեծապես տարբերվում էին հետագա հատկապես հունական եկեղեցական ժողովների կանոնական որոշումներից: Հետաքրքիր է նաև այն իրողությունը, որ եթե հայ կանոնագրքերի, մանավանդ, այսպես կոչված, «արտաքին աղբյուրները», այն է՝ ընդհանրական տիեզերական եկեղեցուց ներմուծված կանոնները բացառապես դավանաբանական և եկեղեցական բնույթ ունեն, ապա զուտ ազգային կանոնական որոշումները բնորոշում են վաղ միջնադարյան Հայաստանում տիրող իրավահայեցողությունը՝ պտտվելով ոչ միայն եկեղեցական առանցքի շուրջը, այլև մեծ չափով տարածվելով աշխարհիկ կենցաղի վրա:

Հասարակ ժողովուրդն իր հերթին հնազանդությամբ ենթարկվում էր եկեղեցու սահմանած կարգուկանոնին: Վաղ միջնադարյան մեր շատ կաթողիկոսներ սրբության ու վեհ կարգա-

---

<sup>221</sup> Խ. Սամուելյան, Հայ սովորութական..., էջ 16:

պահության յուրատեսակ կերպարներ էին: Կաթողիկոսները, ընդհուպ մինչև Մահակ Պարթև, առաջին հերթին իրենք, ճշտությամբ ու սրբությամբ կատարելով եկեղեցական կանոններն ու խորհուրդները, տարիներ շարունակ շրջում էին ողջ երկրով մեկ, աշխատելով, որ ամենուրեք սահմանվեն նույն կարգուկանոնը, լուծվեն ու հարթվեն առկա խնդիրներն ու ծագած վեճերը: Սա է գլխավոր պատճառն իհարկե, թե ինչու հոգևոր ու աշխարհիկ իշխանություններն այլևս անհրաժեշտ չէին համարում եկեղեցական ժողովների գումարել՝ առավել պաշտոնական ձևով խնդիրները քննելու համար<sup>222</sup>:

Կանոնագրքում առկա են հայոց հայրապետների սահմանած, IV դարին վերաբերող տարատեսակ կանոններ, որոնք թեև իրենց ժամանակ չեն հաստատվել որևէ եկեղեցական ժողովով, սակայն վկայակոչվում են հետագայի բոլոր ժողովների կողմից<sup>223</sup>: Հայոց եկեղեցու պատմությունն այդօրինակ բազմաթիվ փաստեր ունի, երբ ժողովուրդը միաձայն ընդունել է հայրապետի կողմից սահմանված որևէ կանոն՝ առանց որևէ տեղական եկեղեցական ժողովի վավերացման: Հիշյալ կանոններն արդարև չէին հակասում հայոց ազգային ավանդական սրբազնագործված սովորություններին՝ արտացոլելով ժողովրդի դարավոր հայացքները, ուստի համարելով որպես Ազգային եկեղեցու սկզբունքների շարունակություն, ժողովուրդը դրանք ընդունում է անվերապահորեն: Ընդ որում հայոց հայրապետները գործում էին թագավորի համագործությամբ, իսկ ժողովուրդը, ինչպես վաղ միջնադարյան սկզբնադրյուրներն են վկայում, մշտապես միախորհուրդ էր թագավորական իշխանության վճիռների նկատմամբ:

---

<sup>222</sup> Նույն տեղում, էջ 309:

<sup>223</sup> Կանոնք սրբոյն Գրիգորի, Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 243-249, Կանոնք սրբոյն Մահակայ Հայոց հայրապետի, նույն տեղում, էջ 363-421:

## 6. Հայոց եկեղեցու մասնակցությունը Նիկիայի I սինոդական ժողովին /325թ./

Առհասարակ, ժողովների միջոցով եկեղեցական հարցեր վճռելու հիմքը դրվում է դեռևս առաքելական ժամանակաշրջանում: Առաջին անգամ հենց առաքյալներն են ժողովվում՝ որոշելով արգելել քրիստոնյաներին՝ կատարելու մովսիսական ծեսեր: Այս կարգը հետագայում ընդհանրանում է ողջ քրիստոնյա աշխարհում՝ սկզբնապես տեղական, ապա շատ ավելի կարևոր հարցերի քննարկման համար՝ տիեզերական ժողովների գումարմամբ: Վերջիններս գումարվում էին հազվադեպ պարագաներում, առավելապես՝ երբ վտանգվում էր Եկեղեցու միասնականությունը: Մինչև անգամ սահմանվում է, որ տարին երկու անգամ ամենուրեք ժողովներ գումարվեն:

Առաջին դարերի ընթացքում կազմակերպված հնագույն քրիստոնեական եկեղեցիները, լինելով անկախ և ինքնուրույն, տարբեր սովորույթներով ու կարգուկանոնով, այնուամենայնիվ գտնվում էին հավատո կատարյալ հաղորդակցության մեջ: Սակայն IV դարի սկզբին Քրիստոսի երկու բնությունների ուսմունքը բազմաթիվ հարցերում դեռևս թերի էր ու անկատար: Ահա թե ինչու միանգամայն բնական է, որ եկեղեցու և դավանանքների պատմության այս փուլը նշանավորվում է բազմաթիվ հերետիկոսությունների առաջացմամբ, որոնց դեմ մղված պայքարում էլ վերջնականապես ձևավորվում է ուղղադավան քրիստոսաբանությունը: Արդեն IV դարում Եպիփան Կիսրացին /315-403/ «...ձ /80/ հերձուած շարապատմեաց մեզ .ի. /20/ յառաջ քան գտնօրենութիւնն տեսոն և .կ. /60/ գկնի մարդեղութեանն Քրիս-

տոսի»<sup>224</sup>: Զրիստոնեական ընդհանրականության գաղափարը հաստատագրվում է Նիկիայի I տիեզերական ժողովում /325 թ/: Վերջինս, դավանաբանական տեսակետից դարագլուխ է կազմում ողջ քրիստոնեական աշխարհի համար: Հետագայում, երկար դարերի ընթացքում, դավանական զանազան վեճերի ու տարակարծությունների ժամանակ Նիկիայի ժողովն իր «Հավատո Հանգանակով» հանդիսացել է հիմնական ելակետ: Նրավրա են փորձել հիմնվել բոլոր «ուղղափառները» տարատեսակ հերետիկոսությունների դեմ պայքարում: Այս ժողովը քրիստոնեական գաղափարաբանության ու ճշմարիտ հավատի հիմնաքար է նաև Հայոց եկեղեցու համար: Պետք է նշել սակայն, որ երբ ծրագրվում էր գումարել Նիկիայի ժողովը, դեռևս չէին մտածում, թե որքան մեծ հեղինակություն կտրվեր նրան հետագայում:

IV դարում Հռոմեական կայսրության մեջ կայսերական իշխանությունը շատ խորը չէր ըմբռնում քրիստոնեությունը՝ դիտելով այն պարզապես մի քաղաքական ուժ, որը կարող է պետական համակարգի համար ամուր հենարան ծառայել: Երբ IV դարի 20-ական թթ քրիստոնյա աշխարհն ալեկոծած արիոսականությունը, որն ի դեպ համարվում էր մոլոր ուսմունքներից վատթարագույնը<sup>225</sup>, սկսեց բազմաթիվ հետևորդներ ձեռք բերել, եկեղեցու խաղաղությունը վերականգնելու համար եպիսկոպոսները Կոստանդին Մեծին համոզեցին ընդհանուր ժողով գումարել<sup>226</sup>: Այս առումով մեծ էր այն դերը, որ հետագայում Եկեղեցու Հայրերը տվեցին կայսրին: Նա ինքը, հեռու լինելով դավանա-

---

<sup>224</sup> Թուրք Փատայ պատրիարքի առ Ջաբարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, էջ 187, վկայություն՝ վերցված Եպիփան Կիպրացու «Պաւնարիոն» աշխատությունից:

<sup>225</sup> Նույն տեղում, էջ 188:

<sup>226</sup> J. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, /P.G./, vol. 127, p. 963.

բանական հարցերի նրբություններից, թույլ ըմբռնելով արիտսականության դավանական էությունը, հարկադրված էր զիջել հոգևորականությանը:

Դավանաբանության առումով արիտսականությունը նոր վարդապետություն չէր: Թեև III դարում եկեղեցու հայրերի ջանքերով դատապարտվեցին Պողոս Սամոսատցու և Սաբելիուսի հերձվածները, սակայն իրականում, նրանց վարդապետական տեսությունները շարունակեցին գոյատևել՝ արդեն IV դարի սկզբին դավանաբանորեն հիմք հանդիսանալով քրիստոնեական եկեղեցու ամենավտանգավոր հերձվածներից մեկի՝ արիտսականության համար<sup>227</sup>:

Բավական լայն ծավալ ընդունած խռովությանը վերջ տալու համար առաջ քաշվեց «մեծ ժողովի» գաղափարը: Արիտսականությունն, այսպիսով, ցնցեց ուղղադավան եկեղեցին՝ հիմք դնելով աստվածաբանական պատմության՝ տիեզերական ժողովների փուլին<sup>228</sup>: Քրիստոնեական ընդհանրական առաջին ժողովին պետք է ներկա լինեին կայսրության բոլոր եպիսկոպոսները, որպեսզի ժողովի ընդունած որոշումները պարտադիր լինեին բոլոր թեմերի համար: «Մեծ ժողովի» հեղինակությունը բարձրացնելու համար կայսրը հրավիրեց նաև քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների եպիսկոպոսներին, որպեսզի արևելյան կազմակերպված

---

<sup>227</sup> Այն, որ արիտսականությունը Պողոս Սամոսատցու հերետիկոսության նորացված տարբերակն էր, տե՛ս, P. Schaff, *History of the Christian Church*, t. 2, Massachussets, 1996, p. 575, W. Williston, *A history of the Christian Church*, New York, 1985, p. 86, 101, 119.

<sup>228</sup> Յ. Յովհաննիսեան, Ապոլինար Լատոլիկեցին և քրիստոսաբանական-աստուածաբանական վիճաբանությունների սկզբնաւորումը, Բագմավէպ, 2013, 3-4, Վենետիկ- Ս. Ղազար, էջ 83:

հնագույն եկեղեցիների ձայնն իր մեծ կշիռն ունենալ կայացվելիք որոշման մեջ<sup>229</sup>:

Արձանագրությունների մեջ Նիկիայի ժողովը կոչվեց «մեծ ժողով», հետագայում միայն վերանվանվելով «տիեզերական»: Ժողովում քննության առնված Արիոսի վարդապետությունը դատապարտվեց որպես հերետիկոսություն: Հենց I տիեզերական ժողովից է սկսվում հավատո հալածանքը հերետիկոսների դեմ՝ քրեական դատաստանի միջոցով, որովհետև ժողովի որոշումներին տրվում է պետական նշանակություն: Հերձվածողների դեմ արձակված եկեղեցական բանադրանքին զուգընթաց՝ պատժական միջոցներ են կիրառվում նաև պետության կողմից, և, ինչպես պատմությունն է արձանագրում, հոգևորականությունը և Եկեղեցու Հայրերը երբևէ չեն բողոքել կայսերական նման նախանձախնդրության դեմ: Հենց այս ժամանակվանից ընդարձակ ճանապարհ է բացվում պետության համար՝ խառնվելու եկեղեցու գործերին: Աշխարհիկ իշխանության օգնությամբ հերձվածողներին հալածելը գործնականորեն հաստատուն հիմք գտնելով, դառնում է սովորական մի երևույթ<sup>230</sup>:

Վերադառնալով Նիկիայի I տիեզերական ժողովին, նշենք, որ նրան իրենց մասնակցությունը բերեցին ժամանակի բոլոր

---

<sup>229</sup> Ա. Տեր-Միքելեան, Հայաստանեայց եկեղեցին... էջ 14:

<sup>230</sup> Հետագայում, այդեն Թեոդոս Ա Մեծի /379-395/ ժամանակ, ուղղափառության հարցը թողնվում էր կայսեր բարեհայեցողությանը, նրան էր վերապահվում որոշել, թե որն է «ուղղափառը» գանազան դավանանքների մեջ: Իսկ Հուստինիանոս Մեծի /527-565/ օրոք եկեղեցական ժողովների վերջնական վճիռը կանխապես պարզ որոշված էր լինում կայսեր կողմից: Հուստինիանոսի կարծիքով, պետությունը պարտավոր էր հսկողություն ունենալ հոգևորականության վրա և մեծ հոգածություն՝ Աստվածային ճշմարիտ դավանանքի վրա, քանի որ «եկեղեցու կարգուկանոնը կայսրության մեջուկն է, իսկ քրիստոնեական մարդու հավատն անաղարտ պահելը՝ տիրակալի առաջնահերթ պարտականությունը», J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, vol. 11, G -Austria, 1960, col. 891.

նշանավոր եկեղեցիները, որոնք ներկայացնում էին 318 եպիսկոպոսներ: Ժողովին մասնակցելու համար հրավիրվել էր նաև Հայոց եկեղեցու հայրապետ Գրիգոր Լուսավորիչը: Հավանաբար ծերության պատճառով, և կամ էլ բավական մեծ հեռավորությունը նկատի առնելով<sup>231</sup>, Լուսավորիչն իր փոխարեն որդուն՝ Արիստակեսին է ուղարկում Նիկիա: Արիստակեսն արդեն իսկ փոխանորդ էր նշանակվել հոգևոր-եկեղեցական գործերում՝ որպես օգնական և գործակից եպիսկոպոս<sup>232</sup>: Ի դեպ, հենց Տրդատ Մեծի նախաձեռնությամբ էր Գրիգոր Լուսավորիչն Արիստակեսին եպիսկոպոս ձեռնադրել<sup>233</sup>, փաստ, որ ինքնին վկայում է, որ պետական և հոգևոր իշխանությունները գործում էին միասնաբար: Նիկիայի ժողովի արձանագրությունների հայրապետների ցանկի մեջ առկա է նաև Արիստակեսի անունը՝ «Հայոց Մեծաց Արիստարքոս», կամ «Արիտսեկիսոս»՝ զանազան արձանագրությունների զանազան օրինակներում աղավաղված տառադարձությամբ:

Նիկիայի ժողովի բուն «Հավատամքը» մուտք չի գտել Հայոց եկեղեցում: Ներկայիս պատարագում արտասանվող «Հավատամքը» թեև անվանվում է Նիկիական Հանգանակ, սակայն տալիք է ժողովին վերաբերող արձանագրությունների մեջ պարունակվող «Հավատո Հանգանակից»: Հայոց Հավատամքը չի կարող նաև վերջինիս ընդարձակումը լինել, սակայն, քանի որ համադրական է նիկիականին՝ ըստ բովանդակության և ոչ թե ըստ ձևի, որպես կանոն կոչվում է Նիկիական: Խորազմին քննությունը ցույց է տալիս, որ Հայոց եկեղեցում գործածվող Հանգանակն Աթանաս Ալեքսանդրացու կողմից կատարված, այսպես կոչված, Աթանասյան խմբագրությունն է, հիմնված՝ Նի-

<sup>231</sup> Ժողովը գումարվում է Բյուզանդիայի Նիկիա քաղաքում:

<sup>232</sup> Ագաթանգեղոս, էջ 480:

<sup>233</sup> Նույն տեղում:

կիո Հավատո Հանգանակի վրա, սակայն, որոշակիորեն փոփոխված<sup>234</sup>: Վերջնականապես ապացուցված չէ նաև, թե երբ է այն բերվել Հայաստան:

Արիստակեսն իր հետ Հայաստան է բերում Նիկիայի ժողովի 20 կանոնները<sup>235</sup>, որոնք որոշ փոփոխություններով վավերացվում են Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Հայոց եկեղեցու համար: Նշված ժամանակաշրջանում սովորություն էր որոշ զգուշավորություն ցուցաբերել արդեն հաստատագրված կանոններին՝ հարմարեցնելով տեղի սովորույթներին ու ազգային պահանջներին:

Հայոց եկեղեցին մասնակցեց Նիկիայի ժողովին առաջին հերթին քրիստոնեական նախանձախնդրությունից ելնելով: Առհասարակ քրիստոնեական եկեղեցին Հռոմեական կայսրության մեջ հաճախ էր գումարում եկեղեցական ժողովներ, որոնք հատկապես ուղղված էին լինում տարաբնույթ հերձվածների դեմ: Մյուս քրիստոնեական եկեղեցիները սկզբնական շրջանում, հատկապես IV դարում, որևէ առնչություն չունեին հիշյալ ժողովների հետ, իսկ եթե երբեմն մասնակցում էին, ապա կա՛ն քաղաքական հանգամանքների բերումով, կա՛ն պատահական հանդիպմամբ, իսկ ավելի հաճախ իհարկե՝ ուղղադավանությանը նպաստելու համար<sup>236</sup>: Նման ժողովներում տարածական առումով Հռոմեական կայսրության սահմաններից դուրս որևէ հարց չէր քննվում: Այդուամենայնիվ, հիշյալ ժողովները հարգվում էին նաև Հռոմեական կայսրության սահմաններից դուրս, հատկապես, եթե նրանց վճիռները կոչված էին ճշմարիտ հավատի վերականգնմանը:

---

<sup>234</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 118:

<sup>235</sup> Կանոնք Նիկիական, Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 114-131:

<sup>236</sup> Արշ. Տեր-Միքելեան, նշվ. աշխ., էջ 43:

Այն ժողովները, որոնք վերաբերում էին ողջ երկրին, պարտավորիչ էին համարվում պետության բոլոր քաղաքացիների համար: Այլևայլ ժողովներից տարբերելու համար դրանք սկսեցին կոչվել «տիեզերական», ընդ որում այդպես հորջորջվելով ոչ անմիջապես, այլ հաճախ շատ տասնամյակներ անց, երբ կարևոր էին համարվում պետական իշխանության կողմից:

Հետաքրքիր է սակայն, որ ժամանակի Հայոց եկեղեցին քիչ մշանակություն է տվել այդ ժողովներին: Վաղ միջնադարյան մեր սկզբնաղբյուրներն անգամ, իրավամբ, հարևանցիորեն են հիշատակում «տիեզերական» ժողովների կատարած գործերը: Հետագայում, հատկապես VI դարից սկսած, երբ հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունների հորձանուտում, Բյուզանդական կայսրության կողմից սկսվեց անվերջանալի մի պայքար՝ Հայոց եկեղեցին ենթարկելու բյուզանդական եկեղեցուն՝ քաղկեդոնականությունը պարտադրելու ճանապարհով, սկսվեց իսկական մի մաքառում այդ բռնության դեմ: Բանավեճերի ու տարածայնությունների արդյունքում ավելի ու ավելի հաճախ կրկնվեցին զանազան ժողովների անուններ, որոնք Հայոց եկեղեցու դավանության ջերմ հետևորդներն առաջ քաշելով, ջանում էին բյուզանդական եկեղեցու դեմ պայքարել իր իսկ զենքով, ցույց տալ, որ վերջինս դավաճանել է իր եկեղեցական բարձրագույն հեղինակությանը և շեղվել առաքելական ճշմարիտ հավատից: Իսկ եկեղեցական բարձրագույն հեղինակություն համարվում էր 325թ I տիեզերական ժողովը, որը կայծեր դարձել էր առաքելական հավատի միության յուրատեսակ մի ապացույց: Նիկիայի ժողովին ավելի մեծ ուժ էին հաղորդում 381թ Կոստանդնուպոլսի II և 431թ Եփեսոսի III տիեզերական ժողովները, քանի որ վերջիններս իրենց ընդունած որոշումներով վերահաստատում էին Նիկիայի I տիեզերական ժողովի ամրագրած որոշումները:

Ակզբնական շրջանում հիշյալ ժողովները բացառապես օգտագործվում էին միայն բյուզանդական եկեղեցու հետ դավանաբանական բանավեճերի ժամանակ: Բանավեճերի դարավոր շարունակականության ընթացքում, ավելի հաճախ կրկնվելով, առաջին երեք տիեզերական ժողովները, բայց հատկապես Նիկիայի ժողովը ուղղադավանության հենարան դարձավ մասն հայկական կողմի համար, հատկապես որ Հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչը ևս իր մասնակցությունն էր բերել նրան:

## **7. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Երուսաղեմի պատրիարքության հետ**

Նիկիայի տիեզերական ժողովին մասնակցության հրավերը և Հայոց եկեղեցու մասնակցությունը նրանում, անտարակույս, վերջինիս առաջին, ամենանշանակալից քայլն էր որպես Ընդհանրական Քրիստոնեական եկեղեցու կարևոր մի օղակ: Իսկ առանձին քրիստոնեական եկեղեցիների 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 «Քրիստոսաւեր եւ երկիւղած եպիսկոպոսապետոյ Վրթանէս եւ առ համարէն եպիսկոպոսս եւ քահանայս Հայոց»<sup>237</sup>: Կանո-

---

<sup>237</sup> Այժմյան կանոնագրքերի մեջ թուղթը կրում է հետևյալ խորագիրը. «Երանելոյն Մակարայ՝ սրբոյ քաղաքին Երուսաղեմի հայրապետի կանոնական թուղթ ի Հայս, վասն կանոնադրութեան կաթողիկէ եկեղեցոյ կարգաց, գոր չէ արժան ընդ սահման եւ ընդ հրաման անցանել, գլուխք Թ», Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ 216-229: Ն. Ալիմյանը գտնում էր, թե վերոհիշյալ թղթի հեղինակը Երուսաղեմի Մակար Բ հայրապետն է, և թե թուղթն իրականում ուղղված է VI դարում ապրած Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին, տե՛ս, Ն. Ալիմեան, Թուղթ Մակարայ Բ Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրթանես

նագրյում պահպանված բարոյական ու ծիսական բարեկարգությանը վերաբերող կանոններից վերջինի<sup>238</sup> քննությունը ցույց է տալիս, որ Վրթանեսը, փորձելով վերջ դնել եկեղեցական անկարգություններին, որոնք առաջ էին բերել արիոսական հերձվածի հետևողները, դիմում է Երուսաղեմի պատրիարքին՝ նախնական ծեսերը ճշտելու համար: Երուսաղեմի պատրիարքության հետ ծիսա-պաշտամունքային ու դավանական միասնության սպասանման պահանջն էր, հարկավ, ուղղորդում հայոց հայրապետի քայլերը

Թեև Նիկիայի տիեզերական ժողովը մեծ հարված հասցրեց Արիոսի վարդապետությանը, այնուամենայնիվ վերջինս բավական լայն տարածում գտնելով, անկարելի էր լիակատար կերպով արմատախիլ անել: Եկեղեցականների մեջ մեծ թիվ էին կազմում արիոսամետ հոգևորականները:

Հայոց կողմից եղած դիմումին պատասխանելով՝ Երուսաղեմի հայրապետը իր պարտքն է համարում ցույց տալ, թե որոնք են Ընդհանրական եկեղեցու մեջ ընդունված ծիսական կարգերը, և ինչպես պետք է դրանք կիրառվեն. «...վութացայ զարթուցանել զբարեսեր եւ զպարզամիտ սիրոսս ձեր ի խնդիր ուղիղ բարեպաշտութեան ճշմարիտ կանոնադրութեան կաթողիկէ եկեղեցայ եւ կարեւոր կարգաց Աստուծոյ...»<sup>239</sup>: Վերոհիշյալ թղթում կանոններ և հրահանգներ են տրվում մկրտության և հաղորդության խորհուրդները պատշաճ կարգով կատարելու համար: Ընդ

---

Լայխկոպոսապետ Սիմեոս յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, Վիեննա, 1930, էջ 22-25: Այս տեսակետը հերքվեց Վ.Հացունու կողմից, տե՛ս, Առ Վրթանէս թղթին ինդիմակը Մակար Առաջինն է. ոչ երկրորդը, Բազմավեյ, 1931, էջ 70-71: Հավելենք, որ խնդրահարույց կանոնները կրում են «Կանոնք Մակարայ առաջնոյ» վերտառությունը:

<sup>238</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ 228-229:

<sup>239</sup> Նույն տեղում, էջ 216-217:

որում, հայոց հայրապետի դիմումը Երուսաղեմի աթոռին այն-  
քան կարևոր էր զուգահեռաբար նաև վերջինիս համար, որ, ինչ-  
պես պատրիարքն է նշում, հոգևոր-ժիսական հարցերի պատաս-  
խանը քննվում է Երուսաղեմի պատրիարքության յուրաքանչ-  
յուր քաղաքից ժամանած եպիսկոպոսների բազմության առաջ.  
«...առաջի բազմութեան եպիսկոպոսացս, որք մի մի ժողովեալք  
յիրաքանչիւր քաղաքաց...»<sup>240</sup>:

Այս թուղթը փաստում է, թե դեռ որքան անորոշ էր Հայոց եկե-  
ղեցու վերաբերմունքը նմանօրինակ խնդիրներում և Հայոց եկեղե-  
ցում որքան նախնական ձևով էին կատարվում զանազան ծեսեր:

Թղթում առանձին հետաքրքրություն է առաջացնում հայ  
եպիսկոպոսի հիշատակումը, որը, հարելով արիոսականությա-  
նը, ըմբոստացել էր եկեղեցու օրինական վարչության դեմ. «...եւ  
զփառամոլ անձինս կշտամբեմք, որք խորինն հակառակ՝ որպէս  
պատմեալ եղեւ մեզ զՏուրգեայ Բասենոյ եւ Բագրեւանդայ ե-  
պիսկոպոս: որ սակաւօք ընդ արիանոսս միավորեալ է եւ դար-  
ձեալ խղճեալ»<sup>241</sup>: Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ արիոսա-  
կանությանը հարած եպիսկոպոսին մոլորությունից հետ պահե-  
լու և ուղիղ ճանապարհի բերելու համար Երուսաղեմի պատ-  
րիարքը հորդորում է պարզապես համոզել նրան. « ...եւ արդ  
պարտ է զայնպիսին քաղցրութեամբ ի հնազանդութիւն կոչել. եւ  
եթէ ի նոյնն մնասցէ՝ խորշել իբրեւ յաւտարէ»<sup>242</sup>: Ինչպես տես-  
նում ենք, այստեղ չի դիտարկվում հերձվածողների նկատմամբ  
կտրուկ միջոցառումներ ձեռնարկելու՝ Ընդհանրական եկեղե-  
ցում բնորոշ վարքագիծը: Ընդհանրապես, այնչալ խնդիրների

---

<sup>240</sup> Նույն տեղում, էջ 218:

<sup>241</sup> Նույն տեղում, էջ 229:

<sup>242</sup> Նույն տեղում, էջ 228:

շարքում լուսաբանման կարող է նաև այն հարցը, թե ինչ դեր են կատարել հերետիկոսական շարժումները Հայոց եկեղեցու պատմության այս սկզբնական շրջանում: Երուսաղեմի հայրապետի թղթում պահպանված վկայությունը սալացույց է առ այն, որ ոչ վաղ անցյալում Ընդհանրական եկեղեցին ավելոժած 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 բազմաթիվ աղբյուրներում պահպանված փաստերը: Արդեն նախալուսավորչական եկեղեցին ուներ տեղական ամրացած, հաստատուն ծեսեր և սովորություններ, որոնք վավերացվել էին Լուսավորչի կողմից՝ դարեր ի վեր համարվելով ավանդություն առաքյալներից և Երուսաղեմից: Առհասարակ Հայոց և Երուսաղեմի եկեղեցու միջև եղած հարաբերություններն առանձին նշանակություն ունեն մեր եկեղեցական պատմության համար: Երուսաղեմի կարևորությունը Հայոց եկեղեցու համար նաև հետագա դարերում պարզորոշ երևում է զանազան դավանական փաստաթղթերից և գրագրություններից: Հատկապես դավանաբանական վեճերի մեջ հայերը հաճախ են վկայակոչում Երուսաղեմը, և իրենց ծեսերի, ավանդույթների նախնական լինելը հաստատում գլխավորապես նրա հեղինակությամբ:

## 8. Աշտիշատի ժողովը /354թ./

Վաղ միջնադարյան քրիստոնեական պատմագրությունը փաստում է, որ իրապես շատ հաճախ էին գումարվում ժողովներ: Բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներին բնորոշ այս ընդհանրությունից բացառություն է կազմում միայն Հայոց եկեղեցին: IV-VI դարերում գումարվում են հաշված թվով ժողովներ. համեմայն դեպս այդպես են վկայում մեր միջնադարյան սկզբնաղբյուրները:

Պատճառն անշուշտ պետք է փնտրել այն հանգամանքում, որ քրիստոնեությունն առաջին անգամ պետական կրոն հռչակվելով հենց հայոց աշխարհում, այն ոչ միայն հովանավորվում էր պետության կողմից, այլև վերջինս հետևողականորեն մասնակցում էր նոր կրոնի տարածմանը, եկեղեցական կանոններն իբրև քաղաքացիական օրենքներ՝ պարտադրելով բոլորին: Քրիստոնեությունն այսպիսով, բացի եկեղեցական վարչությունից, ձեռք բերեց նաև քաղաքացիական կառավարում<sup>243</sup>:

Ինչպես և նշել էինք վերը, բավական հաճախակի կերպով տեղական եկեղեցական ժողովներ գումարելու՝ անխտիր քրիստոնեական եկեղեցիներին բնորոշ այս առանձնահատկությունը չի դիտարկվում Հայոց եկեղեցու պարագայում: Ընդամիս, IV դարում ընդամենը մեկ եկեղեցական ժողով է գումարվում՝ 354թ. Աշտիշատի ժողովը Ներսես Պարթևի /353-373/ հայրապետության շրջանում: Հիշյալ ժողովն, աղբյուրագիտական վկայությունների համաձայն, առաջին պաշտոնական ազգային եկեղեցական ժողովն է Հայաստանում: Սկսած Գրիգոր Լուսավորչից, կես դար շարունակ, նոր հավատի շահերը նկատի առնելով, հայոց հայրապետները հետևում էին գլխավորապես քրիստոնեական վար-

<sup>243</sup> Խ. Սամուելյան, Հայ սովորության..., էջ 308:

դասակարգման տարածմանն ու եկեղեցու, որպես նոր կազմակերպվող կառույցի, ամուր հաստատությանը: Եկեղեցու պատմության մեջ նոր շրջան է սկսվում Ներսես Պարթևի հայրապետության ժամանակներից: Նոր շրջանն այս առավելապես վերաբերում էր բարոյական և կրոնական բարեկարգության խնդրին: Ինչպես մեծանուն գիտնական Մ. Օրմանյանն էր բնորոշում, եթե մինչև Ներսես Պարթևի աթոռակալության շրջանը հավատի լույսն էր տարածվում, ապա նրանից հետո՝ բարեկարգության լույսը<sup>244</sup>:

Ներսես Պարթևի հեղինակությունն այնքան բարձր էր թե՛ ժողովրդի, թե՛ հոգևորականության շրջանում, որ նրան անգամ համարում էին «երկրորդ Լուսավորիչ Հայոց»<sup>245</sup>: Կրթությունը ստանալով Կոստանդնուպոլսում և ծանոթ լինելով հունական եկեղեցական կարգերին, Ներսես Պարթևը, Մովսես Խորենացու վկայությամբ, փորձում է նույն կարգերը սահմանել նաև Հայոց եկեղեցուն: «...գամենայն կարգս ուղղութեան հարցն իւրոց նորոգեաց, այլ և առավել ևս, քանզի զբարեկարգութիւնն զոր ետես ի Յունաց աշխարհին, մանաւանդ ի թագաւորեալ քաղաքին, ի սմանկարագրե»<sup>246</sup>:

Ներսես Մեծի նախագահությամբ գումարված Աշտիշատի ժողովը եկեղեցական կանոններ սահմանող ժողովների հիմքն է դնում Հայաստանում: Եկեղեցական, հասարակական կյանքում նկատվող անհարթությունները վերացնելու, կենցաղը հոգևոր ճիշտ հունի մեջ դնելու նպատակով գումարված Աշտիշատի

<sup>244</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 187:

<sup>245</sup> Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթևի Հայոց Հայրապետի, Սուիերք Հայկականք, Զ, էջ 5:

<sup>246</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. Ի, էջ 279, N. Garsoian, Nerses le Grand, Basile de Cesaree et Eustate de Sebaste, Revue des Etudes Armeniennes, Paris, 1983, t. 17, p. 166.

եկեղեցաժողովի սահմանումները դարձան այն կարևոր խթանը, ինչը պետք է մեծապես նպաստեր քրիստոնեական կրոնի դիրքերի վերջնական ամրապնդմանը ոչ վաղ անցյալում հեթանոսական աստվածներին պաշտամունքի առարկա դարձնող ժողովրդի շրջանում: Պատահական չէ, անշուշտ, նաև այն հանգամանքը, որ ժողովը գումարվեց Աշտիշատում՝ հեթանոսության հինավուրց ու ազդեցիկ կենտրոնում: Այդ պարագան ինքնին կարևոր գործոն էր հին կրոնի դեմ պայքարի կազմակերպման և այն արմատախիլ անելու գործում<sup>247</sup>: Քրիստոնեության հոգևոր-քարոյական սկզբունքները բովանդակող՝ ժողովի կողմից հաստատագրված բարեփոխումներն անխտիր ուղղորդված էին հասարակական բոլոր շերտերին. «առ ամենեսին, առ մեծամեծս և առ պատուականս և առ անարգս, առ հարուստս և առ աղքատս, առ ազատս և առ շինականս»<sup>248</sup>:

Աշտիշատի եկեղեցական ժողովը, ինչպես հետագայի ազգային եկեղեցական ժողովները, իրականացնում է օրենսդիր և իրավադիր գործառույթներ: Դա պարզորոշ արտացոլվում է նաև հայ միջնադարյան մատենագրության և կանոնական որոշումների բնագրերում առկա բնորոշ դարձվածքներով: Այսպես, «Փավստոս Բյուզանդը, պատմելով Աշտիշատի ժողովի մասին, բնորոշում է նրա գործունեությունը հետևյալ խոսքերով. «Յայնմ ժամանակի կարգեցին կազմեցին կանոնեցին յօրինեցին, և արարին...»<sup>249</sup>: Աշտիշատի ժողովի կանոններից մեկն օրինակ<sup>250</sup> արգելում էր նախարարների ամուսնությունը մերձավոր

---

<sup>247</sup> Վ. Վարդանյան, Ներսես Մեծը և Աշտիշատի ժողովի նշանակությունը Հայաստանի ներքաղաքական կյանքում, Էջմիածին, 1997, ԺԱ-ԺԲ, էջ 138:

<sup>248</sup> Փավստոս Բուզանդ, դպր. IV, գլ. Դ, էջ 126:

<sup>249</sup> Նույն տեղում, դպր. IV, գլ. Դ, էջ 118:

<sup>250</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ 260:

ազգականների հետ, որն արվում էր բացառապես տոհմական ժառանգությունը շարունակաբար պահպանելու համար: Ընդամին, որևէ պատիժ չէր սահմանվում կարգը խախտողների համար: Մնում է ենթադրել, որ միգրացե ժողովին մասնակցող նախարարների ներկայությունն է հետ պահել ժողովականներին՝ ինչ-որ պատժիչ ձեռնարկումներ սահմանել: Իսկ մոտավորապես մեկ դար անց գումարված Շահապիվանի ժողովի կանոնախումբն արդեն, հանցանքների համար սահմանում է պատիժներ՝ դրանով իսկ դուրս գալով կանոնական բնույթից ու ստանալով դատաստանագրքի նշանակություն<sup>251</sup>:

Այս ժողովի ամենաբնորոշ առանձնահատկությունը թերևս այն է, որ այն գումարվում է հավասարապես հոգևորականների ու աշխարհականների մասնակցությամբ. «Ժողով արարեալ եպիսկոպոսաց և համօրէն աշխարհականօք, կանոնական սահմանադրութեամբ հաստատեաց զողորմածութիւն...»<sup>252</sup>: Աշխարհիկ շերտերի ներկայացուցիչների՝ իշխանների ու «ազատների» մասնակցությունը ժողովին տալիս էր օրենսդրական բարձրագույն իշխանության ու հեղինակության բնույթ: Հետագա դարերում կայացած ժողովներում, մինչև անգամ այնպիսի, որոնք գումարվում էին ոչ թե կարգադրական, այլ բացառապես դավանաբանական հարցեր որոշելու համար, հոգևոր դասի հետ միասին մասնակցության կարևորագույն այս սկզբունքը, որպես առանցքային ու հիմնական առանձնահատկություն, մնայուն էր մեր ազգային եկեղեցական պատ-

<sup>251</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 422-466:

<sup>252</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. Ի, էջ 279:

մության մեջ<sup>253</sup>: Այն, ի դեպ, շատ ավելի որոշակիորեն ընդգծվում է հատկապես թագավորական իշխանության բացակայության պարագայում, երբ եկեղեցին յուրատեսակ կառավարչական դեր է ստանձնում ժողովրդի կյանքում դարեր շարունակ: Քրիստոնեական եկեղեցական պատմագրության մեջ չենք հանդիպում նման փաստի, որ եկեղեցական ժողովներին մասնակցություն ունենային աշխարհիկ դասի նման մեծ քանակությամբ ներկայացուցիչներ: Ինչպես և նշեցինք, դա Հայոց եկեղեցու բացառիկ առանձնահատկություններից մեկն է: Նույն ժամանակաշրջանում Հռոմեական, ապա Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված տիեզերական ժողովներին ներկա կայսերական սակավաթիվ ներկայացուցիչներին խստությամբ հրահանգվում էր վերացնել այն ամենը, ինչը կխոչընդոտեր ժողովի հարցերի քննությանը: Բարձրացված դավանաբանական խնդիրները պետք է պարզաբանվեին ըստ կարելվույն խորապես՝ միմիայն հոգևոր դասի շրջանակներում: Իրենց՝ կայսերական ներկայացուցիչներին հրամայված էր ընդհանրապես չխառնվել դավանական քննարկումներին. «...սուրբ եպիսկոպոսների թվին չպատկանող անձի համար անարդարացի է եկեղեցու գործերի մեջ խառնվել»<sup>254</sup>: Իհարկե, միաժամանակ պետք է ընդգծել, թե նույն կայսերական ներկայացուցիչները որքանով էին հետամուտ եկեղեցու անկախության ապահովմանը, որով-

---

<sup>253</sup> Օրինակ Բաբգեն Ոթմսեցու գումարած 506թ. Դվինի եկեղեցական ժողովը, թեև զբաղվեց բացառապես դավանաբանական խնդիրներով, կայացավ աշխարհիկ դասի՝ նախարարների և իշխանների ակտիվ մասնակցությամբ:

<sup>254</sup> C. Hefele, Histoire des conciles..., p. 184.

հետև բոլորովին այլ հարց է եկեղեցու կարգավիճակի խնդիրը հիշյալ ժամանակաշրջանում<sup>255</sup>:

IV դարում Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու անքակաւելի մի մասն է կազմում Հայոց եկեղեցին: Թեև ինչպես դարի վերջին կայացած Կոստանդնուպոլսի II /381թ./, այնպես էլ Եփեսոսի III /431թ./ տիեզերական ժողովներին հայերը շմասնակցեցին, այնուամենայնիվ Հայոց եկեղեցին իր դավանությամբ, վարդապետությամբ և սրբարար խորհուրդներով սերտորեն կապված էր Ընդհանրական եկեղեցուն: Հայոց եկեղեցին հետևում էր Ալեքսանդրիայի քրիստոսաբանական դպրոցին՝ հավատարիմ մնալով «մի բնության» վարդապետությանը. Մեր եկեղեցու՝ հնավանդ դավանությանը հավատարիմ մնալու մասին հետաքրքիր վկայության ենք հանդիպում Միքայել Ասորու աղբյուրում. Գազայի եպիսկոպոս Պետրոսը, որը հռչակված էր իր առաքինությամբ և ուղղադավանությամբ, գրում էր Հայոց. «Ի Քաղկեդոն ուրացան գՔրիստոս. դուք պինտ կացեք ի հայրենի հավատդ որ շնորհեցավ ձեզ ի Տեառնէ և աշխարհիդ ձեր...առ ձեզ պահեցաւ սերմն ուղղափառ հաւատոյ, և ի ձենջ տարածելոց է ընդ բազումս»<sup>256</sup>:

<sup>255</sup> Շուրջ մեկ դար անց, Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովում արդեն կայսերական ներկայացուցիչների կամքն էր ուղղորդում դավանաբանական քննարկումների ընթացքը, K. Sarkissian, *The council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965, p. 28-32.

<sup>256</sup> Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայելի ասորոց պատրիարքի, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 174-175:

## ԳԼՈՒԽ II

### ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ V ԴԱՐՈՒՄ

1. Մայրենի գրի նշանակությունը քրիստոնեության ամրապնդման և քրիստոնեական արժեքների պահպանման գործում

Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո նոր դավանանքի էությունը, ավետարանական քարոզչությունն ու աստվածախոս պատգամները թեև հնչեցվում էին հայերեն լեզվով, այնուամենայնիվ անգիր արված սաղմոսերգությունները չէին ամրապնդվում ժողովրդի հիշողության մեջ: Քրիստոնեությունը ավանդվում էր բերանացի քարոզությամբ, իսկ եկեղեցական ծիսակատարությունները կատարվում էին ասորերեն կամ հունարեն լեզուներով: Նման ձևով, նոր վարդապետության իմաստն ինքնին, մնալով անհասանելի, խոր արմատներ չէր ձգում ունկնդիրների սրտերում: Անհրաժեշտ էր հասարակ ժողովրդի համար դյուրին դարձնել քրիստոնեական հասկացությունների ընկալման հնարավորությունը ու վերջնականապես նրան տոգորել քրիստոնեական հավատի՝ որպես միակ իրական ճշմարտության գիտակցությամբ:

Մայրենի գրի բացակայությունը չափազանց դժվարացնում էր քրիստոնեական ուսմունքի ընկալումը, ինչն անհնար էր անտեսել: Սկսած Լուսավորչի ժամանակներից, մատուցվում էր մի նոր պաշտամունք, որի էությանը ժողովուրդը միայն բանավոր էր հաղորդակցվում, քանի որ մայրենի գրի բացակայության պայմաններում անկարելի էր այն հայերենով գրի առնել: Քրիս-

տոննության ընդունումից հետո մեկ դար նոր կրոնի ընկալման շրջանակում կարևորագույն բացը հայերեն լեզվով քրիստոնեական աղոթքների յուրացման անհնարիությունն էր:

Սկզբնական ժամանակներում ճշմարիտ քրիստոնյա էին համարվում միայն նրանք, ովքեր կարողանում էին հունարենով կամ ասորերենով կարդալ քրիստոնեական գործերը: Հասկանալի է, որ ազնվականության ծանրակշիռ մեծամասնությունը զուրկ էր մնան կարողությունից, չհիշատակելով արդեն հասարակ ժողովրդի բացարձակ տգիտության մասին: Այսպիսով քրիստոնեությունը, որպես նոր կրոն, հասկանալի էր միայն ուսյալ ու կիրթ մարդկանց, նրանց, ովքեր տիրապետում էին հունարենին կամ ասորերենին: Այնուամենայնիվ սա չէր խանգարում, որ Հայոց եկեղեցին ընդգծված ազգային նկարագիր ունենար, ուշադրության արժանի մի հանգամանք, որ IV դարում իսկ նկատելի էր արդեն: Պետք է ընդգծել, որ հույներից և ասորիներից անկախ, նոր, արդեն իսկ ազգային դարձող դավանանքն ընկալվում էր նաև քրիստոնեական քահանաների ու քարոզիչների վերածված հեթանոսական ժողովրդական քրմերի ու գուշակների միջոցով: Հունական և ասորական քրիստոնեությունից եկող նոր գաղափարներն ու ազդակները յուրովի հարմարեցվում էին տեղական հեթանոսական ժառանգությանը, ժողովրդի խորագույն կրոնական ձգտումներին ու ավանդույթներին:

Հայաստանը ողողած ասորի և հույն քարոզիչները, լուսաբանելով քրիստոնեական գաղափարները, միաժամանակ, տարածում էին իրենց մայրենի լեզուն և մշակույթը, որն ինքնըստինքյան վտանգավոր էր տեղական, ազգային մշակույթի համար: Հետևապես, հայոց նորաստեղծ գիրը յուրատեսակ զենք էր հանդիսանալու՝ կռվելու օտարամուտ նվաճողական քաղաքա-

կանության և միջոց՝ միավորելու քաղաքականապես ջլատված, թուլացած Հայաստանի երկու մասերը: Հայոց գրերի ստեղծումը, որպես անհրաժեշտ մի խնդիր, ծառայեց արդեն IV դարի վերջին: Հայոց գրերի ստեղծումն ամենևին էլ առանձին անձանց մտահղացման արդյունք չէր, այլ հրատապ մի հարց էր՝ առաջադրված ժամանակի կողմից:

Գրերի գյուտն, այսպիսով, քրիստոնեության ընդունումից հետո երկրորդ հեղաշրջիչ իրադարձությունն էր ժողովրդի կյանքում, որը լիովին փոխեց երկրի մշակութային պատկերը և հոգևոր մթնոլորտը<sup>257</sup>: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեությամբ մեկ դար առաջ պաշտոնապես ընդունված քրիստոնեությունը ժողովրդի համար դարձավ կենդանի գործուն ուժ: Մայրենի գրի շնորհիվ ազգային ինքնությունը զարգացումը դրվեց ավելի հաստատուն հիմքերի վրա, որը նրան ընձեռում էր նոր միջոցներ և նոր բովանդակություն: Մայրենի գրի գործությամբ ժողովուրդն ուղղորդվեց դեպի հոգևոր բարգավաճման, լուսավորության և քրիստոնեական քաղաքակրթության ճանապարհը: Հիրավի, հայոց գրերի գյուտի և Ս. Գրքի հայերեն թարգմանությամբ վերջնականապես ավարտվեց հայ ժողովրդին քրիստոնյա դարձնելու գործը, որ սկսել էր Գրիգոր Լուսավորիչը: Հետևաբար, Սահակ Պարթևի հայրապետության շրջանը /387-439/ մեր հոգևոր վերածնության սկիզբն է: Եթե Հայոց եկեղեցին՝ այսպես կոչված «նախասահակյան» շրջանում առաջնորդվում էր սոսկ Ընդհանրական եկեղեցու կանոններով, իսկ ժամերգությունը կատարվում էր ժողովրդին անհասկանալի հունարեն կամ ասորերեն լեզուներով, ապա Սահակ Մեծի հայ-

---

<sup>257</sup> Ս. Արևշատյան, Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման պատմական նշանակությունը, Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելքը, Երևան, 2000, էջ 22:

րապետության շրջանում ամեն ինչ դարձավ ընդգծված ազգային՝ լեզուն, գրքերը, եկեղեցին. տառերի գյուտն անկախ դարձրեց Հայոց եկեղեցին<sup>258</sup>:

Հարկ է ընդգծել, որ V դարում ստեղծված հայկական հարուստ մատենագրությունը չստեղծվեց ամայի անդաստանում, այլ՝ հին հայկական մշակված գրական լեզվի և անցյալի հարուստ մշակութային ժառանգության վրա<sup>259</sup>, քանզի գրի ստեղծողներն առաջին հերթին յուրացրել էին իրենց նախնիների գրական և գիտական ժառանգությունը: Ուստի հարկ է արժանագույնս տուրք մատուցել հեթանոսական Հայաստանում գոյություն ունեցած մեհենական գրին և գրականությանը: Մինչև IV դարի սկիզբ հայկական մեհյաններում գործածվում էր ինքնուրույն նշանագրություն, որն ամբողջապես ոչնչացվեց Հայաստանում քրիստոնեության մուտք գործելուց հետո: Իսկապես անկարելի է պատկերացնել, որ հեթանոսական Հայաստանում դպրության աստված՝ ստեղծեին՝ դպրության բացակայության պայմաններում<sup>260</sup>: Եվ եթե քրիստոնեությունն ընդունած մյուս ժողովուրդները որդեգրեցին ու պահպանեցին իրենց հեթանոսական նշանագրերը, ապա հայոց մեջ նշանագրերը նույնացվեցին հեթանոսության հետ: Արդյունքում, ոչնչացվեց ու հավատալիքին զոհ գնաց նաև գիրը:

Հին հայկական մշակույթի խոշորագույն երևույթի՝ հայկական գրի և գրականության ստեղծումը ճիշտ գնահատելու համար, հարկավ, անհրաժեշտ է առաջին հերթին պարզել, թե մշակութային ինչ հիմքի վրա է բարձրացել V դարի հայ մշակույթը:

---

<sup>258</sup> Ն. Մելիք-Թամզեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Բ, էջ 100:

<sup>259</sup> Ա. Աբրահամյան, Հայ գրի և գրչության պատմություն, Երևան, 1959, էջ 46:

<sup>260</sup> Նույնի, Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում, Երևան, 1959, էջ 152:

Նախամենարտայան շրջանում Հայաստանում կային դպրոցներ և մատենազրություն: Ըստ ամենայնի, այս ժամանակ ոչ թե հայերեն լեզվի հնչյունաբանությանը համապատասխանող այբուբեն էր հորինվել, այլ օտար լեզուների նշանագրերը փորձել էին կիրառել հայերեն լեզվի համար<sup>261</sup>: Մակայն, օտար նշանագրերն անբավարար էին անթերի արտահայտելու հայերեն լեզվի հնչյունները; Այդ հանգամանքը հատկապես նկատելի է դառնում քրիստոնեության ընդունումից հետո, երբ առաջ է գալիս դավանաբանական սխալ արտահայտությունների ակամա կիրառման վտանգը, որի հետևանքով կարելի էր մեղադրվել արիոսականության կամ որևէ այլ հերձվածի մեջ<sup>262</sup>: Հենց դրանում է կայանում բացատրությունը նրա, որ պետական իշխանությունից առավել Հայոց եկեղեցին էր մտահոգված հայերեն լեզվի լիակատար հնչյունաբանությունն արտահայտող գրերի ստեղծմամբ: Հոգևորականությունը, ավելի մոտ գտնվելով հասարակ ժողովրդին, գիտակցում էր, թե որքան անհրաժեշտ է նրան մայրենի գիրը՝ ընկալելու համար նոր դավանության լիարժեք նշանակությունը:

Վաղմիջնադարյան հայ պատմիչներն, այնուհանդերձ, լռում են նախամաշտոցյան հայ գրի փաստի մասին: Անշուշտ, այդ հանգամանքը կարելի է բացատրել նրանով, որ որպես քրիստոնյա գաղափարախոսներ, նրանք ձգտում էին հայոց մշակույթը կապել միայն քրիստոնեության հետ՝ ընդգծելով, թե քրիստոնեությունն էր, որ մշակույթը բերեց Հայաստան<sup>263</sup>: Այ-

---

<sup>261</sup> Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հտ. Բ. մասն Ա, Երևան, 1957, էջ 258-259:

<sup>262</sup> Ա. Կոստեան, Հետապնդելով Դանիելեան նշանագրերը, Հայկազեան Հայագիտական Հանդես, Պէյրոս, 1991, էջ 149-150:

<sup>263</sup> Ա. Աբրահամյան, Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի..., էջ 153:

դուհանդերձ, նախամերտայան գրի և գրականության մասին վաղ միջնադարյան հայ պատմիչներից միջանկյալ մի ակնարկ ունի Ղազար Փարպեցին: Նա, անդրադառնալով մերտայան գրերից առաջ եկեղեցիներում ասորերեն լեզվով ծեսեր կատարելու սովորույթի մասին, կշտամբանքով է խոսում հայ հոգևորականության մասին, նրա համար, որ նրանք չեն օգտագործում գոյություն ունեցող հայերեն նշանագրերը. «...մանաւանդ թէ զոն նշանագիրք հայերէն լեզոյս, որով հնար է՝ ինքեան ձայնի, և ոչ մուրացածոյ բարբառով, շահել զոգիս արանց և կանանց առ հասարակ յամենայն եկեղեցիս բազմութեանն»<sup>264</sup>:

Ավելորդ չէ, իհարկե, ընդգծել, որ IV դարի վերջից սկսած ողջ V դարն, իսկապես հայ ժողովրդի պատմության և՛ ամենածանր, և՛ միաժամանակ, ամենաբախտորոշ շրջաններից մեկն է հանդիսանում<sup>265</sup>: Եվ գրերի գյուտը, հիրավի, նշված ժամանակաշրջանի խոշորագույն իրադարձությունն էր: Ժամանակակիցների համար ևս պարզ էր, որ մայրենի գրի ստեղծումն օրակարգային խնդիր էր: Կորյունի հաղորդած տեղեկություններից ակնհայտ է այն բացառիկ մեծ նշանակությունը, որ տրվեց նրան հայրենիքում: Վաղարշապատում Մաշտոցին և նրա աշակերտներին դիմավորում են անձամբ թագավորն ու հայրապետը՝ «...առեալ զամենայն նախարարագունդ աւագանւոյն ամբոխ...»<sup>266</sup>:

Չափազանց մեծ է Մերտայ Մաշտոցի և նրա աշակերտների ջանքերով ստեղծված գրի նշանակությունը հայ ժողովրդի

<sup>264</sup> Ղազար Փարպեցի, դրվագ Ա, գլ. Ժ, էջ 14:

<sup>265</sup> Я. А. Манандян, Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван, 1941, стр. 5.

<sup>266</sup> Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, քարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով՝ Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, գլ. Թ, էջ 54:

պատմության համար: Ինքնուրույն գրեթով և մայրենի լեզվով ստեղծվեց հսկայական մի մատենագրություն, որն իր պատվավոր տեղն է գրավում համամարդկային գրականության պատմության մեջ: V-VIII դդ ստեղծված ինքնատիպ ու հարուստ գրականությունն իր նշանակությամբ դուրս է գալիս տեղական շրջանակից: V դարից մեզ հասած ինքնուրույն և թարգմանական գրականությունն իր հարուստ բառապաշարով, մշակված լեզվով և ընդգրկուն թեմատիկայով կարծես ամենևին էլ սկսնակ մատենագրություն չէ, այլ զարգացած շրջանի ստեղծագործություն<sup>267</sup>: Մյուս կողմից, շատ ավելի կարևոր է հայ գրերի ստեղծման քաղաքական նշանակությունը, քանզի այն խոշոր դերակատարում ունեցավ ժողովրդի ինքնագիտակցության բարձրացման գործում:

Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը հանդես են գալիս որպես բուն պարագլուխներ և ղեկավարներ թարգմանիչների այն մեծ դպրոցի, որ մեր ազգային գրականության հիմքը դրեց: Վերջինս իր նախնական, «ոսկեդեն» կոչված շրջանում, բացառությամբ ոլոռ գործերի, գրեթե ամբողջությամբ թարգմանական է և հոգևոր բովանդակություն ունի: Ն. Մառի դիպուկ բնորոշմամբ, հայերի բացառիկ ու անկրկնելի լեզվաբանական տաղանդը թարգմանական արհեստը վերածեց վսեմ արվեստի<sup>268</sup>:

Թարգմանական գրականության շարքում առաջնակարգ տեղ ունի, անշուշտ, Աստվածաշունչը: Այն բացառիկ արժեք է ներկայացնում առաջին հերթին իր թարգմանության հարազատությամբ և շքեղ ու հմուտ լեզվական ընտիր ոճով: Աստվա-

<sup>267</sup> Ա. Աբրահամյան, Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի..., էջ 151:

<sup>268</sup> Н. Марр, Армянская культура, ее корни и доисторические связи по данным языкознания, Ереван, 1990, стр. 31.

ծաշնչի հայերեն ձեռագրերի բաղդատությունը ցույց է տալիս, որ սկզբնապես այն թարգմանվելով անպատճառ ասորերենից, տարիներ անց խնամքով սրբագրվել է հունարենի համեմատությամբ և ենթարկվել մանրակրկիտ վերստուգության: Դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ հնագույն ձեռագրերում գերակշռում են գլխավորապես նախնական՝ ասորերենից կատարված թարգմանության հետքերը: Ի դեպ, սկզբնական շրջանում սոսկ բանավոր եղանակով նոր կրոնի յուրացման հանգամանքն է պատճառը նրա, որ ժամագրքում առկա սաղմոսների բացատրությունները որոշ չափով տարբերվում են Աստվածաշնչում պարունակվողներից: Այս տարբերությունն ապացուցում է Աստվածաշնչի առաջին և գործնական թարգմանությունը IV դարում, ապա երկրորդ և արդեն գրական թարգմանությունը V դարում<sup>269</sup>, որն արդեն բառացի, ճշգրտորեն կատարված թարգմանություն է<sup>270</sup>:

Նշանակալից է աստվածաշնչյան բնագրի մշակութային արժեքը, քանի որ նրա գաղափարներով են տոգորված թե՛ քրիստոնեական աստվածաբանությունը և թե՛ միջնադարյան գրականությունը, արվեստն ու գիտությունը: Աստվածաշնչյան թարգմանությունը նաև փառահեղ մի զանձարան է հայ ժողովրդական հեթանոսական վերապրուկների ու անգնահատելի առածների<sup>271</sup>, որոնք այն օժտում են ազգային յուրօրինակության ոգով: Հարկավ, չպետք է մոռանալ, որ քրիստոնեական մշակույթն իր վրա ի սկզբանե նախաքրիստոնեական մշակույթի դրոշմն էր կրում:

<sup>269</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգայատում, հ. Ա, էջ 105:

<sup>270</sup> M. Jinbashian, The Armenian translations of the Bible, Հայկագեան Հայագիտական Հանդես, Պէյրուք, 1996, էջ 675:

<sup>271</sup> Н. Мара, Армянская культура..., стр. 26.

Աստվածաշնչի թարգմանությունը ծնունդ է տվել հսկայա-  
ծավալ մի բնագավառի՝ մեկնողական գրականության, որը հայ  
մատենագրության ամենատարածված և մեծարժեք ճյուղերից է:  
Անտարակույս, արևելաքրիստոնեական գրականությունների  
մեջ չկա մեկ ուրիշը, որ ինքնուրույն և թարգմանական մեկնու-  
թյուններով ավելի հարուստ լինի, քան հայ գրականությունը<sup>272</sup>:

Աստվածաշնչի թարգմանությունից հետո կարճ ժամանա-  
կում հայերեն են թարգմանվում եկեղեցական ու ծիսական եր-  
կեր, ասորական և հունական հայրաբանության բոլոր կարևոր  
գործերը: Ընդ որում, թարգմանության համար ընտրվում էին այն  
աշխատությունները, որոնք, հիմնականում, ներկայացնում էին  
վաղ քրիստոնեական միտքը<sup>273</sup>: Այս փաստն, ինքնին, ամենա-  
վառ վկայությունն է այն հանգամանքի, թե Հայոց եկեղեցու հա-  
մար որքան կարևոր էր Քրիստոնեական եկեղեցու նախնական,  
ավանդական դավանությունը: Ընդամին, այս թարգմանություն-  
ների շնորհիվ է, որ այժմ ունենք քրիստոնեական գրականութ-  
յան բազում մարգարիտներ, որոնց բնագրերն անհետ կորած են:  
Թարգմանելով քրիստոնեական դասական գրականության  
ստեղծագործությունները, հայ թարգմանչաց դպրոցն իրապես  
անգնահատելի ծառայություն մատուցեց համամարդկային քա-  
ղաքակրթությանը: Հավվագյուտ այդ վավերաթղթերը, Ն. Մառի  
բնորոշմամբ, մյուս կողմից հնարավորություն են ընձեռնում վե-  
րականգնել մաս մի ողջ մշակութային աշխարհ, որը, կառչած  
սկզբնական-քրիստոնեական ավանդույթներից, իր գործունեութ-  
յամբ փրկեց եկեղեցու հայրերի բազմաթիվ ստեղծագործություն-

<sup>272</sup> B. Ottier, La Version arménienne du commentare des Psaumes de Theodoret: Premier bilan, Revue des Etudes Arméniennes, t. 12, Paris, 1977, p. 169.

<sup>273</sup> Մ. Շիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիս-  
տական տարրերը /հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական  
աղբյուրների բաղդատությամբ/, Երևան, 2005, էջ 114:

ներ: Մեծ գիտնականի խոսքերով, այն իրապես իրենից ներկայացնում էր ոչ թե ինչ-որ ազգային կամ էլ քրիստոնեական համայնքի դիսվաժական, կարճատև դերակատարում, այլ մի ողջ մշակութային աշխարհի լարված, նսյատակային գործունեություն<sup>274</sup>:

Թարգմանական գրականությանը զուգահեռ՝ ստեղծվում է նաև ինքնուրույն գրականություն իր բազմազան ժանրերով՝ աստվածաբանական, մեկնողական, ջատագովական, վարքաբանական, պատմողական և այլն: Հենց թեկուզ միայն դավանաբանական ու վիճաբանական քննախոսությունների քանակությունը, թարգմանական և ինքնուրույն, վկայում է հայոց մեջ աստվածաբանական մտքի ծայրահեղորեն լարված աշխատանքի մասին<sup>275</sup>: Անհրաժեշտ էր հարևան քրիստոնեական եկեղեցիներին ցույց տալ և ապացուցել Հայոց եկեղեցու հնությունը, ուղղափառությունը և ինքնուրույնության իրավունքը: Դա է պատճառն, անշուշտ, որ հայ հոգևորական դասն իր մեջ է կենտրոնացնում ազգային մշակութային գործունեության բոլոր միջոցները<sup>276</sup>:

Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի ձեռնարկած մշակութային լայնածավալ գործունեությունն ամենևին էլ չէր սահմանափակվում հայոց պետության սահմաններով: Ինքնության պահպանմանն ուղղորդված այդ գործունեությունը ձեռնակվեց նաև հարևան քրիստոնյա երկրներում՝ մասնավորապես Վիրքում և Աղվանքում:

Մասամյան Պարսկաստանի նվաճողական հակաքրիստոնեական քաղաքականությունը սպառնալիքի տակ էր լնում ոչ

<sup>274</sup> Н. Я. Марр, Кавказский культурный мир и Армения, Ереван, 1995, стр. 41.

<sup>275</sup> Նույն տեղում, էջ 85:

<sup>276</sup> Խ. Սամուէլյան, Հայ սովորութեան..., էջ 15:

միայն քրիստոնեության գոյությունը բուն Հայաստանում. այն հավասարապես վտանգ էր ներկայացնում նաև վրաց ու աղվանից ժողովուրդների համար: Դեռ ավելին, մի կողմից Սասանյան, մյուս կողմից Բյուզանդական կայսրությունների հետ բարվոք հարաբերությունների պահպանման խնդիրն՝ առանց կորցնելու քաղաքական ինքնուրույնությունն ու ազգային ինքնությունը, ինչպես նաև առանց վտանգի ենթարկելու եկեղեցու գոյությունն ինքնին, այն չափազանց կարևոր երկընտրանք-խնդիրն էր, այն դժվարագույն կացությունը, որը շարունակ մտահոգում էր թե՛ հայոց, և թե՛ վրաց ու աղվանից ժողովուրդներին:

Գրերի գյուտն, ահա, իսկապես փրկության իրական ճանապարհ էր: Ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչն անգնահատելի դեր խաղաց թե՛ հայոց, թե՛ վերը նշված ժողովուրդների շրջանում քրիստոնեության տարածման գործում, Մեսրոպ Մաշտոցը նույնանման առաքելություն ունեցավ գրերի գյուտի առումով:

Այն, որ Մաշտոցն է ստեղծել վրաց և աղվանից գրերը, փաստում են Կորյունը և Մովսես Խորենացին<sup>277</sup>: Հաջորդող ժամանակների հայ պատմագրությունն այս հարցում հիմնվում է նրանց վրա: Երբորդ հիմնական սկզբնաղբյուրը Ղազար Փարպեցին է, որը, թեպետ հիշատակում է, թե այս խնդրում իր հիմնական աղբյուրը Կորյունն է՝ «Եւ զայս թէ կամիցի որ գիտել հասատեա՝ ի պատմութենէ գրոց առն ցանկալի Կորեան, աշակերտի նորին երանելոյն Մաշտոցի, կարդացեալ տեղակասցի զվարս կենաց նորա...գոր կարգեաց գրելով ճշմարտապէս յա-

---

<sup>277</sup> Կորյուն, գլ. ԺԵ, էջ 62-64, գլ. ԺԷ, էջ 70-72, Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԳ: «Յաղագս դայրութեան Հայոց, Վրաց եւ Աղուանից», էջ 328-329:

ուաջագրեալ այրն հոգևոր Կորին...»<sup>278</sup>, այնուհանդերձ, իր հայրդումներում էականորեն տարբերվում է նրանից:

Մեսրոպ Մաշտոցի առաքելական աշխատանքը հարևան քրիստոնյա այս երկրներում ինքնին երեք եկեղեցիների ներքին փոխհարաբերությունների ուղղակի և պերճախոս մի դրսևորում է, որն ուղղված էր հոգևոր կապերի առավել ամրապնդմանը: Հայոց եկեղեցու հոգևոր նվիրապետությունը վրաց և աղվանից եկեղեցիներն իրապես դիտարկում էր որպես Հայոց եկեղեցու ամբողջականության կարևոր մի մաս: Հետևապես, վրաց և աղվանից գրերի ստեղծման աշխատանքը ձեռնարկվում է քրիստոնեական նախանձախնդրության ու պատասխանատվության մեծ զգացումով:

Այնուհանդերձ, պետք է հստակորեն ընդգծել, որ բացի հոգևոր, կրոնական նկատառումներից, որոնք, անկասկած, առաջնահերթ կարևորություն ունեին թե՛ Մեսրոպ Մաշտոցի, և թե՛ կաթողիկոս Սահակ Պարթևի համար, մշակութային այս հսկայական ձեռնարկում նրանց առաջնորդում էին նաև այլևայլ շարժառիթներ: Վաղմիջնադարյան հայոց պատմության քննությունն ակներև է դարձնում հայոց թագավորական իշխանության և եկեղեցու միջև սերտ առնչություն-փոխհարաբերությունները: Հետևապես, Մաշտոցի գրական առաքելությունը Վիրքում և Աղվանքում հիրավի բխում էր հավասարապես հայոց քաղաքական ու հոգևոր առաջնորդների շահերից<sup>279</sup>:

Հյուսիսում տեղակայված Վրաստանն ու Աղվանքը, ի դեմս իրենց հարաբերականորեն թույլ քաղաքական իշխանության, Հայաստանից շատ ավելի էին ենթակա հատկապես պարսկական ազդեցության վտանգին: Բնականաբար, պարսկական

<sup>278</sup> Ղազար Փարպեցի, դրուագ Ա, գլ. Ժ, էջ 13:

<sup>279</sup> G. Babian, նշվ. աշխ., էջ 46:

մշակութային ու հոգևոր-կրոնական ոլորտում ներգրավվելու դեպքում, նրանք նոր սպառնալիք կստեղծեին արդեն իսկ երեքուն քաղաքական կարգավիճակում գտնվող Հայաստանի համար: Ուստի, վրաց և աղվանից գրերի ստեղծումն օրհասական խնդիր էր ոչ միայն այդ ժողովուրդների, այլ նաև հայոց համար: Գրերի ստեղծումն ինքնին ենթադրում էր ներքին մշակութային անկախություն, որը հնարավորություն կընձեռներ ամուր կանգնել քրիստոնեական ավանդույթների վրա: Իսկ վերջին հանգամանքը հայոց համար տրամաբանորեն ապահովում էր հյուսիսում անվտանգ սահմաններ և Մասանյան Պարսկաստանի դեմ ընդհանուր պայքարում նվիրյալ դաշնակիցներ:

Վրաց և աղվանից այբուբենի ստեղծումն իր բոլոր հետագա հոգևոր առնչություններով, Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի առաքելական ու գրական գործունեության վերջը չէր ամենևին: Ընդհակառակն, այն ընդամենը մի փուլն էր շատ ավելի խոշոր մշակութային շարժման, որը, սկզբնապես կատարելագործվելով Հայաստանում, ուղղորդվեց Վրաստան ու Աղվանք: Մշակութային աննախադեպ այս շարժման մեջ հարևան քրիստոնեական ժողովուրդների ներգրավումն իսկապես Մաշտոցի և Սահակ կաթողիկոսի նշանակալից նվաճումն էր: Ընդ որում, մշակութային այս գործունեության ընթացքում Մեսրոպ Մաշոցը մեկ անգամ չէ, որ այցելում է Վիրք և Աղվանք: Կորյունն, օրինակ, պատմում է, որ Մաշտոցը երկրորդ անգամ Վրաստան է գնում՝ Աղվանքից դեպի Վաղարշապատ վերադարձի ճանապարհին. «...խաղացեալ գայր ի կողմանցն Աղուանից, անցանել յաշխարհն Վրաց»<sup>280</sup>:

---

<sup>280</sup> Կորյուն, գլ. ԺԷ, էջ 72, հմմտ. Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. Կ, էջ 340-341:

Գրերի գյուտով հարաբերությունները Հայոց, Վրաց ու Ադվանից եկեղեցիների միջև քակոյխում են միանգամայն նոր շրջափուլ: Խորացնելով իրենց շփումները գրերի ստեղծման ու մշակութային վիթխարի թափ ստացած շարժման միջոցով, Հայոց, Վրաց և Ադվանից եկեղեցիների միջև ավելի են ամրապնդվում հոգևոր ամուր հանգույցները:

Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում՝ V-VI դդ, ընդհուպ մինչև VII դարի առաջին տասնամյակում անգամ վրացական կողմի համար կասկածի ենթակա չէր այն իրողությունը, որ Մեսրոպ Մաշտոցն է ստեղծել վրաց այբուբենը: Վաղ միջնադարյան մտքի տեսանկյունից Մաշտոցի նվիրական այս գործունեությունը դիտարկվում էր որպես Գրիգոր Լուսավորչի առաքելության շարունակություն: Հայոց համար մաշտոցյան այս գործունեությունը ձեռնարկվում էր մի ժողովրդի համար, որը նրանց կարծիքով, հայոց հետ բաժանում էր միևնույն դավանությունը: Ասվածի լավագույն ապացույցը Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղված Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսի երրորդ թղթում է. «...զսերն հոգևոր...որ սերմանեցին...նախ երանելին սուրբն Գրիգոր, և սալա Մաշդոց, և զգրոց ծանաթութիւն ի պնդութիւն հաւատոց...»<sup>281</sup>: Վերջին խոսքերն իրապես վառ ապացույց են այն փաստի, որ վրաց, ինչպես նաև զուգահեռաբար ադվանից գրերի ստեղծումը բնավ էլ ինքնանպատակ չէր, այլ ուղղորդված էր քրիստոնեական դավանության, քրիստոնեական հոգևոր արժեքների վերափմաստավորմանն ու ամրապնդմանը վրաց և ադվանից ժողովուրդների շրջանում: Հեթանոսական վերապրուկներն ու ժողովրդական հին հավատալիքները տակավին վիթխարի դեր էին խաղում ինչպես հայոց, այնպես էլ նշված ժողովուրդների շրջանում: Եվ գրերի ստեղծումն իսկապես քրիստո-

---

<sup>281</sup> Գ-իրք Թղթոց, էջ 180:

նեական երկրորդ դարձի նկարագիր ուներ: Նորաստեղծ գրի շնորհիվ քրիստոնյա հավատին են դառնում բազմաթիվ խառնի-ճաղանջ գավառներ: Վրաց գրի ստեղծման առիթով, օրինակ, Կորյունը փաստում է, թե հենց գրի շնորհիվ էր, որ «...զնուս, որ յայնչափ ի մասնատր և ի բաժանեալ լեզուացն ժողովեցան, միով աստուածաբարբառ պատգամօքն մի ազգ կապեալ»<sup>282</sup>:

Այնուհանդերձ, ինչպես որ սկսած VII դարից վրաց միջնադարյան մատենագրության մեջ պատմական վավերականությամբ հեռու հսկայական աշխատանք տարվեց՝ ի չիք դարձնելու Գրիգոր Լուսավորչի առաջնակարգ դերը՝ Վրաստանում քրիստոնեության տարածման գործում՝ ի դեմս ս. Նունեի Վարքի, այնպես էլ, միևնույն ժամանակներից, արդեն սկսվում է դիտվել անհանդուրժողականություն՝ Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից վրաց այբուբենի ստեղծման պատմական իրողության հանդեպ: Գիրք Թղթոցում պահպանվել է XIII դար թվագրվող հետաքրքիր մի վավերաթուղթ՝ «Վանական վարդապետին ասացեալ բան հաւատալի ազգիս մերում»<sup>283</sup> վերտառությամբ: Նրանում, ի դեպ, անդրադարձ է կատարվում, թե վրաց կողմն ինչպես է վերաբերվում Մաշտոցի կողմից վրաց այբուբենի ստեղծման փաստին. «...վիրք այլ նախատեն զմեզ և ուրանան: Մեսրոպ ետ նոցա գիր և զՎարժիոյ խաչն Մեսրոպ է արինել, և յաջ թևին կայ հայ զիր, և զայն ոսկով ծածկեալ են թէ թող չերևի»<sup>284</sup>: Այս վավերաթղթի տողերն ի հայտ են բերում այն փաստը, որ ամենաուշն արդեն XIII դարում վրացական կողմը ի դեմս Վրաց եկեղեցու, քողարկում է վաղ միջնադարյան շատ հայտնի պատմական իրողությունը:

---

<sup>282</sup> Կորյուն, գլ. ԺԵ, էջ 64:

<sup>283</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 533-535:

<sup>284</sup> Նույն տեղում, էջ 534:

Արլի վրաց պատմագիտությունը ևս կանգնած է նույն դիրքերի վրա: Ավելի քան ակնբախ իրողության հանդեպ, այսպես կոչված, «թերահավատությունը» հիմնվում է գլխավորապես այն փաստարկման վրա, թե Կորյունի ներկա տեքստի հաղորդած տեղեկությունները բավարար չեն ասպացուցելու վերոհիշյալ խնդիրը<sup>285</sup>: Սակայն քիչ չեն նաև այնպիսի լեզվաբան-պատմագետներ, ովոնք իրենց հետազոտությունների հիմքում առաջնահերթությունը տալով պատմական սկզբնաղբյուրներին, հանգում են միանգամայն այլ հետևությունների: Ինչպես, օրինակ, Գ. Լանգը, ժամանակակից վրացագիտության ասպարեզում Արևմուտքի իրապես մեծագույն հեղինակություններից մեկը, որն իր լեզվաբանական ու քննական դիտարկումների արդյունքում հանգեց վերջնական այն համոզման, որ «Հենց Մաշտոցն է ձեռնարկել ու ստեղծել հայոց, վրաց ու ադվանից լեզվական հնչյունների ասլշեցուցիչ կերպով ճշգրիտ հնչյունաբանական աղյուսակը»<sup>286</sup>:

## 2. Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության հետ

V դարի առաջին կեսին հոգևոր-եկեղեցական ոլորտում նկատելի է հունական ազդեցության ուժեղացումը: Արքիանոսի տոհմի ներկայացուցիչներից հետո հենց Սահակ Պարթևի ընտրությունը պայմանավորված էր առաջին հերթին քաղաքական հանգամանքներով, քանզի Արշակունյաց քաղաքականությունը

<sup>285</sup> Մամավորապես, Tarchnishvili M., Sources arméno – géorgiennes..., p. 44-45. Վրացերեն այբուբենի ստեղծման խորամանկ հնարք- տեսակետներից մեկն էլ այն է, թե այն սերում է պահլավերենից և արամեերենից, տե՛ս, Karst J., Littérature géorgienne chrétienne, Paris, 1934, p. 11-12.

<sup>286</sup> Lang D. M., The Georgians, p. 153, տե՛ս նաև, Burney C., Lang D. M., The peoples of the Hills, Ancient Ararat and Caucasus, London, 1971, p. 226, հմմտ. Toumazoff C., Studies..., p. 105-106.

հատկապես V դարասկզբին միտվում էր դեպի արևմուտք, իսկ Սահակ Պարթևը, Լուսավորչի տոհմի վերջին ներկայացուցիչը, իր հոգևոր դաստիարակությունը ստացել էր անշուշտ հունական ոգով: Տակավին Ներսես Մեծի հայրապետության շրջանում, փորձ էր արվել իրագործել հունական ոգուն համապատասխան եկեղեցա-ծիսական կարգերի փոփոխություն<sup>287</sup>, սակայն IV դարի վերջին ազգային անկախության բավական ակներև նկրտումները, որոնք վերաբերում էին անգամ հոգևոր ոլորտին, չկարողացան ապահովել լիարժեք հաղթանակ: Սահակ Պարթևն ահա, ավելի նպատակասլաց էր հաջողությունն ապահովելու գործում՝ ազգային ձգտումների մասին ունեցած իր խոհական հեռատեսությամբ և զգուշավոր ընթացքով<sup>288</sup>:

Սահակ Պարթևը, որպես հունաբանության եռանդուն ջատագով, մեծապես նպաստեց նաև հունարենի ուսուցմանը: Նրա գործուն ազդեցությամբ V դարի գրականությունն իր ուղղվածությամբ ընդունեց արևմտյան՝ հունական բովանդակություն՝ հայ ժողովրդին իր ներքին կյանքով ընդմիշտ կապելով քաղաքակրթության ձգտող Արևմուտքի հետ: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի ձեռնարկած ողջ թարգմանչական գործունեությունն ընդգծված հունական ուղղվածություն ուներ: Նրանց գիտական և հոգևոր գործունեությամբ ամրապնդվեցին Հայոց և Հունական եկեղեցիները: Հենց կաթողիկոսի գահընկեցության գլխավոր պատճառն ինքնին համակրանքն էր հունական կողմի նկատմամբ: Պարսից արքան Տիգրանում հորդորում էր Սահակ Պարթևին. «...միամիտ կալ ի ծառայութեան մերում, և ոչ խորհել իրս ապստամբութեան՝ պատրել ի մուլար հաւատակցութիւնն

<sup>287</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. Ի, էջ 279:

<sup>288</sup> Հ. Գելգեր, Փաստոս Բիզանդ... էջ 15:

Յունաց...»<sup>289</sup>: Նա, հակառակ պարսից պետության կողմից հունարենի դեմ եղած արգելքներին, շարունակում էր իր աշակերտներին Հունաստան ուղարկել՝ նպատակ ունենալով այդպիսով Հայոց եկեղեցին որքան հնարավոր է սերտորեն շաղկապել արևմտաքրիստոնեական աշխարհի հետ:

Եփեսոսի III տիեզերական ժողովից հետո հայրենիք վերադարձած Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտները, երկար տարիներ ուսանելով օտարության մեջ, հաղորդակցվել էին հոգևոր-եկեղեցական այնպիսի շրջանների հետ, որոնց համար դավանաբանական խնդիրներն ամենաբուռն հետաքրքրության և վիճաբանության առարկա էին: Բնականաբար, նրանց ուշադրությունից չէր կարող վրիպել գրական, կրոնափիլիսոփայական, բարոյախրատական նյութերի այն հսկայական քանակությունը, որ չորս երկար դարերի ընթացքում ամբարվել էր ս. Երրորդության և Մարդեղության գաղափարների շուրջ: Ս. Գրքի ընտիր հունարեն օրինակների հետ նրանք իրենց հետ բերում են ս. հայրերի երկեր, ինչպես նաև այսպես կոչված «նիկիական և եփեսոսական» կանոնները, որոնց ներքո հասկացվում էր I տիեզերական ժողովից մինչև III տիեզերական ժողովն ընկած /325-431/ ավելի քան մեկ դարի ժամանակահատվածում Ընդհանրական եկեղեցում ընդունված ինչպես դավանական, այնպես էլ կանոնական որոշումները: Այսպիսով, Հայոց եկեղեցին յուրացրեց այն ամենը, ինչն արդեն իսկ հաստատվել էր Ընդհանրական եկեղեցում՝ դեպի Եփեսոսի ժողովի սկզբունքներն առաջնորդող ուղղությամբ:

Սահակ Պարթևի հայրապետության շրջանում հետագա ժամանակների համար շատ որոշակի գծվեց այն ուղին, որով

---

<sup>289</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԿԵ, էջ 351:

այսուհետ Հայոց եկեղեցին պետք է ընթանար դավանական խնդիրներում, հաստատվեց այն շրջանակը, որի սահմաններում մեր եկեղեցին մնաց դարերի ընթացքում: Ու թեև հետագայում ընդունվեցին որոշ ոչ այնքան էական հավելումներ, եկեղեցին ամենևին չկորցրեց V դարից ժառանգած իր ընդհանուր պատկերը: Արդարև, Ս. Սահակ Մեծի հայրապետության շրջանը դարագլուխ է կազմում ինչպես ազգային-եկեղեցական կյանքի տարբեր կողմերի, այնպես էլ Հայոց եկեղեցու դավանանքի պատմության համար<sup>290</sup>:

Հենվելով մեծ վարդապետների՝ Սահակ Պարթևի ու Մեսրոպ Մաշտոցի հեղինակության վրա՝ մեր եկեղեցին դարեր ի վեր շարունակեց ուղիղ և վավերական ընդունել միմիայն այն դավանությունը, որն ընդունվել էր դեռ նախքան Եփեսոսի ժողովը և հաստատագրվել վերջինիս կայացրած որոշումների արգյունքում: Իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, Մարդեղության խոչընդոկողափառ դավանության սկզբունքները որոշելով, իրապես վերջնական ձևակերպում հաղորդեց քրիստոնեական դավանանքին: Շարունակաբար մերժվեց Եփեսոսի վարդապետությանը հակառակ յուրաքանչյուր նոր դավանաբանություն՝ իբրև խորթ և օտարամուտ:

Գրերի գյուտից հետո դպրոցներ բացվեցին միայն Հայաստանի՝ Պարսից բաժնում: Խորենացու վկայությամբ, քանի որ Սահակ Պարթևը շարունակել էր հետևել Ներսես Մեծից հետո այլևս «չգործող ավանդույթին», այսինքն իր ձեռնադրությունը չէր ստացել Կեսարիայից, Բյուզանդական կայսրության գերիշխանության ներքո գտնվող Հայաստանի արևմտյան հատվածում հայ ժողովուրդը ստիպված էր ուղղակիորեն պատժվել՝

---

<sup>290</sup> Կնիք Հաատոյ, էջ LVII:

գրկված լինելով նորաստեղծ գրով ազգային կրթություն ստանալուց. «...որք ընդ ձեռնադրութեանն սուգանեցան, վիճակեալք յաթոռն Կեսարու, վարել Յունական դպրութեամբ...»<sup>291</sup>: Սակայն կաթողիկոսն իր խորագիտությամբ և հստակատեսությամբ գտավ ճանապարհը:

Ինչպես հայտնի է, հինգ պատրիարքությունների՝ Հռոմի, Կոստանդնուպոլսի, Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի գլուխ կանգնած գերագահ պատրիարքները, կամ ինչպես որ այդ ժամանակաշրջանում էին ասում՝ եպիսկոպոսները, համարվում էին իրարից անկախ և հավասար: Սա մի տեսակ արտացոլված էր այսպես կոչված «հինգ զգայարանների տեսության» մեջ, համաձայն որի պատրիարքները նմանվում էին հինգ զգայարանների, որոնցով կառավարվում էր «մարմինը եկեղեցույ», և նրանցից յուրաքանչյուրն իր հերթին ուներ գործունեության սեփական ոլորտը: Սակայն այս տեսությունն իհարկե չէր համապատասխանում իրականությանը: Հիսուսելով արդեն հռոմեական եպիսկոպոսի առանձնահատուկ դիրքի մասին, արևելյան չորս պատրիարքությունների մեջ ևս երբևէ չէր եղել հավասարություն: Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովի երկրորդ կանոնով, ի թիվս այլ հարցերի, նաև վճռվել էր, որ « Կոստանդնուպոլսացույ եպիսկոպոսին ունել զպատիւ աւագութեան յետ Հռոմայ եպիսկոպոսին, վասն զի է եւ սա Նոր Հռոմ»<sup>292</sup>: Այսպիսով, մեծ նշանակություն ուներ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի՝ որպես մայրաքաղաքի եպիսկոպոսի, նշանակալից դիրքը: «Նեղոսի Դոքսապատոռի կարգագրութիւն...» աղբյուրի մեջ այս առիթով հետաքրքիր մի փաստի ենք հանդիպում. «այլ թեպէտ

<sup>291</sup> Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԴ, էջ 328:

<sup>292</sup> Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 276:

ես է պատրիարք /իմա՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը/ սակայն ձեռնադրե զնա Արակլիոյ /իմա՝ Հերակլիայի/ մետրոպոլիտ»<sup>293</sup>: Այնուամենայնիվ, Կոստանդնուպոլսի հայրապետները, որպես տիեզերական պատրիարքներ, ձգտում էին գերիշխանություն սահմանել բոլոր մետրոպոլիտությունների վրա, չնայած վերջիններիս ընդդիմությանը: Այս տեսակետից հատկապես հատկանշական էր Կեսարիայի մետրոպոլիտության համառությունը:

Սահակ Պարթևը, V դարի սկզբին հայ ժողովրդի համար բավական դժվարին այս իրավիճակում, նպաստավոր համարելով Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի գերիշխանական նկրտումներն ու պահանջները, նպատակահարմար է համարում դիմել վերջինիս՝ բողոքելով Կեսարիայի մետրոպոլիտությունից: Հայոց հայրապետը թղթեր է առաքում Թեոդոս կայսեր, Ատտիկոս պատրիարքին և Հայաստանի բյուզանդական հատվածում հռոմեական զորքերի հրամանատար Անատոլիոսին<sup>294</sup>: Բյուզանդական կայսրին ուղղված թուղթը՝ խնդրագրի իր երանգավորմամբ, «...յուսարով ի գրածութիւն բարերարութեանդ քոյ՝ դիմեալ ապաւինեցայ յոտս ձեր...»<sup>295</sup>, յուրատեսակ հպատակության դրոշմն էր կրում, իսկ պատրիարքին ուղղվածը զուտ իրավասական գերիշխանության տեսակետից առավելություն էր տալիս Կոստանդնուպոլսի պատրիարքների պահանջներին: Հայոց հայրապետը միաժամանակ խնդրում էր Ատտիկոս պատրիարքի /406-425/ միջնորդությունը՝ Հայաստանի բյուզանդական հատվածում դպրոցներ բացելու գործում կայսեր կողմից թույլտ-

<sup>293</sup> Նևոսի Դոքսապատոի Կարգագրութիւն..., էջ 20:

<sup>294</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԷ, էջ 333-335:

<sup>295</sup> Նույն տեղում, էջ 333:

վություն ստանալու համար, գիտակցելով, որ բյուզանդական կայսրության սահմաններից դուրս գտնվող քրիստոնեական եկեղեցիների հետ իր հարաբերություններում Կոստանդնուպոլսի տիեզերական պատրիարքը գործում է քաղաքական իշխանությունների հետ ձեռք-ձեռքի տված:

Պետք է հատուկ ընդգծել, որ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներն արդեն այս շրջանում բավական մեծ տեղ էին հատկացնում Հայոց եկեղեցուն՝ որպես Արևելքի ամենահեղինակավոր եկեղեցիներից մեկի: Իսկ հետագայում արդեն հենց նրա միջոցով էին ձգտում իրենց ազդեցությունը տարածել Զաղկեդոնի ժողովը մերժած արևելյան քրիստոնյաների վրա: V-VII դարերում կայսրության տարաբնույթ ձեռնարկումները<sup>296</sup> կոչված էին Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության կողմը գրավել Արևելքի ուղղափառ եկեղեցիներին և ուժեղացնել կայսրության քաղաքական ազդեցությունը արևելյան քրիստոնյա ժողովուրդների վրա: Եվ հենց այս տեսանկյունից իհարկե, պատրիարքի համար, անշուշտ, բավական հաճելի էր Արևելաքրիստոնեական արդեն իսկ կայացած եկեղեցիներից մեկի՝ Հայոց եկեղեցու հայրապետի այս թղթերը:

Խորենացու վկայությամբ, Թեոդոս կայսրը մեղադրում է Սահակ Պարթևին, թե նա, արհամարհելով հունաց ճարտարներին, հայոց գրերի գյուտն Ասորիքում է որոնել «...եւ առաւել յայսմ մեղադիր եմք, զի արհամարհեալ զճարտարօքս, որ ի մերում քաղաքիս՝ յԱսորեաց ոմանց խնդրեցէր զիմաստից զիտա»<sup>297</sup>: Բողարկված նույն դժգոհությունը նկատելի է նաև

---

<sup>296</sup> Խոսքը վերաբերում է «Հենոտիկոն»-ին՝ Մյուսթյան գրին, «Երևք զլուխներին» դատապարտմանը ևն, որոնց վրա անդրադարձ կլինի մահագրության հետագա էջերում:

<sup>297</sup> Թուրք Թեոդոսի առ Սահակ, Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԷ, էջ 335:

պատրիարքի թղթում: Ուղղակիորեն չարտահայտելով իր դժգոհությունը, այնուհանդերձ, նա մատնացույց է անում հույներից, հունարենից և հունական մշակույթից կաթողիկոսության վերջին շրջանում խույս տալու հայրապետի ջանքերը, կշտամբելով, թե իր նախորդների՝ Գրիգոր Լուսավորչի և Ներսես Մեծի օրինակով, չի հակվել հունաց կողմ. «...ազատ ի մեղադրանաց ոչ թողումք, որ ոչ կանխաւ յիշատակեցեր զսիրելութիւն Գրիգորի և Ներսիսի երանելեաց քոց հարց»<sup>298</sup>: Անտարակույս, պատրիարքն ինքն էլ քաջ գիտակցում էր, որ մայրենի գրի և ազգային ինքնագիտակցության պահպանման պահանջն էր իրականում ուղղորդում հայրապետին: Պատրիարք Ատտիկոսը միաժամանակ կշտամբում է հայոց կաթողիկոսին, թե նա, անպատասխան թողնելով Ծննդյան և Աստվածահայտնության տոների տարանջատ կատարմանը վերաբերող Հովհան Ոսկեբերանի կողմից ուղարկված գրությունը և չանսալով նշանավոր հոգևորականի հորդորներին, շարունակել է հայոց մեջ նույնությամբ կիրառել հիշյալ տոների միասնական կատարումը.<sup>299</sup> «...եւ առաւել ընդ

---

<sup>298</sup> Թուղթ Ատտիկեայ առ Սահակ, նույն տեղում, էջ 336:

<sup>299</sup> Աստվածահայտնության տոնը, ինչպես հայտնի է, սկզբից եթ արևելքում կատարվում էր հունվարի 6-ին՝ նշանավորելով միաժամանակ թե՛ Քրիստոսի ծննդյան և թե՛ Հորդանանի մկրտության ժամանակ նրա աստվածային հայտնության տոնը: Պետք է հատուկ ընդգծել, որ եթե սկզբնական շրջանում առավել գորեղ էր մկրտության հիշատակը, ապա ճարդեղության խորհրդի կարևորմանը զուգընթաց, տոնի նշանակությունը գլխավորապես բարձրացավ որպես Ծննդյան տոն: IV դարի վերջերից հետզհետե քրիստոնեության մեջ մուտք գործեց Հռոմի սովորությունը, համաձայն որի Քրիստոսի ծննդյան /և ոչ աստվածահայտնության/ տոնը կատարվում էր 14 օր առաջ՝ դեկտեմբերի 25-ին: Հռոմեական այս սովորությոը սկզբնապես կիրառվեց Կոստանդնուպոլսում, ապա Անտիոքում, Եգիպտոսում, իսկ 451թ. Քաղկեդոնի ժողովից հետո նաև Երուսաղեմում և Պաղեստինում: Եվ միայն Հայոց եկեղեցին է, որ արևելքի հնավանդ սովորության համաձայն, Քրիս-

այս զարմանամք, եթէ զիա՞րդ թողեր զաղբիւրն եկեղեցոյ, զհայրն մեր սուրբ Յովհաննէս...եւ ձեր զանց զնովաւ արարեալ՝ կամեցույք ի սահանական ջրոց զփափագ ծարատյն յագեցուցանել...»<sup>300</sup>:

Աղբյուրները փաստում են, որ Սահակ Պարթևի հայրապետութեան շրջանում, եկեղեցին պայքար էր ծավալել «բորբորիտներ» կոչված աղանդի դեմ: Ի դեպ, հիշյալ աղանդավորների հալածանքն այն պարտավորություններից էր, որ ստանձնել էր Սահակ Պարթևը Թեոդոս Բ կայսեր և Կոստանդնուպոլսի Ատտիկոս պատրիարքի կողմից՝ Հայաստանի արևմտյան հատվածում մայրենի գիրը տարածելու ու հոգևոր գործունեություն ծավալելու համար՝ համաձայն Սահակին ուղղված պատրիարք Ատտիկոսի թղթի. «...հրամանաւ ինքնակալին Աւգոստոսի տուրեալ լիցի քեզ իշխանութիւն վարդապետել զկողմնդ մեր և աղանդոյդ բորբորիտոցս՝ կամ հաւանեցուցանել, կամ հալածել ի քումն՝ վիճակեդ»<sup>301</sup>: Ամենայն հավանականությամբ, վերջիններս պատկանում էին հին գնոստիկյաններին: Անունն առաջացել է հունարեն «բորբորոս» բառից, որ նշանակում է աղբ, գարշելի: Այս որակումը հերձվածին տվել են եկեղեցական բարձր շրջանները՝ նպատակ հետապնդելով, հարկավ, վարկաբեկել ու անվանարկել նրա հետևորդներին: Կորյունը ևս հիշատակում է այս մասին, փաստելով, որ Հայաստանի արևմտյան հատվածում մայրենի գիրն ուսուցանելու թուլությունն ղիմաց, Մաշտոցը հայրապետի անունից հանձն է առնում հալածել հերձվածողներին. «...առեալ զանընդդիմակաց կրամանն հանդերձ սակե-

---

տոսի ծննդյան և աստվածահայտնության տոնը միասին կատարում է միևնույն օրը՝ հունվարի 6-ին:

<sup>300</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԷ, էջ 336:

<sup>301</sup> Նույն տեղում:

րօք կայսերագիր նշանակելովք՝ վասն մանկտոյն յաշակերտութիւնն առ ի կես ազգէն Հայոց ժողովելոյ, և վասն ժանտագործ ազգին բարբարիանոսաց, և եկեղեցեաց հաստատութեան...»<sup>302</sup>: Միայն այն փաստը, որ հերետիկոսների գործունեությամբ մտահոգված էին անձամբ բյուզանդական կայսրն ու Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը, վկայում է, թե որքան մեծ վտանգ էր համարվում այն:

Եթե, համաձայն Կորյունի, հայրապետն անձամբ «...ձեռն արկանէր գոծպատեհ և զկամակոր բարբարիանոս աղանդն քննելոյ»<sup>303</sup>, ապա, Խորենացու վկայությամբ, կաթողիկոսը, նախարարներին հաշտեցնելու համար Այրարատ շտապելով, այն հանձնարարում է Մեսրոպ Մաշտոցին. «հրամայէ քննել զժանդագործ բորբորիտոնսն, և եթէ ոչ հեզութեամբ և ոչ սաստի զայցեն յողորթին՝ չարչարանօք հալածել»<sup>304</sup>: Իսկ թե ինչպիսի դաժան տանջանքների են ենթարկվում հերձվածողները, նկարագրում է Կորյունը. «...առեալ ի գործ արկանէր զթշուառացուցիչ գաւազանն, ծանրագոյն պատուհասիք ի բանդս, ի տանջանս, ի գելարանս: Իսկ յորժամ այնու եւս պակասեալք ի փրկութենէն գտանէին, խորտակեալս, ապա խանձեալս, մրեալս և գունակ գունակ խայտառակեալս, և յաշխարհէն կորզէին»<sup>305</sup>: Կ. Տեր-Մկրտչյանի համոզմամբ, օրինակ, հիշյալ «բորբորիտները» սերտ առնչություն ունեին այն մտղնեականների հետ, որոնց դեմ պայքար սկսեցին արդեն Մաշտոցի աշակերտները<sup>306</sup>:

Այսպիսով, Սահակ Պարթևի ջանքերով, մայրենի գիրը հասու դարձավ նաև Արևմտյան Հայաստանում: Խորենացու վկա-

<sup>302</sup> Կորյուն, գլ. ԺԶ, էջ 66:

<sup>303</sup> Նույն տեղում, էջ 68:

<sup>304</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԾԸ, էջ 337:

<sup>305</sup> Կորյուն, գլ. ԺԶ, էջ 68:

<sup>306</sup> Կարապետ վարդապետ, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, էջ 109:

յությամբ «...Երագապէս վարդապետեցին զկողմն արևմտեայ, որպէս զարևելեայն...»<sup>307</sup>: Արդարև, Սահակ Պարթևի մեծագույն գործերից մեկն այս կարևորագույն նվաճումը եղավ՝ արդեն իսկ քաղաքականապէս պառակտված Հայաստանը փրկվեց նաև եկեղեցականապէս պառակտվելուց: Դժվար է պատկերացնել Հայաստանի՝ բյուզանդական հատվածում գտնվող ժողովրդի ճակատագիրը, որը կանգնած էր ազգային լեզուն և եկեղեցին կորցնելու վտանգի առաջ, քանզի քաղաքականապէս տարանջատվելուց հետո հենց լեզուն և եկեղեցին էին նրան տակավին կապում արևելյան հատվածին: Աշխարհագրականորեն բաժանված լինելով երկու հատվածների՝ Հայաստանի արևելյան ու արևմտյան մասերը և՛ հոգևոր առումով, և՛ մշակութապէս մնացին միավորված: Հայոց եկեղեցին իսկապէս պահպանեց հայոց ինքնութիւնը՝ որպէս ազգային ու քաղաքական միավոր, զրավոր լեզվի շնորհիվ կենսունակ լիցքեր հաղորդելով երկրին<sup>308</sup>: Եվ այս գործում չափազանց կարևորվում է Սահակ Պարթևի դերը, որի շնորհիվ եկեղեցական բարձրագույն աստիճանը ստանում է մի այնպիսի նշանակություն և հեղինակություն, որպիսին բնավ չենք տեսնում մինչ նրա կաթողիկոսական շրջանը:

### 3. Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը դավանաւրանական բանավեճերի նկատմամբ

Տարաբնույթ դավանական վեճերն ու տարաձայնությունները, որ սկսած IV դարից ալեկոծեցին Ընդհանրական եկեղեցին, շարունակվելով նաև հաջորդ V դարում, կարծես իրենց արձագանքը չստացան Հայոց եկեղեցու շրջանում: Հատկապէս Գիրք Թղթոցի բովանդակած պատմական հիշատակարանները որո-

<sup>307</sup> Մովսես Խորենացի գիրք III, գլ. ԾԸ, էջ 337:

<sup>308</sup> Hornus J.-M., L'Eglise arménienne, Verbum Caro, XIII, 1959, p. 90.

շակիորեն պատկերում են դավանաբանական վեճերի զարգացման ընթացքը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցում և ցույց տալիս, որ այդ ընթացքը միանգամայն տարբերվում է Ընդհանրական եկեղեցու նույն ժամանակարջանի բռնած դիրքից:

Աղբյուրագիտական հետազոտությունները փաստում են, որ Հայոց եկեղեցին սկզբից ևեք դավանական վեճերին վերաբերվել է իբրև ավելորդ բանաբաղությունների՝ գտնելով, որ նախնական եկեղեցու վարդապետությունը ողջամիտ է և անկարոտ լրացման, ուստի ամենևին անհրաժեշտ չէ նրանում ներառել ինչ-որ նորամուծություններ: Գիրք Թղթոցի պահպանած կարևորագույն փաստաթղթերից մեկում, օրինակ, տեսնում ենք ասվածի լավագույն ապացույցը. հայոց կաթողիկոսը, ջերմ շնորհակալություն հայտնելով Կոստանդնուպոլսի հայրապետին իր հավատացյալների տգիտությունը փարատելու ջանքերի համար. «Ճատագայթք մշտնջենատր յաիտենական լուսոյդ որ առ մեր տկարութիւնս երևեցան ի ձեր լուսատր սրբութենէդ, յոյժ ի ծագել իւրեանց զարացուցին զմեր տկարութիւնս, և զմեր տկար խորհուրդս բազմապատիկ զարացուցին...»<sup>309</sup>, այնուամենայնիվ, ամոթալի չի համարում խոստովանել նույն այդ տգիտությունը՝ կարծեք այդ հանգամանքում տեսնելով հավատքի լավագույն պատասպարանը. « Հաւատամք ճշմարտիւ անգիտութեամբ և անհասութեամբ...բայց զարմացեալ են ընդ այնս որք աւելի քան զինքեանց չափն ջանան և նկրտին ըմբռնել զանհասն զառանց ըմբռնելոյն»<sup>310</sup>: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի՝ Պրոկին ուղղած թուղթը փաստում է Հայոց եկեղեցու բռնած դիրքը.

<sup>309</sup> Պատասխանի թղթոյն Պրոկդի երանելոյ, ի Սահակայ եւ ի Մաշդոցե, սուրբ Վարդապետացն Հայոց, Գիրք Թղթոց, էջ 9:

<sup>310</sup> Նույն տեղում, էջ 11:

հայոց հայրապետին գլխավորապես զբաղեցնում է ժողովրդին քրիստոնեական տարրական հասկացությունները ուսուցանելու և նրան բարոյապես կրթելու հոգսը: Ամենևին մտադրություն չունենալով դավանական նրբությունների մեջ 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 և 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 « զբազմագոյալի կարգաւորութիւն կենարար մկրտութեան սրբոյ քաղաքի»<sup>311</sup>, զարմանք էին հայտնում, թե «կողմանք Արեւելից թերի են գգուշութեամբ յայսպիսիս բազում ինչ իրաւք»<sup>312</sup>: Ասվածը փաստում է, թե IV դարում ծիսական բարեկարգությանը վերաբերող խնդիրներն ամենևին առաջնահերթություն չունեին Հայոց եկեղեցու համար, և եկեղեցական խորհուրդներին նմանապես չէր տրվում այն շուքն ու կարևորությունը, ինչպես, օրինակ, Երուսաղեմում:

Անտարակույս, սա է գլխավոր պատճառը նրա, որ հատկապես արևելաքրիստոնեական աշխարհին արեկոծած դավանաբանական բռան վեճերն իրենց անդրադարձը չունեցան Հայաստանում: Մինչև VI դար աստվածաբանական վիճարանությունների հետ Հայոց եկեղեցին չնչին աղերսներ ուներ: Պետք է ընդգծել, որ դավանական նրբություններն ամենևին չունեին այն

<sup>311</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ 218:

<sup>312</sup> Նույն տեղում, էջ 219:

կարևորությունը Հայոց եկեղեցու համար, ինչպես օրինակ բյուզանդական եկեղեցու: Դարեր շարունակ ս. Երրորդության և Մարդեղության գաղափարների շուրջ ձևավորված քրիստոնեական տարբեր հատվածների վրա՝ նեստորականներ, քաղկեդոնականներ, սևերյաններ, ծայրահեղ հուլիանականներ, Հայոց եկեղեցին վերաբերեց որպես նախնական՝ Ընդհանրական եկեղեցու մաքուր ավանդություններից և սկզբունքներից հեռացած խորթ խմորումների: VI դարից սկսած այնուամենայնիվ որոշակի մասնակցություն ունենալով դավանական զարգացման հաջորդող շարժումներին, մեր եկեղեցին շարունակ հավասարիմ մնաց ավանդական նիկիական վարդապետությանը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությանը: Հետաքրքիր է, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երկերից քաղված վկայություններն ամենից ընդարձակ տեղն են զբաղեցնում միջնադարյան դավանաբանական ժողովածուներում: Կյուրեղ Ալեքսանդրացին նախագահում էր Եփեսոսի III տիեզերական ժողովում՝ հանդես գալով մարդեղության խորհրդի վերջնականապես ձևավորված դավանական սկզբունքների թելադրող և բնականաբար հենց նա պետք է լիներ ամենամեծ հեղինակությունը III տիեզերական ժողովից հետո որևէ այլ ժողով և որևէ այլ դավանական որոշում չընդունող մեր եկեղեցու համար:

Արդարև, 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 սլայքարին հայերի մասնակցության հարցը տակավին կայտոտ է լուսաբանման՝ մի կողմ թողնելով շրջանառության մեջ դրված և իսկապես կարևոր այն հանգամանքը, որ առաջին հերթին քաղաքական անցքերը՝ Հայաս-

տանի հատկապես V դարի II կեսից մինչև VI դարն ընկած ժամանակաշրջանի ճակատագրական դեպքերն անհնարին էին դարձնում առնչություն, չասենք՝ անմիջական մասնակցություն ունենալու դավանական խնդիրներին: Սակայն մինչ այդ էլ բացակայում է աղբյուրագիտական որևէ փաստ V դարի I կեսի, այսպես կոչված, «նախաքաղկեդոնական» ժամանակաշրջանին հայերի մասնակցության մասին: Ինչպես նշեցինք, Հայոց եկեղեցին առաջնորդվում էր այն կարևոր սկզբունքով, որ հավատո էսկան կետերը մեկընդմիջտ ընդգծված և որոշված են Նիկիայի I տիեզերական ժողովի ընդունած որոշումներով, իսկ II և III տիեզերական ժողովին մասնակցող հայրերը որևէ նորամտություն չավելացնելով նիկիական վարդապետությանը՝ առավելագույնս պարզաբանել էին վերջինս՝ ի դեմս զանազան հերձվածողական մոլորությունների:

Այս առումով ահա, նախնական ավանդություններին առավել քան որևէ այլ եկեղեցի նախանձախնդրորեն հավատարիմ մնալու տեսանկյունից, Հայոց եկեղեցին իսկապես յուրատեսակ դիրք է զբաղում քրիստոնեական աշխարհում: Դարեր ի վեր, հատկապես զարգացած միջնադարում, քրիստոնեական եկեղեցիները, և մասնավորապես բյուզանդական եկեղեցին, Հայոց եկեղեցուն մեղադրում են ոչ ուղղադավան լինելու մեջ: Եվ միայն սլաոնության անաչառ քննությունն է ապացուցում, որ արդարև ուղղադավան է Հայոց եկեղեցին: Հենց աղբյուրագիտական մանրագին հետազոտությունն է վկայում, որ մեր եկեղեցուն նկատելի որոշ առանձնահատկություններ ոչ թե ավանդական հավատի և եկեղեցական ավանդությունների ավելի ուշ շրջանի աղավաղումներ են, այլ իսկապես խորը ավանդույթի անաղարտ ժառանգություն:

Միջնադարում հաճախ էին Հայոց եկեղեցին դասում միաբնակ եկեղեցիների շարքին՝ միաբնակության ներքո, անշուշտ, ենթադրելով հերձվածոդություն: Սակայն «միաբնակ» բառի իրական նշանակությունն առաջին հերթին պետք է որոշվի այն պատմական հանգամանքներով, որոնց ծնունդ են նրանք և ոչ թե նրանց տրված դավանական բովանդակությամբ<sup>313</sup>: Իրավացի չէ «միաբնակ» որակումը տալ Հայոց եկեղեցուն, որովհետև այն իր բովանդակությամբ պատմական մի եզրույթ է, միայն այն եկեղեցիների համար, որոնց ինքնուրույն գոյությունը կապված է միաբնակության վեճերի հետ:

Մյուս կողմից, արդարության դեմ չնեղանչելու համար, հարկ է ընդգծել, որ հակաքաղկեդոնական շարժման համար գլխավորապես օգտագործվող «միաբնակություն» եզրույթը, որը դարձել է համընդհանուր և տարածված պատմական և աստվածաբանական գրականության մեջ, իր հերթին, կատարելապես ճշգրիտ չի արտացոլում հակաքաղկեդոնական շարժման ողջ էությունը: Միաբնակության զանազան դրսևորումներ էին նաև Սաբելիտսի, Վալենտինի, Ապոդինարի, վերջապես Եվտիքեսի վարդապետությունները: Հենց այս տեսանկյունից, «միաբնակ» արտահայտությունը բավական երկիմաստ է: Այն հանգեցրել է հակաքաղկեդոնական դավանաբանության սխալ տարբերակման ու գնահատման՝ միաժամանակ մեծ շփոթություններ և թյուրիմացություններ առաջացնելով «միաբնակ» եկեղեցիների դավանաբանական դիրքորոշումը հասկանալու խնդրում<sup>314</sup>: Սակայն, հակաքաղկեդոնական շարժումը որակելու համար վերոհիշյալ տերմինը և նրա օգտագործումը դարձել է չափազանց կիրառելի:

<sup>313</sup> Կնիք Հաւատոյ, Առաջաբան, էջ LXXXIV:

<sup>314</sup> K Sarkissian, նշվ. աշխ., էջ 47:

Այլ է խնդիրը Հայոց եկեղեցու պարագայում: Վաղ միջնադարում «միաբնակության» ներքո ընկալվում էր Քրիստոսի սուկ աստվածային բնությունը՝ մերժելով և ընդամենը երևութական համարելով Քրիստոսի մարդկային բնությունը: Մինչդեռ Հայոց եկեղեցին, մի բնություն դավանելով, հետևում էր Ընդհանրական եկեղեցու՝ մինչև V դարի առաջին շրջանը քարոզած դավանությանը՝ որևէ աղերսներ չունենալով ադանդավոր միաբնակների հետ:

Հակառակորդների կողմից «միաբնակ» էին անվանվում քաղկեդոնական վեճերի հետևանքով Ընդհանրական եկեղեցուց բաժանված և ազգային կազմակերպություն ընդունած արևելյան եկեղեցիները, նրանց շարքին համիրավի 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: Առանձնահատուկ պետք է ընդգծել, որ արևելաքրիստոնեական եկեղեցիների մեջ Հայոց եկեղեցին թերևս միակն է, որը երբևէ ուղակիորեն չի ներառնվել քաղկեդոնական պայքարի մեջ՝ չմասնակցելով ոչ նախաքաղկեդոնական /այսպես կոչված, «նեստորական» փուլի/ և ոչ էլ հետքաղկեդոնական /այսպես կոչված, «միաբնակ» փուլի/ դավանաբանական բոլոր վեճերին:

Հայոց եկեղեցին տեղական, քաղաքական, ազգագրական և այլ պայմանների համեմատ արդեն V դարի սկզբին ստացել էր զուտ ազգային կազմակերպում: Դրա մեջ, անշուշտ, տեղ չունեք դավանական նրբությունների կարևորության հանգամանքը: V դարի վերջին արդեն Հայոց եկեղեցին իր ազգային ինքնուրույնության «ակրտությունն» ընդունեց ոչ թե դավանական վեճերի,

այլ առաջին հերթին V դարի II կեսի ազգային-ազատագրական պատերազմների բովում:

Մասնակցություն չունենալով դավանական տարակարծություններին, ինչպես IV, այնպես էլ V դարում Հայոց եկեղեցին, այնուամենայնիվ, Ընդհանրական եկեղեցու մաս էր կազմում և հովվում այն օրենքներով ու կանոններով, որոնցով առաջնորդվում էր քրիստոնեական եկեղեցին:

#### 4. Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու և Ակակ Մելիտինացու դավանական թղթակցությունը հայոց հետ՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետության շուրջ

Հայոց եկեղեցու հայրապետների հետ Ընդհանրական եկեղեցու հայրերի վարած թղթակցության նշանակալից մի դեպքն էլ վերաբերում է Սահակ Պարթևի /389-439/ հայրապետության վերջին շրջանին: Գիրք Թղթոց դավանաբանական ժողովածուի մեջ պահպանվել է Եփեսոսի III տիեզերական ժողովի մասնակից երկու հայրերի՝ Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու և Ակակ Մելիտինացու թղթակցությունը՝ ուղղված Հայոց եկեղեցու հայրապետ Սահակ Պարթևին, ինչպես նաև Մեսրոպ Մաշտոցին<sup>315</sup>: Ի դեպ, այս թղթակցությունը, իբրև կարևոր փաստաթուղթ, հետագայում առաջ է բերվում Կոստանդնուպոլսի V տիեզերական ժողովում /553թ./, այսպես կոչված «Երեք Գլուխների»<sup>316</sup> բանադրման առնչությամբ, և հենց դրանով պայմանավորված՝ այն,

---

<sup>315</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 1-21:

<sup>316</sup> Երեք Գլուխները՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին և նրա մեծաբանակ գրվածքները, Թեոդորետոս Կյուրոսցին և նրա հակակյուրեղյան գրվածքները և Իբաս Եդեսացին ու նրա մամակը Պարսկաստանի Արդաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին դատապարտվեցին եկեղեցու կողմից Կոստանդնուպոլսի V տիեզերական ժողովում:

հիրավի, պատմական նշանակություն է ստացել, որպես Թեոդորոս Մոպսուեստացու և նրա հետևորդների դեմ Ընդհանրական եկեղեցու մղած պայքարի հնագույն փաստաթուղթ:

Ինչպես հայտնի է, հայ թարգմանիչները, V դարի 30-ական թթ, դեպի հայրենիք վերադարձի ճանապարհին, տեսակցում են III 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 նզովված հերձվածողները, այժմ արդեն պատսպարված Թեոդորոս Մոպսուեստացու՝ տակավին անաղարտ անվան ներքո, ի թիվս այլ երկրների, իրենց ուսմունքը քարոզելու համար մեկնել են նաև Հայաստան, «ազդ առնէին ճշմարտահաստ փառաւորչացն Սահակայ և Մաշթոցի»<sup>317</sup>: 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 մման թղթակցություն: Ի դեպ, առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև այն փաստը, որ թեև 428թ.-ից Սահակ Պարթևը փաստացի աթոռազրկվել էր, և պարսից արքունիքի կողմից Հայոց եկեղեցու առաջնորդ էր կարգվել

<sup>317</sup> Կորյուն, գլ. ԻԳ, էջ 86, հմմտ. Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԿԱ, էջ 343:

Սուրմակ քահանան<sup>318</sup>, ակնհայտ է, որ քրիստոնյա աշխարհը 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 ժամանակ ի վեր որևէ ուղղակի մասնակցություն չէին բերում Ընդհանրական եկեղեցու գործերին:

Հայոց եկեղեցուն ուղղված հիշյալ թղթակցության բովանդակությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է պատմական համառոտ անդրադարձ կատարել: 431թ. հունիսի 26-ին Եփեսոսի ժողովում Նեստորի դատապարտումը, աքսորը, ինչպես նաև 435թ. կայսերական հրամանը, որով հավաքվեցին և կրակի մատնվեցին Նեստորի գրվածքները, բոլոր այս ձեռնարկումները չմարեցին նրա վարդապետությունը, որովհետև այն, շաղկապված լինելով իր ամենաակնառու ուսուցիչների՝ Դիոդորոս Տարսոնացու և Թեոդորոս Մոպսուեստացու հիշատակի հետ և բավական երկար պատմություն ունենալով, չէր կարող մարել այդպես հանկարծակի:

Առհասարակ, Նեստորն ու նեստորականությունն ամենևին էլ նույնական չէին: Հնարավոր էր հավատարիմ մնալ նեստորականությանը, կամ որ ավելի ճիշտ է՝ դուալիստական քրիստոսաբանությանը, առանց անհրաժեշտորեն լինելու Նեստորի հաջոր-

---

<sup>318</sup> 428/29թթ. Հայոց հայրապետական գահին է նստում Սուրմակը: Մեկ տարի անց նրան փոխարինում է Բրքիշո ասորին/ 429-432/, իսկ ապա Շամուելը, կամ Շամուելը /432-437/, դարձյալ ասորի: Այս շրջանում պարսից Վռամ արքան, Սահակ Պարթևին միայն հոգևոր գործերով զբաղվելու արտոնություն է տալիս, իսկ կաթողիկոսական, այսպես կոչված, արտաքին ու ներքին գործերը ստանձնում է Շամուելը: Սուրմակը երկրորդ անգամ կաթողիկոս է կարգվում 437թ., վախճանվում է, ըստ պատմական աղբյուրների, 444/45թթ.: Հետագայում նա, ինչպես նաև Բրքիշո և Շամուել ասորիները, ճանաչվում են հակաթոռ կաթողիկոսներ:

ըր՝ բառի ճշգրիտ իմաստով: Անտիոքյան դպրոցի բազմաթիվ հետևորդների համար պարզ համոզմունք դարձավ այն իրողություները, որ կարելի է փրկել իրենց վարդապետությունը՝ այն սահմանազատելով Նեստորի անունից: Ուստի Նեստորի դատապարտման վերահաստատումն արդեն Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովում այլևս որևէ լուրջ նշանակություն չուներ<sup>319</sup>. Նեստորը պատկանում էր անցյալին: 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 Իբաս 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, խտորել զսարգամութիւն, զանպանոյճ, զանմեքեմայ, զուղղափառ գեղն հաւատոյն»<sup>320</sup>: Անտիոքյան դպրոցի ներկայացուցիչները Նեստորի բանադրվելուց հետո աշխատում էին կողմնակիցներ և հետևորդներ հավաքագրել մանավանդ քրիստոնյա Արևելքում՝ հատկապես Մոպսուեստացու մեծաքանակ գրվածքները<sup>321</sup> տարածելու ճանապարհով:

<sup>319</sup> Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. By E. Schwartz, Leipzig, 1914, t.3, vol. 1, p. 9.

<sup>320</sup> Թուրք Պրովրեյա եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ Հայոց և առ սուրբն Միսժողոց, Գիրք Թղթոց, էջ 7:

<sup>321</sup> Իր ժամանակին Մոպսուեստացին ճանաչվել է որպես Սուրբ գրքերի մեկնիչ:

Հայոց պատասխանի մեջ ասվում է, թե հիշյալ ուսման հետևորդները տակավին չեն երևացել Հայաստանում, սակայն հայտնվելուն պես Հայոց եկեղեցին պարտավորվում էր ամեն ջանք գործ դնել՝ եկեղեցու ուղղափառ դավանությունը պաշտպանելու և Ընդհանրական քրիստոնեության հետ միության մեջ մնալու. «...եւ որ Թեոդորեայ Մամուեստացոյ աշակերտեալք իցեն՝...ի հարկէ ջան լիցի մեզ խել զխոչն, և զգայթագորութիւնն զայն ի միջոյ ի բաց կորուսանել...»<sup>322</sup>:

Հիրավի, Կորյունն իր «Վարք Մաշտոց»-ում հիշատակելով, թե «Յայնմ ժամանակի բերեալ երեսեցան ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս ասանդութիւնք առն ուրումն հռոմի, որում Թեոդորոս անուն»<sup>323</sup>, հավելում է, որ այդ մուրթությունը 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»<sup>324</sup>: Փաստորեն, վերը նկարագրված թղթակցությունից հետո, Մուսուեստացու հետևորդներն արդարև զալիս են Հայաստան, սակայն հանդիպում են Հայոց եկեղեցու առաջնորդի հալածանքին: Անտիոքցիների նկատմամբ իրականացված հալածանքն, ի դեպ, Կորյունը շարադրում է որպես Սահակ Պարթևի վերջին ձեռնարկում<sup>325</sup>: Այն շատ կարևոր է մեր եկեղեցու պատմության

---

<sup>322</sup> Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի երանելոյ, ի Սահակայ եւ ի Մաշտոցէ, սուրբ Վարդապետացն Հայոց, Գիրք Թոթոց, էջ 13:

<sup>323</sup> Կորյուն, գլ. ԻԳ, էջ 86:

<sup>324</sup> Նույն տեղում:

<sup>325</sup> Հիշյալ դեպքերից անմիջապես հետո պատմիչը նկարագրում է Սահակ Պարթևի մահվան պատմությունը, Կորյուն, գլ. ԻԴ, էջ 86-88:

մեջ ունեցած իր հետևանքներով: Հանձն առնելով հալածել Մոպսուեստացու հետևորդներին՝ Հայոց եկեղեցին իրականում պայքար է սկսում Անտիոքի քրիստոսաբանական դպրոցի դեմ, որը Քրիստոսի բնության դուալիստական ուսման յուրատեսակ մի աղբյուր էր, 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 գրության<sup>326</sup>, 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, իբրև, 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 հեղինակությունը, փորձել են վարկաբեկելով հակառակվել նրան նրա ուսմունքը 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 Պրոկոլ արքեպիսկոպոսին, փափագ են հայտնում իմանալ, թե որն է ուղղադավան՝ Մոպսուեստացու, թե Ռաբբուլայի և Ակակիոսի հա-

<sup>326</sup> Acta Conciliorum..., t. 2, vol.5, p. 98-141.

վատքը: Այսպես Պրոկոլը, 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 Պրոկոլի՝ «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 Սարկավազը<sup>327</sup>:

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 համար վերջինիս կարծիքը Թեոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետության մասին, ապա հայոց օրինակում հայերի պատասխանից ակնհայտ է, որ իրենք հիշյալ խնդիրներից բացարձակապես անտեղյակ են<sup>328</sup>:

Այդուհանդերձ, անհավատալի է, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու նման հռչակավոր վարդապետի և նրա քրիստոսաբանական ուսմունքի մասին Հայոց եկեղեցին՝ հանձին իր առաջնորդի, լինել անտեղյակ, ինչպես նշված է թղթում: Թեոդորոս Մոպսուեստացին /Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս /391/392-428թթ/ անտիոքյան դպրոցի մագիստրոսն էր և համարյա նույն կարգի

<sup>327</sup> Liberati diaconi Breviarium, J. Migne, Patrologia Latina /P.L./, 68, col. 963- 1052.

<sup>328</sup> Հմմտ. Մովսես Խորենացի. «...գրեն առ նոսա Կիրեղ Աղեքսանդրացի և Պրոկոլոս Կոստանդնուպոլսի և Ակակ Մելիտինեայ եպիսկոպոսք, զգուշացուցանելով զնոսա, քանզի լուսան, եթէ ոմանք ի չարափառացն աշակերտաց առեալ զգիրսն Թեոդորոսի Մամուեստացոյ, զվարդապետին Նեստորի, և զաշակերտին Թեոդորի զնացին յաշխարհն Հայոց», զիրք III, գլ. ԿԱ, էջ 342-343, Կորյուն՝ «...սինհոդոսական հայրապետացն եկեղեցեացն սրբոց նշանակեալ՝ ազդ առնէին...», գլ. ԻԳ, էջ 86:

դիրք ուներ քրիստոսաբանության անտիոքյան դպրոցում, ինչպես մեծահռչակ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին՝ ալեքսանդրյանում: Շատ հավանական է, որ Սահակ Պարթևը բավական լուրջ պատճառներով նախընտրել է չարտահայտել իր կարծիքը ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու համերաշխ մահացած եպիսկոպոսի դեմ<sup>329</sup>: Հավանաբար, այսպես էր խորհում նաև Պրոկոլը: Հունարեն բնագրում Մոպսուեստացու անունն իսկ չի հիշատակվում: V դարի I կեսին քիչ չէին այն եպիսկոպոսները, որոնք չափավոր ու խոհեմ էին իրենց հոգևոր զգացումների մեջ: Բուրյովին համակարծիք չլինելով Մոպսուեստացու ուսմունքին՝ նրանք, այնուամենայնիվ, խուսափում էին դավանաբանական վեճերի հարթություն տեղափոխել անունը մի հոգևորականի, որը 36-ամյա եպիսկոպոսությունից հետո խաղաղությամբ վախճանվել էր 428թ.<sup>330</sup>: Հատկապես ոյ հաստուկ կայսերական հրա-

<sup>329</sup> M. Richard, *Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie*, *Mémorial Louis Petit, Archives de l'Orient Chrétien* 1, Bucarest, 1948, p. 406.

<sup>330</sup> Ի դեպ, ավելորդ չէ այստեղ նշել, որ վերը նկարագրված իրադարձությունների նախադեպը կար արդեն IV դարում՝ կապված Ապողինար Լաողիկեցու անվան հետ: Եպիփան Կիպրացին իր ժամանակին գրում էր, թե «Աքանասն /իմա՝ Աքանաս Ալեքսանդրացին/ անգամ չէր ցանկանում հավատալ Ապողինարի հերձվածի մասին առաջին լուրերին, չէր հավատում, որ այլքան հեղինակավոր և գիտակ անձը կարող էր կեղծ ուսմունք քարոզել», *Epiphanius, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, *Migne, Patrologiae Graeca*, t. XLIII, Paris, 1864, col. 77. Հետաքրքիր է, որ Աքանաս Ալեքսանդրացու գլխավորությամբ գումարված Ալեքսանդրիայի 362թ. ժողովը խուսափեց բանադրել Ապողինարին՝ պահպանելով հարաբերությունները ապողինարականների հետ, տե՛ս, Свиток Афанасия, Александрийского, к Антиохийцам, СВ. Афанасий Великий, Творения в четырех томах, т. 3, Сергиев Посад, 1903, стр. 170-172. Ապողինար Լաողիկեցին իր դարաշրջանի փայլուն աստվածաբանն էր և ժամանակի ամենանշանավոր հակաաբիոսական գործիչներից մեկը, որը բացահայտորեն հանդես էր գալիս անտիոքյան աստվածաբանության ծայրահեղություններից մեկի՝ արիոսական հակաերրորդաբանության դեմ: Նա իրեն դրսևորում է որպես նիկիա-

մանագրով արգելվել էր ուղղափառ եկեղեցու հետ հաշտ ու խաղաղ մահացած եկեղեցականների անունները հիշատակել վեճնքի մեջ և նրանց վերաբերմամբ նգովական որոշումներ կայացնել<sup>331</sup>: Մոսկուեստացու անունը չէր շոշափվել անգամ Քաղկեդոնի ժողովում, որի լուսթյունն էլ ավելի էր բարձրացրել նրա հեղինակությունը:

Ի դեպ, տեղին է այստեղ հիշել, որ Մեսրոպ Մաշտոցը ժամանակին մտերմություն է հաստատել Թեոդորոս Մոսկուեստացու հետ, դեռևս Անտիոքի հունական նշանավոր դպրոցում ուսանելու տարիներից, մի դպրոց, որի սաներից են եղել վաղ քրիստոնէության աչքի ընկնող այնպիսի տեսաբաններ, ինչպիսիք էին Հովհան Ոսկեբերանը, Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացին, նույն ինքը՝ Թեոդորոս Մոսկուեստացին: Մեսրոպ Մաշտոցը, որն ազգային գիր և գրականություն ստեղծելու իր պրայտումների ընթացքում ծանոթացել էր նշանավոր բազմաթիվ հոգևոր գործիչների հետ, բնականաբար չէր կարող զանց ստնել նույն շրջանի ամենից հեղինակավոր և գիտուն եկեղեցու հայրերից մեկին՝ Թեոդորոս Մոսկուեստացուն:

---

կան հավատամքի ջերմեռանդ պաշտպան՝ փառք ու հարգանք վայելելով ուղղադավանների շրջանում: Հայտնի է, որ անգամ Բարսեղ Մեծը երիտասարդ տարիքում հարգալից բարեկամություն էր հաստատել նրա հետ. տե՛ս, A. Карташев, Вселенские соборы, Москва, 1992, стр. 196.: Մնում է ենթադրել, որ ինչպես հետագայում Կոստանդնուպոլսի ժերունի վանահայր Եվտիմեալ, մարառելով նեստորական երկարնակության դեմ, միաբնակության սկզբունքը հասցրեց ծայրահեղության, միգուցե Ապողինարը ևս, հակաարիտական իր պայքարում ի վերջո հանգեց հերձվածողական միաբնակության: Այն, որ նա իրապես Ս. Երրորդության ուղղադավան ուսմունքի հիմնադիրն ու առաջին համակարգողն էր, փաստվում է նաև աղբյուրների կողմից, J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum..., t. 4, anni 410-431, col. 784, 821.

<sup>331</sup> J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum... t. 5, Graz, 1960, p. 1009.

Այդ մտերմությանը վերաբերող եզակի վկայությունն անուղղակի պահպանվել է շնորհիվ Փոտ պատրիարքի: Ինչպես հայտնի է, վերջինս իր ժամանակին կազմել էր հին հեղինակների հազվագյուտ մի հավաքածու՝ սովորություն ունենալով շատ հաճախ համառոտագրելու իր կարդացած գրքերի բովանդակությունը: Փոտի՝ այսպես կոչված «Գրադարան» կամ «Հազարամատյան» աշխատությունն ամփոփում է այդ ժամանակվա հայտնի մոտավորապես 300 գրքերի ցանկն ու բովանդակությունը: Եվ եթե ընդօժենք, որ վաղմիջնադարյան եկեղեցական հեղինակությունների քազմաթիվ, այժմ անհետ կորած, գործերի մասին տեղեկանում ենք միայն պատրիարքի սույն աշխատության շնորհիվ, ապա ավելորդ չէ նշելու վերջինիս անգնահատելի արժեքը:

Ահա հենց այս աշխատության մեջ չափազանց հետաքրքիր վկայություն է պահպանվել այն մասին, որ մոզակրոնությանը վերաբերող իր մի աշխատությունը Թեոդորոս Մոպսուեստացին գրել է հենց Մեսրոպ Մաշտոցի համար հետևյալ վերտառությամբ. «Թեոդոր Երեցի Յաղագս որ ի Պարսս մոզութեան, եւ զինչ որ ի բարեպաշտ հաւատոյ զանազանութիւն նորա յերիս ճառս»<sup>332</sup>: Առաջին ճառում խոսվում և հերքվում է պարսից պիղծ և ամբարիշտ կրոնը, իսկ մնացած երկու ճառերում շարադրվում է բարեպաշտ հավատի էությունը: Փոտի համոզմամբ, աշխատության հեղինակը հաստատապես Մոպսուեստացին է, քանի որ մանավանդ վերջին, երրորդ ճառը Նեստորի հերձվածի շուրջ

---

<sup>332</sup> Photii Bibliotheca, 81, J. Migne, Patrologia Graeca, t. 103, col. 281. Բնագրի հետ բառացի քարգմանությունը տե՛ս, Ն. Աղոնց, Անճանօք էջեր Մաշթոցի և նրա աշակերտների կենսքից ըստ օտար աղբիւրների, Հանդէս Ամսօրեայ, 1925, էջ 195: Մոպսուեստացու այս գործի մասին տե՛ս նաև Պ. Անանեան, Փոտ պատրիարքի թղթակցությունը Հայոց հետ, Բազմավէպ, 1988, Վենետիկ-Ս. Ղազար, էջ 7:

յուրօրինակ նախաքարոզ է հանդիսանում<sup>333</sup>: Հարկավ, կարևոր է ոչ միայն Մոպսուեստացու երկի բովանդակությունն ինքնըստինքյան, այլ նաև հիշյալ տողերի հասցեատերը, այն է՝ Մեսրոպ Մաշտոցը: Ընդամին, Մեսրոպ Մաշտոցի անունն նման կերպով առաջին անգամ է հիշատակվում Ընդհանրական քրիստոնեական գրականության էջերում: Սույն աշխատության մեջ, գրված 391/392թթ., ի միջի այլոց Մաշտոցն անվանվում է «քորեպիսկոպոս», իսկ հեղինակը՝ Մոպսուեստացին՝ «երեց»<sup>334</sup>, այսինքն եկեղեցական աստիճանակարգության տեսանկյունից Մեսրոպ Մաշտոցն ավելի բարձր է դասվում: Քորեպիսկոպոս էին կոչվում այն եպիսկոպոսները, որոնք աթոռակալ եպիսկոպոսի օգնական կամ փոխանորդ էին:

Նկատի առնելով վերոհիշյալ փաստը՝ Մոպսուեստացու և Մաշտոցի հնարավոր մտերմության և վերջինիս հետ Մոպսուեստացու գրագրության մասին, անհավանական չէ այն փաստը, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու գրությունները հայտնի էին հա-

<sup>333</sup> Photii Bibl., 81, J. Migne, P. G., t. 103, col. 281.

<sup>334</sup> Նույն տեղում: Ն Ադոնցը, հիմնվելով այս փաստի վրա, ավելի առաջ է գնում իր եզրահանգումներում, հավանական համարելով, թե Մեսրոպ Մաշտոցը հենց Մոպսուեստացու օգնությամբ էլ կազմել է հայկական այբուբենը՝ Եղեսիայում, Մոպսուեստացու քահանայության տարիներին՝ 383-392թթ.: Ի դեպ, Ռուփինոս անունով քահանայի անձը, որը Մոպսուեստացու աշակերտն էր, նույնացվում է գրերի գյուտի պատմության մեջ հիշվող Հռոփանոսի հետ: Ըստ Ադոնցի, եթե Հռոփանոսն իբրև գրիչ, իր մասնակցությունն է բերել գրերի գյուտին, հարկավ, նրա ուսուցիչն ավելի շուրփելի նպաստ պետք է բերած լիներ նույն խնդրին: Գրերի ստեղծման տարեթիվն այս առումով, փաստորեն, ըստ հեղինակի, տարվում է IV դարի վերջ, տե՛ս, Ն. Ադոնց, Անձանօթ էջեր Մաշթոցի և..., էջ 441: Ն. Ալիմյանը ևս համոզված է Մոպսուեստացու կողմից օգտակար ցուցմունքների ու խորհուրդների փաստին՝ հայերեն լեզվի համար նպատակահարմար նշանագրեր կազմելու և նրա ծայնական հնչյուններին պատշաճ նշանաձևեր հարմարացնելու գործում, տե՛ս, Ն. Ալիմեան, Հայերեն այբուբենի գիտը, Հանդես Ամսօրեայ, 1938, էջ 298:

յերին դեռ նախքան եփեսոսյան վեճերը, ընդ որում՝ ականավոր հոգևորականի հեղինակությանը նայաստավոր ձևով, ինչն էլ կարող էր անհանգստություն պատճառել նրա վարդապետության տարածմամբ անհանգստացած հակառակորդ հոգևորականներին: Վերջիններս, իրագել լինելով հայերի շրջանում Մոսպոետսացու առանձին հռչակի մասին, միգուցե և անհրաժեշտություն էին գգացել դիմել հայերին, մտահոգ՝ Ընդհանրական եկեղեցու ավանդական դավանության պաշտպանության խնդրով:

Մյուս կողմից, չենք բացառում, իհարկե, նաև այն հանգամանքը, որ Սահակ Պարթևը, ինչպես նաև Մեսրոպ Մաշտոցն իրապես անիրագել լինեին Մոսպոետսացու քարոզած բուն վարդապետությանը, որը և վերջինիս հետևորդներին հնարավորություն ընձեռե՞ր իրենց ուսուցչի ուսմունքը գաղտագողի տարածել Հայաստանում, ինչպես վկայում են վերոհիշյալ վավերաթղթերը:

Որոշ մասնագետներ, առաջնություն տալով Պրոկոփի 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 Պրոկոփին<sup>335</sup>: Այս վարկածի հիմնական կովանները Պրոկոփի 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: Վ. Ինգլիզյանի կարծիքով օրի-

---

<sup>335</sup> Վ. Ինգլիզյան, Հայաստան երեզվեսեան կոնիներու սկզբնաորոտեսան հոսանքին մեջ. Թղթակցութիւնք Պրոկոփ և Ակակ եպիսկոպոսներու Հայոց հետ, Վիեննա, 1957, էջ 23-24:

նակ, Մոսկուեատացու անունը, որը բացակայում է հունարեն բնագրում, առկա է հայերեն թարգմանության մեջ, ընդ որում «ճարտարորեն ներմուծված բավական ընդարձակ ինքնուրույն հատվածում, որն, բնավ աչքի չի զարնում իր ոճով և լեզվով էլ բնագրին խորթ չէ»<sup>336</sup>:

Սակայն աղբյուրագիտական, լեզվական մանրակրկիտ ուսումնասիրությունն անկասկած փաստում է, որ Գիրք Թղթոցի այս շարքի թղթերից յուրաքանչյուրը մի առանձին գրչի պատկանող վավերական փաստաթղթեր են, որոնցում դժվար է ենթադրել ընդմիջարկություններ և հավելումներ: Նրանց յուրաքանչյուրի շարադրանքը շատ կտու է և ամբողջական: Առաջնությունը տալով հայերեն բնագրին, կարծում ենք՝ հունարեն բնագրում շարադրված շարժառիթների ակնհայտ տարբերությունը պարզապես փաստում է հունական եկեղեցու՝ արևելյան քույր եկեղեցիների նկատմամբ այն ակներև գերազանցության մտայնությունը, թե վերջինները հավատո խնդիրներում շարունակ դիմում են իրենց օգնությանը<sup>337</sup>:

---

<sup>336</sup> Նույն տեղում, էջ 34:

<sup>337</sup> Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Ա. Տեր-Միքելեանը նշում է, որ հույները ճգնում էին ցույց տալ, թե հայերն առանց Բյուզանդիայի օգնության «նույնիսկ սևը սպիտակից զանազանել չեն կարող», Ա. Տեր-Միքելեան, նշվ. աշխ., էջ 38:

## 5. Շահաալիվանի ժողովը /444թ./

Այն հանգամանքը, որ Հայոց եկեղեցին կարևոր մի օղակն էր Ընդհանրական Տիեզերական եկեղեցու, հստակորեն արտացոլվում է 444թ. Շահաալիվանի 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, հայկական աղբյուրներում հիշատակվում են որպես «մծղնեականներ»: Ելնելով չափազանց նշանակալից այն հանգամանքից, որ մծղնությունը շատ ավելի, քան մյուս հերձվածները, բավական խոր հետք է թողել Հայոց եկեղեցու պատմության միջնադարյան շրջանում<sup>338</sup>, պատմական համառոտ անդրադարձն անշուշտ անտեղի չէր լինի:

Մեսալեանների քրիստոնեական աղանդն առաջացել է IV դարում, իբրև հակակշիռ օրավուր զարգացող կրոնավորության: Հերձվածն իր անունն ստացել է ասորերեն «աղոթող» բառից<sup>339</sup>: Մեսալեանների համար միակ իրական հոգևոր խորհուրդը աղոթքն էր: Նրանք համոզված էին, որ միայն հոգևոր մաքրությունը կարող է փրկել մարդկանց, իսկ մաքրման միակ միջոցն աղոթքն է: Թեև այն չուներ ոչ վարդապետություն և ոչ էլ որևէ

---

<sup>338</sup> «Մծղնե» որակումն իմաստային առումով նույնական էր աղանդավոր, հերետիկոս, պիղծ բառերին: Պատահական չէ, որ անգամ XI դարում պատմիչ Արիստակես Լաստիվերտցին բունդրակեցիների գործունեությունը համարում էր «մծղնե» գործ. «Բայց զնոցա մծղնե զգործն անպատշաճ համարեցաք ընդ գրով արկանել, քանզի կարի աղտեղի է», Արիստակեսայ Վարդապետի Լաստիվերտցոյ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912, գլ. ԻԳ, էջ 162: Մեկ այլ տեղում պատմիչը բունդրակեցիների և մծղնեականների գործունեությունը կրկին նույնացնում է մեկ օրինակով. «...և տեսեալ և տեղեկացեալ նորա մծղնեայ կրօնիցն...», նույն տեղում, գլ. ԻԲ, էջ 149:

<sup>339</sup> Հունական աղբյուրներում հերձվածի հետևորդները կոչվել են նաև եվքիստեր /աղոթողներ/, որը մեսալեան բառի հունարեն քարզմանությունն է:

գրվածքներ, որոնք կրովանդակելին վարդապետական դրույթներ, ակնհայտ է, որ նրա գաղափարախոսության հիմքում ընկած են վաղ գնոստիկյան գաղափարները: Վաղ միջնադարյան հայկական աղբյուրներում ևս բացակայում են որևէ տեղեկություններ մծղնեականների գաղափարախոսության մասին, եղածներն էլ առավելապես նրանց դեմ ուղղված լուտանքներ են:

Միջագետքում ձևավորված այլևայլ հնագույն աղանդները, հալածվելով, աստիճանաբար ձուլվում էին միմյանց: Նրանցում էական դեր էին խաղում հատկապես մեսալեանները, որոնք հանդես էին գալիս որպես պարզ քրիստոնեության ջատագույններ: Նրանք ընդվզում էին եկեղեցու համար հետզհետե կարևորվող, մի կողմից, դավանական խնդիրների, վարդապետական նրբությունների, մյուս կողմից, բարդ վարչական կազմակերպության, սրբազնագործ պաշտոնավարության և ճոխ պաշտամունքի 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 տարբերվում էին առաջին աղանդավորներից:

Նախնական ժամանակներից ի վեր, աղանդավոր ու հերետիկոս էին բնորոշվում բոլոր այն քրիստոնյաները, որոնք առաքյալների ավանդած ճշմարիտ հավատքից շեղվելով, հանգում էին ինքնահնար մոլորությունների, Ավետարանը դարձնելով յուրատեսակ փիլիսոփայություն՝ ասպարեզ էին հանում զանազան իմաստասիրական վեճեր: Հետզհետե եկեղեցին հարկադրված եղավ մնանատիպ իմաստասիրական միջոցներով պայքարել հերձվածների դեմ՝ զատելով ճշմարիտը մոլորությունից: Սկսած II դարի վերջերից, եկեղեցին, ձեռք բերելով որոշ կազմակերպվածություն, կանոնավորեց իր ներքին կյանքը հաստատուն կանոններով՝ հերետիկոսներին ևս հարկադրելով են-

թարկվել այդ կանոններից: Ժամանակի ընթացքում հանձին վարդապետների՝ ժամանակի գիտուն մարդկանց, եկեղեցին սահմանեց ուղղադավան վարդապետությունը՝ կատարի մաքառում սկսելով անհարազատ, թյուր և մոլար ուսմունքների դեմ: Փաստորեն, եկեղեցու՝ դավանաբանական նրբությունների կարևորումը ինչ-որ առումով պայմանավորված էր նաև զանազան հերձվածների դեմ պայքարի անհրաժեշտությամբ:

Հարկավ, պետք է ընդգծել, որ, թեև, Ընդհանրական եկեղեցուն բնորոշ վարդապետական նրբությունների կարևորումն 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 կանոնները<sup>340</sup>:

Շահապիվանի ժողովը կարծես հաստատում է Եփեսոսի տիեզերական ժողովի որոշումը՝ դատապարտելով մծղնեականությունը և որոշ գործնական միջոցներ ձեռք առնելով՝ հիշյալ աղանդը ոչնչացնելու համար:

Շահապիվանի ժողովի ներածական մասում հետաքրքիր մի ակնարկ կա այն մասին, որ Սահակ Պարթևի ու Սեսրայ Մաշտոցի մահից հետո բավական խախտվել էր եկեղեցական կարգուկանոնը. «Յետ փոխելոյ յերկրես վարդապետացն, հարցն արդարոց եւ ճշմարիտ արեւնդիր առաջնորդացն, եւ մանաւանդ

---

<sup>340</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 450, 461-466: Շահապիվանի ժողովի կողմից ընդունված 20 կանոնները բնական մեծարժեք մի հրատարակությամբ լույս են տեսել Ն. Ակինյանի կողմից. տե՛ս, Ն. Ակինեան, Շահապիվանի ժողովին կանոնները, /բնագիր և քննութիւն/ Վիեննա, 1950: Զանազան ձեռագրերում կանոնների համար հանդիպում ենք հետևյալ վերնագրին. «Կանոնք Շահապիվանի Հայոց գլուխք Ի եղեալ միաբանութեամբ առագաց Հայոց, յերթնորդ ամի վախճանելոյն սրբոյն Սահակայ կարգեցան կանոնքս այս»:

սրբոյ քահանայապետին Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի եւ հոգեկից, հոգեկիր, ճշմարտասէր վարդապետին Մեսրոպայ ...ի փոխել նոցա յերկրէս լինէր եղծումն եւ քայքայումն կարգաց և արինաց սրբոյ եկեղեցոյ»<sup>341</sup>: Վերը հիշատակված կանոններն արդէն վկայում են մծղնեութեան հետևորդների նկատմամբ անիրաժէշտ վճռական միջոցներ ձեռք առնելու փաստի մասին:

Իրապէս, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի մահից հետո հերձվածը լայն ընդունելություն էր գտել հոգևորականների մեջ: Հերձվածի հետևորդները հատկապէս շատ էին երեցների, սարկավագների ու աբեղաների շրջանում: 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 իրապէս մեծ երկյուղ էր առաջացրել Հայոց եկեղեցու շրջանում, քանզի պատիժներ են սահմանվում անգամ հերձվածին հարած իշխանների, նախարարների, ոստանիկների և նրանց ընտանիքների նկատմամբ: Այդուհանդերձ պետք է հավելել, որ նույն հանցանքի համար տարբեր պատիժ է սահմանվում սոցիալական տարբեր դասերի ներկայացուցիչներին, ընդ որում, ամենից առավել արտոնված խավերին սահմանվում է համեմատաբար մեղմ պատիժ: Սակայն հենց միայն այն, որ ժողովը չէր երկնչում դատապարտության ենթարկել անգամ երկրի ամենից զորեղ իշխաններին, նշանակում էր արդարև, որ եկեղեցին իսկապէս մեծ ուժ էր ներկայացնում իրենից այդ ժամանակաշրջանում:

Շահապիվանի ժողովի սահմանած պայքարը հերետիկոսների դեմ առաջինը չէր վաղ միջնադարում: Ինչպէս արդէն

---

<sup>341</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, Կանոնք Շահապիվանի, էջ 425, հմմտ., Ն. Ալիմյան, Շահապիվանի ժողովին..., էջ 15:

անդրադարձել էինք, Սահակ Պարթևի հայրապետության շրջանում եկեղեցին դաժան հաշվեհարդար տեսավ «բորբորիտներ» կոչվող հերձվածի նկատմամբ, իսկ դրանից մեկ դար առաջ, Վրթանես հայրապետի աթոռակալության շրջանում, Ընդհանրական եկեղեցին ավելոծած արիտսականությունն, իր հետավոր արձագանքը գտնելով նաև Հայոց եկեղեցում, վերջինիս կողմից հետևողական քայլեր ձեռնարկվեցին՝ հերձվածի հետագա տարածումը կանխելու նպատակով:

Հայտնի է, որ սկսած Լուսավորչի ժամանակներից, քաղաքացիական օրենքներին զուգընթաց, եկեղեցու կանոնները համազոր կերպով գործադրվում էին Հայաստանում, անգամ առավելություն և առաջնություն էր տրվում վերջիններին<sup>342</sup>: Արշակունյաց հարստության քայքայումից և պետականության կորստից հետո, Շահապիվանի ազգային ընդհանուր ժողովը, բացառիկ հանգամանքներից դրդված, պատիժների /մինչև իսկ մահվան դատապարտության/, գործադրման իրավունքը հանձնում է հոգևորականությանը:

Այն հանգամանքը, որ Շահապիվանի ազգային եկեղեցական ժողովը ևս իրեն վերապահում էր օրենսդիր և իրավադիր գործառույթներ, բացահայտ արտացոլվում է ժողովի որոշումների նախաբանի վերջին խոսքերում.«...ապա կարգեցին եւ եղին այսպէս»<sup>343</sup>: Իրավունք վերապահելով կիրառել օրենսդիր գործառույթներ, տրամաբանորեն, ժողովի մասնակիցները կանոնական որոշումներին պետք է հաղորդեին պարտադիր ուժ: Ընդամիս, կանոնական որոշումների պարտավորեցնող նշանակությունն ավելի ցայտուն շեշտվում է Շահապիվանի ժողովի որոշումների նախաբանում.«Արդ արեւնք որ Աստուծոյ հաճոյ էն

<sup>342</sup> Ն. Ալիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Բ, էջ 173:

<sup>343</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 429:

եւ եկեղեցոյ նորաշինութիւն, դուք զայն կարգեցէք եւ մեք հնա-  
զանդիմք եւ հաստատուն պահեմք, եւ եթէ որ հաստատուն ոչ պա-  
հիցէ զկարգս արինաց կան եպիսկոպոս, կան երէց, կան ազատ,  
կան շինական՝ պատուհաս կրեսցէ եւ տուգանս տացէ»<sup>344</sup>:

Հայոց եկեղեցին Շահապիվանի ժողովում սահմանեց կա-  
նոններ առաջին հերթին իր իրավասության և քաղաքական  
կռիւններն ամրացնելու համար: Ժողովի որոշումներում «կա-  
նոն» եզրույթն ամենևին չի հակադրվում «օրենք» բառին, այլ գոր-  
ծածվում է վերջինիս հետ համագոր նշանակությամբ: Ի դեպ,  
չատ կանոնների արգելական բնույթը փաստում է մեզ իրական  
հասարակական կենցաղի մասին, ուր տիրում էին տակավին  
եկեղեցուն և քրիստոնեական դավանությանն անհարիր սովո-  
րույթներ ու սոցիալական բարքեր, որոնք, սակայն, պետք է ընդգ-  
ծել, իրականում բխում էին ժողովրդի իրավահայեցողությունից<sup>345</sup>:

Եկեղեցական կանոններն այսպիսով ստանում են քաղա-  
քացիական օրենքների պարտավորեցնող ուժը՝ պատժի կան  
տուգանքների տակ զցելով օրինազանցներին: Նշենք, որ Շա-  
հապիվանի ժողովի կանոններում սահմանված մարմնական  
խտտագույն պատիժներն ի դեպ բացակայում են նույն ժամա-  
նակի քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հաստատած կանոն-  
ներում<sup>346</sup>: Սա հերթական վկայությունն է այն մասին, որ հայոց  
պետականության կորստի, երկրի վատթար դրության պայման-  
ներում որքան անհրաժեշտ էր ձեռնարկել ամենախիստ միջո-  
ցառումներ, հարկավ, եկեղեցու գլխավորությամբ՝ իրավիճակը  
վերահսկելու համար: Շահապիվանի ժողովը տեղի ունեցավ  
այնպիսի մի ժամանակ, երբ Հայաստանի ներքին և արտաքին

<sup>344</sup> Նույն տեղում, էջ 428:

<sup>345</sup> Խ Սամուելյան, Հին հայ իրավունքի..., էջ 52:

<sup>346</sup> Ն. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ա, էջ 321:

քաղաքական կացությունը խիստ անկայուն էր ու անորոշ: Տարօրինակ է այն հանգամանքը, որ հայ մատենագիրները ոչինչ չեն ավանդում իր բնույթով իսկապես նշանավոր այս ժողովի մասին, մինչդեռ, մյուս կողմից, միջնադարյան հայ կանոնագրքերի գրեթե բոլոր տարբերակներում ժողովի կանոններն առաջնակարգ տեղ են գրավում:

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 ենք...»<sup>347</sup>: 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 VII տիեզերական ժողովում՝ 787թ.<sup>348</sup>, փաստորեն՝ միայն 343 տարի անց: Ընդհանրական եկեղեցին, ընդունելով հանդերձ, որ առաքելական կոչված կանոնները, գրված չլինելով հենց առաքյալների ձեռքով, /ինչն էլ պատճառ է հանդիսացել վաղ միջնադարում այն վավերականորեն չընդունելու/, այնուամենայնիվ, դրանք գնահատում է ըստ արժանվույն, գտնելով, որ առաքելական կանոններն ունեն խոր՝ ավանդական հնություն, քանի որ ժողովվել են տարբեր ժամանակներում՝ առաքելական ավան-

---

<sup>347</sup> Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 428, հմմտ. Շահապիվանի կանոնախմբի խորագիրը. «Սահմանք և կանոնք կարգի Աստուծոյ սրբոյ եկեղեցոյ, զոր եղին վարդապետք Հայոց ի լրութիւն Առաքելական եւ Նիկիական կանոնաց հաստատութիւն», նույն տեղում, էջ 424:

<sup>348</sup> J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum..., t. 10, p 908.

դություններից և առաջին երեք դարերի եկեղեցիների գործնական կյանքից: Հայոց եկեղեցին՝ միակը բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիների մեջ, արժանագույնս գնահատեց առաքելական կանոններն արդեն V դարում:

Աղբյուրների տրամադրած մի շարք փաստերի հիման վրա որոշ հայագետներ /Պ. Համելյան, Պ. Անանյան/ համոզված են, թե հենց Շահապիվանի ժողովն է մեկնարկում եպիսկոպոսական այսպես կոչված «ինքնագլուխ» ձեռնադրությունը: Ժողովին մասնակցող եպիսկոպոսների թիվը բավական նվազել էր, և ժողովականների մեծամասնությունը գերազանցապես վարդապետներ և երեցներ էին: Հետաքրքիր է այն փաստը, որ Ավարայրի ճակատամարտին նախորդած 450թ. Արտաշատի եկեղեցական ժողովում արդեն վերոհիշյալ վարդապետների մի մասը հանդես է գալիս և ժողովի թղթերի ներքո ստորագրում որպես եպիսկոպոսներ: Անգամ Հովսեփ Հողոցմեցին, որը Շահապիվանի ժողովին ընդամենը երեց էր, Արտաշատի ժողովում հանդես է գալիս որպես «Յովսեփ եպիսկոպոս Այրարատոյ»<sup>349</sup>, իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, Կաթողիկոսական Աթոռի տիտղոսն է: Հովսեփ Հողոցմեցու՝ եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու փաստն, այնուհանդերձ բացակայում է Ղազար Փարպեցու աղբյուրում, համաձայն որի. «Մ. Յովսեփ որ թեպետ եւ երեց էր ըստ ձեռնադրութեան, այլ զկաթողիկոսութեան Հայոց գաթոռն ուներ ի ժամանակին»: Եթե Եղիշեի համար Հողոցմեցին եպիսկոպոս է, ընդ որում Այրարատի թեմի, ապա Փարպեցու համար նա կաթողիկոս է, սակայն տակավին երեց:

---

<sup>349</sup> Վ. Հացունին, օրինակ, այս առնչությամբ գտնում է, թե Եղիշեի կողմից Հողոցմեցուն տրված տիտղոսը իրականում վերաբերում է նրա զբաղեցրած կաթողիկոսական գահին, և ոչ թե եպիսկոպոս ձեռնադրված լինելու հանգամանքին, տես, Վ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ..., էջ 232-233:

Մի կողմ թողնելով Հովսեփի Հողոցմեցու եպիսկոպոսական ձեռնադրության պարագան, և դրա հետ առնչվող տարաբնույթ փաստարկները, պետք է առանձնահատուկ ընդգծել, որ, արդարև, հատկապես Սահակ Պարթևի մահից հետո խիստ նվազել էր հայ եպիսկոպոսների թիվը: Խորենացու վկայությամբ, պարսից Վռամ արքայի կողմից հայոց վրա կաթողիկոս նշանակված ազգությամբ ասորի Շմուելն /432-437/ արգելում էր Ս. Սահակին մահացած եպիսկոպոսների փոխարեն նոր եպիսկոպոսներ ձեռնադրել, թեպետ վերջինս պարսից կողմից հոգևոր գործերով զբաղվելու արտոնություն ուներ. «...զի նա զվախճանեալ եպիսկոպոսացն միայն յափշտակեաց զվիճակ, այլ սա և զկենդանեացն. քանզի և փոխանորդ մեռելոցն ոչ տայր թոյլ ձեռնադրել մեծին Սահակայ»<sup>350</sup>:

Նկատի առնելով եպիսկոպոսների՝ չափազանց սակավաթիվ լինելու հանգամանքը, շատ հավանական է, որ Շահապիվանի ժողովն իսկապես ձեռնարկեր եպիսկոպոսական ձեռնադրության խիստ հրամայական ու օրակարգային դարձած խնդրի կարգավորումը<sup>351</sup>, ձեռնադրելով նոր եպիսկոպոսներ:

Շահապիվանի ժողովին, Աշտիշատի ժողովի օրինակով, եպիսկոպոսների և վարդապետների հետ մասնակցում են նաև նախարարներ ու իշխաններ, և մեկընդմիջտ հաստատագրվում է բացառիկ այն ավանդույթը, որ հայոց եկեղեցական ժողովներում հոգևորականների հետ հավասար իրավունքներով իրենց պատվավոր տեղն են գրավում աշխարհիկ ներկայացուցիչները: Այս առումով հայոց եկեղեցական ժողովները իսկապես բացա-

<sup>350</sup> Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլ. ԿԶ, էջ 353:

<sup>351</sup> Պ. Համլեան, Հայ եպիսկոպոսներու ինքնագլուխ..., էջ 150-152, Պ. Անանեան, Յովսեփ կաթողիկոս Հողոցմեցին..., Քննություն Հայ եկեղեցու պատմության..., էջ 7-10, Նույնի՝ Արտաշատի ժողովքը եւ անոր մասնակցող եպիսկոպոսները, Քննություն Հայ եկեղեցու պատմության..., էջ 26-27:

ռություն են կազմում քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների գումարած ժողովներից: Ի դեպ, բոլոր վճիռներում՝ թե դավանաբանական, թե սոսկ կարգադրական-վարչական և օրենսդրական, առկա են իշխանների և նախարարների անունները: Հայոց եկեղեցու գլխավոր իրավական մարմինն ընդհանուր ազգային եկեղեցական ժողովն էր՝ բաղկացած աշխարհականներից և հոգևորականներից: Այս բացառիկ սկզբունքը, այն է՝ հայոց եկեղեցական ժողովներում, ինչ խնդիրներ էլ որ դրանք քննարկելու լինեին, /թե դավանաբանական, թե կարգադրական-օրենսդրական/, հոգևորականության հետ միաձայն և համախորհուրդ իրենց մասնակցությունն էին բերում նաև աշխարհիկ տարրերը, միմիայն մեր եկեղեցուն բնորոշ, ինքնատիպ մի երևույթ է, որն իր արմատներով հասնում է մինչև վաղ միջնադար:

## 6. Հայոց եկեղեցու հետքադեղնակա շրջանը /V դարի II կես/

Շահաալիվանի ժողովից հետո ընդհուպ մինչև VI դարի սկիզբ՝ Բաբգեն Ոթմսեցու /490-516/ աթոռակալության շրջանում գումարված 506թ. Դվինի I եկեղեցական ժողովը, Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու հարաբերության որևէ փաստ չունենք: Նկատի առնելով V դարի II 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 նրանցում իր մասնակցությունն ունենալուց: Այնպիսի օրհասական ժամանակաշրջան էր, երբ առհասարակ պետք էր դեռ քրիստոնյա

մնալ<sup>352</sup>: V դարի II կեսն ամբողջությամբ ներկայացնում է այն-  
պիսի մի պատկեր, որում եկեղեցու ամբողջ հեղինակությունը և  
գործությունը գործի էր դրվում մաքառելու՝ ի նպաստ քրիստո-  
նեության պահպանման: Առաջնային այս խնդրի կարևորությու-  
նը բոլորովին հետին պլան էր մղել ժամանակի աստվածաբանա-  
կան զարգացմանը հետամուտ լինելու միտքը և ցանկությունը:

Իսկ V դարի II կեսը քրիստոնեական եկեղեցու համար հի-  
րավի փոթորկալից ժամանակաշրջան էր՝ պայմանավորված  
Ջադկեղոմի ժողովի ընդունած որոշումներով: Սույն ժողովը եղել  
է և մնում է ամենավիճահարույցն արևելյան քրիստոնեության  
պատմության մեջ: Ի դեպ, ո՛չ նախընթաց և ո՛չ էլ հետագայում  
գումարված ժողովները ներկաների թվաքանակով մոտ չեն եղել  
Ջադկեղոմի ժողովի մասնակիցների թվին: Նրան մասնակցած  
եկեղեցականների՝ եպիսկոպոսների և նրանց ներկայացուցիչ-  
ների թիվը տարբեր փաստաթղթերում տատանվում է 500-ից  
636-ի միջև: Է. Հոնիգմանի ուսումնասիրությունը ժողովի մասնա-  
կիցների բնագիր ցանկերում որոշակի է դարձնում այնուամե-  
նայնիվ, որ 521-ը ամենահավանական թիվն է<sup>353</sup>: Դավանական  
վերաբերմունքը սույն ժողովի հանդեպ բնութագրվում է թե ժողո-  
վի բուն ընթացքով, թե նրան անմիջապես հաջորդող իրադար-  
ձություններով: Ժողովին հաջորդող 68 տարիների /451-519/  
պատմությունը V տիեզերական ժողովի ընդունած որոշումների  
ամենախիստ դատապարտության շրջանն է: Բյուզանդական  
կայսրերն անգամ իրենց եկեղեցական քաղաքականությամբ  
հարկադրված էին ի չիք դարձնել, վերանայել և կամ էլ պարզա-  
պես անտեսել ժողովի դավանաբանական որոշումները: Կայսե-

<sup>352</sup> Եր. Տեր- Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 60:

<sup>353</sup> E. Honigman. The original lists of the members of the council of Nikea, the Robber-Sinod and the council of Chalcedon, Byzantion, t. XVI, /1942/43/, p. 45-47.

րական մահանջի ոլորապտույտ քաղաքականությունը պայմանավորված էր առաջին հերթին այն հուժկու ապստամբությամբ, որ սկսվեց ժողովրդի և հատկապես վանականության շրջանում ժողովից անմիջապես հետո՝ ընդգրկելով Եգիպտոսը, Պաղեստինը, Ասորիքի մեծագույն մասը: Ի պատասխան, օրինակ, բյուզանդական Լևոն կայսեր հարցման, բազմաթիվ եպիսկոպոսություններից և մետրոպոլիտություններից՝ Կապադովկիայի, Պոնտոսի, Հելլեսպոնտոսի, Ասորիքի, Եդեսիայի, Միջագետքի, Պաֆլագոնիայի, ուղղադավան էր հռչակվում միայն առաջին երեք տիեզերական ժողովների դավանությունը, բացահայտորեն հերքվում էր Քաղկեդոնը<sup>354</sup>: Ժողովն իր ընդունած որոշումներով առաջացրեց անվերահսկելի մի ճգնաժամ: Խնդիրն արդեն ավելին էր, քան պարզապես աստվածաբանական բանավեճ: Ինչպես Չաքարիա Միտիլենացին էր գրում, այն «ցնցեց ողջ աշխարհը, և գումարեց չարիք չարիքի վրա և լցրեց աշխարհը երկպառակությամբ»<sup>355</sup>:

Քաղկեդոնականությունն այլ կերպ էր հասկացվում արևելքում և բոլորովին այլ կերպ՝ արևմուտքում, մասնավորապես՝ Հռոմում: Երկվության երանգավորում ունեցող այս նոր վարդապետությունն անհարիր էր արևելյան ավանդական քրիստոնեական մտածողությանը, որը, որպես այդպիսին, գերակշռորեն հետևում էր Ալեքսանդրիայի քրիստոսաբանական դպրոցին: 451թ.-ից հետո շուրջ մեկ դար տևողությամբ արևելյան եկեղեցիները քաղկեդոնականությունը նույնացրել են մետրոպոլիտանության հետ: Առաջին շրջանում արևելքում դեռևս չկային այնպիսի հմուտ աստվածաբաններ, որոնք կարողանային պաշտպանել

<sup>354</sup> J. Migne, *Patrologiae Graeca /P.G./*, vol. 127, p. 854.

<sup>355</sup> *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, by F. I. Hamilton, E. W. Brooks, London, 1899, bk. III, ch. I, p. 41.

Քաղկեդոնի դավանությունը՝ գատելով այն երկաբնակ-նեստորական երանգներից: Քաղկեդոնի ժողովից հետո էլ տակավին երկու սերունդ, միաբնակությունը հիրավի դրսևորվեց որպես արևելքի մտավոր և աստվածաբանական կյանքի արտահայտում: Քաղկեդոնի դավանությունն այսպիսով, որպես օտարամուտ մի վարդապետություն, պարտադրվում էր արևելքին: Իսկ արևելյան եկեղեցիները, բավական մեծ հեղինակություն ունենալով հավատո խնդիրներում, հեշտությամբ չէին կարող ընդունել կապադովկյան-ալեքսանդրյան դպրոցին խորթ դուալիստական երանգավորում ունեցող այս նոր վարդապետությունը: Աղբյուրագիտական փնտրուտքներն անգամ վկայում են, որ «մի բնություն» էին քարոզում բոլոր հին հայրերը: Սուրբ Հայրերի գրվածքների մեջ որևէ հետք, որևէ հիշատակություն չկա «երկու բնություն» հասկացության:

Պատմության արդի անաչառ հետազոտությունը հաստատուն փաստերով ասպացուցում է, որ Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած «երկու բնության» վարդապետությունը միանգամայն հակառակ էր արևելյան եկեղեցու ոգուն և ավանդույթին, որի ազդեցությունը թոթափելու համար քիչ ջանքեր չի գործադրել անգամ բյուզանդական եկեղեցին՝ մասամբ հաջողելով V տիեզերական ժողովի արդյունքում՝ «Երեք Գլուխների» դատապարտության ճանապարհով:

Քաղկեդոնի ժողովն իր գումարման շրջանում, ինչպես նաև նրա 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: Այն փորձաքար ծառայեց հայ աստվածաբանական մտքի համար<sup>356</sup> դառնալով Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու բաժանման ամենագլխավոր պատճառը: Քաղկեդոնի ժողովն իր հետևանքների կարևորությամբ վճռական ներգործություն է ունեցել Հայոց եկեղեցու պատմության համար: Տարաբնույթ դավանաբանական խնդիրներից ու վիճաբանություններից զատ, այն միևնույն ժամանակ մեծ ազդեցություն է գործել նաև հայ ժողովրդի քաղաքական կյանքի վրա: Հետևաբար, Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման ճշգրիտ ըմբռումը չափազանց կարևոր է միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրման համար: Իրավասությունների և գերիշխանության վերաբերյալ վեճերը վճռական նշանակություն էին ստանում դավանաբանական խնդիրները լուծելու ժամանակ: Հետևապես, վերոհիշյալ կարևոր հանգամանքը չպետք է անտեսել դավանական վեճերի մասին խոսելիս: Եվ եթե պատրիարքական գերիշխանության շուրջ ծավալվող վեճերը կարևորում են դավանաբանական դիրքորոշման ընտրությունը, ապա նույն հանգամանքը չի դիտարկվում Հայոց եկեղեցու պարագայում: Վերջինիս վերաբերմունքը, ինչպես և դիրքորոշումը դեպի Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները ներգործություն չի կրում այնպիսի գործոններից, ինչպիսիք են եկեղեցական գերիշխանության շուրջ ընթացող մրցակցությունը և իրավասության խնդիրներին վերաբերող պայքարը: Ընդհանրապես, երբ հարցը դիտվում է Հայոց եկեղեցու աստվածաբանական ավանդույթի

---

<sup>356</sup> А. Аннинский, История Армянской церкви, Кишинев, 1900, стр. 45.

համատեքստում, Քաղկեդոնը մերժելն ինքնին շատ բնական է թվում<sup>357</sup>:

Ինչպես և անդրադարձել էինք մենագրության առաջին գլխի համապատասխան ենթահարցում, անկասկած, քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներում կային մասնավոր շեղումներ ինչպես ժամերգության, այնպես էլ ընդհանրապես եկեղեցական սովորույթներում: Սակայն 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 և առանձին դավանական տարակարծություններով հանդերձ, Ընդհանրական եկեղեցու դավանությունը տակավին մեկն էր. Քաղկեդոնի ժողովն ահա իր ընդունած դավանությամբ քրիստոնեական աշխարհը տրոհեց երկու մեծ հատվածների, որոնք, իրենց հերթին, տրոհվեցին հետագա դարերի ընթացքում:

Քաղկեդոնի ժողովն Անտիոքյան դպրոցի քրիստոսաբանության հարթանակն էր, այն «հակառակ եղած էր Աղեքսանդրիոյ եկեղեցոյն, որուն վարդապետութեանց հետ հայերն ամիսգելի կերպով կապուած էին»<sup>358</sup>: Հայոց եկեղեցին, իր դավանաբանությամբ պատկանելով քրիստոսաբանական Աղեքսանդրյան դպրոցին, համառորեն պաշտպանեց իր դավանական դիրքորոշումը երկար դարերի ընթացքում: Արևելյան եկեղեցիների, այդ թվում

---

<sup>357</sup> K. Sarkissian, նշվ. աշխ., էջ 21:

<sup>358</sup> Մ Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին և իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը..., էջ 56-57:

նաև Հայոց եկեղեցու համար առաջին երեք տիեզերական ժողովների՝ անսխալական հեղինակություն լինելու հարցում չափազանց կարևոր էր նաև այն հանգամանքը, որ դրանք իրապես գումարվել էին քաղաքական ակնկալիքներից, իշխանատենչության ու առաջագահության նկրտումներից զերծ, լուկ հավատքի և եկեղեցու համար<sup>359</sup>: Իսկ հետագայում արդեն, դավանաբանական շղարշի ներքո կատաղի պայքարի ելած պատրիարքությունները, որոնց առաջնորդում էր միայն գերիշխանության ու առաջագահության կիրքը, գումարեցին ժողովներ, որոնք այլևս անկարող էին վայելել ողջ քրիստոնեական եկեղեցու հավանությունը:

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 սկզբունքներին<sup>360</sup>:

---

<sup>359</sup> Ն. Ներսեսյան, Տիեզերական ժողովների հեղինակությունն ու անսխալականությունը, Էջմիածին, 1991, էջ Թ-Ժ 63: Շահէ վարդապետ, Խնդիր մի բնութեան եւ երկուց բնութեանց, Լոյս, Բ տարի, 1906, էջ 1090:

<sup>360</sup> Կարապետ եպիսկոպոս Տէր-Սյրտչեան, Երկերի ժողովածու, Արարատի ժառանգությունը, Դ, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 134-135:

## ԳԼՈՒԽ III

### ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ

### ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ

### VI ԴԱՐԻ I ԿԵՍԻՆ

#### 1. ԴՎԻՆԻ I Ժաղովը

Բարգեն Ռթմսեցու աթոռակալության շրջանում գումարված 506թ. Դվինի եկեղեցական ժողովը հիլրավի դարագլուխ է կազմում Հայոց եկեղեցու պատմության համար՝ հանդիսանալով այդ ժամանակների համար առաջին բացահայտ քայլը դեպի ուղղադավան միաբնակություն: Այս ժողովը, չընդունելով որևէ կանոններ, այնուամենայնիվ հաստատագրեց դավանաբանական մի սկզբունք, որն անշեղորեն պահվում է ցայսօր: Հայոց եկեղեցին ամրապնդում է հին ավանդական կարգերը, որոնք միանգամայն տարբերվում էին նույն ժամանակի հունական, ասորական և Հռոմեական եկեղեցու հաստատած կարգերից:

Արդեն VII դարում Հայոց եկեղեցուց Վրաց եկեղեցու բաժանման առիթով փոխանակված թղթակցության մեջ, մասնավորապես Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղված Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսի թղթում հիշատակվում է, թե վերոհիշյալ ժողովին բացի Հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչներից, ներկա են եղել նաև Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների ներկայացուցիչներ «որպես նախնին քո երանելին Գաբրիէլ կաթողիկոսն Վրաց... հանդերձ աթոռակցաւք իւրովք»<sup>361</sup>... Արդ՝ այս երանելի եպիսկոպոսունքս որ յաշխարհէ ձերմէ էին, և ընդ Աղուանիւք և ընդ Միւնիւք ի Հայս դիպեցան յաւուրս Բարգենայ Հայոց կաթողիկոսի, յայն

<sup>361</sup> Հիշյալ թղթում անուն առ անուն նշվում են ժողովին ներկա վրաց բոլոր եպիսկոպոսները, Գիրք Թղթոց, էջ 182-183:

ժողովի...»<sup>362</sup>: Հայտնի է, որ Վահան Մամիկոնյանն արդեն մի որոշ արտոնյալ դիրք էր ձեռք բերել Հայոց եկեղեցու օգտին, հասնելով նրան, որ հայոց դավանությունը ճանաչվեր Սասանյան պետության կողմից: Քրիստոնեական կրոնի արտոնյալ այս կարգավիճակն, ի դեպ, տարածվում էր նաև Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների համար, քանի որ ապստամբության ժամանակ Վիրքն ու Աղվանքը զինակից էին Վահան Մամիկոնյանին: Ահա թե ինչու 506թ. Դվինի ժողովին հարևան քրիստոնեական եկեղեցիներից մասնակցում էին օրինակը չունեցող թվաքանակով ներկայացուցիչներ:

Բարզեն Ռթմեսցու աթոռակալության ժամանակ գումարված եկեղեցական ժողովի մասին վկայում են մեծ մասամբ Գիրք Թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված դավանարանական փաստաթղթերը<sup>363</sup>: Խնդրի ուսումնասիրությամբ զբաղված հայագետներն ու եկեղեցու պատմության մասնագետները տարբեր շարժառիթներ են առաջ քաշել որպես ժողովի գումարման բուն նպատակ, ինչպես օրինակ, պարզապես եկեղեցական գործերին հսկող պաշտոնական և հերթական ժողով, Հայոց, Վրաց, Աղվանից և Սյունյաց եկեղեցական փոխադարձ հարաբերությունների ճշգրտում և բյուրի կողմից ընդունելի դավանա-

---

<sup>362</sup> Նույն տեղում:

<sup>363</sup> «Թուրք Հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս»՝ Բարզեն կաթողիկոսի այսպես կոչված առաջին թուրքը, Գիրք Թղթոց, էջ 41-47, ուղղափառ դավանության մեկ այլ փաստաթուղթ՝ վերնագրված միանգամայն նույն ձևով, Բարզեն կաթողիկոսի այսպես կոչված երկրորդ թուրքը, նույն տեղում, էջ 48-51, Հովհան Օձնեցուն վերագրվող «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի սակս ժողովոց որ եղեն ի Հայք» գրությունը, նույն տեղում, էջ 220, Աբրահամ կաթողիկոսի երրորդ թուրքն՝ ուղղված Կյուրիոն կաթողիկոսին, նույն տեղում, էջ 180-184. թուրքն այս պահպանվել է նաև Ուխտանեսի երկում, տես, Ուխտանես եպիսկոպոս, Պատմութիւն Բաժանման վրաց ի հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 83-87:

բանության պարզաբանում, նեստորական հուզումների քննարկում և այլն: Հատկապես վերջին վարկածն առավել ճշմարտահավատ էր թվում՝ ընդունվելով շատ գիտնականների կողմից: Սակայն ժողովն անշուշտ գումարվում է բոլորովին անկախ՝ Պարսկաստանից ժամանած քրիստոնյաներից: Կաթողիկոսի առաջին թղթում որոշակի նշված խոսքերը, թե «ամենայն եպիսկոպոսաք և վանականաք և նախարարաք ժողովեալ էաք... եկեալ հասին առ մեզ արք ոմանք.../իմա՝ միաբնակ քրիստոնյաները/»<sup>364</sup>, արդեն իսկ վկայում է, որ ժողովը միանգամայն այլ շարժառիթ և նպատակ ուներ: Դժվար է պատկերացնել նման բազմամարդ ժողովի հավաքագրումը՝ Պարսկաստանի հեռավոր գավառներից ժամանող մի խումբ քրիստոնյաներին նեստորականության դեմ հովանավորելու և սատարելու համար: Հասկանալի է, որ ժողովի ներկաներին ինքնըստինքյան առավել կարևոր նպատակ էր հետապնդում՝ սեփական դիրքորոշումն արտահայտել ամբողջ քրիստոնյա աշխարհը շուրջ կես դար ալեկոծած դավանական խնդիրների նկատմամբ:

Առհասարակ ժամանակի պարագաները և հատկապես մեր եկեղեցու ոգին ի նկատի առնելով, անհրաժեշտ է ընդգծել, որ ժողովականներն ընդհանուր տրամադրվածությամբ հակված էին միության հաստատել եկեղեցու հայրերի սովանդած սկզբունքներին հավատարիմ մնալու գրավականով՝ մերժելով յուրաքանչյուր դավանական նորամուծություն, որ պառակտում էր առաջ բերում Ընդհանրական եկեղեցուն: Այս տեսակետից հատկապես հատկանշական էին բյուզանդական վերջին երկու կայսրերի՝ Չենոնի /474-475, 476-491/ և Անատասի /491-518/ ջանքերը՝ Տիեզերական եկեղեցու միությունը վերականգնելու

<sup>364</sup> Գ. իրք. Թղթոց, էջ 42:

ուղղությամբ: Ի դեպ, հայերեն թարգմանությամբ պահպանված Անաստաս կայսեր թուղթը՝ «Թուղթ զոր արար Անաստաս թագաւորն ընդդէմ ամենայն հերձուածողաց»<sup>365</sup> հազիվ թէ վավերական լինի, քանզի նրանում պարզ և որոշ կերպով նգովվում է Քաղկեդոնի ժողովը. «...նգովենք զժողովն Քաղկեդոնի և ընդ նմին և զԼետոն և զտումարն նորա...»<sup>366</sup>, մինչդեռ Անաստաս կայսրը, ինչպես հայտնի է, լինելով էությամբ չեզոք և հանդարտ անձնավորություն, առհասարակ խույս է տվել երկաթնակների հետ որևէ առճակատումից, ձգտելով մնալ «Հենոտիկոնի»<sup>367</sup> գծած սահմաններում: Միջմաղարյան աղբյուրներում ևս որևէ հիշատակություն չկա Անաստաս կայսեր կողմից հրապարակված վերոհիշյալ թղթի մասին, որն արդեն իսկ կասկածելի է դարձնում թղթի հայերեն թարգմանության վավերականությունը: Մնում է ենթադրել, թե այն կազմվել է ավելի ուշ դարերում՝ որպես հավելյալ զենք հակաքաղկեդոնականների ձեռքին:

Համենայն դեպս Հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչները հավատի տեսանկյունից շատ մոտ պետք է զգացած լինեն իրենց հունական եկեղեցու նկատմամբ, և դավանության առումով նրանց առաջնորդող հայեցակետն այն էր, թե վերը հիշատակված կայսրերը մեկընդմիջտ վերականգնել են համայն քրիստոնեության համար ճշմարիտ՝ նախնական միկիական դավանությունը: Այլապես դժվար է բացատրել Դվինի I ժողովական թղթի հետևյալ տողերը, թե « Չայս հաւատ Հոռոմք և մեք Հայք...ու-

<sup>365</sup> Նույն տեղում, էջ 277-278:

<sup>366</sup> Նույն տեղում, էջ 277:

<sup>367</sup> «Հենոտիկոնը»՝ Միության գիրքը, քաղկեդոնիկների և միաբնակների հաշտեցմանն ուղղված դավանական մի եղիկո էր /482թ./:Այն թեպետ հրապարակվում է Ջենոն կայսեր անունով, սակայն նրա իրական հեղինակն ու նախագծողը ժամանակի Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ակակիոսն /471-489/ էր:

նիմք»<sup>368</sup>: Հույների հետ հայոց դավանության մի հարթության վրա դրվելու փաստը կարող է բացատրվել միայն մի պարագայում, եթե Հայոց եկեղեցին արդեն իսկ ընդունած լիներ «Հենոտիկոնը»<sup>369</sup>: Ընդ որում, վերջինիս դավանությունը Հայոց համար նույնական էր նիկիական դավանանքին, որն ինքնին նշանակում էր, թե հրովարտակի ընդունումը չէր սահմանում նոր դավանական ուղեգիծ՝ անկախ այն հանգամանքից, թե ինչպիսին էր Ձեռնոց կայսեր դիրքորոշումը հրովարտակի հրապարակման ժամանակ<sup>370</sup>: Հետևաբար, դավանաբանական միաբանությունը հունական կողմի հետ ընդգծվում էր գերազանցապես «Հենոտիկոնի» հակաքաղկեդոնական դավանության իմաստով:

Հայերն այն գիտակցությունն ունեին տակավին, թե միասնական է Ընդհանրական եկեղեցին: Մինչդեռ VI դարի սկզբին, ելք Հայոց եկեղեցին վերջապես իր դիրքորոշումն արտահայտեց դավանական խնդիրների հանդեպ, վաղուց արդեն խարխլված էր դավանական միությունը Ընդհանրական եկեղեցում: Եթե Բյուզանդական կայսրության մեջ առավելապես հաղթանակող էին մի բնության կողմնակիցները, համաձայն «Հենոտիկոնի» տրամադրությունների, ապա Հռոմում և նրա իրավասությանը ենթարկվող քրիստոնյա Արևմուտքում անասան էր Զաղկեդոնի ժողովի հեղինակությունը, իսկ Պարսկաստանում հանգրվանած ասորի, ինչպես նաև տեղի պարսիկ քրիստոնյա-

---

<sup>368</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 45:

<sup>369</sup> Այս փաստն ապացուցվում է նաև Հայաստան ժամանած ասորի միաբնակների պարագլուխ Սիմեոն /Շմաոն/ Բեթ-Արշամացու մի գրությանը, ուր հեղինակը փաստում է, թե հայերն իրենց թվով 32 եպիսկոպոսների ու Մարգպանի հետ ընդունել են Ձեռնոցի «Հենոտիկոնը», տե՛ս, Assemani, Bibliotheca Orientalis, Romae, 1719, I, p. 355.:

<sup>370</sup> Պ. Անանեան, «Գիրք Թղթոցի» քանի մը խնդրական հարցեր, Բազմավեպ, 1985, 3-4, էջ 240:

ները ընդունել էին նեստորականություն: Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ հստակ վերաբերմունքի արտահայտումը Դվինի ժողովում կարծեք նույնիսկ անկարևոր էր թվում, որովհետև IV տիեզերական ժողովը դիտարկվում էր որպես արդեն իսկ ուժը կորցրած մի իրադարձություն՝ առանձնապես որևէ ուշադրության դարձնելու անարժան: Չպետք է մոռանալ, որ ժողովը գումարվում է Անաստաս կայսեր գահակալության շրջանում, երբ Բյուզանդական կայսրության մեջ, քրիստոնեական մտածողության ոլորտում և հոգևոր շրջանակներում Քրիստոսի բնությունների վարդապետությունը դավանում էին համաձայն «Հենոտիկոնի» գաղափարների:

Եվ թեպետ հետագայում, մեկ դար անց, Աբրահամ կաթողիկոսը վկայում էր, թե հենց այս ժողովում են քույր եկեղեցիները «անիծան ի նոցանէն միաբանութեամբ ժողովն Քաղկեդոնի և տումարն Լևոնի»<sup>371</sup>, դժվար է այնուամենայնիվ ընդունել, որ IV տիեզերական ժողովը որոշակի, կանոնական կերպով նգրոված լիներ Դվինի I ժողովում, քանզի մեր ազգային եկեղեցական ժողովներին վերաբերող հնագույն աղբյուրներն անգամ հաստատում են, որ 506թ. ժողովը հատկապես անդրադարձել է Նեստորի աղանդին:

Այն հանգամանքը, որ այսպես կոչված «պայմանն նամակի» հունարեն օրինակը պահված է եղել Ուոհա քաղաքում. «...եւ զի պայմանն նամակն՝ որ հայերէն գրով էր, յապստամբութեանն կո-

---

<sup>371</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 183, հմմտ. «...ի ժամանակս Կառատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան հաւատոց. և Հոռոմք գՔաղկեդոնին ընկալան գեսուատու. և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին՝ և հեռացան. և դեռ գրով կայ և պահի մեր և ձեր միաբանութիւն հաւատոյ». Թոթթ Տեառն Մովսիսի Հայոց կաթողիկոսի առ Կիրուն Վրաց կաթողիկոս, Ուխտանես, էջ 10:

րեաւ, և թարգմանեցաւ այս յՈւրիայ քաղաքի ի հոռոմ գրոյ...»<sup>372</sup>, պարզորոշ ցոյց է տալիս, որ ժողովի ներկայացուցիչները հարաբերություններ են հաստատել նաև հունական միջավայրում մի բնության դավանությունը պաշտպանողների հետ:

Պարսից աշխարհի զանազան կողմերից Հայաստան ժամանած քրիստոնյաներն ամենայն հավանականությամբ ասորի միաբնակներն էին: Նրանք դիմում են հայոց հայրապետի հովանավորությանը՝ իբրև իրենց մերձավոր ամենից աչքի ընկնող եկեղեցական թեմ.«Եւ ոչ կարացեալ մեր տանել այնպիսի չար անհնար և դառն հայհոյութեան...հասաք և առ ձեզ...գտանել ազնականութիւն վկայութեամբ աստուածային գրոց, որպէս զի հաստատուն կայցեն անշարժ սրբոց հարցն աւանդութիւնք և պատուէրք»<sup>373</sup>: Նրանք Հայոց եկեղեցու վկայությունն էին խնդրում, որպեսզի պարսից արքայի առաջ փաստեն, թե իրենք ևս հետևում են քրիստոնեական ընդհանրական հավատքին, որը հնարավորություն կընձեռներ նրանց ազատորեն դավանելու իրենց հավատքը: Պարսից ուղղափառ քրիստոնյաների պատգամավորներին հատկապես հետաքրքրում և մտահոգում էր նեստորականների այն պնդումը, թե «Հոռոմք, և Հայք, և Վիրք, և Աղուսնք՝ զնոյն կանոն և զհաւատ ունին զոր մեքս ունինք»<sup>374</sup>: Ելք անդրադարձ ենք կատարում Դվինի ժողովական թղթին, ցայտուն և ակնհայտ դրսևորվող առաջին հանգամանքն այն առանձնահատուկ դիրքն է, որ ուներ Հայոց եկեղեցին ի դեմս հարևան եկեղեցիների: Սկսած VI դարից, քրիստոնյա ասորիներն իրենց հավատո ճշմարտությունն ապացուցելու համար

<sup>372</sup> Գլխք թղթոց, էջ 183:

<sup>373</sup> Նույն տեղում, էջ 44:

<sup>374</sup> Նույն տեղում, էջ 46:

շարունակ շեշտում են իրենց դավանական նույնությունը հայոց հետ, ընդ որում վերջին հանգամանքը բավական ծանրակշիռ փաստարկ էր ուղղադավանության տեսանկյունից: Եթե վերջինս այդքան էլ նշանակալից չլիներ, ո՛չ նեստորականները պարծանքով կշեշտեին իրենց և հայոց՝ դավանաբանական միևնույն հարթության վրա գտնվելը, և ո՛չ էլ միաբնակ ասորիները նման երկար ճանապարհ հանձն կառնեին՝ ճշմարտությունն այս հարցի շուրջ պարզաբանելու համար<sup>375</sup>:

Առհասարակ, սկսած V դարի սկզբից, ասորական եկեղեցին շարունակ պառակտվում էր ներքուստ և այլևս չուներ նախկին գորությունը՝ հարևան եկեղեցիների, այդ թվում Հայոց եկեղեցու վրա որևէ ազդեցություն գործելու համար: Ընդհակառակն, այժմ արդեն Հայոց եկեղեցին է իր աճող ազդեցությամբ և նշանակությամբ ներգործում տարանջատ, մասնատված ասորական եկեղեցու թուլացած առանձին հատվածների վրա՝ վերջիններիս կողմից ճանաչվելով որպես ուղղադավան եկեղեցի: Իսկ VI դարի կեսերից, երբ բյուզանդական եկեղեցին որդեգրում է Հայոց եկեղեցուն հերետիկոսության մեջ մեղադրելու քաղաքականությունը, ընդհակառակը, ասորի քրիստոնյաների համար պատիվ էր հոգևոր հարաբերությունն ու շփումը Հայոց եկեղեցու հետ:

Նեստորականությունն արդեն հաստատուն կազմակերպում էր ստացել Պարսկաստանում՝ հովանավորվելով և աստարվելով պետական իշխանության կողմից: Սակայն հայերի վերաբերմունքից ակնհայտ երևում է, որ իրենց վտանգված չէին զգում մոլորեցուցիչ նեստորականների կողմից: Վերջիններիս հայտնի էր, որ դավանական խնդիրներում փորձված և հմուտ աստվածաբաններ տակավին չկային Հայաստանում, քանզի դավանա-

<sup>375</sup> Եր. Տեր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 71:

բանական տարակարծությունների հորձանուտը դեռևս չէր ներառել Հայոց եկեղեցին, և հենց այս հանգամանքն էր, ըստ էության, առանձնակի վստահություն ներշնչում նեստորականներին: Իսկապես, V դարի ողջ II կեսը եկեղեցու ամբողջ հեղինակությունն ու զորությունը գործի էր դրվում ի նպաստ քրիստոնեության պահպանման համար մղվող մաքառումի:

Քարգեն Ռթմեսցու երկրորդ թղթից պարզվում է, որ նեստորականներն, այնուամենայնիվ, չեն դադարում պնդել, թե Հայոց եկեղեցին իր դավանությամբ համամիտ է նեստորականության հետ: Հիշյալ թղթում անուն առ անուն բանադրանքի են ենթարկվում նեստորական պարագլուխները<sup>376</sup>, փաստ, որ բացակայում է ժողովական առաջին թղթում: Հայոց կաթողիկոսի երկրորդ թուղթն արդեն պարունակում է հայոց դավանության վերաբերյալ որոշ ճշգրտումներ: Անդրադարձ է կատարվում նաև Ընդհանրական եկեղեցու նույն ժամանակաշրջանի դավանության վերաբերյալ. «Ամեցեալ տակալին ևս առ նոսին մոլորութիւն վտանգեցուցանէ զճշմարիտ հաւատ...և ոչ դադարեաց մինչև ցայսօր ժամանակի, ալեկոծեալ սուրբ եկեղեցի, ի ժողովոյն Քաղկեդոնի զարացեալ»<sup>377</sup>: Ամենից առաջ, երկդիմի դիտություն է արվում Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ, որը կատարելապես համապատասխանում էր «Հենոտիկոնի» գաղափարական երկինաստությանը՝ պահանջելով շատ ավելի խոր քննություն. «...և փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի և այլոցն նմանից...»<sup>378</sup>, արտահայտություն, որ բավական նման է «Հենոտիկոնի» նույնատիպ մի արտահայտու-

---

<sup>376</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 50:

<sup>377</sup> Նույն տեղում, էջ 48:

<sup>378</sup> Նույն տեղում, էջ 49:

յանը. «Իսկ զայնպիսիս, որ օտար ինչ խորհեցան կամ խորհին, կամ այժմ, կամ այլ ուրեք և կամ ի Քաղկեդոնի, կամ յորում եւ իցէ ժողովի, նգովենք...»<sup>379</sup>: Ինչպես հայտնի է, վերջինիս մեջ Քաղկեդոնը հիշատակվում էր ընդամենը մի անգամ, բայց այնպես, որ հավասար էր դատապարտության:

Այն հանգամանքը, որ Քաղկեդոնի ժողովը հիշատակվում է միայն կաթողիկոսի երկրորդ թղթում, առիթ է հանդիսացել մի շարք գիտնականների համար, թե ավելի ուշ մեկ այլ եկեղեցական ժողով Բաբգեն Ոթմսեցու գլխավորությամբ գումարվել է հատկապես վրաց և աղվանից մասնակցությամբ, ուր և Հայոց եկեղեցին մերժել է քաղկեդոնական դավանությունը և Լևոնի Տոմարը: Նրանք հիմնվում էին մեծ մասամբ վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղված հայոց Մովսես և Աբրահամ կաթողիկոսների թղթերում հիշատակվող փաստերի վրա: Այսպես, վրաց կաթողիկոսին ուղղված Մովսես կաթողիկոսի նամակում ասվում է. «...ի ժամանակս Կառատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան Հաւատոց և Հոռոմք գՔաղկեդոնին ընկալան զհաւատս և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին և հեռացան»<sup>380</sup>: Իսկ Աբրահամ կաթողիկոսի երրորդ թղթում, ուղղված նմանապես Կյուրիոն կաթողիկոսին, ձևավորված արտահայտություններով վերարտադրվում է նույն միտքը<sup>381</sup>: Ժողովում քաղկեդոնականության մերժման պարագան հաստատում է նաև Հովհաննես Դրասխանակերտցին. «...որք նմանապես խոտեցին զժողովն Քաղկեդոնի...»<sup>382</sup>:

<sup>379</sup> Գիրք Թղթոց, երկրորդ հրատարակություն, էջ 114: Այս հավելումն առկա է միայն «Հեմոտիկոնի» հունարեն բնագրում:

<sup>380</sup> Ուխտամեա եպիսկոպոս, էջ 10:

<sup>381</sup> Նույն տեղում, էջ 85-86:

<sup>382</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 62:

Այնուամենայնիվ, հայոց կաթողիկոսի երկրորդ թուղթը ժողովական բնույթ չի կրում: Թվում է, թե թուղթն այդ հայոց կաթողիկոսը գրել է սեփական նախաձեռնությամբ, որոշ ստույգ հավելումներով կրկնելով առաջին թղթի բովանդակությունը: Այն փաստը, որ վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնին ուղղված հայոց Մովսես և Աբրահամ կաթողիկոսների թղթերում վկայակոչվում է Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը Հայոց եկեղեցու կողմից Բարզեն Ռթմսեցու հրավիրած ժողովում, կարող է ունենալ միայն մեկ բացատրություն, որ, վերոհիշյալ կաթողիկոսները, հետամուտ՝ փաստեր որոնել Քաղկեդոնի ժողովի դեմ իրենց նախորդների մոտ, միևնույն ժամանակ ձգտելով որքան հնարավոր է ժամանակագրորեն առավել վաղեմություն հաղորդել Քաղկեդոնի ժողովի մերժման փաստին, Բարզեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթից եզրակացնում էին պարզապես, թե ժողովը բանադրվել է հենց այդ ժամանակ:

Այսպիսով, Բարզեն Ռթմսեցու գլխավորությամբ գումարված 506թ. Դ-վինի եկեղեցական ժողովի դավանությունը շարադրված է Բարզեն կաթողիկոսի առաջին թղթում: Ինչ վերաբերյում է կաթողիկոսի երկրորդ թղթին, թեպետ նրա վավերական լինելու վերաբերյալ արտահայտվել են որոշ կասկածներ<sup>383</sup>, այնուամենայնիվ այն միանգամայն վավերական է:

---

<sup>383</sup> Ռ. Սարգիսեան, Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունայ և իւր երկասիրութեանց վրայ, Վենետիկ, 1895, էջ 19: Վ. Հացունին, վավերական համարելով Բարզեն կաթողիկոսի երկրորդ թուղթը, համոզված է, թե Քաղկեդոնի հիշատակումները նրանում հետսամուտ հավելվածներ են, Վ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ..., էջ 362: Հ. Կոզյանը ևս, հետևելով, Վ. Հացունուն, պնդում է, թե Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակումը Բարզեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթում միանգամայն անհարկ է թղթի բովանդակությանը, տե՛ս, Հ. Կոզեան, Հայոց եկեղեցին..., էջ 183: Իսկ օրինակ Ն. Ալիևյանը այն համարում է VII դարում ստեղծված կեղծիք՝ նկատի առնելով թղթի լեզվական ան-

Դվինի I ժողովն իր ընդունած վճռով ամբողջությամբ ուղղված է նեստորականության դեմ: Ժողովում Հայոց եկեղեցին Զաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի նկատմամբ ընդունում է այն դիրքը, ինչ ժամանակի բյուզանդական պաշտոնական եկեղեցին՝ լռելյայն դատապարտելով, որպես քողարկված նեստորականության ծնունդ, ապա և կես դար անց արդեն բանադրելով Դվինի II ժողովում:

Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ Բաբգեն Ռթմեսցու թղթերի մեջ Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովը հիշատակվում է կողմնակի կերպով, իբրև Նիկիայի տիեզերական ժողովի որոշումների հաստատագրող «Միաբանեցին նմին կանոնի և Ե և Ծ եպիսկոպոսունք ուղղափառք ժողովեալ վասն նորին խնդրոյ ի Կոստանդինուպալիս»<sup>384</sup>: Եվ միայն Նիկիայի ժողովն է իր դավանությամբ բացարձակ հեղինակություն թե՛ հայերի, և թե՛ նրանց հետ բանակցող արևելքի քրիստոնյաների համար<sup>385</sup>: Սակայն սկսած արդեն VI դարի կեսերից /Ներսես Բագրևանդցու, Հովհաննես Գաբրելենացու և ապա Հայոց եկեղեցուց Վրաց եկեղեցու բաժանման առիթով փոխանակված թղթերում/ թե՛ Կոստանդնուպոլսի և թե՛ Եփեսոսի տիեզերական ժողովները Նիկիայի սուրբ ժողովի հետ ճանաչվում են զուգապատիվ՝ նրա հետ մեկտեղ մի անքակտելի ամբողջություն կազմելով, շարունակ հիշատակվելով միասին և միակերպ:

Հարկ է նշել, որ Բաբգեն Ռթմեսցու աթոռակալությունից առաջ Հայոց եկեղեցին, ավանդաբար հենվելով միայն Նիկիայի

---

հարթությունը և նրանում առկա ժամանակավրեպ բառերը, տե՛ս, Ն. Ալիևեան, Մովսես Դավաթուրանցի /կոչուած Կաղանկատուացի/ եւ իր Պատմութիւնն Աղուանից, Հանդէս Ամսօրեայ, 1953, էջ 582-583:

<sup>384</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 46:

<sup>385</sup> Նույն տեղում, էջ 43,44, 46, 49, 50:

ժողովի վրա, որևէ առիթ չէր ունեցել հստակ վերաբերմունք արտահայտելու տիեզերական II և III ժողովների նկատմամբ: Մյուս ժողովներից Նիկիայի տիեզերական ժողովի տարանջատման ու առավել կարևորման հնարավոր բացատրությունը միգրացե կայանում էր նրանում, որ առաջին տիեզերական ժողովին մասնակցում էր նաև Հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչը՝ իր ստորագրությունը դնելով ժողովի որոշումների ներքո, մինչդեռ Կոստանդնուպոլսում և Եփեսոսում կայացած ժողովներին բացակայում էր որևէ ներկայացուցիչ Հայոց եկեղեցուց<sup>386</sup>, ավելին, չկա նաև աղբյուրագիտական որևէ փաստ հիշյալ ժողովներին մասնակցելու համար Հայոց եկեղեցուն ուղղված հրավերի մասին:

Մյուս կողմից, VI դարի սկզբին, Դվինի ժողովում, հռչակվում է մի դավանություն, որն ամբողջությամբ արտահայտում էր «Հենոտիկոնի» տրամադրությունները, իսկ վերջինիս մեջ Նիկիայի ժողովին համահավասար առանձնահատուկ շեշտվում է II և III տիեզերական ժողովների բացարձակ հեղինակությունը: Մնում է ենթադրել, որ Դվինի ժողովական փաստաթղթում սովորույթի համաձայն, պարզապես ավանդաբար հատուկ ընդգծվել է միայն I տիեզերական ժողովը:

Այսպես, VI դարի սկզբից արդեն Հայոց եկեղեցին իր որոշակի վերաբերմունքն արտահայտեց առկա դավանաբանական

---

<sup>386</sup> Որոշ աղբյուրների համաձայն, Ներսես Պարթևը ոչ միայն կենդանի էր 381թ., այլև ներկա է եղել II տիեզերական ժողովի աշխատանքներին. «...գիտացնալ Թեոդոս թէ կենդանի է Մեծ քահանայապետն Ներսէս... և եղ զաթոռ Մեծին Ներսիսի... որ վասն հոգեմարտին Մակեդոնի էին գումարեալ», Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց հայրապետի, Սուփերբ Հայկականք, Չ, Վենետիկ, 1853, էջ 61-62, ինչպես նաև՝ «Մա /իմա՝ Ներսես Մեծը/ էր ի ժողովն Կոստանդնուպոլսի», Սուփերբ Հայկականք, Է, Վենետիկ, 1853, էջ 25: Այս մասին հիշատակվում է նաև «Մակս ժողովոց» գրության մեջ, Գիրք Թղթոց, էջ 220:

իրավիճակի հանդեպ՝ շփումներ ունենալով հետքադեղորոնական ժամանակաշրջանի քրիստոնեական զանազան հատվածների հետ:

Հայոց եկեղեցու առաջին մասնակցությունը դավանական վեճերին այսպիսով կապված է Բարզեն Ռթմսեցու անվան հետ: Հենց այս շրջանում է հաստատագրվում Հայոց եկեղեցու դավանաբանորեն ինքնուրույն զարգացման ուղին՝ դրանով իսկ բաժանվելով արևմտյան քույր եկեղեցիներից: Դվինի I ժողովը հանդիսացավ Հայոց եկեղեցու պատմության այն կարևոր շրջափուլը, որով զատվեցին այդ պատմության երկու հիմնական շրջանները՝ միությունն Ընդհանրական եկեղեցու հետ և վերջինից տարանջատվելու գործընթացի սկիզբը: 506թ. Դվինի ժողովն առաջին հաստատուն հիմքը դրեց Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցուց արդեն իսկ դավանաբանորեն տարանջատ Հայոց ազգային ինքնուրույն եկեղեցու: Ժողովի դավանաբանական վճիռը Հայոց եկեղեցուն հաղորդեց ինքնուրույն ոգի, ինքնուրույն ուղղություն<sup>387</sup>: Դավանական այդ վճիռը իր կնիքը դրոշմեց հետագայի դավանական բոլոր կանոնների վրա՝ որոշակի ազդեցություն գործելով նաև եկեղեցու իրավական հարաբերությունների բնույթին:

Նկատի առնելով չափազանց հետաքրքիր այն փաստը, որ Բարզեն Ռթմսեցու աթոռակալությունից հետո Հայոց եկեղեցու պատմության շուրջ 40 տարվա ընթացքում այլևս որևէ արժանահիշատակ վկայություն չենք գտնում Վրաց, Աղվանից և Բյուզանդական եկեղեցիների հետ Հայոց եկեղեցու որևէ հարաբերության, ապա ակնհայտ է, թե որքան կարևոր էր Դվինի 506թ. ժողովը նաև հարևան քրիստոնեական եկեղեցիների հետ դավա-

<sup>387</sup> Ն. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ա, էջ 365:

նական հարաբերությունների հաստատման տեսանկյունից: Բարգեն Ռթմսեցուն հաջորդած թվով հինգ կաթողիկոսների՝ Սամվել Ա Արծկեցու /516-526/, Մուշե Ա Այլաբերեցու /526-534/, Մահակ Բ Ուղկեցու /534-539/, Քրիստափոր Ա Տիրառիջցու /539-545/ և Ղևոնդ Ա Եռաստեցու /545-548/ արոռակալության շրջանում, ըստ ամենայնի, հիշյալ եկեղեցիների հետ դավանական հարաբերություններում պահպանվում է նույն ուղենիշը, որ հաստատվել էր Դվինի 506թ. ժողովի ժամանակ:

Վերը հիշատակված կաթողիկոսների շարքում, անտարակույս, իր գործունեությամբ աչքի է ընկնում հատկապես Քրիստափոր Ա Տիրառիջցին: Նրա հայրապետության շրջանում Հայոց եկեղեցին հաստատակամորեն շարժվում է այն ուղով, որը գծել էր Դվինի I ժողովը՝ դավանաբանական իր վարդապետությունը մեկընդմիջտ սրբագրելով հետագա դարերի համար: Քրիստափոր Ա-ն աշխատում է հավաքագրել և Հայոց եկեղեցու իրավասությանը ենթարկել Պարսից իշխանության ներքո գտնվող այն բոլոր քրիստոնյաներին, որոնք չէին հարել նեստորականությանը: Միջնադարյան մեր պատմիչներից Ստեփանոս Տարոնեցին նրան «փիլիսոփա» մակդիրն է շնորհում<sup>388</sup>, որը ենթադրել է տալիս, թե քրիստոնյաներին համախմբելու գործում կաթողիկոսն իր աստվածաբանական ու դավանական գիտելիքները ևս գործի է դրել՝ պաշտպանելու համար ուղղադավանությունն ընդդեմ նեստորականության, միգուցե նաև քողարկված քաղկեդոնականության:

Կաթողիկոս Քրիստափոր Ա-ն հայտնի է մի բնության վարդապետության իր եռանդուն պաշտպանությամբ և իրապես

<sup>388</sup> Ստեփաննոսի Տարոնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 81:

պատվավոր տեղ է գրավում միաբնակության համար մաքառողների շարքում: Ասորական ժամանակագրություններն անգամ վկայում են, որ Հայոց կաթողիկոսը, ճանապարհորդելով Ասորիք, այնտեղ եպիսկոպոսներ է ձեռնադրում և ապա մետրոպոլիտ կարգում ասորական ուղղափառ / իմա՝ մի բնություն դավանող/ քրիստոնյա վիճակների վրա: Այս տեսանկյունից հատկապես մեծ նշանակություն ունեն Բարհեբրեոսի տեղեկությունները: Ասորի ժամանակագիրը նրան բնորոշում է որպես սուրբ անձնավորություն, հավելելով, թե նա ազգությամբ ասորի էր: Այն մասին, որ Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսը, շրջելով հարևան Միջագետքում, ուղղադավան եպիսկոպոսներ է ձեռնադրում ասորի միաբնակների համար, Բարհեբրեոսը փաստում է իր ժամանակագրության մի շարք էջերում<sup>389</sup>: Նշանակալից այս քայլով քրիստոնյա ասորիների մի հատվածը այսուհետ սկսում է ենթարկվել Հայոց եկեղեցու իրավասությանը և մոտ մեկ դար տևողությամբ շարունակաբար ձեռնադրություն է ստանում Հայոց հայրապետներից: Միքայել Ասորին ևս իր ժամանակագրության մեջ այնպիսի տեղեկություններ է հաղորդում Հայոց կաթողիկոսից ձեռնադրված ասորի եպիսկոպոսների մասին, որոնք, մի կողմից լրացնելով Բարհեբրեոսի վկայությունները, մյուս կողմից ավելի հասկանալի են դարձնում այն հարաբերությունները, որ ձևավորվել էին VI-րդ դարի 40-ական թթ. Հայոց եկեղեցու և միաբնակ ասորիների միջև<sup>390</sup>: Հօգուտ միաբնակության կաթողիկոսի ձեռնարկումների մասին փաստեր են տրամադրում նաև հայ պատմիչները: Համաձայն Թովմա Արծրունու,

<sup>389</sup> Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbeloos et Lamy, 3, Lovanii, 1877, p. 87, 99, 103 etc.

<sup>390</sup> Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jakobite d'Antioche (1166-1199), ed. J.-B. Chabot, Paris, 1904, p. 413, 427.

«...տէր Բրիստափոր Հայոց կաթողիկոս գրէ առ կողմանս Ասորեստանի զգուշացուցանելով՝ մի խառնել ընդ նեստորականսն»<sup>391</sup>:

Հատկապէս ասորական ժամանակագրությունների վկայություններից ակներև է այն նշանակալից դերը, որ ունեցավ կաթողիկոսը թե՛ նեստորականության դեմ ուղղադավանության պաշտպանության, և թե՛ հատկապէս Հայոց եկեղեցու գերակա դիրքի ամրապնդման գործում: Ցավոք, Բրիստափոր Ա-ի հայրապետության շրջանին վերաբերող տեղեկությունների սակավությունը հնարավորություն չի ընձեռում տարածաշրջանային առումով ճշգրտությամբ որոշել կաթողիկոսի շրջագայությունների սահմանները: Իր երկրի սահմաններից դուրս մնան գործունեություն ծավալելով, Հայոց կաթողիկոսն, անշուշտ, մեծապէս նպաստել է հայոց նախնավանդ վարդապետության բարձրացմանը:

Այսպիսով Բրիստափոր Ա կաթողիկոսը ոչ միայն գործում է ընդհանուր առմամբ միաբնակության օգտին, այլև իր գործունեությամբ բավական ընդարձակում է Հայոց եկեղեցու իրավասության սահմանները: Բարիեբրեոսի տեղեկություններից ակներև է դառնում, որ Հայոց կաթողիկոսն իր հոգևոր գործունեությամբ ավելի վաղ է սկսել հովանավորել և քաջալերել Միջագետքի միաբնակներին, քան հետագայում հռչակ վայելած Հակոբ Բարադեոսը, որի անունով ի դեպ այսուհետ պետք է կոչվեին միաբնակներն արևելքում՝ «հակոբիկներ»: Հիրավի, ասորիների նկատմամբ ցուցաբերած բարեհաճ վերաբերմունքի հետևանքով են վերջիններս նրան ազգությամբ ասորի համարել<sup>392</sup>:

<sup>391</sup> Թովմայի Վարդապետի Արծրունոյ Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 141:

<sup>392</sup> Barhebraei, Chronicon, 3, p. 85. Կաթողիկոսի ասորական ծագման մասին ոչ մի խոսք չկա հայկական աղբյուրներում: Ընդհակառակն, հայ միջնա-

## 2. ԴՎԻՆԻ II ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐ:

### 2.1 Հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերությունները և Հայոց եկեղեցու դիրքությունն անապականության խնդրի նկատմամբ

Առհասարակ VI դարում եկեղեցական կյանքի և հոգևոր զարգացման դրսևորումներն առավելապես նկատելի են մի բնություն դավանող քրիստոնյաների շրջանում: Պատճառը թերևս կայանում էր նրանում, որ վերջիններս պահանջ էին գգում դավանաբանորեն ասպացուցելու միաբնակության ուղղադավանությունը՝ ի դեմս բյուզանդական պաշտոնական եկեղեցու որդեգրած երկաբնակ քաղկեդոնականության: Հենց միաբնակների շարքերում է մշակվում աստվածաբանական գիտությունը, բանավեճի առարկա են դառնում տարաբնույթ դավանական խնդիրներ, առաջ են գալիս վաղ միջնադարի հեղինակավոր վարդապետները՝ Հովիանոս Հալիկառնացի, Սևերոս Անտիոքացի, Փիլոքսենոս Մարուզեցի և այլք: Ատրիքում, Եգիպտոսում, Պաղեստինում, դավանական վեճերին զուգընթաց, սկսվում է կարծեք յուրատեսակ ազգային մի շարժում, որի նպատակն էր հոգևոր անկախություն ձեռք բերել Բյուզանդական կայսրությունից, ինչու չէ, նաև հունական քրիստոնյա աշխարհից: Ի դեմս քաղկեդոնականության, արևելքի քրիստոնյաները փորձում էին թոթափել եկեղեցական և հոգևոր կյանքի բոլոր այն դրսևորումները, որոնք զուտ հունական էին և խորթ՝ արևելյան ազգերի ոգուն: Քրիստոնեական եկեղեցիների ազգա-

---

դարյան պատմիչները հստակ նշում են նրա ծննդավայրը՝ Բագրևանդ գավառի Տիրատիճ գյուղը, տե՛ս, Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 81, Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 63:

յին-հոգևոր շարժումը բնականաբար պետք է դիտարկել նաև Հայոց եկեղեցու պարագայում:

VI դարի սկզբում Հայոց եկեղեցին արդեն իր վերաբերմունքը պարզորոշ արտահայտել էր քրիստոնեական դավանաբանության և մարդեղության խորհրդի վարդապետության վերաբերյալ, հաստատապես դրսևորելով դավանական իր դիրքորոշումը հոգուտ ուղղադավան միաբնակության, իսկ դարի II կեսին, ի նկատի առնելով կայսրության սահմաններում տեղի ունեցող եկեղեցական իրադարձությունները, անհրաժեշտաբար բացահայտ հանդես եկավ ընդդեմ քաղկեդոնականության: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Դվինի II ժողովը գումարվում է ընդամենը երկու տարի անց V տիեզերական ժողովից, ապա ամենևին էլ անհավանական չէ, որ հենց վերջինիս բուն ընթացքը և ընդունած որոշումները, արձագանք գտնելով Հայոց եկեղեցու նվիրապետության շրջանում, արդեն Դվինի II եկեղեցական ժողովում բացահայտորեն բանադրանքի վճիռ արձակվեց Քաղկեդոնի ժողովի դեմ: Ինչպես հայտնի է, Կոստանդնուպոլսի V տիեզերական ժողովում /553թ./ հաջողվեց քաղկեդոնականությանը հաղորդել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետությանը համապատասխան բացատրություն, որի շնորհիվ միաբնակների համար վերացվում էին Քաղկեդոնի ժողովի ընդունման գլխավոր խոչընդոտները: Արդարև, միաբնակությանը հավատարիմ հույներն այսուհետ հեշտությամբ համակերպվում էին Քաղկեդոնի դավանությանը:

Սակայն, այլ էր Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը վերոհիշյալ խնդրում. այն ավելի քան հաստատական էր և անզիջում ավանդական դավանությանը վերաբերող հարցում: Հայոց եկեղեցին, հաստատուն մնալով իր դավանաբանական համոզման մեջ,

պահպանեց իր ինքնուրույնությունը: Հուստինոս I /518-527/ և Հուստինիանոս Մեծ /527-565/ կայսրերի քաղաքականությունը տրամաբանորեն հանգեցրեց այն հետևանքներին, ինչն արդեն իսկ նկատելի էր Ասորիքում և Եգիպտոսում. բացահայտորեն հանդես եկավ կազմակերպված ազգային եկեղեցին:

Միջնադարյան հայ պատմիչների հաղորդած փաստերը Դվինի II եկեղեցական ժողովի վերաբերյալ բավական շփոթ են առաջացնում: Գիրք Թղթոց ժողովածուն բովանդակում է Ներսես Բագրևանդցու /548-557/ արքունակալության շրջանին վերաբերող թվով ինը դավանաբանական փաստաթղթերի մի շարք<sup>393</sup>, որոնք ի հակադրություն հայ պատմիչների հաղորդած վկայությունների, բոլորովին նոր լույս են սփռում Դվինի II ժողովի պատմության խնդրին: Այս փաստաթղթերը, ունենալով պատմական և վավերական անգնահատելի արժեք, վերաբերում են ինչպես Դվինի ժողովին նախորդող ժամանակաշրջանին, այն է՝ հայ-ասորական հարաբերություններին<sup>394</sup>, այնպես էլ և՛ Դվինի ժողովին ինքնին<sup>395</sup>, և՛ դրանից հետո եկող ժամանակաշրջանին<sup>396</sup>:

Կարևորագույն այս փաստաթղթերից գատ Դվինի II ժողովի պատմության ուսումնասիրության համար էական նշանակություն ունեն այլևայլ փաստերի առնչությամբ մեր կողմից արդեն հիշատակված *Narratio de rebus Armeniae* սկզբնաղբյուրի, «Փոտառ Չաքարիայ» և «Յովհաննես առ Աբաս» թղթերի, Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» երկասիրության,

---

<sup>393</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 52-77:

<sup>394</sup> Նույն տեղում, էջ 52-71:

<sup>395</sup> Նույն տեղում, էջ 72-75:

<sup>396</sup> Նույն տեղում, էջ 76-77:

«Գիր մերոյ հարցն» խորագրով հիշատակարանի<sup>397</sup>, ինչպես նաև ավելի ուշ շրջանի միջնադարյան հայ պատմիչների /Մտեփանոս Տարոնեցի, Սամվել Անեցի, Կիրակոս Գանձակեցի, Վարդան Արևելցի, Մտեփանոս Օրբելյան/ հաղորդած տեղեկությունները:

Չափազանց կարևոր է այն հանգամանքը, որ Դվինի II եկեղեցական ժողովի և նրա ընդունած վճիռների շուրջ մեր հետազոտությունը սկսենք ժողովին ժամանակագրորեն նախորդող շրջանի՝ այսպես կոչված հայ-ասորական հարաբերությունների քննությանը, որի հետ սերտորեն առնչվում է նաև Հայոց եկեղեցու վերաբերմունքը VI դարում չափազանց մեծ կարևորություն ներկայացնող անապականության խնդրի նկատմամբ:

Երբ Հուստինոս Ա-ի գահակալության առաջին տարիները նշանավորվեցին միաբնակների հալածանքներով, միաբնակությանը հարող բազմաթիվ եպիսկոպոսներ արտոբյեցին՝ գրկվելով իրենց եպիսկոպոսական իրավունքներից: Նրանց թվում էին նաև Հալիկառնասի եպիսկոպոս Հուլիանոսը և Անտիոքի պատրիարք Սևերոսը, որոնք, հանգրվանելով Ալեքսանդրիայում, բանավեճ ունեցան՝ հարությունից առաջ Քրիստոսի բնության ապականացու, թե անապական լինելու վերաբերյալ: Հուլիանոս Հալիկառնասցին պաշտպանում էր անապականության դուռը: Նրա համոզմամբ, Քրիստոսի մարմինը «ի հարկե» ենթակա չէր մարդկային կրքերին կամ կարիքներին, որովհետև նա դրանց կարիքը չուներ: Սևերոս Անտիոքացին, ընդհակառակն, պնդում էր, թե Քրիստոսի մարմինն ապականացու էր, քանզի մարդկանց

---

<sup>397</sup> Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ յարուս մեծին Ներսիսի Հայոց Մեծաց և վասն Քաղկեդոնի, Պ. Անանյան, Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ ժողովքի մասին, Բազմավեպ, 1957, էջ 111-127, 1958, էջ 64-72, 117-131:

փրկելու համար նա պետք է հենց այդպիսի անցավոր և ապականացու մարմին ունենար:

Գավանաբանական խնդիրները, որոնք արժարժվում էին Հուլիանոս Հալիկառնասցու և Սևերոս Անտիոքացու վիճաբանության շրջանակում, շատ ծանրակշիռ ու կարևոր նշանակություն են ձեռք բերում Հայոց եկեղեցու համար հաջորդող դարերի ընթացքում: Պետք է նկատել, որ ո՛չ Ներսես Բագրևանդցու և ո՛չ էլ նրա անմիջական հաջորդների դավանական թղթերում չենք տեսնում առանձին ուշադրություն՝ նվիրված անապականության խնդրին: Առանձնապես որևէ շփում չունենալով այս առաջին շրջանում Սևերոս Անտիոքացու հետևորդների հետ, Հայոց եկեղեցին այնուամենայնիվ իր բացասական վերաբերմունքն է արտահայտում մարդեղության շուրջ նրանց բացատրության նկատմամբ, մյուս կողմից՝ ամենևին չխորասուզվելով հակառակորդ՝ հուլիանականների վարդապետության մեջ: Հայոց եկեղեցին իր դավանությանն ավելի համապատասխան ու ճշմարիտ էր համարում հուլիանականների ուսմունքը՝ գիտակցելով միաժամանակ, որ Հուլիանոս Հալիկառնասցին և նրա հետևորդները պարզապես հաստատում են նախորդ դարերի եկեղեցու դավանաբանությունն անապականության խնդրի շուրջ: Ինչպես Գիրք Թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերն են հիմնավորապես ապացուցում, հայոց վարդապետները համոզված էին, որ Հալիկառնասցին, ըստ էության, նորություն չի ասում անապականության խնդրի շուրջ, այլ հակադրվելով Սևերոսին, վերահաստատում է եկեղեցու հայրերի դրույթներն այս խնդրում: Հայ վարդապետների համոզմամբ, Հալիկառնասցին ինքը մտածում էր հների պես, առաջին հերթին՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու:

Իսկապես հուլիանիտների ընթրնումը, եկեղեցու պատմության մասնագետների գնահատմամբ, միանգամայն համապատասխանում էր եկեղեցու դասական հայրերի հասկացողությանը: Տակավին IV դարում, Քրիստոսի մարդկային բնությանը վերաբերող հատկանիշների մեկնաբանության ոլորտում չհաղթահարվեցին դարաշրջանին բնորոշ աշխարհայացքային սահմանափակությունները: Պատճառը թերևս կայանում էր նրանում, որ թեև Քրիստոսին մարդկային միտք և ազատ կամք էր վերագրվում, այդուհանդերձ, տիրապետում էր այն տեսակետը, թե նյութական սկիզբ ունեցող մարդկային մարմինն «անգործունեայ» է, ինչը, վերջին հաշվով, ականա, հանգեցնում էր «նուրբ» երևութականության<sup>398</sup>:

Ընդսմին, չհամարելով իրենց հուլիանական, հայ հոգևորականներն իրենց հերթին ավելի ուշ, VIII դարի սկզբներից, սկսեցին պայքարել ծայրահեղ հուլիանական դրսևորումների դեմ: Հայտնի է, որ Հովհաննես Օձնեցու /717-728/ հայրապետության շրջանում, մեծ թիվ էին կազմում ծայրահեղ հուլիանականները<sup>399</sup>, որոնց վարդապետությունն արդեն մոլորություն էր համարվում: Նրանց դեմ էր ուղղված կաթողիկոսի «Նորին ընդդեմ երեսութականաց ճառը»<sup>400</sup>, որում հեղինակը, աստվածաբանական խոր ու նրբին դիտումներով, քննադատվող երևույթի համակողմանի ընդգրկումով բացահայտում և հերքում է Հայոց եկեղեցու համար սպառնալիք դարձած դավանական տարընթաց հոսանքների վարդապետական սխալները: Երևութականների հերձվածողա-

<sup>398</sup> А. Гарнак, История догматов, ч. 2, Развитие церковной догмы, СПб, 1911, стр. 296-297.

<sup>399</sup> Հուլիանիտները հետագայում որոշ ծայրահեղ հետևորդների պատճառով կոչվեցին երևութականներ /Ֆանտասիաստներ/:

<sup>400</sup> Մատենագիրք Հայոց, Է հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45-66:

կան թյուր ըմբռնումները մերկացվում են Ալեքսանդրյան քրիստոսաբանության լույսի ներքո, քրիստոսաբանություն, որի վրա ավանդաբար հենվում էին արևելյան բոլոր եկեղեցիները: Հետաքրքիր են այս տեսանկյունից նաև Խոսրովիկ Թարգմանչի՝ դավանաբանական բնույթի հինգ ընդարձակ թղթերը: Նրա «Յադագս թէ պարտ է զմարմին տերունական համագոյ ասել Աստուածն Բանի...»<sup>401</sup> և «Առ այնոսիկ, որ յերկուս զմարդկային անջատեն բնութին. այլ գոլ ասեն յառաջ քան զյանցանսն եւ այլ՝ զկնի յանցանացն»<sup>402</sup> թղթերում աստվածաբանորեն հերքվում է թե՛ սևերյան և թե՛ հուլիանական զարտոտլի տեսությունները: Ընդ որում, հուլիանական հերձվածի հերքումը վարդապետորեն արդարավում է Հովհան Ծանեցու «Ընդդէմ երեսութականաց» ճառին:

Այսպիսով, VI դարի կեսերին ակներև է այն հաստատուն պատմական իրողությունը, որ Հայոց հայրաբանական թղթերում Սևերոսը դատապարտվում և նզովվում է իբրև հերետիկոս, իսկ Հուլիանոս Հալիկառնացու անունն ամենևին չի հիշվում: Այնուհայտ է, որ միտումնավոր այդ լռությամբ եկեղեցու նվիրապետությունն իր համաձայնությունն էր արտահայտում Հուլիանոս Հալիկառնացու վարդապետության նկատմամբ, մյուս կողմից անթաքույց կերպով Սևերոս Անտիոքացուն բնորոշելով իբրև հերձվածող: Վերջինս, մի անգամ իբրև հերետիկոս ճանաչվելուց հետո, բնականաբար ներառվում է հերետիկոսների ցանկերում և շարունակաբար հիշվում նրանցում:

Հայոց եկեղեցին, լիակատար կերպով ընդունելով Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունը, մինևույն հարթության վրա չճնաց, այլ ընդունեց միաբնակության այն ամբողջ զարգացումը, որը սկսվում էր վերը նշված երկու խոշորագույն եպիսկո-

<sup>401</sup> Մատենագիրք Հայոց, Զ հ., Ը դար, Անթիլիաս- Լիբանան, էջ 655-659:

<sup>402</sup> Նույն տեղում, էջ 659-663:

պոսների վիճաբանությամբ՝ Քրիստոսի մարմնի անապակա-  
նության խնդրի վերաբերյալ՝ հայտնապես կանգնելով Հուլիա-  
նոս Հալիկառնացու կողմը:

Դ-վինի 555թ. ժողովին թե՛ նախորդող և թե՛ հաջորդող ժամա-  
նակաշրջանում, ինչպես աղբյուրներն են փաստում, ասորի  
միաբնակ քրիստոնյաները շարունակում են մեծապես արժեվո-  
րել Հայոց եկեղեցին՝ շարունակ աշխատելով հաղորդակցություն  
պահպանել հայոց հետ: Միաբնակ ասորիները, հալածվելով  
նեստորականներից և քրիստոնյա այլ հերձվածուներից, ջա-  
նում էին օգնություն հայցել Հայոց աթոռից: Թե ինչպիսի ջերմե-  
ռանդությամբ էին նրանք վերաբերում առ Հայոց առաքելական  
աթոռը, պարզորոշ երևում է հայոց հայրապետին ուղղված թղթե-  
րի վերտառությունից<sup>403</sup>:

Գիրք Թղթոցում պահպանված դավանաբանական մի  
փաստաթղթում, որն իր ժամանակաբանությամբ նախորդում է  
Դ-վինի II ժողովին, վերնագրված՝ «Թուղթ ասորեաց ուղղափա-  
ռաց ի Հայս առ Տէր Ներսէս կաթողիկոս Հայոց Մեծաց», կար-  
դում ենք. «Ծանուցանենք ձեզ, զի ենք մեք յաշխարհի հերձուա-  
ծողաց, և բնակեալ ենք ի մէջ սոցա որպէս գառինք ի մէջ գայլոց,  
և համարեալ ենք սոցա թշնամիք, զի քարոզենք զճշմարիտ հա-  
ւատս...և վասն այսորիկ աղաչենք զճշմարտութիւն ձեր ...կա-  
ցուցանել մեզ հովիւ, որ ժողովէ զմեզ»<sup>404</sup>: Այսպիսով, համաձայն

---

<sup>403</sup> Ինչպես օրինակ. «...հովուաց արդարոց, և հարանց հոգևորաց, որ էք լոյս  
աշխարհի և սիւնք հաւատոյ, քարոզիչք արդարութեան, և աշակերտք առա-  
քելոց, ընկեքք սրբոց, և բարեկամք արդարոց, սիրելիք Քրիստոսի, և պահա-  
պանք խաչին նորա», Գիրք Թղթոց, էջ 52, և կամ «Հայր հոգևոր, կարգիչ  
իմաստուն, հովիվ արթուն, անձն լուսավոր, մահատակ արդարութեան, զան-  
ձատր այր արդար հաւատոց, ընկել ատաքելոց, հաւասար վարդապե-  
տաց...», նույն տեղում, էջ 59:

<sup>404</sup> Նույն տեղում, էջ 52-53:

Գիրք Թղթոցի, որն անկասկած պարունակում է ամենաարժանահավատ և վստահելի փաստաթղթերը, մի խումբ միաբնակ ասորիներ գրությամբ դիմում են Հայոց Ներսես Բագրևանդի կաթողիկոսին, նրան խնդրելով եպիսկոպոս ձեռնադրել «Արդիսոյ երէց ի վանաց Սարեբայի», միաժամանակ ներկայացնելով հավատո մի խոստովանություն: Հաջորդ դավանաբանական փաստաթղթերից<sup>405</sup> տեղեկանում ենք, որ Հայոց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները ձեռնադրում են Արդիշոյին: Վերջինս վերադառնում է Ասորիք, մի գրությամբ հանդերձ, որում Հայոց եկեղեցունվիրապետությունը հավատո հարցերում լիակատար համերաշխություն էր հայտնում միաբնակ ասորիների դավանությանը:

Միջնադարյան հայ պատմիչներից և ոչ մեկը, բացառությամբ Կիրակոս Գանձակեցու, չի պատմում Դվինի ժողովին նախորդող բոլոր այս իրադարձությունների, հայ-ասորական թղթակցության և դավանական համերաշխության մասին, որի մասին վկայում են մի կողմից քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները՝ *Narratio de rebus Armeniae*-ն և Արսեն Սափարացու «Վրաց և հայոց բաժանման մասին» երկասիրությունը, մյուս կողմից՝ Գիրք Թղթոցում պահպանված թվով վեց դավանական փաստաթղթերը:

Կիրակոս Գանձակեցին թեպետ իրազեկ է ձեռնադրության համար Հայոց կաթողիկոսին դիմած ասորի ուղղափառների պատվիրակության մասին, սակայն վկայում է այդ փաստը շուրջ մեկ դարի ժամանակավրիպությամբ, քանզի կաթողիկոսը, համաձայն Գանձակեցու, ոչ թե Ներսես Բ Բագրևանդիին է, ինչպես իրական փաստերն են վկայում, այլ Ներսես Գ Իշխանցին /642-662/. «...առ սա եկեալ ասորոց ուղղափառաց՝ խնդրէին ի

<sup>405</sup> Նույն տեղում էջ 55-58:

սմանն եպիսկոպոս. և նա պահանջեաց ի նոցանն գրով խոստովանութիւն հաւատոյ, և նոքա ետուն նմա...»<sup>406</sup>, ապա մի փոքր անց. «Եւ ապա ձեռնադրէ նոցա եպիսկոպոս զԱրդիսոյ»<sup>407</sup>:

Ընդհանրապէս եպիսկոպոսական ձեռնադրոյթյան հարցը հատկապէս միջին դարերում պարզ իրավական կամ ծիսական խնդիր չէր իրենից ներկայացնում, այլ ամենից առաջ՝ դավանաբանական: Հենց դրանով էր պայմանավորված այն հանգամանքը, որ առանց ընդհանուր «դավանակցութեան» շեշտման, անհնարին էր, որ Հայոց կաթողիկոսը հանձն առներ ձեռնադրել Արդիշոյին: Հետևապէս, Կիրակոս Գանձակեցու վկայած այն փաստը, թէ Հայոց կաթողիկոսը «պահանջեաց ի նոցանն գրով խոստովանութիւն», միանգամայն համապատասխանում է պատմական իրողոյթյանը: Շատ հավանական է, որ Գանձակեցու հաղորդած վկայութիւնները ծագեն Գիրք Թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերից, որովհետև նրանցում նկատելի են որոշ ընդհանրութիւններ: Նախ և առաջ, «ասորեաց ուղղափառաց» արտահայտութիւնը խիստ բնորոշ է Գիրք Թղթոցի դավանաբանական թղթակցութեան այս շարքին: Մյուս կողմից և՛ Գիրք Թղթոցում և՛ Գանձակեցու երկում Արդիշոյի անունը մշտապէս տրվում է «Արդիսոյ» անվանաձևով, մինչդեռ զանազան աղբյուրներում հանդիպում ենք Արդիշոյ, Արդեշոյ, Արդիշու, Բարդիշոյ և այլ տարբերակների:

Ինչպէս նշեցինք վերը, քաղկեդոնական որոշ աղբյուրներ ևս տրամադրում են հերաքրքիր անդեկոթիւններ հիշյալ իրադարձութիւնների մասին: Այսպէս Narratio-ն պարզօրոշ փաստում է, թէ Հայոց կաթողիկոս Ներսէս Բագրևանդոն եպիսկոպոսա-

<sup>406</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 61:

<sup>407</sup> Նույն տեղում:

կան ձեռնադրություն ստանալու խնդրանքով դիմած ասորիներն իրենց դավանանքով հուլիանականներ էին: Վերջին փաստի կարևորությամբ է բացատրվում այն հանգամանքը, թե ինչու է աղբյուրի հեղինակը Գվինի ժողովին մախորդող պատմական նախաբանում հանգամանորեն անդրադառնում Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետությանը, հերքում այն սուրբ գրոց վկայություններով, ապա շարադրում մահացած Հուլիանոսի աջով կատարված եպիսկոպոսական ձեռնադրության պատմությունը<sup>408</sup>. ամբողջ այս շարադրանքն ի վերջո աղերսվում է Հայոց եկեղեցու պատմությանը, երբ կաթողիկոսը համաձայնում է բավարարել ձեռնադրություն ստանալու հուլիանականների խնդրանքը:

Միաբնակ ասորիների՝ Հուլիանոս Հալիկառնասցու անապականության խորհրդի վարդապետությանը հարած լինելու փաստն ի դեպ ապացուցվում է նաև Գիրք Թղթոցի փաստաթղթերով: Այսպես, Հայոց կաթողիկոսին, եպիսկոպոսներին ու իշխաններին ուղղված ասորիների թղթում Զրիստոսի մարմնի անապականության խորհրդին վերաբերող հետևյալ արտահայտությանն ենք հանդիպում. «և ապականութիւն բնաւ ոչ գտաւ ի նմա, զի մարմինն՝ որ ի մեզէ առաւ, անապականութիւն էր և փառատր ի նմանէ միութենէ»<sup>409</sup>: Դավանաբանական այս ժողովածուի մեջ պահպանվել է նաև արդեն եպիսկոպոս ձեռնադրված Աբդիշոյի

---

<sup>408</sup> Narratio, էջ 103-104: Ավելի հանգամանորեն տե՛ս նաև Կ. Մելիքյան, Narratio de rebus Armeniae հայ-քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007, էջ 65-66:

<sup>409</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 53: Նույն ձևակերպումները բառ առ բառ հանդիպում են նաև ասորիներին ուղղված Հայոց կաթողիկոսի պատասխան թղթում, նույն տեղում, էջ 56:

թուլքը Հայոց կաթողիկոսին, ուր Աբդիշոն հորդորում է նրան զգուշանալ սևերյանների վարդապետած մոլորություններից<sup>410</sup>:

Նրուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս նույնպես ծանուցում է Աբդիշոյի և նրա ընկերների հուլիանական լինելու վաստը. «...ես վասն զի Հայք յասորեաց խաբեցան որ ելին արտաքոյ սրբոյ եկեղեցոյ վասն նզովելոյ նոցա զուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, և յանկան յաղանդն Յովիանոսի Աղիկառնասացոյ»<sup>411</sup>:

Ինչպես Գիրք Թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերն են ապացուցում, Աբդիշոն իսկապես կարևոր դերակատարում է ունենում VI դարի կեսերի հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերություններում, անշուշտ, հավատո խնդիրներում իր գործուն ազդեցությունն ունենալով և եռանդուն մասնակցությունը բերելով Դ-վինի II եկեղեցական ժողովին: Հայոց եկեղեցու պատմության 550-570-ական թթ. հատվածին վերաբերող դավանական փաստաթղթերում հաճախակի է շեշտվում հիշյալ եպիսկոպոսի անունը: Նրա անվամբ պահպանվել են աստվածաբանական բնույթի մի շարք թղթեր: Աբդիշոն իրապես հեղինակություն էր վայելում Հայոց եկեղեցու և հատկապես բարձր դասի հոգևորականության շրջանում:

Հայոց եկեղեցու ներքին գործերում Աբդիշոյի ունեցած մեծ ազդեցության մասին վկայում են բազմաթիվ աղբյուրներ: Այսպես, Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս վավերաթուղթը, որն ըստ Կ. Տեր-Մկրտչյանի ժամանակագրական ճիշտ հաշվարկների պետք է որ գրված լինի 574-577թթ միջակայքում<sup>412</sup>, համոզիսանալով

<sup>410</sup> Նույն տեղում, էջ 59-61:

<sup>411</sup> Յովհաննես առ Աբաս, էջ 9:

<sup>412</sup> Կ. Տեր-Մկրտչյան, Հայոց յեկեղեցոյ յարաբերութիւնները Աղուանիւ: Իես ըստ Վրբանես Զերթոյի գրութեան, Արարատ, 1896, էջ 444:

հետևաբար Դվինի ժողովին զրեթե ժամանակակից մի աղբյուր, երկու անգամ հիշատակում է Արդիշոյի անունը՝ ընդգծելով վերջինիս ունեցած մեծ ներգործությունը Դվինի ժողովի ընդունած որոշումներում.«...և ոչ զքաջութիւն Աստուծոյ Արդիշոյի Ասորոյ, որ եղև առաջնորդ կորստեանն Հայոց և կամ ժողովոյն Հայոց»<sup>413</sup>, և կամ «...իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զոր նգովեցին Հայքդ, որք մոլորեցան ի ձեռն Արդիշոյի ասորոյ և ելին արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ եկեղեցոյ»<sup>414</sup>: Փոստ առ Չաքարիա քոթում ասվում է, թե Դվինի ժողովը գումարվեց Արդիշոյի նախաձեռնությամբ «...որ արար զժողովն ի Դին...ի ձեռն Արդիշոյի ասորոյ, որ եկեալ էր ի Սասնոյ ի Մարաբթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա...»<sup>415</sup>: «Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ...» խորագրով պատմական հիշատակարանը ևս իր հերթին հաստատում է Դվինի ժողովի գումարման խնդրում Արդիշոյի մեծ դերակատարումը: Սակայն աղբյուրի մեջ վերջինիս նախաձեռնությունը ներկայացվում է միայն Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ դիրքորոշման խնդրի հարցում և խոսք չկա Արդիշոյի եպիսկոպոսական ձեռնադրության մասին<sup>416</sup>: Արսեն Սափարացին նմանապես վկայակոչում է Արդիշոյի ներգործության փաստը Դվինի ժողովում<sup>417</sup>:

Ձեռնադրվելով Ներսես Բագրևանդցուց և քոթեր ստանալով՝ Արդիշոն իր ընկերների հետ վերադառնում է հայրենիք: Ի՞ դեպ, նրան ուղղված հայրապետի թուղթը դավանական կետերում բառացի համապատասխանում է ասորիների քոթին: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ ասորիներին ուղղված հայոց նամակը

<sup>413</sup> Յովհաննէս առ Աբաս, էջ 2:

<sup>414</sup> Նույն տեղում, էջ 11:

<sup>415</sup> Փոստ առ Չաքարիայ, էջ 181:

<sup>416</sup> Գիր մերոյ հարցն..., էջ 112-113:

<sup>417</sup> Արսեն Սափարացի, էջ 40:

մեծ ազդեցություն է գործում ասորական միջավայրում. «Ընթացաւ, լուր համբաւի գրելոյ ձերոյ յամենայն Ասորեստանի, ոչ միայն ի հավատացեալս, այլ և ի հերձուածողս...անկաւ ի վերայ նոցա դողումն և երկիտլ, զի հարան ի նզովից ձերոց որպէս ի նետից խոցեալք...և յայդ երկիտլէ լռեցին, և ոչ աշխատեցին ինչ զմեզ...և մեք զարասցուք ի վերայ նոցա ուժով հաստատութեան հրամանաւ ձերով»<sup>418</sup>: Հենց այս նամակի շնորհիվ են միաբնակ ասորիները դավանական բանավեճերում հաղթանակում: Հայոց նամակի լուրը տարածվում է ոչ միայն ուղղադավան հավատացյալների, այլև զանազան հերձվածողների շրջանում, շփոթության մատնելով հատկապէս նեստորականներին: Ասորական արևելքին հայտնի է դառնում հիշյալ ասորիների հետ Հայոց եկեղեցու հավատակցությունը և սերտ միությունը: Սևերյաններն իրենց հերթին կամենում են զալ Հայաստան. «Եւ արդ ասեն նոքին իսկ Սևերիանոսքն, թէ մեք ի Հայս երթամք, և զկաթողիկոսն և զեպիսկոպոսսն ուսուցանենք, և ի նոցանէ թուղթս բերենք թէ հաւատ այդ արդար է գոր դոքայդ ունին»<sup>419</sup>:

Ի դեպ, Արդիշոյի կողմից առաքված թրթում վերջինիս ձեռնադրության առնչությամբ ասվում է, որ այսուհետ այն պետք է դառնա եկեղեցական կանոն և հիշյալ գավառի ասորիներն իրենց եպիսկոպոսական ձեռնադրությունը պարտավորվում են ընդունել հայոց կաթողիկոսից. «Եւ եղիցի ձեռնադրութիւն ձեր գոյ տայք, որպէս կանոնք եկեղեցական, և յերկբայս ինչ մյլ լինիցիք վասն դորա»<sup>420</sup>: Հայոց կաթողիկոսի պատասխանը նմանապէս հաստատագրում է վերոհիշյալ իրավասական կանոնը.

---

<sup>418</sup> Գ. իրք Թղթոց, էջ 59-60:

<sup>419</sup> Նույն տեղում, էջ 60:

<sup>420</sup> Նույն տեղում, էջ 54:

«...գրեցաք ձեզ հաստատուն ունել զնոյն ամենայն քաջութեամբ...եւ ձեր հնազանդութիւն եղիցի առ դա ստոյգ...»<sup>421</sup>: Հիշարալի, այն դառնում է եկեղեցական կանոն և գրեթէ մինչև VIII դարի սկիզբ այս տարածքի ասորիներն իրենց ձեռնադրությունը ստանում էին հայոց հայրապետից: Այս հանգամանքը վկայությունն է նրա, որ ասորական եկեղեցու այդ հատվածն ուղղակի գտնվում էր Հայոց եկեղեցու իրավասության ներքո: Միքայել Ասորին վկայում է, որ VII դարում, ասորիների մի մասը, խոստովանում էր Գրիգոր Լուսավորչի հավատը, այդ իսկ պատճառով նրանք սկսում են կոչվել «գրիգորյան»։ «երթային Ասորիք առ Սասանօք առ Հայք և ասեին մեք սուրբ Գրիգորի դաւանութեամբն ենք, և առնուին ի նոցանէ ձեռնադրութիւն, և ոչ զոյր հակառակութիւն. և վասն այսորիկ կոչեցան Գրիգորիկք»<sup>422</sup>: Իր հերթին, Մանագլետրոի ժողովի մասնակից Խոսրովիկ Թարգմանիչը, անդրադառնալով Հուլիանոս Հալիկառնասցու և Սևերոս Անտիոքացու վեճին, և բնութագրելով բանավիճող կողմերի առանձնահատկությունները, դավանաբանորեն ապացուցում է նրանց հերետիկոսությունը, ընդգծելով, որ նրանք շեղվել են առաքելական մախնավանդ հավատից. «Այսպես երկոքին սոքա երկուք այսոքիւք բանիւք...սասանեալք եղեն յուղղափառութենէ առաքելական հաւատոյն»<sup>423</sup>: Փաստորեն, բացահայտ կելուպով, հերձվածող են համարվում նաև Հալիկառնասցու հետևորդները: Խոսրովիկի «Նորուն Խոսրովու թուղթ առ Տէր Սարգիս եպիսկոպոս Գերաղեկորայ» վերտառությամբ թղթում ուշագրավ է այն փաստը, որ ասորական եկեղեցու այդ երկու հակամարտ կողմե-

<sup>421</sup> Նույն տեղում, էջ 57-58:

<sup>422</sup> Տեառն Միխայելի պատրիարքի ասորոց ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870, էջ 352:

<sup>423</sup> Մատենագիրք Հայոց, Զ հ., էջ 683:

ըն ձգտել են միավորվել Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվան ներքո.«...փափագեցին երկրքին կողմանքն անուամբ մեծին Գրիգորի խոստովանողին Քրիստոսի խառնեալ զսուրբ անուն նորա ընդ անուանս աղանդահարցն իւրեանց...Եւ համայն ոչ հասասարապես որպէս անուանն ցանկացողք հրաշալտյն Գրիգորի, ընդ մինն եւ խոստովանութեանն...»<sup>424</sup>: Այսինքն, դավանաբանական այս երկու հոսանքների ներկայացուցիչները, կամենում էին պարզապես Լուսավորչի անունն իրենց վրա վերցնել, բայց ոչ ամենևին նրա դավանությունն ընդունել.«...զի ցուցաք վասն երկուս այս արանց, զի ոչ միայն եթէ ոչ են համաձայնք սրբոյն Գրիգորի, այսինքն առաքելական հաստոյն, այլ եւ յոյժ նոցին հակառակք...»<sup>425</sup>: Վկայակոչված փաստերն ինքնին ապացուցում են, թե այս դարերում տակավին որքան մեծ էր Գրիգոր Լուսավորչի անունը, որը համարժեք էր ուղղափառության:

Վերադառնալով Դվինի ժողովին անմիջապես հաջորդող իրադրությանը, այնուհանդերձ պետք է նկատել, որ կատարելապես լուսաբանված չէ այն հարցը, թե արդյոք Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը որոշակիորեն հետևանք էր Աբդիշոյի և նրա ուղեկիցների հետ ունեցած բանակցությունների: Ամեն դեպքում, հարկավ, սխալ է Դվինի II ժողովի կողմից Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մերժման հարցում գերազնահատել ասորական ազդեցությունը Հայոց եկեղեցու վրա, և մինչև իսկ մոլորեցնելուց խոսել:

Թեպետ հետագայում ասորի Աբդիշոյին մեծ ազդեցություն և նշանակություն են վերագրում Հայոց եկեղեցու ներքին գործերում, պետք է ընդգծել, որ երկուստեք արված գրագրություննե-

<sup>424</sup> Նույն տեղում, էջ 684:

<sup>425</sup> Նույն տեղում, էջ 687:

րից ակնհայտ երևում է, թե իրականում, եկեղեցական-հոգևոր տեսանկյունից, որ կողմն էր առավել հեղինակավոր:

Հարց է առաջանում նաև, թե ինչպես եպիսկոպոսական ձեռնադրության մասին Արդիշոյի և նրա ընկերների խնդրանքը այդպես դյուրությամբ ընդունվեց Ներսես Բագրևանդցու կողմից: Բացատրությունը մեզ տրամադրում է քաղկեդոնական աղբյուրը՝ Narratio-ն: Համաձայն վերջինիս, հիշյալ նպատակի իրագործման համար ասորի ուղղափառները՝ ի դեմս Արդիշոյի, բարեկամանում են Տարոնի եպիսկոպոս Ներշապուհի հետ: Աղբյուրը հայ-ասորական հարաբերությունների պատմության իր շարադրանքում կարևորագույն դեր է հատկացնում Ներշապուհի եպիսկոպոսին, որը դեռ Հայոց կաթողիկոսին ուղղված ասորիների ուղերձից առաջ արդեն իսկ երկարատև տարիների շփում ուներ Արդիշոյի հետ: Համաձայն աղբյուրի, ձեռնադրության հարցի շուրջ հենց նա էր միջնորդ ծառայում ասորիների և Ներսես կաթողիկոսի միջև, մի պարագա, որն ի վերջո հանգեցնում է Դվինի ժողովի գումարմանը<sup>426</sup>:

Գիրք Թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերը նույնպես կարևոր դիրք են վերագրում վերոհիշյալ Ներշապուհի եպիսկոպոսին, որը ժողովածուի վավերաթղթերում մշտապես հանդես

---

<sup>426</sup> Համաձայն աղբյուրի, Արդիշոն եպիսկոպոս է ձեռնադրվում Դվինի 555թ. ժողովում /հմմտ. Արսեն Սափարացի, էջ 39,/ և ոչ թե ժողովից առաջ, ինչպես Գիրք Թղթոցի փաստաթղթերն են վկայում, տե՛ս, Narratio, էջ 105: Այս վկայությունն, այնուամենայնիվ, չի համապատասխանում պատմական իրողությանը: Քաղկեդոնիկ աղբյուրի հեղինակը շփոթում է Արդիշոյի ձեռնադրման իրական ժամանակագրությունը՝ զետեղելով այն Դվինի II եկեղեցական ժողովի պատմության մեջ: Ի դեպ, համաձայն աղբյուրի, Արդիշոյի հետ միասին ձեռնադրություն են ստանում ևս երեք ասորի միաբնակներ: Ձեռնադրվելով դեռ ժողովից առաջ, Արդիշոն նրան մասնակցում է որպես ձեռնադրված եպիսկոպոս և Հայոց եկեղեցու նվիրապետության անդամ: Նա առաջնակարգ տեղ է գրավում Ներսես կաթողիկոսի ժողովական փաստաթղթի թվարկված եպիսկոպոսների շարքում, տե՛ս, Գիրք Թղթոց, էջ 73:

Է գալյա «Մերշապուհ» անվամբ: Վերջինս բարձր հեղինակություն էր վայելում Հայոց եկեղեցու նվիրապետության շրջանակներում՝ հանդես գալով «իբր փոխանորդ կաթողիկոսին»: Եպիսկոպոս ձեռնադրվելով Բարգեն Ոթմսեցու աթոռակալության շրջանում, Դվինի II եկեղեցական ժողովի ժամանակ արդեն Ներշապուհը շուրջ 50 տարվա եպիսկոպոսական գործունեության սլաոկառելի մի շրջան էր անցել, ըստ ամենայնի, Հայոց եկեղեցու այս շրջանի պատմության մեջ կաթողիկոսից հետո հանդես գալով որպես երկրորդ դեմք: Անշուշտ, հենց դրանով է քացատրվում այն հանգամանքը, թե յնչու էր նրա հեղինակությունն այդքան բարձր Հայոց եկեղեցու նվիրապետության մեջ: Արդ, Ներշապուհ եպիսկոպոսի հետ ունեցած սերտ մտերմության արդյունքն էր, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության համար Արդիշոյի և նրա ընկերների խնդրանքը հոժարակամ ընդունվում է հայոց կաթողիկոսի կողմից:

Ամփոփելով մեր շարադրանքն այն շարժառիթների վերաբերյալ, որոնք հանգեցրին Դվինի II եկեղեցական ժողովի գումարմանը, հավելենք, որ քաղկեդոնական ուղղվածության որոշ սկզբնաղբյուրներ չափազանց արժեքավոր մի բնորոշում են տալիս այն ժամանակաշրջանի վերաբերյալ, երբ եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու խնդրանքով ասորի միաբնակները դիմում են Հայոց կաթողիկոսին. «նրանք /րմա՝ հայերը/ հրաժարվել էին ս. Գրիգորի ավանդությունից, անջատվելով Կեսարիայի աթոռից և հրաման ստացան Պարսից արքայից, որ իրենք կատարեն իրենց ձեռնադրությունը»<sup>427</sup>: Քաղկեդոնական հեղինակների համար հիմնական դրդապատճառները, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության համար ասորի հուլիանականները դիմում

<sup>427</sup> Narratio, էջ 104, հմմտ. Արսեն Սափարացի, էջ 37-39, Փոտ առ Չաքարիայ, էջ 181:

են հատկապես Հայոց կաթողիկոսին, դա կարևորագույն այն փաստն էր, որ Հայոց եկեղեցին դուրս էր եկել հունական եկեղեցու իրավասությունից, այսինքն, այն կարգավիճակը, որում նա գտնվում էր: Այս առնչությամբ հարկ է նշել սակայն, որ քաղկեդոնական աղբյուրները Կեսարիայի ձեռնադրությունից հրաժարվելու հարցում ժամանակագրական անճշտություններ են բովանդակում:

Արդեն իսկ բավականաչափ անդրադառնալով այս խնդրին մենագրության համապատասխան հատվածում, հավելենք պարզապես, որ հարևան միաբնակ քրիստոնյաների համար, անշուշտ, մեծ նշանակություն ուներ վերջին հանգամանքը՝ Հայոց կաթողիկոսների՝ Կեսարիայի արքեպիսկոպոսից ձեռնադրվելու սովորույթի հրաժարումը, որի պատմական իրողությունն այնուհանդերձ արձանագրվում է շատ ավելի վաղ նկարագրված դեպքերից՝ IV դարի վերջին քառորդում:

## 2.2 Դվինի II ժողովի ընդունած որոշումները:

ա/ Քաղկեդոնի IV սիեզերական ժողովի բանադրումը:

Մի շարք աղբյուրների վկայությամբ, Հայոց եկեղեցին անբաժան լինելով հունական եկեղեցուց, հենց Դվինի II ժողովում է մերժել Քաղկեդոնի ժողովը՝ բաժանվելով Ընդհանրական եկեղեցուց: Առհասարակ, ինչպես Գիոր Թրթոց ժողովածուում պահպանված վավերաթղթերը, այնպես էլ միջնադարյան զանազան աղբյուրներ, համակարծիք չեն իրենց վկայություններում Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումների և Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ դավանաբանական դիրքորոշում այտուհայտելու շուրջ: Քննության ենթարկելով հատկապես կաթողիկոս Ներսես Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանին վերաբե-

րով փաստաթղթերը, տեսնում ենք, որ, եթե նրանց մի մասում, մասնավորապես՝ ժողովին նախորդող հայ-ասորական թղթակցության շրջանում բացահայտորեն և քանիցս բանադրվում և նզովվում է Քաղկեդոնի ժողովը և նրա դավանաբանական հիմնաքարը հանդիսացող Լևոնի Տոմարը, ապա նույն Դվինի ժողովական փաստաթղթում խոսք անգամ չկա քաղկեդոնականության դատապարտման մասին: Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակությունը բացակայում է նաև Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի անունով մեզ հասած կանոնների հավաքածուում<sup>428</sup>:

Սակայն Քաղկեդոնի վարդապետության բանադրումը հենց Դվինի II եկեղեցական ժողովում հաստատվում է ինչպես Գիրք Թղթոցի միանգամայն արժանահավատ փաստաթղթերով, այնպես էլ միջնադարյան բազմաթիվ աղբյուրների հաղորդած վկայություններով: Այսպես, Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսի՝ Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին ուղղված՝ վերոհիշյալ իրադարձություններին գրեթե ժամանակակից թղթում կարդում ենք. «...եւ վասն զի Հայք յասորեաց խաբեցան, որ ելին արւաքոյ սրբոյ եկեղեցոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի...»<sup>429</sup>: Քաղկեդոնական ուղղվածության սկզբնաղբյուրները ևս հաստատում են նույն փաստը, ինչպես օրինակ Փոտ առ Չաքարիայ թուղթը. «Բայց հակառակութիւն վասն ժողովոյն /իմա՝ Քաղկեդոնի/ ինչ ոչ գոյր, այլ ամենեքեան ընդունէին զժողովն մինչ ի ժողովն Դվնայ...»<sup>430</sup>, Narratio-ն. «...Երբ նզովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպես նեստորական ըստ Արդիշոյի

<sup>428</sup> Ա. Ղլտնյան, Կանոնք Ներսես Բ կաթողիկոսի, Արարատ, 1905, էջ 949-968:

<sup>429</sup> Յովհաննես առ Աբաս, էջ 9:

<sup>430</sup> Փոս առ Չաքարիայ, էջ 181:

գրության»<sup>431</sup>: Քաղկեդոնական աղբյուրի բնորոշումները նույնությամբ հանդիպում են նաև Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ. «և նզովեցին նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, որ կոչեցին նեստորական՝ համաձայն անաստված Արդիշոյի»<sup>432</sup>: Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման փաստը վկայված է նաև «Գիրք մերոյ հարցն...» խորագրով հիշատակարանում. «...եւ ի բաց մերժեցին գծողովն Քաղկեդոնի նզովիք չափ»<sup>433</sup>, ինչպես նաև «Սակս ժողովոց» գրության մեջ. «զայս ժողով արար Տէր Ներսէս հակառակ ժողովոյն Քաղկեդոնի. վասն զի էր խիստ պղտորման խոստովանութեան Քաղկեդոնի յաճախապէս յաւելլալ ևս քան զևս յոյժ յոյժ երկաքնակ հաւատն»<sup>434</sup>: Ավելի ուշ շրջանի պատմիչները ևս / Ստեփանոս Տարոնեցի, Սամվել Անեցի, Ստեփանոս Օրբելյան/ անանապէս փաստում են վերոնշյալի մասին:

Ի հակադրություն վերը հիշված աղբյուրների, Դվինի II եկեղեցական ժողովի «Ուխտ միաբանութեան հայոց աշխարհիս...» խորագիրը կրող վավերական փաստաթղթի շարադրանքից տեղեկանում ենք, թե հիշյալ ժողովը զբաղվել է միայն նեստորականների գործունեության դատապարտման և բանադրման խնդրով: Ժողովածուում պահպանված, նույն ժողովի հետ առնչվող և նեստորականության նույն խնդրին վերաբերող երկու փաստաթղթերը ևս՝ «Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս» և «Որոշումն նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցոյ»<sup>435</sup> իրենց բովանդակությամբ վերաբերում են միայն նեստորականների հերձվածողական վարդապետության դատապարտման

---

<sup>431</sup> Narratio, էջ 104:

<sup>432</sup> Արսեն Սափարացի, էջ 40:

<sup>433</sup> Գիրք մերոյ հարցն..., էջ 113:

<sup>434</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 221:

<sup>435</sup> Նույն տեղում, էջ 70-71, 76-77:

խնդրին. նրանցում ընդհանրապես բացակայում է որևէ հիշատակություն Քաղկեդոնի ժողովի և կամ Լևոնի Տոմարի մասին:

Ի դեպ, կաթողիկոս Հովհան Օձնեցին գրում էր, որ իր ժամանակի պավլիկյանները իրականում Ներսես Բագրևանդու օրոք հալածված աղանդի մնացուկներն են. «Նախկին մծղնեութեան պայդակենութեան խեչերանք, որք խրատեալք, եւ ոչ իմաստնացեալք, ի Ներսիսէ կաթողիկոսէ, զկնի նորուն մահուանն խուսեալք չոգան դատեցին յուրտս ուրեք աշխարհիս մերոյ»<sup>436</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, աղանդն այս նա անվանում է «մծղնեություն», ընդգծելով, որ պավլիկյաններն իրականում «խեչերանք», այսինքն՝ մնացորդն էին վաղ ժամանակների մծղնեականների: Այս վերջին փաստով հանգում ենք այն կարևոր եզրակացության, որ Ներսես Բագրևանդու աթոռակալության շրջանում Մանածիիր Ռաժիկի վանքում հաստատված աղանդավորները սոսկ նեստորականներ չէին, այլ իրենց դավանությամբ կապված էին «մծղնեից» աղանդի հետ, իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, բանադրվել էր Շահապիվանի ժողովում /444թ./: Մնում է ենթադրել, որ Հայաստան եկած խուժիկ նեստորականները ժողովրդի շրջանում իրենց ազդեցությունն արագորեն տարածել էին հատկապես մծղնեականների հետ ունեցած սերտ կապի շնորհիվ<sup>437</sup>: Անշուշտ, նեստորականների հետ մծղնեականների կապը պետք է հասկանալ ոչ թե զուտ ծիսա-դավանական, այլ միայն սահմանափակ այն իմաստով, որ Հայոց եկեղեցուն հակառակ աղանդավորական բոլոր տարրերը, ներառյալ նաև մծղնեականները, հիշյալ ժամանակներում, զորավիզ լինելով նեստորականությանը, բնականաբար օժանդակում էին նրա

<sup>436</sup> Յովհան Աւձնեցի, Նորին ընդդէմ պատիկեանց, Մատենագիրք Հայոց, Է, էջ 39:

<sup>437</sup> Կարապետ Վարդապետ, Հայոց եկեղեցոյ Պատմութիւն, մասն Ա, էջ 208:

տարածումը, մասնակցելով, այդպիսով, «ընդհանուր թշնամու»՝ Հայոց եկեղեցու դեմ պայքարի գործին<sup>438</sup>:

Իրենց բովանդակության մեջ տարատեսակ վավերաթղթերի<sup>439</sup> առկայությունը Գիրք Թղթոցում հիմք է հանդիսացել որոշ գիտնականների զանազան, հաճախ իրարամերժ կարծիքներ ու ենթադրություններ արտահայտել խնդրո առարկա ժողովի՝ առնչությամբ: Առաջադրվել են նույնիսկ այնպիսի տեսակետներ, համաձայն որոնց Ներսես Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանում երկու և ավելի եկեղեցական ժողովներ են տեղի ունեցել և կամ էլ Դվինի II ժողովը տևել է մի քանի տարիներ:

Սակայն «Ուխտ միաբանութեան» խորագիրը կրող ժողովական փաստաթղթում Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման բացակայությունը կարող է բացատրվել գլխավորապես նրանով, որ նեստորականության ու քաղկեդոնականության բավական նմանության պատճառով, այս երկու բնորոշումները հաճախ են իրար փոխարեն գործածվել՝ հատկապես նրանց հակառակորդ միաբնականների կողմից<sup>440</sup>: Ասվածի ապացույցը վերը հիշատակված քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների վկայություններն են:

Վավերաթղթերի ուսումնասիրությունը փաստում է, որ, առանձին տարբերություն չղնելով նեստորականության և քաղկեդոնականության միջև, առաջին անգամ Դվինի II եկեղեցական ժողովն է բանադրանքի ենթարկում քաղկեդոնականությունը: Հենց այս ժողովն է այն սահմանը, որը հաստատագրում է

---

<sup>438</sup> Ե. Տեր-Սիմասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 139:

<sup>439</sup> Խոսքը վերաբերում է Ներսես Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանին վերաբերող վավերաթղթերին:

<sup>440</sup> Н. Я. Марр, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Византийский временник, т. XII, 1905, стр. 3-4.

Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու իրական բաժանումը: Հատկապես այս առումով Դվինի եկեղեցաժողովը բեկումնային նշանակություն ունեցավ Հայոց եկեղեցու պատմության հետագա ողջ ժամանակաշրջանի համար: Այն իրապես ամրագրեց Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը, որի սկզբունքները հաստատագրվել էին տակավին Դվինի I ժողովում: Այնուհանդերձ, պետք է շեշտել, որ դավանական այս կողմնորոշումն ամենևին էլ նորություն չէր Հայոց եկեղեցու համար, քանզի այն սրբագրվել էր երկուսուկես դարերի ընթացքում: Ասվածի վառ ասպացույցը փաստվում է Ներսես Բագրևանդցուն վերագրվող դավանաբանական մի վավերաթղթում, ուր Հայոց եկեղեցու դավանությունն արտահայտվում է հետևյալ բնորոշումներով.«...սուրբ եւ ամբիժ մերոյ հաւատոյս...ի մարգարէիցն տնկեալ, յառաքելոցն զարգացեալ, ի սրբոց վարդապետացն դաստիարակեալողափառ խոստովանութեամբ եւ բարեպաշտ կարգաւք...»<sup>441</sup>:

Դվինի II ժողովը պարզապես վավերացրեց Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն ընդունած Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու պաշտոնական բաժանումը: Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը մեկ վայրկյանի գործ չէր, այլ իսկապես աստվածաբանա-

---

<sup>441</sup> Խնդիր Տեառն Մուշեղի՝ ընդդէմ Արիանոսի, Եւտիքի եւ Նեստորի եւ Քաղկեդոնի, Պ.Անանեան, Ներսես Բագրևանդացի իշխան հայոց հեղինակ դավանաբանական գրութեան մը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1989, էջ 49: Հիշյալ գրության վերտառությունը ձեռագրերում ավելի հաճախ հանդիպում է հետևյալ ձևով. «Ի հաւատոյ թղթն Միջնոյ Ներսեսի հայոց կաթողիկոսի, ի խնդրոյ Մուշեղայ Բագրատունոյ...», Ձեռագիր Մխիթարեանց Մատենադարանին որ ի Ս. Ղազար քիւ 394, թղ. 60ա, Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց, հտ. Բ, Վենետիկ, 1914, էջ 161: Այն, որ թուղթը պատկանում է Ներսես Բագրևանդու գրչին, ընդունել են բազմաթիվ հայագետներ /Ղ. Ալիշան, Հ. Աճառյան, Հ. Անասյան և այլն/:

կան մտածողության և կողմնորոշման գործընթացի հետևանք<sup>442</sup>: Հայոց եկեղեցու քաղաքական, վարդապետական ինքնությունը հաստատագրող Դվինի II եկեղեցածողովը, նախանձախնդիր Հայոց եկեղեցու դավանական անձեռնամխելիությանն ու բարեկարգությանը, իր հատկապես այս որոշմամբ ոգեկոչեց հավատարիմ մնալ եկեղեցու հայրերի ավանդած դավանական ու բարեպաշտական սկզբունքներին, լավագույնս ապացուցելով, որ ժամանակն անկարող է նենգափոխել Հայոց եկեղեցու որդեգրած հնավանդ սկզբունքները: Իր սահմանումներով Դվինի ժողովը իրապես կարևոր հանգրվան դարձավ Հայոց եկեղեցու դավանական նկարագրի ազգայնացման գործում:

Համաձայն որոշ աղբյուրների, Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտումն ու միաբնակ վարդապետության ընդունումը Դվինի II եկեղեցական ժողովում իրագործվեց գլխավորապես հակաքաղկեդոնական պայքարի եռանդուն ջատագովների գրվածքների ազդեցության ներքո: Խոսքը վերաբերում է վաղմիջնադարյան ականավոր եկեղեցական գործիչներից երկուսին՝ Տիմոթեոս Կուզ /V դարի II կես/ և Փիլոքսենոս /Քսենայաս/ Մաբուզեցի /Նաբովկացի կամ Հիերապոլսեցի/ /VI դարի I կես/ միաբնակ եպիսկոպոսներին: Վերջիններիս գրվածքները, ըստ նշված աղբյուրների, թարգմանվել են Ներսես Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանում /անկասկած՝ Դվինի ժողովին նախորդող շրջանում/ և իբրև ծանրակշիռ աղբյուր կիրառվել և դավանաբանական «նյութ» մատակարարել Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումների և վճիռների համար<sup>443</sup>:

<sup>442</sup> K. Sarkissian, նշվ. աշխ., էջ 27:

<sup>443</sup> Narratio, էջ 104-105, Փոոտ առ Ջաքարիայ, էջ 181, Արսեն Սափարացի, էջ 40. Գլխ մեկոյ հարցն..., էջ 113: Պետք է նշել սակայն, որ Գլխք Թղթոցի վա-

Տիմոթեոս Կուզը հակաքաղկեդոնական պայքարի նախա-  
կարապետներից մեկն էր և եգիպտական միաբնակության պա-  
րագուխը: Իր ժամանակ արդեն նրան շնորհվել էր Տիմոթեոս  
Մեծ անունն ըստ Ջաքարիա Հռետորի: Միջնադարի ամենագի-  
տուն դավանաբաններից էր նաև Փիլոքսենոս Մաբուգեցին:  
Նրանց հակաքաղկեդոնական գրվածքների հայերեն թարգմա-  
նության չափազանց կարևոր խնդիրը հայ պատմագիտական  
մտքի մեջ գիտական մեծ վեճերի առիթ է հանդիսացել:

Բյուզանդական մատենագիրները մի շարք խորագրերի  
ներքո, ինչպես օրինակ՝ «Հակաճառութիւն»՝ բաղկացած մի քա-  
նի գրքերից, «Շարադրութիւնք առ ժողովն Քաղկեդոնի և տու-  
մարն Լեւոնի», և կամ «Գիրք ընդդէմ ժողովոյն Քաղկեդոնի»,  
հաճախ են հիշատակում Տիմոթեոս Կուզի հակաքաղկեդոնա-  
կան գրվածքները: Վերոհիշյալ երեք խորագրերն էլ անտարա-  
կույս ակնարկում են միևնույն գործը՝ «Հակաճառութիւն առ  
Սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի»<sup>444</sup>, որի ամբողջական  
տեքստն այսօր ունենք միմիայն հայերեն թարգմանությամբ:

Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն» երկի լույս ընծայմանը  
գուզնթաց, հայագիտության մեջ չափազանց բուռն գիտական  
վեճերի պատճառ հանդիսացավ սույն երկի հայերեն թարգմա-  
նության ժամանակի կարևորագույն խնդրի որոշումը<sup>445</sup>: Մեր  
կարծիքով, այն անկասկած իրականացվել էր նախքան Դվինի  
II ժողովը, իսկ ավելի ճշգրիտ՝ դեպի Հայաստան Արդիշո երեցի

---

վերաթղթերը բառ անգամ չեն ասում այս գրվածքների և նրանց թարգմա-  
նության մասին:

<sup>444</sup> Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ «Հակաճառութիւն առ  
սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի» ի լույս ընծայեալ աշխատութեամբ  
Կարապետ Ծ. Վարդապետի եւ Նրանդ Վարդապետի, Ս. Էջմիածին, 1908:

<sup>445</sup> Այս մասին տես Կ. Մելիքյան, նշվ. աշխ., էջ 82-85:

առաջին այցելության շրջանում, երբ ինչպես Տիմոթեոս Կուզի, այնպես էլ Փիլոքսենոս Մաբուզեցու գրվածքները ներկայացվում են Հայոց եկեղեցու նվիրապետության քննությանը:

Տիմոթեոս Կուզն այսպիսով, միջնադարյան եկեղեցական-դավանաբանական հայ գրականության մեջ, սկսած VI դարի II կեսից, անցնելով միաբնակ ուղղափառ դավանության ամենանշանավոր հայրերի շարքը, հաճախ է հիշվում և վկայակոչվում որպես ուղղափառ դավանության վարդապետ: Հայ միջնադարյան դավանաբանական գրագրություններում Տիմոթեոս Կուզին շոալորեն շնորհում են «սուրբ», «երանելի», «աստուածաշնորհ» ու այլևայլ բնորոշումներ:

Երկասիրության մեջ ժողովված են բազմաթիվ վկայություններ ինչպես նշանավոր եկեղեցական հայրերի, այնպես էլ զանազան հերետիկոսների այնպիսի գրվածքներից, որոնց շատերի բնագրերը ներկայումս անհայտ կորած են և հայտնի են միայն անվամբ: Եկեղեցական հայ գործիչները, մեծապես, միջնորդավորված կերպով օգտվում են սուրբ հայրերի՝ երկասիրության մեջ առկա գրվածքների այդօրինակ հատվածներից: Եվ եթե ուշադիր քննության առնենք «Հակաճառութիւն» երկի հետքերը հայ մատենագրության մեջ, ավելի շատ աչքի են զարնում ս. հայրերի գրվածքներից մեջբերված վկայությունները, քան Տիմոթեոս Կուզի դավանաբանական հայացքները<sup>446</sup>: Ինչպես Ն. Ալիմյանն է ընդգծում, «Սկզբնագիրք Տոմարի» գրվածքում ամփոփված են ոչ այլ ինչ, եթե ոչ «Հակաճառության» մեջ արտացոլված Լևոնի Տոմարից փոխառված հատվածները՝ բառ առ

---

<sup>446</sup> Ն. Ալիմյան, Տիմոթեոս Կուզ Հայ մատենագրութեան մեջ, քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909, էջ 32:

բառ<sup>447</sup>, որի խմբագիրն իր դավանաբանությամբ, ամենայն հավանականությամբ, քաղկեդոնիկ է: Հիմնվելով այս փաստի վրա, գիտնականը համոզմունք է հայտնում, թե քաղկեդոնական վարդապետության կողմնակիցները «Հակաճառություն» երկից օգտվել են գլխավորապես կազմելու համար Լևոնի Տոմարը, փաստ, որն իր հերթին, ըստ գիտնականի, վկայում է, թե երբևէ չենք ունեցել Տոմարի ամբողջական հին թարգմանությունը՝ ճշգրիտ պատկերացում չկազմելով Հայոց եկեղեցու կողմից բազմիցս նգովված Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետության մասին<sup>448</sup>:

Հայոց եկեղեցու պատմությունն ընդհանրապես, իսկ նրա վաղ միջնադարյան շրջանը մասնավորապես, խոր ներգործություն է կրել այն դավանաբանական դիրքորոշումից, որ նա ունեցավ վերոհիշյալ ժողովի նկատմամբ: Այդ վերաբերմունքը ձևավորում է նաև հայ աստվածաբանական գրականության բնույթն ու կողմնորոշումը, որն այս շրջանում հիմնականում առնչվում է Քրիստոսի անձին և բնությունների խնդրին: Ինչպես հայտնի է, Ս. Երրորդությանը վերաբերող խնդիրները Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովից հետո մեկընդմիջտ փակված են համարվում արևելյան եկեղեցու համար: Հետագա վեճերը վերաբերում էին արդեն Քրիստոսի մարդեղության գաղափարին: Հայ աստվածաբաններն իրենց քննախոսություններում նախանձախնդիր էին քաղկեդոնական քրիստոսաբանության քննադատությանը, շեշտելով Քրիստոսի բնությունների իրական միությունը, միևնույն ժամանակ, խուսափելով այդ տեսանկյունից խառնաշփոթության և կամ անկատարության որևէ գաղափարից:

---

<sup>447</sup> Սկզբնագիրը Տոմարի Ս. Լեոնի եւ Սահմանի Ս. ժողովոյն Քաղկեդոնի, Վենետիկ, 1805, էջ 17:

<sup>448</sup> Ն. Ակիմևան, Տիմոթեոս Կուզ..., էջ 37:

Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը՝ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշմանն անհարիր իր վարդապետությանը, անշուշտ, էլ ավելի սրեց նմանօրինակ թարգմանությունների պահանջը: Վերջիններիս օգնությամբ ավելի հեշտ էր դիմակայել դավանաբանական բանավեճերում: Հայերեն են թարգմանվում փիլիսոփա-աստվածաբանների ու մեկնիչների երկերը, ընդ որում յուրաքանչյուր երկի ընտրությունը թարգմանության համար պատճառաբանված էր և յուրաքանչյուր հունարան թարգմանություն հատուկ իմաստ և արժեք էր ներկայացնում հունարան դպրոցի գործիչների համար<sup>449</sup>:

բ/ Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար վասն մեր» հավելման ընդունումը: Քաղկեդոնի ժողովի բանադրումը Դվինի եկեղեցական ժողովում միակ որոշումը չէր: Թեպետ հայ միջնադարյան աղբյուրներն իրենց վկայություններում համակարծիք չեն Դվինի ժողովի ընդունած որոշումների հարցում, այնուամենայնիվ նրանց հաղորդած վկայությունները լավագույնս ապացուցում են Դվինի 555թ. ժողովի՝ որպես այսուիետ ազգային և բացարձակ ինքնուրույն եկեղեցի հանդես գալու վճռակալության մասին:

Այսպես, բազմաթիվ աղբյուրների կողմից փաստվում է իր էությանը քաղկեդոնիկ եկեղեցու վարդապետությանը մեծապես հակադրվող դավանական կարևոր մի որոշման ընդունումը հենց Դվինի II ժողովի կողմից: Խոսքը վերաբերում է Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար վասն մեր» հավելման ընդունմանը<sup>450</sup>: Արդեն V դարի II կեսին Ս. Երրորդության հիմնը

<sup>449</sup> Մ. Շիրինյան, նշվ. աշխ., էջ 120:

<sup>450</sup> Յովհաննես առ Աբաս, էջ 14, Փոռ առ Չաքարիայ, էջ 181, Արսեն Սափարացի, էջ 40, Գիր մերոյ հարցն..., էջ 113, Սակս ժողովոց, էջ 221:

գործածական էր ողջ Արևելքում և ներառնված էր պատարագում: Իսկ «խաչեցարի» հավելման իրական հեղինակը Անտիոքի հայտնի միաբնակ պատրիարք Պետրոս Թավիչին էր /468-470, 475-488/, որն Անտիոքի պատրիարքական իրավասությունները ստանձնելու առաջին տարիներին իսկ կարգադրում է պատարագում սրբասացության երգին կցել հայտնի հավելումը, որի համար դատապարտվում և բանադրանքի է ենթարկվում Հռոմի Ֆելիքս III պապի և մի քանի եպիսկոպոսների կողմից: Բանադրանքն այդ արտահայտվել է նամակների մի հավաքածուում՝ հասցեագրված Պետրոս Թավիչին՝ Հռոմի պապից<sup>451</sup>:

Երկարնակների մտածողությամբ, «Սուրբ Աստուածը» վերաբերում էր Ս. Երրորդությանը, իսկ միաբնակները, նրան ավելացնելով «որ խաչեցարը», ըստ նրանց, վերականգնում էին սարեփիանոսականների մոլորությունը<sup>452</sup>, որովհետև դրանով ժխտում էին աստվածային երեք անձնավորությունների տարբերությունը: Հետագայում արդեն, չափազանց վիճահարույց այս ընդմիջարկության վերագրումը Սաբելիտսին հետևանք էր վաղ միջնադարում զանազան հերետիկոսություններն իրար զուգարելու, համադրելու բավական սովորական երևույթի: Վաղ միջնադարում սովորաբար մի լույսի ներքո էին տեսնում բոլոր այն հերձվածները, որոնք հակառակ էին ուղղափառ դավանությանը, թեպետ նրանցից յուրաքանչյուրն իր ուրույն աստվածաբանական ու դավանաբանական կողմնորոշումն ուներ:

<sup>451</sup> J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum..., vol. 7, G.-Austria, 1960, col. 1037-1054, 1109-1120.

<sup>452</sup> Սաբելիանոսի /Սաբելիտսի/ ուսմունքի մասին տե՛ս, Д. Гусев, Ересь антиринитариев третьего века, Казань, 1872, стр. 192-202, W. Williston, նշվ. աշխ., էջ 85-86:

«Խաչեցարը», մեկընդմիջտ մերժվելով հունա-հռոմեական եկեղեցու կողմից, իր ժամանակ արդեն, V դարի վերջին քառորդում, մեծ շփոթություն ու տարածայնություններ էր առաջացրել արևելյան եկեղեցիների պատմության մեջ: Այն ընդունելու կամ չընդունելու համար թե՛ քաղկեդոնիկները, թե՛ միաբնակներն առաջ էին քաշում իրենց պատճառ արդարացումները:

Վերադառնալով խնդրո առարկա հավելման ընդունմանը Դվինի ժողովի կողմից, այնուհանդերձ պետք է ընդգծել, որ արդեն VI դարի կեսերից, դեռ նախքան Դվինի II ժողովի գումարումը, միջնադարյան հայկական դավանաբանական մի շարք փաստաթղթերում «Մուրք Աստուած» երգասացության մեջ հիշատակվում է «որ խաչեցար վասն մեր» հավելում-արտահայտությունը: Այսպես, հավելումն այդ գտնում ենք Հայոց Ներսես կաթողիկոսին ուղղված ասորիների առաջին թղթում<sup>453</sup>: Հայոց կաթողիկոսի պատասխանն իսկ, որն իհարկե շատ ավելի կարևոր է այս տեսանկյունից, նմանապես ներառում է նույն հավելումը. «...երիցս սրբասացութեամբ զխաչիլն խոստովանիմք»<sup>454</sup>: Նկատի առնելով վերոհիշյալ փաստերը, Կ. Տեր-Սկրտչյանը գտնում է, թե «խաչեցարի» հավելումը շատ ավելի վաղ է ընդունվել Հայոց եկեղեցու ծիսակարգում, ավելի ճշգրիտ՝ կաթողիկոս Հովհան Մանդակունու աթոռակալության շրջանում<sup>455</sup>:

Հարկ է նշել այնուամենայնիվ, որ Դվինի ժողովի կողմից «խաչեցարի» հավելման ընդունումը վկայող արբյուրները չեն փաստում, թե միաբնակությանը բնորոշ այս հավելումն անձամոք էր Հայոց եկեղեցու նվիրապետությանը Դվինի ժողովից առաջ:

<sup>453</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 53:

<sup>454</sup> Նույն տեղում, էջ 56:

<sup>455</sup> Տե՛ս «Կնիք Հավատոյ», Առաջաբան, էջ LXXIV-LXXV: Հայոց մեջ «որ խաչեցարի» ընդունման մասին տե՛ս նաև Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 541-545:

Վերջինս պարզապես պաշտոնապես ընդունեց նրա կիրառումը ի դեմս Ս. Երրորդության, իսկ մինչ այդ, արդեն իսկ ավել կամ պակաս կանոնավորությամբ այն կիրառվում էր պատարագում<sup>456</sup>:

զ/ Հրաժարումը Երուսաղեմի պատրիարքության հետ դավանաբանական միաբանությունից: Մեր ուսումնասիրության շրջանակներում Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումների թվում մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում նաև հրաժարումը Երուսաղեմի և Նոր Հռոմի /իմա՝ Կոստանդնուպոլսի/ հետ դավանաբանական միաբանությունից, որը վկայում են մի շարք աղբյուրներ<sup>457</sup>: Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման տեսանկյունից ավելի քան տրամաբանական և բնական է հոգևոր հաղորդակցության իսպառ արգելումը Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության հետ՝ նկատի առնելով վերջինիս կողմից քաղկեդոնականությունը որպես պաշտոնական դավանություն ուղեգրած լինելու ծանրակշիռ հսնգամանքը, սակայն, մյուս կողմից, չափազանց հետաքրքիր է հրաժարումը Երուսաղեմի հետ դավանաբանական միաբանությունից, քանզի դավանական առումով այն իրապես հեղինակություն էր հայոց համար:

Դվինի ժողովի ընդունած այս որոշումն իր արտացոլումն է գտել ի դեպ Յովհաննես առ Աբաս վավերաթղթում: Հազվագյուտ են այնպիսի պատմական հիշատակարանները, որոնք հնարավորություն ընձեռեին պարզաբանել Հայոց եկեղեցու վստիջնադարյան սկզբնական շրջանի արտաքին հարաբերությունները, ընդհանրապես որոշելով նրա դիրքը հարևան եկեղեցիների նկատմամբ: Նման հիշատակարանների թվում հնագույններից մեկն,

<sup>456</sup> G: Garrite, *Narratio de rebus Armeniae*, edition critique et commentaire *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; vol. 132, Louvain, 1952, p. 170.

<sup>457</sup> Յովհաննես առ Աբաս, էջ 6, Փոս առ Չաքարխայ, էջ 181, Ստեփանոս Տարմնեցի, էջ 83, *Narratio*, էջ 105:

անշուշտ, վերը նշված աղբյուրն է: Վավերաթղթից չենք կարող ճշգրիտ պատկերացում կազմել VI դարում Հայոց եկեղեցու դավանության մասին, քանզի հեղինակը, Երուսաղեմի Հովհաննես պատրիարքը, այն շարադրել է մեծամիտ ու հակառակասեր ոգով, որն, ի դեպ, Քաղկեդոնի ժողովից հետո այսպես կոչված եկեղեցիների տարանջատման փուլում մեծապես բնորոշ էր հունական եկեղեցու շատ ներկայացուցիչների: Հետևապես, դավանաբանական տեսակետից առանձնապես որևէ կարևորություն չներկայացնելով, այն անգնահատելի աղբյուր է Հայոց եկեղեցու նշված շրջանի արտաքին հարաբերությունների մասին:

Այն հանգամանքը, որ Դ-վինի ժողովը կարևոր էր համարել Երուսաղեմ գնալն ևս արգելել, ցույց է տալիս, թե որքան մեծ հեղինակություն ուներ Երուսաղեմը հայերի համար, և որքան կարևոր էր խույս տալ նրա ազդեցությունից: Ելնելով նրանից, թե հայերը դավանաբանական բանավեճերում որքան հաճախ են վկայակոչում Երուսաղեմը<sup>458</sup>, կարելի էր ենթադրել, որ նրանք շատ հին ժամանակներից հարաբերություններ են հաստատել Երուսաղեմի հետ. ներկա թուղթն ասիա լավագույնս ապացուցում է վերը ասվածը: Վերոհիշյալ թուղթը մնանապես հազվագյուտ վկայություն է պահպանում առ այն, որ հայերն արդեն իսկ վաղ ժամանակներում վանք և հաստատուն միաբանություն ունեին

---

<sup>458</sup> Հայոց հետ դավանաբանական բանավեճերում Երուսաղեմի հեղինակությունը շեշտում էին անգամ նրանց դավանական հակառակորդները: Այսպես, վրաց կաթողիկոց Կյուրիոնը, ի պատասխան Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի Տոմարն ընդունելու՝ Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսի մեղադրանքների, գրում է. «Մեր և ձեր հարքն... գիաւատ զԵրուսաղեմի ունիւն, և մեք և դուք նոյնպէս... գիաւատ զԵրուսաղեմի ունիւք և կալցուք», Գիրք Թղթոց, էջ 167: Երուսաղեմի պարագան ընդգծվում էր, անշուշտ, հատկապես ի նկատի առնելով վերջինիս կարևորությունն ու դավանական հեղինակությունը հենց հայոց համար:

Երուսաղեմում: Տակավիճն վաղ ժամանակներից Երուսաղեմի սյրավայրերը դեպի իրենց էին ձգում քրիստոնյա հավատացյալներին: Ուխտավորներից շատերն էին հաստատվում այնտեղ, վանքեր կառուցում, որով էլ պայմանավորված էր Երուսաղեմի վանական կյանքի բարգավաճումը: Հատկապես V-VIդդ հիշատակվում են բազմաթիվ վանքեր, որոնք հիմնվել էին հայերի կողմից Երուսաղեմում և նրա շրջակայքում: Այսպես, Անաստաս վարդապետը, որը VII դարի II կեսին Համազասպ Կամսարական իշխանի խնդրանքով կազմել էր Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակը, փաստում է, թե դեռևս «Ի ժամանակս թագաւորութեան Տրդատայ և ի հայրապետութեան Սրբոյն Գրիգորի Լուսատրչին, մեծամեծ իշխանքն Հայոց շինեցին վանորայք ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմ...»<sup>459</sup>: Վարդապետն ապա անուն առ անուն թվարկում է բոլոր վանքերը. «...ամենայն բովանդակ եօթանասուն վանք շինեալ եղև յիշխանաց Հայոց ի սուրբ քաղաքն յԵրուսաղեմ...»<sup>460</sup>, արձանագրելով, միաժամանակ, որ դրանցից առավել հռչակ վայելող վանքերը ստեղծվել էին հենց Լուսավորչի ժամանակներից:

Յովհաննես առ Աբսս վավերաթղթում մեր եկեղեցու պատմության համար կարևորություն ներկայացնող առաջնային խնդիրն անտարակույս հայոց վանքերի հոգևորականության նկատմամբ կիրառված հալածանքն է: Հեղինակը՝ Երուսաղեմի Հովհաննես պատրիարքը, Գ-վինի ժողովի ընդունած որոշումների արիթով ընդգծում է, թե ծանոթանալով հայոց ժողովի հրապարակած գրություններին և նրանցում գտնելով մոլոր վարդապետ

<sup>459</sup> Անաստաս վարդապետի Վասն Վանորէից հայոց որ Յերուսաղեմ, Դ. Այիշան, Հայապատում, Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, էջ 227:

<sup>460</sup> Նույն տեղում, էջ 228:

պետություն, հրամայել է հալածել հայերին Երուսաղեմից և նրանց վանքն այրել. «...զար որոմունս մշակութեան իրեանց մինչև այս սերմանեցին: Չորս ես նգովեցի և հալածեցի և քաղաքս դեռ այրեք զվանսն մի Հայոց»<sup>461</sup>: Թղթից ակնհայտ է դառնում, որ անագորտյն այս ձեռնարկումները կասեցնելու համար հարցին խառնվել են անգամ հայոց իշխանները. «Եւ իբրև ի գրոց ինչ ոչ կարացին ցուցանել իշխանքն Հայոց, առ իս աղաչանս առաքեցին, եթէ առաջին թագաւորքն զվանս զայն մեզ իբրև զպարզև շնորհեցին նովիմք ուսմամբն: Որոց արարի պատասխանի, թէ անհնար է թագաւորաց հերձուածս պարզև շնորհել»<sup>462</sup>: Հայոց վանքերի նկատմամբ իր հաստատուն ու անփոփոխ վերաբերմունքը Երուսաղեմի եպիսկոպոսն ամփոփում է հետևյալ խոսքերով. «...յերկուս քաղաքս թագաւորականս յայտնի հերձուածողի ոչ տամք բնակել՝ ի Երուսաղեմ Երկնաւոր Թագաւորին և մերս երկրաւոր»<sup>463</sup>:

Շատ կարևոր է այստեղ այն հանգամանքը, ինչպես և հիշյալ թուղթն է վկայում, որ Երուսաղեմի պատրիարքներն արդեն այս շրջանում խառնվում են հայոց և հարևան եկեղեցիների գործերին՝ կամենալով կարծես անթաքույց իրավասություն սահմանել այդ եկեղեցիների վրա: Անաստաս վարդապետի «Վասն Վանորեից...» աղբյուրն, ի դեպ, փաստում է թե Երուսաղեմի հայ վանականության հանդեպ կիրառված հալածանքներում ծանրակշիռ գործոն էր նաև նախանձը հայոց հարուստ վանքերի նկատմամբ. «...գոր հայրապետացն տեղւոյն յետոյ ի նախանձ շարժեալ՝ խանգարեցին զամենայն կարգ վանորեիցն ...անդէն զին-

<sup>461</sup> Յովհաննէս առ Աբաս, էջ 3:

<sup>462</sup> Նույն տեղում, էջ 4:

<sup>463</sup> Նույն տեղում, էջ 5:

քեանս առնելով իշխեցողս»<sup>464</sup>: Մյուս կողմից, հայերին հալածելու վերաբերյալ նման տգեղ ինքնաբավականությամբ տրված նկարագրությունն իր հերթին վկայում է, թե ինչ վաղ ժամանակներում և ինչ ընդարձակ սահմաններում է սկսվել հալածանքը հայոց նկատմամբ: քրիստոնյա դավանակիցների կողմից:

Անաստաս վարդապետի «Վասն Վանորէից Հայոց որ Յերուսաղէմ» գրությունն իր հերթին անգնահատելի փաստեր է բովանդակում հիշյալ իրադարձությունների և հայ վանականության նկատմամբ կիրառված հալածանքների մասին. «Այլ և բազում նեղութիւնս և տանջանս կրեցին Հարքն հայոց և վանորայքն ի պատրիարգացն Հոռոմոց և այլոց որ զկնի և ոցա նստան, սակս հաւանելոյ չորարդ ժողովոյն Քաղկեդոնի և խոստովանութեան երկու բնութեանց»<sup>465</sup>: Հետաքրքիր է այն փաստը, թե Երուսաղեմի հայ վանականության համար որքան ծանրակշիռ էր Հայոց եկեղեցու հայրապետի խոսքը, քանի որ, ստեղծված անելանելի իրավիճակում անգամ, խուսափելով ինքնուրույն որոշումներից, դիմում են Ներսես Բագրևանդուն հաջորդած կաթողիկոս Հովհան Գաբեղենացուն. «Եւ միաբան ժողովեալ ամենայն Հարքն և առաջնորդք մենաստանացն և խըրճըթալոր միայնակեացքն, անձինք իբրեւ հինգ հարիւր, գրեցին առ երանելի կաթողիկոսն Յոհան և առ այլ աթոռակալսն, եթէ զի՞նչ պարտ իցէ առնել, հաւանե՞լ նոցս և ունել զտեղի բնակութեան իւրեանց, և թէ՛ թողո՞ղ և ելանել անտի. զի հրաման թագավորին խստանայր ի վերայ սրբոյ քաղաքին և հայրապետացն, զի մի՛ բնակեացեն անդր ի Հայոց կրօնատրաց և յակոբիկ Ատրի կամ յԵգիպտացոցն. այլ

<sup>464</sup> Անաստաս վարդապետի Վասն Վանորէից..., էջ 228:

<sup>465</sup> Նույն տեղում, էջ 229:

միայն որք ողջ ունին զհաւատս թագաւորին և զՅորնաղի սահմանադրութիւնն /իմա՝ Քաղկեդոնի ժողովի/»<sup>466</sup>:

Հայոց կաթողիկոսի հանձնարարական-պատգամը լիովին համահունչ էր նույն ժամանակաշրջանի Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշմանը. «Եւ զրեաց կաթողիկոսն հայոց, թէ վասն հաւատոյ մասին մի՛ հնազանդիք ողոսա, այլ թողէք և արձաւքս զնացէք ի քաղաքէ այտի»<sup>467</sup>: Դավանական այդ դիրքորոշման մեջ առաջնահերթ կարևորություն էր ներկայացնում քաղկեդոնականների հետ ցանկացած հաղորդակցության բացառումը: Աղբյուրի վկայությամբ, եթե «բազումք թողին զմենաստանս իւրեանց և զինչս և ի բաց զնացին. և այլք բնակեցան ի Կեսարիա, և այլք չոգան յԵգիպտոս»<sup>468</sup>, ապա քիչ չէին և նրանք, ովքեր նախընտրեցին մնալ իրենց վանքերում, յորովի պայքարելով իրենց հավատի համար. «բազումք ի տեղաջէ իւրեանց ոչ զնացին. այլ համբերեցին զանից և աւարառութեանց և նեղութեանց ի հայրապետացն Երուսաղեմի...»<sup>469</sup>: Հայոց վանականության համոզեալ կիրառված հալածանքների և դրանց հետևանքների մասին աղբյուրն այլ մանրամասներ չի տրամադրում:

Յավոք, հիշյալ իրադարձությունների մասին մենք հարկադրված ենք պատկերացում կազմել սոսկ խնդրո առարկա աղբյուրներից, քանզի այս փաստերի մասին անիրազեկ են և կամ էլ լռում են վաղմիջնադարյան մնացած աղբյուրները, չուսաքանված թողնելով Երուսաղեմի հայոց վանքերի մասին բազում հարցեր:

---

<sup>466</sup> Նույն տեղում:

<sup>467</sup> Նույն տեղում:

<sup>468</sup> Նույն տեղում:

<sup>469</sup> Նույն տեղում:

Հարկ է նշել, որ ավելի ուշ, Երուսաղեմի Զաքարիա պատրիարքի գերությունից հետո տեղապահի պաշտոն վարող Մոդեստոս երեցի՝ Հայոց Կոմիտաս Աղցեցի /613-628/ կաթողիկոսին ուղարկած թղթի համաձայն, պահպանված Սեբեոսի Պատմության մեջ<sup>470</sup>, հայերը, երկարատև դադարից հետո, կրկին սկսում են իբրև ուխտավորներ գնալ Երուսաղեմ ու նաև հաստատվել այնտեղ: Հայ ուխտագնացները գնում են Երուսաղեմ այն ժամանակ, երբ պարսիկները, հիմնովին ավերելով քաղաքը, թույլ են տալիս նորից վերաշինել այն: Հայերի ուխտագնացությունն ուրախացնում է Երուսաղեմի տեղապահ Մոդեստոսին, որը, Հայոց կաթողիկոսին ուղղած իր թղթում, հայերի այցը Երուսաղեմ համարում է Աստծու մխիթարություններից մեկը. «Արինեալ է Աստուած...որ մխիթարեաց զմեզ մխիթարութեամբ բազմալ ի վերայ ամենայն նեղութեանց մերոց ի գալստեան ձերոյ հատիդ»<sup>471</sup>: Հայերն, այսպիսով, այնպիսի կարևոր դիրք են զբաղում, որ այսուհետ անգամ Երուսաղեմի քրիստոնյաներն են դիմում հայոց պաշտպանությանը՝ նրա աչքը Երուսաղեմի վրա քաղցր պահել ցանկանում: Վերաբերմունքը Հայոց կաթողիկոսության նկատմամբ նկատելի է անգամ Հայոց հայրապետին ուղղված թղթի վերտառությունից. «Տեառն իմոյ ամենայն բարութեան և երանութեան և հոգևորի Կոմիտասայ արքեպիսկոպոսի և մետրապոլիտի աշխարհիդ Հայոց, Մոդեստոս նուստ երեց և տեղապահ Երուսաղեմի»<sup>472</sup>: Պատահական չէ իհարկե այն հանգամանքը, որ Մոդեստոսն իր թղթում, ի դեպ, չի մոռանում նաև միջոցներ խնդրել Երուսաղեմի շինության համար. «...եթե

<sup>470</sup> Պատմություն Սեբեոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 116-118:

<sup>471</sup> Նույն տեղում, էջ 116:

<sup>472</sup> Նույն տեղում:

հնար իցէ զաստուածասէր ձեր նախանձդ և ի ձեռնտուութիւն շինածոյ կենարար չարչարանացն ձգել»<sup>473</sup>:

Միջնադարյան մեր աղբյուրները Դվինի II ժողովին են վերագրում նաև եկեղեցական ծիսակարգում Քրիստոսի Ծննդյան և Մկրտութեան տոների միացումը<sup>474</sup> և Հայոց ինքնուրույն թվականության ընդունման փաստը: Վերջին փաստի առիթով հարկ է նշել, որ մի շարք աղբյուրների կողմից Դվինի II ժողովի գումարման կապակցությամբ օգտագործված «Հայոց թվականության» սկզբում արտահայտությունն ամենայն հավանականությամբ անհրաժեշտաբար այն նշանակությունը չուներ, թե հիշյալ ժողովը գումարվել է Հայոց թվականության հենց առաջին տարում, այլ որ այն գումարվել է քիչ ուշ /555թ./ նրա ելակետից /իմա՝ 553թ.-ից/, քանզի, ինչպես հայտնի է, հայոց պատմության մեջ 553թ.-ը հանդիսանում է «Հայկազյան մեծ» կամ «Թորգոմյան» կոչվող թվականի սկիզբ: Իսկ համաձայն Ստեփանոս Տարոնեցու, հենց Դվինի II եկեղեցական ժողովն է հաստատում հայոց ինքնուրույն թվականությունը. «արար ժողով ի քաղաքն Դուին...և կարգեցին գթուականն Հայոց»<sup>475</sup>:

Դվինի II ժողովի ընդունած որոշումներով հայերը վերջնականապես կտրում են Բյուզանդական կայսրության պաշտոնական եկեղեցու հետ իրենց կապող հոգևոր կապը՝ առաջ բերելով դժվարանցանելի դավանական անջրպետ: Երկարատև մաքառման ճանապարհին գտնվեցին անշուշտ քրիստոնեական

<sup>473</sup> Նույն տեղում, էջ 118:

<sup>474</sup> Սակս ժողովոց, Գիլոթ Թորոց, էջ 221:

<sup>475</sup> Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 83: Իսկ Վարդան Արևելցին Հայոց թվականության հաստատումը վերագրում է Մովսես Եղիվարդեցուն՝ նրան վերագրելով, ի դեպ, նաև Աբղիշոյի ձեռնադրությունը, որն, իհարկե, կատարյալ ժամանակավիթայություն է, տե՛ս, Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, Վենետիկ, 1862, էջ 84-85:

վարդապետության այլևայլ դրսևորումների կողմնակիցներ, սակայն եկեղեցին, իբրև ամբողջություն, հավատարիմ մնաց իր մի անգամ արդեն որդեգրած դավանության սկզբունքներին<sup>476</sup>: Մկսած VI դարի II կեսից առաջնակարգ նշանակություն է ստանում այն նոր պայքարը, որ պետք է մղեր թե՛ դավանական, թե՛ ազգային նկատառումներով՝ արդեն իր ինքնուրույնությունն օտար ու խորթ ներգործությունից պաշտպանել ցանկացող Հայոց եկեղեցին:

Հայոց եկեղեցին, հաստատուն դիրք բռնելով Քրիստոսի բնության և մարդեղության խնդրի նկատմամբ, անհրաժեշտություն էր զգում այնպիսի երկերի, որոնց օգնությամբ կարողանար իր դավանության ճշմարտությունը հաստատել ու ապացուցել ի դեմս հակառակորդների: Ըստ այդմ, առաջնակարգ կարևորություն են ստանում դավանաբանական-վիճաբանական գրվածքները: Դ-վիճի ժողովն այսպիսով զգալի փոփոխություն է առաջ բերում նաև եկեղեցական գրականության մեջ: Եկեղեցական-հոգևոր կյանքը կենտրոնանում է դավանական խնդիրների շուրջ: Նման խնդիրներն ըմբռնող և պաշտպանող վարդապետներն են, որ այսուհետ ուղղություն են տալիս և ճանապարհ հարթում Հայոց եկեղեցու համար:

---

<sup>476</sup> Կարապետ Եպիսկոպոս Տեր-Սկրտչեան, Երկերի ժողովածու, Արարատի ժառանգությունը, Դ, էջ 134-135:

## ՎԵՐՉԱԲԱՆ

Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում վերջինիս հետ ունեցած հոգևոր ու դավանական ընդհանրությունների ու առանձնահատկությունների հանգամանալից վերլուծության, դավանաբանական տարաբնույթ հարցերի ու հոգևոր-ծիսական ավանդությունների շուրջ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշման ու վերաբերմունքի, և վերջապես այլևայլ քրիստոնեական եկեղեցիների հետ հարաբերությունների ձևավորման ու բնույթի հետազոտման տեսանկյունից, փորձեցինք ներկայացնել Հայոց եկեղեցու դիրքն ու կարգավիճակն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համակարգում IV-VI դարի I կեսին: Հայոց եկեղեցու նկարագիրն ու յուրօրինակ դիրքը պայմանավորող բազում առանձնահատկություններն արտացոլվեցին մենագրության էջերում:

Վաղ միջնադարյան եկեղեցու պատմությունը փաստում է, որ Հայոց եկեղեցին այլևայլ քրիստոնեական եկեղեցիներից առավել նախանձախնդրորեն է հետամուտ եղել սկզբունքային հարցերում հավատարիմ մնալ նախնական ավանդական դավանությանը: Սկզբնաղբյուրների մանրագնին հետազոտությունը վկայում է, որ հայ եկեղեցական դավանանքում ու ծիսակարգում նկատելի որոշ առանձնահատկություններ ոչ թե հոգևոր ավանդությունների ավելի ուշ շրջանի աղավաղումներ են, այլ իսկապես խորը ավանդույթի անաղարտ պահպանման արդյունք:

Հայոց եկեղեցու համար դավանաբանական էական հասկացություններն ու սկզբունքները վերջնականապես հաստատագրվում են Նիկիայի I տիեզերական ժողովի ընդունած կանոններով ու որոշումներով, իսկ ապա ամրապնդվում հաջորդ՝ Կոստանդնուպոլսի II և Եփեսոսի III տիեզերական ժողովների

կողմից, որոնք, որևէ նորամուծություն չավելացնելով նիկիական վարդապետությանը, պարզապես առավելագույնս պարզաբանում են վերջինս՝ ի հեճուկս տարաբնույթ հերձվածների:

Հայոց եկեղեցին, սկզբից եթ, դավանական բանավեճերին վերաբերվում է իբրև ավելորդ բանաքաղությունների, գտնելով, որ նախնական քրիստոնեական եկեղեցու վարդապետությունն ամենևին էլ կարոտ չէ լրացման: Քննության ենթակա ժամանակաշրջանում Հայոց եկեղեցին, բնավ չխորանալով Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցին ալեկոծած դավանաբանական նրբությունների հորձանուտի մեջ, մեկընդմիշտ հրաժարվում է բանավեճերի հետևանքով ծագած կամայական բացատրություններն ու տարատեսակ նորամուծությունները դարձնել եկեղեցու դավանանք: Այս տեսանկյունից, ահա, Հայոց եկեղեցին բացառիկ դիրք է գրավում քրիստոնեական աշխարհում:

Սկսած IV դարից, Հայոց եկեղեցին գերակա դիրք է զբաղեցնում հարևան քրիստոնեական՝ Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների նկատմամբ՝ վերջիններիս դիտարկելով որպես միևնույն եկեղեցու անքակտելի մաս: Երեք եկեղեցիների միջև հոգևոր միությունն առաջին հերթին կառուցվում է հավատո այն հիմքի վրա, որ թե՛ Հայոց, և թե՛ Վրաց ու Աղվանից եկեղեցիներն ունեն ընդհանուր քրիստոնեական ժառանգություն՝ ավանդված Գրիգոր Լուսավորչի կողմից: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վաղ միջնադարում հենց Հայաստանը և Հայոց եկեղեցին էր քրիստոնեության հզոր պատվար հանդիսանում ողջ Կովկասյան բարձրավանդակում:

Իսկ արդեն VI դարից Հայոց եկեղեցու գերագահ դիրքը տարածվում է նաև տարանջատ, մասնատված ասորական եկեղեցու առանձին հատվածների վրա՝ վերջիններիս կողմից ճանաչ-

վելով և ընդունվելով որպես տարածաշրջանի ամենահեղինակավոր ուղղադավան եկեղեցի: Քրիստոնյա աստիներն իրենց ուղղադավան լինելը շարունակ շեշտում են Հայոց հետ միևնույն դավանանքին սլատկանելու հարթության վրա:

Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը ևս, ձգտելով առավելագույնս իր ազդեցությունը տարածել Արևելքի քրիստոնյա ժողովուրդների վրա, մեծ տեղ է հատկացնում Հայոց եկեղեցուն: Եկեղեցական այս քաղաքականությունն ավելի ակնառու է դառնում հատկապես VI դարի վերջերից, երբ կայսրության ձեռնարկումները՝ քաղկեդոնականությունը վերջնականապես մերժած արևելյան քրիստոնյաներին կայսրության շուրջը համախմբելու գործում, դառնում են առավել ազդեխիվ:

Հայոց եկեղեցու պատմության համար առանձին նշանակություն ունեն Հայոց և Երուսաղեմի միջև եղած հարաբերությունների լուսաբանումը: Թե ինչպիսի բացառիկ կարևորություն էր ներկայացնում Երուսաղեմը Հայոց համար, պարզորոշ զգացվում է անգամ այն հասարակ փաստից, որ Հայոց եկեղեցին, շարունակաբար, իր ծեսերի և ավանդությունների նախնական լինելը հաստատում էր գլխավորապես Երուսաղեմի հեղինակությամբ: Անգամ ավելի ուշ դարերում ծավալված դավանաբանական բանավեճերում, Հայոց կողմից մշտապես վկայակոչվում է հենց Երուսաղեմի ծիսա-բարոյական ու դավանական ավանդույթներին հավատարմորեն հետևելու փաստարկը: Վերջին հանգամանքն ակնհայտ է դարձնում, որ Երուսաղեմն ինքնին զուտ դավանական առումով հեղինակություն էր հայոց համար:

Բարգեն Ռթմսեցու աթոռակալության շրջանում, ի դեմս Դվինի I ժողովի, առաջին հաստատուն հիմքը դրվեց Ընդհան-

րական քրիստոնեական եկեղեցուց արդեն իսկ դավանաբանորեն տարանջատ Հայոց ազգային ինքնություն եկեղեցու: Իսկ Դվինի II ժողովը, ամրագրելով Ընդհանրական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու իրական բաժանման սահմանն, իրապես բեկումնային նշանակություն ունեցավ հայոց պատմության հետագա ողջ ժամանակաշրջանի համար: Ժողովն իր սահմանումներով մեկընդմիջտ վճռեց Հայոց եկեղեցու դավանական նկարագրի ազգայնացումը: Ոգեկոչելով Եկեղեցու հայրերի ավանդած դավանական, ծիսական ու բարեսպաշտական սկզբունքները, հիշյալ ժողովը հաստատագրեց մի ուղենիշ, համաձայն որի՝ անխախտելի է Հայոց եկեղեցու հնավանդ ժառանգությունը: Բովանդակ պատմության ընթացքն իրապես ցույց է տալիս, որ Հայոց եկեղեցին, իբրև ամբողջություն, հավատարիմ մնաց իր դավանական սկզբունքներին:

## Սկզբնաղբյուրներ

1. Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Քննական բնագիրը Գ. Տեր-Սլլոտչյանի և Ս. Կանայանցի, ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983:
2. Ազաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, Թարգմանություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, Առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, տե՛ս, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 159-180:
3. Անաստաս վարդապետի Վասն Վանորիցից հայոց որ Յերուսաղէմ, Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, էջ 227-229:
4. Արիստակէայ Վարդապետի Լաստիվերոցոյ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912:
5. Արսեն Սափարացի, Վրաց և հայոց բաժանման մասին, Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. I, Երևան, 1934, էջ 34-47:
6. Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ յաւուրս մեծին Ներսիսի Հայոց Մեծաց և վասն Քաղկեդոնի, Պ. Անանյան, Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ ժողովքի մասին, Բազմավեպ, 1957, էջ 111-127, 1958, էջ 64-72, 117-131:
7. Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901:
8. Գիրք Թղթոց, Երկրորդ հրատարակութիւն, Երուսաղէմ, 1994:
9. Երուսաղէմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի Թուղթն առ Աբաս Արուանից կաթողիկոս, հրատարակութեամբ Կ. Տեր-Սլլոտչեանի, Վաղարշապատ, 1896:
10. Չաքարիա Միտիլենացի /Հոնտոր/, Ժամանակագրություն, Ատրական աղբյուրներ, Ա, Թարգմանություն բնագրից, առա-

ջարան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976:

11. Թովմայի Վարդապետի Արծրունոյ Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

12. Թուրք Փոռայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Фотия Архиепископа Константинопольского, О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения на греческом и армянском языке, изданные с предисловием А. И. Пападопуло-Керамевсом и переведенные Г. С. Дестунисом и Н. Марром, Православный Палестинский Сборник, т. 11, СПб, 1892.

13. Խնդիր Տեառն Մուշեղի՝ ընդդէմ Արիանոսի, Ետիքի եւ Նեստորի եւ Զաղկեդովնի, Պ.Անանեան, Ներսէս Բագրեւանդացի իշխան հայոց հեղինակ դավանաբանական գրութեան մը, Վեմետիկ, Ս. Ղազար, 1989:

14. Խոսքովայ թարգմանչի Հայոց առ այնոսիկ որ ասէն բնութեամբ անձեւ անսկիզբն ընկալեալ մարդկութիւն Աստուած բան ի կուսէն, Մատենագիրք Հայոց, Ձ հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 631-694:

15. Կանոնագիրք Հայոց, Ա, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964:

16. Կանոնագիրք Հայոց, Բ, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1971:

17. Կիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1909:

18. Կնիք Հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցոյ յողորպիստ եւ ս. Հոգեկիր Հարցն մերոց դաւանութեանց, յատուքս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, ս. Էջմիածին, 1914:

19. Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով՝ Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941:
20. Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատասիրութեամբ Գ. Տեր-Սկրտչեան եւ Սո. Մայխասեանց, Տփղիս, 1904:
21. Միխայելի ասորաց պատրիարքի Ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1871:
22. Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ս. Սարգսեանի, Երևան, 1991:
23. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1983:
24. Յաղագս զարմից սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի եւ Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց Հայրապետի, Սոփերք Հայկականք, Զ, Վենետիկ, 1853, էջ 9-124:
25. Յաղագս հայրապետութեան Սրբոյն Ներսիսի եւ հաստատելոյ զաթոռ պատրիարգութեան, Սոփերք Հայկականք, Է, վենետիկ, 1853, էջ 5-30:
26. Յիշատակագրութիւնք եպիսկոպոսաց առաքելական վիճակիս Արտագո, ձեռամբ Յօհաննէս սպասատրէ, ի սուրբ ուխտէն Մաղարթայ, Արարատ, 1868, էջ 102-104:
27. Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրությամբ Ա. Արրահամյանի, Երևան, 1941:
28. Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912:
29. Յովհան Աւճնեցի, Նորին ընդդէմ երեսութեանաց, Մատենագիրք Հայոց, Է հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45-66:

30. Յովհան Աւծնեցի, Նորին ընդդէմ պառլիկեանց, Մատենագիւրք Հայոց, Է հ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 37-44:
31. Յովհաննու Իմաստասիրի Աւծնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833:
32. Նեղոսի Դոքսապատոի Կարգագրութիւն պատրիարքական արքունոցն, հրատարակեց Ֆրանց Ֆինկ, Վաղարշապատ, 1902:
33. Պրոկոպիոս Կեսարացի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Բյուզանդական աղբյուրներ, Ա, Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրութիւններ Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1967:
34. Ջուանշէրի պատմչի Համառոտ Պատմութիւն Վրաց, Վենետիկ, 1884:
35. Սեբեոսի Պատմութիւն, աշխատասիրությամբ Գ. Արզարյանի, Երևան, 1979:
36. Սկզբնագիրք Տոմարի Ս. Լեւոնի եւ Սահմանի Ս. Ժողովոյն Քաղկեդոնի, Վենետիկ, 1805:
37. Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական Պատմութիւն /թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի/ եւ Պատմութիւն վարուց սրբոյն Սիդրեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ /թարգմանեալ Աբասուն Գրիգորի Չորսփորեցոյ/, հտ. Ա, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ. Տէր-Մովսիսեան, Վաղարշապատ, 1897:
38. Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Աստղկան Պատմութիւն Տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885:
39. Ստեփաննոսի Օրբէլեան Սիւնեաց արքեպիսկոպոսի Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910:
40. Վարդանայ Վարդապետի Հաւաքումն պատմութեան, Վենետիկ, 1862:
41. Տիմոթէոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ «Հակաճանութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի» ի լոյս

ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ծ. Վարդապետի եւ Երսանդ Վարդապետի, Ս. Էջմիածին, 1908:

42. Ուխտանէս եպիսկոպոս, Պատմութիւն Բաժանման վրաց ի հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

43. Փստատոսի Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Բնագիրը Զ. Պատկանյանի, Թարգմանութիւնը և ծանոթագրութիւնները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987:

44. «Narratio de rebus Armeniae» հունարէն թարգմանութեամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Հ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտութիւններ, Երևան, 2002:

## Օտարալեզու սկզբնաղբյուրներ

1. Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. By E. Schwartz, t. 2,3,4, Leipzig, 1914.
2. Assemani, Bibliotheca Orientalis, I, Romae, 1719.
3. Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jakobite d'Antioche (1166-1199), ed. J.-B. Chabot, Paris, 1904.
4. Epiphanii, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, Migne, Patrologiae Graeca, t. XLIII, Paris,
5. Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbeloos et Lamy, 3, Lovanii, 1877.
6. Liberati diaconi Breviarium, J. Migne, Patrologia Latina /P.L./, 68.
7. Mansi J. D. , Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. 2-11, G.-Austria, 1958-1960.
8. Migne J., Patrologiae cursus completus, series graeca / P.G. /, vol. 127, 132, Paris, 1864.
9. Photii Bibliotheca, 81, J. Migne, Patrologia Graeca, t. 103.
10. Sozomen, The Ecclesiastical History of Sozomen comprising a History of the Church, from A.D. 323 to A.D. 425, Revised by Chester D. Hartranft in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. II, republished Michigan, 1957.
11. The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, by F. I. Hamilton, E. W. Brooks, London, 1899.
12. Свиток Афанасия, Александрийского, к Антиохийцам, СВ. Афанасий Великий, Творения в четырех томах, т. 3, Сергиев Посад, 1903.

## Գրականություն

1. Աբրահամյան Ա., Հայ գրի և գրչության պատմություն, Երևան, 1959:
2. Աբրահամյան Ա., Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում, Երևան, 1959:
3. Ադոնց Ն., Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987:
4. Ադոնց Ն., Անձանօթ էջեր Մաշթոցի եւ նրա աշակերտների կեանքից ըստ օտար աղբիւրների, Հանդես Ամսօրեայ, 1925, էջ 193-202, 321-328, 435-441, 531-539:
5. Ալիշան Ղ., Հայապատում, Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901:
6. Ալիմեան Ն., Տիմոթեոս Կուզ Հայ մատենագրութեան մէջ, քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909:
7. Ալիմեան Ն., Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց: Պատմութիւն հայ-վրական յարաբերութեանց Է դարու մէջ /քառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն, 574-610/, Վիեննա, 1910:
8. Ալիմեան Ն., Թուրք Մակարայ Բ Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրթանէս եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, Վիեննա, 1930:
9. Ալիմեան Ն., Հայերէն այբուբենի գիտը, Հանդես Ամսօրեայ, 1938, էջ 289-333:
10. Ալիմեան Ն., Քրիստոնեութեան մուտքը Հայաստան եւ Վրաստան, պատմական ուսումնասիրութիւն աղբիւրներու քննութեամբ, Վիեննա, 1949:
11. Ալիմեան Ն., Շահապիվանի ժողովին կանոնները /քնագիր եւ քննութիւն/, Վիեննա, 1950:

12. Ալինեան Ն., Մովսես Դասխուրանցի /կոչուած Կաղանկատուացի/ եւ իր Պատմութիւնն Աղուանից, Հանդէս Ամսօրեայ, 1953, էջ 1-32, 161-175, 321-349, 552-596:
13. Անանյան Պ., Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ ժողովքի մասին, Բազմավեպ, 1957, էջ 111-127, 1958, էջ 64-72, 117-131:
14. Անանեան Պ., Ս. Գրիգոր Լուսատրչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, Վեներտիկ-Ս. Ղազար, 1960:
15. Անանյան Պ., Քրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մեջ Ս. Գրիգոր Լուսատրչի քարոզութենէն առաջ, /պատմական ուսումնասիրութիւն/, Վեներտիկ, 1979:
16. Անանեան Պ., «Գիրք Թրթրցի» քանի մը խնդրական հարցեր, Բազմավեպ, 1985, 3-4, էջ 238-266:
17. Անանեան Պ., Փոտ պատրիարքի թրթակցությունը Հայոց հետ, Բազմավեպ, Վեներտիկ-Ս. Ղազար, 1988, 1-4, էջ 7-41:
18. Անանյան Պ., Ներսէս Բագրեւանդացի իշխան հայոց հեղինակ դավանաբանական գրութեան մը, Վեներտիկ, Ս. Ղազար, 1989:
19. Անանեան Պ., Զննութիւն Հայ եկեղեցոյ պատմութեան Ե եւ Զ դարերու շրջանին, Վեներտիկ, Ս. Ղազար, 1991:
20. Արևշատյան Ս., Հայաստանում քրիստոնէության ընդունման պատմական նշանակությունը, Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելքը, Երևան, 2000, էջ 18-24:
21. Բազոյան Ե., Հայ կանոնական իրավունքը և նրա աղբյուրները, Էջմիածին, 2005, Ժ-ԺԱ, էջ 112-117:
22. Բաղդասարյան Է., Պետություն և եկեղեցի, Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Երևան, 2000, էջ 583-589:
23. Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Երևան, հ. Ա, 2002:

24. Բոլոտով Վ., Եկեղեցու պատմությունը տիեզերական ժողովների շրջանում, Վաղարշապատ, 1914:
25. Գելգեր Հ., Փաստոս Բիզանդ կամ հայկական եկեղեցույ սկզբնատրութիւն, Վենետիկ, 1896:
26. Դամասկինոս վրդ. Պապանդրեոս, Հայ Եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը, հունարենից թարգմանեց՝ Եզնիկ ծայրագույն վարդապետ Պետրոսյանը, Ս. Էջմիածին, 1997:
27. Դիլ Շ., Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 2005:
28. Եարտըմեան Տ., Դ-Ե դարերու քրիստոնեական պաշտամունքի պահանջները եւ եկեղեցական իրագործումները Հայաստանի մէջ, Բազմավէպ, Վենետիկ, Ս.Ղազար, 2001, էջ 32-60:
29. Ինգլիզեան Վ., Հայաստան երեքզլխեան կոիւներու սկզբնատրութեան հոսանքին մէջ. Թրքակցութիւնը Պրոկո և Ալյակ եպիսկոպոսներու Հայոց հետ, Վիեննա, 1957:
30. Խրլրպեան Գ., Հայաստանում քրիստոնեության օրինականացման գաղափարական հիմքերը, Բազմավէպ, Վենետիկ, Ս. Ղազար 2002, էջ 188-213:
31. Կոզյան Ս., Հայոց եկեղեցին մինչև Ֆլորենտիան ժողովը, Բեյրութ, 1961:
32. Կռանեան Ա., Հետապնդելով Դանիէլեան նշանագրերը, Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, Պէյրութ, 1991, էջ 147-179:
33. Համէլեան Պ., Հայ եպիսկոպոսներու ինքնագլուխ ձեռնադրութեան մասին նկատողութիւն մը, Բազմավէպ, 1952, էջ 149-152:
34. Հացունի Վ., Կարևոր խնդիրներ հայ եկեղեցույ պատմութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1927:
35. Հացունի Վ., Առ Վրթանէս թղթին հեղինակը Մակար Առաջինն է, ոչ երկրորդը, Բազմավէպ, 1931, էջ 14-20, 61-72:

36. Ղլտճյան Ա., Կանոնք Ներսես Բ կաթողիկոսի, Արարատ, 1905, էջ 949-968:
37. Մանանդյան Հ., Բնական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հո. Բ. մասն Ա, Երևան, 1957:
38. Մանասերյան Ռ., Հայաստանը Արտավազդից մինչև Տրդատ Մեծ, Երևան, 1997:
39. Մելիք-Թանգեան Ն., Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Ա, Շուշի, 1903:
40. Մելիք-Թանգեան Ն., Հայոց եկեղեցական իրավունքը, գիրք Բ /կազմակերպություն և կառավարություն/, Շուշի, 1905:
41. Մելիքյան Կ., Narratio de rebus Armeniae հայ-քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007:
42. Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա, Երևան, 1934:
43. Յովհաննիսեան Յ., Այտովհնար Լատովիկեցին եւ քրիստոսաբանական-աստուածաբանական վիճաբանությունների սկզբնատրուը, Բազմալեյ, Վենետիկ, 2013, 3-4, էջ 79-92:
44. Ներսեսյան Ն., Տիեզերական ժողովների հեղինակությունն ու անսխալականությունը, Էջմիածին, 1991, Թ-Ժ, էջ 55-68:
45. Շահե վարդապետ, Խնդիր մի բնութեան եւ երկուց բնութեանց, Լոյս, Բ տարի, 1906:
46. Շիրինյան Մ., Զրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը /հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ/, Երևան, 2005:
47. Չամչյանց Մ., Հայոց պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1985:
48. Սամուելեան Խ., Հայ սովորության իրավունքը, Թիֆլիս, 1911:
49. Սամուելյան Խ., Հին հայ իրավունքի պատմությունը, հո. Ա, Երևան, 1939:

50. Սարգիսեան Բ., Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունոյ և իւր երկասիրութեանց վրայ, Վենետիկ, 1895:
51. Վարդանյան Վ., Ներսէս Մեծը և Աշտիշատի ժողովի նշանակությունը Հայաստանի ներքաղաքական կյանքում, Էջմիածին, 1997, ԺԱ-ԺԲ, էջ 137-141:
52. Վարդանյան Վ., Տրդատ Մեծի ավանդը հայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետական համակարգի ձևավորման գործում, Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Եր., 2000:
53. Վարդանյան Վ., Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչողիներում, Վաղարշապատ, 2005:
54. Տէր-Մինասեանց Ե., Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հտ Ա, Ս. Էջմիածին, 1908:
55. Տէր-Մինասյան Ե., Սիջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968:
56. Տէր-Մինասյան Ե., Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971:
57. Տէր-Մինասեանց Ե., Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ, Բ հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009:
58. Տէր-Միքելեան Ա., Հայաստանեայց եկեղեցին եւ քիւզանդեան ժողովոց սյարագայք, Մոսկուա, 1892:
59. Տէր-Սկրտչյան Կ., Հայոց յեկեղեցոյ յարաբերութիւնները Աղուանից հետ ըստ Վրթանէս Քերթողի գրութեան, Արարատ, 1896:
60. Տէր-Սկրտչեան Կ., Հայոց եկեղեցոյ Պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908:
61. Տէր-Սկրտչեան Կ., Երկերի ժողովածու, Արարատի ժառանգությունը, Դ, Ս. Էջմիածին, 2008:
62. Օրմանեան Մ., Ազգապատում, Հ. Ա, Էջմիածին, 2001:
63. Օրմանյան Մ., Հայոց եկեղեցին և իւր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911:

## Օտարալեզու գրականություն

1. Adontz N., Les fetes et les saintes de l'église Arménienne (Revue de l'Orient Chretien),6, 1927-1928.
2. Babian G., The relations between the Armenian and Georgian Churches, according to the Armenian sources, 300-610, Antelias-Lebanon, 2001.
3. Bresset M. F., Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie, /depuis l'antiquité jusq'en 1469 de J.C./, I, St. Pétersbourg, 1851.
4. Burney C., Lang D.M., The peoples of the Hills, Ancient Ararat and Caucasus, London, 1971.
5. Friend W., The early Church /from beginnings to 461/, London, 1986.
6. Garitte G., Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Studie et Testi, 127, Vatican, 1946.
7. Garitte G., Narratio de rebus Armeniae, edition critique et commentaire; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; vol. 132, Louvain, 1952.
8. Garsoian N., Nerses le Grand, Basile de Cesaree et Eustate de Sebaste, Revue des Etudes Arméniennes, Paris, 1983, t. 17.
9. Hefele C., Histoire des conciles d'après les documents originaux, t 1, Paris, 1869.
10. Honigman E.. The original lists of the members of the council of Nikea, the Robber-Sinod and the council of Chalcedon, Byzantion, t. XVI, /1942/43/.
11. Hornus J.- M., L'Eglise arménienne, Verbum Caro, XIII, 1959.
12. Jinbashian M., The Armenian translations of the Bible, Հայկազգան Հայազիտական Հանդես, Պէյրոս, 1996, էջ 265-288:
13. Karst J., Littérature géorgienne chretienne , Paris, 1934.
14. Kurdian H, Armeno-Georgian relations, Armenian Review, vol. VII, no. 2, 26 /1954/, pp. 74-84.

15. Kurdian H, Armeno-Georgian cultural relations of the Past, Armenian Review, vol. VI, no. 2, 22 /1953/, pp. 25-29.
16. Lang D. M., The Georgians, London, 1966.
17. Ottier B., La Version arménienne du commentare des Psaumes de Theodoret: Premier bilan, Revue des Etudes Arméniennes, t. 12, Paris, 1977.
18. Peeters P., Les débuts du christianisme en Géorgie, d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana, t. 50 /1932/, pp. 5-58.
19. Richard M., Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie, Mémorial Louis Petit, Archives de l'Orient Chrétien 1, Bucarest, 1948.
20. Sarkissian K., The council of Chalcedon and the Armenian Church, London, 1965.
21. Schaff P., History of the Christian Church, t. 2, Massachussets, 1996.
22. Tamarati M., l'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rome, 1910.
23. Tarchnishvili M., Sources arméno-géorgiennes de l'Histoire de la Géorgie, Le Muséon, 60 /1947/, pp. 29-50.
24. Toumanoff C., Studies in Christian Caucasian history, Georgetown, 1963.
25. Williston W., A history of the Christian Church, New York, 1985.
26. Аннинский А., История Армянской церкви, Кишинев, 1900.
27. Гарнак А., История догматов, ч. 2, Развитие церковной догмы, СПб, 1911.
28. Голубцова Е. С., Государство и религия в античном мире, ВДИ, 2.
29. Гусев Д., Ересь антитринитариев третьего века, Казань, 1872.
30. Карташев А., Вселенские соборы, Москва, 1992.

31. Манандян Я. А., Месроп Машгоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван, 1941.
32. Марр Н., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов, С.-Петербург, 1905.
33. Марр Н. Я., Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Византийский временник, т. XII, 1905.
34. Марр Н. Я., Армянская культура, ее корни и доисторические связи по данным языкознания, Ереван, 1990.
35. Марр Н. Я., Кавказский культурный мир и Армения, Ереван, 1995.
36. Свенцицкая И. С., Раннее христианство: страницы истории, М., 1988.
37. Сукиасян А. Г., Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма /III-IXвв/, Ереван, 1963.
38. Уколова В. И., Христианство, церковь и ересь в средние века. История средних веков, т. 1, Москва, 1990.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ  
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Աբաա, Աղվանից  
կաթողիկոս 24-25, 200, 209,  
217, 229, 231  
Աբդիշո 206-211, 213-215,  
217-218, 223  
Աբելիոս, երեց 157, 163  
Աբրահամ, հայոց  
կաթողիկոս 85, 133, 181,  
186, 190-191  
Աբրահամյան Ա. 29  
Ագաթանգեղոս 21-22, 41,  
43, 51, 64, 81  
Ադոնց Ն. 26, 52  
Աթանաս Ալեքսանդրացի  
107, 159  
Ալաններ 82  
Ալեքսիոս Ա Կոմնենոս 50  
Ակակ Մելիտինացի 14,  
152-153, 157, 163  
Ակակիոս, պատրիարք  
157, 184  
Ակինյան Ն. 29-30  
Աղբիանոս 51-53, 69, 135  
Անանյան Պ. 30, 172  
Անաստաս վարդապետ 25,  
232-233  
Անաստաս, կայսր 184, 186,  
231-233  
Անատոլիոս 140

Աննինսկի Ա. 28  
Ապողինար Լաողիկեցի  
150  
Ասպուրակես 51  
Ասսեմանի 23  
Ատտիկոս պատրիարք  
140, 142-143  
Արիոս  
Արիստակես 106, 111  
Արիստակես  
Լաստիվերտցի 43, 50, 64,  
87, 107-108  
Արշակ Բ 42, 44, 49, 67-68  
Արշակունիներ 41, 52-53  
Արսեն Սափարացի 24, 72,  
80, 200, 206, 210, 218  
Արտաշես Արշակունի 45  
Բարգեն Որմսեցի 16, 174,  
181-182, 189-192, 194-195,  
215, 240  
Բարյան Գ. 29  
Բակուր 91  
Բարիեբրեոս 23, 196-197  
Բարսեղ Կեսարացի 70, 160  
Բոլոտով Վ. 28  
Բրքիշո 46, 154  
Գաբրիել, վրաց  
կաթողիկոս 181  
Գարեգին կաթողիկոս 28

Գելզեր Հ. 28  
Գեղասիոս Կեսարացի 90  
Գուսև Դ. 28  
Գրիգոր Լուսավորիչ 39, 41,  
47, 59-64, 80-83, 87, 107,  
115, 122, 130  
Գրիգոր Նազիանզացի 160  
Գրիգոր Նյուսացի 97  
Գրիգորիոս, Աղվանից  
կաթողիկոս 88  
Գրիգորյաններ 52  
Դանիել Ասորի 49, 61-62  
Դիողորոս Տարսոնացի 154  
Եղիշե 172  
Եպիփան Կիպրացի 20, 103  
Եվսեբիոս Կեսարացի 67  
Եվտիբես 150  
Ջավեն 51  
Ջաքարիա Միտիլենացի  
22, 176  
Ջաքարիա, Երուսաղեմի  
պատրիարք 235  
Ջաքարիա, հայոց  
կաթողիկոս 24  
Ջենոբ Գլակ 63  
Ջենոն, կայսր 183, 184-185  
Թեոդոս Ա Մեծ 35, 106  
Թեոդոս Փոքր 72  
Թեոդորեսոս Կյուրոսցի 155  
Թեոդորոս  
Մոսպուեստացի 155

Թովմա Արծրունի 196  
Թումանոֆ Ս. 29  
Իբաս Եդեսացի 152, 155  
Ինզլիզյան Վ. 163  
Իննովկենտիոս,  
Մարոնեայի եպիսկոպոս  
157-158  
Լազեր 81-82  
Լանգ Դ. 29, 135  
Լիբերատոս Սարկավագ  
158  
Խոսրովիկ Թարգմանիչ 23,  
204, 212  
Կավատ, պարսից արքա  
190  
Կարտաշև Ա. 28  
Կիրակոս Գանձակեցի 26,  
87-88, 201, 206-207  
Կյուրեղ Ալեքսանդրացի  
148, 159, 199, 202, 204  
Կյուրիոն 83, 85, 93, 133,  
181, 190-191  
Կոզյան Ս. 54  
Կոզմաս Ա, պատրիարք 50  
Կոմիտաս Աղցեցի 235  
Կոստանդին Ա Մեծ, 34-35,  
104  
Կորյուն 21-22, 125, 130,  
132, 134-135, 143-144, 156  
Հազկերտ Բ 76  
Հակոբ Բարաղեոս 197

Համագասպ  
 Կամսարական 231  
 Համեյան Պ. 72, 172  
 Հառնակ Ա. 28  
 Հացունի Վ. 54  
 Հեֆել Չ. 28  
 Հոնիզման Է. 28, 175  
 Հովհան Մամիկոնյան 25  
 Հովհան Մանդակունի 228  
 Հովհան Ոսկեբերան 142.  
 160  
 Հովհան Օձնեցի 23, 203-  
 204, 219  
 Հովհաննես Գաբեղենացի  
 192, 233  
 Հովհաննես  
 Դրասխանակերտցի 25,  
 190  
 Հովհաննես, Երուսաղեմի  
 եպիսկոպոս 74, 209, 217,  
 230-231  
 Հովսեփ Հոդոցմեցի 53, 172-  
 173  
 Հովհանոս Հալիկառնացի  
 23, 198, 201-202, 205, 208,  
 212  
 Հուսիկ 42, 44, 49-50, 66-67,  
 70  
 Հուստինիանոս Ա 200  
 Հուստինոս Ա 200-201  
 Հռոփանոս 162  
 Ղազար Փարպեցի 21, 62,  
 125, 130, 172  
 Ղևոնդ Եռաստեցի 195  
 Ղևոնդիոս, երեց 64, 157,  
 163  
 Մակար, Երուսաղեմի  
 պատրիարք 65, 110  
 Մակեդոն 193  
 Մամիկոնյաններ 41  
 Մանագկերտացիներ 51  
 Մանանդյան Հ. 26, 29  
 Մանսի Յ. 20  
 Մառ Ն. 29, 126, 128  
 Մարի, եպիսկոպոս 152  
 Մելիտե 51, 53  
 Մելիք-Թանգյան Ն. 27, 54  
 Մեննաս, պատրիարք 36  
 Մեսրոպ Մաշտոց 12, 14,  
 22, 53, 122, 125-126, 129-  
 134, 136-138, 144, 146, 152,  
 156, 160-163, 167-168  
 Միհրներսեհ 76  
 Միյն Ջ. 20  
 Միքայել Ա, պատրիարք 50  
 Միքայել Ասորի 23, 119,  
 196, 212  
 Մողեստոս 235  
 Մովսես 53, 190-191  
 Մովսես Եղիվարդեցի 236  
 Մովսես Խորենացի 21-22,  
 67, 87-88, 115, 130

- Մովսես Կաղանկատվացի 25
- Մովսես Մանազկերտացի 51
- Մովսես Յուրտավացի 83
- Մուշէ Այլաբերեցի 195
- Յակոբ, վրաց եպիսկոպոս 89
- Նեստոր 154-155, 161, 186, 189
- Ներշապուհ, Տարոնի եպիսկոպոս 214-215
- Ներսէս Բ Բագրևանդցի 192, 200, 202, 206-207, 210, 214, 216, 219-222, 233
- Ներսէս Գ Իշխանցի 206
- Ներսէս Պարթև 44, 51, 68-69, 88, 114-115
- Նիկողայոս Ա, պատրիարք 50
- Նունէ 80. 90-92, 134
- Շահակ 51, 69-70
- Շիրինյան Մ. 29-
- Շմունէլ 46, 154, 173
- Շվարց Է. 20
- Չամչյան Մ. 26, 54
- Չունակ 68-69
- Պապ Արշակունի 46
- Պետտերս Պ. 29
- Պետրոս Թափիչ 227
- Պետրոս, Գագայի եպիսկոպոս 119
- Պողոս Սամոսատցի 105
- Պրոկղ
- Կոստանդնուպոլսեցի 14, 146, 152-153, 157-159, 163
- Պրոկոպիոս Կեսարացի 86, 160
- Ջվանշեր 89
- Ռաբբուլա, Եղեսիայի եպիսկոպոս 157
- Ռուփինոս, քահանա 90, 162
- Սաբելիոս 150, 227
- Սահակ Ուղկեցի 195
- Սահակ Պարթև 12, 14, 22, 39, 45-46, 53, 102, 122, 126, 129, 131-132, 135-138, 141, 143-146, 152-154, 157, 159, 163, 167-169, 173
- Սամուելյան Խ. 27
- Սամվել Անեցի 201, 218
- Սամվել Արծկեցի 195
- Սեբեոս 25, 235
- Սևերոս Անտիոքացի 198, 201-202, 204, 212
- Սիմէոն Բէթ-Արշամացի 185
- Սոզոմենոս 22, 80-81, 90
- Սոկրատ Սքոլաստիկոս 22, 90
- Սուրմակ 45, 72, 154

Սուրբհայան Ա. 27  
Ստեփանոս Տարոնեցի 25,  
195, 201, 218, 236  
Ստեփանոս Օրբելյան 26,  
62, 201, 218  
Վալենտին 150  
Վահան Մամիկոնյան 174,  
182  
Վանական վարդապետ  
134  
Վարդան Արևելցի 25, 201  
Վարդանյան Վ. 25  
Վզրուկ, վրաց իշխան 89  
Վռամ, պարսից արքա 154,  
173  
Վրթանես 51, 64-65, 87,  
110-111, 147, 169  
Վրթանես Քերթով 83  
Տեր-Մինասյան Երվ. 27, 32,  
54  
Տեր-Միքելյան Ա. 28  
Տեր-Սկրտչյան Կ. 27, 37  
Տերտուղիանոս 96  
Տիմոթեոս Կուզ 222-224  
Տիրան 44, 49

Տուրգե եպիսկոպոս 112  
Տրդատ Գ Մեծ 31, 34, 39,  
41, 43, 46, 48, 57, 80-82, 87-  
88, 107, 231  
Ուխտանես 25, 182, 186  
Փառեն Աշտիշատեցի 66-  
67, 69  
Փառեն, վրաց եպիսկոպոս  
89  
Փավստոս Բուզանդ 21, 42,  
44, 51, 61, 66, 69-70, 87, 116  
Փիլոքսենոս Մարուզեցի  
198, 222-224  
Փոռ, պատրիարք 161  
Քյուրքչյան Վ. 54  
Քրիստափոր Ա Տիրառիջցի  
16, 195-197  
Քրիստոս 44, 103-104, 119,  
151, 157, 186, 201, 203, 205,  
208, 213, 225, 236-237,  
Օրմանյան Մ. 26, 54, 69,  
115  
Ֆելիքս Գ, Հռոմի պապ 227

## ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Ալեքսանդրիա 86, 119, 139,  
159, 176, 201  
Ադձնիք 68  
Ադվանք 12, 77, 82-83, 87-88,  
129, 131-132, 182  
Այրարատ 144, 172  
Անկյուրիա 99  
Անտիոք 86, 139, 157, 160,  
201, 227  
Աշտիշատ 11, 61, 114-116,  
173  
Ասորիք 141, 176, 196, 198,  
200, 206, 212  
Ավարայր 172  
Ատրպատական 91  
Արածանի 82  
Արդաշիր, քաղաք  
Պարսկաստանում 152  
Արտաշատ 172  
Բագրևանդ 198  
Բասեն 112  
Բյուզանդական  
կայսրություն 38, 74, 109, 118,  
130, 138, 185-186, 198, 236  
Բյութանիա 107  
Գագա 119  
Գամիք 67  
Գանգրա 99  
Դվին 16-18, 72-73, 86, 89, 174,  
181-182, 184, 186-187, 191-  
195, 198-201, 205-206, 208-  
210, 213-218, 220-223, 226,  
228-231, 236-237, 240-241  
Եգիպտոս 176, 198, 200, 234  
Եդեսիա 157, 162, 17  
Երուսաղեմ 30, 65, 110, 142,  
230  
Եփեսոս 14, 109, 119, 137-138,  
147-148, 152-154, 165, 167,  
192-193, 238  
Լաոդիկիա 99  
Կապադովկիա 59, 74, 176  
Կեսարիա 8, 21, 44, 53-55, 57-  
59, 63-68, 70-75, 82, 89, 138,  
140, 215-216, 234  
Կղարջք 91  
Կոստանդնուպոլիս 157  
Կորդուք 91  
Հալիկառնաս 201  
Հայաստան 12, 15, 26, 31-32,  
35, 37-39, 46-47, 51, 54-56, 60-  
61, 63, 67, 73, 76, 82, 93, 101,  
108, 114-115, 121-124, 130-  
132, 138, 140, 143, 145, 147-  
149, 153, 156, 163, 169-170,  
177, 187-188, 211, 219, 223,  
239

Հելլեսպոնտոս 176  
Հերակլիա 57, 140  
Հորդանան 142  
Հունաստան 80, 137  
Հոմ 86, 139, 176, 185, 227,  
229  
Հռոմեական կայսրություն 7,  
31, 34-35, 38, 47, 55, 104, 108,  
118  
Մանագկերտ 212  
Մարոնեա 157  
Մելիտինե 157  
Միջագետք 166, 176, 196-197  
Մծբին 91  
Մոպսուեստիա 158  
Նեոկեսարիա 99  
Նիկիա 10, 15, 35, 65, 69, 71,  
103-104, 106-111, 147, 149,  
192-193, 238  
Նոր Հոմ 139, 229  
Նոր Շիրակյան 91  
Շահապիվան 14-15, 117, 165,  
167-174, 219

Պաղեստին 176, 198  
Պաֆլագոնիա 176  
Պոնտոս 176  
Սասանյան Պարսկաստան  
31, 47, 76, 129, 132  
Սարդիկիա 99  
Սյունիք 62  
Վաղարշապատ 81, 125, 132  
Վիրք 12, 76, 83, 87, 90, 129,  
131-132, 182, 187  
Տարոն 61, 214  
Տիրադիճ 198  
Փայտակարան 88, 91  
Ուռհա 186  
Քաղկեդոն 15, 18, 72, 93, 119,  
141-142, 155, 160, 175-177,  
177-179, 184-186, 189, 190-  
191-192, 199, 201, 209-210,  
213, 216-223, 225-226, 230,  
233-234

ԿԱՐԻՆԵ ՌՈՔԵՐՏԻ ՍԵԼԻԷՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՆ ԸՆԴՀԱՆՐԱՍԿԱՆ  
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ IV-VI  
ԴԱՐԻ I ԿԵՄԻՆ

КАРИНЕ Р. МЕЛИКЯН

СТАТУС АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ В ВСЕЛЕНСКОМ  
ХРИСТИАНСКОМ ЦЕРКОВНОМ МИРЕ В  
IV- ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ VI ВВ.

KARINE R. MELIKYAN

STATUS OF THE ARMENIAN CHURCH IN THE  
ECUMENICAL CHRISTIAN CHURCH WORLD IN THE  
IV-FIRST HALF OF THE VI CENTURIES

Համակարգչային ձևավորումը՝ Ա. Մարանգոյանի  
Սրբազրիչ՝ Ն. Դավթյան  
Տպագրիչ՝ Լ. Մուրադյան

Ստորագրված է տպագրության 29.11.2016 թ.  
Տպաքանակը՝ 120 օրինակ

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ՊԱՏՄԻԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАН РА  
INSTITUTE OF HISTORY OF NAS RA

---

ՀՀ, 0019, Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24/4  
РА, 0019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна 24/4  
24/4, Marshal Baghratyan ave., 0019, Yerevan  
<http://www.academhistory.am>



[2500pp.]

ԱՄ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0578060

104206