



Հարգելի՛ ընթերցող.

ԵՊՀ հրատարակչությունը, չհետապնդելով որևէ եկամուտ, ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտի համացանցային կայքերում ներկայացնում է իր հայագիտական հրատարակությունները: Գիրքը այլ համացանցային կայքերում տեղադրելու համար պետք է ստանալ հրատարակչության համապատասխան թույլտվությունը և նշել անհրաժեշտ տվյալները:

ԵՐԼԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

20

2008



Հ

ԱՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ՃԱԿՈՒԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐ



# ՏԱՐԵԳԻՐՔ

## Գ

ՀՏԴ 2-941(479.25)  
ԳՄԴ 86.3 + 63.3(2Հ)  
S 261

Հրատարակության է երաշխավորվել երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

**Պրախտո՝ ՀՀ ԳԱԱ ակադ., պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ. Վ. Բ. ԲԱՐԽՈՂԱՐՅԱՆ**

**Խմբագրական կազմ՝ ԱՆՈՒՇԱՎԱՆ Եպս. ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ**

Գ. Ա. ՂԱԶԻՆՅԱՆ	իրավ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Հ. Գ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Ա. ԱՎԱԳՅԱՆ	բանասիր. գիտ., դոկտ., պրոֆ.
Հ. Խ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ	փիլ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ռ. Հ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ	պատմ. գիտ. դոկտ., պրոֆ.
Ա. Գ. ԹԱԼԱՇՅԱՆ	փիլ. գիտ. թեկն., դոց.
Լ. Ա. ՍՄԻՐԱՅԱՆ	պատմ. գիտ. թեկն., դոց.

**S 261 Տարեգիրք 2008**

Աստվածաբանության ֆակուլտետ, եր.: երևանի համալս. իրատ., 2008, 414 էջ:

Տարեգիրքն ամփոփում է երևանի պետական համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսորադասախոսական կազմի 2008 թ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, որոնք նվիրված են Աստվածաբանությանը, կրոնագիտությանը և հայագիտությանը:

Տարեգիրքում զետեղված հետազոտությունները հետազոտողի են Աստվածաբանների, կրոնագիտողների, ինչպես նաև հասարակական գիտությունների տարբեր բնագավառների մասնագետների համար:

ԳՄԴ 86.3 + 63.3(2Հ)

ISBN 978-5-8084-1056-5

© ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, 2008

ՅԻՇԼՏՏԿ ՄԵԾՐԱՅ ԵՐԱԽՏԻՈՐԱՅ  
ՕՐՀՆԵԱԼ ԵՒ ՆՈՐՈԳԵԱԼ ԵՂԻՉԻ

ՆՎԻՎՈՐԻ Է  
ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ

90

ԸՄՅԱԿՆ



Մեկենասությամբ  
Երևանի պետական համալսարանի  
Աստվածաբանության ֆակուլտետի  
խորհրդի անդամ  
ՏԻԱՐ ՎԼԵՆ ԳԵՐՈՒՇԻ ՀԵՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ՄԱՐԴԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ՄԱՐԴԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

00

ՀԱՅԱՍՏԱՆ

Պատկերասրահ  
Հայաստանի հանրապետության  
Հանրապետության հանրապետության

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ՄԱՐԴԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

Աստվածաբանություն





## ՀԱՄԱՔՐԻԱՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏՈՆԱԳՈՒՅՑԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏԱՐՔԵՐԱԿԵ ԵՎ ԵՐԷ ԵՄԻՈՐԻԱԿԵ

Լ. Մարգարյան

Հայտնի են հայոց համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի երեք հնագույն օրինակներ, այն է՝ Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարանի 985 թվահամարի զրչագիրը, որը թվագրվում է 9-10-րդ դարերով. Փարիզի ազգային գրադարանի 44 թվահամարի ձեռագիրը, որը 10-րդ դարի զրչագրություն է, և, ի վերջո, Երուսաղեմի սուրբ Հակոբ հայկական վանքի 121 թվահամարի ընդօրինակությունը, որը թվագրվում է 1192-1193 թթ.<sup>1</sup> և արտագրված է 10-րդ դարի, ավելի սուսույզ, 933 թվականի ձեռագրից:

Հնագույնագույնը՝ սկսած Ֆ. Կոնրեբրից մինչև Ռ. Վարդանյան, այն է՝ 1905 թվականից մինչև 1999 թ. կտակած չունեն, որ քննարկվող տոնացույցը թարգմանվել (թարգմանվել ու խմբագրվել) է հունարենից, բայց տարակարծիք են թարգմանություն ժամանակի վերաբերյալ: Դեռ ավելին, ուսումնասիրողների մեծ մասը բացահայտ կամ լռելյայն ընդունում են, որ այն երուսաղեմյան տոնացույցի սուկ թարգմանությունն է: Վերլուծությունը, ինչպես կոռնենը, ցույց է տալիս, որ հիշյալ տոնացույցը համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակն է՝ հիմնված համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի վրա:

Հարկ է նշել, որ համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի (որը հնագույն է քրիստոնեական տոնացույցերի մեջ) հնագույնագույնագույն երուսաղեմյան տարբերակի խմբագրություններն ու խմբագիրներն, այն է՝ 325 թվականից սկսած մինչև 422 թվական կատարված փոփոխությունները, ինչպես և նախախիթական չերթի առկայությունը տոնացույցում՝ սկսած 1-ին դարից մինչև 4-րդ դարի 1-ին քառորդը ներառյալ:

Համառոտակի տանք հնագույնագույնի կարծիքները համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի թվագրման առնչությամբ, որը կնպաստի գտնել նաև համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի վերին սահմանը:

<sup>1</sup> Շառլ Որնու, «Ճաշոց Գրի ծագումն ու զարգացումը», ՊԲԳ, 1987, № 2, էջ 33: Ռ. Վ. Վարդանյան Պայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Ե., 1999, էջ 25:

Յ. Կոնյեբերին 1905 թ. Հրատարակեց «Ritzyal Armenorum ...»-ը, որ-  
անց Հնադարյան տաճարային, Հանգից աշխարհագրության, որ այն  
Հայերին է թարգմանվել Հուսեփյանի 464-468 թթ. թարգմանում:<sup>1</sup>  
Ի դեպ, Հնադար թուրք ուսումնասիրողները տաճարային թվագրումը  
գնում են 5-րդ դարի սահմաններում, քնն մեծագույն մասը չհիմնավորում:  
Ռ. Վարդանյանը Հերբեյ է Յ. Կոնյեբերի վկայած փաստարկները  
և ածելությունները համարել նրա թվագրումը:<sup>2</sup>

Ա. Բաումստարկը<sup>3</sup> տաճարային թարգմանության ժամանակ է համա-  
րել 460 թվականից հետո ընկած տարիները, որը, ինչպես կանանները, չի  
հիմնավորում: Եղուներն չէ նաև այն, որ սուր Մանիանոսի նահատա-  
կության օրվա նշումը եղել է ոչ թե Հուսեփ 15-ին, այլ գեղեցիկների 26-  
ին, ինչպես վկայված է տաճարայնում և վկայարանության մեջ, և վերած-  
վել է Հայոց շարժական տոմարի տեմարիի՝ Քաղց 3-ի:

Բ. Կոպելլին<sup>4</sup> բնագրի թվագրումը կապել է 417-500-ական թվական-  
ներին հետ:

417 թվականը Հուսեփի ընտրել ներքին սահման է, որովհետև այն-  
անց Հովհաննես Երուսաղեմցու (356-417 թթ.) Հրատարակեց որն է սահման-  
վել, իսկ վերին սահմանն է 422 թվականը՝ Պրոքլետի մահվան թվականը,  
ով, տեղահայտներ, տաճարային երուսաղեմյան տարրերով հովհաննես  
Երուսաղեմցու Հրատարակեց որ սահմանող էր: Պետք է ունենալ վայրում  
եկեղեցի է կառուցվել ոչ թե 500 թվականին, այլ 439 թվականին, ինչպես  
վկայել է Օ. Սերույանը<sup>5</sup>, մանավանդ եկեղեցի կառուցելու մասին բնագ-  
րում խոսք չի գնում, ուստի երևում է, որ մինչև Հորեմազդ է ունեցել  
մինչև եկեղեցու կառուցումը:

Դոն Բոթե<sup>6</sup> համաբնութագրական տաճարային Հայկական տարրերակի  
թվագրումը կապում է 431-434 թվականներին հետ: Նա Մարիամ Առաքա-

մանին տոնակատարությանը, որն առկա է բնագրում, համարում է երեւո-  
ւոր ժողովի աղյուսակը, որից հետո Հայ Թարգմանիկները փոխադրել են  
Հայերին տաճարային: Ռ. Վարդանյանի թվագրումը, որին կոնստանտնու-  
քից հետո, ինչպես և նշված 422 թվականի իրողությունները, ցույց են տալիս,  
որ Մարիամ Առաքանի տոնակատարությանը տաճարային է մտել աղյուս-  
կված, համարում: 4-րդ դարի վերջերից 5-րդ դարի սկզբներին: 4-րդ  
դարի 1-ին կեսին Մարիամի նկատմամբ մարտերն և Առաքանի եղբ-  
րը քննության ենթարկվեցին, և 4-րդ դարի վերջերին, Հատկապես Գ. Պոյոն  
ժողովից (381 թ.) հետո Հակոբյանն է հիմնավորել Առաքանին կրքը,  
իսկ այն վերնագրական իր հաստատումն ստացավ երեւոսի ժողովի (431  
թ.) աղյուսակներով:

Ըստ Դոն Հերմանի<sup>7</sup> տաճարային թարգմանությանը կապվել է  
մաս 460 թվականին: Նրա հիմնավորումը կապվում է սուրբ Մանիանոսի  
նահատակության վայրում եկեղեցի կառուցելու և վկայի մասունքները  
այնտեղ աճեցնելու իրողությունները հետ, ինչը տեղի է ունեցել, բայց հեղինա-  
կի՝ 439 թվականի մայիսի 15-ին: Այս կապակցությամբ աղյուսակի հիմնական  
է. Ռեդուսի կարծիքը, որը հաստատվում է հայկական բնագրերով, ինչին  
կանգնադատանք չի ունի: Ըստ Դոն Հերմանի 2-րդ փաստարկի՝ Նոր  
տարվա տոնակատարությանը Քնթեմենում և Երուսաղեմում եկեղեցի է  
Հորեմազդ, և այդ տոնի բնիկառուցի է Հորեմազի մահից (458 թ.) հետո: Հայ-  
կական սկզբնաղբյուրները հակասական տեղեկություններ են տալիս Հոր-  
եմազի և այդց վարդապետի մասին: Իսկ 13-րդ դարում ընդգրկված ծա-  
նագրականում սովորում է, որ մինչև Հորեմազ «ի Յուսեփի Զ տուններից  
գժուհու Փրկչի»<sup>8</sup>: Հովհան Օմնեցու վերաբերված «Մեկնութիւն ընթեր-  
ցածոց»-ի մեջ գրված է, որ Հորեմազը և նրանից հետո եկած Երուսաղեմի  
պտորիկները «ևս թվովս զայլ կրուսան եւ զվարդան եւ Հաւատա  
չ Բաղիկներ ժողովի կարեաց յերուսաղեմ, առկայի գաւառաբնութիւն-  
անց զվարդն ոչ առի յանն տարածութիւնի դիտուող բաղարին: Այլ եռնի  
Թաղիքան ընթերցածութիւն վարեցան մինչև ի Տրեբե կայսրն»<sup>9</sup>: Հարկ է  
նշել, որ Նոր տարվա՝ Հուսեփի 6-ի տոնակատարությանը եղել է նախա-  
նիկական տաճարային մեջ և 3-րդ դարի 2-րդ կեսից պահպանված վկա-

<sup>1</sup> F. Conybear, Ritzyal Armenorum, London, 1905, p. 507-527 (507-511).

<sup>2</sup> Ռ. Վարդանյան, Պայմանագրեր, էջ 26-27:

<sup>3</sup> A. Baumstark, Festbreuier und Kirchenjahr der Syrischen jakobiten (studien zur Geschichte und kultur des Altarums, 3) Paderborn, 1910, p. 95, Neuschloffen Urkunden altchristlicher Petik open ordnung des ostaramaischen Sprachgedietes dans orienis christianus, 3, 5, Band 1 (1927), p. 1-22 99 137-139], [ուխի Liturgie comparee, principes et methods pour l'etude des liturgies chitennes 3-e edition, reoue Paderborn Bernard Botte, Cevelope, (1953), p. 159:

<sup>4</sup> B. Capelle, La fete de la Viegne, a Jerusalem au V-e siecle, dans Le musen 561, 1943, p. 1-33:

<sup>5</sup> Պայմանագրեր, 1969, № 1-3, էջ 111-119:

<sup>6</sup> B. Botte, Le lectionnaire Armenien al la fete de le Theotokos a Jerusalem au V-e siecle, dans Sacris Erudit, 8 (1949), n. 111-122:

<sup>7</sup> Dom Botte, Archive fur Liturgie wissenschaft III/2 (11954), n. 409-411:

<sup>8</sup> Տե՛ս № 5443 բնագրային զեյպիղը, էջ 68 ք: (Ինչու Օմնեցուական նյութերը վերցված են իմ գիտական դեկավար պատմ. գիտ. ոլորտ պրոֆ. Ռ. Վ. Կարդանյանի արձեղից):

<sup>9</sup> Ալ. Յակոբյան, Յովհաննես Օմնեցու նորագույն տոնացույցային երկը՝ Լայտաբա-  
նում պատմության բանից՝ Յովհաննես վերածնունդ, Պայմանագրեր, 2004, էջ 108-  
109:

յու.թյուշններ կան, ինչպես վկայում են Հունական սկզբնաղբյուրները<sup>1</sup>: Բացի այդ Հունացիք 6-րդ դարի Համաքրիստանական տոնապանության և աղանձյան տարբերակ Նիկիայի ժողովից (325 թ.) սկսած, ինչպես կանոններ սկզբնաղբյուրների բննութային, և դարձավ եկեղեցական տարբա սկիզբ, որը և ընդունվեց Հայոց մեծ<sup>2</sup> սկսած 5-րդ դարի 20-ական թվականներից: Եթե Դոն Հերմիդը Նոր տարի անկող<sup>3</sup> նկատի է ունեցել զվեմերներ 25-ը, ապա այն է Հայոց 380-ական թվականներից, ուստի նրա տարբերակն ընդունելի է:

Գ. Կրեմերը Համապաճիք է նախորդ Հեղինակին Հունացիք 6-ի տոնապանությունը անթիվ և ընդգրկել թվադրումը տառնում է մինչև Փաղկեզոնի ժողովը, թեև Ստեփանոսի Հիշատակությունը կապում է 439 թվականի հետ: Նա փաստորեն ընդգրկել թվադրել է 439-450 թվականներով: Շառլ Բերնուս<sup>4</sup> «Երուսաղեմյան սահմանք»-ի ժամանակն առնչել է սուր Ստեփանոսի մասունքների Հայոցարքիման (լատ. Շ. Բերնուսի՝ 415 թ.), նրա նշխարները Միոնի եկեղեցու ազնվադասուն փոխադրելու (դեկտեմբեր 26) Հովհաննես Երուսաղեմյան մահվան (417 թ.) հետ: Վերջինիս Հիշատակի որ է սահմանվել Համաքրիստանական տոնացությունը երուսաղեմյան տարբերակում: Նա նշել է նաև, որ սուր Ստեփանոսի թաղիկի եկեղեցու կառուցման թվականը, այն է՝ 438-439 թթ., որտեղ տեղափոխվեցին ս. Ստեփանոսի նշխարները: Այլ խոսքով, Երուսաղեմյան տոնացությունը նախորինակի սահմանները դրել է 417-439 թվականներին: Հնադարյան կոտաններ, որ Համաքրիստանական տոնացություն 2-րդ տարբերակի վերին սահմանը ամենաուշը 422 թվականն է:

Հայկական սկզբնաղբյուրները ուշադրով և մանրամասն տեղեկություններ են պահպանել ս. Ստեփանոսի նշխարների գյուտին և դրա պատմության մասին: «Գիւտ նշխարաց որդես Ստեփանոսի նախովկային եւ որոց ընդ նմա» վերնագիրը կրող բնագրում, որն անկասկած թարգմանվել է 5-րդ դարի 1-ին կեսին և փաստորեն ժամանակագրի վկայություններ են, գրված է, որ սուր Ստեփանոսի նշխարները գյուտը եղել է «... ար Գ. (3) էր քաղցր ամսոյ. էլ ժամանակա չորեքտասաներորդի յընդիկթիկոնին. ի

վերցնորդում թեոդոսի տերանց մերոց ինքնակալ թագաւորի ...»<sup>5</sup>: Այլ խոսքով սուր Ստեփանոսի մասունքների գյուտը եղել է բյուզանդական թեոդոս Փոքր թագավորի 6-րդ տարում (414 թ.), քաղց 3-ին (դեկտեմբեր 26-ը) Հայ թարգմանիչը վեր է ածել Հայոց չարժան տոմարի ամիս-ամսթիվին: Թեոդոս Փոքրի 6-րդ տարին՝ 414 թվականը (408+6) ինդիկտոնի «եքսոտասաներոց» տարին էր, իսկ չորեքտասաներոց ինդիկտոնի տարին Համաքրեք է Թեոդոս Փոքրի 8-րդ տարուն՝ 416 թվականին (408+8): Գարկ, որ Հնադար ընդգրկողություններ մեծ գրչական սխալ է կատարել, ուստի լրացաբիշ տեղեկություններ են անհրաժեշտ վերջնականորեն ընդունելու 414 կամ 416 թվականը: Շ. Բերնուս նշել է 415 թվականը, որը երեքտասաներոց ինդիկտոնի տարին է:

Վերնիշյով գրչագրում դառնում ենք այլ մանրամասներ եւ, այսպես, «Այա ազգ արարալս նախկոպոսին (Հովհաննես Երուսաղեմյան) եւ էլ Հանդերմ Բ. (2) նախկոպոսաւ: Եւ Հրամայեցին զսուրբն Ստեփանոս Հանել եւ զնկ յերուսաղէմ ի սուրբն Միոն, միարանութամբ բան արինալ վկայաւոր յարժանաւոր տղայի»<sup>6</sup>: Արտադրելով, որ երկու նախկոպոսների ուղեկցումը Հովհաննես Երուսաղեմի կարգադրեց՝ Հանել սուրբ Ստեփանոսի մասունքները և զնկ Երուսաղեմի սուրբ Միոն ազնվադասնը, որը նախավկայի առաջին մատուան էր:

Այժմ ներկայացնենք Տոնապանականներում և Յայմաւաւքներում տեղ գտած որոշ տեղեկություններ: Սամուկ Կամբլադոսիցուն վերագրվող, սակայն 13-րդ դարի վերջերին կազմված Տոնապանական «Գառնաւ տաւ(տի) նախավկային Ստեփանոսի» ենթավերնագրի տալի, կարդում ենք. «... ասին որ Յահան (Հովհաննես Երուսաղեմի) էր անուն, այն է, որ աղունհացիցն ի տառնել ենք. եմ (Հնգետասան) նախկոպոս յերուսաղէմ, և յայնապառա թաղում որունհնիւք և բժշկութեամբ, և եղաւ ի Միոն ոսկերք արքայ(յ) նախավկային: Եւ ապա իշխուն մի Աղեքսանդր անուն չինեաց վկայարան փոռաւոր և անդ փոխեաց զնշխարս արքային»<sup>7</sup>:

13-րդ դարով թվագրվող Տոնապանականի (տրված է Հայոց տոնացության յայն տարով) ընդգրկողությունը մեծ ազդում է. «Քառասներորդ պահքի) երրորդ շաբաթուն Յովհաննես .... որայ(յ) տուրս սուրբ Ստեփանոսի նշխարքն յայտնեցան»<sup>8</sup>:

<sup>1</sup> Եզնիկ քնն. Գեորգյան, Քրիստոսի ընդունալ տոնը հունվարի 6-ին տոնելու հայ եկեղեցու ավանդույթը, Եջմիածին, 1986, Է. էջ 24-25, Արտակ արք. Սամուկյան, Դայ եկեղեցու տոնեղ, Գեորգյան, 1999, էջ 39:

<sup>2</sup> Renoux Athanas, Le Codex Armien Jerusalem 121, I, Introduction aux origines de la liturgie Hirsalyimaitaine. Lumieres nouvelles. Patrologia orientalis. Tome XXXV. Fascicule 1 N 163/ Brepols-Turnhout. Belgique, 1949, pp. 215: Հալի Որդու, «Ճաշող զղիքի մազումն ու զարգացումը», էջ 32:

<sup>3</sup> Չեռ, № 7583, էջ 232 ր:

<sup>4</sup> ՏՍԽ № 7523 թվահամարի զրգալիքը, էջ 239:

<sup>5</sup> ՏՍԽ № 7521 թվահամարի զրգալիքը, էջ 12 և 14-ա:

<sup>6</sup> ՏՍԽ № 5443 թվահամարի զրգալիքը, էջ 14 և 145-ա:



1359 թվականին ընդգրկեցիմ զըշազդից տեղեկանում ենք. «Եւ ապա ըստ նախագուշակ տեղեկանն առեալ զըշախարս երանելոյն Ստեփանոսի, որ է եղեռնոյն, առ ի սպաա Հարկիլ մեծ քաղաքին և սայլին սուրբ. զի յերուսաղէմ արժան էր պատասխարի նախասարկապէին, ուր մեծ քաշանալովեան մեր պատարադէցում ...: Եւ բերեալ սակ սաղմոսիւք և աւրհնաթեմք եղին ի սուրբ քաղաքին երուսաղէմ և բազում աղերսել խընդրեաց ի Հայրապետն և վերափոխեաց զմեծապայծառ պարզեկ դուրսի Ստեփանոս նախազկային Քրիստոսի»<sup>1</sup>:

1367 թվականին ընդգրկեցիմ Տոնապատհանում, որը կանոնված է զարեկալ Հայոց տոնացույցային տարրով, կարգում ենք. «(Վառանդորդաց պահքի) երբորդ շարաթուն Յովհաննու: Ոմանք ասէն թէ այն որ Նախիվան կուրացայց, բայց ոչ է, այլ վիշտասաներորդ եպիսկոպոս՝ եկած ի Հրէից, միայն անուն Յովհան, ըստ այն, յորայ աւուրս սուրբ Ստեփանոսի նըշխարքն յայտնեցան»<sup>2</sup>:

Գրեթոր ինքնեցու կազմած Յայտաւուրքում՝ «Քաղոց ԺԷ և ղեկտեմբերի ԹԶ. Յիշատակ արքայն Ստեփանոսի նախազկային»՝ կանոնի տակ փաստված է. «... յամս Արկաղէոսի և Ռորիոսի կայսերացն՝ որոցց Մեծին Թեոփոսի յայտնեցաւ նշխարք արքայն Ստեփանոսի և որոց ընդ նմա ...: Եւ Հայրապետն երուսաղէմի Յովհան ասաւ եւ զպատուով ի սուրբ Սիոն»<sup>3</sup>:

Պարզ է, որ Հովհաննես երուսաղեմցու ժամանակ այն է՝ 414 կամ 416 թվականին են Հայտնաբերվել սուրբ Ստեփանոսի ծառւերները և առաջին անգամ զբվել սուրբ Սիոնի ավանդատները: Միանգամայն ակնհայտ է, որ երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսն է սահմանել և տոնացույցում ներդրել սուրբ Ստեփանոսի Հիշատակի՝ որը ղեկեմբերի 26-ի կանոնի տակ: Այլ կերպ ասած՝ Համաբարեառեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի վերջին խմբագիրը (չհաշված Հովհաննես երուսաղեմցու Հիշատակի՝ որով նշումը, որի իրավասույթը է Հաջորդ եպիսկոպոսը՝ Պրիլյուսը (մահը 422 թ.), Հովհաննեսի մահից (417 թ.) անմիջապես հետո, բայց է. երուսաղեմացու դրած ավանդույթի՝ կյուրեղ երուսաղեմցու Համար, և բարեկամացու դրած ավանդույթի՝ կյուրեղ երուսաղեմցու Համար, և հենց այդ տոնացույցն է թարգմանել և խմբագրել Հայոց Մահակ կաթողիկոսը՝ ստեղծելով Համաբարեառեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը: Այդ թարգմանության և խմբագրության խղիղները կրնանք կենսաբանական շարժառնայնություն:

Ն. Ակիրյանը՝ տոնացույցի Հայերեն թարգմանության ժամանակը զբվել է 5-րդ դարի 2-րդ կեսին կամ վերջերին՝ նշելով բնագրի Հունարան լեզվից: Այս թվագրումը եւ ընդունելի է, որովհետեւ 464-67 թվականներին թարգմանված և խմբագրված Անտոքի կանոնների առաջարկում, իսկ առաջին անգամ օգտագործված է «Կանոնեպ սուրբ ընթերցումանց», իսկ 480-ական թվականների սկզբների տոնացույցն արդեն երկրորդ անգամ էր կիրառվել Հայոց մեջ, որը երևում է Հովհան Մանգակունու (480-ական թվականների սկզբներ) կանոնախմբի 9-րդ կանոնից, որին կանոնախմբը բիշ հետո: Մանգակունու տոնացույցի Հայերեն թարգմանությունը, ինչպես կանոնների, բացարձակ իրանատով իրականացել է 417-428 թվականների սահմանում, որի միջին թիվը 422 թվականն է:

Օ. Անուրյանը՝ տոնացույցի ընդգրկեցիմություններից մեկում՝ նկատել է «արհա քահանայադետ» բնորոշումը, որից հետեկեցել է, որ Պետրոս ուռնացման վայրում ղեկեն եկեղեցի չէր կառուցվել, ուստի այդ իրողությունը եղել է մինչև 438-439 թվականները: Ինչպես տեսնենք, երա նշած ժամանակը նեղանում է 417-422 թվականների սահմաններում:

Վերջապես Համաբարեառեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի թարգմանության ժամանակին անդադարվել է նաև Ռ. Վարդանյանը՝ ում թվագրությունը լիովին բնորոշում ենք: Ըստ նրա՝ տոնացույցի անբաժանելի մասը կազմող «Թուղթ կյուրեղ եպիսկոպոսի երուսաղեմացույ առ Կոստանտինոս թագաւոր. Կանն երեւելոյ յուսոյ խաչին» բնագրի թարգմանության մեջ թարգմանիչը ոչ միայն բերել է մայիսի 7-ին այդ Գողթիայի առաջ ինչի նշանի երկից երեւալու. օրվա արարողական կանոնները՝ իրենց ընթերցվածներով, այլև մայիսի 7-ը Համադրել է Հայոց չարձական տամրի Ահեկան ամսվա հետ (ի դեպ, Հովհաննես Սարկավադը Հասեացել է Ահեկան 30-ը), որով իսկ Հնարագործություն է ավել թվագրելու ոչ միայն «Թղթի», այլև ամբողջ տոնացույցի թարգմանության ժամանակը: Այսպես, մայիսի 7-ը = Ահեկան (1-30) = 312/315-428/431 թվականներ: Համապատասխան է, որ Հայ թարգմանիչը Ահեկան ամիսը Համադրել է մայիսի 7-ը հետ զբերել գլուխից հետո, այն է՝ 406/7 կամ 407/8 թվականներին, ուստի միջին տարեթիվը բնորոշում է 418 կամ 419 թվականներին: Տոնացույցում առկա Հովհաննես երուսաղեմցու Հիշատակի օրվա նշումը ցույց է տալիս, որ տոնացույցի թարգմանությունն ու խմբագրությունը

<sup>1</sup> Տե՛ս № 2040 քվախամարի գրչազիղը, էջ 32 ա-35-ս:

<sup>2</sup> Տե՛ս № 3082 քվախամարի գրչազիղը, էջ 84 ա-94-ա:

<sup>3</sup> Տե՛ս № 6338 քվախամարի գրչազիղը, էջ 254, Յայմաուրք, Է. Պոլիս, 1706, էջ 378-384:

<sup>1</sup> Ն. Ակիրյան, Մատենադարական հետազոտություններ ..., Կ. Է. Կիևնա, 1953, էջ 290-291:

<sup>2</sup> Կանոն Անուրյան, 1969, №1-3, էջ 111-119:

<sup>3</sup> Երուսաղեմի 121 քվախամարի ձեռագիր:

<sup>4</sup> Ռ. Վ. Վարդանյան, Դայոց տոնացույցը, էջ 30-31:

տեղի է ունեցել 417 թվականից հետո, որովհետև Հովհաննես երեսաղեմցու Հիշատակի օրը կարող էր մտնել տոնացույց նրա մահից բիշ տեղ, այսինքն 418-422 թվականներին, որովհետև նրան Հաջորդող եպիսկոպոսը՝ Պրիլիուսը, ալ ներառել է Հովհաննես երեսաղեմցու Հիշատակի օրը տոնացույցի մեջ, մահացել է 422 թվականին: Ի դեպ, երեսաղեմի եպիսկոպոսների Հիշատակությունը ավանդույթ է դառնում Հնդագայում և վրացական վանքաղբերը, ինչպես նշել է Շ. Աբենու, Հովհաննես երեսաղեմցու համարում եպիսկոպոսներին՝ Պրիլիուս (417-422 թթ.), Հորնազ (Յուլիանը՝ 422-458 թթ.), Անաստաս (458-478 թթ.), Մարտիրոս (478-486 թթ.), Սուրբ Լուս (486-494 թթ.) մայրել են տոնացույց:<sup>1</sup>

Բնագրի թվագրումը Հնարավորություն է տալիս ուշ չըջանից և նոր խմբագրությունը Հայոց տոնացույցերի միջոցով մեզ հասած ավանդույթյունները վեր ածել պատմական ճշմարտության, համաձայն որի՝ Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի ստեղծողը Սահակ կաթողիկոսն է: Բերենք մի խումբ վկայություններ: «Տոնացույց ըստ չաթուցի»-ի (1440/1441 = 890 թ. Հայոց) վերնագրում գրված է՝ Աւետարանացոյց և աւանացոյց և կարգաւորութիւն ևւ հրահանգք Տերունական տաւնից զոր եղեալ է Հաստատեալ Սրբոյն Սահակայ Հայոց Հայրապետ, զոր ընկալեալ է նմանէ Հասուցին առ մեզ նախինքն: Տոնացույցի Հնդագայ խմբագրության (1500/1 թթ.) վերնագրում վկայվել է՝ «Տաւանացոյց և կարգաւորութիւն ևւ հրահանգ տերունական տաւնից զոր եղել է և սահմանեալ է Սրբոյն Սահակայ Հայոց Հայրապետի, զոր ընկալեալ Հասուցին մեզ նախինքն մեր»: Մեկ այլ՝ «Տոնացույց ըստ չաթուցի» (1503/4 թթ.) վերնագրից տեղեկանում ենք՝ «Տաւանացոյց և աւետարանացոյց ևւ հարցնացոյց տեղեկանեալ» [արքեպիսկոպոս Սրբոյն Սահակայ]:<sup>2</sup> 1526 թվականին ընդօրինակված տոնացույցի վերնագրում ևս կարդում ենք՝ 1. Աւետարանայտնութեանն ժամագրութիւն ըստ սրբոյ յուստորդիին աթոռաց հրահանգից և կարգաց, զոր ընկալեալ է Սրբոյն Սահակայ և Հասուցին առ մեզ նախինքն մեր»: 2. «Տաւանացոյց և աւետարանացոյց ևւ հարցնացոյց ևւ հրահանգից զոր արարեալ սրբոյն Սահակայ»: 1550/1 թթ. քնադիր տոնացույցի վերնագիրն է՝ «Տաւանացոյց և աւետարանացոյց ևւ կարգաւորութիւնք ևւ հրահանգից տերունական տաւնից զոր սահմանեալ է սրբոյն Սահակայ»:

կալ) Հայրապետին»:<sup>3</sup> 16-րդ դարի մի զրազրում գրված է՝ «(Տոնացույց և կարգաւորութիւն ևւ հրահանգք տերունական տաւնից, զոր եղեալ է և սահմանեալ Սրբոյն Սահակայ Հայրապետին, զոր առեալ է նմանէ նախինքն մեր Հասուցին) առ մեզ»:<sup>4</sup> Համարմբ տեղեկություններն են պահպանվել նաև այլ տոնացույցերի ընդօրինակություններում՝ ձեռ. թիվ 6952 (16-րդ դար), էջ 242 ա, ձեռ. թիվ 5956 (1552 թ.), էջ 211 ա, ձեռ. թիվ 5419 (16-րդ դար), էջ 166 ա, ձեռ. թիվ 5440 (16-րդ դար), էջ 185 բ, ձեռ. թիվ 4459 (16-րդ դար), էջ 63 բ, ձեռ. թիվ 4962 (1592 թ.), էջ 123 բ, ձեռ. թիվ 587 (1618 թ.), էջ 164 բ, ձեռ. թիվ 5436 (1619/20 թթ.), էջ 147 ա, ձեռ. թիվ 2338 (1631 թ.), էջ 5 ա, ձեռ. թիվ 590 (1630/31 թ.), էջ 1 բ, ձեռ. թիվ 2032 (1664 թ.), էջ 2 բ, ձեռ. թիվ 509 (1679 թ.), էջ 370 ա:

Հայոց տոնացույցում առկա մասին 7 = Անեկան 1-30 համարմբը, որը տալիս է 406-431 թթ. սահմանները, ինչպես և Հովհաննես երեսաղեմցու Հիշատակի օրվա նշումը, որն իրականացրել էր երեսաղեմի Պրիլիուս եպիսկոպոսապետը մինչև 422 թվականը, թույլ են տալիս հիմնավորել, որ ուշ չըջանից մեզ հասած տոնացույցների տեղեկությունները, կապված Սահակ կաթողիկոսի հետ, վեր են ածվում պատմական փաստի և առանց վարանելու կարող ենք պնդել, որ Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի թարգմանիչ-խմբագիրը Սահակ Պարթևն է, և նա թարգմանություն-խմբագրությունը կատարել է 422 թվականին, բացարձակ իմաստով 417-428 թվականների սահմաններում, որովհետև նա պաշտոնապես զահակայել է մինչև 428 թվականը:

Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի ժամանակի որոշումը, նրա բովանդակային վերլուծությունը, ինչպես նաև Հայկական սկզբնաղբերների տեղեկությունները Հնարավորություն են տալիս վերականգնել Համաքրիստոնեական տոնացույցի երեսաղեմյան տարբերակի զորացման պատկերը՝ Հնդագայում վերականգնված, սկսած 418-420-ական թվականների սկզբներից, այսինքն 422 թվականից մինչև Նիկիայի ժողովի տարին, այն է՝ 325 թվականը, երբվանից էլ առաջացել էր Համաքրիստոնեական տոնացույցի երեսաղեմյան տարբերակը: Այն, որը վկայվեց Ամստերդամի կանոններով, Հնդք դարձավ նաև Համաքրիստոնեական տոնացույցի այլ տարբերակների, ինչպես և պատկերացում կապվեց բրիտանական տոնացույցի մասին 1-ին դարից սկսած մինչև 4-րդ դարի 1-ին դարադարը, այն է՝ նախառնիկական շերտի վերաբերյալ, որի խնդիրներին

<sup>1</sup> Հալո Ռոնո, «Ճառաց զորի ծագումն ու զարգացումը», ամս. էջ 29-30:

<sup>2</sup> Չոն. № 7203, էջ 6 ա:

<sup>3</sup> Չոն. № 1591, էջ 392 ա:

<sup>4</sup> Չոն. № 9335, էջ 2 բ:

<sup>5</sup> Չոն. № 9339, էջ 119 բ:

<sup>6</sup> Լուսն տեղում, էջ 150 բ:

<sup>1</sup> Չոն. № 2031, էջ 2 բ:

<sup>2</sup> Չոն. № 4874, էջ 162 ա:





յաղապս տաւորի Զատիկի ... է կարգ բարեգոյնելու ... տիեզերաց կողմանց պահէն եկեղեցիէ ... Միտի կամարի և Համաձայնութեամբ պահէ ... դամե-  
նայն միարան է խորհել, զոր և ստոյգ բան պահանջել Համարի, և ոչ մի ինչ  
Հրէից երդմանապահութեան ունի Հաղորդութիւն»<sup>1</sup>:

2. «Բանդի անդր (Նիկիա) լծողիմալուրն զսակաւս ի միարանութիւն  
ածիլ փութիայն առ որս յոյժ յոյժ յառաջագոյն»<sup>2</sup>:

Անահիտ Երբակացիի գրում է. «Արդ թեպէս և այս ամենեքեան  
քրիստոնեական 19-ամյա պարբերաբնականորէ տարբեր տամբաներով նա-  
խապոյն կարգեցան, սակայն ոչ բնդ Հանուր աշխարհ առան վասն նեղու-  
թեան Հաւանանաց որ ի վերայ քրիստոնեից, այդ տաւորին զոյգ ընդ Հրէ-  
իցն. Նաւն խառնակ և անտարբ ինչէ և զսուրբ երանելւոյն Կոստանդիանոս  
սի և ցուրբ ժողովն Նիկիայ: Եւ ապա սասցաւ ի թագաւորէն, մի՛ եւս այ-  
նուհետեւ տանել տաւն խառնակ ընդ տիրապաւն ազգիկն Հրէից, տուեալ  
Հրաման ի մէջ առնուլ զինեւտանեքեանի լուսնի զառկաց, որք կարգեալ  
էին ի վերայ զառեալ արարեց, տուեալ և աշխարհաւ յամենայն ազգաց  
քրիստոնեից և ուսուցանել զնոսա տոմար, և զառուցանել զքրիստոնեա-  
կաւս ի Հրէականէն, և թագաւորն և ըստ Հրամանի թագաւորին գործն կա-  
տարել, այդ ոչ անտարակուսելի կարգեցաւ աւրինակք»<sup>3</sup>:

Բերենք նաև «Մեկնութիւն ընթերցումաց - Տոմարաշնորհի»,  
«Ճաշոցներ» (առաջարանի), «Յայտնաւորքներ» անգիկուսթյաններ և  
տեհրանեւտութեան զեպարմ մեկնարաններ:

Հովհաննես Օճնեցուն վերագրվող «Մեկնութիւն ընթերցումաց»-ի  
մեջ<sup>4</sup> բերվել են Հետեյալ վկայութիւններ.

<sup>1</sup> Սուրբատ Սրկապոլիս, Եկեղեցական պատմութիւն, Վարդապետ, 1897, էջ 461,  
տոն Եւս. Ռ. Զ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Դրեական Զատիկ և քրիստոնեական  
տաճարներնայնորի տարբերակներ վերականգնման փորձ, Տարեգիրք Ա. Ե., 2006, էջ  
41-42:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 464: Անդ, էջ 42:

<sup>3</sup> Սմանյան Հրապարկու մատենագրութեանը (աշխ. Ա. Արախամյանի), Ե., 1944, էջ 245,  
Ռ. Զ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Եզվ աշխ., էջ 42:

<sup>4</sup> Բնագործ ընթերցումայ հատվածը ցույց է տալիս, որ այս ընթերցումաց մեկնութիւնը  
գրվել է Զովիանոս Օճնեցուց հետո: Բերենք այդ տեղեկութիւնները: «Կասն որոյ երա-  
նելին Արքաւան Սամիկունցի եպիսկոպոսն, որ ի սրբոյ Սահակայ ունը գերիդոսեան  
ծնունդաբնութիւն, այդ ծնարարն է լի հաւատքով Զոգուրն, ազդ սանք շրջաբնական  
բոլորն ամենայն աշխարհի Զայոց՝ մի ուրիշ ճանապարհորդելի թաղաքն Երուսաղէմ,  
եւ մի պիծել հաղորդութեամբ ընդ [Յի]րմարի ծնունդորդեալս եւ ավանդակիցս: Եղև  
սուրբ և Իրաման եւեալ քրիստ յաշխարհիս եւ Զովիանմէ Զայոց կարողութիւն, որ հետ  
սրբոյն Սահակայ յաղորդեալ ի յարաւ հաղրապետութեան: Եւ միմեզ ցայս ժամանակս  
նոյն Իրաման ի վարդապետաց զգուշացուցեալ էին եկեղեցիքս Զայոց». Ա. Յակոբեան,

1. «Վասն որոյ ի Նիկիական սինոդոսին ի բնին առեալ սուրբ Հաքոն՝  
Հաստատեցին զնոր կարգ Հաստատ զառաքելոցն և առին. «Ամենայն  
որ, որ և Համաբնականի լուծանել զաշնմանս և զկարգս մեծի սուրբ  
ժողովորդ վասն ամենայն սուրբ տաւորից փրկութեան առ ի փոփոխել՝  
նշողիւլ լիցի»<sup>5</sup>: Դարձեալ ասացին վասն եկեղեցւոյ իրաց կարգի և  
կրօնի և տաւանական աշխարհ. «Եւ տաւանախորութեան և Հաստատ  
Հրաման տուաք, զի Հաստատուն և անշարժ կացցէ այն, որ եղեալն է  
և Հաստատան է սուրբ սասարկացն»<sup>6</sup>: Ինչպես նկատելի է, Հեղինակն  
օգտուել է Անտիոքի ժողովի կանոններէց, որը Ներկայացրել էր վերահամալ:
2. «Ապաքէն, եթն արքանապետք արեւմտեւորութեանց կարգ Հաստատեալ  
էր ի Նիկիա, նոյն Հաստատեալ լինէր և յերկինս (կարդալ՝ յերկիր)  
Հայոց: Բանդի սուրբն Ռատակէս եկն երկր զկանոնս զայն զայն ի Հայոց  
և սուրբ Գրիգոր Հանուրեմար ընդեալ և եկեղեցիացս Հայոց գնայն  
զիրս ընթերցումաց Հաստատեալ և ոչ ուրիշ երեւոյցոյց զտաւն ին-  
քեան կանոնս յաւելս Աւետեանց և Ծնեղեան և Մկրտութեան»<sup>7</sup>:
3. «... որ ի պատմաւս աւետեաց աւետիս և ծնեղեան և մկրտութեանն,  
ըստ Հրատարակեաց Արեւմտիկն՝ անարգիլ զՀրամանս և զկարգս սուրբ  
տառեալոցն և սրբոյն Գրիգորի և զՆիկիական ժողովոյն, որ զայս ըն-  
թերցումս աւանդելին կաթողիկէ եկեղեցւոյն»<sup>8</sup>:

1192/3 և 1207/8 թվականներին ընդօրինակված Տոմարապետագի «Բա-  
ցայտնութիւն յաղապս առաջարան» ենթավերնագրի առկ, որը պալիս  
է, ամենայն Համապատասխան յայտարար, Ա. Կարդաճորդուց, գրված է. «...սա-  
մանեցին (Նիկիայում) կանոն և փակեցին յիսեակ պահս առանց լուծա-  
նելոյ մինչև արժանանալ սուրբ Գառեթին և Յայտնութեանն Տեսան, իսկ  
զարաթին փասն մարտնասեցին յիշատակի Հրամայեցին պատարագ ժառու-  
ցանել և կրեթելի փասն տաւանական տաւորն և այլ մի ինչ ճաշակել բայն  
(կարդալ՝ բայն) միայն ի պահոյց կերակրացն, զոր և մերն Ռատակէս ընդաշխ-  
ալ էր ի Հայք, բեր առ սուրբ լուսաւորչին, իսկ նորս ընդաշխալ սուր ինչ  
յաւելս ...»<sup>9</sup>:

1360 թվականին Կաֆայում ստեղծված Ճաշոցի «Յաղապս խնդրայ ըն-  
թերցումսին» մասում առվում է. «Աօր կարգ ընթերցումացն, որ ծնունդն  
և ի յայտնութիւնս առեալ խորհրդաւի ի սրբոյն Յովորդայ է աշնմանեալ և

Յովիան Օճնեցու նորայայտ տոմարացային երկը՝ Լախախաւարուն պատմութեան  
այսմ րանց՝ Յովիանու վերմաւաղի, (էջ 189):

<sup>5</sup> Ա. Յակոբեան, Եզվ աշխ., էջ 105:

<sup>6</sup> Ա. Յակոբեան, Եզվ աշխ., էջ 106:

<sup>7</sup> Ա. Յակոբեան, Եզվ աշխ., էջ 112:

<sup>8</sup> Չեռ. № 1888, էջ 233 ք - 234 ար:

չարաթիզողի և յաշակերտացի աւետարանի մասնակցի՝ Եւ ի գայն Վնասիւնու աւերել զերուսաղէմ. Տարեալ ընդ ինքեանս յԱղեքսանդրիա որ և ի Մարտոս աւետարանչէ նոյն կարգէր՝ ուղղեալ և պահեցաւ մինչև ի Հայաստան Դիոդորտոսնու։ Իսկ սուրբն Պետրոս ի մարտիրոսանայն առաքեաց առ սուրբն Անտոն, զի մի գաւ ինչ կրեացէ առաքելուանց սահմանն և Անտոն նա յԱթանաս։ Եւ ի լինել ժողովոյն նիկիայ բերաւ յԱթանասէ և ընկալեալ եղև ի ժողովոյն, ուստի բնաւ յիրաւասէ՛ ի Հայրք։ Այլ և կիւրեղ երուսաղէմի, Հայոց ի նոյն յաւել ըզկարգս երախայիցն և գալլաւ կարգս տաւնից, զոր ընկալեալ Հայրք պահէն մինչև յաւիտեան ոչ հնանելով պատուողացն զԱրանման։ Այլև կիւրեղ, ստալ քան կատարաւն սրբոյ Պետրոսի Արքեանդրոս Հայրապետն առաքեաց և խնդրեաց ի նմանէ զսրբոյն Յակովբայ եղևել ընթերցուածս և նա առաքեաց առ սուրբն կիւրեղ յերուսաղէմայ և նա, աւելի սմա ըզկարգ երախայից և գալլաւ կարգ տաւնից։ Եւ յորժամ մարտիրոսացաւ սուրբն Պետրոս և Արքեանդր յամպարալէն՝ նիկիզեմիանաս, զի Հարիւր և յիսուսն ինքնապաշտ պաշտեալ էր և աւարտ սորա եղևն։ Եւ, յորժամ լուսաւ սուրբն կիւրեղ զկատարումն սուրբ Հայրապետին ի յուսուարի ԺԱ, կարգեաց զիշխասակ նորին զգին յայտնութեանն և եղ յընթերցուածին նոյն և զԱնտոնի առաքապետական, Պետրոս և Անտոն պահեցին զընթերցուածն ի Հերձուածողացն և աւանդապահ եղևն առաքելադիր ընթերցուածոցն մինչև Հասուցին ի կիւրեղ և յԱթանաս և նոքաւք յընդհաւար ամենայն և Քրիստոս Աստուած ժերոց փառք յաւիտեանս ամէն»։

Որից Հնոտ նոր խորագիր «Եւ Հովիվք էին ...»։ «Յնոտ յայտնիք եւանի ի Հովանոցին ի սուրբն Բերկալոսէ և ժողովոյն ի ներքայ արքին առ սուրբ ժորովն, եւ այս կանոնն կատարի. Սաղմոս Բ կց. Տէր ասաց ցիւս որդի իմ եւ. Աբելու. Սղ. ՃԺ. Ասաց ա՛նր ցո՛ւր իմ նիստ ընդ. Աւետարան ըստ մասթէպի (եւ յաւսար Քրիստոսի ծնունդն է ուշադրաւ)»։

Հարկ է նշել, որ այսպիսի տրդում է «Կանոնադրութիւն ընթերցուածոց»-ի նախապատմութիւնը՝ Նիկիայից Հնոտ եղած պատմութիւնը։ Ըստ Ճաւոցի առաջարանի՝ Հայեր Տեառնեղբոր սահմանած «կարգ ընթերցուածոցն» պատգործին են երուսաղեմում մինչև Վնասիւնիանսի ապերուժ, որից Հնոտ տարել են Ալեքսանդրիա, որտեղ այն Հաստտել և ուղղել է Մարկոս Աւետարանիչը և օգտագործողն է մինչև Դիոկղեմիանոսի Հայածանքները։ Իսկ Պետրոս Ալեքսանդրացին մինչև իր մարտիրոսանալը (311 թ.) ուղարկել է Անտոն Անապատականին, ով փոխանցել է Աթանաս Ալեքսանդրացու, որը բերել է Նիկիայի ժողով, որտեղ էլ ընդունելի է ժողովի

կողմից և ապա այն Հայաստան է բերել Գրիգոր Լուսավորչի որդի Արիստակեսը։ Դրանից Հնոտ կյուրեղ երուսաղեմցին պահպանել է նույն կարգը՝ ավելացնելով նոր ընթերցուածներ և տոներ։ Հատկապես Պետրոս և Արիստակէս, ինչպես և Անտոն Անապատականի (մահը՝ 357 թ.), որոնք պահել էին «առաքելադիր ընթերցուածոց» «ի Հերձուածողացն» (Արտեմոն և այլք)։

Յայտնաւորքներին խմբագրութիւններին մէջ «նաւասարդ ԻԸ եւ սեպտեմբերին է. Յիշատակ Նիկիայ Սուրբ ժողովոյն (կամ Նիկիա Սուրբ ժողովոյն ԳԺ և ԺԸ Հայրապետաց) կանոնի տակ զգրված է, որ Նիկիայի ժողովը՝ 318 Հայրապետներին ժամանակաբաժնւմ, տեղի ունեցավ Կոստանդնուսոս 20-րդ տարում» «չիկիցն Աղամայ մինչև ի ժողովն Նիկիա ամբ Եմի և Պ և Լ Գ (5833-5508 = 325 թ.)»։ Ժողովը տեւեց Իսր ամսի 20-ից (= մայիսի 20) մինչև Լիզիար ամսի 19-ը (= Հուլիսի 19)։

«Ը. Հրամանաց Թագաւ(օ)րն ի վերա ճշմարիտ Հաստաց զաւանու-թեան ամենասուրբ երրորդութեան և ըզՀատիկն ի միասին կատարել և զամենայն տաւսն տերունական և զամենայն կիրակի աւր մեծարել Հանդիսաւոր փառնիւք ի պատիւ. Յարութեան Քրիստոսի պարագմամբ գրոցող և բանին զարգացեալութեան, և ըսմամբ զիշխոյն ի պատարագաւ։ Եւ զամենայն ժամաթ աւր պատուել յիշատակ որոց ժորտիրոսացն և ամենայն Հաճոյացեալ ծառայիցն Աստուծոյ, յորս Հանգուցեալ է կամքն Աստուծոյ»։

Այլ խորով, բրիտանեական Հատիկը և Նրա Հնոտ կազմած տոնաշարքը ներգրկեց նախորդ շրջանում գործածված տոնացույցի մէջ 325 թվականին, և ստեղծվեց Համաբրիտանեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի նախնական օրինակը։ Ուշագրավ են Պողոս Տարնաացու թղթի և Տօնապատմաւորի խմբագրի տեղեկութիւնները, որոնք ոչ միայն շեշտել են Նիկիայի ժողովի իրրն Հիմնական, այլև ժամանցույց են արել Համաբրիտանեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի նախատիվը Հեղինակին։ Բերենք այդ վկայութիւնները։ Պողոս Տարնաացին ասում է. «Արդ Արտեմոն և Յուստիանոս (Թագաւօր) ձեղ (Հուլիսին) Հաստայի Թուի քան Զօնկովոյն և զԱստուածածնին և զառաքելացն։ Արտեմոն ի Յովհաննու պատարանչէն անխմած է։ Իսկ մեք (Հայերը) զՅովիվոյ գկարգեալսն պահեմք։ Իսկ Նիկիա ժողովն էր մեր Սուրբ Բռնասկեան որդի յուսուորչին։ Սրբոյն Գրիգորի և արքային Տրդատ գրեաց առ սուրբ ժողովն և առ կայսրն Կոստանդին, զի զկարգ տաւնից տերունական և զսահման ամենայն կարգաց, որ յերուսաղէմ եղին սուր առաքելոց զղով տայցին ի Հայք, զոր և արար կայսրն պսակեալ յԱստուծոյ։ Մակար երուսաղէմի Հայրապետին

<sup>1</sup> Չն. № 7741, էջ 3 ա։

<sup>2</sup> ՍՅ., էջ 4 ա – 4 բ։

<sup>3</sup> Չն. № 6338, էջ 46 ա – 50 ա։ Յայտնաւորք, Կ. Պոլիս, էջ 77-80.

Հրամայեալ տա բերել (Արիստակեսին) գտառքիդդիր կանոնեմ ընթերցուածն, յաւրելի սուրբ ժողովոյն Հրամայեալ ՅժԷ-իցն, առեալ բերել ի Հայք առ Տրդատ և առ Լուսաւորելի սուրբ Գրիգոր, և Հրամանաւ երկուցուեց զգրեաց եղան կարգ ընթերցուածին յամենայն գաւառս Հայոց: Այս է մեր առանկի իրաւո: Զէ անիծեալ Արտեմոն»<sup>1</sup>:

Իսկ Տոնապատեալի խմբագիրը առնական տարվա սկզբի առիթով գրում է: «... Վասն առանկից գրեցաւ ի հայք և Մակար Երուսաղէմի Հայրապետն, թէ ի Յակոբա մինչև ի Յարեալ որ եւս Կիւրդի Ի՞նչ եղբակոյտս, այսոքիկ ամենքը են ի Յուշուարի Զ տաւնեցիկ գՄնուել Բրդէի, ալլ ի Սինի ելցեն աւելան և բան Տեանն յերուսաղէմէ: Եւ որ ասնն թէ առաքելայրն ի զկեանքերի Ին տաւն կարգեցին Մննդեան զայս բանէ Հարց Զարքիս Հայոց կաթողիկոսի զՎահան եղբակոյտս ելինասն և նա զայս արար պատասխանի, թէ Երուսաղէմի Հայրապետն գրեցաւ առ պարսիարքն Հռոմս, թէ ի միւսմ աւուր չեմք ի կարել ըստ Յակորա զբաւան Մննդեան և Յայտնութեան Տեան կատարել գնալով ի Բեթղէէմ ի Յորդանան և նա գրեաց պատասխանի, թէ ի Հեթանոսութեան Հռոմայեցիք ի զկեանքեր Ին-ն Հարանեաց արեղական տաւն կատարէին յորժամ տիւն ի գիշերոյ առնու: Իսկ Պարս(ոս) ի խափանել զայն՝ Մննդեանն տաւն կարգեաց իմանալ ի աւրելական գոլ Հարսանիք և յայս բանէ Համարժեանցեան և այլք և Երուսաղէմայիք իսկ: Իսկ ճշմարտութիւն մնաց ի չնորհացն Աստուծոյ ի Հայս, թէպէտ ժողորեցոյց ժամանակս ինչ կուրամիտն և անիմատն երբաւ, որ էր ի Երզա Փառամակերեւ, սենալ ի տան կաթողիկոսաբանին Զն թուականին: Զի Հերակի ժողով արար ի Կարնի քաղաք և կոչեց ի Հայոց զեղբ և նա ազգաբարս Հուանեալ ի Քաղկեդոնի ...»<sup>2</sup>:

Պաղոս Տարոնացին (11-րդ դարի վերջը – 12-րդ դարի սկիզբ) և Տոնապատեալի խմբագիրը, անուղղակիաբար, Մակար Երուսաղէմի Հայրապետին (314–333 թթ.) են Համարել Համարքիստոնեական առնացույցի երուսաղէմյան տարբերակի նախորինակի Հնդկանի, ով Հիմնվել էր Հակոբ Տեառնեղորս կարգածի, այսինքն նախանիկիական շրջանում օգտագործված առնացույցի վրա: Այս տեսակետը կարելի է ընդունել իբրև վարկած: Առհերքելի է մի բան, որ քրիստոնեական Յատրիք և նրա Հնու կապով առնաչաբքը ներդրվեց նախորդ առնացույցի մեջ 325 թվականից, և Մակար Երուսաղէմցիին՝ իբրև նոր պատվի արժանաշան, այն է՝ նորահաստատ Երուսաղէմի արքայի Հիմնադիր, սկսեց իրականացնել Նիկիայի ժողովի որոշումները: Եթև ընդունենք, որ Մակար Երուսաղէմի Հայրապետն է Համարքիս-

առնեական տարբերակի նախորինակի խմբագիրը՝ Հեցած նախանիկիական թղտնում կերտոված առնացույցի վրա, ապա կարող ենք խաղաղել այն՝ Հիմնվելով Նիկիայի ժողովի (325 թ.) և նրա Հայրապետության, այն է՝ 314–333 թվականների վրա, ուստի Համարքիստոնեական առնացույցի մականունն նախնական խմբագրութայնը կատարվել է 325–333 թվականների սահմաններում, որը վիճարկված է Անտիոքի ժողովի (341 թ.) կանոնների առաջարկում՝ «կանոնեալ սուրբ ընթերցուածոց» ձևակերպմամբ:

Միջնադարյան Հայկական սկզբնաղբյուրները Համարքիստոնեական առնացույցի երուսաղէմյան տարբերակի ստեղծումը (կարելի սանել՝ նոր և Հիմնական խմբագրումը) կապում են Կյուրդի՝ Երուսաղէմի եղբակոյտոսի անվան Հնու: Հովհաննես Գարեգինացին (6-րդ դարի 60-ական թվականներ) Փրիստոսի Մննդյան և Յայտնութայն կանոնի մեկնության մեջ գրում է. «Եւ Կիւրդոս Երուսաղէմի եղբակոյտոս ... և տաւն և ընթերցուածն և զվազմածն ի արդոց առաքելոցն զեղեհեայն Հաստատեաց, և զյիշատակ մարդարէից և առաքելոց և մարտիրոսաց սուղեղալ կարգեաց և զուլս տաւնից զՄայանութիւնն եղ՝ սուրբ առաքելոցն էր կարգեալ, և չասաց զՄննդեղն յառաջ քան զՅայտնութիւն, ալլ զմի և զնոյն: Եւ զոր յալլ քաղաք ըստ արտեմոնայի ընթերցուածոց զկեանքեր ամառ ի քանն և Հինդ ունուղ առնեն, զայն Յակորայ առաքելոյ և Դութա մարգարէի յիշատակի աւր) եղ Կիւրդ, բանդի և սուրբ Հարքն որ ի Նիկիա ժողովեալ, և երանեալ սուրբն Գրիգորիոս և սուրբն Արիստակէս ոչ կարգեցին երկուսն տաւն զՄննդեղ և զՅայտնութիւնն, ալլ մի տաւն: Եւ նոցուցն Հնդկէիք վարդապետքն և թուրգմանիչք, որք յԱղեքսանդր(իա) և յալլ յայտնի քաղաքս վարժեալ, ոչ աւելիս և նորս ինչ թարգմանեցին և ոչ ընկալան, և ոչ մեզ աւանդեցին, ալլ Հաստատեալ եմք ի վերս Հիման սուրբ առաքելոցն և երանելի Հարքն, որ մի և նոյն տաւն կատարելիցն, և կատարենք ի պատիւս սուրբ երբորդութեանի, զարս սուրբ Յայտնութեան՝ ոչ բաժանելով յերկուս զայս աւր ի Յորդանան զմինցեալ բանն»:

Հովհաննես Գարեգինացին ավանդաբար առաքելայններն է վերագրում առնացույցը, սակայն Կյուրդի Երուսաղէմցին, ըստ նրա՝ առաջինն է Հաստատել ու կարգել Համարքիստոնեական առնացույցի երուսաղէմյան տարբերակը, որը նրան Հայտնի է նաև Համարքիստոնեական առնացույցի Հայկական տարբերակով: Նա տոնական տարվա սկիզբը՝ Յայտնութեան, վերագրում է Կյուրդին, ինչպես և զկեանքերի 25-ի կանոնի տակ զբովմ Հակոբ առաքելայի և Դավիթ մարգարեի Հիշատակի օրը: Միաժամանակ

<sup>1</sup> Չոն. № 1277 (Երուսաղեմ), էջ 280 ա-բ:

<sup>2</sup> Չոն. № 5443 (d4 դաթ), էջ 68 ք – 69 ա:

<sup>3</sup> Վիդը քոյոց, Երուսաղեմ, 1994, էջ 88-89, տե ս Գաւ. Ռ. Վ. Վարդանյան, Գայոց տոնացույցը, էջ 35:



պնդում է, որ Նիկիտայի ժողովում է սահմանվել Քրիստոսի Մենդյան և Յոյանուժանի տոնը՝ մեկ տանի կանոններով: և այդպես էլ քնդույնը են Գրիգոր Լուսավորիչը և Արքայապետ կաթողիկոսը և Հնազադալում մինչև Ծ-րդ դարի 60-ական թվականները:

Այսինքն Շիրակացին (Ծ-րդ դարի 60-80-ական թվականներ) Մենդյան կանոնի մեկնությունում է. «Եւ յայտ է ի կանոնադրութիւնէն ընթերցուածոց որոյն Կիրակի, քառիշկոյ այսպէս, և թէ՛ ին (աւր) ամսոնն ղեկեմեքորի է տան Դաւթի և Յովորի զարայ ըստար Մուսղ Քրիստոսի առնն»<sup>1</sup>: Ա. Շիրակացին այնուհետև շարունակում է. «... զկանոն Մենդանի ի վեց Յունուարի կարգեաց նոյն ինքն Կիրակի, քառիշկոյ գրեայ է ի սկզբան կանոնն այսպէս, թէ առն որոյն Յայտնութեան կատարի ի Յունուարի, որ (աւր) վեց է ամսոնն, ժողովին է Հովուանոն, և զայն ինչ կանոն կատարին և այդ տ է Բեթղէմ և ի Յայրին»<sup>2</sup>: Այսպես, Շիրակացին ամբողջ «Կանոնադրութիւն ընթերցուածոց»-ն է վերադրում Կյուրեղ Երուսաղեմացուն, որոնց թվում Հունվարի Ծ-ի «զկանոն Մենդան»-ը և ղեկեմեքորի 25-ի ողջ կանոնը, այն է «... տան Դաւթի և Յովորու, զոր այդ ըստար Մուսղ Քրիստոսի առնն»<sup>3</sup>: Այն, ինչպես կանոններ, Հնաբաղ-բության է տալիս որոշել Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան՝ Կյուրեղյան, տարբերակի ժամանակի խոչընդոտը:

Հովհան Օձնեցին (717-728 թթ.) Մենդյան ութորբի կապակցութեամբ գրում է. «... Եթէ ամանք և վախճաղունից սօմբորութեանց ձանա խոփանումն ի վերայ բերել, և զԱստուածայանութեան և զՄենդանի նորին զոր, զոր ի վեց Յունվարիի միսին տանի սոփոր է աշխարհս մեր այդ զՄենդանի սիրեն ամանք կատարել գտան, իսկ Յայանութեան խորհրդոյ՝ և ոչ միով իւր ամսին ճառա ի մէջ բերել, կապակցութեան յանդիման ղեկեմեքորացուածոց Հրոման զոր Երուսաղեմացիքն յաթիւրեայ Յայանութեան ետ՝ յոթ և եկեղեցիան իւրեանց երթալով՝ զնոցին տեղեան և զկանոն կատարեն որքն սասանութիւն կարծիքով զայս թէ՛ զայն զՅովն զՅովն սուրբ»<sup>4</sup>: Երկրորդ կատարելագործին ուսմբ Հրամայէ զայն ի Հնոցն զՅովն ինչ ըստ խորհրդոյ՝ կատարելագործին ուսմբ Հրամայէ զայն ի Հնոցն զՅովն ինչ ըստ

Ստեփանոս Սյունյաց եպիսկոպոսի պատասխան թղթում՝ ուղղված Անտիոքի եպիսկոպոսին, կարգում ենք. «... Դարձեալ տալք կթէ զԱւտիան ի մարտի քան և Հինգն: Աղաւնի զի ուսուցան մեզ, թէ յոր դիրս կայ, յառաքելոց, թէ յուղղափառ վարդապետաց կամ որով պատճառանաւք և»

դեռ էլ, զայդուսիկ յայդմ տեղւոյ: Եթէ զԱրտեմոսին ասեք, ոչ քնդույնիք, զի մեք յԵրուսաղեմէ զիտեմք զսկիզբն Հուստոց, և առաքեալքն յԵրուսաղեմ կարգեցին զկանոնս և Յովորու Տեառնեղբայրն յԵրուսաղեմ կարգեաց ղընթերցումն և Կիրակի Հայրապանս զնոյն զաստեղոց: Եւ նա ի Տիրեթայն՝ ամանան ի քան և մեկն տաւելք, որ է ըստ Հոսմին ի Յունուարի վեցն, և այլ առաքեալքն ի նմանէ ուսեալք տաւէին զայր Մենդանն և Մկրտութեանն ի միում աւուր, որ է վեց Յունուարոյ, որպէս և ի կանոնք իւրեանց իսկ կա»<sup>5</sup>:

Սյունյաց եպիսկոպոսի թղթից պարզ է դառնում, որ Ստեփանոսն ինքն էլ քնդույնում է ավանդական կարծիքը, ըստ որի առաքյալները՝ Հատկապես Հակոբ Տեառնեղբայրն է կարգել տոնացույցը՝ իսկ Կյուրեղը նույնն էլ դաժանել:

Հունվարի Ծ-ին միաժամանակ Քրիստոսի Մենդյան և Մկրտութեան (Տ-որդս) կանոնները բերելիս, կարծես թե Հղում է կատարում Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը, որովհետև Հունվարի Ծ-ով է կանոնացում «զար Մենդանն և Մկրտութեանն», ինչպես որակում է Ստեփանոս Սյունեցին:

Բերնք Մշո Տանական ճառքնտիրի Հիշատակարանի վկայութեամբ. «Ազնեան Սուրբ Երրորդութիւն: Սկիզբն պատմութեանց աստուածարեւոյ և սրբաշնորհ զարդապետութեանց Հոգիաշնորհ արանց, որոց Հարց, եպիսկոպոսաց և վարդապետաց, Հաստատիչք զան ի միմեանց ստացելոց, և տապալելք զամպարշնորհսն ամենադանդ Հերձանոցացն զայնոսիկ զաստուածարան Հայրապետաց, զիւրաբանչիւրսն ստացեալ ճառս Հոգիախոսս վարդապետութիւնս, զոր ում ի կանոն կարգադրութիւն ժողովան առն Աստուծոյ Սողոմոն՝ Մարենեաց ուխտին առաջնորդ, ի դատարին Գեղարքոսի, որ յորջորջնոցս յանուն նախարարին Գեղամա, ի թաւալանին ՃՂԴ (747/8 թթ.): Եւ պատշաճալ յաղաքս ըստ զրման ընթերցումին զոր սրբոյն Յակովբայ և ի Կիրակի Հաստատեցաւ. Ըստ նմին կարգի եղին զոր ի սմայս են կարգի կեկեղեցականք, անուանելով Ճանախան, յաղաքս սկզբան տարցին ինչն ի կատարումն նորա, որ ունի ընթերցումն զիւրաբային պաշտման տերունական տաւնից, և գլխաւորն որոց մարգարէից և զառաքելոց և մարտիրոսաց, Հայրապետաց և թաղաւորաց, յորում աբարբիշն՝ տարին յաւիտեանս»<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 285, Ռ. Յ. Վարդանյան, Ուսմ աշխատությունը, էջ 35-36:

<sup>2</sup> Դովիանուս Իմաստասիրի Ամենցեղու մատենագրությունը, Վենետիկ, 1833, էջ 12, տես նաև Ռ. Յ. Վարդանյանի նշվ. աշխ., էջ 36:

<sup>3</sup> Գիրք բրդոց, Երուսաղեմ, 1994, էջ 325, տես նաև Ռ. Յ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 36:

<sup>4</sup> Չեռ. քիվ 7729, էջ 3, տես նաև Ա. Մարտիրոսյան, Դպրերն Օնեալի իրչապարագանքն Ե-ԺԺ դդ., Ե., 1988, էջ 32, Ռ. Յ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 210:

«Ստոժովն»՝ Մաքենացուց ուխտին առաջնորդը» «Տառնական» անվանվող նաորնորքը դասակարգել է «բոտ դրամն ընթերցումսին, զոր որդայ Յակովբայ եւ Կիրիզէ Հասառնացու ըստ նմին կարգի եղին զոր ի սմայրս են կարգք եկեղեցական ... Սկզբան տարւոյն մինչե ի կատարումն եորա»։ Իսկպպեւ, Մշո Տոնական ճառքներին սկսում է Հունվարի 6-ով՝ Բրիտանոս Ծննդյան աննրով է այդ Տօրերի կարգաձեռքով առկա է 64 ճառ, նվիրված այդ իրողություններին՝ իրականացված մեր կողմից, ընդունված Բրիտանոսն աարբեր վարդապետներին եւ Հայրապետներին կողմից։

«Տեսած Գնորգեան Հայոց վերադարձողի եւ Հոգեւորէ փխխտաբայ» առաջաց Հովհաննես պատրիարքին դրած պատասխան նամակի մեջ (11-րդ դարի 2-րդ կես) կարդում ենք. «Արդ ամենեւեղ Արամեան, յամսով լիցի եւ ժողովն Բազկեղոնի, զի ոչ կարեն ցուցանել առանձնական տուն Մկրտումնեան Բրիտանոսի, ոչ ի Յակովբայ՝ եղբայրէ Տեսանէ, եւ ոչ ի Կիրիզէ, եւ ոչ գտանէ որ յընթերցումադիրն, զի թէպէտ եւ զընցին աւետարանք եւ առաքելայք, եւ պրակք առաքելոյն՝ Դուկաստու զՄկրտումն Բրիտանոսի, այլ ոչ Հրաման տաճանեցին կատարելոյ որպէս Ծննդեանն, վասն ի Մուսնդի լինելոյ Մկրտութեանն եւ ոչ բաժանելոյ»։ Ըստ Գնորգ Կաթողիկոսի՝ «առանձնական» տուն մկրտութեան Բրիտանոսի չի սահմանվել «ոչ ի Յակովբայ»՝ եղբայրէ Տեսանէ եւ ոչ ի Կիրիզէ, եւ ոչ գտանէ որ յընթերցումադիրն»։

Հ. Օձնեցուն վերագրվող, սակայն ուշ չըջանում զրգված «Մեկնութիւն ընթերցումաց»-ից տեղեկատւում ենք.

1. «Յաւառք Մեծին Կոտառեղանոսի նուագեցին Հերձուածք յերկրէ, բայց յաւառք որդուց նորա անդրէն գաւառացի։ եւ սկսան Արամեովին կարգքն վերստին նորոգել, որպէս եւ երանկւոյն Կիրիզի Երուսաղէմացույ գրեալ է, թէ՛ «Յայլ թողաքոն Մուսնդ տանեն, զուք Դաւթի եւ Յակովբայ տունեցէք»։ Երանկւոյն Կիրիզ յերուստ ժամանակին ամառաւ պահանջ յերուսաղէմ գամանալու զիրաւս եւ զկարգո, զոր եղեալ էր մեծին Յակովբայ՝ եղբայրն Տեսան, առաջնաց Հայրապետին Երուսաղէմի։ Ոչ որպէս ոմանք կարգեն։ Եթէ Կիրիզ կարգաց զընթերցումադանցով ժամանակին ի Մուսնդեան Բրիտանոսի մինչեւ ցԿիրիզէն՝ ամբ մասւ չորեք/հարիւր, ապա զարեւոյ ժամանակն առանց աստուածափայլելու տունից եւ աստուածագան յիշատակաց կացին եկեղեցիք Բրիտանոսի։ Բաւ լիցի, ոչ այնպէս ընթերցումադն անեալով ինչ ի Յա-

կովբայ եւ յամենայն առաքելոցն կարգեցան, բայց բոտ ժամանակս ժամանակս զանիայանս յամարելուաց»։

2. «Կիրիզի գերախախցն ընթերցումսն եւ գիրտհրգածութեան մեկնութեամբ զրեաց եւ զյիշատակ սրբոցն զանազանաց։ Ոչ ի Կիրիզէ ինչ են սկզբունք ընթերցումաց եւ որ ի յերդրիւ, որպէս ոմանք համարուն, այլ՝ սուրբ առաքելոցն։ Յովհաննէս աւետարանելն (Հ առ կաց յոն Յարութեան Բրիտանոսի, որ դուռն էր ամենայն շնորհաւանդ պարգեւաց Հոգւոյն Սրբոց եւ սիրելի Բրիտանոսի քան զամենայն երկրաժնւս, նա յաւրիսք յեկեղեցի յիշատակաւ Բրիտանոսի, զոր ինքն իսկ Փրկիչն աւերիպեաց, թէ՛ հանապաղ զժամ իմ յիշեալիք, մինչեւ եկեղեցիւ։ Բայց իրողիկեալ Եւրոպի եւ այլ սուրբ Հարցն մնայ, որ յետ բազում ժամանակաց եղէն յերկրի։

Երանկւ ի Կիրիզի զառաքելոցն նորոգեաց զեկրործութիւնս իւրում վինակին, եւ Երուսաղէմացին անշարժ կացին մինչեւ ի յաւառք Յուստիտոսի կայսեր վասն նորին երկիտառութեանն եւ Հերձմանց, որպէս եւ զրեալ է յերուսաղէմացոց թղթին, զոր փոքր մի շարապրեցեց»։

Հովհան Օձնեցուց հետո և 15-րդ դարի 2-րդ կեսից առաջ գրված «Ենթերցումաց»-ի մեկնության մեջ, որտեղ տրված են նաև երկու տոնացույցերի պատմությունը, գտնում է, ինչպես Անանիա Շիրակացին, որ զեկտեմբերի 25-ի ողջ կանոնը Կյուրիզի աշխատանքի արդյունքն է, որը թվագրելու հնարավորություն է տալիս։ Նա միաժամանակ ասում է, որ Ենթադրվում է 1-ին Հայրապետ Հակոբ Տեսանիկոսը սահմանած կարգերը հաստատ պահեց՝ կրկնելով ավանդությունը։ Երուսաղեմից Կյուրիզի և առաքելների սահմանած կարգերն աշխարհ պահեցին մինչև Հուստիանոս կայսեր ժամանակները։ Ուշագրավ է, որ մեկնիչը գտնում է, որ Հովհաննես իսկապետաբար «շարքին էր յեկեղեցի յիշատակաւ Բրիտանոսի, զոր ինքն իսկ Փրկիչն աւերիպեաց», հետագայում շարունակեցին տոները։ Այսինքն փաստում է նախանիկիական բրիտանոնական տոների մասին։

11-12-րդ դարերում ընդօրինակված Տոնապատճառում՝ «Յոհաննիս Տարուսացու եւ այլոց» ենթավերնագրի տակ կարդում ենք. «Վասն այսուրի չափոր եղբայր Տեսան ի Կիրիզ Երուսաղէմի ի միտմ աւուր կանոնեցին Յուստարի 2 զՄուսնդն եւ զՄկրտութիւս, զի մի բաժանեցին խորհուրդ արարչին»։

<sup>1</sup> Գիրք քրդոց, հ. 2-րդ, Երուսաղեմ, 1994, էջ 624-656, տես նաև Ռ. Գ. Վարդանյան, Ենչ աշխ., էջ 37։

<sup>1</sup> Այ. Յակոբեան, Ենչ աշխ., անդ. էջ 105-106։

<sup>2</sup> Սնդ, էջ 106։

<sup>3</sup> Չեռ. № 1007, էջ 75 ա։

1190 թվականին ընդօրինակված Տոնապատճառի դարձյալ «Յուհաննիսի Տարանեցյալ և այլ սուրբ վարդապետաց ասացեալ ի Յայտնութիւն Տեառն» ենթավերնագրի տակ ասվում է. «Վասն այսորիկ Յակոր եղբայր Տեառն և Կիրիւզ Երուսաղէմի ի միում աւուր կանոնեցին ի Յունփարի Զ զՄուսուղն և զՄկրտութիւն ...»<sup>1</sup>:

1192/3 և 1207/8 թվականներին ընդօրինակված Տոնապատճառի «Բացայայտութիւն տաւեց» վերնագրի տակ վկայված են՝

1. «... Վասն այնորիկ Յակորս և թաթնակեցի իւր Կիրիւզ ի միում աւուր կանոնեցին ի վեցն Յունուարի զՄուսուղն և զՄկրտութիւն ...»<sup>2</sup>;
2. «Պատճառ պահացն առաջադրութեան» ենթավերնագրի տակ գրված է. «... և թաղումք անդամ առաջի սրբոյ Հայրապետի (Կիրիլի) և խնդրեցին երեխայացոյց զնոսայ և կարգեաց յնոս պահա երեք շաբաթ յառաջ, բան զտառաներորդացն պահան. Մինչ ի ճրագայոցն անդ մկրտեք և Հազարեկեցեացեանք ի փրկական խորհրդոյն: Իսկ ազգակիցքն իւրեանց և այլ չարախոսքն ասացին, եթէ ծանր է կարգ բրիտանեցի զամենայն աւուրս մեր պահք եմք չկարեմք տանել այնպիսի կարգ: Եւ որք պատմեցին Կիրիլի, այդու մարդայսիրեան և զերկիոյ չարախոսքն բարեկենդանացոյց, սուայ ի սկզբան պահացն պատուեք եւ նոցայ լուսւցարուք և յաղապս այսորիկ վերնագիր ընթերցուածոցն ստէ: Ընթերցումսք վարդապետութեան ի գիր անկիւղն և Հանդիսակից կնիք տառուլ ... այսպէս կարգով ամբայցոյց ժէ: Ընթերցուած»<sup>3</sup>:
3. «Այլ բան»-ի տակ կարդում ենք. «Արդ նոյնօրեալ Արտեման ... գմի տաւն յերկս բաժանեաց Հայտապի առաքելայգիր և Կիրիւզայգիր ընթերցումսցն (կարգաւ ընթերցուածոցն) ի մարտի Ին զԱւետիքն, զհեռեմբերի Ին զՄուսուղն և ի Զ Յունուարի Յայտնութիւն ... Կիրիւզ ճիշտ) է և ստէ, եթէ Դաւթի և Յակորայ է տաւն և որ Մնեղեանն Բրիտանոսի, զի յարում պատկերի ծնաւ Բրիտանոս, ի նոյն պատկերաւուր գայ ի Մկրտութիւն՝ զի միացոյց»<sup>4</sup>:
4. «Յաղապս խնդրոյ ընթերցումսն» ենթավերնագրի տակ գրված է. «Առաքեաց Կիրիւզ յԱլեքսանդր քաղաք առ Պետրոս և գառաբերոյն Յակորայ զեղեալ ընթերցումսն խնդրեց և նորագանալի փասն Անտոնին և յուզարկեաց առ Սուրբ Կիրիւզ յերուսաղէմ եւ յորժամ մարտիրոսացաւ սուրբն Պետրոս և Աբիսողոմ յամփարիշտէ թաղաւորէն

Դիոնիսիոսն, զի ծննդն կրկնուցաւ սպանեալ էր և աւարա Պետրոս և Աբիսողոմ եղև և յորժամ լուսաւ սուրբն Կիրիւզ եթէ կատարեցաւ սուրբ Հայրապետն կարգեաց տաւն Յունուարի ԺԱ. Յընթերցումսն եղիւր Պետրոսի և Աբիսողոմսն, իսկ սրբոյն Անտոնի փասն այնորիկ զի աւանդապահ եղև և անապական պահեաց ի Հերձուածոցացն ի փասն իւր զընթերցումսն»<sup>5</sup>:

- Իսկ «Հարցմունք և պատասխաններ»-ի մեջ ասվում է. «Կիրիւզ զընթերցումսն զրեաց էր աղղապս յերկրորդ շաբաթու. պահացն զկարգս ընթերցումսցն և զապոման վերադոյն եղ. Նոյնպէս զշաբաթն Մինի ճիշտին և զայլ շաբաթն նուստապոյցուն և միադմիսն»<sup>6</sup>:
5. «Դպրին ստէ. զրեաց Կիրիւզ զընթերցումսն զեղեցկաբար և յանօրինեցան կարգ կեկեղեցոյ և մտանելով ի պահա կարգեաց ընթերցումս աւելորդացն և ընթերցումս խորհրդաւութեան և զպատճառսն յայտ արար յաղապս նորակերեացն, բայց ընթերցումս կանոնականս, զորս զրեաց Հանդերձ սաղմոսիքն ոչ Հայտնեաց. Յամենայն չորեքշաբաթ պահացն կարգեաց ընթերցումս յիշից և եղ առ ընթեր զընթերցումս մարգարեականս Հանդերձ սաղմոսիք և տանել սկիզբն ընթերցումսցն ... և այսպէս ի միախաբար շաբաղեաց զկարգ ընթերցումսցն ... Արդ այս եւ կարգ ընթերցումսցն զոր յաւիցին սուրբ վարդապետքն մեր և եղին Հովն Հատապատութեան կարգաց սրբոյ եկեղեցեաց և իմաստուն ճարտարապետքն որ ոչ երբեք ստանեցին և ոչ է պարտ զամենայն ընդ զրով արկանել»<sup>7</sup>:

1888 թվականարի զբնագրի Տոնապատճառի Հեղինակը ոչ միայն կրրկնում է նախորդ Հեղինակներին, Հակոբին և Կյուրեղին վերադրելով Հունվարի 6-ի կանոնը, այլև Կյուրեղ Երուսաղեմցուն է վերագրում Քառասներորդ պահքի կանոնները՝ փոխելով «ընթերցումսք վարդապետութեան ...»-ը և այլն: Միաժամանակ վկայում է, որ Հունվար 11-ի կանոնի տակ գրված Պետրոս և Աբիսողոմի Հիշատակի օրերը, ինչպես և Հունվարի 17-ին սահմանած Անտոն Անապատականի Հիշատակի օրը Կյուրեղ Երուսաղեմցու աշխատանքի սրբյուրն է: Վերջապես, «յերկրորդ շաբաթու. պահացն զկարգս ընթերցումսցն և զաղմոսն վերադոյնեաց նոյնպէս զշաբաթն Մինի Զատիկն և զայլ շաբաթսն» ներդրել է Կյուրեղ Երուսաղեմցին:

<sup>1</sup> ՉԼՈ. № 3795, էջ 58 ք:

<sup>2</sup> ՉԼՈ. № 1888, էջ 160:

<sup>3</sup> ՉԼՈ. № 1888, էջ 168 ք – 169 ա:

<sup>4</sup> ԱճՈ. էջ 219 ք:

<sup>5</sup> ԱճՈ. էջ 249 ք – 250 ա:

<sup>6</sup> ԱճՈ. էջ 251 ա:

<sup>7</sup> ԱճՈ. էջ 251 ք – 255 ք:



1231/32 թվականներին ընդգրկնակված «Վերլուծութիւն ընթերցումա-  
ծոց»-ում գրված է.

1. «Կարգեաց եւ ընթերցումաձոյ ի պայմանութիւն եկեղեցւոյ եւ ի Հաստա-  
տութիւն նորահաւատիցն եւ ընկալեալ եղիւ ի սուրբ տաաքիւցն զըն-  
ալքին ի նմանէ եւ ոչ յաւելին յայն եւ ոչ պակասուցեցին, այլ իբրեւ  
գմատանի եւ զհինքն Հաւատոյ պահեցաւ. ժամանակս բազումս, բայց ոչ  
լի եւ կատարեալ էին ի նմանէ զբաւլքն, զի աստուածայայտնութեանն  
եւ աղ ու Հոցից երկուց աւաբոն չընթերցաբաթու եւ ուրբաթու եւ մեծի  
պատեհի ճրագլուծոքն միայն զրեաց, զառ ի նմանէ կարգեալան էկց  
սուրբ Կիրեղ ձտօրն աթոռն ժառանգաւորին, խառնելով ի նմանէ  
զառաքելիական եւ զուստարանական ծաղիկոն»<sup>1</sup>:

2. «..... փասն այնորիկ Յայրոջս եկարայ Տեառն ի ի նորին աթոռակիցն  
Կիրեղ ի միում աւուր ի վեցն Յունուարի կանոնեցին զՄուռնոյն եւ  
զՄիքսութիւնն .....»<sup>2</sup>:

1267 թվականին ընդգրկնակված Վարդան Արեւելցու Տոնապատմառում  
կարդում ենք. 1. «..... մինչ ի խաչքն ի փրկէն Յուաննիս յանձնեալ եղև  
և ի սմանէ կարգեցաւ Մերեղեանն խորհրդաւ որ ընթերցուման Քժ  
(երեստասան) և Նոյնքան Զատիկն և աղուհացիցն չորեքշաբաթու եւ  
ուրբաթուն որպէս քաջ գիտելով զամենայն ինչ և զժամանակ Մերեղե-  
անն զրեաց Յունուարի Է, զոր եւ են սոսի յայնարհագրութեան առ  
ցովսփոփ Յակոբ(ոս), իսկ Մեծն Կիրեղ որ զհինգ ընթերցուման ի վերայ  
նորայն Հիման գալլ տառնից կարգս և զայսոր աւուրս վերադարձոյ առ  
«ի զեկտեմբերի Քժ»։ Յիշատակ է Դաւթի մարգարէին և Յակոբ(ոս)՝ առ-  
նաբեցոյն, զոր յալլ քաղաք Մուռնոյ տունն»<sup>3</sup>: Ապա Հեղինակը բերում է  
արդեն ընդունված սովորական Հիմնադրումը Արտեմոնի զեմ, տալիս  
է Հունվարի 6-ի և դեկտեմբերի 25-ի պատմությունը, միաժամանակ ա-  
վելայնում է, որ մինչև Յարեղը երուսաղեմում ծնունդը տոնում էին  
Հունվարի 6-ին: Այնուհետև բերում է Զարքարոս Հայոց կաթողիկոսի և Եփե-  
սոսյան եպիսկոպոս Վահանի Հարցուպատասխանից հետևյալ հատ-  
վածը՝ «Զայս բանէ Հարց՝ Զարքարիտ Հայոց կաթողիկոս զՎահան ե-  
պիսկոպոս Եփեսոսի: Նա գայտ արար պատասխան. Թէ՛ երուսաղեմի  
Հայրապետ [գրեաց առ պատրիարքն Հռոմս, Թէ՛ ի միում աւուր չեմք ի  
կարել ըստ Յակոբոյ գտուն Մերեղեանն և Յայնուրթեան Տեառն կա-  
տարել զնալով ի ՔեղզաՀեմէ ի Յորգանան և նա զրեաց պատասխանի,  
թէ ի Հեթանոսութեան Հոռմանցիք Դեկտեմբերի իՄ-ն»՝ Հարսանեաց

արեղական տառն կատարէին, որժամ տին զիշխրոյն տառու, իսկ Պետ-  
րոս խառնելով գայն Մերեղեան տառն կարգեաց. իմանալի արեղականն  
զոչ Հարսանիս և յայս բանէ Համարձակեցան և այլք և երուսաղեմացիք  
խն: Իսկ ճշմարտութիւն մնաց ի շնորհացն Աստուծոյ ի Հայք: Թվովս  
մոլորեցոյց ժամանակս ինչ կուրամիտն Եդրտս որ էր ի Նոյս ի Փռած-  
նակերտէ. Սեւալ ի տան կաթողիկոսարանին ի 26 թիւ: Այնուհետև  
պատմում է Հերակլի Հանգիպման և աղի Հանրահայտ զեպրը, ինչպիս  
նաև թվարկում է Յ կաթողիկոսը՝ մինչև Հ. Օմնեցի, և շարունակում  
«այս Զ կաթողիկոս կացին այնու աղանդավ մինչև ի Տէր Յուհաննէս  
Տաշաբցի»<sup>4</sup>:

3. «Իսկ երանելին Կիրեղ յընթերցուման շարագրութեան փասն յիշատա-  
կի այսոցիկ կարգեաց զհին տեղունեան տառնին գտուն վկայութեան  
սրբոյ Պետրոսի և Արիստղոմի և զհանգստութեան մեծին Անտոնի:  
Գլխաւստակ մեծին Թեոդոսի ըստ սոցայս տառնին տառնել. փասն զի քա-  
ղաղովըլ նա ուղղափառ Հաւատս ..... Իսկ ի զմարել ժողովոյն (Կ. Պոլսի)  
Հրամայէ (Թեոդոս Մեծը) սուրբն Գրիգոր տառն կատարել զԱստուա-  
ծային Մերեղեան և զՅայնուրթեան ախոճանակից լինել խրեանց  
զուժարմանն, յորում և Բրիտանո ծնեալ Տառն խառնեցաւ և յորգորու-  
թեամբ բունից Հնոյս զարմացուցանէ զմասնունս Հեթանոսաց, իսկ  
զհերձուածողն զուեղս փախուստանէ որպէ՛կս՝ ծիսալ զմեղաւ ի Հա-  
տարիս Բրիտանոս»<sup>5</sup>:

Վարդան Արեւելցու Տոնապատմառում կրկնվում է նախորդ Հեղինակ-  
ների առածը՝ Կյուրեղի վերադրելով դեկտեմբերի 25-ի կանոնն ամ-  
բողիսթյամբ: Հեղինակը տալիս է Հունվարի 6-ի և դեկտեմբերի 25-ի  
պատմությունը և տանալույցների տարբեր մոտեցումները և գտնում, որ  
Բրիտանոսի Մուռնոյը երուսաղեմում տոնում էին Հունվարի 6-ին՝ մինչև  
Հորեոյը: Նա ներկայացնում է Զարքարոս Հայոց կաթողիկոսի և Եփե-  
սոսի եպիսկոպոս Վահանի Հարցուպատասխանը և ավելացնում, որ մե-  
ղանում դեկտեմբերի 25-ին Մուռնոյ կատարեցին Եդրեց սկսած մինչև  
Յուհաննէս Տաշաբցին: Ապա նա խոսում է Կյուրեղի կողմից մի քանի  
տեղերի սահմանման մասին՝ «գտուն վկայութեան սրբոյ Պետրոսի և  
Արիստղոմի և զհանգստութեան մեծին Անտոնի»:  
Նամանաթով վկայություններ գտնում ենք նաև 13-րդ դարում ընդգր-  
կնակված տոնապատմառում: Այսպես, «..... իսկ մեծն Կիրեղ որ է լից  
ցընթերցուման ի վերս ի Նորայն Հիման գալլ տառնից կարգս և զայսր

<sup>1</sup> Չեռ. 1204, էջ 151 ա:

<sup>2</sup> Անդ. էջ 164 ա:

<sup>3</sup> Չեռ. № 4139, էջ 3 ա:

<sup>4</sup> Անդ. էջ 74 ա:



աւուրս գիրագրեալ տա՛ն՝ ի դեկտեմբերի ին յիշատակ է Գաւթի մարգարէի և Յակովբայ առաքելոյ, զոր յայդ քաղաքս Մնուշդ առնեն նորա առնեն յայտ է որք զԲաղանտինն ունին շարադրութիւն, զոր սակն մոլորեալքն. Թէ Յովհ(անն)ն աշակերտ է և յոյժ տոնն, զի ի Յարութենէ Քրիստոսի մինչ ի տն Կոստղեա կայսեր ՄՀԳ ամ է լուստնցքը հղում է կատարում Հովհաննես Սարկավագին»<sup>1</sup>:

Տոնացուցում Հնադարբերութուն է ներկայացնում նաև Կյուրեղ երուսաղեմացի տոնի սահմանումը: 12-րդ դարով թվագրվող (ինչը քիչ հավանական է) բնագրում ստվում է. «(Քառասնորդաց պահքի) յերկրորդ շաբաթուն Կյուրղի վասն ընթերցումացուց կարգելոյ երախարանց: Զի երկու են Կյուրեղք մի յուսու Կյուրեղ և մի աւր, որ յուսուս Կառապողեայ որդոյն Կառապողեայոսի մեկն»<sup>2</sup>:

13-րդ դարով թվագրվող Տոնապատճառում նույնպես կարգում ենք. «(Քառասնորդաց պահքի) յերկրորդ շաբաթուն Կյուրղի. Վասն ընթերցումացուց կարգելոյ(յ) երախտեաց»<sup>3</sup>:

1367 թվականին ընդօրինակված տոնապատճառում կրկին գրված է. «(Քառասնորդաց պահքի) յերկրորդ շաբաթուն Կյուրղի. Վասն ընթերցումացուց կարգելոյ(յ) երախտեաց»<sup>4</sup>:

Վերահիշյալ երեք բնագրերը, զերջնելով Հայոց Ճառոցի կանոնը, օրական բառասնորդաց պահքի երրորդ շաբաթ զոր սահմանվել է Կյուրեղ երուսաղեմացի Հիշատակի օրը, կարծում են, թե այն կանոնվել է ընթերցումացուց երախտիքը պահելու համար: Քիչ հետո կտեսնենք, որ Կյուրեղ երուսաղեմացի Հիշատակի օրը սահմանել է Հովհաննես երուսաղեմցի մարտի 18-ի կանոնի տակ, թերևս Կյուրեղ երուսաղեմացու ոչ զորոնունեության համար:

Ուշագրավ է, որ Կյուրեղ երուսաղեմացի Հիշատակի օրը, թե՛ երուսաղեմի, թե՛ Հայոց տարրերակների մեջ կանոնվել է անշարժ ամիս-ամսաթվով, իսկ Հայկականում ավելի քան Շաղյուս տարի հետո և Հնապայումս վեր է անվել շարժական տոնի, թեև պահպանվել է անշարժ ամիս-ամսաթիվը<sup>5</sup>:

15-րդ դարում ընդօրինակված Ճառադրերի «Վկայաբանութիւն որդոյն Կյուրղի երուսաղեմայ եպիսկոպոսին եւ մաւր նորա Աննայի» ենթագրեւորդի տակ գրված է. «Յայմ աւար յիշատակ է միւս Կյուրղին, որ էր քաղ

վարապետ առաւածարան: Սա կարա զաթոնն երուսաղեմի վաթնուն և է տարի: Եւ քաջապա ընդդէմ եկաց արիստոսացն Հրճուածոցայ: Ի տրա յաւուրս երեկցու տուր ինչն յերուսաղէմ ... որոց կարգեաց և կանոնեաց քառասնորդաց պահս պաշտօնացից և յուշի ի կարգեալ ընթերցումն Յակովբայ ընթերցումս ժի՛ առաքելական և մարգարէական: Զի Տեառն եղբարս կարգածն չորեքշաբթին և ուրբաթին է և երկրորդ շաբաթուն և աւագ շաբաթնն և այլն Կյուրղի է կարգած ... որ արար զգիրս կողմանն ընծայութեան վասն երախտեաց»<sup>6</sup>:

Ճառնորդի թվագրման ուշագրավ են Կյուրեղ երուսաղեմացու կողմից տոնային տարվա կտրվածքով տարբեր տոների համար նոր ընթերցվածներ սահմանելու և մյուսների ավելացնելու իրողությունը:

Այսպիսով, միջնադարյան սկզբնադարյանները Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարրերակն աներթադրելիորեն առնչում են Կյուրեղ երուսաղեմացու (350 կամ 351-386 թթ.) անվան հետ: Թե երբ իրականացրեց «Կանոնադրութիւն ընթերցումաց»-ը՝ Անանիա Շիրակացու բնորոշմամբ, և որ տոններն ու որ ընթերցումները սահմանեց, կարգեմբ հետագա քննությունը:

Այժմ ուշագրութեամբ տեսնենք տոնացույցի այն կանոններին, որոնք Հնապա (Կյուրեղ երուսաղեմացուցի Հնաո) խմբագրութեան արդյունք են, այսինքն 386 – 422 թվականների սահմաններում:

Այժմ դիմենք տոնացույցի թվագրերին և տեսնենք, թե ինչ տոներ կամ Հիշատակի օրեր Կյուրեղ երուսաղեմացու խմբագրութեան արդյունք չեն: Այսինքն տոնական տարվա սկզբին:

1. «յերկրորդում աւուրն ժողովին ի մատարանն սրբոյն Ստեփանոս», որի մասին կիսուսներ տուր Ստեփանոսի Հիշատակի օրվա կապակցությամբ:
2. «Յունուարի ամսոյ որ աւր ժի՛ յիշատակ Քնդոստի Քաղաքի Մեծի»:  
Քնդոստիվոզ Հիշատակի օրը չէր կարող սահմանել Կյուրեղը, որովհետև մահացել է 386 թվականին, իսկ Քնդոս Մեծի Հիշատակի օրը պետք է տոնացույց մտներ 395 թվականից ոչ յուր:
3. «Մարտ ամսոյ որ աւր ժԼ. Յիշատակ Կյուրղի եպիսկոպոսի երուսաղեմացույ ...»: Այն Հիշատակի օրվա սահմանում անհնադարձն Հայոց եպիսկոպոսի, այն է՝ Հովհաննես երուսաղեմացու խմբագրութեան արդյունք է, որովհետև Կյուրեղն իրեն համար չէր կարող Հիշատակի օր սահմանել զեռևս չմահացած: Հ. երուսաղեմացին սկիզբ դրեց երուսաղեմյան եպիսկոպոսապետների Հիշատակի օրվա սահմանմանը համաքրիստոնեական տոնաշարի երուսաղեմյան տարրերակում:

<sup>1</sup> Չեռ. № 5443, էջ 68 ա:

<sup>2</sup> Չեռ. № 5561, էջ 2 ա:

<sup>3</sup> Չեռ. № 5443, էջ 144 ա – 145 ա:

<sup>4</sup> Չեռ. Յիվ 3082, էջ 89 բ – 94 ա:

<sup>5</sup> Չեռ. № 933, էջ 368 ա – 368 բ:

4. «Ազգոստոս ամսոյ որ աւր թիւ Մարտոմայ Աստուածամանքն» Աստուածամանքն և Մարգարէի եղբայր ըննաբովնցին 4-րդ դարի 1-ին կեսին, և Գ. Պոյի ժողովից Հնոս տիրապետող դարձաւ Աստվածամանքն եղբը: Այսինքն, Աստվածամանքն և նրա տոհմ խնդիրը տիրապետող դարձաւ Կյուսիքից մահաց Հնոս և վերջնական Հաստատում գտաւ Եփեսոսի ժողովում, ուստի այդ տոհմ կարող էր առնացույց մտցվել 4-րդ դարի վերջերից 5-րդ դարի սկզբներին Հովհաննես Երուսաղեմացու կողմից:
5. «Գնկամներ ամսոյ որ աւր թիւ. Յիշատակ որբոյն Ստեփանոսի ...»: Ստեփանոսի Հիշատակի որբ առնացույց մտաւ, երբ նրա Կշխարների գյուղը եղաւ՝ 414-416 թվականներին սահմաններում: Ինչպես տեսանք, Հովհաննես Երուսաղեմացին էր, որ Ստեփանոսի մասունքները տեղափոխեց ուրբ: Սրանի ավանդատուն և, քնականաբար, ինքը Հիշատակի որ սահմանեց նրա Համար: Բրիտանի մենդյան 2-րդ որբ ևս Համարվում էին ուրբ: Ստեփանոսի մասունքում և Համապատասխան կարգ կատարում, թե՛ Մենդյան 2-րդ որբ, թե՛ Հիշատակի որբ, որոնք նախատեսված էին առնացույցում:

Այնհայտ է, որ վերահիշյալ տոներն և Հիշատակի որբերն առնացույց մտնողը, այսինքն Համաբրկատունական առնացույցի վերջին խմբագիրը Հովհաննես Երուսաղեմցին է՝

Այժմ տեսնե՛ք, թե կարող ենք որոշել Կյուսիք Երուսաղեմացու (350 կամ 351-356 թթ.) խմբագրած Համաբրկատունական առնացույցի երեսուցեմյան տարբերակի ժամանակը: Այն Համապատասխանում է «Ազգունքն ընծայութեան» զբմամբից Հնոս ընկած ժամանակահամաժամին, որովհետև շարադրված է իսկույն ռեալ, կարծես թե նախապատրաստելով առնացույցի խմբագրությունը: Պարզ է նաև, որ այդ խմբագրությունը Կյուսիք Երուսաղեմցին իրականացրել է 351 թվականից՝ իր եպիսկոպոսապետությունից Հնոս ու Ստանդիանոսին զրամ թղթից Հնոս զրկել առնացույցի իր խմբագրության մեջ: Բնագրերը վկայում են, որ Անտոն Անապատականի Հիշատակի որբ ևս սահմանել է Կյուսիքը: Հետևապես 357 թվականից Հնոս, որովհետև Անտոնը մահացել է 357 թվականին: Ի վերջո, ամենապատկառվոր փաստարկի մասին: Հովհաննես Փարզկենցիկն, Անտոնի Շիրախցյանի և այլ սկզբնաղբյուրներ Հայտնում են, որ Կյուսիքն է իրականացրել «զեկ-տեներ ամսոյ որ աւր թիւ. Դաւթի (մարգարէի) և Յովոր (առաքելու), զոր

յայդ քաղաքը Մոսուղ տունին ...» կանոնը: Հայտնի է, որ Բրիտանի Մոսուղը ղեկավարների 25-ին Արևելյան Հռոմեական կայսրության որոշ քաղաքներում սկսեցին տունել 379/80-ական թվականների սկզբներին, ուստի Համաբրկատունական առնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի կյուսիքյան խմբագրությունը իրականացվել է 380-ական թվականներին սկզբներին և, քնականորեն, մինչև նրա մահը (386թ.):

Հայկական սկզբնաղբյուրները, ինչպես տեսանք վերևում, Հակոբ տեառնեղորբի են Համարում բրիտանական առնացույցը ուսմանողին, որը Հիպոթիտիկ տարբերակ է:

Բնաղբյուրը առնացույցում միայն «Հինգշաբթի աւր՝ Հին դասակն» որտեղ «Հին դասակն» արտահայտությունն է մնացել, այսինքն Հրեական դասակը, որը զայն և 1-ին դարից, քանի որ Հայտնի է, որ բրիտանյաններ առաջնորդվում էին Հրեական դասակով:

Անտոնի Շիրախացու մոտ պահպանվել է մի ավանդություն, Համաձայն որի Բրիտանի խաչելությունն ժամանակ Հրեական դասակը եղել է Նիսան 14 (ապրիլի 4) ընկել է Հինգշաբթի որբ:

Բերենք այդ տեղեկությունը: Ըստ Ան. Շիրախացու՝ «Ապա եւ յնաոյ՛յ եղբաւ նորոգեալ կարեաց զին և տառնեալ լուսնի աղգին երբաշիցոց, եւ զանբաժան տառնեաց մինչև զյաւելելութիւն Փրկչին, յորում զիպաւ չորբտատաներորդումն նիսան լուսնն յաւրինակ յնիցն յեղեկատոսէ՛»:

«Հրեական Զատիկ ...» աշխատության մեջ՝ բերված աղյուսակից երևում է, որ Բրիտանի խաչելությունն ժամանակ տարիների սահմաններում Հրեական Զատիկն ընկել է չարաթիւ հետևյալ տարիներ՝

30 թ., երեքշաբթի, Նիսան 14 (= A 4)

31 թ., Նիսան 3 (= M 24)

32 թ., Հինգշաբթի, Ագար 27 (= M 13)

33 թ., չորեքշաբթի, Նիսան 11 (= A 1)

34 թ., կիրակի, աւելեաց 5 (= M 21)

Այնհայտ է, որ Բրիտանի խաչելությունը Հինգշաբթի որբ զնեյն ավանդության այդ յուր է և առնացույցի մեկնության փորձ:

Բրիտանական առնացույցը Հակոբ տեառնեղորբ տեղին Հնոս կապելը, տեղական, Հիմնված է ավանդության վրա, սակայն կասկածից վեր է, որ Համաբրկատունական առնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի խմբագ-

<sup>1</sup> Չիվազմա Դուխանն Երուսաղեմցու հիշատակի որբ, որը ստացույց պիտի մտնեն Երուսաղեմի հաջորդ եպիսկոպոսը, իսկա՛մաբար, 418 թվականին՝ եկեղեցի Ստեփան Կարողիտի հիշատակի օրվա՝ պարբերաբար կատարել վարկածից, որը տեղի էր ունենում մայիսի հետո եկող տարիներին և այդ կիսակող թարգմանվեց հուլիանոսից հայերեն Ստեփան Կարողիտի կողմից 420-ական թվականների սկզբներին:

<sup>1</sup> Անտոնի Շիրախացու մատենագրությունը, էջ 245:

<sup>2</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Հրեական Զատիկ և քրիստոնեական տխմանընձայակների տարբերակների վերականգնման փորձ, էջ 34:

բուժյառնները Հիմեդիլ են 1-4-րդ դարերի 1-ին բառորդի՝ ժամանակ առ ժամանակ ավելի բրիտաննացված տոնացույցի վրա, ուստի տեսնենք, թե որ տոներն են գալիս նախանիկիական շրջանից և ինչ կարգավիճակով են մտել Համաբրիտաննական տոնացույց:

Այսինքն տոնական տարվա սկզբից, միաժամանակ պատկերացում տանք Համաբրիտաննական տոնացույցի Հայկական տարբերակի մասին և նրա միջոցով քննենք բրիտաննական տոնացույցը, ինչպես և Համաբրիտաննական տոնացույցի երեսուցվածյան տարբերակի խմբադրությունները: Ներդասյացները կունկրեա տոներն ու սրբերի Հիշատակի օրերը՝ առանց ընթերցվածների:

Տառ սրբոյ Մենդեանն և Յայտնութեանն կատարի Յունուարի 2, առաջին աւուրն

յ երկրորդ աւուր Մենդեանն  
Յերկրորդում աւուրն ժողովին ի մատարանն սրբոյն Ստեփանոսի  
յ երրորդ աւուրն Մենդեանն  
յ չորրորդ աւուրն Մենդեանն  
Հինգերորդ աւուրն Մենդեանն  
Վեցերորդ աւուրն Մենդեանն  
յեթներորդ աւուրն Մենդեանն  
յութերորդ աւուրն Մենդեանն և թվառանկայ Տեսան մերոյ Յիսուսի  
Բրիտանոս: Յամենայն յիշատակս սրբոյ մարտիրոսաց այս կանոնն կատարի Յունուարի ամսոյ որ աւր ԺԼ, Յիշատակ Պետրոսի եւ Աբիսղոմոսյ Յունուարի ամսոյ որ աւր ԺԷ, Յիշատակ սրբոյ Անտոնի անապատականի Յունուարի ամսոյ որ աւր ԺԲ, Յիշատակ ի Թեոդոսի Թագաւորի մեծի Փերբուսարի ամսոյ որ աւր ԺԴ, Քառասներորդ Մենդեանն Տեսան մերոյ Յիսուսի Բրիտանոսի:

Մարտ ամսոյ որ աւր Բ. Յիշատակ Քառասնիցն  
Մարտ ամսոյ որ աւր ԺԸ (ԺԲ). Յիշատակ Կիւրղի եպիսկոպոսի Երուսաղէմացոյ

Մարտ ամսոյ որ աւր ԻԷ. Յիշատակ Յովհաննիսի եպիսկոպոսի Երուսաղէմացոյ

Ընթերցումս վարդապետութեան ի գիր անկելոյն ի սուրբ Քառասնեքորդս եւ Հանդերձիցն կնիք առնույ

Ընթերցումս որ ի սուրբ Քառասներորդս կատարի  
յԱռաջնումն շարաթու պահոցն չորեքշաբթի աւր  
եւ ի նմին շարաթու ուրբաթ աւր յերկրորդում շարաթու պահոցն  
երկուշաբթի աւր  
երեքշաբթի աւր

Չորեքշաբթի աւր

Հինգշաբթի աւր

Ուրբաթ աւր

Յեւրեորում շարաթու Քառասներորդացն չորեքշաբթի

Ուրբաթ աւր

Ի չորեքորում շարաթու Քառասներորդացն չորեքշաբթի աւր

Ուրբաթ աւր

Ի Հինգերորդ շարաթուն (Քառասներորդացն չորեքշաբթի) աւր

Ուրբաթ աւր

Ի վեցերորդ շարաթուն Քառասներորդացն չորեքշաբթի աւր

Ուրբաթ աւր

Կատարեցա կանոն վեցերորդ շարաթու սուրբ Քառասներորդացն  
յԱռաջ քան վեց աւրինաւոր Զատիկն շարաթ աւր ի վերցներորդ ժամուսնովին ի Դագարիովն (Դագարիաւ)

Ի կիրակէի աւուրն Արմատեանաց Ողորմին

Ի նմին աւուր ինն ժամուսնովին

Երկուշաբթի աւր ի Զատիկի պահին

Երեքշաբթի աւր

Չորեքշաբթի աւր

Հինգշաբթի աւր՝ Հին Զատիկն

Այդուն ուրբաթուն

Շաբաթ աւր երեկուն Զատիկն

Կիրակէի Զատիկն

Երկուշաբթի աւր

Երեքշաբթի աւր

Չորեքշաբթի աւր

Հինգշաբթի աւր

Ուրբաթ աւր

Շաբաթ աւր

Կիրակէի աւր

Ընթերցումս խորհրդածութեան գալղոյ Զատիկին: ԳԶատիկի շարաթն այսպէս յանէ մինչեւ ի կանոնի ցուցանէ

եւ ետ ութ աւուր Սուրբ Զատիկն երկուշաբթի աւր

Մայիս ամսոյ որ աւր է մէ Է. Երեմիայի ժարգարէի յիշատակ ի Յանաթովն

Մայիս ամսոյ որ աւր է Է. Ժողովին առաջ սրբոյ Գողգոթայի գաւրն երեւելոյ Նշանի Խաչին յերկնից

Մայիս ամսոյ որ ար Թ է: Ի սուրբն Բնիկնէմ մանկանցն սպանելոյ ի  
Լեւորդէ Թազաւորէ

Մայիս ամսոյ որ ար ԻԲ. Յիշատակ Կոստանդինոսի Թազաւորի  
Սուրբ վերանալոյ Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի յերկինս յաւուր Բա-  
ռանորդի յետ Զատիկի

ՅԱւուր սրբոյ Պնտեկոստէին Կերակէն աւր  
Յունիս ամսոյ ու ար է (ԻԹ?) զիբ Զարարիս մարգարէի  
Յունիս ամսոյ որ ար երկու. Տապանակին ... որ ի Կարեաթարիմ  
Յուդիս ամսոյ որ ար վեց. Իբր Եսայայ մարգարէի  
Ազուստոս ամսոյ որ ար մի է. Մակարէսացոյն  
Ազուստոս ամսոյ որ ար ԺԵ. Մարեմայ Ասուածածնի  
Ազուստոս ամսոյ (որ) ար ԻԳ (ԻԴ) Թովմայի առաքելոյ եւ այլոց  
սրբոյ ի Բնիկնէմ

Ազուստոս ամսոյ որ ար ԻԹ (յունուարի ԻԹ ? ? ?). Յովհաննու  
Մկրտչի

Ապակեմբերի ամսոյ որ ար ԺԳ(ԻԳ ?). Նաւակատիք սրբոյ տեղեացն  
Երուսաղէմի. ԶուԹ ար լինի  
գԱռաջին արն ի սուրբ Յարութեանն  
Եւ ի վաղիւ անցր յերկրորդում աւուրն ժողովին ի Սուրբ Մատթանն եւ  
Լոյն կանոն կատարի եւ ի նմին աւուր ցուցանէր զպատուական կենսատու  
Սուրբ Խաչն ամենացն ժողովոցն

Ապակեմբեր ամսոյ որ ար ԺԵ. Փիղիպպոսի առաքելոյ  
Նոյնբեր ամսոյ որ ար Լ. Անդրեայ առաքելոյ  
Դեկտեմբերի ամսոյ որ ար ԻԵ. Դաթի եւ Յակոբ. զոր այդ քաղաքս  
Մնուել առնեն

Դեկտեմբեր ամսոյ որ ար ԻԶ (ԻԷ). Յիշատակ սրբոյն Ստեփանոսի  
Դեկտեմբերի ԻԹ. Յակոբայ եւ Յովհաննու առաքելոյ:

Հունվարի 6-13-ը կատարովի Քրիստոսի Մեծնշանն եւ Յայտնության  
տոնը զայիս է Նախանիկական շրջանից, ինչպես աեսանք, վկայու-  
թյուններ կան ե՛ 2-րդ, ե՛ 3-րդ դարի վերջերից: Համաքրիստոնեական տո-  
նացույցի երուսաղեմյան տարբերակի մե՛ղ է մտել Նիկիայի ժողովից (325 թ.)  
հետո և Անտիոքի ժողովից (341 թ.) առաջ բնկած ժամանակաշրջանում:  
Համաքրիստոնեական տոնացույցի տարբերակի մե՛ղ մտցնողը, ամենայն  
հավանականությամբ, Մակար Երուսաղեմացին է: Քնն մեր սկզբնաղբյուր-  
ները վերագրել են Կյուրեղին:

Հունվարի 13-ին կատարովի «Յամենայն յիշատակս սրբոց մարտիրո-  
սաց»-ը, ամենայն հավանականությամբ, զայիս է վաղ շրջանից, որը

Երևում է Եւսեբիոս Կեսարացու տեղեկություններից, որոնց կծանոթանանք  
քիչ հետո:

Հունվարի 11-ին զրգում Պետրոս (Հայրապետի) և Աբիդողոմոն (սար-  
կավաղի) Հիշատակի օրը զայիս է Համաեւրոպ Կյուրեղ Երուսաղեմացուց,  
ինչպես վկայում են Տոնապատճառի Հեղինակները:

Հունվարի 17-ին Նախատեղմած Անտոն Անապատականի Հիշատակի  
օրը (մահ՛ը՝ 357 թ.) մտել է տոնացույց Կյուրեղ Երուսաղեմացու խմբագ-  
րությամբ, որը հաստատում են Տոնապատճառի տվյալները:

Հունվարի 19-ին կանոնված Թնդողոս Մեծի Հիշատակի օրը տոնացույց  
է մտել 395 թվականից հետո, և Հովհաննես Երուսաղեմացու խմբագրու-  
թյան արդյունքն է:

Փետրվարի 14-ին Նախատեղմած Տեառնընդառաջը, որը բնորոշվում է  
«Քառասորք»-ը եղբով, կապված է ծննդյան տոնի հետ և զայիս է վաղ շը-  
րանից, սակայն համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբե-  
րակի մե՛ղ կարող էր մտցնել Մակար Երուսաղեմացին:

Մարտի 9-ին կանոնված Քառասունից Հիշատակի օրը կապված է Աե-  
րաստիայի քառասուն մանուկների Նահատակության օրվա հետ (316 թ.),  
քնն տեղեկություններից չկան. բայց ամենայն հավանականությամբ, տոնա-  
ցույցի Մակար Երուսաղեմացու տարբերակից է զայիս:

Մարտի 18-ին զրգված է Կյուրեղ Երուսաղեմի Հիշատակի օրը, որը մա-  
հացել է 386 թվականին, և Հովհաննես Երուսաղեմացու խմբագրության  
արդյունք է: Հովհաննես Երուսաղեմացին սկզբնավորեց տվյալում, որի  
համաձայն սահմանվեց Երուսաղեմի եպիսկոպոսականի Հիշատակի օր:

Մարտի 17-ին Նախատեղմած Հովհաննես Երուսաղեմացու Հիշատակի  
օրը մտել է տոնացույց 417 թվականից հետո՝ մինչև 422 թվականը: Այն  
Հովհաննես Երուսաղեմացու հաջորդած կաթողիկոսի՝ Պրիլլիուսի կանո-  
նած Հիշատակի օրն է, ով Հովհաննես Երուսաղեմացու դրած տվյալում յի՛թի  
շարունակվող է: Պատահական չէ, որ Հնուագու տոնացույցերը Հիշատակի  
օր են սահմանում Երուսաղեմի մյուս եպիսկոպոսների համար:

Քառասորդաց պահից մինչև Զատիկն Հաջորդող կիրակին, որն ան-  
վանված է «Զատիկն Զատիկն», 325 թվականից հետո է մտել Համաքրիստո-  
նեական տոնացույցի երուսաղեմյան Տարբերակի մե՛ղ, ամենայն հավանա-  
կանությամբ, Մակար Երուսաղեմացու կողմից 325 թվականից մինչև 333  
թվականին բնկած ժամանակահատվածում: Այսպիսի միայն ոչկես, որ Հին  
Զատիկն և Արմավենյան տոնից կատարվել են վաղ շրջանում՝ կապվելով  
հրեական Զատիկի հետ, որը վկայված է Հաջորդ Հինդարթիի տակ «Հին  
Զատիկն» ձևակերպումով:



Այս Համառոտ ակնարկն ահազմ գույց է տալիս, որ Երուսաղեմում ազատազրկվել է բրիտանական տնտեսույց 1-4-րդ դարերի սկզբներին, որպեսզի վրա ստեղծվել է Համաբրիտանական անաշույցիչ երուսաղեմյան տարբերակը՝ Մական Երուսաղեմացու Կանոնով 325-333 թվականներին սահմանվելով: 380-ական թվականներին սկզբներին Համաբրիտանական տնտեսույցի երուսաղեմյան տարբերակը Հիմնավորապես խմբավորվել է Կյուրիոս Երուսաղեմացու, իսկ 414(16)- 417 թվականներին Հովհաննես Երուսաղեմացու կողմից:

բուսաբանացու կողմից: Նա և՛ խմբադրեր է, և՛ եռը տաներ տվելուցվել: 418-422 թվականներին Հովհ. երուսաղեմացու Հիշատակի օր է սահմանել Պրնալիուսը, և այն 420-ական թվականների սկզբներին թարգմանել և խմբագրել է Սահակ կաթողիկոսը՝ ստեղծելով Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը:

Բոլոր դեպքերում զորք ունենք թե՛ երուսաղեմի, թե՛ Հայոց եպիսկոպոսապետների Հնա, ովքեր եկեղեցական տեղակալի իրավունքով ստեղծել, խմբագրել և ներդրել են Համաքրիստոնեական տոնացույցը իրենց Համայնքների քրիստոնեական շրջանում՝ Հիմնվելով նախորդ շրջանում կատարվող՝ Քրիստոսի տոներին և սրբերի Հիշատակի օրերի վրա:

Անցնենք Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի քննությանը:

Նախ նշենք, որ Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակը թարգմանության ժամանակ ենթարկվել է խմբագրման: Այսպես, երուսաղեմի սուրբ տեղերի նախակետերի տոներին Համար ութ օր է նախատեսվում, սակայն ընդվի են 2 օրվա արարողական կարգի կանոնները: Առաջինը, ինչպես կանոններ, վերականգնվեց միայն 11-12-րդ դարերում՝ դառնալով Սուրբ խաչի և եկեղեցու, այլ եզրով առած, նաչվերացի տոները:

Եզերի նկարագրության և առկա տոնացույցի մեջ Հունվարի 6-ի արարողական կարգում նկատելի են տարբերություններ:

Հովհաննես Մկրտչի Հիշատակի օրը (ըստ աղանդական Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակ ստեղծված) ավելի վաղ է նշվել Հայաստանում, քան կիթարգմանվող քննարկվող տոնացույցը:

Հունվարի 6-ը՝ Քրիստոսի Մեղեքան և Յալուսեմեան տանը, սկզբից եկի՞ զարձակ Հայոց եկեղեցական տարվա սկզբը:

Սրանք են այն Հնաքերը, որոնք թույլ են տալիս պնդել, որ քննարկվող բնագիրը Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակն է՝ ի տարբերություն Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի, որը թարգմանության Հիմքն է եղել և բնօրինակ է Հայ մասնաճյուղների կողմից:

Բնագրում բերվել են արարողության կատարման երուսաղեմյան սուրբ վայրերը՝ Հանդիսանյանից դրանք: Կարծում ենք՝ Սահակ կաթողիկոսը ոչ միայն աժանդաթյունը պահելու միտում է ունեցել, այլև տարածաշրջանի առաջնությունը պահելու նպատակ, ինչպես և իր ժամանակի ազդեցությունը թուլացնելու միտում: Հարկ է նշել, որ արարողության կատարման սուրբ վայրերը միացուկային չեն և՛ պահպանվեցին Հայոց տոնացույցի խմբագրության ներքին մեջ նույնիսկ մինչև 17-րդ դարը:

Տոնացույցում առնչված տոները և սրբերի Հիշատակի օրերը կանոնավոր են Հուլյան տոմարով: Սա նույն է տալիս, որ օրենսդիրը՝ Սահակ կաթողիկոսը պաշտոնապես ընդունել և կիրառել է Հուլյան տոմարը Հայոց մեջ: Անկային այն Հայոց շարժական տոմարի Հնա գնդադրված է ազատորոնել:

Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի մեջ առնչված տոները և սրբերի Հիշատակի օրերը տրված են Հուլյան առնչված տոմարի աժիւ-ամսաթվերով: Նշանակում է՝ դրանց կատարումը տարվա կտրվածքով ապահովված էր: Ծարժական տոները փաստված են շարավիճակ օրերով: Սահակ կաթողիկոսը Հատկանում էր, որ դրանք կտրված են Զատիկի օրվա որոշումից, ուստի Հատկանում կարգադրություն արեց թարգմանել նաև գաղաղացույցի, Հատկապես Անդրեասինը, որն սկսում էր 353 թվականով և ավարտվում 552 թվականին, այսինքն, ինչպես կանոններ, 429 թվականից ապահովել է շարժական տոներին կատարումը՝ տարեկան կտրվածքով:

Հարկ է նշել, որ Սահակ կաթողիկոսի եկեղեցական գործունեության մասին մինչև վերջերս պիտիք, որ նա Աստվածաշնչի թարգմանությունն էլ ղեկավարել և թարգմանել, ինչպես և է. Պոյաի կանոնական օրենսդրությունը (70-ից) բերելուց Հնաու եզերի Կաղացու Հնա նախորդի վրա շտկուհի արել ու նոր Հատվածներ թարգմանել, ինչպես Մակարայնցից գրքերը և դրա անհրաժեշտությունը առաջադրել էր Հայոց քրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի ստեղծումից Հնաու, որովՀնան տոնացույցի մեջ հակադաս է Հատվածին են գրված Հին և Նոր կաթողիկոսներից: Այժմ պարզվում է, որ ունեցողնաուր կաթողիկոսը ստեղծել է Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը և ներդրել Հայոց մեջ, ինչպես և նա է «Կանոնադիրք Հայոց»-ի ստեղծողը, այսինքն Հայոց քրիստոնեական կանոնադիրության Հիմնադիրը:

Անցնենք Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան և Հայկական տարբերակների վերնագրի Հարցին:

Հնագույն աեղեմյանի վերաբերում է 341 թվականին: Այդ տարի ժողով Հրովրվեց Անտուրում՝ 31 եպիսկոպոսների մասնակցությամբ, և զրովեց առաջարկ, որով պաշտպանում էին Նիխիայի ժողովի որոշումները, ինչպես նաև բնօրինակներ 25 կանոններ և զրովեց եպիսկոպոսների նախադր: Անտուրի ժողովի առաջարկն ու կանոնները Հունարենից Հայերեն թարգմանվեցին 464-467 թվականների քառամսակում:

<sup>1</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 61: Տե՛ս նաև Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնաքական եղանակը, Թարգմանական բնագրերի ժամանակ, Ե., 1993, էջ 36-37:

Բերենը Անտիոքի ժողովի կանոնների առաջաբանը, որն ամբողջությամբ պահպանել են 648 թվականարի ձեռագրի խմբին պատկանող զբջղագրերը<sup>1</sup>, այն է՝ Կանոնք Անտիոքայ։

«Յետ բազում ժամանակաց ասանելոյ դարձեալ բորբոքեցաւ ազանդն Արտեմիոսն, վասն ամենապարտաւիրաց աշխարհութեան առնել եւ յաւելումսն արտաքս կանոնեալ սուրբ ընթերցումաց որ ի սուրբ առաքելոցն աւանդեցաւ եկեղեցւոյ արդց վասն որոյ ժողովալ յԱնտիոք (յԱնտիոք) Եպիսկոպոսը ԼԱ, յիշխանութենէ Հոգւոց Աւետոց Ի Փրկելիկեացոց, Ի Խախեաց, յԱրարացոց, Ի Միջնագետաց, Ի Կիւիկիկեացոց, Ի Սուրեպացոց՝ սահմանելին (զկանոնսն գայս ԻՎ (ԻԵ) քան (քանս)»<sup>2</sup>։

Անտիոքի ժողովի առաջաբանը, ինչպես եւ կանոնները, պաշտպանում են Նիկիոյի ժողովի որոշումները, որոնք թվում «սուրբ ընթերցումաց»-ը, որոնք առաքյալներն էին ալմանդի ընդհանուր եկեղեցուն։ Ժողովը բնաւ պատուելի էր աղանդավորների, Հատուկայն Արտեմիոսի Հստակեղծին, որոնք էլին Հստակում Նիկիայի ժողովին եւ ընդունված տոնացույցին «վասն ամենասուրբ տաւիրց աշխարհութեան առնել եւ յաւելումսն արտաքս կանոնեալ»։ Պարզ է, որ առաքյալների պալմազած, Նիկիայի կողմից ընդունված եւ Անտիոքի ժողովականների կողմից պաշտպանութուն գտած տոնացույցը «սուրբ ընթերցումաց»-ն էր, որի մէջ էր նաեւ քրիստոնեական Զատիկը (տե՛ս Անտիոքի Ա կանոն), եւ սա Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի անգամանակ էր։ Նիկիայի ժողովի ո-

րոշումները, որոնց պաշտպանությամբ են Հանդես գալիս Անտիոքի 31 Հայրերը, ինչպես նաեւ Հեռագա վկայությունները ցույց են տալիս, որ Նիկիայի ժողովից (325 թ.) մինչև Անտիոքի ժողով (341 թ.) արդեն ստեղծվել էին Համաքրիստոնեական տոնացույցի երկու տարբերակներ, որոնցից մեկի՝ Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի պաշտպանությամբ էին Հանդես գալիս Անտիոքի ժողովականները, որովհետև աղանդային Համաձայն՝ այն գալիս էր առաքյալներից եւ անմիջականորեն կապ ուներ Նիկիայի ժողովի հետ։

Ենթադր տեղեկությունը գտնում ենք 450-ական թվականների սկզբներին։ Հովհան Մանգակունէն գրում է. «Եւ որ Մեռեղն առնեն յառաջ քան զՅայտնութիւնն՝ չէ արժան, զի սուտ է։ Զի Մեռեղն եւ Յայտնութիւնն էր են եւ յայտ ընթերցումայնի (կարգալ՝ ընթերցումացն) է, որ սա է Յիսուս Բրիտատի Մեռեղն էր յայտալս» (Մատթ. Ա, 18)<sup>3</sup>։

Հովհան Մանգակունէն ասեղծած կանոնախմբի 9-րդ կանոնում Հղում է տոնացույցը՝ յայտիսի ձևակերպմամբ՝ «յայտ ընթերցումացն է»։ Վ. Հակոբյանը «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Է. Մանգակունէն կանոնախմբի Համաձայնական բնութագրերը կազմելիս նախապատվությամբ է ավել «եւ յայտ լրբերցումայն է» կարելի, որը Ա. Վարդանյանն ուղղել է՝ «յայտ ընթերցումացն է»՝ Կեպտո ունենալով տարբերակներ մեջ եղած «յրբերցումացն»-ին։ Այլ խառըր, Է. Մանգակունէն տոնացույցի վերնագիր է ընկալել «ընթերցումաց» մէջ։ Մի փոքր ավելի ուշ յայտն է ընկալել նաեւ Ղազար Փարպեցին, որը Ղեւոնդյանց եւ Հատուկայն կապակցությամբ ստեղծ է. «Կատարէին կարգեալ կանոնս Գուրգայից եւ կարգացմանս ընթերցումաց»։

6-րդ դարի 60-ական թվականներին Հովհանն Գարեգինացին Բրիտատի Մեռեղն եւ Յայտնութեան մասին գրած իր մեկնութեան մէջ, ինչպես տեսանք, «Լքումեռապիք ընթերցումացն»՝ Հակոբյանը է «Կիրեղադիք ընթերցումաց» երբը։ Հանդիպում է նաեւ «ընթերցումացս» բացատրական Հոգովմանով։

Մովսես Եպիսկոպոսը Վրթանես Բերթոզին ուղղած նամակում (606-607 թթ.) Մեռեղնյան տոնի մասին գրած Հատվածում Հղում է տոնացույցը՝ յայտիսի ձևակերպմամբ. «..... զոր կանոնեալ էին ընթերցումացն»։ Բերթոք այդ տեղեկությունը։ Նա գրում է. «..... յայտալս միւստորական տաւիրն Յայտնութեան՝ որ է Հրաշափառ տմեհատուր Մեռեղն յաւնաւարի ամսոյ ի վեց կատարեալ, զոր կանոնեալ Հին ընթերցումացն»։ Ակնհայտ է, որ շարունակվում է տոնացույցի վերնագիր ընկալվել «ընթերցումաց» կերպը։

<sup>1</sup> Մետիոքի կանոնների առաջաբանը, որը պահպանվել է որոշ ձեռագրերում։ Իմմանուիլում է, որ 464-467 թվականների քարանձառությունից է գալիս այդ առաջաբանը, որը հետագայում համառոտվել է՝ քաջ թողնելով իրենց ժամանակի համար ոչինչ չափող տեղումները։ Միաժամանակ հայերենի առաջաբանի տեղանիությունը սերտ աղբյուր ունեն հունարեն բնագրի միայն որով ձեռագրերում պահպանված առաջաբանի վերջնականի հետ, իսկ մյուս մասը, որը պահպանվել է հայերեն քարանձառության մեջ, դուրս է ծնուել։ Պատճառը միանգամայն հասկանալի է։ Եթե Մետիոքի հայրերը պաշտպանում էին առաջաբանի մեջ ինչպատկա՞ն «ընթերցումացն» երուսաղեմյան տարբերակը՝ քննադատելով արամեականներին, հասկանալիս Արտեմիոսի փոփոխություններն ու հայելուները, ապա հետագայում իրենցն օգտագործեին, Հովհանն Գարեգինացու բնորոշմանը. «Արտեմիոսի կրթերցումաց»-ը, ուստի պետք է քաջ թողնելիս առաջաբանի այն մասը, որը պահպանել են հայերեն քարանձառություն մեջ, որովհետև հայերը հետևել էին համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակին։

<sup>2</sup> Նամակայնի մեջ, որ հայերը պետք է պատկերի հունարենից քարանձառման Մետիոքի կանոնների առաջաբանը, իսկ հույներին ձեռնուտ չէր «Արտեմիոսի կրթերցումաց»-ի քննադատությունը պահպանել Մետիոքի ժողովի առաջաբանում։ Ո՞ր վերաբերում է Վ. Հակոբյանին, ապա Մետիոքի ժողովի ամբողջական առաջաբանի պահպանումը որոշ ձեռագրերում անբնական էր են դարձնում նրա թույլը ենթադրությունները։

<sup>3</sup> Կանոնագիրք հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, Կ. Ս. Ե. 204, 586.

<sup>4</sup> Կանոնագիրք հայոց, Կ. Ս. Ե. 299, տես նաև Ա. Վարդանյան, Հայոց, էջ 34։



7-րդ դարի 2-րդ կեսին տոնացույցի վերնագիրն ընկալվել է երկու բառով, Ըստ Անանիա Շիրակացու՝ «... եւ յայտ է ի կանոնադրութենէն ընթերցումոցն սրբոյն Կիրգի, քանից աշակէս. եթէ Ին ղեկամբերի է տաւն Դաւթի եւ Յակոբու զոր յայդ քաղաքս ծնունդ Քրիստոսի առնէն»։ Անանիա Շիրակացին Յարմաւնած եւ խմբագրած տոնացույցը վերնագրել է «Կանոնադրութիւն ընթերցումոցն»՝ փաստորեն նախորդին ավելացնելով «Կանոնադրութիւն» բառը։

Մովսէս Բերթազայր Մյուսեցին 8-րդ դարի սկզբներին տոնացույցի Հատար չառնակում է կիրառել «ընթերցումոցն» եզրը։ Նույն ժամանակ աշակետ է վարել նաեւ Գրիգոր Արշարունին՝ իր մեկնությունը վերնագրելով «Մեկնութիւն ընթերցումոցն»։ Վերջինիս մեջ նաալին անգամ Հանդիպում ենք «ճառոց» եզրին, որը կարծում ենք Հատար խմբագրութեան արշարուն է, որն իրականացրել է Զաքարիա Խաթրիկոսը 9-րդ դարի 60-ական թվականներին, որից ընդորենակել է Գեորգ Մեղրիկը, և այդ եզրը 9-րդ դարի կեսերից Հնուս է մուտք գործել ընդգրկը։

Ստեփանոս Մյուսեցի եպիսկոպոսը Առաիթքի եպիսկոպոսին դրած թղթում օտարորոշել է «կարդեցին զկանոնսն» և «կարդեց զընթերցումոցն» արտահայտությունները, որոնց ծանոթացանք վերևում։

Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցին իր տոնացույցի մեկնության մեջ, որը Հայկազարսը գրել է 720 թվականին, կիրառել է «ընդ ընթերցումոցն Հրաման» արտահայտությունը, որին ծանոթացանք ընդ առաջ։

«Ի կանոն կարգադրութիւն ժողովիակ» Աղոժովիկ Մարենցաց ավանդի տառնորդը՝ 748/9 թվականին գրած Հրատարակարանի մեջ կիրառել է «ըստ դրամն ընթերցումանին» արտահայտությունը՝ միաժամանակ գործածելով «Տաւնական» եզրը, որը կարծում ենք մտել է ընդօրինակության ժամանակ (ընդօրինակությունը կատարվել է 13-րդ դարի սկզբներին)։

10-րդ դարի վերջում Առաժ Կարապետ խմբագրած «կարդ տաւնից բոս Հոռովմն ամսոցն»-ը ուշ չըլանի Հեղինակները բնորոշել են «զճոնացուցն» (Վանական վարդապետ) և «զՀոռովմն» (Մխիթար Արթիմանեցի) եզրերով։

9-11-րդ դարի սկզբի սահմաններում ապրող «Սափա ժողովոց»-ի Հեղինակը գրում է. «... եւ որ զԾնունդն յառաջ քան զայսանութիւնն առնին մեծ մեղք են եւ յայտ Աւետարանէլ անտէ է, որ սա է, և Յիսուս Քրիստոսի ծնունդն էր աշակէս. և ի սոյն զէմս արքնակի փակեալ կայ դիք ընթերցումովն (ընթերցումոցն), Զոր կարգեալ են ուղղափառացն սրբոց»<sup>1</sup>։

11-րդ դարի 2-րդ կեսին ժամանակավոր կաթողիկոս դարձած Գեորգը կիրառել է «ընթերցումագիրն» եզրը։

Գաբու Տարնացին կիրառել է «գառաքելագիր կանոնեալ ընթերցումն» և «եղեալ կարգ ընթերցումանից» մեկը՝ ավելացնելով, որ «Այս է մեր տաւնից թրաւս», ինչպես տեսանք վերևում։

Գրիգորիս Վկայասերի Տօնանմակի Հիշատակարանում գրված է. «Զոր ես՝ Գրիգորիս ծնալալ Աստուծոյ և դրաւպետ Հայաստան ազգիս, Համարձակեալ վառն սիրոյ վկայից Քրիստոսի, յաւելի ի նախախորհեալ տաւնն Հոռովմն ամսոց, ընդրեալ Տաւն(ան)մակաց յորունց զտախտս ...: Եւ մեր աշխատեալ զայսպիսի Համառատաշար վկայից Քրիստոսի, յաւելի ի նախախորհեալ տաւնն Հոռովմն ամսոց, ընդրեալ Տաւն(ան)մակաց զրեաց ի պայծառութիւն եկեղեցւոյ»։ Իսկ չարունակության մեջ, որ զրել է կիրակոս Իրազարեցին, ապում է. «Ես՝ Կիրակոս արուժ գիտական եւ աւարժած ծնալալ Աստուծոյ, ծանոթացեմ մեզ վառն սուրբ կտակին՝ Տաւն(ան)մակի եկեղեցւոյ սրբոյ եւ աստուածայնոյ յիշատակի ...: Եւ է այսպէս քառասուն և վեց տաւն սուրբ Հայրապետն (Գրիգորիս) կարգեաց, և երեսուն եւ արուպս յաւելի, որ յինի եւթանասուն և վեց, զորս բոլոր տարւոյն բաւական Համարեցաք ընթերցումովքս եւ մարտիրոզ(ողութիւն)ս»<sup>2</sup>։

Ակնհայտ է, որ 11-րդ դարի վերջին բնորոշին ընթերցումոցն անվանվել է նաեւ «Տաւն(ան)մակ»։ Կիրակոսը Հորդորում է «անխափան առանց յերկուսնայոյ կատարել զկանոն ընթերցումախս ի տաւն յիշատակի սրբոցն» ոչ միայն նախորդ չըլանից եկող, այլև իրենց սահմանաժող՝ 46-ը (Գրիգոր Վկայասեր ու Գրիգորիս) և 30-ը՝ Կիրակոսին։

Ն. Օձնեցուց Հնուս գրված Ընթերցումոց մեկնության մեջ առկա են հետևյալ տեղեկությունները՝

1. աղանդավորները «փոփոխեցին գտաւն եւ զՏոգիւսը զսահման զրոց ընթերցումոյն (կարգ) ընթերցումոցն» Հոկտառիկ տաւրեկոց՝ առ ի յեղծումն սուրբ Հաւատոց»<sup>3</sup>։
2. «Եւ Արսեմոն զտաւրեկոցն ամբաստանէր ... զոր աւետեացն Գաբրիէլ ... Ոչ կանոնեցին եւ ոչ կարգեցին զգրս ընթերցումոցն, նոյնպէս եւ ոչ զորս կիստուրեման կանանեցին, զայնպիսի Հրաշալի աւր, յորում միաժինն Աստուծոյ մկրտութեամբ ի Ծերգանան վերադառն ծնանէր զորդիս մարդկան»<sup>4</sup>։

<sup>1</sup> Ռ. Գ. Վարդանյան, Դայոյ տոնացույցը, էջ 268-269։

<sup>2</sup> Ալ. Յակոբեան, Յովնան Օձնեցի Որոսիայոյ տոնացույցային եղով՝ Նախախաւարումն պատմութեան այսմ բանից՝ Յովնանուն վերծանալի, էջ 102։

<sup>3</sup> Սճը, էջ 104։

<sup>4</sup> Գիրք քոյոց, էջ 232, տեւ մակ. Ռ. Գ. Վարդանյան, Ենվ աշխ., էջ 36։



3. «Յայնժամ (Արտեմոնը) Հեղափոխել յիշտը զղիբս ընթերցումաց և ստեղծանել ի մտաց իւրոց: Եւ կարգէ ի գլուխ ընթերցումացն ի Ին Մարտի ամսոյ զԱւետիս Գարբիէլի՝ իւրով կանոնաւ նոր յարիւնումաբոյ, ի ի Զ Եւանջելարի՝ զտար մկրտութեան իւրով կանոնաւ նոր կարգաւ»<sup>1</sup>:

4. «..... Գման զի աւր ծնեղանն զահկալիցեաւ, կալաւ զառաջին տեղի, և սկիզբն եղեւ Աւետարանին և ընթերցումաց և տաւնական կարգաց կեղեցեայ»<sup>2</sup>:

5. «... Գման որոյ յուրեանի աւուրս Մնեղան կանոնեցին առ ի յիշատակել սուրբ առաքելսն զաւետաւորութիւն սուրբ Աւետարանին ....»<sup>3</sup>:

Բերված տեղեկությունները ցույց են ապիս, որ առաջույցին տեղանվել է նաև «Գիրս ընթերցումաց»:

Տաւնական անփոփոխ ժողովածուի Հիշատակարանում ևս, որը գրվել է 1194 թվականին, վկայվել են «ընթերցումաց» և «տաւնանամակ» եզրերը: Այսպես, «բաղմութեամբ ճառիցս, որ ի սմա կան արժանազորեաց Հատաառութեամբ Հատաող, ընթերցումաց գրութեան՝ աւաճողին, տաւնից տիրանկանաց, և խաւակի վկայից ևս որոց առաքելաց և մարգարէից, բաւանդակեալ ի Մնեղենի՝ Քրիստոսի մինչև յաւարտումն բովանդակ տարւոյն, որ է կատարումն ընթերցումացն՝ տաւն որոց առաքելոցն, որոցն որոտանա»<sup>4</sup>:

1231/32 թվականներին ընդօրինակված «Վերլուծութիւն ընթերցումաց»-ում վկայվել է՝ «... և ի խնդրին մեր, զոր ի մենջ պահանջէք ընթերցումացն կարգադրութիւն և վերադիրք նոցին, և որչափութիւնք ընթերցումացն ի աւրուանական տաւնն ևս պնտակնտայք նոցին ևս Հինգ աւուր անընթերցումաց խորհրդածութիւնքն զոր առաջվորք կոչեմք .... երեք ընթերցումաց գրութեամբ Հանդիսանա խորհուրդն ևս առ օտփրել գէլ է թագաւորութեան և յառակաց ևս յերմիտայէ է շարակարգութիւն ընթերցումացն ....»<sup>5</sup>:

«Վերլուծութիւն ընթերցումաց»-ի Հեղինակը պահպանել է րեւերցումաց եզրը:

Տաւնապատճառի ընդօրինակութիւններում գրված են՝

1. «Գրեցով նամակ տաւնականս Հրամանաւ և արդիւնազորս սուրբ բարեւոյն Կերակոսի ձեռաւ իմով Յռահնէս զիջիլ զնոյր»<sup>6</sup>:

2. «Գրեցաւ զիրքս Հրամանաւ Կերակոսի(ի) սուրբ բարեւոյնս ի թվին) 20Լ (= 1308 թ.), ձեռամբ Եովհաննիս քանին պատասխարի ի Գման Գոշ Մխիթարայ որ Հանդէպ Հաղածնոյ վանից, ուր է դամբարան Թագաւորաց մերոց Սմբատաւ և Գլորայս: Աստուած Հոգիան լուսան(ո)րի»<sup>7</sup>:

Տաւնապատճառի Հեղինակը, ազգվելով Գրիգոր Վկայանքից և Կերակոսից, առաջույցը վերանվանել է «Նամակ տաւնական»։ Այսպես է նաև 4107 թվականարի ձեռագրի մէջ:

1420 թվականին ընդօրինակված 13-րդ դարի վերերեքի ձեռագրում վկայված է՝ «... զընթերցածան Յակոբոսի Տեղան եղբարն և ... և զՏաւնանամակս որոց առաքելոց, մարգարէից, վարդապետաց, Հայրապետաց, մարտիրոսաց, Գնաւորաց, կուսանաց, զկեւանից, զգործարարսն և զուրբսն յալկարանէ տարւոյն մինչև կատարումն տարւոյն»<sup>8</sup>:

Ըստ 1302 թվականին գրած Հիշատակարանի՝ «աւարտեաց աստուածաբան Մատենոս, որ կոչի ընթերցում ....»:

Երեսուցիների 121 թվականարի ձեռագրի կազմողը (1318 թ.) Հիշատակարանում վկայել է. «պատահեցաւ զորոց, որ ընթերցումք կոչէ»:

Երեսուցիների 1432/3 թվականին գրված Հիշատակարանում օգտագործվել է «զընթերցուման» եզրը:

Վեհեփոխի 169 թվականարի ձեռագիրը, որը թվագրվում է 994 թվականով, Հիշատակարանում բերողվել է իբրև «Կեսանաւոց»:

Երեսուր Մատենադարանի 936 թվականարի գրչապի տառերը գիրքն անվանում է ճաշակիրք, այն է՝ «սուրբ զրցես, որ է ճաշակիրք», 6236 թվականարի ձեռագիրը՝ «ճաշեցին», իսկ 7741 թվականարի բնագիրը նորոգման Հիշատակարանում գրված է. «Այս ճաշեցն որ նորոգեցան»:

Տաւնապատճառի ճաշեց, ճաշու գիրք է անվանվել 1-ին՝ 1318 թվականով, 2-րդ՝ 1325 թվականով և 3-րդ՝ 14-րդ դարով թվագրվող, սակայն ուշ շրջանի Հիշատակարան (1714/5 թթ.) ունեցող ձեռագրերում՝

1. «... Արդ կազմեցաւ Ճաշու գիրկս (=գիրք) ... որ տալիս կազմել և նորոգել զուրբ ճաշեց գիրք»<sup>9</sup>:

2. «... ի վերջին բիծս ճաշեցն ...»<sup>10</sup>:

<sup>1</sup> Ա. Յակոբեան, Եջվ. աշխ., էջ 105:

<sup>2</sup> Անդ., էջ 114:

<sup>3</sup> Անդ., էջ 115:

<sup>4</sup> Մ. Մարտիսյան, Եջվ. աշխ., էջ 277-278. Ռ. Վ. Վարդանյան, Եջվ. աշխ., էջ 38:

<sup>5</sup> Չոն. № 1204, էջ 150 և 151 ք:

<sup>1</sup> Չոն. 3931, էջ 272 ք - 273 ար:

<sup>2</sup> Անդ., էջ 345 ք:

<sup>3</sup> Չոն. № 4107, էջ 921-923:

<sup>4</sup> Ռ. Վարդանյան, Եջվ. աշխ., էջ 99:

<sup>5</sup> Չոն. № 630, էջ 35 ք:

<sup>6</sup> Չոն. 6235, էջ 168 ք:

3. «..... բառացա գլխուր ճաշու գիրքը»<sup>1</sup>:

Բերված նյութերը ցույց են տալիս, որ ճաշոց եղբն սկսել է կերտովել 9-րդ դարի 60-ական թվականներին և շրջանավերջ է հետագա դարերում՝ ոչ միայն նախնական տարրերակի, այլև Հիմնականում տոնացույցի հետագա խմբագրություններին համար:

Ն. Ավետիսյանը նկարագրել է Հռոմի մի ձեռագիր, որը թվագրվում է Հայոց 728 տարով (=1279-1280 թթ.), որտեղ բերվել են նաև Գրիգոր Վկայատերի Տոնանամակի և Հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթվերով բնագրեր<sup>2</sup>: Հիշատակարանի մեջ առ զգրագիրն անվանվել է Ժամագիրք<sup>3</sup>: Ժամագիրքն արդիվ ժողովածուի անունն է, ուր տեղ են դրել տոնացույցի ու շրջանի խմբագրությունները, այն է՝ Գրիգոր Վկայատեր — Կիրակոսի Տոնանամակը, ինչպես և Հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթվերով կազմած տոնացույցը, որոնք ստեղծվել են 11-րդ դարի 4-րդ թառորդին, 12-րդ դարի 1-ին թառորդին, ինչպես և 12-րդ դարի բնութքին ընդօրինակվել են 1279/80-ական թվականներին Ժամագրքերի մեջ:

Երուսաղեմի 454 թվահամարի գրչագրի հիշատակարանում կարդում ենք՝ «կարգաւ ի Տաւանամակի Համախմբարան յընթերցում անդր Համաաւագիրք», որտեղ տակն են Գրիգոր Վկայատերի Տաւանամակը և անվանումը Հոսեփանայի է, ինչպես և բերել է Հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթվերով արված բնագիրը, որին նույնպես անվանել է Տաւանամակ: Մեկ այլ Հատվածում ասում է՝ «գժմագիրքս առեմ՝ որ ճաշոց կոչի», որտեղ Ժամագիրքը և ճաշոց եղբրը Համարվում են ընդունելի միջնորդ ժամագիրքը ողջ ժողովածուի անվանումն է, իսկ ճաշոցը՝ Տաւանամակի: Վերջապես, ստացողի հիշատակարանում այն անվանվում է «յուսագարդ Մատենի ընթերցումայս (կարգա՝ ընթերցումացա)», որը պաշտոնապես է տոնացույցի հին անվանումը<sup>4</sup>:

Վիեննայի կայսերական մատենադարանի Հայերեն ձեռագրերի Հ. Տաշյանի հրատարակության մեջ կա 16 թվահամարի ձեռագիր, որն ընդօրինակվել է «ի թվաերկուրկանն արեթական տոմարս Թե եւ կր ամիս», այսինքն 1612-1613 թթ.: Նրա հիշատակարանում կարդում ենք. «Այդ անունների գիրքն ճաշոց. զի Հանապազոր ի ճաշոյն ընթեռնի այլև կոչի տարեգիրք. զի դրոյր տարին ընթերցուման յիբեան ունի»<sup>5</sup>:

Այս գրչագրում ճաշոց գիրքը Համարվել է ընդունելի տարեգրքին: Վերջինս ու շրջանի ընկալումն է՝ ավելի վաղ օգտագործված ճաշոց գրքի, որը, անկասկած, Հայոց տոնացույցի խմբագրություններից մեկն է: Այդպիսի անվանում ունեն Երուսաղեմի 1670 թվականին ընդօրինակված գրչագիրը (թիվ 5), որը հիշատակարանում անվանվել է «Տարոյ գիրք», ինչպես և 16 թվահամարներ, որի հիշատակարանում գրված է՝ «Գիրքս որ կոչի Տարեգիրք»<sup>6</sup>:

Այսպիսով, Համաքրիտոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակին և նրա Հետագա խմբագրություններին Հայկական սկզբնաղբյուրները ավել են տարբեր անվանումներ, սակայն նախնական տարբերակը, Հոսեփանով Անանիոս Երեսնայոց, կարելի է վերնագրել «Վանեռարկություն ընթերցումաց»։ այս վերնագիրը նաև կարելի է տալ Համաքրիտոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակին:

Հետազոտողները առանձնապես չեն անդրադարձել տոնացույցի նախնական վերնագրին՝ րացառություն Թ. Ա. Վարդանյանին: Ն. Ավետիսյանն օգտագործել է երուսաղեմյան տոնանամակ և Ժամագիրք անվանումը՝ ազդվելով Գրիգոր Վկայատեր-Կիրակոսից: Իսկ Ժամագիրքը ժողովածուի անվանումն է և ոչ տոնացույցի: Ե. Ռիշտին երուսաղեմյան տարբերակի Համար կերտել է երուսաղեմյան սահմանը վերնագրեր, իսկ Հայոցի Համար ճաշոց կղբը, որը, ինչպես տեսանք, բերողում է Հայոց տոնացույցի Հետագա խմբագրություններն ու շրջանի Համար: Թ. Վարդանյանը տոնացույցը վերնագրել է «Վանեռը ընթերցումաց»։ Այն, ինչպես Անանիոս Երեսնայոցը «Վանեռարկություն ընթերցումաց»-ը կարող ենք ընդունել իբրև Համաքրիտոնեական տոնացույցի թի՛ հիշատակված, թի՛ Հայկական տարբերակների վերնագիր: Բանն այն է, որ բնագրի մեջ տարբեր տոների կապակցությունը կերտվել է «այս կանոն կառարի» արտահայտությամբ, ուստի կարող էր անվանվել «Վանեռ ընթերցումաց»։ Բացի այդ՝ բնագրերում, որոնք բնեցինք վերևում, Հեղինակներն օգտագործում են «Վանեռնալ զուրք ընթերցումաց», ինչպես և «կարդ (կարգա) ընթերցումաց» և «կանոն (կանոն) ընթերցումաց», որոնք նույնպես Հաստատում են վերնագրերի քննարկվող տարբերակների Համախան անվանումները:

<sup>1</sup> Չեռ. 4916, էջ 266 ա:

<sup>2</sup> Տե՛ս, Ցուցակ հայերեն ձեռագրա Յոճի հայրիպոսոցի ի Ս. Վլաս եւ քահ. Լոնճան հայ վարժարանի, Վիեննա, 1961, էջ 53-55:

<sup>3</sup> Երուսաղեմի ձեռագրացուցակ, II, 2-րդ, էջ 43:

<sup>4</sup> Ցուցակ հայերեն ձեռագրալ կայսերական մատենադարանի, Վիեննա, 1891, էջ 23-24:

<sup>5</sup> Երուսաղեմի ձեռագրացուցակ, II, էջ 53-58, 99-103:

## ՀԱՆՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏՈՆՔՈՒՅՑԻ ՀԱՅԱԿԱՆ ՏՄԵՐԳԻՐԻ ՁԵՍՆԱՅԻՆՈՒԹՅՈՒՆ

L. K. Մարգարյան

Համաքրիստոնեական տոնացույցի երուսաղեմյան տարբերակի թարգմանությունը և խմբագրությունը ստեղծվել է համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակը: Այն ապահովել է համաեկեղեցական անշարժ տոները և սրբերի հիշատակների կատարումը Հորդոնական կտրվածքում, երբ յուրաքանչյուր տարում է հուլյան անշարժ տոմարը ամիս-ամսավորում կամ դրան համարժեք հայոց չարժանյալ տոմարի ամիս-ամսավորում նշում էին քրիստոնեական տոներն ու սրբերի հիշատակի օրերը: Սակայն չարժանյալ տոներ, Հատկապես քրիստոնեական Զատիկ և զրա Հետ կապված կանոնված օրերի համար անհրաժեշտ էր ունենալ Զատիկացուցակ, որն ուղղահայաց կտրվածքում ապահովելու էր տոնացույցի չարժանյալ տոները ամիս-ամսավորը յուրաքանչյուր տարում:

325 թվականին տեղի ունեցած Նիկիայի ժողովում, երբ որոշում ընդունվել էր հեռակա պատկերից անցում կատարել քրիստոնեական Զատիկի, առաջնորդվում էին աղանձ ստեղծված յուսին 19-ամյա պարբերաշրջանի քրիստոնեական լուսնների տարբերակներով, որոնք բոլոր հուլյան նույնն էին, բայց տարբերվում էին 19-ամյան առաջին տարիներով և մեկ օրով:

Նիկիայի ժողովից էլ դալիս յուսին լուսնի 30 տարվա քրիստոնեական աղյուսակը, որը համաձայնություն էր ստեղծելու առաջացած տարբեր 19-ամյանների մեջ:

Աթանաս Ալեքսանդրացի պատրիարքի (328-373 թթ.) տունական նամակներից, որից Հայերեն թարգմանությունը պատմություններ են մեկ հասել, հայտնի է, որ քրիստոնեական Զատիկը յուրաքանչյուր տարի որոշվել է ալեքսանդրյան 19-ամյակի լուսններով և համաձայնեցվել Հռոմի Հետ, որպեսզի բոլոր քրիստոնյաները նույն օրը կատարեն Զատիկը:

343 թվականի Մարզիկենի ժողովում ընդունվել է 50 տարվա համաձայնություն Հռոմի և Ալեքսանդրիայի մեջ<sup>1</sup> միասնաբար Զատիկը տանելու կապակցությամբ<sup>2</sup>՝ բոլոր երեւութի հիմնվելով նախորդ չընդունված ընդունված 30 տարվա լուսնների վրա:

Քրիստոնեական Զատիկի կատարման Հետագա ընթացքը ցույց է տվել, որ պետք է ստեղծվեն զատիկացուցակներ, որոնք ապահովելու էին ավելի երկար ժամանակահատված՝ Հիմնված 19-ամյա պարբերաշրջանի տարբերակների վրա: Նկատվել է 95-ամյա պարբերաշրջանի (19x5) գոյությունը, որը կրկնվում էր երկու անգամ և չէր չարունակվում, որովհետեւ չէր լուծված բնութագրող խնդիրը, ինչպես նկատել է Անտոն Երազմացին՝ Անդրեսա 200-ամյա Զատիկացուցակի կապակցությամբ:

Հայտնի է Քենդիկ Ալեքսանդրացու կազմած Զատիկացուցակը, որն սկսել է Դիոդորեանոսի 1 թվականից (= 285 թ.) և ավարտվել Դիոդորեանոսի 95 թվականով (= 379 թ.), իսկ 95-ամյակի 2-րդ չընթացության սկսել է Դիոդորեանոսի 96 թվականով (= 380 թ.) և ավարտվել Դիոդորեանոսի 190 թվականով (= 474 թ.) հիմք ունենացող ալեքսանդրյան 19-ամյակը, որտեղ 19-ամյակի առաջին տարին ապրիլի 5-ի լուսնի տարին էր: Քենդիկ Ալեքսանդրացին (384-412 թթ.), բոլոր 4-րդյանի՝ 95-ամյակի 2-րդ չընթացության 1-ին տարուց է սկսել (380 թ.), բայց գործադրության մեջ է դրել 385 թվականից (6-րդ տարուց), երբ ինքն և դարձել Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոս:

Հայկական սկզբնաղբյուրները միանշանակ Անդրեսա 200-ամյա զատիկացուցակի սկիզբը դնում են 353 թվականին, իսկ ավարտը՝ 552 թվին, սակայն սկզբնաղբյուրներից և ոչ մեկը զատիկացուցակի ստեղծման ժամանակի մասին չի գրում: Բացառիկ դեպքում 200-ամյակի սկիզբը՝ 353 թվականը համարում են գրություն թվականը, որը ոչնչով չի հիմնավորվում: Սակայն 4-րդյանին էլ է ընդունել այն և զրա վրա կատուցել 353 թվականի կատակոնիստիկական փառքի մասին:

Անդրեսա 200-ամյա զատիկացուցակի տարբերից Հայերեն կատարած թարգմանությունը, ինչպես կոտեսներ, իրականացվել է 429 թվականին: Միասնական 429 թվին կամ մինչև 435 թվական Անդրեսա Զատիկացուցակը թարգմանվել է Հուսեանից Հայերեն: Այն ավարտվում է Արկադիոսի և Օնորիոսի հիշատակությամբ: Ուստի կարելի է ենթադրել, որ Անդրեսա 200-ամյա զատիկացուցակը և ժամանակագրությունն ստեղծվել են նույն ժամանակներում, այն է՝ 390-ական թվականներին 2-րդ կեսին: Այդ զատիկացուցակը նույնպես Հիմնվել է 95-ամյակի երկու չընթացության վրա՝ լրացնելով Հետագա 10 տարին (19x5+19x5+10), սակայն օգտագործել է Անտոնիոս Լաոդիկեցու 19-ամյակը, որի 1-ին տարին, ինչպես կանանները Նիսան 14 (= ապրիլ 4) լուսնի տարին էր: Այսինքն 95-ամյա զատիկացուցակի ստեղծումն ու գործադրությունն սկսել է 380-390-ական թվականներից:

<sup>1</sup> Select writings and letters of Athanasius, bishop of Alexandria edited, with prolegomena, indices, and tables by Archibald Robertson, Nicene and post-Nicene fathers, volume 4, second series, printed in the USA, 1995, p.502, 506-548:

<sup>2</sup> V. Grumel, La Chronologie, Paris, 1958, p. 41-48:



403 թվականին Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (412-444 թթ.) կազմել է 110-114 տարվա (19 x 6) զատկացուցակ՝ սկսելով Դիոկղետիանոսի 115 թվականից (399 թ.) 19-ամյակի ապրիլ 5-ի առաջին տարվա լրժանը հետևելով, իսկ Թեոդոս Փոքրի Հյուսիսատառնության պատմին Դիոկղետիանոսի 119 թվից (403 թ.) սկսելով՝ ավարտել է Դիոկղետիանոսի 228 թվականով (512 թ.):

Վերահիշյալ բնույթի իրականացրել են Վ. Գրյունմյելը և Ռ. Վարդանյանը՝ Հիմեդելով Սոսիանոս Փերթեղ Սյունեցու և Դավիթ Հյուսիսատառնի Կյուրեղ եպիսկոպոս Ալեքսանդրացու թղթերի 716 թվականին հունարենից հայերեն կատարած թարգմանության վրա: Այդ թղթերից մեկի վերապահն է՝ «Տեսած Սրբոյն Կիւրղի եպիսկոպոսի Ալեքսանդրացոց առ բարեպաշտ Քիզողոսոս. Յաղագո Տօժո սրբոյ Զատիկն»<sup>1</sup>: Այնուհի բերել են արժեքավոր տեղեկություններ Զատիկի և Կյուրեղի կազմած Զատիկացուցակի մասին, որտեղ անթիվանելի են դարձնում ստացված տարեթվերը: Բերենք այդ վկայությունները՝ «Արդ կատարեալ առաջնորդ ձերոյ բարեպաշտ Հիւսպատու-թեան յամի Հարիւրերորդի ինն և ի տասներկոյնի Դիոկղետիանոսի, յայն-մանէ առաւել չարագրեցաք. զկին ճ՛ և ժ՛ ամեայ ժամանակի գթիւն լուսնի, նշանակեալ նրբապն և ստուգի. զլուսնի դպարապայտիւն ըստ իւրաքան-չիւր ամի, և զօրն յօրում մատնեցաւ Բրիտանոս, չորեքտասաներորդն ամսն, ևս և զյորութեան նորոս օրն, այն է զվերսակէն: Բանդի յարեալ ի մեռելոց՝ ամենեցունց Փրկիչն, ի խոր գիշերելն յերեւոյն չարաթոււն, այն է ի վաղ առաւտտուն ի լուսանալ կիրակէին ըստ սրբոյ առեւտարանաց Հաստոյ: Բայց վառն զի պիտոյ էր զինն և տասներկոյնի չրճապայտիւն կատարեալ զրել չարակարգութեամբ, Հատկաւորապէս, յառաջնում ձեր բարեպաշտ Հիւսպատութեանը որ եղել: Ի Հարիւրերորդի ինն և տասներորդի ամի Դիոկղետիանոսի, յառաջագոյն եղաք ամօք չորիւք. զի թուով որդ զկին նորէն Հորիւր և տասն ամաց, ոչ պարտա զդ քիբիլ, բայց զբաւլ միայն: Վասն որոյ զարեալ ստացի ինն և տասներկոյնի չրճապ քոյրը երկի ի կանոնին, զի ի իւրաքան-չիւր կանոն ինն և տաս ամաց չրճապայտիւն ունի»<sup>2</sup>:

Կյուրեղ Ալեքսանդրացու զատկացուցակի մասին ուշագրավ տեղեկություններ են պահպանվել մի լատինական թեագրում: Բ. Ջոնսոնը Շարտրի ձեռագրում բացահայտել է զատկական աղյուսակ պարունակող մի Հին փաստաթղթի կարևոր տարրեր, որը թարգմանվել է լատիներեն: Այդ

բնագրի հատմանը կրժ է «Նախարան (առաջարան) սուրբ Կյուրղի եպիսկոպոսի» վերնագրով՝

Տեքստում գրված է, որ 410 թվականին՝ Աստերի և Պրոտոգենեսի կոնսուլատի ժամանակ, 19-ամյա չրճապատույր վերագրաձավ բուն սկիզբը, այն Զատիկին, որը մեր Փրկիչը տոնել էր իր աշակերտների հետ, որը կարծում եմ կատարյալ է, որը (Զատիկը՝ Կյուրեղի 95-ամյակի սկզբից) կատարվել է արեւին 50 անգամ և 45 տարիների Զատիկները՝ ըստ կրոնիկականների, նոնաների և իդաների՝ լուսնի լրժանի, պիտի հաշվենք այս (Կյուրեղի) կարգի համաձայն:

Ըստ Վ. Գրյունմյելի՝ այդ բնագրի տեղեկությունները ղոժմար է մեկնաբանել: Այն միտքը, որ ամենարեակտան է թվացել, Աստերի և Պրոտոգենեսի կոնսուլթիվումը սիգնոլոգ Հիլատակոթիսունն է: որը նա թվագրել է 449 թվականով, որով վերահանգում է Բրիտանոս Զատիկի ցիկլի զատան՝ 50 տարի: Նրա համար պարզ է, որ 50+45-ը, Կյուրեղի 95-ամյա մեծ պարենաչրջանն է: Իսկ 50-ը բացատրում է միայն նրանով, որ եթե 399 թվականից՝ Կյուրեղի 1-ին տարուց սկսենք, կհասնենք 449-ը, որի զուգամար 50 է, սակայն իրականում 51 տարի է: Նա գտնում է, որ 449 թվականը թարգմանության տարին է, որից (45 տարի) թարգմանելիք տվել է Զատիկ թվերը՝ համաձայն հռոմեական տոմարի: Եզրագրական օրերը հռոմեական օրերով փոխարինելը երկար և ղոժմար աշխատանք էր:

Վ. Գրյունմյելը գրում է, որ պետք է մասնավոր, թե այդ մարզը, որ կատարում էր այդ, եղնում էր պրատիկոս նպատակներից և ուզում էր ներկայացնել միայն 45 տարվա Զատիկները: Ինչ վերաբերում է Դիոկղետիանոսի և Թեոդոս 2-րդի տարիներին, որ, ըստ հայ թարգմանության՝ պարունակում է Կյուրեղի աղյուսակը, ապա բնա Վ. Գրյունմյելի՝ թարգմանելիք զանց է առել և որպես համարակալում ընդունել է Հնեղ աղյուսակինը՝ սիգնոլոգ այն 51-ից, մի թիվ, որ նշված է Աստերիուսի և Պրոտոգենեսի կոնսուլթիվումը<sup>3</sup>: Ի զեպ, Վ. Գրյունմյելը լուսն է Բրիտանոս իտալիկոթիան թվականի մասին, որով սկսում է բնագիրը: Շարտրի ձեռագրի բովանդակությունից՝ հատկապես վերնագրից երևում է, որ թարգմանելիք Կյուրեղ Ալեքսանդրացու 95 (19x5)-ամյա զատկական աղյուսակը (կամ 45 տարիները) վեր է անել հռո-

<sup>1</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Բայց սոմնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 209: Conebarea F. C. The armenian version of revelation and Cyril of Alexsandrias scholia on the incarnation and Epistle on easter, 1907, p. 143-149:

<sup>2</sup> Conebarea F. C. The armenian version of revelation and Cyril of Alexsandrias scholia on the incarnation and Epistle on easter, p. 143-149:

<sup>3</sup> Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus, p. 40-43, տե՛ս V. Grumel, La Chronologie, p. 39-40:

<sup>4</sup> Բնագրի 410 թվականը փակագծում ուղղել են 420 թվականին: Այս թվական Քրիստոսի խաչելության թվականի հնագույն նշումներից մեկն է: Լատիներեն տեքստը բարձրամանց Ավարդ Բարխուդարյանը, որի համար հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը:

<sup>5</sup> V. Grumel, La Chronologie, p. 32 - 40:



մեական տոմարի: Վ. Գրյունցլեր բավականին անհաջող մեկնաբանություն է տվել ընտարկվող լատիներեն քաղերին:

Այժմ ներկայացնենք մեր բնույթային: Որևէ կասկած չունենք, որ լատիներեն թարգմանության հեղինակն պատգամներ է Բրիտանոսի խաչկոթային թվականը, որը 410 թվականն է փաստագրված, բայց ուսումնասիրողները վերականգնել են 420 թվականով: Այս թվականի ճշգրտումը կկատարենք քիչ հետո:

Թագիրը Հռոմեական Համար բավական է իմանալ, թե «մեր փրկիչը» աշակերտների հետ ե՞րբ է տեսել Ջատիկը, որը Բրիտանոսի խաչկոթային թվականին Առաքելի և Պրոտոկենի կոնսուլության ժամանակ վերադարձել էր բուն սիրիցը, այսինքն 19-ամյակի 1-ին տարուն, որը Կյուրեղի Հռոմեացուցական 50-րդ տարին էր, և ներկա ո՞ր թվականն էր:

Քերեք մի քանի վկայություններ: Անդրեասը գրում է. «..... բանցի Բրիտանոսի Դոմաներիցում առաջ ամսանյ առաջնոյ (բայտ Անդրեասի բնագրի՝ նրան 14 = ապրիլ 4) չարչարեցաւ»<sup>2</sup>:

Կյուրեղ Ալեքսանդրացու մոտ կարգում ենք. «Կատարիք սրբոյ զատկին տան ըստ Մովսեսի օրենացն, ի չորեքտասներորդում առաջ ամսոյն առաջնոյ (= նրան 14 = ապրիլ 4), ըստ երբայնցոյ սոփորոթեան տան .... Այսպէս իմանալի և փրկականը չարչարանացն ժամանակ քանզի յարեաւ ի մեռելոց Բրիտանոս կանգնեալ զորոյ մարդոյս բնութիւն»<sup>3</sup>:

Ըստ Անանիա Շիրակացու՝

«Ապա եւ յետ Ներսա նորոգեալ կարգեաց զինն և տասներեակ լուսնի ազգին երբայնցոյ եւ անխափան առնեցաւ մինչեւ փաչկելու թիւն Փրկչին, յոյսում զկալեցաւ ի չորեքտասներորդում նրան (ըստ Շիրակացու՝ = ապրիլ 4) լրումն լուսնի յաւաք հինգ շաբաթաթիւն ըստ տարինակի յեկեց յեղիպատով»<sup>4</sup>:

1. «(Հայտանները) խառնովանցին զյուսի բոլորին զչորեքտասն նրան (= ապրիլ 4) զհրամայելու ի Տեառնէ, որում եւ մեր Հնուեսեցուք»<sup>5</sup>:

Լատիներեն տեքստի տեղեկությունները վերաբերում են 448 թվականին:

<sup>1</sup> V. Grumel, La Chronologie, p. 39, 5:

<sup>2</sup> Էդ. Աղայան, Անգլո-լատինական տոմարների պատմության, Երևան, 1986, էջ 145:

<sup>3</sup> Conebeare F. C. The Armenian version of revelation and Cyril of Alexandrias scholia on the incarnation and Epistle on easter, p. 146:

<sup>4</sup> Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, աշխ. Աշ. Արախանյանի, Երևան, 1944, էջ 292:

<sup>5</sup> Աճ. էջ 299:

Ալեքսանդրիայի Համաձայն՝ Բրիտանոս աշակերտների հետ փրկչին Ջատիկը կատարեց նրանի 14 = ապրիլ 4-ի լրման օրը, երբ նրին ու խաչկոթային Զատիկի կատարման օրերը Համբնական: Այն հետ Հրեական 19-ամյակի 1-ին տարին էր, որից սպմվով Անատոլիոս Առաքիկեցին, Անդրեասը, խաչկոթային թվականի հեղինակը, բայտ լատին թարգմանչի, Հայտանները, Հայ տամարագեանները և այլք այն Համարեցին քրիստոնեական 19-ամյակի 1-ին տարին, երբ լուսնի 19-ամյակի լրումն ընկավ ապրիլի 4 = նրան 14-ին, որի խաչկոթային Կյուրեղի զատկացուցական 50-րդ տարին էր, իր 19-ամյակի 12-րդ տարին, իսկ ներկա թվականին 19-ամյակի 10-րդ տարին (448:19=մնաց-11-1)=10:

Կյուրեղի զատկացուցական 95-ամյակի 1-ին տարվա հետ կապվում է Հռոմեայի Հաշվարկով՝ 448-49=399 թվական և 399 թվից 448 թվի Հաճառար է 50 տարվա:

Այնչապ է, որ լատիներեն թարգմանիչը Կյուրեղի զատկացուցական 95-ամյակն է (50+45) թարգմանել լատիներենի՝ սկսելով 399 թվականից և ապրոտել 493 թվականով կամ սկսել է 448 թվականով և աճառել 493 թվականով:

Այժմ կարող ենք վերականգնել Բրիտանոսի խաչկոթային թվականը, որ բնագրում 410-ն է: Այն գրչական օխալի հետևանք է: 420 թվականի վերականգնումը եւ հնչւո չէ: Այն պետք է վերականգնել 419 թվականով, որովհետեւ եթե 419-ը բաժանելը 19-ի, մնացորդում կունենանք 1, որը Բրիտանոսի խաչկոթային թվականի 19-ամյակի բուն սիրիցն է, այն է՝ 1-ին տարին, որով առաջնորդվել են Բրիտանոսի խաչկոթային թվականն առեղծոգեպես և լատին թարգմանիչը:

Ուշագրավ է, որ, ըստ Ռ. Վարդանյանի Հաշվումների՝ Հրեական Զատիկի, Հնուեսեք 19-ամյակի 1-ին տարին ընկել է նրան 14=ապրիլ 4-ին, ներկա 30 թվականին, այսինքն Բրիտանոսի խաչկոթային թվականի 1-ին տարին Համարեք է ներկա 30 թվականին, իսկ 419 թվականը՝ 448 թվականին, որի մասին խոսում է լատիներենի թարգմանիչը: Այլ խոսքով, լատիներենի թարգմանիչն ստում է, որ 419 քրիստոսի խաչկոթային թվականին (= 448 թ.), որը Համարագադանություն է Առաքելի և Պրոտոկենի կոնսուլատի ժամանակի հետ՝ Բրիտանոսի խաչկոթային թվականի 19-ամյա պարբերաշրջանի 1-ին տարուն, երբ Զատիկը Համարագադանություն է նրան 14 = ապրիլ 4-ի տարուն, մեր Փրկիչը տեսել է Զատիկն իր աշակերտների հետ, որը Համարագադանություն է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու զատկացուցական 50-

<sup>1</sup> Ռ. Չ. Վարդանյան, Գ. Ա. Սիմոնյան, Դոմեական զատկի և քրիստոնեական տասնիննամյակների տարեթվաների վերականգնման փորձ, Տարեգիրք, Ա, Երևան, 2006, էջ 34:

րդ տարուն (= 448 թ.), իսկ Հետագա 45 տարիների Ջատիկները, բոտ կալենդարների, նոնանների՝ լուսնայի լրումների, պետք է հաշվի կյուրեղի կարգի համաձայն՝ հասցենելով 493 թվականը, այսինքն կյուրեղի 95-ամյակի վերջը:

Վ. Գրյունվեդը նշել է, որ կյուրեղի աղյուսակով զբաղվել է Լուսին Լեոն 1-ին պապը (440-461 թթ.) 451 թվականին: Հնարավոր է մտածել, որ քրիստոնեական բնույթի լատիններեն թարգմանության Հեղինակը կատարել է Լեոն 1-ին պապի կտրուկաբանությունը և կյուրեղի 95-ամյա զատկացուցական տոմ վերջին 45 տարին վեր է ածել լատիններեն, միաժամանակ Դեղիկոնիական թվականը փոխարինել Բրիտանոսի խաչկելության թվականով, այլապես անհասկանալի է հայերեն թարգմանության մեջ Դեղիկոնիականության թվականը կյուրեղի Ջատկացուցական, որն ավանդական էր արքեպիսկոպոսի զատկացուցականին համար և լատիններին մոտ նրա փոխարինումը Բրիտանոսի խաչկելության թվականով, ինչպես և բրիտանիական դիոնիսյան թվականով: Վերջինս կիրառել է Դիոնիսիոս Կրտսերը՝ հետևելով կյուրեղ Անթրաքիստոսուն և Հռոմեացիների համար կազմել 95-ամյա զատկացուցական սկսելով 532 թվականից և ավարտելով 626 թվականին:

Այսպիսով 4-րդ դարի 80-ականներից մինչև 5-րդ դարի սկզբները ստեղծվել էին զատկացուցականը, որոնցից մեկը պետք է բնութագրեր Սահակ կաթողիկոսը (389/390 – 440 թթ.) համաբրիտանիական տոնացույցի հայկական տարբերակի շարժական տոների կիրառումը ուղղահայաց կտրուկավորում ապահովելու համար:

Սահակ կաթողիկոսի բնառությունը կանգ առավ Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցականի վրա, որովհետև Հեղինակը հետևում էր Աստվածաշնչին ավանդությանը և Բրիտանոսի բարբառանքը որը՝ հատկապես նկատելի 14 (առաջին 4-ը, ինչպես կարելի էր, զրկել էր 200-ամյակի 1-ին տարին՝ հետևելով Անատոլիոս Լազոփեցուն: Միաժամանակ նա հետևել էր երբայական ստանդարտին: Անդրեասը քննադատում էր Հրեական Ջատիկի և պաշտպանում բրիտանիական Ջատիկի սկզբունքները: Իսկ Հրեական Ջատիկի քննադատությունը Սահակ կաթողիկոսի մասնաճյուղներում ևս հրապարակ էր, որովհետև աղանդավորները շարունակում էին հետևել Հրեական գաղտնի: Համաձայն Սահակ Գրքինի կաթողիկոսության տարիների աստիճանական օրացույցով վեր է Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցականը:

Այլ խոսքով, քանի որ համաբրիտանիական տոնացույցի Հայկական տարբերակին հիմնական տոները երեսուցյակային տարբերակից էին գալիս, դրա համար էլ Անդրեասի 200-ամյակը թարգմանվեց ու ներդրվեց հայոց մեծ: Բերենը Անդրեասի բնագիր պահպանված հատմանների մասին տեղեկությունները մեծազգրիկ, բոտ մասնաճյուղական կարգի:

1999 թվահամարի գրադարի 1-ին տոմարական ժողովածուն սկսում է «Անդրեասի տոմարի հայաց»-ով, որը Սահակոս Մեծիկա որդու ստեղծած տոմարի մեկնություն է կամ «Գառնի տոմարի հայաց»-ը և գրվել է 1126 թվականին: Այն իր մեջ պարունակում է Անդրեասի և նրա 200-ամյակի ու Ջատիկի մասին հիշատակություններ: «Վասն աղից արեղական թվ հարյուրին» ենթագրերով կրող բնագիրն սկսում է «Այսպես առ Անդրեաս ի մասնատների» արտահայտությամբ: Այնուհետև բերում է Անդրեասի Ջատիկի մեկնության խիստ համառոտված և խորագրված հատված՝ «Քառուր Անդրեասի իմաստասերի վասն Ջատիկաց» վերնագրի տակ: Եվ վերջապես «Ե ոչ իս խորհուրդ վասն Ջատիկի» վերնագրի տակ նկատելի սկսում է «Յորժամ անցեալ էր երկերիս րամ Անդրեասի տոմարին .....»:

Է. Աղայանը հրատարակում է «Քառուր Անդրեասի իմաստասերի վասն Ջատիկաց»-ը՝ համադրելով բնագրական տարբերակին հետ, որի մասին կհասնենք քիչ հետո, որն ընդունելի չէ, որովհետև այն փաստորեն Սահակոս Մեծիկա որդու խիստ համառոտված և նրա կողմից խորագրված բնագիր է և արժեք, որ առանձին հրատարակված ուսումնասիրողի գործը հետադարձվում է ոչ խնդրելու համար:

1973 թվահամարի մեծագրին ընդգրկվել է 1342 թվականին, որի նվիրատունը գրում է. «Ես Մանեն երեց սուրբ Եհնյա ր ավի զոտմարագիրս իշխատակ յերկանին վանքի ի դուռն սուրբ Գեորգյան և սուրբ Աստուածածին»:<sup>1</sup> Այն խաչպես տոմարագրերի հանրազարտաշային բնույթի մի հավաքածու է, որը պարունակում է բնագրեր՝ 5-րդ դարից սկսած մինչև 1342 թվականը: «Յուզապ թվ յումմէ եղան տոմարը ազգայն» վերնագրի կրող բնագրում,<sup>2</sup> որը գրվել է 12-րդ դարից ոչ չուտ և 14-րդ դարի սահմաններում, խոսում է Նիկիայի ժողովի որոշումների, Անդրեասի 200-ամյակի ու «Ժամանակագրության» մասին: Բերենը այդ հատվածները՝

1. «Թագուորն Կոստանդնուս Ժամանյան ժողովոյն Նիկիան քննել յաղագր տասնի զատկին եթէ ոչ է պարտ կատարել զՋատիկն ի լրմանն, այլ ի միաշարաթուն և ստոր որբացունի Հրեականէն: Սահմանաց քննել վասն Հակառակութեան ԹԺ-Կէրն և Լ-Կէրն»:

<sup>1</sup> Չն. № 1999, էջ 15 ր - 16 ա: (Չեպաղաղան ճյուղերը ձեռք են բերել պատմ. գիտ. դրվատը, պրոֆեսոր Ռ. Վարդանյանի արվեստը):

<sup>2</sup> ՄԱՐ, էջ 18 ա – 20 ա:

<sup>3</sup> ՄԱՐ, էջ 20 ա-ից:

<sup>4</sup> Չն. № 1973, էջ 1 ա:

<sup>5</sup> Չն. № 1973, էջ 143 ա – 145 ր:

2. «Անդրեան եղբայր Մազեոսի եպիսկոպոսի ականա յանձն տեսալ յաւհա աշխատութեամբ Հաստատեաց զԺԺ-երեակին: Սայ արար միարաւն թախան ազգաց և բոլորս կարգեաց»:
3. «Ժ ժամանակս Գրաբախտի և Թեղոսի մեծի Իոնն Աղէկատեղացի՝ ալբ երեկելի որ և մարտիրոսացաւ իսկ յարկանոսաց, սա սկսաւ քննել գտաւեանս զկարգեալսն յԱնդրեասայ(յ) և ծաննաւ ուղիղ բայց միայն ի մասանց ԹԺ-անց, զի ոչ իրելի կկարգ ճշմարիտ»:
4. «Երկուսն անուն Կոստանդնուսուպոլսեացի սուտանուս վարդապետի՝ ժամանակագրությունը քննադատելով՝ Անանիա Շիրակացու նմանութեամբ ավելացնում է. «Ալլի ոչ բոտ յաւետ քննութեանն Շուսերայ(յ) և ոչ ըստ Անդրեասայ(յ) Համեմատեալ զի Թէպետ ալբ տարի միմիայնց վարին, զորոյ զգալածանաւ բացայայտեաց Եւսեբի նախարան զԱրար Համ յերես Հաստածա բաժանեալ զՅԹ. ամացն ի սկզբունէ զերբայականին և զհրէականին և զՀ-ից թուրքամեջանց ..... Անդրեաս մինչև ի Շուսերայ Բերառոսի ասաց ԲՈՒ ամբ և մինչև ի ԺԵԹ թիւականն Հաստածալ լինի ամբ ՏՃՄՁ, յորում ԹԺ-երեակի և Ե(Է) իրերակը չբլանք և չարժմունք յեղանակաց անշղալ զիջանելով աւարտին»:

«Հարցումն Եւսեբիի ժամանակագրի առ Անատոլիկի եպիսկոպոս» բնագրում, որը նույնպես 12-րդ դարից հետո է գրվել կամ նույնիսկ 1342 թվականին, տեղեկություններ են տրվում Անդրեասի և նրա 200-ամյակի, 95-ամյակի, ինչպես և 200-ամյակի սկիզբը Համամամանակյա Թվականության Համակարգերով: Հեղինակը է..... Անդրեաս եղբայր Մազեոսի եպիսկոպոսի՝ ենթադրեալորով ասել զորում է. «Ուստի բազում յեղանակոր և ազգի ազգի զարմանազանութեամբ գանձին պարտպանս սրտութեան տեսեալ աստուածաշնորհն Անդրեաս եղբայր Մազեոսի եպիսկոպոսի, որով ինքն որպէս ամպլ ցաւով լցնալ աստուածային շնորհէն զիտութեամբ գնեցաւ իւրոյ իմաստասիրութեան ընդ ամենայն տիեզերս ծաւալեցոյց վասն որոյ զբոլոր զզգայութիւնսն ի ժողովարան մտածութեան գումարեալ Խ աւերա ժամանակ ի բաց թողով զերկրային ազգիցս գտաւայտանս և մեծաւ աշխատութեամբ և բազում գիւթով զամիցաւ Համարակարաց լինել աւստուածային արարողութեանցն նախ սկիզբն առնելով վասն բազմաց յամառութեանս որք ասին զսրտնականս զատիկն առնել ամի ամի ըստ Մովսիսացիք Հրամանին ԺԴ երրորդում աւուր ամսայն առաջին լուսնական թուով. Իսկ նորա գրաւորութեամբ և նշանագրաւ Մ ամի զուտւոս ամսոյն և զարարութեան և զուտանի լինալան, Է-երեկաւն և վերաբաւի ի բոլորական զթիւս լուսնոյ Հաստատազույնս զրեաց զի որ ալ և կամեացիս զԹԺ(յ) լուսնոյ(յ) գտանել զիտւոս մարթնացնի ի վերայ(յ) Հասանելի զորոյ ամբիւր բոլորակոս ունի գտմարս ԴԵ ամաց և ի լուսն ԴԵ ամաց վերտին ի նոյն թուականութեան զիտւոս մարթնացնս գտանալ: Իսկ Բ որդ բոլորակոս ունի

զէ ամի զարշաւանս լուսնի թէ որպէս ամի ամի և աւուր աւուր քննեան: Իսկ Գ որ բոլորակ ունի զԺԴ երրորդ լուսնի ի մեծ Մովսէս վարդապետացաւ ոչ միայն միով բանին այլ ըստ թուոյ Հոռոմայեցոց և մարգարեացոց ընդ ծմին վարելով և զերբայականն, նախ զՀաստարակամ տուրնընան և զիւրից ի երկիցս ի տարւոյն յայտարարեալ ստուգապէս զրեցի կիկղոնոս և զթիւս աւուրց գտարւոյն և թէ որպէս Աժ ան ժամ աւուրն ամէ զերեկն Հաստարակապի զարշապարական թուով կարգեաց ի ճառարանին և զնաշանըն ամացն թէ որպէս է, բանի ամ նաշանըն: Ապա և լուսաւորացն զրիթաց թէ որչափ լուսնի, կամուտ ժամուր և աւուրք բան զարեակն պակասագոյն ունի զրիթացն: Իսկ զեկամուտ ժամ որ յարդականէ և ի լուսնոյ լինի ժողովան արար աւուրն, և զարարանն ամիսս, և զամիսն տարւոս, և բանի ամի թիւսն լցցի նմանապէս և զՇուսերայ Տեսան որ է յայտուածութեան Փրկչին մերոյ(յ) Յիսուսի Բերիտոսի և զտուր պահա Խ-որացն և զյիսուսի լուսնի և զՀասկին չարաթիւս, Եթէ ի աւուրնընան, և Եթէ ի զիւրիք զիւրաբանչիւրոցն զամիսս և զչարաթիւս գտերունեան Հասկին յայտարարեալ Մ ամի զրեաց յիմաստասիրութեան և զուսմարանս: Իսկ Եթէ որք ասիցէ ԺԹ վասն լուսնականան և կարգեաց Տառիկին զայս զիտացն, զի յորժամ բեռեացաւ ի խաչին Փրկչին աւուրն թիւ լուսնի ԴԺ զիտացաւ և յառաջ ժամուս Է-իսկն ապա և զՀամար կայեալ զերկրայնացն, Եթէ այլ յորդեան Նոյի յիրիցանց որ Գաւառք և որ կղզիք և որ լիզուր ևն որ ունին զարարութեան և գանեանս կզգայն և գանեամեծ լիբանց և զճառանուտ զիտս աստիկ, զիւրաբանչիւր կզուսանս և գտեղին ստուգութեամբ զրեացի ճառեցելով զիրս նաև թիւս ամաց և աւուրց զանցելում կինցաղոյս իսկապէս ևս զիտաւ ամենեցուն ևսուսմանիւրաց և սիկզին իրողութեանն յայտնի ՅՄԴ ամս զայտեսան Տեսան մերոյ Յիսուսի Բերիտոսի և ՆԱ երրորդ ամս շինածոյ Անդրեոս քաղաքի և Դիոկղետանոսի ԿԹ ամ և Կիրոս քաղաքի ՈԿԴ ամ և ի լԺԲ երրորդ Հիմատոջ Կոստանդին և ի ԱԺ-ին զիւրաբանի յետ զնաշաննս կարգելոյ(յ) յորս զիպաւ ԺԴ երրորդ լուսնի սուրբ Տառիկին ալբ(իսկ) Դ և ևս նշանագրաւ զբոլորս Հիւսեան և զբառանդիւսն ստուգութեամբ ի գումարանին և զիւրաբանչիւր Հրամանս աւերմիք եղի ևս և զիտութեամբ ի վերայ(յ) Հասանել ուսումնասիրը և գանձն կրթութեան տուել կարացնս զայս ուսանել»:

Վերոհիշյալ մեկերբաբանից հետո գալիս է «Անդրեասայ մեծի վասն որոյ պատեր յետ և յառաջ իսպաղոյ և վասն դրութեան երկերիւրեկին» բնագիրը և Անդրեասի 17 կանոնները, որոնք, ինչպես կտեսնենք, գալիս են 5-րդ դարից, թեև ոչ ամբողջական իմաստով և Հրատարակել են Ա. Արաւահամանը և Է. Ազարյանը:

<sup>1</sup> Ա. Արաւահաման, Անդրեասի տոմարագիտական աշխատությունները, Բնագիտության և տեխնիկայի պատմությունը Հայաստանում (գիտական աշխատությունների ժողովա-



Հարկ է նշել, որ Անդրեասի Զատիկի մեկնության փերջում պահպանվել է իր հիշատակարանը՝ 200-ամյա զատիկացուցակի կազմելու մասին՝ սկսելով Անտոնոսացոյ 401 թվականից և ավարտելով 600 թվականով: Ի դեպ, Անտոնոս Շիրակացին 532-ամյա զատիկացուցակն ստեղծելիս հիշատակարանը ձևել է Անդրեասի հիշատակարանի վրա:

Վերապահ, 1973 թվահամարի գրագրի ընդօրինակողը թողել է մի ուշադրավժկայություն, այն է՝ «Այս բոլորը որ են ԴԺ-ան յԱնդրեասէն են Հանած Զայտոբ ի յԱնոյ մեզ արմապան երեք մեր սուրբ զարդապետն ճրագէ ճմարիտ և արեգակն յուսաբորիչ յուսաբարդ ոգւոց մերոյ Յոհաննէս: Վասն որոյ աղաչեմ ձեզ սուրբ ընթերցողք խնդրել ի Տէր ստոգորութիւն Հոգւոց և մարմնոյ) զարդապետին մերոյ) եւ թողութիւն մեզոց Հանգուցեալ ծնունդն սուրբ Հարն իւրոց և ամենայն ննջեցեալ իւրոց, եւ եւ անարեան գծողս Հայցեմ ի Տէր տալ զեւ մեզ ընդ երկայն աւուրս ուղիղ փերիկացութեամբ և Տէրն որ առաւել է ի տուրս պարզեաց յիշեցէլ զյիշողս յիւր արքայութիւն և փառք յաւիտեան»:

«Չորեքտասան» բուրակների ստեղծվումը Անդրեասից մինչև 1342 թվական ընդօրինակողը հասկացել են լուսնի լրման 19-ամյա բուրակների կամ աղյուսակները, որոնք Անիից Երզնկա և Հասցերի Արարատ գրչի վարդապետը՝ Հովհաննես Երզնկացին:

Ուսումնասիրելով տոմարագիտության մասին 19-ամյա աղյուսակները՝ պարզվեց, որ դրանք Անանիա Շիրակացու կազմած աղյուսակներն են՝ տարրերի աղյուսակներով, որոնք խմբագրության են ենթարկվել Հովհաննես Սարկիսյանի կողմից, ինչպես և Սահափառու Մեծրիկ որդու կազմած 19-ամյակը՝ իր Հայոց անշարժ տոմարի նախագծով. ուստի Անիից Երզնկա բերած 19-ամյակները 11-րդ դարի վերջից 12-րդ դարի սկզբներին խմբագրված և կազմած 19-ամյա աղյուսակներ են, որոնք Անիում գտնված մի տոմարական ժողովածուից էր վերցված Հովհաննես Երզնկացու ընդօրինակությամբ:

Ու. Վարդանյանի վերջին ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ Անդրեասը 200-ամյակի կազմելիս առաջնորդվել է Անատոլիոս Լազարիկեցու ստեղծած 19-ամյակով: Պարզ է դառնում, որ եռյակի Անանիա Շիրակացուն չէր Հասել Անդրեասի 200-ամյա զատիկացուցակը և նրա 19-ամյակի վերջին՝ 10-րդ տարվա լուսնի լրումը դնում է մարտ 25-ին, որը էս-

այնպե՛րի 19-ամյակի 10-րդ տարվան է, իսկ Անատոլիոսի և Անդրեասի 19-ամյակի 10-րդ տարվա լրումը մարտի 26-ին էր, այսինքն մեկ օրվա տարբերությամբ:

Այսպիսով, 1999 և 1973 թվահամարի գրագրերում պահպանվել են Անդրեասի 200-ամյա զատիկացուցակի առանձին հատվածներ: Պարզվել է, որ հիշյալ ընդգրկեր Հայերեն են թարգմանվել տարբերակներ<sup>2</sup>:

Այն. Արարատյանը, Էդ. Աղայանը և Ռ. Վարդանյանը զբաղվել են Անդրեասի 200-ամյա զատիկացուցակի թարգմանության ժամանակի խնդիրներով: Ներկայացնենք նրանց կարծիքները և հիմնավորենք Անդրեասի 200-ամյա զատիկացուցակի առերևույթից Հայերեն կատարված թարգմանության տարբերվելը:

Այն. Արարատյանը «Անդրեասի տոմարագիտական աշխատություններ» հոդվածում առաջին անգամ Հրատարակել է 1973 թվահամարի ձեռագրի նյութերը, մասամբ բերել Անդրեասի և նրա տոմարական աշխատությունների մասին, բայց Հայկական սփյուռքայությունների, ինչպես և գրել թարգմանության ժամանակի մասին<sup>3</sup>:

Ըստ նրա՝ թարգմանությունը կատարվել է մինչև 381 թվական՝ նկատել ունենալով թարգմանչի ավելացրած Մեհենկան անունը՝ գտրահայտի որակավորման համար՝ չբացատրելով 5-րդ դարի սկզբում թարգմանված լինելը, որովհետև թարգմանիչը հույն հատվածում հիշատակել է Արեզ անիսը, ըստ նրա՝ հույնական գտրահայտի գիշերահավատարի համար:

Այն. Արարատյանը հետագայում գրված հոդվածներում հրամարվել է 5-րդ դարի սկզբում թարգմանված լինելու գրավածից և Արեզ անի հիշատակությունից՝ այս անգամ թվագրելով մինչև 383 թվական՝ հիմնվելով միայն Մեհենկան անվան վրա<sup>4</sup>:

Ռ. Վարդանյանը հիմնավորել է, որ գտրահայտի որակավորման համար թարգմանչի կողմից ավելացված իրար հաջորդող Մեհենկան և Արեզ անիսների ընդգծվածությունը բացառում է Մեհենկանով թվագրելը և Անդրեասի 200-ամյակի 32 տարում՝ 353-383 թվականներին գտրահայտի

ծու), և 6, ե., 1967, էջ 78: Ե. Աղայան, Անդրեաս Բյուզանդացու երկու հարյուրյակն աղյուսակով և նրա հայերեն թարգմանությունը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, Ե., 1979, № 2, էջ 135:

<sup>3</sup> Չնայած 1973, էջ 65 ա:

<sup>1</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Դրական գաղտնի և քրիստոնեական տասնիննամյակների տարբերակների վերականգնման փորձ, անդ. էջ 44-46:

<sup>2</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Հայոց տոմարալույծ, էջ 65: Տես նաև Ռ. Тер-Петросян, Сирпо-Армянские литературные связи в IV-V вв. (Автореферат), Ленинград, 1968, стр. 11-17.

<sup>3</sup> Այն. Արարատյան, Անդրեասի տոմարագիտական աշխատությունները, անդ. էջ 72-74:

<sup>4</sup> Այն. Արարատյան, Հայոց օրի և գրություն, Ե., 1973, էջ 102-104, նույնի՝ Արդյունաշխատական փնտիչ մի քանի հարցերի մասին, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1976, № 2, էջ 175, նույնի՝ Անդրեաս Բյուզանդացու տոմարալույծի թարգմանության ժամանակը, Պատմա-բանասիրական հանդես, № 2, էջ 179-189:



գիշերահաժապարհ ընկել է Մեհեկան 23-30-ին, Հետագա 120 տարում՝ 384-504 թվականների Արեգ 1-30-ին, իսկ Հետագա 48 տարում՝ Ահեհանին՝ Կերթինի մասին նշում էլի արել, որովհետև թարգմանությունները իրականացրել է Արեգ ամսին: Սակայն էականորեն սա չէ, այլ Աշ. Աբրահամյանը չի ընդհանրել, որ թարգմանելը ոչ միայն զարեանային օրահաժապարհ է դրել Արեգ ամսին, այլև Քրիստոսի չարարանաց օրը, այն է՝ իր զավանած լուսնի լրումն 19-ամյա զարեանային 1-ին տարին, որը Համապատասխանել է նիսան 14 (=ապրիլ 4)-ին, միաժամանակ եղել են Արեգ ամսին, որով, ինչպես կանաններ, որովհետև են թարգմանություն տարիները:

Էդը. Աղայանը 2-րդ անգամ Հասարակել է 1973 թվահամարի գրչադրի առարար՝ Համադրելով 1999 թվահամարի Համադրումով և խմբագրված տարբերակի Հետ: Նա նույնպես զբաղվել է Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի թարգմանություն տարիների խնդրով:

Նա Հերբել է Մեհեկանով թվագրելու Աշ. Աբրահամյանի վարկածը և բնագիրը նիսան Հասարակումով՝ Հնդք է ընդունել թարգմանելի այն վիճակությունները, որտեղ զարեանային օրահաժապարհ և Քրիստոսի չարարանաց օրը միաժամանակ լինում են Արեգ ամսին: Բայց էդը. Աղայանը Քրիստոսի չարարանաց օրը դրել է ապրիլ 1-ին, որը բնագրում վիճվել է նիսան 14-ին (= ապրիլ 4), որը միաժամանակ լուսնի 19-ամյակի 1-ին տարին է, թե՛ Անդրեասը, թե՛ Հայկական ամսարակյան բնագրերում, ուստի այսթյանը է և թարգմանությունը թվագրել 421 կամ 440 թվականով: Այն անգամ խնդրվել է, որովհետև այդ թվականները Անդրեասի 19-ամյակի 12-րդ տարիներն են և լուսնի լրումն ընկել է նիսան 12-ին Համարժեք ապրիլ 2-ին:

Մեծը լիովին ընդունում ենք Ռ. Վարդանյանի թվագրումը, սակայն մինչ այդ բերելը բնագիր այն Հաճախը, որով բոլոր Հեղինակները գտել են թարգմանություն տարիները: Բնագրում գրված է. «Արգ՝ սկիզբն» Հասարակելու տուրնին և գիշերոյ ըստ թուոյ Նիգարացուցել ի Ի և Ի Դ ամսոյն լինի, որ անուստակ կույ Պնմանով, որ զայն կույ ըստ թուոյ Անտրոբացու ի Ի երգարում զիստառ ամսոյն, այսինքն Մեհեկանի և քանզի Քրիստոս ի Դ-ի աներորդում առուր ամսոյն առաջնոյ (նիսան) չարարանացու, յայտ է յես Հասարակելոյ տուրնին և գիշերոյ յԱրեգ (նիսան) ամսան, և այս ոչ վրիպելով է ի մէջը, թեև այժմ ի մեր ամս և առուր յԱրեգ ամսն են ...»:

Ռ. Վարդանյանն ամբողջ նկատել է, որ Անդրեասի բնագրում գրված է և որովհետև Քրիստոսն առաջին ամսի, այն է՝ նիսանի 14-րդ օրը չարար-

վեց, Հայտնի է զարեանային գիշերահաժապարհ Հետև. իսկ բնագիր թարգմանելը ավելացնում է «և այս ոչ վրիպելով է ի մէջը, թեև այժմ ի մեր ամս և առուր յԱրեգ ամսն են»: Այսինքն թարգմանություն տարում զարեանային օրահաժապարհ Պնմանով 24 = Դիստարո 20 = մարտ 20) և Քրիստոսի չարարանաց օրը՝ նիսան 14 (= ապրիլ 4), որը լուսնի 19-ամյակի 1-ին տարին էր, միաժամանակ եղել են Հայկական Արեգ ամսին: Ուստի Հայոց ամսարակյան եղանակով, իմանալով 19-ամյակի 1-ին տարիները և զարեանային գիշերահաժապարհ օրերը Արեգ ամսին որ տարիներին են Համբելի, կուրենարը Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի թարգմանություն տարիները: Այդ երկու երևույթի Համբելին տարիները եղել են 391 թ., 410 թ. 429 թ. և 448 թ. (մասամբ): Ստացած թվերը 391 թ. և 448 թվականը Անդրեասի զատկացուցակի թարգմանություն տարիները չեն կարող լինել, առաջին դեպքում Հայերեն գրքի յուսիս (406/7 թթ. կամ 407/8 թթ.) տարիներից առաջ լինելու պատճառով, իսկ 2-րդ թվի դեպքում՝ Քրիստոսի չարարանաց օրը Ահեհանի 2-ին ընկնելու, արի՞նքն Արեգ ամսից զուր լինելու պատճառով: Մյացկից տարբերվող երկուսն են՝ 410 թվականը և 429 թվականը:

410 թվականին զարեանային գիշերահաժապարհ ընկել է Արեգի 7-ին (= մարտի 20), լուսնի 19-ամյակի 1-ին տարին՝ Արեգ 22-ին (= ապրիլ 4), Զատիկը՝ Արեգ 20 (= ապրիլ 11)-ին: 429 թվականին զարեանային օրահաժապարհ եղել է Արեգ 12-ին (= մարտ 20), լուսնի 19-ամյակի 1-ին տարին Արեգ 27-ին (= ապրիլ 4), Զատիկը՝ Արեգ 30-ին (= ապրիլ 7):

Մյացկից երկու թվերը մեկը՝ 410 թ. բացառում ենք, որովհետև Հայոց ոչ թարգմանական ուրբ՝ Սահակ կամթղիկոսի (և Մեթոդի վարդապետի) գլխավորությամբ կենտրոնացած էր Աստվածաշնչի թարգմանություն (Հուստանից և ասորերենից) վրա մինչև 415 թվականը:

Բացի այդ Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը ղեկուն չէր ստեղծվել: Այն Սահակ կամթղիկոսի ղեկավարությամբ և խմբագրությամբ, ինչպես նաև գործադրությամբ իրավասացով մշխել Հաշվով 422 թվականին: Այդ Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակի Համար անհնարաբար էր զատկացուցակ, որի բնութագրություն ընկավ Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի վրա, և Սահակ կամթղիկոսը պատմիկը Հովսեփ Պողոսյանին և Եղեթի Կողբացուն թարգմանել այն, և ներգրվեց Հայոց մեջ 429 թվականից: 2-րդ թվականի՝ 429 թվականի բնութագրությունը Հիմնադրվում է Կորյունի տեղեկություններից և ասորերենից կատարված թարգմանությունների մասնակի որոշմամբ:

<sup>1</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 81:

<sup>2</sup> Ռ. Ֆ. Վարդանյան, Հայոց տոնարկան եղանակը, քաղաքական բնագրերի ժամանակագր., 1993, էջ 22-23 և էջ 48:

<sup>3</sup> Էդ. Աղայան, Անդրեաս Բյուզանդացու երկուհայտարարյա տոնացույցը և նրա հայերեն թարգմանությունը, էջ 135: Աշ. Աբրահամյան, Անդրեասի տոնարկական աշխատությունները, ամս. էջ 78: Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 65:

Ըստ Կորյունի Սահակը և Մաշտոցը իրենց երկու կրոնավորներին՝ Հովսեփ Պաղնացուն և Եղեղի Կողբացուն ուղարկեցին Ասարաց կողմերը՝ եզնախ, որպեսզի նրանց սուրբ Հայրերի ավանդությունները ասորերենից Հայերեն դարձնեն և գրեն: Թարգմանիչները Հասան Եղենիա քաղաք, Սահակի և Մաշտոցի պատվիրները կատարեցին ու սուրբ Հայրերի ավանդությունները Թարգմանած ուղարկեցին Հայրերին: Հետո նրանք գնացին Հունական կողմերը, ուր, ուսումնասիրելով և հմտանալով, կարգվեցին Հունարեն լեզվի թարգմանիչներ:

Այնուհետև Կորյունը չարունակում է, որ Հովսեփ Պաղնացու և Եղեղի Կողբացու Հունական կողմերը գնալուց մի ժամանակ անցնելուց հետո պատահեց, որ Հայաստանից գնացին կրոնավորներ Ղևոնդ երեքը և Կորյունը ու Կոստանդինուպոլիս քաղաքում Հարեթին Եղեղի Կողբացուն՝ իբրև Կորյունի բնույթներից անդադրեց: Այնուհետև բոլորը միասին Աստվածատուր գրքերի՝ Աստվածաշարի (70-ից) հաստատուն օրինակներով և շատ շնորհազիր Հայրերի հետազա(յում) թարգմանած ավանդություններով, ինչպես և նիկիտական և եփեսոսական կանոնների հունարեն օրինակներով վերադարձան ու այդ գրքերը գրեցին Սահակ կաթողիկոսի և Մեսրոպ վարդապետի առջև:

Ըստ Կորյունի Սահակը Եղեղիի հետ Համատեղ Համեմատեցին Աստվածաշարի 70-ից կանոնական օրինակը նախօրոք ասորերենից և հունարենից Հայրերի կատարած թարգմանության հետ: Ասենք նաև, որ նրանք նոր Հատվածներ թարգմանեցին, ինչպես օրինակ Մակարայեցուց գրքերը: Թարգմանիչների խումբը վերադարձավ, ամենայն հավանականությամբ, 435/6 թվականներին, իսկ Եղեղի Կողբացու և Հովսեփ Պաղնացու մեկնման ժամանակը Հայրերիբեց Եղենիա պարգևում է ասորերենից Հայերեն կատարած թարգմանականների ժամանակի որոշումով, այն է՝ 416 թվից:

Կորյունի տեղեկացրած սուրբ Հայրերի ավանդությունները, որոնք Եղեղին ու Հովսեփն ուղարկել են Հայաստան հուսնյալներն են՝ Եսեմբուր Կեսարացու «Եկեղեցիական պատմություն» (Թարգմ. 416-419 թթ.), Եփեսոս Ասորու «Մեկնություն առաքալների Համարաբան» (Թարգմ. 416-419 թթ.), «Թուղթ Արքարու թագավորի և վարդապետության Ազգի առաքելոց» (Թարգմ. 416-419 թթ.), «Վկայք Արևելից» (Թարգմ. 422 թ.), Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցիչը (Թարգմ. 429 թ.) և այլն: Սուրբ Եղեղի Կողբացուն և Հովսեփ Պաղնացին Եղենիայում ասորերենից Հայերեն թարգմանականություններն սկսել են կատարել 416 թվականից և ավարտել 429

թվականին, իսկ 430-ին մեկնել են Կոստանդնուպոլիս և վերադարձել Հայրերին 435/6 թվականներին:

Այսպիսով Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցիչի ասորերենից Հայերեն կատարած թարգմանություն ժամանակի ինչպիսի կարելի է լուծված համարել, այն է՝ 429 թվական. ինչպես նաև թարգմանիչների հարցը. նրանք են Հովսեփ Պաղնացին և Եղեղի Կողբացին:

Այժմ ներկայացնենք մատենադարանի վկայությունները և տեսնենք՝ դրանք որքանով են նպաստում Անդրեասի, իր 200-ամյա զատկացուցիչի, հատկապես մեկնության և ժամանակակիցության հարցերը պարզաբանելու տեսանկյունից և մեկնաբանելու առկա բնագիրը:

Թարգմանության մեջ պահպանվել է 200-ամյա զատկացուցիչի Անդրեասի գրած հիշատակարանը, որն ընդարձակ և համառոտ խմբագրություններում ասորերենով և լատինալով է տալիս, ուսումնասիրելու համար:

Ընդարձակ տարբերակ	Համառոտ տարբերակ
Արք' քանզի տուչութիւն եկեղեցւոյ այսպէս ուսուցանէ պահել ամի ամի զարեւ բաղարջակերաց, և զի մերթ զմերթ Դժ-անեմորոց ի մարտի, այսինքն՝ ի մեհկանի և մերթ զապրիլի, այսինքն՝ յարեղ ամսան (և) չեն տեղեկեց բաղուսթ թուոց, ամասնալոց չինալաք և վարդապետութիւն Տեսան մերոյ տարածեցաւ կալաւ զաշխարհ ամենայն, վասն այսորիկ երկերիւր ամ միանգամայն համարեցաւ ըստ թուոյն Անտիոքացւոց ի չորեքհարուրդոցէ առաջնորդէ ամին մինչև յամի ՋՃ-երորդ, Ես' Անդրեւոս, եղբայր Մաղանոսի եպիսկոպոսի, կազմեցի և զորոմեցի զգտանմինն գրեալս մի մի ամի, ժէ կանոն և երկերիւր կարգ և զգտալիկն մեկնեցի զմի մի կարգ առ մի մի տարի՝	Արք' զի եկեղեցի ուսուցանէ պահել զարեւ բաղարջակերաց և է զի մերթ զմերթ զիպի չորեք-աստան լուսինն ի մարտի, այսինքն՝ մեհկանի, և մերթ յապրիլի, որ է արեղ, և չեն տեղեկեց բաղուսթ թուոց և վարդապետութիւն Տեսան մերոյ, վասն այսորիկ Մ ամ համարեցաւ մի-տեղեկամայն ըստ թուոյն Անտիոքացւոց, ի Ն- երորդէ առաջնորդէ մինչև յամի ՋՃ-երորդ, Ես' Անդրեւոս, եղբայր Մաղանոսի եպիսկոպոսի, կազմեցի և զորոմեցի զգտանմինն գրեալս մի մի ամի, ժէ կանոն և երկերիւր կարգ և զգտալիկն մեկնեցի զմի մի կարգ առ մի մի տարի՝

<sup>1</sup> Ռ. Չ. Վարդանյան, Դայոց տոմարական եղանակը, քարոզմանական բնագրերի ժամանակը, էջ 7-23:

<sup>2</sup> Էջ. Աղայան, ԶՆՎ աշխ., էջ 148-149:

Անանիա Շիրակացին իր կազմած 532-ամյա զատկացուցակի հիշատակարանում օգտվել է Անդրեասի հիշատակարանից Համարյա բառացի՝ փոխելով միայն թվերը և անունը: Բերենք Շիրակացու հիշատակարանը:

«..... Եւ քանզի չեն տեղեկի բազմա՞ք թուոց, ժամանանք շինականք եւ փաղապատութիւն Տնուն մերոյ տարածեցաւ կալու աշխարհ աճեմանի, վասն աշխորի ՀԼԲ ամաց միանգամայն Համարեցաւ ըստ թուոյ Աղէքսանդրացոյն ի ԴԼ՝ ամէն մինչեւ յամեն իՅԿ, աշխորի որոց կացցեն յաշխորհ, կիցմեցի եւ՝ Անանիա, որքի մեկնեմիս Շիրականաւ, եւ զորչմեցի առանձն՝ մինչ քրմուս մի մի առ ՀԼԲ, ԻԼ կանոն, որով զամենայն/ Համարն բովանդակեցի ՀԼԲ կարգ, եւ զատիկն/ մեկնեցի զմի մի կարգ առ մի մի տարի՝»:

Ինչպես եկամտել է, Անդրեասն հիշատակարանով կարելի է ճշգրտել Անանիա Շիրակացու հիշատակարանի և բնդակառակը, որը մասամբ իրականացրել ենք փոխադրելով մեզ գնելով:

Ի՞նչ վարդանյարն Հիմաճօրել է, որ Եզնիկ Կողբացին «Եղծ աղանդոց»-ում զգրված 430-ական թթ. վերջերից Հայոց-440-ական թթ. ընթացքում/ օգտվել է Անդրեասի ժամանակագրութեան Հայոցի թարգմանութունից:<sup>2</sup> Վերջինս Հուհարենից Հայերեն էին թարգմանել Եզնիկ Կողբացին և Հովսեփ Պաղանյանին կա՞մ 429 թվ-ին, կա՞մ 430-435/6 թվականների սահմաններում՝:

Ի՞նչ վարդանյարն ցույց է տվել, որ Մովսես Խորենացին «Պատմութիւն Հայոց»-ի մեջ օգտագործել է արդեն թարգմանված Անդրեասի ժամանակագրութունը: Նա Անդրեասի անունը չի տալիս, սակայն նրան որակում է իբրեւ ընթերցատեր և ուշմագույն տալով՝:

Հովհաննես Մանդակունին 480-ական թվականներին վերականգնեց Հուճօրի 6-ին Քրիստոսի Մուռեղն ու Յայտնութիւնը կատարելու ամանդական կարգը: Նա օգտվել է նաև Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակից և կանոններից, որտեղ փաստված է Հուճօրի 6-ը:

Հովհաննես Գաբրիելացին 560-ական թվականներին մեկնեց Յայտնութեան տունը՝ և Քրիստոսի Մուռեղն ու Յայտնութիւնը (Մկրտութիւն) գրեց մի կանոնի տակ՝ Հուճօրի 6-ին և Հիմաճօրեց նախորդ չբժանի վկայութիւններով, որոնք թվում է Անդրեասի զատկացուցակի:

<sup>1</sup> ՍՄ ծնո. № 2679, էջ 29 ա-բ:

<sup>2</sup> Ռ. Վ. Գարդանյան, Հայոց տոնացույց, էջ 81-82: Տես Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 359: Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 144:

<sup>3</sup> Ռ. Վ. Գարդանյան, Հայոց տոնացույց, ամր. էջ 81-82:

<sup>4</sup> Մնդ. էջ 82-83: Տես Մ. Խորենացի, Պատմություն հայոց, գիրք Ա, գլ. ԴԵ, էջ 14-20, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 357-360, 365:

<sup>5</sup> Գիրք թթոց, էջ 85-89:

660-680-ական թվականներին Անանիա Շիրակացին իր «Քննիկոն» անունը կրող տոմարական ժողովածուի մեջ լայնորեն օգտագործել է Անդրեասից: Նա ժամանակակից կոնտեքստում պահպանել է ոչ միայն Անդրեասի անունը, այլև ժամանակագրութունը՝ սկսած Ազատից մինչև Արկաղիոս և Օնորիոս (390-ական թվականներին 2-րդ կես), իսկ Զատիկի ճառում, որը Հաջորդ մասերից մեկն էր, լայնորեն կիրառել է Անդրեասի Զատիկի մեկնությունը, որից մեկընդմիմեներ կանոն է Անդրեասի աշխատանքի թովանդակութիւնը քննելու: Ան. Շիրակացին աշխույժ Հիմաճօրել է նաև Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի ավարտը՝ այն կապելով Հայոց 532-ամյա զատկացուցակի և Հայոց թվականի հետ, ինչպես և մասնանշելով 200-ամյակի թվաթվաչափերը:

Ի դեպ, Աշ. Աբրահամյանը և Հ. Անասյանը «Մեկնութիւն տոմարի Անդրեասայ» կամ Հարց ու պատասխանի ձևով զգրված անվերնագիր աշխատանքը Համարել են Անդրեասի աշխատութիւններից մեկը կամ դրա մեկնություն, մինչև իսկ, ինչպես պարզել է Ռ. Վարդանյանը, այդ թեստիքը Ան. Շիրակացու տոմարական ժողովածուի մի մասն է, որը ժամանակի ընթացքում առանձնացել է և ստացել վերնագիր, ինչը ոչնչով կապված չէ Անդրեասի հետ, այլ՝ Ան. Շիրակացու 532-ամյա պարբերաշրջանի, որտարադրամատերի, 28 կանոնների և այլ Հայոցի հետ:

Վ. Գրյունմյեր իր ժամանակագրութեան մեջ բերել է Եղիա ՄԺրենցու տեղեկությունները Անդրեասի մասին, ըստ որի՝ նա Անդրեասին ներկայացնում է իբրեւ Մագնոսի եղբայր՝ նրան նշելով որպես Հեղինկոսություն Եփեսոսի և Անտառիոսի կողմից: Անդրեասի գործունեությունն ժամանակաշրջանը բնորոշում է՝ որպես այն ժամանակից սկսած, երբ Հայտնեցավ Տերը, մինչև այն ժամանակները, երբ Անդրեասն ստեղծեց իր Քրիստիկոնը, սեղծել է 300 տարի: Հայկական աղբյուր վաղ ստեղծած սկզբնաղբյուրները, որոնք աղբյուր լինաբեր տեղեկություններ են տալիս Անդրեասի և նրա աշխատութիւնների մասին, չեն Հաստատում Եղիա ՄԺրենցու տեղեկությունը և, ինչպես տեսանք, Անդրեասի ժամանակագրութունը Հասցվել է մինչև Արկաղիոս և Օնորիոս: Եղիա ՄԺրենցու տեղեկությունը, Հովանաբար, վերաբերում է Եփեսոսի Վեսարացու ժամանակագրութունը, որից օգտվել է Անդրեասը: Եղիա ՄԺրենցին ճշգրտում է, որ Համաձայն այս քրեմիկոնի Հաշվումների, զարեանային գիշերահամատարը զգրված է մարտի 21-ին, որը հուլյանոյ չի Հաստատվում Անդրեասի բնագրերով, որտեղ զարեանային օրահամարներ, ինչպես տեսանք, Պեմենոսով 24-ին է, Դիստարտի 20-ը, որոնք Համարվեց են Հուլյան տոմարի մարտի 20-ին:

Եղիա ՄԺրենցին տեղեկացնում է Անդրեասի մեկ այլ զորքի (Դի աղի-միս) մասին, որն ուղղված է եղել Հրեաների դեմ և Զատիկի տոնակատարու-



թյունը Համարել զարնանային գիշերահամարից հետո: Անդրեասի բնագրի տարբերներից Հայերեն կատարված թարգմանության և հայկական սկզբնաղբյուրներից երևում է, որ խոսքը 200-ամյա զատկացուցակի մաս կազմած Ջառնի մեկնության մասին է, որի բովանդակությունը կենրոնացնենք հետագա բնութագրում մեջ: Միայն նշենք, որ այդ աշխատանքը, որի մասին խոսում է եղիա Մծբենցին, գրված է հրեական Ջառնի և հրեական 19-ամյակի դեմ, և այնտեղ հիմնադրված է քրիստոնեական Ջառնի<sup>1</sup> իր վերափոխված 19-ամյակից: Որոշ գալիք երևույթներ Լադոսյանից: Հարկ է նշել, որ Վ. Գրյունիցին ինչպես հարկին է չի օգտագործել Հայկական սկզբնաղբյուրները, որտեղ մասնավորաբար Անդրեասի և Նրա զորքերի մարտավարական պատկերացման մասին առկա են ավելի քան բավարար նյութեր:

9-րդ դարի 70-ական թվականի վերջերի և 9-րդ դարի 90-ական թվականի սահմաններում Գեորգ Գառնեյի կաթողիկոսն օգտվել է Անդրեասի 17 կանոններից մեկից, այն է՝ 3-րդ կանոնից:

1094 թվականին Լովհաննես Սարկավադը գրած «Մեկնութիւն տոմարի Հայկազնեա» տոմարական ժողովածուի մեջ առանձնահատուկ ուշադրություն է արժանացել Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի կառուցվածքին, նրա 19-ամյակի 1-ին տարին, զատկացուցակի վերջին տարվա Հիմնադրումն է դրա Հիման վրա Անդրեասի կամ Անտիոքի թվականի կանոնի մարմնավորումը, երբայական տոմարը և նրա տարեկակը, որով առաջնորդվել է Անդրեասը, հրեական, հատկապես, քրիստոնեական 19-ամյա օրացրեքարը նրան օրինակաբար թվականները ընդհանրություններն ու տարբերությունները և այլ տոմարական հարցեր, ինչպես և Անտիոքի թվականը, որոնց մասին կիսանքս Անդրեասի բնագրի կազմակերպման:

1126 թվականին գրված տոմարական ժողովածու, որի խմբագիրը Ստեփանոս Մեծրկա որդին է, իր մեջ ներ է առել Անդրեասի հնագույն հայերեն թարգմանության համառոտ և խմբագրված տարբերակը՝ «Ուսուք Անդրեասի իմաստասերի վասն զատկաց» վերնագրով և 200-ամյակի Անդրեասի հիշատակարանը, ինչպես տեսանք վերևում, որը կնպաստի Անդրեասի բնագրի նախնական տարբերակի վերականգնմանը: Ինչ վերաբերում է «Այսպիսի առջև Անդրեաս իմաստասերն» սկզբածրված տարգրի՝ Անդրեասին պատկանելու հարցին, այդ բավարար Հիմքեր չկան և հնարավոր չէ մասնավոր, որ այն եղել է 200-ամյա զատկացուցակի մեջ:

Այդ տոմարական ժողովածուի մեջ Ստեփանոս Մեծրկա որդին «Թուական աղագայ այս(պես) միասորէ» ենթախմբակային տակ բերել է հայ մեծ

թվականի միջոցով Անդրեասի թվականը գտնելու կանոնը, այն է՝ «Կալ Ու ե. զհարկ. Անդրեասին է»: Կարծում ենք, որ այս համոզման Ստեփանոս Մեծրկա որդին վերցրել է Ան. Շիրակացուց, ում կրկնել է, իսկ Ան. Շիրակացին էլ իր Հերթին Հիմնվել է Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցակի հիշատակարանի վերջին տարվա թվի՝ 600-ի վրա, որովհետև Անդրեասի զատկացուցակի վերջին տարուց հետո սկսվում է հայոց թվականը կամ Եռակ թվականի 1-ին տարին՝ հաջման իմաստով:

1165 թվականին Սամուել Անեցու կողմից խմբագրված «Գառնէն տոմարի Հայոց մեծաց» տոմարական ժողովածուի մեջ բերված է թվականի կանոնը, այն է՝ «Կալ Ձ (ուղղել) ճճ իմ Ու ե. զհարկ. Անդրեասին է»:<sup>2</sup>

Իսկ Սամուել քահանայի ժամանակագրության մեջ գրված է. «Աստա-նուր լցեալ լինի ամբ քի ծննդնդն Քրիստոսի ԵՄԻ, յորում և բովանդակեցան կանոնք Մ-եկի Անդրեասայ զորոյ գինի կարգեցան քի լրման Մ-եկի լրումն Ջառնի ի Մարտի ին էր, և սկզբանն Ապրիլի Գ: Եւ գիտան զի ոչ ի օրերի կատարեցնին զնալ, զի եւս Ին-ին ԺԳ էր Ապրիլի և Թ լրմունք ի մեջ»:<sup>3</sup>

Սամուել Անեցին հետևել է Գեորգ Մեծրկիին և Լովհաննես Սարկավադին, որը կանոն է ահմանել քրիստոնեական հայկական թվականի տարբերակներից մեկի համար, այն է՝ վերջում՝ 553 հատաստուն թիվը, զուտարի Հայոց թվականը, կատանա քրիստոնեական հայկական թվականի, այն տարբերակը, որով առաջնորդվում էին, ինչպես վերոհիշյալ Հեղինակները, այնպես էլ հետագա պատմիչները: Սամուել Անեցին Հայոց 1 թվականը վեր է անել քրիստոնեական հայկական թվականի (553+1=554) այն տարբերակի, որը մեկ-երկու տարով ավելին է դոնիսյան քրիստոնեական թվականից: Այդ է պատճառը, որ Անդրեասի վերջին թվականը գտնվում է հայկական քրիստոնեական թվականի վերջին տարուն, այն է՝ 553-ին, որն ահապատմային է մնացել Վ. Գրյունիցին և մեկ տարվա սխալ է համարել: Սակայն Սամուել Անեցու աղեղնաթյույններն այն մասին, որ «ի լրմանն Մ-եկի լրումն Ջառնի ի մարտի ին»», «զի յեւ Ին-ին ԺԳ էր Ապրիլի և Թ լրմունք ի մեջ», ինչպես և «սկզբանն Ապրիլի Գ», որը կրկնել է Ան. Շիրակացու և Լովհաննես Սարկավադի վկայությունները՝ առանց դժվարության որոշվում են ներկա թվականների համաժողովները: Այսպես, Անդրեասի 200-ամյակի ավարտը 552 թվականն էր, լրումը՝ մարտի 25-ին,

<sup>1</sup> Երև. 1999, էջ 63 ա:

<sup>2</sup> Սմո. էջ 213 ք:

<sup>3</sup> Երև. 6644, էջ 144 ա-բ, Սամուել քահանայի Անեցու. Դատարանը ի զորո պատմագրաց աշխատանք, 1893, էջ 741-751:



Հայոց թվականի սկիզբը՝ 553 թվականը, լրումը՝ ապրիլ 13-ին՝ Հռչման իմաստով Ե-եկի 1-ին տարին և Հայոց տարը (1+9=10՝ ապրիլ 13-ի մինչև ապրիլ 4) թվականը = 562 թվական, լրումը՝ ապրիլ 4-ին, որը 19-ամյակի 1-ին տարին էր:

Վանական վարդապետը հիշատակում է Անդրեասի 200-ամյակի տվարտի և Ե-եակի ստեղծման մասին, այն է՝ «Իսկ (ի) թագաւորութեան Յուստինասի ամբարշտի, որ զՏեան ընդառաջն ի Փետրուարի յերկրան փոխեց, Մ-եակն Անդրեայ (կարգաւ Անդրէայի) լցաւ, որ պիտոյ էր զլուին ԵթԺԺ-եկ կանոնին, և ինն առ իսափան եկաց տուամս և գտան: Ապա էտա իմաստաւոր յԱղէկասեղորիս) ժողովեց առ ինքն 1(2) այրքի, իւր նմանք, և յառաջ վարել գարուստն Անդրեայ (կարգաւ՝ Անդրէասի), արարին զՇԼԲ տմայ լրումն ի նոյն զառնայով»<sup>1</sup>:

Մամուկ Անեցու տեղեկությունները մեկնությունը Հասկանալի էր դարձնում նաև Վանական վարդապետի Հաղորդումները:

Կիրակոս Գանձակեցին 1240 թվականին, երբ շարունակում էր շարադրել իր Հայոց պատմությունը, արդեն զբղի էր Անդրեասի 200-ամյակին, նրան կարգադրողի և ավարտը, ինչպես և Ե-եակի գաղափարների ու Հայոց թվականի ու այլ մանրամասների մասին: Նա գրում է. «Եւ յերրորդ ամի Նորա (Մովսեսի, Հովհաննեսի) լցեալ լինի ի Մենդեհէն Բերեստոսի ամբ ԵԾԳ և բովանդակեցաւ կանոնք երկերեքեկին, զոր կարգեց իմաստասորն Անդրէաս, եղբայր Մհակեան եւրիպոլսոյի Հրամանաւ Կոստանդին կայսեր վասն լրմանցն զատկաց և այլ տանցն, զի իբրեկ լցաւ երկերբուր ամ, լրումն զատկին մարտի ԻԵ էր ի սկսբանն ապրիլի Գ, և զի յետ ԻԵ-ին ԳԺ-անն էր ապրիլի և Թ լրումն ի մեջ կային և այն արգագաւ սկսան չիտիլ ամք և տանեան արձեստք տամարականք: ... Իսկ ի տասներորդ թուականին էտա ամն առնու Աղէբոսեղորացի ... և այլ արս երեսուն և վեց իւր նմանն ... և յառաջ վարեալ գարուստան Անդրէասի (Անդրէի) ՇԼԲ այլ ի նոյն դարձաւ: Ապա կարգեցին զանտարաբուսելի օրինակն, որ հինգ Հարեւրեակն առնուանի, բազմիմաստ և անսխալ, զուրի եղանակ բոլորին ԳԴն ապրիլի, զի իբրեկ աւարաի ՇԼԲ ամն, այլ ի նոյն զառնայ ...»<sup>2</sup>:

Կիրակոս Գանձակեցին Մամուկ Անեցու նման նույնպես առաջնորդվել է բրեստեռնական Հայկական թվականի տարրերով, սակայն բերված լրման մասն-ամսամթիվներ տալիս են նույն ժամանակագրական պատկերը, որը քննեցինք Մամուկ Անեցու կապակցությամբ և 200-ամյակի ավարտի

թվականն է 552-ը: Կիրակոս Գանձակեցին ծանոթ է եղել Անդրեասի գաղափարների հիմնականներին:

Բերենք Սահխառն Օրբելյանի տեղեկությունները. «... մինչ էր կենարարին թուականն 553, ի լրման երկու Հարեւր-եկին Անդրեասայ, յորում ամի էր լրումն զատկին ի մարտի Թ 25, և սկիզբն բոլորին յապրիլի չորսն, ոչ կարացին դնալ ի սկիզբն, քանզի յետ քսան և հինգին տասնն երեսն էր ապրիլի և ինն լրմունք ի միջոցին պակաս զայր, այնք աղագաւ սկսան չիտիլ մական այն ամք աղանքն:

Ապա Հարկ եղև թուական Հայոց կարգել ... (Իսկ ի տասն թուականին ի ձեռն էտառ իմաստն) որ կարգեաց զանտարաբուսելի օրինակն հինգ Հարեւրեկին՝ այլ ովք իմաստնովք Հայոց»:

Սահխառն Օրբելյանը, ինչպես նկատելի է Հետեւի է Մամուկ Անեցուն, Կիրակոս Գանձակեցուն, մասամբ Ասողիկին:

1342 թվականին ընդօրինակված տոմարական ժողովածուի մեջ, որը Հանքադիտարանային բնույթ ունի, բերված երկու թերթեր երեքաշաբթիքի վերելում, իսկ վերլուծությունը կատարենք Հետագա շարադրանքում: Նշենք միայն, որ «զթուական ազգաց այսպէս արա» սկսվածքով բնագրում, որը Հավանաբար գալիս է Հովհաննես Մարցիավազի տոմարական ժողովածուից, տրված է Անդրեասի թվականի կանոնը, այն է՝ «Կալ Ո և զՀայդ, Անդրեասին էն»: Այս կանոնի կապը Անդրեասի 200-ամյա զառնագույակի հիշատակարանի վերջին թվերին Հետ ակնհայտ է, ուստի կրտսենք, երբ կվերլուծենք զբա ավարտի թվականը:

1416 թվականին Հակոբ Լրբիմեցին զրեց տոմարի մեկնություն, որտեղ էր նաև «Պատճէն տամարի Հայոց»-ի իր իրականացրած խմբագրությունը: Նա բերում է վկայություններ Անդրեասի 200-ամյակի ավարտի, Ե-եակի սկզբնավորման և Հայկական թվականի, ինչպես և Անդրեասի թվականի մասին: Նա գրում է. «(Ի) ամանակաւ ամբարշտու արքային (Թագաւորին) Յուստինոսի եղև լրումն Մ մար կարգեաց Անդրեասն և սկսան չիտիլ լրմունք զատկաց և զիրք արուստական տոմարաց: Իսկ այր մի ի ճշմարտագուհից ուսումնականաց յեղիպտական մայրաքաղաքէն յԱղեք-սանդղեայ էտա առնու կոչեցեալ ձայն արեւալ առ ինքն ժողովի և Հաւաքել զարս կորովմախն ... (Թվարկում է) և այլ 12 արամբ Հաւատարմոր խորհին գտանին զարձ արեգական և լուսնի ի միում ամի և զտին: Զայս լեալ ի ԻԼ Ինն և Ժ-երեակն (28X19=532), ապա զինն զօր լրմանն ՇԼԲ ամի առն-

<sup>1</sup> Չեռ. № 3082, էջ 364 ա:

<sup>2</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, Ե., 1961, էջ 41-43:

<sup>1</sup> Ստեփանոս Միսեցաց եպիսկոպոսի Պատմություն տսմմ Սիսական, Մոսկվա, 1861, էջ 69-70:

<sup>2</sup> Չեռ. № 1973, էջ 62 ա:

սխալ գտառարան գտառել է Մարտի 16-ն և սկզբնաւորել յԱպրիլի 14-իցն և վառն զի առցաւ էր թ ալ յնպիսորնէլ բոլորին կարգեցնել զԱպրիլ 7-ն և աւացին թվական Հայոց Ժ, ուստի սահմանեցին երթալ ի թիֆն Թ և զայն երթալ ԺԹ (ԺԹ) և ի 7-ից Ապրիլի գտանել զորն լրմանն»<sup>1</sup>:

Միջ բերված ամիս-ամսաթիվներ Անդրեստի 200-ամյակի ավարտը ապխտ ևն մարտի 25-ի լրման տարով, որը Համարժեք է 552 թվականին: Հ. Ղրիմեցին բերել է նաև 19-ամյակի կառնը, Համաժայն որի, Հայոց թվականից Հանվում է 9 և բաժանելով 19-ի վրա, մնացորդում ունենում ենք լրման Համարը, որն սկսում է 19-ամյակի 1-ին տարուց, այն է՝ ապրիլի 4-ի լրման տարուց:

Իսկ «Պատճէի տոմարի Հայոց»-ի իր խմբագրութայն մեջ «Հիմնական ամենայն աղբյուրը այսպէս արաւ»-ի տակ տվել է Անդրեստի թվականի կառնը, այն է՝ «Կալ Ո (600) և զհայն, Անդրեստի թվականի է»<sup>2</sup>:

Հետագա դարերում Անդրեստի և նրա 200-ամյակի Հատկապես ավարտի մասին տեղեկութայններ են տալիս<sup>3</sup>, սակայն կրկնելով նախորդներին, ուստի բավարարելիք բերված վկայութայններով, որոնք լիուիլ բավարար են առաջագրված խնդիրներին լուծման Համար:

Այժմ ներկայացնենք Անդրեստի 200-ամյա գտակացուցակի Հիշատակարանի տեղեկութայնները և փորձենք Հայկական սկզբնաղբյուրներին վկայութայններին Հիման վրա վերանել ներկա թվականներին:

Վերջ բերված բնագրում Անդրեստն ասում է, որ իբր կաղմել է գատկացուցակ՝ սկսելով Անդրեստից 401 թվականից և ավարտելով 600 թվականին, որը բովանդակել է 200 տարիների շարք (կարգ), որտեղ Ջատիկն է մեկնել զգի մի կարգ առ մի տարին: Նրա դրած և մեզ Հասած 17 կառնաներից երեւում է, որ գտակացուցակում բացի Ջատիկից և 19-ամյակից տրվել են նաև այլ տների (Բրիտանի մուտիզը, Բառաստորգաց պահչը, Պետակաստի) ամիս-ամսաթիվերը՝ առանձին կառնաներով և սյունակներով: Ի զեպ, Անտիոքացոց թվականի Համար ավայանի բերել է Վ. Գրյունմյլը՝ կաղմելով այն Հայկաներին (կամ 1-ը սեպտեմբերի) 49 թիվ 2. թ. ա. (կամ 1 թվականը 49/48 թվականների Հետ) և 1-ը Հոկտեմբերի 48 թ. մ. թ. ա. (կամ 1 թիվը 48/47 թթ. Հետ)՝ Սաղիսն դրանց Համագրումը Հիշատակարանի թվերին Հետ նպատակահարմար չէ, որովհետև Հայկական սկզբնաղբյուրներ-

ըր տվելի Հանգամանալից և բազմակողմանի Հիմնավորումներով են առնչել Հատկապես Հիշատակարանին վերջին թիվին Հետ:

Տեսնենք՝ Անդրեստի 200-ամյա գտակացուցակը և բերված թվերն ինչպես են պատկերացրել Հայկական սկզբնաղբյուրները՝ կաղմելով նրա կառուցվածքին, վերջին տարվա, Հասան Ե-նակի, Հատկապես 19-ամյակի ամիս-ամսաթիվերի և Հայոց մեծ թվականի Հետ, ինչպես և Հիշատակարանին վերջին թիվը՝ 600-ն առնչել Հայոց թվականին և կառնն սահմանել Անդրեստի (Անտիոքացոց) թվականի Համար:

Հնագույն վկայութայնները գտնում ենք Ան. Շիրակացու տոմարական մեղրվածուի մեջ, որից Համարայն բառացի վերցրել է Հովհաննես Սարգսյանը: Բերենք այդ վկայութայնները զուգահեռաբար:

Անանիա Շիրակացի	Հովհաննես Սարգսյան
«Բայց Հասանը, որ զԳ (ուզ-դէ՝ ԻԳ) նիսան կարգեցին զյուս բոլորին և ոչ աղարտեցին զանանան Երկերիւր ամաց յերկս (ուզդէ՝ Ի Դ) նիսան սպասեցաւ և սկիզբն Հինգ Հարիւր եկին ի Երկս (ուզդէ՝ ԻԳ) նիսան եղև, վրան աբորիկ եղ ի զյուս բոլորին ոչ ի սկզբանն եկին և խաչելու թեան, այլ նմին իսկ Հինգ Հարիւրեակ բոլորին, բայց խոստովանեցին զյուս բոլորին զչոր բնասան նիսան, զհրամայելն ի Տեսանէ, որում և մեր Հոսուհացուք» <sup>4</sup> :	«Բայց Հասանը, որ ԻԳ նիսանայ կարգեցին զյուս բոլորին և զայլոց աղցացն որ նմ Հանդիպողին, ոչ թէ զնա խոստովանեցան և Համարել զյուս բոլորին և ոչ աղարտեցին զանալինսն: Այլ վրան զի տամար Անդրեստայ երկու Հարիւր ամաց ի չորս նիսան սպասեցաւ: Եւ սկիզբ Ե-նակ բոլորին ի բսան և երեք նիսանայ եղև. Վրան այնտրիկ զնա եղ զյուս բոլորին ոչ մի-սայն ի սկզբանն, և եկից և խաչելու թեան այլ միայն ամին, իսկ Հինգ Հարիւրեակ բոլորին: Բայց խոստովանեցին զյուս բոլորին զԴԺ նիսանայ Հրամայելոյն ի Տեսանէ, որում մեր Հոսուհացուք» <sup>5</sup> :

Հովհաննես Սարգսյանը գրում է. 1. «Եւ և սկիզբն երկՀարիւրեկին ի չորից տարիլի չորեքասաններորն լուսնայ գաղակաց և վրանսան, յետ տասն ինն և տասներեկաց և տասնայ ամաց (ուզդէ՝ ամաց)»<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Չուս. քիւ 1114, էջ 98 ա - 99 ա:

<sup>2</sup> Հին հայկական տոմարը, ե., 2002, էջ 346:

<sup>3</sup> Ամբր. ժամանակագրություն, և. 2, էջ 17, 329, Գովիաննես կաթողիկոսի Դրասխանաւորություն, Պատմություն հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 65. Մ. Համբան, Պատմություն հայոց, և. 2, էջ 610:

<sup>4</sup> V. Grumel, Եզվ. աշխ., էջ 215:

<sup>5</sup> Ռ. Յ. Վարդանյան, Հայոց տոմարացույց, էջ 67-68:

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

<sup>7</sup> Գովիաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, աշխ. Աշ. Արքաիմյանի, Ե., 1956, էջ 246:

2. «Բայց երկու Հարկաբանականն ի չորեք անոթի տարբերիս ամոյոս սկսանի և առնու վախճան ի մարտիս ամոյոս ի քսան և Հինգին, տասն անգամ կատարեալ զորոյր, և տասն ևս այլ ի վերայ ամոս»<sup>1</sup>:

Սամուել Անեցին, Հանաանի վարդապետի, Կիրակոս Գանձակեցու, Ստեփանոս Օրբելյանի և Հակոբ Ղրիմեցու Համարժեք վկայությունները բերվեցին վերևում:

1973 թվահամարի զրչազրուստ զրոտն է, որ Անդրեասը՝ Մազեան կապուկոսի կերպով, «մեծու աշխատասիրությամբ և քաջում փութով կամեցաւ Համարակարաց լինել աստուածային արարողութեանց նախ սկզբն ստեղծելով փառն քաջմաս յամաստուութեան որք աւելին գտեցունական գաւախին առնել ամի ամի բոս Մոսիստորդի Հրամանին ժԻ երորդում ամբոս ամասին ստալեոյ յունանեան թնով, իսկ նորաքաղաքութեան և նշանադրաւ Մ ամի գաւուրս ամացն և զշարաթուց և զլուսնի լիւստել, Է-երեկաւքն և վերադարձ ի բոլորական զթիւս յունան Հաստատարոյն գրեաց զի որ աւր և կամեցին զթիւս յունանյ) գտանել զիրաւ, մարթասցն ի վերայ Հաւանի զորոց ստալեոյն բոլորացն ունի զհամարս 26 ամաց, Վերստին ի նոյն թուականութեան զիրաւ մարթասցն գտանալ»<sup>2</sup>:

Ըստ վերահիշյալ տեղեկությունների՝ Անդրեասի 200-ամյակը կազմվել է երկու 95-ամյակի (19 X 5) զուամբած 10 տարի: Այն ավարտվել է 19-ամյակի 10-րդ տարվով, իսկ 1-ին տարին կրճատել Ապրիլ 4-ի լրման տարին: 19-ամյակի 1-ին տարին Անդրեասի (իսկ ավելի վաղ՝ Անատոյիոսի մաս), Հայաստանի, Ան. Շիրակացու և Հովհ. Սարկավազի մոտ, ինչպես նաև ինչ Հայ Հեղինակները և Անդրեասը, որ կճիմավորենք իր տեղեկություններով, քիչ Հետո, Համբարձն և եղել է տարվի 4 = նրան 14-ի լրման տարում, իսկ 10-րդ տարին, որով ավարտվել է Անդրեասի 200-ամյակը, ըստ Հայաստանի, Ան. Շիրակացու և Հովհ. Սարկավազի, նույնպես եղել է 19-ամյակի 10-րդ տարին, քայց լրումն ընկել է նրան 4 = մարտի 25-ին, իսկ Անատոյիոս Լառդիկեցու վերականգնված 19-ամյակից, որով ստանալորվել է Անդրեասը, որին կանգնադառնանք Հետագա շարադրանքում, լրումն ընկել է մարտի 26 = նրան 5-ին, այսինքն մեկ օրվա տարբերությամբ: Սակայն այս մեկ օրվա տարբերությունը տարվա կարգաճիւղ չի փոխում:

Ան. Շիրակացու 532-ամյա զատկացուցանելով տարվի 13-ը = նրան 23-ի լրման տարով սկսել է Ե-հակի 1-ին տարին՝ Հաշվման իմաստով, որին նախորդել է Անդրեասի 200-ամյակի ավարտը, որտեղ լրման օրը մարտի 25-ն է՝ Ե-հակի՝ Հաշվման իմաստով 19-րդ տարին, ուստի Անդրեասի 200-

ամյակն ավարտվել է նախորդ տարում, որը Հաշվման իմաստով 19-րդ տարին է, իսկ 19-ամյակի՝ 10-րդ տարին՝ երկուսի մոտ էլ: որը Համարժեք է 552 թվականին, որովհետև Ե-հակի 1-ին տարին, որին նախորդում է Մարտի 25-ի լրման տարին, ըստ Ան. Շիրակացու զատկացուցանել Հուլյան շարքի՝ սկսել է 553 թվականին, որի լրման տարին տարվի 13-ին է եղել, իսկ Ջատիկը՝ տարվի 20-ին: Այդպես է նաև Ե-հակի Հայոց շարքով, երբ լրումն ընկել է Մարտի 7-ին, որի Ջատիկը՝ Մարտի 14-ին, այսինքն Հայոց մեկ թվականը Համարժեք է 553 թվականին՝ Քրիստոսի Մեղակեան՝ Ջատիկի տունների կարգաճիւղով, իսկ մեկ թվականի նախատարքի մեկն սկսում է 552 թվականի Հուլիսի 11-ից, երբ ավարտվել էր Անդրեասի 200-րդ տարվա (600 թ.) զատկական լրումն ու Պենտեկոստեն:

Այսպիսով, 532-ամյակի նախորդ տարին, երբ, Անդրեասի բնորոշմամբ, ավարտվեց անտիոքացոց 600-րդ տարին, Համարժեք է 552 թվականին՝ Անդրեասի 200-րդ տարվա վերջին 19-ամյակի 10-րդ տարուն:

Անտիոքացոց 600-րդ տարին, որը վկայված է Անդրեասի 200-ամյակի Հիշատակարանում, Համադրելով ներկա 552 թվականին՝ ստանում ենք 48 թվականը՝ Քրիստոսի թվականությունից առաջ (600-552), որը Համահունչ է այլ սկզբնաղբյուրներով ստացած Անտիոքի Հիմնադրման թվականի տարբերակներին մեկի սկզբին Հետ, որը բերվեց Վ. Գրյունելի գրքից վերոգրյալ շարադրանքում:

Սամուել Անեցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Ստեփանոս Օրբելյանը և այլ Հեղինակներ կրկնել են Ե-հակի լրման ամիս-ամսաթիվներ, որոնցով, ինչպես տեսանք Սամուել Անեցու օրինակով, Հելուսիսյան վերականգնվում է Անդրեասի 200-րդ տարվա Համարժեքը՝ 552 թվականը, սակայն նրանք արձանագրել են 553-ը, որովհետև առաջնորդվել են քրիստոնեական Հայկական թվականի մի տարբերակով, որտեղ Հայոց մեկ թվականը Համարժեք է բնորոշվել 554-ին, ուստի ներկա թվականի ստանալու Համար 553-ից պետք է Հանել մեկ, իսկ 554-ից՝ երկու միավոր, որպեսզի ստանանք Անդրեասի 200-րդ տարվա Համարժեքը՝ 552-ը, որը Հիմնավորված է նրանց լրման ամսաթիվներով և Ան. Շիրակացու կազմած Ե-հակ զատկացուցանելով: Այնպես որ, 600-ը Համադրելով 553-ի Հետ՝ կստանանք Անտիոքի թվականի սկիզբը՝ քրիստոնեական Հայկական թվականի տարբերակով (600-553 = 47):

Հայկական տոմարական բնագրերը կանոն են ստեղծել՝ Հիմնվելով Անդրեասի 200-ամյա զատկացուցանում վկայված Անտիոքացոց 600 թվականի վրա: Հովհաննես Սարկավազ, Ստեփանոս Մեղակեան որդին, Սամուել Անեցին, 1973 թվահամարի տոմարական ժողովածուի մեջ, Հակոբ Ղրիմեցին և այլ Հեղինակներ իրենց տոմարական ժողովածուներում՝ «Թուական

<sup>1</sup> Դովհաննես Իմաստասիրի մատենագրությունը, էջ 247:

<sup>2</sup> ՉԽ. № 1973, էջ 250 ա:



ամենայն ազգաց առաջն աբա՞» սկսվածքով թվականների կանոնների մեջ, կանոնել են Անդրեասի թվականը, որոնց մաս, ինչպես տեսանք վերևում, միօրինակ սահմանված է, թե վերջը՝ 600 և Հայոց (թվականը), կատանաս Անդրեասի թվականը: Անտիֆացոց թվականը վերանվանվել են Անդրեասի անվամբ, թեև Համաժամանակյա թվերը բերելիս՝ օգտագործել են Անտիֆոցի թվականը: Այդ կանոնի Համաձայն 600-ին զուամբերը Հայոց 1 թվականը, կատանաս 601, որը, ըստ Ան. Շիրակացու Ե-նակի՝ Համասար է՝ հերթառ 553 թվականին, ուստի Անդրեասի թվականի սկիզբը 48 թվականն է՝ Քրիստոսի թվականից առաջ, որը Համարժեք է Անտիֆացոց թվականին:

Թեև կանոնը Հայտնի է Հովհաննես Մարկավազից սկսած, սակայն սահմանողը Ան. Շիրակացին է, որովհետև 11-րդ դարի սկզբներից Հայոց թվականը մեկ թվով ավելացավ Նավասարդի 1-ը վերադարձավ մարտի 20-ը և 1460-ամյա ջիկլին, Հետագայն Հայոց թվականին ավելացավ մեկ տարի, սակայն կանոնը փոփոխություն չէր: Տոմարադեաները, որոնք գերեցին այդ օրինադատությունը, կա՞մ կանոնի 600 թվից պետք է մեկ Հաներին, կա՞մ, ավելի ճիշտ, Հայոց մեծ թվականից, որովհետև Հայոց թվականն էր «անդրաբար» մեկով ավելացել ինչին ըստանդայի էր Հովհաննես Մարկավազը, քանի որ առաջարկում է Հայոց մեծ թվականից 533 տարի Հետ դնալ, որպեսզի ճիշտ գտնվեր լրման օրը: Վերջինս արեգակի խաղաղաման տարիով դրած նամական Համաժամանակյա թվերով է տալիս այդ երևույթի ժամանակը՝ «Յայմ խաղաղման արեգակնային թվականն Համադրեցոց փոքրն 614 (333) և Հայոց նոյնպիս փոքրն 104 (29) չերկրորդ ժամուն ի քանեկորդ (ուզղի)՝ ինն ի տասնեկորդ» մարտի, յուսուր չորեքշաբաթին էր սուրբ բուսանորդացի, ի Տիրեկորդ չարաթիկ խաղաղացու արեգակն: Են էր չինութին քաղաքին Հոռայն ԹԳԿԷ (1867) ամ, իսկ ի Դոդգոնիստոսի ՊԱ (830) ամ: Են. Անտիֆոց քաղաքի չինութիան՝ ԹԳԿ (1063, սակայն պետք է լինի ԹԳԿԷ = 1163): Են. Կիրզոս քաղաքի՝ ԹԿԷ (1425): Իսկ ի դրառնեմ տեսան մերոյ Յրուսոսի Քրիստոսի՝ ԹԳԿԷ (1115) ամ ըստ Հաստատուն և ճշմարիտ Համարոյ: Են յԱղամայ՝ 58ԳԿ (6313) ամ ըստ և՛թանանիցն թաղմանութեան (Թրեխ՝ Թուսպանութեան), արեգ ամայ ի մնատասն կամ որդէն արուեստ կարգի ունի նուստարդի ի և՛թ (պետք է ուզղի՝ Ի և և՛թ = 27), միով առուր յառաջ քան զՀաստարակարու թիւն տունջեան և գիշերոյ: ի ՆԶԿ (473) որուսպիտղիս՝ յառաջնուսն ամին ըստ յունաց: Են էր բուն թուական Հայոց 64Ի (1562)»:

1113 թվականի Բուն բարեկենդանից Հետո եկող 5-րդ չարաթի չորեքշաբթին, երբ խաղաղվել է արեգակը, Հայոց անշարժ տոմարով եղել է Արեգ

11-ին = Հայոց չարաթիան տոմարի Նուստարգի 27-ին = Հուլյան տոմարի մարտի 19-ին՝ մեկ օրով առաջ, քան գարնանային գիշերահավասարի օրը, որը, ըստ Հեղինակի՝ մարտի 20-ին էր: Ինչն է, վկայված տարեթիվը ազդեական էր կենսական Հետեյալ պատկերը.

№	Ձուգանե թվականներ	Թվականներից ստացած մնացորդ	19-ամյակի հոգալ տարվա լուսնի լրում	19-ամյակի 1-ին տարվա լուսնի լրում
1.	333 (հոռնական փոքր թվ.)	10	A 4	A 13
2.	29 (հայոց փոքր թվ.)	10	A 4	A 13
3.	1867 (Դոմ քաղ. չի՛ք թվ.)	5 (-4)	A 4	A 4
4.	830 (Դիոկլ. թվ.)	13 (-1)	A 4	A 5 (6)
5.	1[163] (Անտիֆոցի չի՛ք թվ.)	4 (-3)	A 4	A 4
6.	1423 (Կիրզոս քաղ. չի՛ք թվ.)	19 (+ 1) = 1	A 4	A 4
7.	1115 (քրիստ. հալկ. թվ.)	13 (-3)	A 4	A 13
8.	6313 (արալոյ. 70-ից թվ.)	5 (-4)	A 4	A 4
9.	562 (հայոց մեծ թվ.)	11 (-1)	A 4	A 13
10.	1889 (473 օր 1-ին տարի)	8	A 4	A 2
11.	1113 (քրիստ. ներկա թվ.)	11 (-1)	A 4	A 13

Անտիֆոցի չինութիան թվականը 1163-ն է, իսկ Հայոց մեծ թվականը՝ 562-ը, որոնց տարբերությունը 601 տարի է: Այստեղ Հայոց մեծ թվականը 1-ով ավելացել է, և մեկով ավելացել է նաև Անտիֆոցի չինութիան թվականը՝ 600-ից դառնալով 601: Քրիստոնեական Հայկական թվականի տարբերակի և Անտիֆոցի չինութիան թվականի տարբերությունը 48 (1163-1115) տարի է, իսկ ներկա թվականով 50 (1163-1113) տարի: Այստեղ նկատվում է 2 տարվա տարբերություն, իսկ Անտիֆոցի չինութիան թվականի սկիզբն առաջվել է քրիստոնեական Հայկական և Անտիֆոցի չինութիան թվականի տարբերությամբ: Փոխանակ այն լինե՛ր ներկա և Անտիֆոցի չինութիան թվականների տարբերությունը Այստեղ Հովհ. Մարկավազը Հայոց քրիստոնեական թվականի տարբերակի և Անտիֆոցի չինութիան թվականի մեջ է պահպանել վերջինիս տարբերակը Համարժեքը: Այնպես որ, կանոն սահմանողը չէր կորող կանոնով չգտնել Անտիֆոցի չինութիան թվականը: Բացի այդ, 600 Հաստատունը չարաթի է գալիս Հայոց թվականից ներկա թվականն ստանալու 552 Հաստատունի հետ, որը Անտիֆոցի չինութիան և Հայոց չարքերի կանոնն ու Հաստատունն է մինչև 11-րդ դարի սկզբները, 600 անտիֆոցիան թվականը, ինչպես տեսանք, Համարժեք է ներկա 552

<sup>1</sup> A - ապրիլ



թվականի, ուստի Անդրեասի գաղտնագրության հիշատակարանում առկա 200-ամյակի առաջին տարին, որն ամրագրված էր 401 թվականի է, գուցադրվել է 353 թվականին (600-199 = 401 և 552 - 353 = 199): Ինչպես անտիոքյան 401-ը բաժանելով 19-ի՝ մնացորդում կունենանք 2 մնացորդ և մեկը Հանելով կտասանք 19-ամյակի 1-ին տարին (A 4), այնպես էլ 353-ը՝ բաժանելով 19-ի, մնացորդում կունենանք 11 և Հանելով մեկ տարին՝ կունենանք 19-ամյակի Հաշվման իմաստով 10-րդ տարին, որը 19-ամյակի 1-ին տարին է (A 4), որոնք նույնպես Համարվել են:

Այդպես է նաև Անտիոքի 600-րդ տարվա և ներկա 552 թվականի Հաշվարկի, և արդյունքում 600 թվականի Համար ունենում ենք Անդրեասի 10-րդ տարին, իսկ 552 թվականի Համար Հաշվման իմաստով 19-րդ տարին, որը 19-ամյակի 10-րդ տարին է:

Աստիք նաև, որ Անդրեասի 200-ամյակի 1-ին տարին Հաշվարկել են միայն 1973 թվահամարի դարձրել մեկ, որի բնագիրը բերեցինք վերևում: Անտիոք Անդրեասի 1-ին տարին Հաշվարկվել է քրիստոնեական Հայկական թվականի մի տարբերակի Հաշվով, այն է՝ 354 թվականով, որին համարելով 199, կտասանք 553, որը, ինչպես տեսանք, Համարվել է Սամուել Ա-նեցու տվյալներին, այսինքն Անդրեասի վերին՝ 200-րդ տարվան, այսինքն վերահիշյալ թվականը պետք է մեկ տարով պակասեցնենք, որպեսզի տեսանք քրիստոնեական դիոնիսյան թվականը, որն է Անդրեասի 1-ին տարվա Համար 353 թվականը, իսկ վերին տարվան՝ 552 թվականը:

Անդրեասի գաղտնագրակի կառուցվածքի վերլուծությունը պարզ դարձավ, որ Անդրեասն առաջնորդվել է լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանով, որը բնորոշել է «չորեքտասներորդ» կամ «չորեքտասներորդն յուսեն», և նրա 1-ին տարին ստացանք Նիսան 14-ը, որը Համարվել է ապրիլի 4-ին: Վերահիշյալ ամսաթիվը շատ Հստակ վկայվել է Անդրեասի մոտ, երբ գրում է. «Բանդի Բրիստոսի ԴԺ-անն երրորդում աուլը ամսոյն առաջինոյ (=նիսան 14) չարարացաւ, յայտ է՝ յետ Հասարակելոյ տուրննիան և գիշերոյ արեգ (= նիսան) ամսեան, և ոչ այս վրիդեալ է ի մէջը»: Բնագրում սեկուլարիզմն այս է, որ Բրիստոսը չարարվել է Նիսան 14-ին(= ապրիլի 4)՝ զարնաանային գիշերահամարային (մայրի 20) Հետո՝ Հրեաների չորեքշաբաթաներորդի 1-ին տարում, որում Հրեաները Զատիկն էին տոնում, և այս չի վերաբերում քրիստոնյաների մոտ, որովհետև Անատոլիոս Լաոզիկեցու - Անդրեասի 19-ամյակի 1-ին տարվա լրման օրն էր՝ յուրբաթանշաբաթ 19 տարին մեկ, որից Հնուս գալիս էր քրիստոնեական Զատիկը:

Անդրեասն առաջնորդվել է երբայական առմարով և առաջին ամիս ա-սեղով՝ Հատկացել է Նիսան ամիսը: Բերենք մի քանի վկայություն՝:

1. «Արգ՝ քանզի զարբինակն և զնմանութիւնն յառաջնուսմ ամսեանն Հրամայէր առնել, չէր իշխանութիւն կեկեցուցոյ յԺԺ-աններորդ ամսեանն առնել զգառիկս այս»:
2. «.... Լուսն աշորբիկ Հարկ է մեծաւ փութով ամի ամի յամսեանն առաջինում առնել զգառիկն»:
3. «Եւ արգ՝ յետ) Հասարակած տարննիխն և գիշերոյ սկիզբն տարնոյն և ամսեանն առաջնոյ, քանզի ամիսն առաջինն անալն առնու սկիզբն»:
4. «.... և քանզի Բրիստոսի ԴԺ-անն երրորդում աուլը ամսոյն առաջնոյ (=նիսան) չարարացաւ, յայտ է՝ յետ Հասարակելոյ տուրննիան և գիշերոյ յիշարեզ (նիսան) ամսեան ....»:
5. «Եւ քանզի սկիզբն ամսեանն տարնոյն յիԺԲ՝ երորդին մարտի ամսոյ լինի, այսինքն է մեհՀնակն, յայտ է, թէ նա է ամիսն առաջին»:
6. «Զի եթէ ոչ լինէին ամիսը նահանջեալք և յետ կատարելոյ տասն և երկուց ամսոց պահել և առնէին զգառիկն բաղարակերացն, ալլ ձգեն ամսն զմեծ նահանջ ամիսը, զի միշտ յետ Հասարակելոյ տուրննիան և գիշերոյ արացուցը զգառիկն, քանզի նորօք Հասանեմք յամիսն առաջինն արմտեաց»:

Բ. Թուսնյանը ենթադրել է, որ Անդրեասը տարեգրության ընդունել է օգոստոսի 29-ը, որը չի Հաստատվում բնագրի նյութերով, և պարզվում է, որ առաջնորդվել է երբայական առմարով և տարվա սկիզբն ընդունել է Նիսան 1-ը = մարտի 22-ին:

Անդրեասը, ինչպես տեսանք, օգտագործել է Անտիոքի թվականը: Անտիոքի տոմարի սկիզբն ընդունվում է Հոկտեմբերի կամ սեպտեմբերի 1-ը: Այնպես որ օգոստոսի 29-ը ոչ մի առնչություն չունի Անդրեասի բնագրի հետ: Անդրեասը բնագրում ամբնաբար տեղեկություններ են պահպանվել Հրեական 19-ամյակի, Հնուսպետ, Զատիկ, ինչպես և քրիստոնեական 19-ամյակի՝ Անատոլիոս Լաոզիկեցու տարբերակի, որով առաջնորդվել է Անդրեասը, ինչպես և քրիստոնեական Զատիկի մասին: Առանց այդ վկայությունների, որոնք փոխանցվել են նաև Հայկական սկզբնաղբյուրներին՝ Հնարավոր չէր վերականգնել Հրեական 19-ամյակը և Զատիկը, ինչպես

<sup>1</sup> Էդ. Աղայան, Ալեքսանդր Խաչոյ տոմարների պատմություն, էջ 145:

<sup>1</sup> Էդ. Աղայան, Անդրեաս Բյուզանդացու երկուխաղորդյալ տոմարայլը և նրա հայերեն քարգանձությունը, անդ. էջ 134, 135, 136: Աշ. Արքատյան, Անդրեասի տոմարագիտական աշխատություններ, անդ. էջ 76, 77, 78:

<sup>2</sup> Բնագրում՝ յթմ, որն ուղղվել է Ռ. Վարդանյանը:

նան Անատոլիոս Լադղիկեցու կողմից ռեֆորմի ենթարկված բրիտանական 19-ամյակի տարբերակն է Զատիկը, որին Հնդկոչի Անդրեասը:

Անդրեասը լուսնի լրման 19-ամյա պարբերաշրջանը փայլել է «չորեքասաներորդն լուսնին», «օրն ԴԺ-աներորդի լուսնին», «աւրն չորեքասաներորդի լուսնին», «չորեքասաներորդն անվանումներով և տարբերակել բրիտանական 19-ամյակը Հրեականից: Միաժամանակ 19-ամյակի ու Հրեական Զատիկի մասին Հայտնի է մտերմախոսել: Բերնեք Հատվածներ «Անդրեասայ մեծի վանն սրբոյն Պասեքին յես և յառաջ խաղալոյ և վանն գրութնան երկիրերկրինն րնաբոլիք, որը պաշտամովել է միայն Հայերեն թարգմանություն և անհրաժեշտության դեպքում մեկնաբանելը:

Բնագրում կարգում են:

«Քանզի բազումը յաթուրոց աներկիւղ յամառութեամբ կարճեցին, եթէ յԺԺ-աներորդում ամսեան պարտ իցէ առնել զգատիկն բազարվակն-բաց...»:

Այս Հատվածում Անդրեասը Հաղորդում է, որ տարիներից շատերը, փաստորեն, Հրեաների նման կարծում էին, որ Զատիկը պետք է կատարեն 12-րդ ամսում Բազարվաներոց տոնի օրը: Փոքր ինչ Հնոս Անդրեասի իսկ փկայությունը կտեսնենք, որ 19-ամյա պարբերաշրջանի յոթ տարիների, երբ Հրեաները չեն ավելացրել նահանջյալ ամսեանը, Զատիկն ընկել է 12-րդ ամսում: զարնանային գիշերահամաբարից առաջ: Այս Հատվածում Անդրեասը եկատու ունի Հնչեց այդ տարիները:

«... զգատիկն բազարվակնբաց, զոր Աստուած կանխու է ձեռն Մոփսէսի պատուիրեաց որդւոցն Խրալիդի, որպէս և գրեալ է. թէ ասաց Տէր ցՄոփսէս և ցԱհարոն յերկրին եղիպաացւոց, Ամիսս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց: առաջին լիցի ձեզ ամսնային ամսոց տարւոյն: Ասալիք յամսնային ժողովուրդ որդւոցն Խրալիդի է Ժ-երորդն աւուր յամսեանս յայմիկ առցն իւրաքանչիւր գառն ըստ երդ և եղիցի պահել զգոյնացնալ նոցա մինչև ի տասն և ի չորրորդ ամսայն, քանզի և յայնմ աւուր փրկեցան աղզի և ցնդե նոցա՝ նշանակեալ արեամբն ի վերայ սեմոց դրանց նոցա ի Հնպապաղութիւն և ի ծառայութիւն փարաւորին»:

Ավանդության Համաձայն Զատիկի առաջին տոնը կապում են Մոփսէսի անվան և Հրեաների եղիպաութից ելքի Հնոս, ինչպես և Հրեական 19-ամյակի առաջին տարվա՝ նիսանի 14-ի (չապրիլի 4-ի) լրման օրվա Հնոս:

«Արդ քանզի զտարիանին և զնմանութիւնն յառաջնումն ամսեանն Հրամայէր առնել, չէր իշխանութիւնն եկեղեցւոյ յ ԺԺ- աներորդ ամսեանն առնել զգատիկս այս»:

Ինչպես Հատվածայի դարձավ, Անդրեասը տարբերակում է քրիստոնեական և Հրեական Զատիկի օրերը. առաջինը բրիտանականորեն կատարվում էր նիսան ամսին, իսկ երկրորդը՝ Հրեականը, որոշ տարիներին կատարվում էր 12-րդ՝ Ագար և Աւերազ ամիսներին:

«Եւ ընկալան (շամարակցիք) ի Հնչիլց տուչութեամբ, թէ երբ և յորում ժամանակին պարտ իցէ առնել զգատիկն և ըստ նմին կարգի, որպէս ընկալան ի նոցանէ, պահեն շամրտացիք մինչև ցայսաւր ժամանակին առնել զգատիկն յես Հատարակելոյ տուչնման և զիշերոյ: Եւ շամրտացիք, զոր ընկալան ի նոցանէ, պահեն, և Հրէայք, զոր ուսուցին, յայն ոչ կարացին»:

Այստեղ Հնչիլանը բնադառնում է, որ Հրեաները որոշ տարիներին (19-ամյակի այն 7 տարիներին, երբ պետք է ավելացվեն նահանջյալ ամիսները) չեն պահպանել Զատիկը զարնանային գիշերահամաբարից Հնոս տոնելու կարգը, բայց շամրտացիք, որ նրանցից էին սաացել այդ սովորույթը, պահպանելով ավանդույթը, Զատիկը տոնում էին մշտապես զարնանային գիշերահամաբարից Հնոս:

«Արդ սկիզբն Հասարակելոյ տարնմնան և գիշերոյ ըստ թուոյն եղիպաացւոցն ի ի և Դ ամսոյն լինի, որ անուանեալ կոչի պնեմովթ, որ գաղղոն ըստ թուոյն Անտուրաբացւոց ի Ժ-երորդում դիւստուր ամսոյն, այսինքն ի մեհկանին, և քանզի Քրիստոս ի ԴԺ-աներորդում աւուր ամսոյն առաջնայ չարարեցաւ, յայտ է յես Հատարակելոյ տարնմնան և գիշերոյ արեզ ամսեան, և ոչ այս վրիպեալ է ի մէջը, թին աշմ է մեր ամս և յաւուր յարեզ ամսեանս բազում անգամ արարին Հրէայք զգատիկ»:

Բնագրի վերահիշյալ մասում պարզորոշ ասվում է, որ Հրեաները բազմիցս Զատիկը կատարել են զարնանային օրահամաբարից Հնոս նիսան 14-ին, որը նրանց 19-ամյակի առաջին տարին էր և կապվում էր Քրիստոսի չարարանալ օրվա Հնոս:

«Արդ եկեղեցի Քրիստոսի, յորժամ դիպեցի ԴԺ-աներորդ լուսնոյ յԺԺ-երորդն մարտի և անդէն ի մուսու կատարեցին ԲԺ-ան ամսեայ թիւքն լուսնոյն. միւս և այլ ամիս յաւելումք ի վերայ ԲԺ-ան ամսոյն, որ անուանեալ կոչի ն(ա)Հաննիալ, զի այն ամբ, քանզի պաղատ դուտին թիւք

<sup>1</sup> Էդ. Աղայան, Ավանդույնի հայոց տոմարների պատմություն, էջ 143:

<sup>2</sup> Լույս տեղում, էջ 143:

<sup>1</sup> Էդ. Աղայան, Եզվ. աշխ., էջ 143:

<sup>2</sup> Լույս տեղում, էջ 144:

<sup>3</sup> Լույս տեղում, էջ 145:

ընթացքը լուսնոյ քան թիւ ընթացքի արեգականն, այսպէս կամեցաւ, զի ն(ա)հանջեալ ամսուսը լիցի, որպէս զի երթիցէ հասցէ ի թիւ-ը ընթացքի լուսնոյ թուոյ ընթացքի արեգականն: Զի եթէ այս այսպէս ոչ լինէր, զիպէտէ երբեք երբեք երկու գատիկք ի միում մտն, որպէս զի և հըշայք, զի թէպէտ կտրիք քաշը ն(ա)հանջին գամիտն, քաղում անգամ առնեն երկու գատիկս ի միում ամի»:

Ինչպէս իրավացիորեն նկատել են «Հրեական Զատիկի և քրիստոնեական տոներին» մասին տարբերակների վերականգնման փորձի հոգովածի հեղինակները, այս հատվածում էլ Անդրեասը քրիստոնեական Զատիկը տեսնելու համար կարևորում է լուսնային և արեգակնային տարիների համադրանքի միջոցով նահանջյալ ամիսների ավելացնելու միջոցով, որը Զատիկի ընդհանրացրել հրեաները, ինչի հետևանքով 19-ամյակի 7 տարիների ընթացքի ընդհանուր էր գործառնային օրահամադրանք առաջ և նույն տոմարական տարում երկու Զատիկ էր կատարվում:

Անդրեասը բնագործում է նաև հրեաների մեկ այլ մոտեցում, այն, որ 19-ամյակի ցանկացած տարում լուսնով չարաքաղված ինչ որ էլ որ եղի է, հայտարարել են չարաթի և նույն օրը կատարել Զատիկ: Այսպես, նա գրում է. «... զի հըշայք քաղում տառն առնեն, յորում առուր և դիպեցի գատիկն յառուր չարաթիս: Շարաթ կոչեն դարն, թէպէտ և Ե-չարաթի իցէ, զի մի փոքրեցին զարն առնուն, չարաթ անուանին»:

Անդրեասը իբրև նոր քրիստոնեական Զատիկ հետևորդ, անդրադառնում է նաև պահքի խորհրդին և հորդորում է, որ ոչ որ պաղոթանայաններ ի նման չափականի խորհուրդը պահքը լուծելով չարաթ օրից առաջ, թեև իրագույն չորեքշաբթիները որք լինի կիրակի: «Արդ մի որ յառաջ քան զչարաթ լուծէ զպահքն, զի ի մի ապականեցէ զխորհուրդն և զինչէ այլ կիրակի, փոխանակ այնք, որ արժան է, որպէս պաղոթանաքն ժայրհեցան առնել: Եւ մի յառաջ կիրակի որ պահեցէ, թէպէտ և չորեքշաբթիները ի մի նմա դիպեցին»:

Լուսնի լուսնի քրիստոնեական 19-ամյակներում առանձնակի ուշադրություն է դարձվել չորեքշաբթիները ի առաջին տարվան, քանի որ այդ առաջին տարվա հետ են առնչվել կարևորագույն իրադարձություններ, ինչպիսիք են՝ Եղիպտոսից, Բերստոսի չարաքաղաները, նրա խաչելությունը և հարությունը և այլն: Եվ բարեխառնաբար, Անդրեասը, ինչպես և Ան. Շիրակացու բնագործում պահպանվել են տեղեկություններ լուսնի

լուսնի քրիստոնեական 19-ամյա պարբերաշրջանի այն առաջին տարվա՝ նրան 14-ի (= ապրիլ 4) մասին, որի հետ են առնչվել վերոհիշյալ իրադարձությունները: Ահա այդ վկայությունները: Անդրեասը գրում է. «Քանից բազումք յառուրք աներկիւղ յամառութեամբ կարծեցին, եթէ յԵժ-աներորդում ամսեան պարտ իցէ առնել զգատիկն քաղարաշխեաց, զոր Աստուած կանխել ի ձեռն Մովսէսի պատուիրեաց որդւոցն Իսրայելի, որպէս և գրեալ է, թէ՛ սասց Տէր ջմովսէս և ջնՀարուն յայս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց. Առաջին լիցի ձեզ ամսեանք ամսոց տարւոյն: Առաջի յամսնայն ժողովրդի որդւոցն Իսրայելի ի Ժ երորդում առուր յամսնայն յամսնայն ամսոցն Իսրաբանչիւր գառն ըստեղը և եղիցի պահել զգուշացեալ նորք մինչև ի տառն և չորրորդ [աւր] ամսոյն, քանից յայնմ առուր փրկեցան ապքն և ցեղք նոցա՝ Նաանանայ արեամբն ի վերայ սմոց դրանց նոցա՝ ի հնազանդութիւն և ի ծառայութիւն քառաւորն»:

Ան. Շիրակացին հաղորդում է. «Զառան սրբոյ գատիկն ուսար ի Մովսէսէ ևս ինչիցն Իսրայելի յեղիպտոսէ, քանից գրեալ է յայսպէս. Ոստեցաւ Տէր ընդ Մովսէսին և ընդ Ահարոնին ինքիքին եղիպտոսացոց եւ ասէ. Ահիս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց. Առաջին եղիցի ձեզ յամսնայն տարւոյ: Եւ յառաջ մատուցեալ ասէ. Ի տառաներորդում առուր յամսնայն այսորիկ առցին Իսրաբանչիւր ոչխար ըստ տուես, ապա թէ՛ ոչ ըստ տանց տու՛մից յաղապ աղբատութեան հասկանակեալ: Եւ զեղիքն անեալ ասէ. «Եւ եղիցի պահեալ մինչև ցառան և չորս ար ամսոյս այսորիկ. Եւ զինչցն ընդ և-րեկս եւ շաղախեցին զբարաբն. Եւ զերկոստան սնաման յարնելն, որ և-րիւ պահեալական անդրաքանեց առ ի ստանալին»:

Ինչպէս Անդրեասը, այնպէս էլ Ան. Շիրակացին, երբ գրում են լուսնի չորեքշաբթիները ի մասին, հասկանում են, լուսնի լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանը, իսկ նրա առաջին տարին՝ նրան 14-ը (=ապրիլ 4):

Բնագործից Հատարակին հետևում է, որ Անդրեասը (հետագայում Ան. Շիրակացի, Հովհ. Սարգսյան և այլք) երբայական նրան մասի 14-ը համարել է համարում հուլյան տոմարի ապրիլի 4-ին և աներկապարեն ընդունում լուսնի լուսնի 19-ամյա պարբերաշխի առաջին տարի: Անդրեասն իր Զատիկի մեկնության բնագիր թե՛ համառու, և թե՛ ընդարձակ խըմբադրություններում խոսում է նաև լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի՝ հետ և առաջ չարժեքներ օրհնաշափության մասին: Այսպես, բնագործական գրված է. «Արդ՝ եկեղեցի Բերստոսի, յորում դիպեցի ԴԺ-աներորդ լուսնոյ յԵժ-երորդէն մարտի ամսոյ և անգնէ ի ժոռո կատարեցին ԲԺ-ան

<sup>1</sup> Էդ. Սդայան, Ավարիկներ հայոց տոմարների պատմության, էջ 145-146:

<sup>2</sup> Լուսն տեղում, էջ 146:

<sup>3</sup> Լուսն տեղում, էջ 148:

<sup>4</sup> Էդ. Սդայան, Անդրեաս Բյուզանդացու երկուհայտարարման տեղացույցը, էջ 134: Աշ. Աբրահամյան, Անդրեասի տոմարական աշխատությունները, էջ 75-76:



ամանայ թիւքն լուսնոյ, միւս եւս ամիս յաւելումք քի վերայ Բժ-ան ամսոյն, որ առնուանայ կոչի նահանջնայ, զի այն ամբ, քանզի պակաս գտանին թիւքն ընթացից լուսնոյ քան զթիւ ընթացից արեգականն, այսպէս կազմեցաւ, զի նահանջնայ ամսաւք քիցի, որպէ՛ս զի երթիցէ Հասցէ թիւքն ընթացից լուսնոյ թիւոյ ընթացից արեգականն .....»<sup>1</sup>:

Իսկ Համառոտում փաստոված է. «Արդ՝ հիկեղեցի Քրիստոսի, յորժամ զիպի չորեք Ժ-ան լուսնին, որ է ի մարտի ԺԺ մինչև ի ԺԷ ապրիլի, այսինքն արեգ»<sup>2</sup>:

Հետագայում Անգրեանից օգտված Ան. Շիրակացին և Հովհաննես Սարկավազը ևս խոսում են 19-ամյակի չարժեքանութեան մասին:

Ան. Շիրակացին ասում է. «Արդ քանզի տուչութիւն հիկեղեցոյ ուսուցանէ պահչի ամի գարն բազարաշինեացն, եւ յորժամ զիպի չորեքտասան լուսնի ի չորս աւելեացն մինչև ի քսան եւ ութներորդն [Նիսիանայ], այսինքն է ապրիլի [ուրի մ. տասն] պահեմք եւ առնեմք գատիկ: Իսկ եթէ չորս աւելեացն է, անզին յաղար ամիս կոչս կատարիցի երկուտասան թիւքն լուսնոյ, միւս եւս այդ ամիս յաւելումք վերայ երկուտասան ամսոյն, որ առնուանայ կոչի նահանջնայ, զի յայն ամս քանզի պակաս գտանի թիւքն ընթացից լուսնի քան զթիւս արեգական, այս այսպէս կազմեցաւ, զի նահանջնայ ամսաւք քիցի, որպէսզի երթիցէ Հասցէ ընթացից լուսնոյ, թիւոյ ընթացից արեգական .....»<sup>3</sup>:

Հովհաննես Սարկավազն էլ է Հաստատում նույն երևույթը՝ «Արդ՝ յորժամ զիպի չորեքտասան լուսնի ի չորս աւելեացն մինչև ի ԻԷ (28) Նիսիանայ, այսինքն ապրիլի ուրի մ. տասն (18) պահեմք եւ առնեմք գատիկն, իսկ եթէ Դ (4) աւելեացն է անզին յաղար ամիս կոչս [տպագրում՝ յաղարաւս, իսկ իսկ] կատարեցին երկուտասան ամսոյն, որ առնուանայ կոչի նահանջնայ, քանզի յայն ամբ պակաս գտանին ընթաց լուսնի: Բանզի զթիւքն ընթացիցն արեգական»<sup>4</sup>:

Անգրեանի բնագրի ընդարձակ խմբագրութեանը Հանգամանորեն անդրադարձել է Ռ. Վարդանյանը<sup>5</sup>: Նա պարզել է, որ չորեքտասաններորդի այն տարիներին, երբ լուսնի և արեգակի ընթացքի օրը չեն Համապատասխանել, անհրաժեշտ է եղել մարտի 19-ից [բառ Շիրակացու՝ մարտի 20-ից], այն է՝ տարվա 12-րդ՝ վերջին ամսի լուսնի վրա ավելացնել նահանջնայ ամիս, և

19-ամյակն այդ տարին ունեցել է 13 ամիս: Նահանջյալ ամսվա Հավելումք ոչ միայն Համապատասխանեցրել է լուսնային և արեգակի օրերի թիվը, այլև նպաստել է, որ մեկ տարվա ընթացքում երկու Զատիկ չտոնվի: Իսկ բնագրի Համառոտ տարբերակում խմբագրին ավելացրել է «մինչև ԺԷ ապրիլի, այսինքն՝ Արեգ», որը երևում է Ան. Շիրակացու և Հովհ. Իմաստասերի բնագրերից: Ըստ այդմ, մարտի 20-ից մինչև ապրիլի 18-ն ընկած լուսնի լրման 19-ամյակի՝ 1-ին՝ ապրիլ 4, 2-րդ՝ մարտ 24, 4-րդ՝ ապրիլ 1, 5-րդ՝ մարտ 21, 7-րդ՝ մարտ 29, 9-րդ՝ ապրիլ 6, 10-րդ՝ մարտ 25, 12-րդ՝ ապրիլ 2, 13-րդ՝ մարտ 22, 15-րդ՝ մարտ 16, 16-րդ՝ ապրիլ 18 և 18-րդ՝ մարտ 27 ի կատարելին պահել և կատարել են Զատիկը, իսկ մնացյալ տարիներին, այն է՝ 3-րդ, 6-րդ, 8-րդ, 11-րդ, 14-րդ, 17-րդ և 19-րդ տարիներին տարբերվում Հավելել են նահանջյալ ամիս, որից հետո են միայն կատարել Զատիկը: Եվ ըստ այսմ, 19-ամյակի 12 տարիները, երբ Հավելում չի կատարվել, կոչվել է երկուտասան լուսնի, իսկ Հավելումով 7 տարիները՝ նահանջյալ: Լուսնային 12 ամիս ունեցող տարիները պատմական է են 354 օր, իսկ նահանջյալ տարիները 360 օր ավելի, այն է՝ 384 օր:

Գույություն են ունեցել 19-ամյա պարբերալը՝ աններ, որոնց առաջին տարին փաստվել է, ոչ թե ապրիլ 4-ը, այլ ապրիլ 5-ը, ապրիլ 13-ը, ապրիլ 2-ը և այլն: Սակայն առաջին տարվա այս զանազանությունը չի փոխել 19-ամյակի նահանջյալ տարիները, 30 օր ավելացվել է նույն լրման տարիներին: Հախկան բնագրերից հետևում է, որ փաստորեն 30-ական օրեր ավելացվել են երեք, երբեմն երկու տարին մեկ:

Անգրեանի Զատիկի մեկնությանը Հայերեն Քարոզմանության մեջ տեղեկություններ են պահպանվել Լուսնի 19-ամյակի մեկ այլ առանձնահատկության մասին: Բերեք բնագրման և Համառոտ խմբագրություններից վկայություններ՝ «Արդ՝ քանզի տուչութիւն հիկեղեցոյ այսպէս ուսուցանել պահչի ամի ամի գարն բազարաշինեացն, և զի մերթ ընդի Դժ-աներորդի քի մարտի, այսինքն՝ ի մեհնկանի, և մերթ յապրիլի, այսինքն՝ յարեգ ամիսն.....» և «Արդ՝ զի հիկեղեցի ուսուցանէ պահչի գարն բազարաշինեաց, և մերթ զիպի չորեքտասան լուսնին ի մարտի, այսինքն է մեհնկան, և մերթ յապրիլի է արեգ .....»:

Ներկայացնենք Համառոտ խմբագրության և Հովհաննես Սարկավազի Համարժեք տեղեկությունները:

Համառոտ խմբագրության մեջ կարդում ենք. «Կանոն գատկայ չուրք կեղայ գահմամբ բաւերդակ զԺժ ամսաւ. Յուշանէ չորեքտասան լուսնի բաւ աւուրց ամսոց դատրիտի կամ քսանթիկոսի յունաց, եւ Հոռոմայեցոց մարտի կամ ապրիլի, եւ Հայերին մեհնկանի կամ արեգ եւ ոչ բաւ նոցան

<sup>1</sup> Է. Աղայան, Անդրեան Բյուզանդացու երկուխարյուրամյա տոնացույցը, էջ 135-136: Աշ. Արարիաժյան, Անդրեանի տոմարական աշխատությունները, էջ 73:

<sup>2</sup> ՍՍ ՕՆՈ. ԹԻՎ 1999, էջ 18:

<sup>3</sup> Ամանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 299:

<sup>4</sup> Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 275:

<sup>5</sup> Ռ. Չ. Վարդանյան, Դայոց տոնացույց, էջ 72-74:



աւուրց շարաքու գիւղացի, բայց Ղե ամն նոյն թիւն վեր արին գանձամբ եկեալ»<sup>1</sup>։

Իսկ Հովհ. Սարգսյանը գրում է. «Գրէ դարձեալ մի ոմն մանկանց եկեղեցւոյն վասն իննսուհնգեկի բարբառիկն՝ թէ նոյն աւուրք գանն է ի նոյն շարաքն ըստ թուոյ Դիւսարոս ամսոյ կամ քանթիկոս, որ է մարտի կամ ապրիլի և Հայերեն մեհեկանի կամ արեգ»<sup>2</sup>։

Ռ. Վարդանյանը վերոհիշյալ բնագրերից կարկանդակում է, որ լուսնի 19- ամյա և 95-ամյա պարբերաշրջաններում (19 X 5), ինչպես և 200-ամյաի յուրաքանչյուր տարում Քրիստոսի շարժաբանաց օրը, այն է՝ լուսնի լրման օրը, երեք տարվա (մասամբ երկու տարվա) Հաճախականությանը, մերթ Հանգիպում է մարտին, մերթ՝ ապրիլին, կա՛մ մերթ՝ Դիւսարոս, մերթ՝ Քանթիկոս ամիսներին (ըստ Հունական տոմարի, կա՛մ մերթ՝ Մեհեկան, մերթ՝ Արեգ ամիսներին, ըստ Հայոց տոմարի։ Եթե Հուլյան և Հունական տոմարական Համակարգերի Համար վերահիշյալ ամիսների ցիկլլային կրկնությունը ցանկացած ժամանակահատվածում ճիշտ է, քանզի առարթ տոմարներ են, ապա Հայկական շարժական տոմարի զեպչում ամիսների պարբերական կրկնությունը և լուսնի լրման օրը երեք (մասամբ երկու) տարվա Հաճախականությանը կրկնվելը 95-ամյակի և Հատկապես 200-ամյակի Համար ճիշտ չէ, որովհետև լուսնի լրումը, եթե 353-383 թվականներին Հանդիպել է մերթ Մեհեկան, մերթ՝ Արեգ ամիսին, ապա 384-552 թվականներին այն եղել է մերթ Արեգին, մերթ՝ Ահեկանին, մերթ՝ Մարտի ամսին<sup>3</sup>։

Ռ. Վարդանյանը և Գ. Սիմոնյանը Հիմնավորել և վերականգնել են Անատոլիոսի գաղական լրումների 19-ամյակը, որին հետևել է Անդրեասը<sup>4</sup>։

Մինչ այդ Ռ. Վարդանյանը վերականգնել էր Անդրեասի 200-ամյա գաղականացուցակը։ Այժմ անհրաժեշտություն է առաջացել վերականգնել Անդրեասի 200-ամյակը Անատոլիոսի - Անդրեասի 19-ամյակի Հիման վրա, որովհետև Ռ. Վարդանյանը վերականգնել է էսա - Շիրակացու 19-ամյակի միջոցով, որոնք ունեն տարբերություններ։ Այսպես, Անատոլիոս - Անդրեասի 19-ամյակի (առաջին տարին ապրիլ 4-ից հաշված) 10, 11, 12 և 13-րդ Համարներում լրումները Համապատասխանորեն՝ մարտ 20, ապրիլ 14, ապրիլ 13 և մարտ 23 են, իսկ էսա - Շիրակացու մոտ (առաջին տարին

ապրիլ 4-ից սկսած) 10, 11, 12 և 13-րդ Համարներում լրումները Համապատասխանաբար մարտ 25, ապրիլ 13, ապրիլ 2 և մարտ 22-ին են, այսինքն մեկ օրվա տարբերությունն են։

Անդրեասի 200-ամյակի վերականգնումն էական նշանակություն ունի Հայ Հին մատենագրության ժամանակագրության, Հայ ժողովրդի և եկեղեցու պատմության, ինչպես և Հայոց տոնացույցի և տոմարի պատմության ժամանակագրության Հիմնաշարքերը լուծելու Համար՝ սկսած դրերի դուստից (406/7թթ. կամ 407/8 թթ.) մինչև 552 թվականը։ Դրանց օրինակները բերվեցին վերևում։ Մեզ մոտ է վերականգնել Անդրեասի գաղականացուցակը աղյուսակի տեսքով։

<sup>1</sup> Է. Աղայան, Անդրեաս Բյուզանդացու երկուխաչուրամյա տոնացույցը, էջ 138։ Աշ. Արախամյան, Անդրեասի տոմարական աշխատությունները, էջ 80։

<sup>2</sup> Դովիանեն Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 281

<sup>3</sup> Ռ. Վարդանյան, Դայոց տոնացույցը, էջ 75։

<sup>4</sup> Ռ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Դիմական գաղտնի և քրիստոնեական տասնիննամյակների տարբերակների վերականգնման փորձ, էջ 44-46։



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
439	391	11	...	...	2	վերջ 16	կյաց 30	...	1 (10)	ապր. 4	կյաց 17	ապր. 6	կյաց 19	մայ. 25	մարտի 8
6	440	392	22	...	3	վերջ 8	կյաց 22	...	2 (11)	մյու. 24	կյաց 7	մյու. 28	կյաց 1	մայ. 16	սեպտ. 30
441	393	3	...	...	5	վերջ 27	Սեպտ. 12	կյաց 3	3 (12)	ապր. 12	կյաց 26	ապր. 17	Սեպտ. 1	հուն. 5	մարտի 20
442	394	14	...	...	6	վերջ 12	կյաց 27	...	4 (13)	ապր. 1	կյաց 15	ապր. 2 (9)	կյաց 16 (23)	մայ. 21	մարտի 5
443	395	25	...	...	7	վերջ 4	կյաց 19	...	5 (14)	մյու. 21	կյաց 4	մյու. 25	կյաց 8	մայ. 13	սեպտ. 26
6	444	396	6	...	1	վերջ 15	Սեպտ. 9	...	6 (15)	ապր. 29	կյաց 24	ապր. 13	կյաց 20	հուն. 1	մարտի 17
445	397	17	...	...	21	վերջ 15	Սեպտ. 1	կյաց 4	7 (16)	մյու. 29	կյաց 13	ապր. 5	կյաց 28	մայ. 23	մարտի 8
446	398	28	...	...	4	վերջ 28	Սեպտ. 14	...	8 (17)	ապր. 17	Սեպտ. 2	ապր. 18 (25)	կյաց 3 (10)	հուն. 6	մարտի 22
447	399	9	...	...	5	վերջ 20	Սեպտ. 6	...	9 (18)	ապր. 6	կյաց 21	ապր. 10	կյաց 25	մայ. 28	մարտի 14
6	448	400	21	...	6	վերջ 12	կյաց 28	...	10 (19)	մյու. 26	կյաց 11	ապր. 1	կյաց 17	մայ. 20	մարտի 6
449	401	2	...	...	1	վերջ 24	Սեպտ. 11	կյաց 5	11 (1)	ապր. 14	կյաց 30	ապր. 14	կյաց 30	հուն. 2	մարտի 19
450	402	13	...	...	2	վերջ 16	Սեպտ. 3	...	12 (2)	ապր. 3	կյաց 14	ապր. 6	կյաց 22	մայ. 25	մարտի 11
451	403	24	...	...	3	վերջ 8	կյաց 25	...	13 (3)	մյու. 23	կյաց 8	մյու. 29	կյաց 14	մայ. 17	մարտի 3
6	452	404	5	...	4	վերջ 28	Սեպտ. 15	...	14 (4)	մյու. 10	կյաց 27	ապր. 17	կյաց 14	հուն. 5	մարտի 23
453	405	16	...	...	6	վերջ 12	կյաց 30	կյաց 6	15 (5)	մյու. 30	կյաց 16	ապր. 22	կյաց 19	մայ. 21	մարտի 8
454	406	27	...	...	1	մյու. 4	Սեպտ. 20	...	16 (6)	ապր. 18	Սեպտ. 5	ապր. 22	Սեպտ. 9	հուն. 10	սեպտ. 26
455	407	8	...	...	2	վերջ 24	Սեպտ. 12	...	17 (7)	ապր. 7	կյաց 24	ապր. 14	Սեպտ. 1	հուն. 2	մարտի 20
6	456	408	19	...	4	վերջ 9	կյաց 27	...	18 (8)	մյու. 27	կյաց 14	մյու. 29	կյաց 16	մայ. 17	մարտի 5
457	409	30	...	...	5	վերջ 28	Սեպտ. 17	կյաց 7	19 (9)	ապր. 15	Սեպտ. 3	ապր. 18	Սեպտ. 6	հուն. 6	մարտի 25

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
458	410	11	...	...	6	վերջ 20	Սեպտ. 9	...	1 (10)	ապր. 4	կյաց 22	ապր. 10	կյաց 28	մայ. 29	մարտի 17
459	411	22	...	...	7	վերջ 5	կյաց 24	...	2 (11)	մյու. 24	կյաց 11	մյու. 26	կյաց 13	մայ. 16	մարտի 1
6	460	412	3	...	1	վերջ 25	Սեպտ. 14	...	3 (12)	ապր. 12	Սեպտ. 1	ապր. 14	Սեպտ. 3	հուն. 2	մարտի 22
461	413	14	...	...	2	վերջ 16	Սեպտ. 6	կյաց 8	4 (13)	ապր. 1	կյաց 20	ապր. 6	կյաց 25	մայ. 25	մարտի 14
462	414	25	...	...	3	վերջ 1	կյաց 21	...	5 (14)	մյու. 21	կյաց 9	մյու. 22 (9)	կյաց 10 (17)	մայ. 10	սեպտ. 28
463	415	6	...	...	4	վերջ 21	Սեպտ. 11	...	6 (15)	ապր. 9	կյաց 28	ապր. 11	կյաց 30	մայ. 30	մարտի 19
6	464	416	17	...	5	վերջ 12	Սեպտ. 13	...	7 (16)	մյու. 29	կյաց 18	ապր. 2	կյաց 22	մայ. 21	մարտի 7
465	417	28	...	...	6	վերջ 4	Սեպտ. 23	կյաց 9	8 (17)	ապր. 17	Սեպտ. 7	ապր. 22	Սեպտ. 12	հուն. 10	սեպտ. 30
466	418	9	...	...	1	վերջ 24	Սեպտ. 8	...	9 (18)	ապր. 6	կյաց 26	ապր. 7	կյաց 27	մայ. 26	մարտի 16
467	419	21	...	...	2	վերջ 9	կյաց 30	...	10 (19)	մյու. 26	կյաց 15	մյու. 30	կյաց 19	մայ. 18	մարտի 8
6	468	420	2	...	3	վերջ 29	Սեպտ. 20	...	11 (1)	ապր. 14	Սեպտ. 5	ապր. 18	Սեպտ. 9	հուն. 6	մարտի 28
469	421	13	...	...	5	վերջ 13	Սեպտ. 5	կյաց 10	12 (2)	ապր. 3	կյաց 24	ապր. 3	կյաց 24	մայ. 22	մարտի 13
470	422	24	...	...	6	վերջ 5	կյաց 27	...	13 (3)	մյու. 23	կյաց 13	մյու. 26	կյաց 16	մայ. 14	մարտի 5
471	423	5	...	...	7	վերջ 17	Սեպտ. 19	...	14 (4)	ապր. 10	Սեպտ. 1	ապր. 15	կյաց 8	հուն. 3	մարտի 25
6	472	424	16	...	1	վերջ 25	Սեպտ. 7	...	15 (5)	մյու. 30	կյաց 21	ապր. 6	կյաց 28	մայ. 25	մարտի 17
473	425	27	...	...	3	վերջ 1	Սեպտ. 22	կյաց 11	16 (6)	ապր. 18	Սեպտ. 10	ապր. 19 (26)	կյաց 11 (1)	հուն. 7	մարտի 30
474	426	8	...	...	4	վերջ 21	Սեպտ. 14	...	17 (7)	ապր. 7	կյաց 29	ապր. 11	Սեպտ. 3	մայ. 30	մարտի 22
475	427	19	...	...	5	վերջ 13	Սեպտ. 6	...	18 (8)	մյու. 27	կյաց 18	ապր. 3	կյաց 25	մայ. 22	մարտի 14
6	476	428	30	...	6	մյու. 4	Սեպտ. 28	...	19 (9)	ապր. 15	Սեպտ. 8	ապր. 22	Սեպտ. 15	հուն. 10	մյու. 4

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
477	429	11		բարյոց 29	1	գնար 17	Սեփիկ 11	Լյուկ 12	1 (10)	ապր. 4	Լյուկ 27	ապր. 7	Լյուկ 30	մայ. 26	Սարգիս 19
478	430	22			2	գնար 9	Սեփիկ 11	...	2 (11)	մյու. 24	Լյուկ 16	մյու. 30	Լյուկ 30	մայ. 18	Սարգիս 1
479	431	3			3	գնար 1	Սեփիկ 23	...	3 (12)	ապր. 12	Սեփիկ 5	ապր. 19	Սեփիկ 12	հուն. 7	Սրգ 1
480	432	14			4	գնար 14	Սեփիկ 8	...	4 (13)	ապր. 1	Լյուկ 26	ապր. 3	Լյուկ 27	մայ. 22	Սարգիս 16
481	433	25		բարյոց 30	6	գնար 5	Սեփիկ 5	Լյուկ 13	5 (14)	մյու. 21	Լյուկ 14	մյու. 26	Լյուկ 19	մայ. 14	Սարգիս 8
482	434	6			7	գնար 25	Սեփիկ 20	...	6 (15)	ապր. 9	Սեփիկ 3	ապր. 15	Սեփիկ 9	հուն. 3	Սարգիս 2
483	435	17			1	գնար 10	Սեփիկ 5	...	7 (16)	մյու. 29	Լյուկ 22	մյու. 31	Լյուկ 24	մայ. 19	Սարգիս 13
484	436	28			2	մյու. 1	Սեփիկ 25	...	8 (17)	ապր. 17	Սեփիկ 12	ապր. 19	Սեփիկ 14	հուն. 7	Սրգ 3
485	437	9		Արցախ 1	4	գնար 21	Սեփիկ 17	Լյուկ 14	9 (18)	ապր. 6	Սեփիկ 1	ապր. 11	Սեփիկ 5	մայ. 30	Սարգիս 25
486	438	21			5	գնար 6	Սեփիկ 2	...	10 (1)	մյու. 25	Լյուկ 20	մյու. 27	Սրգ 2	մայ. 15	Սարգիս 10
487	439	2			6	գնար 26	Սեփիկ 22	...	11 (1)	ապր. 14	Սեփիկ 9	ապր. 16	Սեփիկ 11	հուն. 4	Սարգիս 30
488	440	13			7	գնար 18	Լյուկ 14	...	12 (2)	ապր. 23	Սեփիկ 29	ապր. 7	Լյուկ 3	մայ. 26	Սարգիս 22
489	441	24		Արցախ 2	2	գնար 2	Լյուկ 29	Լյուկ 15	13 (3)	մյու. 22	Լյուկ 18	մյու. 23	Լյուկ 18	մայ. 11	Սարգիս 7
490	442	5			3	գնար 22	Սեփիկ 19	...	14 (4)	ապր. 10	Սեփիկ 6	ապր. 12	Սեփիկ 8	մայ. 31	Սարգիս 27
491	443	16			4	գնար 14	Սեփիկ 11	...	15 (5)	մյու. 30	Լյուկ 25	ապր. 4	Լյուկ 30	մայ. 23	Սարգիս 19
492	444	27			5	մյու. 5	Լյուկ 1	...	16 (6)	ապր. 18	Սեփիկ 15	ապր. 23	Սեփիկ 20	հուն. 11	Սարգիս 8
493	445	8		Արցախ 3	7	գնար 18	Սեփիկ 16	Լյուկ 16	17 (7)	ապր. 7	Սեփիկ 4	ապր. 8 (15)	Սեփիկ 5 (2)	մայ. 27	Սարգիս 24
494	446	19			1	գնար 10	Սեփիկ 8	...	18 (8)	մյու. 27	Լյուկ 23	մյու. 31	Լյուկ 27	մայ. 19	Սարգիս 16
495	447	30			2	մյու. 2	Սեփիկ 28	...	19 (9)	ապր. 15	Սեփիկ 12	ապր. 20	Սեփիկ 17	հուն. 8	Սրգ 6

ԱՄՏԱԿԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ ՑԱՊԱՆՏԵՍ - ՏԱՐԵՔԻՔ 2008

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
496	448	11		...	3	գնար 22	Սեփիկ 20	...	1 (10)	ապր. 4	Սեփիկ 2	ապր. 11	Սեփիկ 9	մայ. 30	Սարգիս 28
497	449	22		Արցախ 4	5	գնար 6	Սեփիկ 5	Լյուկ 17	2 (11)	մյու. 24	Լյուկ 21	մյու. 27	Լյուկ 24	մայ. 15	Սարգիս 13
498	450	3			6	գնար 26	Սեփիկ 25	...	3 (12)	ապր. 12	Սեփիկ 10	ապր. 16	Սեփիկ 14	հուն. 4	Սրգ 3
499	451	14		...	7	գնար 18	Սեփիկ 17	...	4 (13)	ապր. 1	Լյուկ 29	ապր. 8	Սեփիկ 6	մայ. 27	Սարգիս 25
500	452	25		Արցախ 5	1	գնար 3	Սեփիկ 2	...	5 (14)	մյու. 21	Լյուկ 19	մյու. 23	Լյուկ 21	մայ. 11	Սարգիս 10
501	453	8		Արցախ 6	3	գնար 22	Սեփիկ 22	Լյուկ 18	6 (15)	ապր. 19	Սեփիկ 8	ապր. 12	Սեփիկ 11	մայ. 31	Սարգիս 30
502	454	17		...	4	գնար 14	Սեփիկ 14	...	7 (16)	մյու. 29	Սեփիկ 16	ապր. 24	Սեփիկ 23	մայ. 23	Սարգիս 22
503	455	28		...	5	մյու. 6	Լյուկ 3	...	8 (17)	ապր. 6	Սեփիկ 6	ապր. 8	Սեփիկ 8	մայ. 12	Սրգ 12
504	456	9		...	6	գնար 19	Սեփիկ 19	...	9 (18)	ապր. 14	Սեփիկ 14	մյու. 31	Լյուկ 30	մայ. 19	Սարգիս 27
505	457	21		Արցախ 6	1	գնար 10	Սեփիկ 11	Լյուկ 19	10 (19)	մյու. 26	Լյուկ 25	մյու. 31	Լյուկ 30	մայ. 23	Սարգիս 19
506	458	2		...	2	մյու. 2	Լյուկ 1	...	11 (1)	ապր. 14	Սեփիկ 14	ապր. 20	Սեփիկ 20	հուն. 8	Սրգ 9
507	459	13		...	3	գնար 15	Սեփիկ 16	...	12 (2)	ապր. 3	Սեփիկ 3	ապր. 5	Սեփիկ 5	մայ. 23	Սարգիս 24
508	460	24		...	4	գնար 7	Սեփիկ 8	...	13 (3)	մյու. 23	Լյուկ 23	մյու. 27	Լյուկ 27	մայ. 15	Սարգիս 16
509	461	5		Արցախ 7	6	գնար 26	Սեփիկ 28	Լյուկ 20	14 (4)	ապր. 10	Սեփիկ 11	ապր. 16	Սեփիկ 17	հուն. 4	Սրգ 6
510	462	16		...	7	գնար 11	Սեփիկ 13	...	15 (5)	մյու. 30	Լյուկ 30	ապր. 21	Սեփիկ 2	մայ. 20	Սարգիս 21
511	463	27		...	1	մյու. 3	Լյուկ 3	...	16 (6)	ապր. 16	Սեփիկ 19	ապր. 21	Սեփիկ 22	մայ. 31	Սրգ 11
512	464	8		...	2	գնար 23	Սեփիկ 25	...	17 (7)	ապր. 7	Սեփիկ 9	ապր. 12	Սեփիկ 14	մայ. 16	Սարգիս 18
513	465	19		Արցախ 8	4	գնար 7	Սեփիկ 10	Լյուկ 21	18 (8)	մյու. 27	Լյուկ 28	մյու. 28 (A4)	Սեփիկ 19	հուն. 5	Սրգ 8
514	466	30		...	5	գնար 27	Սեփիկ 30	...	19 (9)	ապր. 15	Սեփիկ 17	ապր. 17	Սեփիկ 19	հուն. 5	Սրգ 8



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
515 487	11	...	...	...	6	գծառ. 19	Սեփի 23	...	1 (10)	ապր. 4	Սեփի 6	ապր. 9	Սեփի 11	...	Սեփի 30
516 488	22	...	...	...	7	գծառ. 11	Սեփի 14	...	2 (11)	դր. 24	Սեփի 26	դր. 31	Սեփի 3	...	Սեփի 22
517 489	3	...	...	...	2	գծառ. 23	Սեփի 27	Սեփի 22	3 (12)	ապր. 12	Սեփի 15	ապր. 13 (20)	Սեփի 16 (23)	...	Սեփի 5
518 470	14	...	...	...	3	գծառ. 15	Սեփի 19	...	4 (13)	ապր. 1	Սեփի 4	ապր. 5	Սեփի 8	...	Սեփի 27
519 471	25	...	...	...	4	գծառ. 7	Սեփի 11	...	5 (14)	դր. 21	Սեփի 23	դր. 28	Սեփի 30	...	Սեփի 19
520 472	6	...	...	...	5	գծառ. 7	Սեփի 11	...	6 (15)	ապր. 9	Սեփի 13	ապր. 16	Սեփի 20	...	Սեփի 9
521 473	17	...	...	...	7	գծառ. 11	Սեփի 16	Սեփի 23	7 (16)	դր. 29	Սեփի 2	ապր. 1	Սեփի 5	...	Սեփի 24
522 474	28	...	...	...	1	գծառ. 3	Սեփի 6	...	8 (17)	ապր. 17	Սեփի 21	ապր. 21	Սեփի 25	...	Սեփի 14
523 475	9	...	...	...	2	գծառ. 23	Սեփի 27	...	9 (18)	ապր. 6	Սեփի 10	ապր. 10	Սեփի 12	...	Սեփի 6
524 476	21	...	...	...	3	գծառ. 8	Սեփի 13	...	10 (19)	ապր. 26	Սեփի 19	ապր. 17	Սեփի 22	...	Սեփի 21
525 477	2	...	...	...	4	գծառ. 8	Սեփի 13	...	11 (1)	ապր. 14	Սեփի 19	ապր. 17	Սեփի 22	...	Սեփի 11
526 478	13	...	...	...	6	գծառ. 19	Սեփի 25	Սեփի 24	12 (2)	ապր. 3	Սեփի 8	ապր. 9	Սեփի 14	...	Սեփի 3
527 479	24	...	...	...	7	գծառ. 4	Սեփի 10	...	13 (3)	դր. 23	Սեփի 27	դր. 25	Սեփի 29	...	Սեփի 18
528 480	5	...	...	...	1	գծառ. 24	Սեփի 30	...	14 (4)	ապր. 10	Սեփի 16	ապր. 13	Սեփի 19	...	Սեփի 8
529 481	16	...	...	...	3	գծառ. 15	Սեփի 22	Սեփի 25	15 (5)	դր. 30	Սեփի 5	ապր. 25	Սեփի 11	...	Սեփի 28
530 482	27	...	...	...	4	դր. 7	Սեփի 12	Սեփի 28	16 (6)	ապր. 18	Սեփի 24	ապր. 10	Սեփի 16	...	Սեփի 5
531 483	8	...	...	...	5	գծառ. 20	Սեփի 27	...	17 (7)	ապր. 7	Սեփի 13	ապր. 10	Սեփի 16	...	Սեփի 26
532 484	19	...	...	...	6	գծառ. 12	Սեփի 19	...	18 (8)	դր. 27	Սեփի 3	ապր. 1	Սեփի 8	...	Սեփի 20
533 485	30	...	...	...	7	գծառ. 3	Սեփի 9	Սեփի 26	19 (9)	ապր. 15	Սեփի 22	ապր. 21	Սեփի 28	...	Սեփի 17

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
534 486	11	...	...	...	2	գծառ. 16	Սեփի 24	...	1 (10)	ապր. 4	Սեփի 11	ապր. 6	Սեփի 13	...	Սեփի 2
535 487	22	...	...	...	3	գծառ. 8	Սեփի 16	...	2 (11)	դր. 24	Սեփի 30	դր. 29	Սեփի 5	...	Սեփի 14
536 488	3	...	...	...	4	գծառ. 28	Սեփի 6	...	3 (12)	ապր. 12	Սեփի 20	ապր. 17	Սեփի 25	...	Սեփի 22
537 489	14	...	...	...	6	գծառ. 12	Սեփի 21	Սեփի 27	4 (13)	ապր. 1	Սեփի 6	ապր. 2 (9)	Սեփի 10 (17)	...	Սեփի 28
538 490	25	...	...	...	7	գծառ. 4	Սեփի 13	...	5 (14)	դր. 21	Սեփի 28	դր. 25	Սեփի 22	...	Սեփի 21
539 491	6	...	...	...	1	գծառ. 24	Սեփի 3	...	6 (15)	ապր. 9	Սեփի 17	ապր. 14	Սեփի 22	...	Սեփի 11
540 492	17	...	...	...	2	գծառ. 16	Սեփի 25	...	7 (16)	դր. 29	Սեփի 7	ապր. 5	Սեփի 14	...	Սեփի 3
541 493	28	...	...	...	4	գծառ. 28	Սեփի 8	Սեփի 28	8 (17)	ապր. 17	Սեփի 26	ապր. 18 (25)	Սեփի 27 (ըն. 4)	...	Սեփի 15
542 494	9	...	...	...	5	գծառ. 20	Սեփի 30	...	9 (18)	ապր. 6	Սեփի 15	ապր. 10	Սեփի 19	...	Սեփի 8
543 495	21	...	...	...	6	գծառ. 15	Սեփի 15	...	10 (19)	դր. 26	Սեփի 4	դր. 26 (42)	Սեփի 64 (11)	...	Սեփի 22
544 496	23	...	...	...	7	գծառ. 25	Սեփի 5	...	11 (1)	ապր. 14	Սեփի 24	ապր. 14 (21)	Սեփի 24	...	Սեփի 13
545 497	13	...	...	...	2	գծառ. 16	Սեփի 27	Սեփի 29	12 (2)	ապր. 3	Սեփի 13	ապր. 6	Սեփի 16	...	Սեփի 5
546 498	24	...	...	...	3	գծառ. 8	Սեփի 19	...	13 (3)	դր. 23	Սեփի 2	դր. 29	Սեփի 8	...	Սեփի 27
547 499	5	...	...	...	4	գծառ. 21	Սեփի 2	...	14 (4)	ապր. 10	Սեփի 20	ապր. 11 (18)	Սեփի 13	...	Սեփի 10
548 500	16	...	...	...	5	գծառ. 13	Սեփի 24	Սեփի 30	15 (5)	դր. 30	Սեփի 10	ապր. 22	Սեփի 13	...	Սեփի 22
549 501	28	...	...	...	7	գծառ. 4	Սեփի 14	Սեփի 24	16 (6)	ապր. 18	Սեփի 28	ապր. 14	Սեփի 25	...	Սեփի 28
550 502	8	...	...	...	1	գծառ. 9	Սեփի 6	...	17 (7)	ապր. 27	Սեփի 7	դր. 30	Սեփի 10	...	Սեփի 19
551 503	19	...	...	...	2	գծառ. 24	Սեփի 21	...	18 (8)	ապր. 15	Սեփի 27	ապր. 18	Սեփի 30	...	Սեփի 6
552 504	30	...	...	...	3	գծառ. 29	Սեփի 11	...	19 (9)	ապր. 15	Սեփի 27	ապր. 18	Սեփի 30	...	Սեփի 19

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
553	505	11	Արագ 18	5	գիտք 20	Արագ 3	Սեփական 1	1 (10)	ապր 4	Սեփական 16	ապր 10	Սեփական 22	մայ 29	Արագ 11	
554	506	22	...	6	գիտք 5	Սեփական 18	...	2 (11)	մյու 24	Սեփական 5	մյու 26	Սեփական 7	մայ 14	Ապր 25	
555	507	3	...	7	գիտք 25	Արագ 8	...	3 (12)	ապր 12	Սեփական 24	ապր 15	Սեփական 27	հուն 3	Արագ 16	
556	508	14	...	1	գիտք 17	Սեփական 30	...	4 (13)	ապր 1	Սեփական 14	ապր 6	Սեփական 19	մայ 25	Արագ 8	
557	509	25	Արագ 19	3	գիտք 1	Սեփական 15	Սեփական 2	5 (14)	մյու 21	Սեփական 3	մյու 22 (28)	Սեփական 4 (11)	մայ 10	Ապր 23	
558	510	6	...	4	գիտք 21	Արագ 5	...	6 (15)	ապր 9	Սեփական 22	ապր 11	Սեփական 24	մայ 30	Արագ 13	
559	511	17	...	5	գիտք 13	Սեփական 27	...	7 (16)	մյու 29	Սեփական 11	ապր 3	Սեփական 16	մայ 22	Արագ 5	
560	512	28	...	6	մարտի 4	Արագ 17	...	8 (17)	ապր 17	Սարկերի 1	ապր 22	Սարկերի 6	հուն 10	Ապր 24	
561	513	9	Արագ 20	1	գիտք 17	Արագ 2	Սեփական 3	9 (18)	ապր 6	Սեփական 20	ապր 7	Սեփական 21	մայ 26	Արագ 10	
562	514	21	...	2	գիտք 9	Սեփական 24	...	10 (19)	մյու 26	Սեփական 9	մյու 30	Սեփական 13	մայ 18	Արագ 2	
563	515	2	...	3	մարտ 1	Արագ 14	...	11 (1)	ապր 14	Սեփական 28	ապր 19	Սարկերի 3	հուն 7	Արագ 22	
564	516	13	...	4	գիտք 14	Սեփական 29	...	12 (2)	ապր 3	Սեփական 18	ապր 3 (10)	սահ 18 (25)	մայ 22	Արագ 7	
565	517	24	Արագ 21	6	գիտք 5	Սեփական 21	Սեփական 4	13 (3)	մյու 23	Սեփական 7	մյու 26	Սեփական 10	մայ 14	Ապր 28	
566	518	5	...	7	գիտք 25	Արագ 11	...	14 (4)	ապր 10	Սեփական 26	ապր 15	Սեփական 30	հուն 3	Արագ 19	
567	519	16	...	1	մյու 10	Սեփական 26	...	15 (5)	մյու 30	Սեփական 14	մյու 31 (սահ 7)	Սարկերի 15 (22)	մայ 19	Արագ 4	
568	520	27	...	2	գիտք 1	Արագ 16	...	16 (6)	ապր 18	Սարկերի 4	ապր 18 (26)	Սարկերի 5 (12)	հուն 7	Արագ 24	
569	521	18	Արագ 22	4	գիտք 21	Արագ 8	Սեփական 5	17 (7)	ապր 7	Սեփական 23	ապր 11	Սեփական 27	մայ 30	Արագ 16	
570	522	19	...	5	գիտք 13	Սեփական 30	...	18 (8)	մյու 27	Սեփական 12	ապր 3	Սեփական 19	մայ 22	Արագ 18	
571	523	30	...	6	մյու 26	Արագ 13	...	19 (9)	ապր 15	Սարկերի 1	ապր 15 (23)	Սարկերի 20 (9)	հուն 4	Արագ 21	

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
572	524	11	...	7	գիտք 18	Արագ 5	...	1 (10)	ապր 4	Սեփական 21	Սեփական 24	մայ 26	Սեփական 14	...	Արագ 14
573	525	22	Արագ 23	2	գիտք 9	Սեփական 28	Սեփական 6	2 (11)	մյու 24	Սեփական 10	Սեփական 17	մայ 18	Սեփական 5	...	Արագ 5
574	526	3	...	3	մյու 1	Արագ 17	...	3 (12)	ապր 12	Սեփական 29	ապր 19	Սեփական 6	հուն 7	...	Արագ 25
575	527	14	...	4	գիտք 14	Արագ 2	...	4 (13)	ապր 1	Սեփական 18	ապր 4	Սեփական 21	մայ 23	...	Արագ 10
576	528	25	...	5	գիտք 6	Սեփական 24	...	5 (14)	մյու 21	Սեփական 8	մյու 26	Սեփական 13	մայ 13	...	Արագ 2
577	529	6	Արագ 24	7	գիտք 25	Արագ 14	Սեփական 7	6 (15)	ապր 9	Սեփական 27	ապր 15	Սեփական 3	հուն 3	...	Արագ 25
578	530	17	...	1	գիտք 10	Սեփական 29	...	7 (16)	մյու 21	Սեփական 16	մյու 31	Սեփական 18	մայ 19	...	Արագ 7
579	531	28	...	2	մարտ 2	Արագ 19	...	8 (17)	ապր 17	Սեփական 5	ապր 20	Սեփական 8	հուն 8	...	Արագ 26
580	532	9	...	3	գիտք 22	Արագ 11	...	9 (18)	ապր 6	Սեփական 25	ապր 11	Սեփական 30	մայ 30	...	Արագ 19
581	533	21	Արագ 25	5	գիտք 6	Սեփական 26	Սեփական 8	10 (19)	մյու 26	Սեփական 14	մյու 27	Սեփական 15	մայ 15	...	Արագ 4
582	534	2	...	6	գիտք 26	Արագ 16	...	11 (1)	ապր 14	Սեփական 3	ապր 16	Սեփական 5	հուն 4	...	Արագ 24
583	535	13	...	7	գիտք 18	Արագ 8	...	12 (2)	ապր 3	Սեփական 22	ապր 8	Սեփական 27	մայ 27	...	Արագ 16
584	536	24	...	1	գիտք 3	Սեփական 23	...	13 (3)	մյու 23	Սեփական 12	մյու 23 (30)	Սեփական 12	մայ 11	...	Արագ 1
585	537	5	Արագ 26	3	գիտք 22	Արագ 13	Սեփական 2	14 (4)	ապր 10	Սեփական 30	ապր 12	Սեփական 2	մայ 31	...	Արագ 21
586	538	16	...	4	գիտք 14	Արագ 5	...	15 (5)	մյու 30	Սեփական 19	ապր 4	Սեփական 24	մայ 23	...	Արագ 13
587	539	27	...	5	մարտ 6	Արագ 25	...	16 (6)	մյու 18	Սեփական 8	ապր 24	Սեփական 14	հուն 12	...	Արագ 3
588	540	8	...	6	գիտք 19	Արագ 10	...	17 (7)	ապր 7	Սեփական 28	ապր 8 (15)	Սեփական 15	մայ 27	...	Արագ 18
589	541	19	Արագ 27	1	գիտք 10	Արագ 1	Սեփական 10	18 (8)	մյու 27	Սեփական 17	մյու 31	Սեփական 20	մայ 19	...	Արագ 10
590	542	30	...	2	գիտք 9	Արագ 22	...	19 (9)	ապր 15	Սեփական 6	ապր 20	Սեփական 11	հուն 8	...	Արագ 30

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
581	583	11	...	...	3	գիտք. 15	Արեգ 7	...	1 (10)	ապր. 4	Սեպտեմբ 25	ապր. 5(12)	դի. 26 (մյ-3)	մայ. 23	Սրպ 14
582	544	22	...	...	4	գիտք. 7	Սեպտեմբ 29	...	2 (11)	դրո. 24	Սեպտեմբ 15	դրո. 27	Սեպտեմբ 18	մայ. 13	Սրպ 6
593	545	3	Սրպ 28	...	6	գիտք. 26	Սեպտ. 19	Սեպտեմբ 11	3 (12)	ապր. 12	Մարտի 4	ապր. 16	Մարտի 8	հուն. 4	Սրպ 26
594	546	14	...	...	7	գիտք. 18	Արեգ 10	...	4 (13)	ապր. 1	Սեպտեմբ 22	ապր. 8	Սեպտեմբ 29	մայ. 27	Սրպ 19
595	547	25	...	...	1	գիտք. 3	Սեպտեմբ 26	...	5 (14)	դրո. 21	Սեպտեմբ 12	դրո. 24	Սեպտեմբ 15	մայ. 12	Սրպ 4
596	548	6	...	...	2	գիտք. 23	Արեգ 16	...	6 (15)	դրո. 29	Սեպտեմբ 21	ապր. 12	Սեպտեմբ 5	մայ. 31	Սրպ 24
597	549	17	Սրպ 29	...	4	գիտք. 14	Արեգ 8	Սեպտեմբ 12	7 (16)	դրո. 17	Սեպտեմբ 10	ապր. 24	Սեպտեմբ 27	մայ. 23	Սրպ 16
598	550	28	...	...	5	մարտի 19	Արեգ 28	...	8 (17)	ապր. 17	Սեպտեմբ 10	ապր. 9	Սեպտեմբ 17	հուն. 18	Յուդոն 6
599	551	2	...	...	6	գիտք. 19	Արեգ 13	...	9 (18)	ապր. 6 (5)	Սեպտեմբ 29(28)	ապր. 9	Սեպտեմբ 2	մայ. 26	Սրպ 21
600	552	21	...	...	7	գիտք. 11	Արեգ 5	...	10 (19)	դրո. 25	Սեպտեմբ 18	դրո. 31	Սեպտեմբ 24	մայ. 19	Սրպ 13

ՀԱՅՈՑ ՏՈՒՆՑՈՒՅՑԻ ԸՆԴՀԱՅՆՈՒՄԸ  
440-480-ԼՍԿՆ, ԹՎԼՍԿՆԵՐԻՆ

*L. Martikainen*

#### 9. Միտոնդրիա

**Ռ. Վարդանյան**

Համաքրիստոնական տոնացույցի հայկական տարբերակի 440-480-ական թվադանների սկզբների փոփոխությունների մասին ուղղակի և անուղղակի տեղեկություններ են հազարգույն ժամանակակից սկզբնաբնույթները, այս է՝ Շահապարիան ծագող կանոնները, Ջեյհիբ Վևան Վարդանյան և հայոց գյուտարագծին» երբև, Հովհան Մանգակունու կանոնները: Իսկ ուշ չքմանի բնագծերը, քնն հայապատկեր փյալու շրջաններով, ուղղորդում են այդ փոփոխության հեղինակին՝ երեսուցանի Հորնիզդ եպիսկոպոսականին, որի կարգադրությունն են հետևի երեսուցանիցը:

Նախ տեսնենք, թե առաջադրյալն կատարված է՞լ ընդլայնման մասին է խոսքը: ՀՀ-ում ապա Քվադրանիկ սկզբնական Հավան Մանդակին 9-րդ հանունով կարգավորվել է՝ «եւ որ Մուսուղի առնեն յաւաթ քան զՅայտնուՍթիւնն, չէ արժան, զի սուտ է, զի Մուսուղն եւ ՅայտնուՍթիւնն մի են եւ յայտ չ'Ենթերցւածոցն է, որ առն. «Յնաւս Բրիտանոր Մուսուղն էր այսպէս»»<sup>1</sup>:

Հովհան Մանգուկունին Հրում է կատարում «Ընթերցումաց» գիրքը  
այսինքն Համաքրիստոնեական տոնացույցի Հայկական տարբերակը, որը  
գաղտնագրու գործում էր 422 թվականից, որտեղ, իսկապես, Հիսուս Բերս-  
տոսի Մուսեղն ու ՅայտունԹիւնը «մի են» և զրբմ է Հունգարիա 6-ին՝ 8-օ-  
րյա կանոններով (Հունգար 6-13): Այդպես է նաև Անդրեասի 200-ամյա  
գտնադուցակում, որը պաշտոնապես սկսեց կիրառվել 429 թվից, որի 3-րդ  
կանոնում առկա է՝ «կանոն ցեսաեթ՝ թէ ամի ամի ..... և վեցեորդն Գու-  
նիսթի, յորում լինի ար ՅայտունԹեան Տաւան մերց յ աւանդուի (Տ-  
նիթ) ամանան լրանալ և յմի ար դիպի» (Հունգար 6 է 8թթ 21):

Վերջապես, ներքև Ասորու Ավետարանների Համարաբրառի Հայերեն թարգմանության մեջ, որն իրականացվել է 416-419 թթ. քառամյակում՝

<sup>1</sup> Մատթ., Ա. 18. Կանոնագիրք հայոց. հ. Ա. էջ 449:

<sup>2</sup> Ռ. Յ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույց (6-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 84

<sup>2</sup> Ռ. Դ. Վարդանյան, Հայոց տոմարական եղանակը. քարգմանական քննադրերի ժամանակը, Երևան, 1993, էջ 13-15:

Ռ. Հ. Վարդանյանի աշխատության մեջ կարգում ենք. «Եւ ծնաւ նա (Հիսուս Քրիստոս), որ վեց էր աւր Քաղոց (=Եւգենիոս (Ալեքիմոս)/ ըստ Երրորդայնի «Դիստրոս» ըստ Հ. Սարգսյանի = Հունվար) ամսոյ ըստ յունարէն թուոյ»<sup>1</sup>:

Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն ու Յայտնութիւնը Հունվարի 6-ին՝ Թարգմանված Հայոց շարժական տոմարի Քաղոց ամսով, ըստ հաշվումների՝ հոգի է մինչև 433-436 թթ. քառամյալը, որտեղ Հունվարի 6-ը Համարժեք է քաղոց 30-ին<sup>2</sup>, իսկ Հնուագա 120 տարիներին Հունվար 6-ը Համադրելի է Արաւ 1-30-ին:

Հովհան Մանգակունի, վկայակոչելով «Ընթերցումսոց» գիրքը, վերականգնում է ավանդական ամիս-ամսաթիվը՝ Հունվար 6-ը, միաժամանակ գրում է, որ իր կարգադրութիւնն այսաջ Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն սկզբից էին կատարում, այսինքն ղեկավարի 25-ին, իսկ Յայտնութիւնը Հետո՝ Հունվար 6-ին, այսինքն մեկ տանն արդեն վեր էր անվել երկուսի:

Այժմ բերենք ոչ այնքան ակնառու մկայութիւնը, որը հիմնավորում է Հայոց տոնացույցում կատարված վերոնշյալ փոփոխութիւնը:

Եղիշէի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին» երկում հեղինակը Վարդան Մամիկոնյանի եւ նրա գնդի Ազգանքում է Սյունիքում կատարած սիրազոծութիւնների տոկիմով է միջի այլոց գրում է. «Իբրեւ այս ա-մինքն կային կայկազառունք եւ երկցունք պատուել էր Հրամանի տունէս աշխարհէն, զոչոյն ամիսն Քաղոց պաշար եւ աղթիւք տանել խնդրուածս առ Աստուած, եւ գտած պատերազմաց յաղթութեան խառնել էր սուրբ տօն Յայտնութեան Քրիստոսի, զի անխափան կացցէ մեծ յիշատակարանաց այս ընդ աստուածային արանց տօնին:

Եւ զսոյն զայս ամենայն այցելութիւնս Աստուծոյ, որ է վերայ աշխարհին Հայոց մեծապէս երևցաւ, զրեցին սուրբ կայկազառունք եւ հառն տանել յաշխարհն Մուսնք էր մեծ քաղաքս (Կոստանդնուպոլիս) առ սուրբ ուխտս եկեղեցւոյն. Զի եւ նոցա աղթիս տանելով խնդրեցին յԱստուծոյ, որպէս սկսար էր նմին եւ կատարանայուք»:

Անցնենք Եղիշէի վկայութեան բնութեանը: Ռ. Վարդանյանը նկատել է, որ Հիսուս Քրիստոսի Յայտնութիւն տօնը Քաղոց ամսին լինելու իրաւութիւնը Հունիւն է, որ տանը կատարվել է ղեկավարների 25-ին, որովհետեւ ղեկավարի նկարագրութեան քառամյալում, այն է՝ 449-451 թվականներին, Քաղոց 30-ը Համարժեք է Հունվարի 2-ին, այսինքն Հունվարի 6-ը դուրս է

ընկել Քաղոց ամսի սահմաններին, հետևապէս Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն տօնը կատարել են ղեկավարների 25-ին՝ Համարվում սովորաբար ընդունված «ի սուրբ տօն Յայտնութեան Քրիստոսի»:

Եղիշէն շարունակում է, որ Հայոց կայկազառունքը զրեցին եւ ուղարկեցին Հունիերի երկրից՝ մեծ քաղաքը, Կոստանդնուպոլիս, եկեղեցու սուրբ ուխտին, Աստուծոյ բոլոր այցելութիւնները, այն է՝ Հաջողութիւնները, որոնք մեծապէս երևացել են Հայոց աշխարհի վրա, որպեսզի նրանք եւ աղթիք տան եւ Աստուան խնդրեն՝ ինչպիսի որ Հայերն սկսել են Հաջողութեամբ, այնպիսի էլ ավարտեն սկսած գործը: Հայ կայկազառունքը զրել են Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու սուրբ ուխտին՝ իբրեւ Հավատակցեցին եւ ցանկացել, որ նրանք եւ Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն տօնին ղեկավարների 25-ին, որը նրանք կատարում էին ղեկս 380-ական թվականներին, աղթին եւ Աստուան խնդրեն Հայերի Հաջողութիւնների համար:

Այն պատճառով թույլ են տեղեկում, որ բնաբովոյ փոփոխութեան պարյուրը Կոստանդնուպոլիսի է, սակայն Ստոփանոս Մանուկեան կայկազառունքը բնորոշումը Հայերի «յերուսաղեմէ գիտեմք գեղեկըն Հաւատաց եւ առեալուքն յերուսաղէմ կարգեցին զպատնէս եւ Յաղթոս Տեառնեղբարն յերուսաղէմ կարգեց զընթերցումս եւ Կիրակի Հայրապետն զնայն գաւառեաց», այսինքն ընթերցումաց գրքում, որը չըլնաւորութեան մեջ էր մտել 422 թվականին, փոփոխութեան կատարելը կապված էր երուսաղեմի հետ:

Հայկական սկզբնաղբյուրները, հատկապէս Տօնապատճառ ժողովածուները՝ խորագիրները փաստում են, որ մինչև Հորհաղը, երուսաղեմում Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն ու Յայտնութիւնը նշել են Հունվարի 6-ին, իսկ նրա ժամանակ Մուսնքը կատարեցին ղեկավարների 25-ին, իսկ Յայտնութեանը՝ Հունվարի 6-ին եւ բերում են Զաքարիա Հայոց կաթողիկոսի ու եպիստոսի Վահան կաթողիկոսի Հարցուպատասխանից այդ կապակցութեամբ: Իսկ Դան Հերմիսը նշել է, որ ղեկավարների 25-ի տոնակատարութեան թիվը հինգն է եւ երուսաղեմում ներգրել է Հորհաղը, եւ այդ տօնը ընդհանրվել է Հորհաղի մահով (458 թ.):

Այլ խորով, Հորհաղի ժամանակ է ղեկավարների 25-ը ներգրվել Բիթղիհնում եւ երուսաղեմում, ապա Հայոց մեջ՝ իբրեւ Հիսուս Քրիստոսի Մնուկն տօն: Իսկ ներգրման ժամանակը հիմնավորվում է Շահապիմանի ժողովի նյութերով, որոնց համաձայն, ժողովը տեղի է ունեցել նորարար տանի օրը, այն է՝ ղեկավարների 25-ին: Վերջինս՝ նորարար տանի օրը, հաս-

<sup>1</sup> Սորոյն Եպիփնի մատենագրութիւնը, հ. Բ. Կենտիկի, 1836, էջ 18-19:

<sup>2</sup> Ռ. Գ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը, էջ 45:

<sup>3</sup> Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, Երևան, 1957, էջ 81:

<sup>1</sup> Գիրք թղթոց, Երուսաղեմ, 1994, էջ 325:

<sup>2</sup> Ծեռ. № 4138, էջ 3 ա, Ծեռ. № 5443, էջ 68 ք. 69 ա:



կացել են ամանադարեր տանի օր (Ն. Ալիյան), ինչպես և Նաւասարդի 1 = օգոստոսի 7-ին (Մ. Օրմանյան) կամ օգոստոս 8-ին (Թ. Ավդալբեյյան), այսինքն Հնարքեր տանի օր: Մինչդեռ ղեկավարների 25-ը՝ Նորարքեր տանի օրը, Հնարավորություն է տալիս գտնել Շահապիվանի ժողովի տարին բացարձակ թվով, չնայած սկզբնաղբյուրի ձևադրերի տարբերակներին և ժողովի ժամանակն (443-448 թթ.) մասին ուսումնասիրողների Հայաստան կարծիքներին (Հիմնված իրենց ժամանակին ընդունված կամ ընդունվելի Հազկերտ 2-րդի թագավորության սկզբի և Սահակի մահվան տարիների վրա):

Ուսումնասիրողները Շահապիվանի ժողովը դնում են տարբեր տարիներին: Այսպես, 447-448 թթ. (Հ. Գաթրեան և Հ. Տաշյան), 447 թ. (Ա. Միրխարյան, Բ. Բաւստանյան, Մ. Մելիք-Թադևյան Ա. Ղլըճեան և Լևո), 445 թ. (Գ. Տեր-Մկրտչյան, Երվ. Տեր-Մինասյան, Մ. Տիգրանյան), 444-445 թթ. (Գ. Տեր-Մկրտչյան), 444 թ. (Մ. Օրմանյան), 443 թ. (Թ. Ավդալբեյյան): Ի վերջո, 445 թ. ղեկավարների 25-ը, բայց Ռ. Վարդանյանի տոմարական հաշվումներին<sup>1</sup>:

Պարզենք Շահապիվանի ժողովի տարին, բայց սկզբնաղբյուրների տեղեկություններին և ժամանակակից հաշվարկներին:

Շահապիվանի ժողովի կանոններում առկա է երկու տեղեկություն ժողովի անցկացման տարվա կառուցվածքում: Առաջինը Նովհաննես Օձնեցուն է, որը ժողովի տարին կապում է Սահակի մահվան 7-րդ տարվա հետ: Շահապիվանի ժողովի կանոնների Համառոտ ցանկից հետո նա գրում է. «Եղեալ միարանութեան արազ Հայոց, յեթնիներդի ամի վաթսմանդոյ սրբոյն Սահակայ կարգեցան կանոնք այս»<sup>2</sup>:

Թ. Ավդալբեյյանը հաշվարկների հիման վրա եկել է այն համոզման, որ «յեթնիներդի ամի» պետք է ուղղադրել «ի հինգերորդի ամի»<sup>3</sup>, թեև այդ կապակցությամբ բնագրում ոչ մի այլ տարբերակ չկա: Այդպես է հասկացել նաև Ա. Ալիյանը՝ Շահապիվանի ժողովի կանոնները Հրատարակելով<sup>4</sup>:

Ռ. Վարդանյանը նույնպես է-ի - Ե-ի սովորական սխալ է համարել իր տոմարական հաշվարկների հիման վրա<sup>5</sup>: Քիչ հետո մենք նույնպես կհիմնավորենք պատմական տեղեկությունների հիման վրա, որ բնագրում հենուպայում կատարվել է փոփոխություն և Ե-ն վեր է ածվել է-ի: Շահապի-

վանի ժողովի բուն տեքստի ընդօրինակության մեջ ժողովի տարին արձանագրված է Հազկերտ 2-րդի 5-րդ, 6-րդ, 10-րդ և 16-րդ տարիների հետ: Բերենք այդ տեղեկությունները՝

«Գային ժողովէին ի հրամանէ միարանութեան յեղեալ կէան ի Շահապիվան, ի բանակաւ(եղ) թագաւորացն Հայոց, ի ժամանակ(ի) Նորարք տանին: Եւ լինէր այս ի Ե (տարբերակները Մ չիք ի BDEFG ի գծ տասն C ի վեցաստան adhikmonops Հ ժՋ ԴԿՅ ի Ժ Ի ժ տասն V ի Ե, մնացած ձևադրերը ի գժ) ամի թագաւորութեանն Յազկերտի Պարսից արքայն և Վասակայ Միւռնայ մարզպանութեանն Հայոց և Վահանայ Ամասունայ Հոգարապետութեանն և Վրուայ Խոսրոսունայ մաղաղաութեանն»:

Այնհայտ է, որ նախնական բնագրում այս տարբերակները մեկն է եղել, իսկ մյուսները գրական սխալի արդյունք են: Պարզ է, որ 16-րդ տարվա ընթերցմամբ պետք է բացառենք, որովհետև ժողովի գլխավորը Յովսէփ կաթողիկոսն էր, ով այդ ժամանակ արդեն նահատակված էր: Բացի այդ Շահապիվանի ժողովի կանոններից ազդած «Ասիս ժողովոց»-ի (գրված 8-11-րդ դարի սկզբի սահմաններում) անանուն հեղինակը մինչև հետագայ ընդօրինակությունը (1098/9 թթ.) վկայել է Զ ընթերցվածի մասին: Բերենք այդ բնագիրը՝ «Ջորրորդ ժողով արար Յուսէփ աշակերտ Մաշտոցի և սրբոյն Սահակայ նորին տեղապահ ի Շահապիվանի ի Զ (6) ամի իշխանութեանն Յազկերտի»<sup>6</sup>:

Ուստի Զ ընթերցվածի նախնական բնագրին պատահանելը հիմնավորված է անկասկածելիությամբ, և հնչու են Մ. Օրմանյանն ու Թ. Ավդալբեյյանը, որոնք ընդունում են այն: Որպեսզի բնագրի երկու վկայությունները համադրվեն և արդյունքում ունենանք Շահապիվանի ժողովի բացարձակ տարեթիվը, պետք է պատմական տեղեկություններով հիմնավորենք, թե Սահակ կաթողիկոսը Հազկերտ 2-րդի թագավորության օր տարում է մահացել: Ըստ պատմական վկայությունների՝ Սահակ Պարթև մահացել է Հազկերտ 2-րդի գահակալության 2-րդ տարվա սկզբին: Ներկայացնենք այդ տեղեկությունը:

Մ. Խորենացին հաղորդում է. «... քրտան և մի ամ թագաւորեալ Պարսից Վուսդ երկրորդ՝ մեռանի, թողլով զաւերութիւն որդւոյ իւրում Յազկերտի: Որոյ մոռացեալ գահաւորութիւն՝ իսկ և իսկ ընդ թագաւորելոյ դիմդի ի վերայ գործք Յուսից, որք առ Մծրին, հրամայելով գնդին Ասրպատա-

<sup>1</sup> Ռ. Ավդալբեյյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Ե., 1969, էջ 281-284, Բ. Չ. Վարդանյան, Հայոց տոմարացոյց, էջ 95:

<sup>2</sup> Կանոնագիրը հայոց, աշխ. Կ. Հակոբյանի, հ. Ա, Ե., 1964, 423:

<sup>3</sup> Ռ. Ավդալբեյյան, ցվ. աշխ., էջ 282:

<sup>4</sup> Տես Մանդեւ ամսօրնայ, 1949, № 4-12, էջ 91-92:

<sup>5</sup> Ռ. Չ. Վարդանյան, Հայոց տոմարացոյց, էջ 95:

<sup>6</sup> Կանոնագիրը հայոց, հ. Ա, էջ 427:

<sup>7</sup> Վիրք քոթք, Թիֆլիս, 1901, էջ 220:

կանի ի մեր աշխարհա ելանել որք եկեալ անկարգապէս բանաեկեան առ Բաղանջ ագանի:

Յայնժամ հասեալ Մեծին Սահակայ հրանդուքիւն մահու եւ առեալ զնա աշակերտացն՝ տարան ի գիւղն որ կոչի Բլուր, որպէս թէ ի վայր եւ յընտանեացն եւ ի գերծ տեղի մատուցեալ ի զորացն Պարսից կատուաց զնսա: Ար եւ եհառ վաճառն, կեցեալ նորհապառտութեամբն ամս յնսուն եւ մի, սինալ յերորդ ամի վերջնու յարտովայ արքայի Հայոց մինչեւ ցտիկըն ամին երկրորդի Յաղկերտի եղելու Պարսից թագաւորի, յիւս ամսոյն Նաւասարդի, յաւուր իւրոյ ծնըդեաննն՝:

Ա. Փարպեցու տեղեկութիւնն այս է՝ Սահակը վախճանվել է «ի սկզբն ամին երկրորդի Յաղկերտի որդւոյ Վասմայ թագաւորին պարսից, յամսնսն Նաւասարդի որ օր է, էր ամսոյնն»:

Ինչպես նկատելի է՝ Մովսես Խորենացին եւ Ղազար Փարպեցին, օգտվելով Կորյունի նախնական բնագրական բնագրից, Սահակի մահը դնում են Հաղկերտ 2-րդի թագավորության 2-րդ տարվա սկզբին, ուստի Կորյունի նախնական բնագիրը պետք է վերանայնել «յառաջնումն (երկրորդ) ամի Յաղկերտի ի կատարեալ ամսնսն Նաւասարդի», այսինքն երկրորդ, որ չկա բնագրական բնագրում: Պարզ է նաև, որ Սահակի մահվան եւ Հաղկերտ 2-րդի թագավորության սկզբն մինչև տեղա է մեկ տարվա տարբերություն: Հասկանալի է, որ Շահապիվանի ժողովի տվյալներն մինչև, այն է՝ Հաղկերտի տարիներն տարբերվեցվածներն եւ Սահակ կաթողիկոսի մահվան տարվա մինչև պետք է լինի մեկ տարվա տարբերություն: Առկա տարբերվեցվածներն Հաղկերտի թագավորության տարիների համար, այն է՝ 5-րդ, 6-րդ, 10-րդ եւ 16-րդ տարիները համապատասխանորեն համարժեք պետք է լինեն Սահակի մահվան 4-րդ, 5-րդ, 9-րդ եւ 13-րդ տարիներին, սակայն առկա է միայն 7-րդ տարին: Ուստի Սահակի 7-րդ տարին պետք է որոշալու է 5-րդ՝ ինչպես վաղվան են որոշ աւստմաստաբողներ՝ համարելով է-ի եւ Ե-ի օտորական սխալ: Այս դեպքում Սահակի մահվան 5-րդ տարին կհամապատասխանի Հաղկերտ 2-րդի 6-րդ տարվան, իսկ մնացած տարբերվեցվածները դուրս կկան բնութային: Այլ խոսքով, մահի համապատասխանությունը կլինի Հաղկերտի թագավորության 6-րդ եւ Սահակի մահվան 5-րդ տարիների համար, որով եւ որոշվում է Շահապիվանի ժողովի տարին:

<sup>1</sup> Ս. Խորենացի, Պատմություն Հայոց, գիրք 9, էջ 355-356:

<sup>2</sup> Ղազար Փարպեցու արարեալ պատմություն, Վենետիկ, էջ 63-64: Ղազարայ Փարպեցու Պատմություն Հայոց եւ թուրք առ Կախան Մամլունեան, Վենետիկ, 1933, էջ 110-113, ըսյւ կերակարով, Թիֆլիս, 1907, էջ 75-77:

Նկատի ունենալով նաև, որ Շահապիվանի ժողովը տեղի է ունեցել Նոթարի տոնի օրը, այն է՝ դեկտեմբերի 25-ին, ապա Սահակի մահվանից հետո 5-րդ տարին եւ Հաղկերտ 2-րդի թագավորության 6-րդ տարին, բոս ժամանակակից հաշվարկների՝ կհամապատասխանեն 444 թվականի դեկտեմբերի 25-ին, երբ Հաղկերտ 2-րդի թագավորության սկիզբը դնում են 439 թվականի օգոստոսի 4-ին, իսկ մեկ տարի հետո կընկնի Սահակ Պարթևի մահը, այն է՝ 440 թվականի սեպտեմբերի 6-ին:

Այժմ տունը Հաղկերտ 2-րդի թագավորության տարիներն եւ Սահակ Պարթևի մահվան տարիներն զուգահեռ աղյուսակը:

Ա տարի	439 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25
Բ տարի	440 թ.	Օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Ա 440 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Գ տարի	441 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Բ 441 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Դ տարի	442 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Գ 442 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Ե տարի	443 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Դ 443 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Չ տարի	444 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Ե 444 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Է տարի	445 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Զ 445 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Ը տարի	446 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Է 446 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Թ տարի	447 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Ը 447 թ. սեպտեմբ. 6-ը
Ժ տարի	448 թ.	օգոստոս 4-ը	դեկտեմբեր 25 Թ 448 թ. սեպտեմբ. 6-ը

Այլ խոսքով, միայն Հաղկերտ 2-րդի դահապառտության 6-րդ տարին է համարժեք Սահակի մահվան 5-րդ տարվան, իսկ Սահակի մահվան 7-րդ տարին համապատասխանում է Հաղկերտ 2-րդի դահապառտության 8-րդ տարվան, որի համար տարբերվեցված չկա:

Այսպիսով, 444 թվականի դեկտեմբերի 25-ից հայոց մեկ Հրուսե Բրիտանոսի Մննդեան եւ Յայտնութեան մեկ միասնական տոնը վերածվեց երկու տոնի՝ դեկտեմբերի 25-ին տոնել են Հրուսե Բրիտանոսի Մնուկը, իսկ Շահապիվան 6-ին՝ Յայտնութիւնը կամ Մկրտութիւնը, մինչև Հովհան Մանուակունու կարգադրությունը (480-ական թվականների սկիզբ):

## ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԵՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

(ՈՒՂԵՑՈՒՅՑ)

ԹԵՄԱ «ՆՍԱՐԿԱՆ»

Հ. Քոստյան

«Հայ եկեղեցու դավանաբանություն» առարկան կազմված է Հայ միջնադարյան եկեղեցական մատենագրության կարեորագույն բաղկացուցիչը Հանդիսացող դավանաբանական թղթերի, երկերի, սուրբգրային մեկնությունների, ճառերի ու քարոզչիների, ինչպես նաև՝ աստվածաբանական Հեռապատկերայինների, Հայ եկեղեցու դավանաբանության նմանակ ուսումնական ձեռնարկների Հիման վրա: Սույն ձեռնարկը ընդգրկում է V-XIII դարերը, մի ժամանակաշրջան, երբ Հայ եկեղեցին մեկընդմիջում Հաստատագրում է իր ազգային նկարագրի, ինչը պետք է կարեորագույն երաշխիք լինի ազգային ինքնապահպանման դժվարին ճանապարհին: Դավանական-աստվածաբանական միտքը ինչ նվաճումներ, որ արձանագրեց այդ ժամանակաշրջանում, իբրև սրբազան ավանդություն պահպանվել են Հատազգա դարերում: Դավանական մտքի Հեռադասման Հիմնական արդյունքներից են «Գիրք Թղթոց»-ը (V-XIII դդ.), Կոնիստա Աղձնիկ կաթողիկոսի օրոք (615-628) կազմված «Կերի Հաւատոյ» ժողովածուն, Հովհան Օձնեցի Հայրապետի (+728), Խնարսիկ Թարգմանչի (VIII դ.) Սահակ Մուստի (IX դ.) աստվածաբանական աշխատությունները, Սարգիս Սյունեցու (+735) «Յաղագս անապականության մարմնին», Անանիա Նարեկացու (X դ.) «Հաւատաբանութեամբ» \*Անանիա Մանուկեցու (XI, դ) «Հաւանաւութեան ընդդէմ երկարեակց» երկերը, Ներսես Շնորհալուի (+1172) Ընդհանրական թղթերը, Պողոս Տարնաղուի (+1123) «Ընդդէմ Թեոփիստոսի Հոռոմ փոխափայի» աշխատությունը, Հովհաննես Սարկավազ Խմատառների (+1129) դավանաբանական երկատարություններ, Վարդան Այգեցու (+1235) կազմած «Գիրք Հաստատութեան և Արմատ Հաւատոյ» ժողովածուն (1205 թ.) և այլն: Այս երկերում աստվածաբանական նյութը շարադրված է Համաձայն տվյալ ժամանակի և իրադրության թելադրանքի: Այն դուրի է դրույթնական մասնաժող Համակարգից, կարգույթների, հարցերի դասադասված շարահարգումից: Ուստի ներկա դասընթացում փորձ է արվում մեզ ամփոփված Հավատք, դավանաբանական մտքի հուշարձաններում ամբարված հայայնամպոլ նյութը գետեղել աստվածաբանական դիտության պահանջում որդակի Համակարգի մեջ: Հիմնվելով ցարկ շրջանառություն ունեցած Հեռադասությունների վրա՝ դասընթացում բնականորեն դասակարգված են Հետևյալ կերպ.

- Ա. Աստված, Աստծո Հատկությունները
- Բ. Սուրբ երրորդություն
- Գ. Հրեշտակներ
- Դ. Մարդու անկումը և նորոգումը
- Ե. Աստծո Որդու փրկագործությունը
- Զ. Սուրբ Հոգի
- Է. Եկեղեցի
- Ը. Ս. Մարիամ Աստվածածին
- Թ. Քրիստոսաբանություն
- Ճ. Վախճանաբանություն

Դրույթնական աստվածաբանության Համաձայն այս կետերը խմբավորված են վարդապետական տարբեր Հարթությունների վրա: Քրիստոնեական աստվածաբանության ընդհանրական Հարթակի վրա գետեղել են Ա, Բ, Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Թ կետերը: Մինչդեռ անդ դավանաբանական Հարթակի վրա գետեղել են Ը, Թ կետերը, որոնք (Հատկապես Թ-ն) Հանդամանալից բնության են ենթարկվել դավանաբան Հեղինակների կողմից:

## ԹԵՄԱ Ը

Աստված, Աստծո հատկությունները

Այստեղ Հանդամանալից բնության են ենթարկվում Հայ վաղ միջնադարյան մատենագիրների, Տիեզերական եկեղեցու Հայերի խորհրդաձեռնությունները Աստծո, որդույն վերահսկողության, գոյաբանական բացարձակ իրողության և Աստծո Հատկությունների (ստորոգելիների), որպես Հատկացության իմացաբանական իրողությունների վերաբերյալ: Ըստ այսմ դասակարգվում է Աստծո և Աստվածության ընկալման երկու մակարդակ՝ գոյաբանական և իմացաբանական: Սրանք Համապատասխանաբար պայմանավորում են աստվածաբանական մտածողության երկու սղջբունք՝ ապոֆատիկ-միստոլոգական և կատաֆատիկ-դրական: Ըստ առաջինի, Աստվածության Հեռ Հաղորդակցման միակ բանական և ընդունելի չափանիշը Աստծո անմատչելիության, անճանաչելիության, «անճանաչելի» լինելու գիտակցումն է: Աստծուն տրված մյուս քննորդումները չեն կարող Աստվածության Հատկորոշումը Համարվել, առաջին ևս եթե զրանք դրական բովանդակության ունեն: Սակայն եթե Աստծո բացարձակ, ինքնակա հույթներ անմատչելի է արդամբողուն, ապա այդ հույթներ բաղմաներգ դրսևորումներ այս կամ այն ժամով մտաշնչել են: Աստվածաբանական մտածողության մեջ այդ դրսևորումներն ունեն իրենց կայուն անվանումը՝ արքայադործություն: Ըստ այսմ եթե առաջին սղբունքը իրական



նացվում է Աստվածության արված անձանցի («անեղծական, անստեղծական, անտարբերական»), այդ երկրորդ՝ մասնի (գեղեցիկ, վեհ, լուսեղեն) ուրախամենքով: Այդ սրբականները ոչ այլ ինչ են, քան մարդուն մասնելիքն աստվածային զրեհորումների Հայտնու թնկական անխառնմանք: Խարբերության Աստծո անզրանցական (արանցցեղենալ) էությունը մասնացուցող «անձանելի», «անձանաչելի» որակումի, այս որակումները արձանագործ են արարչության նկատմամբ Աստվածության ներուստությանը (իմանենությանը): Մերձելով եմոմիտի բանաբանական բացարձակաբանությանը, ըստ որի Աստծո միակ է ընդունելի անունը «անձինն» է: բյուզանդական և Հայ եկեղեցու Հայրերը Հատկորեն գտաորոշում են Աստծո ինքնական էությունը նրա ներգործությանից: Եթե առաջինը անանվանելի է իր անշարժացական լինելու հետևանքով, ապա երկրորդի՝ իր Հայտնութենական բնույթով՝ ենթակա տարբեր անվանումների: Աստվածության Հայտնութենական անվանումներից են Աբարիչ, Հոգի, Լույս և այլ բառեր, որոնք մասնագիտական գրականության մեջ չըմանառում են ստորագրելիներ անունով:

## ԹԵՄԱ Բ

### Սուրբ Երրորդության

Բաժնում խոսվում է քրիստոնեական աստվածաբանության, մասնավորաբար ոսկեդարի Հայրախոսական ամանդույթի մեջ (Ս. Գրիգոր Աստվածաբան) Հիմնադրվածությանը ու մանրամասնությանը արժեքավոր գաղափարների այս ճշմարտության մասին: Համազգայնությունն յուսաբանվում են Տիեզերական եկեղեցու մեծամասն Հայրերի, ինչպես նաև՝ Հայ գաղափարաբան Հեղինակների երրորդաբանական բմբռնումները: Բացառելով աշխարհիկ մասնագետությանը Հատուկ ձևական տրամաբանության սկզբունքները՝ եկեղեցու Հայրերը Սուրբ Երրորդության մեջ տեսնում են անձնագորական տարանջատության և բնագորական միասնության Համաժամանակյա գոյացությունը: Երեք զեմքերի այսօրինակ Հարաբերակցությանը եկեղեցին որակել է Համադրության եղբոր: Ի տարբերություն պոստրիյան երրորդության, ուր զեմքերի (Միակ, Միտը Համաշխարհային Հոգի) Համագործակցության մեջ էմանացիան աստիճանագրվում էր, Ս. Երրորդության զեմքերի Հարաբերությունն աչքի է ընկնում Հակադրական (անտիմոնիկ) բնույթով: ինչը գրանցվում է Համադրում ուժով անձերի՝ մեկի մեջ մյուսի արտացոլումով: Հետևելով կապաղապիյան աստվածաբանությանը (Ս. Գրիգոր Աստվածաբան, Ս. Բարսեղ Կեսարացի)՝ Հայ Հեղինակները վերաբերում են Ս. Երրորդության թվի բանական Հասկացությունից և ցույց տալիս, որ այն Աստվածության անձանելի կարգ է (Մամրեի Վերանայոց):

Անձերի Հարաբերության բնույթը մեկնաբանելուց բացի Երրորդաբանության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցրել նրանց Հատկությունների կարգորդումը: Այս խնդրում մեծ է մասնավորաբար Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի բերած նպաստը. նա Հասակորեն կարգապատում է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անձնագորական Հատկությունները: Մի կողմից Աստվածության բնութենական միության և մյուս կողմից անձնագորական երեքության վերաբերյալ վարդապետությանը Համապատասխանաբար ուղղված էր Արիստո և Մարքիոսի Հնդգիմադրական տեսությաններին դեմ: Հետևելով Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի այդ կարգորդունի՝ Հայ գաղափարաբան Հեղինակները (Եղիշի, Խոսրով Անձեղյան, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տգա, Մարգիս Շնորհալի) Ս. Երրորդության անձնագորական առանձնահատկությանը բխցնում են առանձիններ (Հայր, Որդի, Սուրբ Հոգի) վերիննացալիյան բովանդակությունից, նրանց գոյարանական բացարձակությունից: Ըստ այսմ Հայրը տեմին է, Որդին բոլոր ժամանակներից առաջ ծնված Հորից և Սուրբ Հոգին՝ բխած Հորից: Այստեղից էլ մոկերելով էլ անձերի անկերկնությունը, անշփոխելիության գաղափարը. Հայրը Հավիտենապես Հայր է, Որդին՝ Հավիտենապես Որդի և Ս. Հոգին՝ Հավիտենապես Հոգի. Հայրը երբևէ Որդի չի եղել և ոչ էլ Որդին կարող է երբևէ Հայր լինել (Եղիշի): Ս. Երրորդության անձնագորական տարբերակվածության մյուս Հատկանիշը մի կողմից Հոր անպատճառաբանությանն է և մյուս կողմից Որդու և Ս. Հոգու պատճառականությունը. «Հայր ոչ է ի պատճառել իմեղի, որպես Որդի և Հոգի, այլ իմքն է պատճառ Որդույ և Հոգու» միայն ծննդավոր և միառյույն էլությունը» (Մարգիս Շնորհալի): Հոր անպատճառականությունը գրանցում է Ս. Երրորդության անձերի ներքին Հարաբերության առանձնահատկությունը:

## ԹԵՄԱ Գ

### Հրեշտակներ

Արարչության մեջ մասնահատուկ տեղ են զբաղեցնում Հրեշտակները: Նրանք կանխորոշված են սպասմամբով. Աստծուն և մարդուն: Ըստ այսմ Հրեշտակների գործունեության մեջ տակալ է երկու ոլորտ՝ անդրաշխական և Հայտնութենական: Անդրաշխական ոլորտում Հրեշտակների միակ գործը Աստվածության փառաբանումն է: Լինելով բացառապես Հոգեւոր էակներ՝ նրանք անմիջական մասնակցություն են ունենում աստվածային փառացույցին: Ըստ իրենց փառաբանելու մակարդակի ու եղանակի, նրանք բաժանված են իննը կարգի. Աթոռներ, Քերթվեքներ (Զորավարներ), Սերպերներ (Գլխավորներ), Տիրություններ, Զորություններ, Իշխանություններ, Պետություններ, Հրեշտակապետ և Հրեշտակներ: Իննը կարգի յուրաքանչյուր եռյակ Աստծո փառաբանությունն իրականացնում է իրեն Հատ-



կազմած ոչեղեն երկնքի անդրանցական տարածքում: Համապատասխանաբար Աստվածության Հրեղեն փառքի հետ անմիջաբար հաղորդակցվում են առաջին երկնքում գտնվող Ամոռները, Բերդերները և Մերովրենները, միջնորդավորված կերպով երկրորդ երկնքում գտնվող Տերությունները, Զորությունները և Իշխանությունները, իսկ հետո՝ երկրորդ երկնքում գտնվող Պետությունները, Հրեշտակապետները և Հրեշտակները: Յուրաքանչյուր կարգ իրականացնում է նվիրաբերական ստեղծված իրեն շնորհված քահանայապետական պաշտոնը, որի էությունը փառաբանությունն ու բարեխոսությունն է: Հրեշտակների կյանքը լիովին գտնված չէ ժամանակից ու տարածքից (Հայտնություններն ուրախ), քանզի նրանք օժտված չեն Աստծո անփառանքելիությամբ, ինչը երևում է անդուժող այն Հրեշտակների, որոնք դարձան այսեր: Սակայն, մյուս կողմից նրանց հասու է չէ աշխարհի և մարդկային կեցության փոփոխությունն ու հոսունությունը, որի հետևանքով էլ նրանց կատարած ընտրությունը վերջնական է: Ա. Գրիգոր Նյուսասցու մեկնաբանությամբ Մերովրեններն (և առհասարակ բոլոր Հրեշտակները) ունեն ժամանակատարածքային այնպիսի սրբնթաց շարժում, որ այն Համապատասխանում է լիակատար հանգստին:

Մ. Գ. Մատենադեր Տիրան (Տիրանուն) վարդապետը քաջառնով Հրեշտակների թևեր ունենալով, նշում է, թե Ա. Գրիգոր մեծ Հիշատակված նրանց թևավոր լինելն ակնարկ է նրանց արագության («Տիրանոյ Հայոց վարդապետն պատասխանի Հարցմանց Թագաւորացն Աղուանից», ՃՄԹ: Եկեղեցու Հայրերը և վարդապետները վկայում են, որ Հրեշտակները «Հրեպիղոյ» են (Ա. Դիմիտր. Արեւիս. Յաղագս Երկն. քահանայապետ, և ստեղծված են «մատնող լուսից» (Կղզմես Աբրահամյազցի, «Գրառումներ Քննդորոսից», XII, 23): Նալյու Տեղիքում (Իս. Զ 6-7) Մերովրդն արդարձող ծնւ է կատարում մարգարէի հանդեպ: Մեկ Եւելիկի Տեղիքում Հրեշտակներն ունեն Հրե անիմիներ կերպարներ (Եւելի. Ա 15-18, Ժ 9-13): Սուրբդային, Հայրախոսական ազնազույթի Հիման վրա VI և X Գ. Մատենադերները Պետրոս Սյունցեցին և Տիրանուն վարդապետը հաստատում են Հրեշտակների լուսեղեն և Հրեղեն լինելը («Եւ կարի քան Հրեղեն են Հրեշտակք և լուսաւորք...»):

Հրեշտակները բազմաթիվ են. քառ Դանիելի Տեղիքի նրանք «Հազար Հազարաց» և «բիւր բիւրոց» են (Դան. է 10): Իսկ Ա. Հովհան Ոսկերեքանն այն ուղակիորեն նույնացնում է սահման չունեցող թվի հետ (ΒΟΓΟС. ТРЪДЫ. Զ. 27, Բ. 327): Միանշան քառ Տիրանուն վարդապետ, Աստված արարչության առաջին օրը արարեց յոթ Հրեշտակ, երկրորդ օրը՝ մեկ և մնացյալ Հինգ օրերի ընթացքում՝ տասնչորս: Այսպեսով նրանց ընդհանուր թիվը քսանեկուսն է, համաձայն Հին կտակարանի եբրայական կանոնի մեծ մասն զրբերի քանակի:

## ԹԵՄԱ Դ

### Մարդու անկումը և նորոգումը

Հայ եկեղեցու աստվածաբանական համակարգում խիստ կարևոր տեղ է զբաղեցնում մարդաբանությունը: Վերջինիս բոլոր Հիմնականները հաստատված են Արևելաքրիստոնեական Հայրախոսական մարգարաբանության հարուստ փորձառություն վրա: Ըստ Հայրախոսական տեսության, մարդու իբրև Աստծո բարձրագույն ստեղծագործության գլխավոր արժեքն ու արժանիքը կամքի կամ ընտրության ազատությունն է, որով նա բարձր է Հրեշտակներից: Վերջինիցս զուրկ լինելով այդ ազատությունից, Աստվածության ստեղծական կամակատարներն ու սպասավորներն են: Սակայն մարդուն վերապահված կամքի ազատությունը ստատույթի զրգուժիչ չափազանցն է: Աստծո և մարդու երանելի միասնությունը խափանվեց, մարդը զրկվեց աստվածային փառքի ներկայությունից: Այսուամենայնիվ, մարդու նկատմամբ Աստծո սերը այնքան մեծ էր, Հայր Աստված իր Միածին Որդուն ուղարկեց մարդկաց մաս, որպեսզի ով Համատես նրան՝ Գրիգորի, համեմատական կյանք ունենա: Համաօր բնականաբար ենթադրում է վատահունություն, իսկ վատահունությունը զորավոր նախապայման է հաշտության և վերամիավորման, որ իրականացվում է Աստծո Որդու՝ Բանի մարմնացմամբ, մարդացմամբ, անարիմական գործունեությամբ և հարությունով: Աստծու հետ մարդու վերամիավորումը ոչ այլ բան է քան աստվածացում: Մարդու աստվածացումն անկարելի կլիներ առանց Աստծո մարդացման («Աստուած միայն մարդացան, և մարդ միայն աստուածացան. Աստուած մարդը և մարդ՝ Աստծով, վասն մարդու Աստուած մարդացեալ և վասն Աստծոյ մարդ աստուածացեալ»): Եղիշեն: Ուրեմն վերամիավորումն այլ բան չէ, քան Աստծո և մարդու փոխերթնափանցման մի գործընթաց, որի նպատակը ազամական անձնքի հաղթահարումով նախաձեռնական փինակի վերականգնումը, հաղթանական կյանքի բառանգումն ու աստվածացումն է:

## ԹԵՄԱ Ե

### Աստծո Որդու փրկագործությունը

Բանի մարմնացման ու մարդացման գլխավոր նպատակը աղանորդու փրկագործումն է, որ կատարվում է Հայր Աստծո կամքով: «Բան կուլ է զՈրդի, զի ծանուցիչ է կամքս Հայր, որպես բան ծանուցիչ կամաց խաւսողին», նկատում է V դարի մատենագիրներից մեկը: Ըստ այսմ Բանն Աստված ոչ միայն Հոր կամքի արտահայտիչն է, այլև Հոր բուն կամքը: Որդու մեծ մեկտեղում են և՛ Հոր կամքը, և՛ կամքի դրսևորումը: Այստեղ զարձայն ուղարկվում է երեսույթի երկու մակարակը. Որդու նույնականությունը

Հոր կամքի հետ ցույց է տալիս երանց Հարաբերության անդրանցական մակարդակը, իսկ Հոր կամքի դրսևորումը հանդիսանող Որդու տօրինական գործունեությունը՝ երանց Հարաբերության Հայտնութենական մակարդակը: Սակայն Բանը մարմնանում է ոչ միայն Հոր կամքով, այլ Ս. Հոգու հանությունը: Այս պարզան բաժանան լավ մեկնաբանվել է Հայ եկեղեցու փրկչարանության մեջ («Գեմաճարար գեմեր զղեցու մարմին կամու: Հուր է հանուն թխամբ Սուրբ Հոգուդ», Խոսքով Անձեալի): Սակայն որպեսզի գեմը մարմինն ապրկներարյան հերձվածի մեջ բնկնելու վտանգից հայ հեղինակները հավասար ուժով չհետն են նաև Բանի մարդագման պահը («Բանին Աստծոյ եկնայ յերկիր և եղեալ մարդ և մեռեալ իբրև գմարդ, այլ ըստ հոթնանն Աստուած կոչի և ոչ մարդ, և ըստ անհոտութեանն Աստուած մարդացեալ և ոչ մարդ աստուածացեալ...»): Հոգևան Մանդակունի: Բրիստոսի տօրինական գործունեությունն իրականացվում է աստվածային և մարդկային բնությունների համադրական միավորումով: Այս է մարդու փրկության գործարանական հիմքը, որ հաստատվում է Բրիստոսի երեք պատկերների զրոգործումով՝ մարգարեության, քահանայության, թագավորության: Մարգարեական ծառայությանը կամ պաշտոնով Բրիստոս պատկեր ու լրումն է քարոզչության: Ի տարբերություն Հին մարգարեների, որոնք խոսում կամ գործում էին Ս. Հոգու ներգործությանը, Բրիստոս գործում է Ս. Հոգու հետ իբրև հավասարը համարել հետ: Բրիստոս ոչ միայն Աստծո խորի մատակարարն է, այլ Աստծո բուն իսկ նաքը, որ ոչ միայն մարգարեանում է, այլ ինքը՝ մարգարեությունն է: Բրիստոսի քահանայական պաշտոնավորումով է իրականացվում Աստծո և մարդու հաշտությունը: Բրիստոս Հին քահանաներից տարբերվում է նրանով, որ եթև նրանք, լինելով մեղքի մեջ, քահանայացործում էին երկնց մեղքերի քաղման համար, ապա Բրիստոս գեմը լինելով մեղքից՝ քահանայացործում է մեղ համար: Աստծո Որդին «էլ ի ծառայութիւն, զի իւրով մարմնով լցցել և կատարեսցէ անմեայն չափս կարգացն հանդիսի արդարութեանցն, զի միանգամայն բարձցէ զկարիս տկարութեան մարմնոյ մեղացն և միանգամայն ինքն ինքեան քահանայացից Հոր իւրում, և միայն ինքեամբ հանեցէ մատուցէ զինքն պատարագ հաշտութեան Հոր իւրում և նովին պատարագան մատուցէ ընդ նմին զհասանա խոտովանութեան մերոյ» (Ս. Գրիգորի Վարդապետութիւն: Ուրեմն Բրիստոս թե՛ քահանայապետ է, թե՛ զոհ, թե՛ պատարագիչ և թե՛ պատարագ: Բրիստոսի փրկագործության այս խորհուրդն է բնիված առհասարակ Արեւելաքրիստոնեական պատարագի հիմքում: Բայց Բրիստոս ոչ միայն ուսուցանում է եկիրազործում է, այլև՝ թագավորում: Բրիստոսի թագավորական պաշտոնավորությունը սկսվում է նրա հարությունը: Համաձայն Ս. Գրոց, նրա թա-

գավորությունը հավիտենական է (Դան. Բ. Ղուկ. Ա): Իր տրաբական գործությամբ Բրիստոս ավերում է գմերը, խորատկում խավարի իշխանությունը, ազատում իրեն Հուսացող հոգիներին: Բրիստոսի թագավորությունն էի ճանաչում ոչ տարբեր, ոչ մասնաշեկ: Աստծո թագավորության մեջ իսպառ վերանում է հոգևորի և նյութականի հակասությունը, որովհետև Բրիստոս իբրև Թագավոր թագավորաց իր մեջ լիովին միավորում է Աստվածությունն ու մարդկությունը, ինչը կարևոր նախապայմանն է մարդու փրկության:

## ԹԵՄԱ Զ Սուրբ Հոգի

Ըստ Հայ Առաքելական եկեղեցու աստվածաբանության, Ս. Հոգին Հայր Աստծո կամքի իրագործողը և Որդի Աստծո գործունեության ներքին կազմակերպողն է: Լինելով Ս. Երրորդության իրավահավասար անդամներից մեկը նա Հոր և Որդու նման անձնավորություն է: Աղամորթիների հոգիներից նա զանազանվում է «Սուրբ» տարրերով: Ս. Հոգու գործունեության նպատակը Աստծո արքայության ստեղծումն է յուրաքանչյուր անհատի մեջ և որս հորհրժիվ, նրա եկեղեցագործումը: Այսու, Ս. Հոգու անձնավորական գործունեության տարածքը անհատ եկեղեցին է (հավատացյալը) և հավաքական եկեղեցին (հավատացյալների խումբը):

Ս. Հոգին բնությունով նույնական է Հորը և Որդուն, բայց անձնավորապես տարբեր՝ նրանցից: Ինչպես Հոգին, այնպես էլ Որդին միեկիտիչ է, սակայն Հոգին ուղարկված է հանուն Որդու, որպեսզի վկայի նրա մասին: Հոգին տարբերվում է նաև Հորից, սակայն նրա հետ միավորված է իրեն հասուկ բխման հարաբերությանը, ինչը տարբերվում է Որդու ծնունդով բնորոշվող հարաբերությանը: Եթև Որդին ուղարկված է, որպեսզի միավորվի մեր բնությանը և առողջացնի այն, ապա Հոգին՝ որպեսզի վերաներթի մեր անձնական ազատությունը: Մյուսով հանդերձ Որդին և Հոգին (մեքմ լինելով Հորը) անդրանցական հարաբերության մեջ են աշխարհի նկատմամբ: Այսպիսով Ս. Հոգու գործունեության մեջ արձանագրվել է երկու ոլորտ անդրանցական և հայտնութենական: Աստվածաբանական միտքը բնականաբար լուծում է նրա անդրանցական գործունեության մասին, մինչդեռ քաղական հանգամանային ներկայացնում նրա հայտնութենական ոլորտը: Այստեղ հայ հիմնական գործառնությունը շնորհաբարությունն է: Հայ (և ոչ միայն Հայ) զրախաբանական միտքը գաղափարում է Ս. Հոգու 7 և 9 շնորհներ (խմատություն, բանականություն, խորհրդազգացություն, հզորություն, գիտություն, բարեպաշտություն, աստվածամարտություն, շննվելով Ա.

- Կորնթ. ԺԲ 4-11-ի վրա՝ Հայ առավմաբանները, քառ Հոգու երեք կարգաւթթյան մտքի, կամքի եւ զգացողության, Հայտանշում է Ս. Հոգու 9 շնորհներ.
- Ա. Վարդապետական, որի մեջ մտնում են իմաստութիւնը, ճանաչողութիւնը եւ Հոգիների ընտրութիւնը,
- Բ. Ավետարանական, որի մեջ մտնում են Հաղմաբը, բժշկութիւնը, Հրաշագործութիւնը եւ
- Գ. Հոգեկերական, որի մեջ մտնում են մարգարեութիւնը, լիզվախոտութիւնը, Թարգմանութիւնը:

## ԹԵՄԱ Է Եկեղեցի

Ս. Հոգու ներգործման բնական արդյունքը եկեղեցին է: Եկեղեցու գոթութիւնը եւ Հարաւաւութիւնը պայմանաբարմա է Ս. Հոգու ներկայութիւնը: Եկեղեցին է ոչ միայն Ս. Հոգու ներկայութիւնը առնարաւաղ Հաղմաւալայների խումբը, այլեւ՝ աւհաւը: Նրա եկեղեցւործումից է ծնվում երկրաբոր եկեղեցին, որը երկնամբոր եկեղեցու պատկերն է: Բոլոր բրիտանաները Քրիստոսի եւ Քրիստոսով մեկ եկեղեցին են կազմում: Մարանշելով ուստանայի գիւմ նրանք ներկայացնում են գինովորյալ եկեղեցին: Բայց եկեղեցին են կազմում ոչ միայն ողջերը, այլեւ Քրիստոսով ննջեցյալները: Պատարաբոր պահին նրանք եւ մասնակցում են կաւաբովող խորհրդին: Սրանք կազմում են Հաղմովող եկեղեցին:

Սուրբ Հոգու շնորհներով Համարյալմ եկեղեցին իր Հիմնադիր՝ Հիսուս Քրիստոսի նկատմամբ աւեւաղ Հարաբրութիւնայ բնութիւնով Հորա Հայան նշաններ ունի. միութիւն, սրբութիւն, բնզհարաւաւութիւն, աւաբրեւականութիւն:

- Ա. Եկեղեցին մեկ եւ միակ է, որովհետեւ նրա գլուխը՝ Հիսուս Քրիստոս, մեկ եւ միակն է այն առաջնորդող Սուրբ Հոգին եւ Ս. Մորհուրդները: Ուստի եկեղեցին ունի միաբովող գորութիւն:
- Բ. Եկեղեցին սուրբ է, քանզի սուրբ է նրա գլուխը՝ Հիսուս Քրիստոս: Ինչպես նա, այնպես էլ Ս. Եկեղեցին իր սրբագործութիւնը մարբում է Հաղմաւալային՝ նրան արմանի գործնելով արքայութիւնը:
- Գ. Եկեղեցին Ընդհանրական կամ Կաթողիկէ կաղմակերպութիւն է, քանզի նրա գործունեութիւնը լայն բնզգրկում ունի: Նա կաղմա է Աստծո արքայութիւնը տարածել եւ Ս. Հոգու ներգործութիւնը իրականացնել աշխարհի ավետարանագործումն ու առնարաւաղութիւնը:
- Դ. Եկեղեցին Առաքելական է, քանզի Հիմնադրվում է Քրիստոսի առաքյալների կողմից, որոնք Ս. Հոգու արմանութիւն կրողներն ու փոխանցողներն են: Նրանք այդ ավանդութիւնը Հաղորդում են եկեղեցուն, որը կրելով այդ ավանդութիւնը ձեռք է բերում:

ցուն, որը կրելով այդ ավանդութիւնը ձեռք է բերում թե՛ միութիւն, թե՛ բնզհանրականութիւն, թե՛ սրբութիւն: Հոգեոր եկեղեցին ունի իր նախնական կերպարները, որ եկեղեցում կիրաւովող սրբաւաղ պատկերները, ծխական պարագաները ու եկեղեցական ճարտարապետութիւնն է իր Համաբրիտանական խորհրդանշաններով: Սրանց մեջ արտահայտված են զաղմանական ճշմարտութիւնները:

## ԹԵՄԱ Ը

### Ս. Մարիամ Առվմաւածին

Եկեղեցու խորհուրդը Հայան կաղմա է Մարիամ Առվմաւածինի աւանդան: Նա եկեղեցու նախատիպն ու սկզբունքն է (Մատան, Բան ՀԵ): Ինչպես Եկեղեցին զարմաղ Հաղմաւալային է իր մեջ կրում Քրիստոսին աւանդան էլ Տիրամայրը, իբրեւ եկեղեցի, իր մեջ կրում է Առվմաւորդուն: Պայբրերնով նեւտորական «Քրիստոսանին» արման գիւմ՝ եկեղեցին Տիրամոր վերաղաւաղում է Առվմաւածինի պաղմանութիւնը (Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին), որի մեջ նշմարվում է Աստծո մարդկութիւն Հայտնութեւնական խորբը: Այդ մարդկութիւնը իրականութիւն է դաւանում Տիրամոր առվմաւածինի մայրութիւնը: Վերջինս երկրայանում է Հոգւման պարագանբով եւ մայրութիւն իրաղմունքներով: Այս երկու իրողութիւնները վաղմբողմ են Բանի մարդկութիւն, որը սկիզբն է փրկագործութիւն: Կյուրեղ փրկագործութիւն սկիզբ զարմաղ Առվմաւածինը դաւանում է գործուն մասնակից փրկագործութիւն (Ս. Իրինեոս): Նա վերացնում է նախամայր եղմայի վրա ծանրացած աւեւեթի՝ դաւանով րուր ողջերի ճշմարիտ մայրը (Ս. Եղիսիմ Կիւրացին), որ աղեղները փրկագործող մայրութիւն է:

Մարիամարանութիւնի մյուս կարեւոր կեւոր Մարիամի կուսութիւն առվմաւարանական բնկաւումն ու արմբութիւնն է: Մարիամի րաղարմակ («աւփորթ»), «անհուպ, Ս. Գրեգոր Նարեկացի) կուսութիւնը, ստկայն, գիսկութիւնով արմարանութիւն Համար պարագորաղ կերպով, կաղմում է Հարսնութիւն, ամուսնութիւն Հետ («Պակ կուսութեան մաթուր Հարսնութեան»):

Մարիամի կուսութիւն Հետ աղկելիթրեն կաղմա է նրա սրբութիւնը («Առաքաբի տեսութիւն»): Համաւայն այդ տեսութիւն, Քրիստոս ծնվել է Ս. Հոգու ներգործութիւնը նախամարբաղ կուսից (Ս. Գրեգոր Առվմաւարան): Երկրիին իմաստ ունեցող «նախամարբաղ» եղբը Հայ մասնակիցները (Նիսես Ենթահայի, Գրեգոր Տաթևացի) կաղկ են Ս. Հոգու ներգործութիւնը եւ Առվմաւածինի աղմանական սկիզբ ձերաղաղութիւն Հետ Բանի աւանդական մարմնացումը նախապատրաստելու իրողութիւն Հետ:



Բանի մարդացումից հետո Աստվածամերձ մասնակցում է փրկչի տեօրիական գործունեությանը: Դա նրա մայրական իրավունքի անկապակելի մասն է: Մյա հետ օրգանապես կապված է Տիրամոր միջնորդական, բարեխոսական գործառույթը: Իր մայրական անահման զուլթով ու մեղմուլթյամբ նա Տիրջից օգործություն է Հայոցում աղանորդու համար:

### ԸՆԴՈՒՄ Քրիստոսաբանություն

Հայ եկեղեցու ինքնահաստատման հանապարհին զնուրջ դեր է ունեցել քրիստոսաբանական այն դերբորությունը, որ նա որդեգրել է Հավատարմորեն պաշտպանել է դարեր շարունակ: Հավատարմի մնացով առաջին երեք Տիեզերածոգյությունից դավանական որոշումների, հոսեղիցով այնքանորայուն քրիստոսաբանության մոտոխորտին՝ Հայ եկեղեցին օրինակարգում է իր ուրույն քրիստոսաբանությունը: Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության սաղմերը ապա են արդեն նախորդակարգության չրջանում, V դարի կեսի եկեղեցական մասնեռագրության մեջ (Վաղարշապետի թերթունի Գրիգորի», «Յանապատում հատը» Բ հատ, Նդիշի «Վարդապետութիւն ի յարութիւն Քրիստոսի», Արտաշատի 449 թ. ժողովի կանոններն է այլն): Համաձայն այս աղբյուրների Քրիստոսի մեջ ածորհեկիտուն մեկտեղվում են աստվածային և մարդկային բնություններ, որոնք կազմում են մեկ բնություն: Բնությունների հարաբերության խղիղը արվում է Քաղկեդոնի ժողովում (451): Մերկելով Նիտիքսի ծայրահեղ տեսակետը (մարդկային բնությունը մի կաթիլ մեղր է աստվածության ծովում) ու Նեստորի՝ բնությունների բաժանվածության վերաբերյալ թյուր տեսակետը (մարդաբանական միջնակից)՝ Քաղկեդոնի ժողովը առահաղբեց «երկու բնություն մեկ դեմքի և մեկ անձի մեջ» բանաձևը: Մակայն Քաղկեդոնի որոշումները հիմնված էին Լեոնի ստմարի (449) վրա, որը բեռնացնելով դատորոշում էր աստվածային և մարդկային բնություններն ու կենթարում «երկու կամ, երկու ներգործություն» տեսությունը: Այս մոտեցումը աղավաղում էր փրկագործության հեռակարը, ինչը և պատճառ դարձավ Բաղիթիսիոս (475-76), Ջննոս (476-91) և Անաստաս (491-518) կայսրերի Հայտնի որոշումների: Մակայն Հուստինիանոս կայսր օրոք (518-527) քաղկեդոնականությունը կրկին արմատանում է պետական հովանավորության: Քաղկեդոնի որոշումների նկատմամբ Հայ եկեղեցին առաջին անգամ միջնով իր դերբորությունը հաստի արտահայտել է Դիմիի Ա ժողովում (506): Նա մերկել է Քաղկեդոնի ժողովը, Լեոնի ստմարը, և այդ ժողովը համարել իրեն նեստորականությունը վերանորոգող գործուն: Հայ եկեղեցու Հակաբաղկեդոնական պայքարի տեսական աղանքներին են Տիմոթեոս

Կուլի «Հավաքաճառութիւն առ սահմանայն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկը և Մովսես ու Հովհան եպիսկոպոսների (V դ.), Պետրոս (VI, դ.), Մաթնապաղ (633) Մյունեցիների, Թեոդորոս Քոթեմազորի (VII դ.) գրությունները:

Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունն իր դրսեկանական կարևոր հանգրվանին է հասնում VIII դ. հանձնի Հովհան Օձնեցու (+728) և Խաղբիկ Քաղգմանչի (VIII դ.): Իմի բերելով կաղաղովկյան և այնքանորայուն քրիստոսաբանության նվաճումները՝ նրանք համակարգում են Քրիստոսի բնությունների վերաբերյալ Հայ եկեղեցու վարդապետությունը: Հերբելով երևութականների տեսակետները, որոնք միաված էին Քրիստոսի մեջ մարդկային բնության միասնում՝ Օձնեցին նշում է, որ Քրիստոս մարմնացել է ոչ թե «ի Կուսին», այլ՝ «ի Կուսին»: Աստվածային բանի անմասնին բնությունը Կուսից բնուշունց մարմնեղեն բնություն, միավորեց իրեն, որի հետևանքով եղավ «բառ բնութայն» երկու՝ աստվածային և մարդկային, բառ միավորության՝ Քրիստոսի բնությունների և դեմքի հարաբերության առանձնահատկությունների պարզաբանման տեսակետից օգտակար նյութ են պարունակում Խաղբիկ Քաղգմանչի երկերը: Սրանց մեջ նա մերժում է բյուզանդական եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ բնուշունց մաս տեսակետը, թե Բանը մարմնակախ առաջին է ոչ թե մարդկային դեմք, այլ վերացական, անդեմ մի բնություն: Իսկ անդեմ բնությունն առհասարակ ենթադրում է բնության չգոյություն: Մյուս կողմից երկու դեմքերի սակայնությունը հանգեցնում է երկու բնությունների գոյացությանը: Ուստի Խաղբիկը հաղթահարելով այս դիմադին առում է, որ Քրիստոս Կուսից առաջին է մարդկային ղեկավար բնություն, բայց բնությունների միության պատճառով մեկ դեմք ենք խառնովանում: Ըստ որում իրենի այս վիճակը սկզբունքորեն անբացատրելի է:

Երևութականների դեմ պայքարի ընթացքում անհրաժեշտաբար խոսվում է Քրիստոսի մարմնի բնույթի մասին: Մի կողմից հաստատելով մարդկեղծության իրականությունը և մյուս կողմից մերժելով Քրիստոսի մարմնի նյութեղենության և դրանով պայմանավորված մարդկային տկարությունների չգոյության վերաբերյալ երևութականների տեսակետները՝ Հովհան Օձնեցին կարգադրում է երկու բնույթի մարդկային կրքեր, կրքեր, որոնք բառ էության մահացու մեղքեր են (չնախություն, պղծություն, օրհրամույրություն և այլն) և կրքեր, որոնք մարդկային տկարություններ են (բաց, ծարավ, հոգեառություն, նիշ և այլն): Իրեն կատարյալ մարդ Քրիստոս ունեց այս կերպն ապարկությունները: Ուստի Քրիստոսի մարմինը զերծ էր սպալանությունից ու մեղքից: Անապականության ուսմանը հետադադման համար կարևոր աղբյուրներ են Նաև Խաղբիկ Քաղգմանչի, Մոսեփա-



նա Սյունեցու (+735) երկերը: Հապագայն տեսական ներքին թափանցումներով աչքի են ընկնում Խորտովիկի աշխատանքները, որոնք մի կողմից ուղղված են Հուլիանոս Հալիկառնացու և ժյուռ կողմից Սևերու Անտիոքացու աշակերտների ուսմանը դեմ: Խորտովիկը մերժում է Հուլիանոսի աշակերտների այն պնդումը, թե Աստուծո Բանն ու Քրիստոսի մարմինը Համազն են իրար, որից հետևում է, թե Քրիստոսի մարմինը ոչ միայն անպղտակ է, այլև՝ անկեղ: Մինչդեռ պետք է հաստատել, որ «Բանին մարմնացելով մի զույլ բնութիւն, արտաքին ամենայն իրօք դեմ Համագոյակաին գնոր բան և բառ միաւորութեանն ուսուցանել գնին սակի բնութիւն»: Խորտովիկը ժխտում է նաև Հակառակ ծայրահեղութիւն ներկայացնող Սևերոսի աշակերտների այն պնդումը, թե Հարությունից առաջ Տիրոջ մարմինը ապակառացու էր: Այս նպատակով դավանաբան Հեղինակը վկայաբերում է Տիրոջ մարմնի անապակառութիւնը Հաստատող սուրբգրային տեղիները (Ղուկ. իդ. 39, Հովհ. Թ. 37, Եբր. ժզ. 3), Հայրախոսական փաստաթղթերը («մարմնաւոր Քրիստոսի յանձնառութեանն է առանց միջոց էր. չկառա ի նմա ապակառութեանն...»): Ս. Աբնմաա, «Բնութեամբ մարմինն Քրիստոսի մարդկային, իսկ միաւորութեամբ անօրէնութեանն՝ աստուածային», Ս. Բարսեղը, որոնց հիման վրա արամաբանելով վավերացնում է Հայ եկեղեցու սրբեկրան անապակառութիւնն տեսութիւնը, որը զերմ է Հուլիանիտյան և որեւորան ծայրահեղութիւններին:

Աչքի առնել ունենալով V-VIII դդ. դավանաբանական մտքի ճնշմանը, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանութիւնն իր պարտուն կերպով արանքը ստացավ IX-XII դդ. (Սահակ Մուսու, Անանիա Նարեկացի, Սամվել Կամրանծորեցի, Անանիա Մանեանցի, Ներսես Շնորհալի, Պողոս Տարսնեցի): Այսպես, Ներսես Շնորհալին փոխլուծմի, ներդաշն Հարաբարակցութիւն մեծ է տեսնում բնութիւնների անձնակի միավորութիւն (Կյուրեղ Անկերանդրացի) և ինքնահապկութիւն (Գրիգոր Աստվածաբան) վերաբերյալ Տալերի հաստատումները: Մարմնաւորված մարդանալով Բանը չի դադարում Աստված մնալ: Քրիստոս կառարայալ Աստված է և կառարայալ մարդ: Այս դաժափարի վրա են խաբարված ժյուռ բոլոր անձնավորութեան կարգույնների աստվածաբանական հաղորդչումները: Քրիստոսի մեծ մեկնակցելով ներդաշնրին զոյանում են աստվածային և մարդկային կամքը և ներգործութիւնը: Այս մասին Ներսես Շնորհալին իր թղթերից մեկում արժանազորում է Վժռա կամաց օրինակի զոր ասացելու ի մոյն անձնելիչան կամաց Աստվածութեանն երկուց լինել անհաճառակարար, աստուածայինն և մարդկայինն Հաստատար և ներգործութեանն նույնպէս լինել աստուածայինոնց և մարդկայինոնց ի միաւորութեանն անդ՝ ոչ զարձագոյնսն Աստվածութեան միայն սալով՝ առանց մարմնոյն և ոչ

խոնարհագոյնսն՝ մարդկութեանն առանձինն՝ առանց աստուածայնոյն, այլ միայն անձնաւորութեանց զերկուսին զայսուպի խոտովանիմք, երբեմն մարդ՝ զմարդկայինսն»: Տարածութիւն մարբերի մեկնեղումը Արեւելաբրիտոնիական աստվածաբանական ավանդույթը որակում է «անչփոթ միավորութիւն», «խառնում» եղբրով, որոնք դավանական արձագանքն են այն պնդմանը, որ եկեղեցին մղել է Նեստորի մարդաբանական միեմիալիզմի և եմփրեմի աստվածաբանական մարմնավալով դեմ:

Բնութիւնների ներդաշնակ փոխկապակցութիւնն մասին քրիստոսաբանական Հիմնադրույթը «Նաչեցարի» դավանաբանական մեկնաբանութեան առթիվ XI-XII դդ. իր տեղի անհերքելուն դիմել է աստվածաբանական բացարձակաբանութիւնը. Խաչի վրա զոհարելով է ոչ թե մարդը, այլ՝ Աստված: Քրիստոս Աստծո խաչելիութիւնն դավանաբանական հետեւյալ Հիմնավորումն ենք գտնում Անանիա Մանեանցու (XI դ.) «Հակաճառութիւնն ընդդէմ երկաւորակց» աշխատութիւնին: «Մա՛րդ զուսակց զնա թէ՛ Աստուած: Եւ ո՛վ հմուտ ի Սրբութիւն որբութեանց՝ յանդիման լինել երեսցն Աստուծոյ փառն մեր. մարդ եթէ՛ Աստուած: Եւ ո՛վ հմուտ ի Սրբութիւն իւրով արեամբն՝ Աստուած եթէ՛ մարդ...: Եւ եթէ՛ մարդոյ ասէք անպարզ է ուսուտ Սրբութեան...: Ապա ուրեմն և ոչ զմասն Աստուծոյ խոտովանիմք և զիս՝րդ լուծաւ մահ, զի մարդոյ մահ զթաղաւորեայն յիւղամայ մահ, ոչ կտիլ լուծանք, զի նա ինքն զուսակ է ընդ իշխանութեամբ մահու, որպէս նախահայրն մեր: Եւ ահա, լուծաւ անհայտ զուսակութիւն երկաւորակցն, զի ոչ Աստուծոյ արեամբն սրբին, այլ՝ մարդոյ, և ոչ Աստուծոյ չարաբանեան փրկին, այլ՝ մարդոյ և ոչ Աստուծոյ Հաշտեանն ընդ Աստծոյ, այլ՝ մարդոյ մահուամբ, և ոչ մահ լուծաւ Աստուծոյ մահուամբ, այլ տապալին թաղաւորեայն ի յոսուս»: Աստծո խաչված լինելը սկզբունքարեն անքննելի է. այն ընդունելի է բացառապէս Հաժառքով:

## ԻՆԵՄԸ Ժ ՎԻՍՃԱՆԱՐԱՆՈՐԿՈՒՄՆ

Քրիստոնեական Հայտնութիւնն մեծ շատ մեծ դեր է վերապահված ապագային: Ռաչպե ամեն իրողութիւն Հոգեւոր ևս ունի իր տաժարը, որը սակայն մեկ այլ փուլի սկիզբ է: Հաժառացային Հոգեւոր Հայացքը սեւեռված է այդ ապագային, բանց զի անստեղ է լինելու փառանքը: Տիրոջ երկրորդ զալուստը և Համընդհանուր Հարութիւնը: Վերանաբանական զիտակցութիւնն փաղաքական արտահայտութիւնն կարելի է Համարել Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ Հայտնի Վարդապետութիւնն ու Հանախապետում ճառերը: Այսպէս, վարդապետութիւն «641-658-ը նկիրված է մեռելներին

Հարության գաղափարի բացատրությանը: Այստեղ մեռելների Հարության-  
նը նմանեցվում է ձմեռվաբն (մահվաբն) Հաջորդող դարձան գաղթներին: Անդրադառնալով սրան Մամբեր Վերձանագր. (V դ.) գրում է. «Յարժան բո-  
լորապատուղ աշխարհ թովանդախնցն առանց մեր կոչելոյ: Ինչո՞ւն Տէրն  
արարածոց Հայրենի սկզբնատիղ փառքն, զորութեամբ արարող Հոգւոյն,  
բազմութեամբ Հրեշտակսբ ծայրիւ անձնազորք փողոց յերկնից երկրի ի-  
ջան, աթոռ անկանին, աստեանք ուղղին, զպրութիւնք բանին, ծայր  
կնեզանիք Հնչեն, երկնիք դարարին, լուսաւորք ի վայր թօթափին, երկր  
դդրողի, վճեք պատառնին, գերեզմանք աւերին, մեռեալք յառնեն, յայնժամ  
և Ղազար յարուցնալ ընդ մեզ ասեաին: Վերինք և ներքինք միտրան  
խառնին որոշին, Համահաւատք սահմանին, կողմք արգաթոց վերաբերին  
ընդ առաջ Տեսուն լինելով: Ի վերայ անուշաճնոս օդոցն անմահօք, փափուկ  
և կակուղ դարչապարօք, մարդիկ յանՀատական կեանս պարուց Հրեշտա-  
կաց միտրանին»: Այս բոլորը նշանակուում է Տիրոջ Երկրորդ Գալուստը և  
նրա Հազարամյա թագաժողովրդի մարտը: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու,  
Հազարամյակը կատարւալ թիվ է, քանզի ցույց է տալիս «գլխաթաքնալ և  
գառափել Հանգիստ սրբոցն յայնժ յուսով և յետ մահու Հոգւով թագաւորե-  
ալ ընդ Քրիստոսի և ապա յետ յարութեանն Հոգւով և մարմնով ոչ Ռ(1000)  
ամբ, այլ անժամանակ կենօք»: Տիրոջ Հետ անժամանակ կյանքով ապրելն և  
Հարստեկելու Ըուսթը բրկառնելու յոյս գոյարարական նախաձեռնիքից  
մեկն է: Սակայն այդ Հովիտնութիւնը իրականացնելու է անխուսափելի  
դատաստանը, որ Աստված կատարելու է յուրաքանչյուր ազանորդու վրա  
վերջինիս արած ու Հարած բոլոր գործերի Համար: Այդ ժամանակ «ամենե-  
րին, որ անանիցին գարդարուն ճանաչիցն զնոս և ասացեն. առաք են  
զաւակ օրհնեալ յԱստուծոյ»: Եվ սա կկատարի միայն այն պահին, երբ  
բարեկերպ կգտափեն Հարերից, այնպես, ինչպիս Հովփի կողմից չորոշին օ-  
ղբեր, և այնքին, և կան ձախաղողմանքն ամօթով, զի ամենայն դարձե-  
ք, զոր գործեալ ինչն՝ կերպարանին ի նոսա և յանդիմանին զնոս ա-  
ռաջի ահեղ աստեան Քրիստոսի: Իսկ յախողմանն զուսթի երեսօք կան  
առաջի Քրիստոսի, պարծեցնալ ի փառս, զոր խրեանց փատարեքն ստացե-  
ալ իցին»: Ուրեմն, ի տարբերութիւն մարդկային դատաստանի, ուր արա-  
մարանական փատարեկներով է հրմնադրվում և իրականացվում դատաս-  
տանը, Աստծո դատաստանն իրականացնում են իրենք իսկ՝ մարդու կատա-  
րած կամ չկատարած գործերը, զրանց մէջ է Հայելառում մարդն ինքը՝ իր  
վրա իրազեղմած դատաստանով: Արդարեանքի Համար երկնային երեսա-  
ղմէի մէջ նորաստեղծանված է Հովիտնական երանութիւն, «զոր անն ոչ  
տեսն և ունի ոչ յուսւ, և ի սիրտ մարդոյ ոչ անկա»: Այդ Հովիտնեմովն  
երանութիւն մէջ առ Աստված եղած Հափատքը վերածվում է իրականու-

թյան, քանզի արդարեները դառնում են Քրիստոսի եղբայրները, որոնք Տի-  
րոջ Հետ Հափատարապիս ժառանգում են աստվածային փառքի անսնց ե-  
րանութեանը: Մինչդեռ Հարերի, աստվածամարտ Հոգիների Համար կան  
խառնահամված և դժուրըք՝ իր Հովիտնեմական արտափներով, զարհուրելի  
սանձնեմով, սահմակելի խափարով, ուր «եղիցի լալ և կրճել տատմանց»  
(Մտթ. Ը 12, ԺԳ 42):

Տիրոջ երկրորդ գալուստի, Ահեղ դատաստանի վերաբերյալ վարդա-  
պետութիւնից բացի Հայ եկեղեցու վարձանաբանութիւն մէջ նույնքան  
կարևոր տեղ է զբաղեցնում մարդու Հետմահու վիճակի մասին ուսմունքը:

Այսպես Հաճախապատու մի ժԲ ճառում ասվում է, թե մահեց Հետո  
«սուրբ և արդար Հոգեանց ընդ առաջ գան Հրեշտակք և սրբոցն Հոգիքն, և  
անայն առաջի Աստուծոյ սպովորսիք և աւրհնութեամբ...»: Մինչդեռ այլ  
է մեղավոր Հոգիների, մասնավորաբար այն Հոգիների վիճակը, որոնք կա-  
րող են Աստծո Համար ներման Հետանկար ունենալ, բացառութեամբ այն  
Հոգիների, որոնք աներկայորեն արժանի են դժոխքի: Ներման Հետանկար  
ունեցող Հոգիների վիճակը, երբ նրանց նկատմամբ իրականացվում է «ի-  
րապարակական» որոշակի գործառնություն, աստվածաբանական գրադա-  
նութիւն մէջ որակվում է «սուրբ դատաստան» անունով: Այն բովանդակ  
Հանգամանայից նկարագրվում է «Գառմուծին սրբոյն Գրիգորի Լուսա-  
ւորչին, զոր եՀարց Հրեշտակն Տեսուն մինչև էր յայրին փան Հոգւոց  
մարդկանց» երկում: Հնչու վերհանումի երկու աստիճաններից Հետո եր-  
րորդ աստիճանում «կա աՀաղին մի լույս, որ մեղավորին մթալույն է եր-  
կում»: Տարբորդ աստիճանում գալին են Հրեղին սուտերի Հրեշտակները,  
որոնք կապում են մեղավոր Հոգին և պախաբակիկով ետ դարձնում նրան:  
Դեկեր խափար գնդերը չաբարում, բուցեցաՀարում են մեղավոր Հոգիներ-  
ին, որոնք այնտեղ մնում են մինչև Տիրոջ երկրորդ գալուստը, որից Հն-  
ուս նեղումն են անչիւ կրակի մէջ: Սակայն մեղավոր Հոգիների սպառ-  
նող դատաստանը կարող է ձեղմանալ, Հոգին կարող է նույնիսկ փրկվել,  
եթե նրա Հարազատները, կատարեն բարի գործեր, եկեղեցու սպասաժոր-  
ները՝ ՀոգեՀանգստյան պաշտոն: Ուստի Հովհան Ոսկերիքեանը Հորդորում  
է. «մի՛ յապաղեցուք ասնել յիշատակս նոցա, աւղղել գնացիցոցն և ա-  
ղաթն մատուցանել փան նոցա, քանզի Հատարակաց առաջի անկնայն  
տիկեղոցը կայ սրբունքով»: Փոքր դատաստանի Հետ կապված Վախճանա-  
բանական այսօրինակ մտեցումն ինքնին Հնքում է քաղարանի Հետ նրա  
ունեցած առեքելութիւնը նմանութեան իսկ: Եթե մեղավոր Հոգիները  
մաքրվում են քաղարանի կրակով, ապա Արեւիչյան (Իմա՛ Հայ) եկեղեցու  
վարդապետութեան Համաձայն, նրանք կարող են փրկվել ողբեր բարե-  
պաշտ ընթացքի չորհրդով:

## Գրականություն

## Ազգրեաղբյուրներ

Անանիա Մանանեցի, «Հավանադրեան ընդդէմ երկարեակաց», տնւ Հ. Քյոսե-յան, Աստվածաբանական քննարկեր, ուսումնասիրություններ, Ա. Անանիա Մանանեցի, Ս. Էջմիածին, 2000:

Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, Բ տպ., Երուսաղեմ, 1993 (որին կցված է Բ տպ. -ից դուրս մնացած «Ընդդէմ տաճկաց» գլուխը, որ հնուաւոր ռուս-նասիրությամբ երատ. Բ. Կյուլենբրյանը [Վիեննա, 1930]:

Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս 1749, աշխարհ. քրգմ. և ծնր. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 1995:

«Կնիք հաւատոյ ընդհանուր ւ. Եկեղեցւոյ յուղղափառ և սուրբ հոգեկիր հարցն մե-րոյ դատաւութեանց...» աշխատ. Կարապետ Լաւ-ի, Ս. Էջմիածին, 1914. Խաւ Մա-տենագիրք Հայոց, Հտ. Գ. Մարիխան, 2005, էջ 49-311:

«Հավանադրեան ընդդէմ երկարեակաց», Խոր Ջուղա, 1688:

Պողոս Տաթևացի, «Ընդդէմ Բնօրինակէս հոռոմ փիլիսոփայի», Կ. Պոլիս, 1752:

Ստեփանոս Սյունեցի, «Վասն անապականության արարելոյն, որք ասնն, թե՛ որ ա-ճէ ևս նուպէ՛ ապականացու է...», աշխատ. Գ. Տեր-Մկրտչյանի, «Մարաբա», 1902, էջ 368-400, Խաւ Մատենագիրք Հայոց, Հտ. Գ. Մարիխան, 2007, էջ 439-457:

Վարդան Այգեկցի, «Գիրք հաստատութեան ևս Արժատ հաւատոյ», աշխատ. Տ. Շա-նե թին. Հարապետեանի, Ներսիստի. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 1898

## Ուսումնասիրություններ

Ջեքիյան Լ. Պ., Համախոլեանական տրամախոլութիւնն ան ժԲ դարուն, Վենետիկ, 1978:

Մեկրյան Մսեր, «Հրահանգ քրիստոնեական հաւատոյ ըստ յուղղափառ դատաւո-թեան եկեղեցւոյ Հայաստանեայց...», Մ., 1861:

Մեղրիկեան Տիրան Արք., Բրիտոսաբանութեան մեք համաձայնութեան խնդիր-ներ, «Գանձասար», 1994, Ե. էջ 25-47:

Պետրոսյան Եւնիկ վրդ., Հայ եկեղեցւոյ քրիստոսաբանությունը, Ս. Էջմիածին, 1994:

Տեր-Միքայելյան Ա., Հայաստանեայց Ստաբիական սուրբ եկեղեցւոյ քրիստոնեակա-ր (դատաբանութեան ձեռնարկ, ծանոթագրեց Հ. Քյոսեյանը, Բ տպ., Թեհրան, 2003, Գ տպ. Ս. Էջմիածին, 2007:

Քյոսեյան Հ., Գրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995:

Օղյուզյան Արի թի., Համատոտ ակնարկ Հայ եկեղեցւոյ վարդապետական աստվածաբանութեան զրգանքութեան, «Գանձասար», 1993, Գ, էջ 72-94:

Օղյուզյան Արի թի., Մովսէս վրդ. Երզնկացի, Մատենագրական հետազոտու-թյուններ, Ս. Էջմիածին, 2001:

## Grundzüge

## des armenischen Kirchenrechts

Bischof Anuschavan Zhamkochyan

## Die Armenische Kirche aus juristischer Sicht

## Altes Armenisches Recht

Das armenische Recht stellt einen kleinen Teil der Rechtsgeschichte der Welt dar. Das armenische Recht liegt nicht als vollständiger Codex vor, wie dies z. B. beim römischen Corpus iuris oder bei der babylonischen Sammlungen des Codex Hammurabi der Fall ist. Uns sind einige Gesetzbücher überliefert, z. B. das Buch der Canones oder das Gesetzbuch von Mxitar Goš, aber diese Bücher sind ihrem Inhalt nach keine National-Juridischen Codices. Eines dieser Bücher, das Buch der Canones, hat einseitige juristische Normen, die nur die Kirchenwelt und die Geistlichen betreffen. Das andere Gesetzbuch von Mxitar Goš mit seinem vielfältigen, in großen Teilen aus fremden Quellen entnommenen Gesetzen, gibt ein buntes Bild des armenischen Rechts.

Auch wenn uns das armenische Recht nicht so vollständig geordnet vorliegt wie in anderen Gesetzbüchern, hat es dennoch existiert und hatte auch einen sehr großen Einfluss auf die öffentlichen Beziehungen von Armeniens durch die Jahrhunderte geprägter Geschichte.

Das armenische Recht erkennen wir nicht nur im Buch der Canones oder im Gesetzbuch von Mxitar Goš, sondern auch in den vom Volk überlieferten Gesetzen.<sup>1</sup> Das armenische Recht beschränkt sich nicht nur auf geschriebene Sammlungen, die uns erhalten sind. Es gab auch juristische Normen, die ungeschrieben sind und die nicht in die damaligen Sammlungen Aufnahme gefunden haben.

Das Recht ist ein System juristischer Normen, das obligatorisch und zwangsmäßig ist für die Mitglieder einer Gemeinschaft. Durch diese Normen werden die gemeinschaftlichen Beziehungen bekräftigt oder geordnet.<sup>2</sup> Die Quelle des Rechtes muss man in diesen Beziehungen suchen. Als Rechtsquelle verstehen wir hier den ausdrücklichen Stil, durch welchen juristische Normen in Kraft treten.

<sup>1</sup> Vgl. Gel'cyan Arsen, Hay hin Iravunk', Azgag'akan handes, (Gel'cyan Arsen, Alt-Armenisches Recht, Volkskundliche Zeitschrift, Nr. 22 (1912), S. 10

<sup>2</sup> Samueлян Hačik, hay Hin Iravunk'! Patmutyun, (Samueлян Hačik, Alt-Armenische Rechtsgeschichte, Teil I), Erevan 1939, S. 24



Zu diesen Quellen zählen zuerst die Gewohnheit und später das Recht,<sup>1</sup> bei denen es sich um unterschiedliche Formen handelt, durch die die Mitglieder einer Gemeinschaft ihre Beziehungen ordnen können.

## Gewohnheit

Die ursprüngliche Quelle des Rechtes war die Gewohnheit, aus der das Gewohnheitsrecht folgte, wobei nicht jede Gewohnheit eine Rechtsq sein kann.

Die Gewohnheit hat, anders als das Recht, das durch einen Gesetzgeber bestimmt wird, keinen Verfasser, sondern entsteht in der Öffentlichkeit, wie die Sprache oder die Dichtung. Die Quelle der Gewohnheit ist unklar. Die Gewohnheit wird durch ihre Existenz klar, wenn sie durch Menschen schon in Anspruch genommen wird. Gewohnheitsrecht kann auch in staatlich organisierten Gemeinschaften existieren, wo es auch Einfluss hat auf die Gesetzgebung.

Wenn wir erkennen, dass die älteste Quelle des Rechtes die Gewohnheit ist, dann war folglich das alte Recht Gewohnheitsrecht. Diese gewohnheitsrechtlichen Normen wurden in jahrtausendwährender Vorzeit mit Instinkt bearbeitet und weiter gegeben und so „eingeweiht“ und ratifiziert als Gewohnheit. Wie schon oben erwähnt, sind diese Gewohnheiten keine juristischen Normen, weil sie nicht unter auswärtigem Zwang verwendet werden.

In Familien folgte die Wirtschafts- und Lebensweise einer inneren Ordnung: Arbeitsteilung nach Geschlecht und Alter. Die stammesmäßige Zugehörigkeit bestimmte sich durch Blutsverwandtschaft, die zwei grundsätzliche Stadien hatte: *Patriarchat* und *Matriarchat*. Mit diesen beiden Instituten waren alle ehelichen Formen verbunden. Die Stämme waren miteinander verbunden, wodurch die Rasse konstituiert wurde. Diese Stämme wurden durch Gewohnheiten regiert, die keine vollkommenen Gesetze im juristischen waren. Die Normen wurden nur dann als Recht angesehen, wenn die herrschende „Regierung“ diesen Normen eine gesetzgebende Bedeutung gab. Die gesetzgebenden Sammlungen alter Staaten sind meistens Entlehnungen aus dem Gewohnheitsrecht, wie z. B. der babylonische Codex Hammurabi, die „XII Bretter des alten Rom“, die Gesetze der alten Griechen, der deutsche „Sachsenspiegel“ und die „lex salica“, die russische „Russkaja Pravo“<sup>2</sup> usw.

<sup>1</sup> Vgl. **Gełčyan Arsen**, Hay hin Iravunk, mas II, Amusnakan Iravunk', (Gełčyan Arsen, Alt-Armenisches Recht, Teil II, Eherecht, Volkskundliche Zeitschrift), Nr. 24 (1913). Gełčyan Arsen, haykakan tanuterutyun, hay hin Iravunk', Azgagrakan handes, (Gełčyan Arsen, Armenische Hausherrschaft, Alt-Armenisches Recht, Volkskundliche Zeitschrift), Nr. 23 (1912).

<sup>2</sup> Russkaja Pravo = russisches Recht

Der hier skizzierte Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn wir sehen, dass das russische Wort „Zakon“, das die Bedeutung „Recht“ hat, von seiner ursprünglichen Herkunft her „Gewohnheit“ bedeutete, oder dass im mittelalterlichen Deutschen das altrömische Wort „Lex“ die Bedeutung „Gewohnheit“ hatte.

Zu früheren Zeiten war in Staaten neben der gesetzgebenden Tätigkeit die Wirkung des Gewohnheitsrechtes so stark, dass es keine Grenze zwischen Gesetz und Gewohnheit gab.

In westlichen mittelalterlichen Schriften wird im Wort „lex“ die doppelte Bedeutung von „Recht“ und „Normen gewohnheitlichen Rechts“ vermutet. Andere Begriffe, z. B. ius (Recht), mos (Gewohnheit), usus (Gewohnheit, Brauch) wurden bedeutungsmäßig nicht voneinander unterschieden.<sup>3</sup>

Armenische literarische Quellen berichten, wie einige armenische Könige (z. B. Vagaršak) Gesetze verfasst oder (z. B. Terdat) einige Dekrete veröffentlicht haben, die rechtliche Bedeutungen hatten, bei denen aber zusätzlich die Normen eines Gewohnheitsrechtes eine große Rolle spielten.

Das Gewohnheitsrecht hatte eine sehr große Bedeutung im armenischen juristischen Verständnis. Das liegt daran, dass nicht unterschieden wurde zwischen Recht und gewohnheitlichen juristischen Normen. Gesetz war identisch mit obligatorischer Gewohnheit.

In einigen armenischen Schriften hatten die Worte „Gesetze der Vorfahren“, „Ordnung der Vorfahren“ und „Grenzen“ die gleiche Bedeutung im Sinne eines Gewohnheitsrechtes. Dies gilt auch für das „Gesetzbuch“ von Mxitar Goš. Mxitar Goš meint, dass alle aufgeschriebenen juristischen Normen Gesetze sind, und dass die anderen, welche nicht aufgeschrieben sind, Gewohnheiten und gleichzeitig auch „mündliche Gesetze“<sup>2</sup> sind.

Gesetz – in seinem terminologischen Sinne – wurde von Gewohnheitsrecht unterschieden, als fremde gesetzgebende Sammlungen in die armenische Wirklichkeit hineinkamen. Die Sammlungen, die in Armenien benutzt wurden, waren griechische Urschriften. Später, als diese Texte ins Armenische übersetzt worden waren, wurde das griechische Wort „Nomos“ mit „Orenk“<sup>3</sup> übersetzt, das dann auch terminologische Bedeutung bekam. Die armenischen Übersetzer sahen als „Nomos“ nur die Verfassungen und Entscheidungen der byzantinischen Könige, und als „Orenk“ alle Entscheidungen und Verfassungen der armenischen Könige und Katholikoi an.

<sup>1</sup> **Samuelyan Hačik**, Hay hin Iravunk'ê, hator I, (Samuelyan Hačik, Alt-Armenische Rechtsgeschichte, Teil I), Erevan 1939, S. 32

<sup>2</sup> **Mxitar Goš**, Datastanagir' Hayoc', (Mxitar Goš, Armenisches Gesetzbuch), Vagharšapat 1880, S. 65

<sup>3</sup> armenisch „Orenk“ = Gesetz



## Armenische juristische Symbole: juristische Altertümer

In armenischen Familien und in den gemeinschaftlichen Beziehungen, im moralischen und religiösen Leben findet sich ein traditioneller Reichtum, der in den Schriften von Volkskundlern teilweise festgehalten ist. Aber wenn wir diese Sammlungen sehen, werden wir sofort merken, dass in diesen Sammlungen „juristische Altertümer“<sup>1</sup> deutlich fehlen.

Unter „juristischen Altertümern“ verstehen wir etwas, das eine andere Bedeutung als Recht hat und sich vom Rechtsverständnis unterscheidet. Juristische Altertümer zeigen ein Leben, umfassen einen Inhalt, der noch breitere Grenzen hat als die Rechtsgeschichte. Gesetz ist alles, was durch das Volksbewusstsein geprägt ist, als notwendige Bedingung bestimmten Verhaltens und bestimmter Tätigkeiten.<sup>2</sup>

Bei verschiedenen Aspekten des volkstümlichen Lebens, wie z. B. bei Hochzeitsfeiern, Familiengewohnheiten und Sitten usw., werden wir niemals ein strenges Bedürfnis nach dieser oder jener Zeremonie, nach diesen oder anderen Gewohnheiten feststellen. Hier sehen wir überhaupt keine gesetzliche Strafdrohung, wenn wir dieses oder jenes nicht tun.

Bei der Untersuchung juristischer Altertümer brauchen wir nicht Jahrhunderte zurück zu gehen oder alte Geschichtsbücher zu wälzen. Für die Untersuchung juristischer Altertümer reicht es aus, wenn wir heute einfach das Volksleben anschauen. In diesem Sinne ist es sehr wichtig, alle materiellen Formen zu sammeln, durch welche alle juristischen Verständnisse und Beziehungen sich ausdrücken.

Leider fehlen diese juristischen Altertümer in unserer volkskundlichen Literatur. Grund dafür ist, dass die meisten Volkskundler einfache Hobby-Sammler waren, welche nicht darauf eingestellt waren, juristische Altertümer zu erkennen. Andererseits lenkten die Volkskundler ihre Aufmerksamkeit mehr auf Ritus, Sitten, Folklore usw. als auf juristische Altertümer, deren Beobachtung ihrer Meinung nach wahrscheinlich die Aufgabe von Juristen war.

Dennoch sind in allen volkskundlichen Ausgaben viele Fakten bemerkbar und interessante Linien zu erkennen, deren Beobachtung möglich wäre und Aufschlüsse liefern könnte, ohne dass gleich eine große Untersuchung begonnen werden und womöglich das ganze Bild des armenischen Gewohnheitsrechtes umgestoßen werden müsste. Diese Fakten wurden meistens von Volkskundlern unbewusst gesammelt. Aber diese Stoffe werden, wenn auch unerwartet für unsere Volkskundler, zu Quellen der armenisch-juristischen Altertümer wegen einer Eigenschaft: In diesen volkskundlichen Sammlungen finden sich viele Symbole. Die

Symbole haben bei der Untersuchung juristischer Altertümer eine sehr große Bedeutung. „Symbol“ ist ein griechisches Wort, das mit „Zeichen“, „Sinnbild“ übersetzt werden kann.

Im Familienleben, bei Bündnissen, Geschäften, Vereinbarungen usw. haben die Menschen ihr juristisches Verständnis an sichtbaren Gegenstände oder Aktionen geknüpft, die Spuren hinterließen in der kollektiven Erinnerung und so zu Verständnissymbolen wurden. Auch heutzutage noch bitten die Leute, wenn sie einige juristische Vereinbarungen treffen wollen, gewöhnlich um Rituale und symbolische Formalitäten, die im kollektiven juristischen Bewusstsein einstmals mystische Bedeutungen hatten und deren Anwendung als Pflicht angesehen wurde.

Solche Symbole finden sich in den Inhalten der volkskundlichen Sammlungen. Die alten Deutschen hatten die juristische Gewohnheit, beim Abschluss der Vereinbarungen immer Wein zu trinken, durch welchen die Wirkung der vollzogenen juristischen Operation bestätigt werden sollte.

Ähnliches machen auch die alten oder auch jetzigen Russen, die nach einem Geschäft sagen: „Mit Wein anspritzen“, was auch als „Magarič“ bezeichnet wird. Nach dem Gewohnheitsrecht tranken die russischen Bauern bei einer Verlobung oder Hochzeit Wein oder Wodka. Ähnliches sehen wir auch bei armenischen Gewohnheiten.

Durch Symbole wird auch „patria potestas“ bestimmt. In einigen armenischen Dörfern ist nach den herrschenden Gewohnheiten klar, dass nach der Geburt eines Kindes die Hebamme<sup>3</sup> das Kind nimmt und es zuerst dem Vater und danach der Mutter gibt. Ähnliches gilt auch für die Adoption: Die Frau nimmt das Kind und zieht es durch ihr Hemd und gibt es dem Vater. Wenn der Vater dieses Kind nimmt, erkennt er es als das seine an. Einen ähnlichen Ritus hatten auch die alten Russen.<sup>4</sup>

In ähnlicher Weise sind auch die Gewohnheiten und Riten, nach denen die Braut zum Haus der Schwiegermutter begleitet wird,<sup>5</sup> von Bedeutung. Schließlich können wir auch nicht vergessen, was wir fast jeden Tag machen, z. B. bei der Begrüßung, beim Abschied oder bei Vereinbarungen: Wir drücken einander die Hand. Es gibt auch andere Symbole, z. B. gegenüber alten Menschen: Als Zeichen des Respekts küssen die Jüngeren ihnen die Hand; oder in einer Familie wird das Brot gebrochen usw.

Armenische juristische Altertümer werden wir in alle Facetten des Volkslebens finden, und zwar sowohl in der Vergangenheit als auch heute.

<sup>1</sup> Russisch „Spriskival Winom“ = mit Wein anspritzen

<sup>2</sup> Magarič = irgend etwas zum Essen oder Trinken (oder beides) schenken

<sup>3</sup> auf armenisch „Tatmer“

<sup>4</sup> Evers, *Drevnee Russkoe Pravo*, (Evers, *Altes Russisches Recht*), 1835, S. 27-28

<sup>5</sup> Nahapetakan Gerdastan“, (*Patriarchalische Sippe*), Nr. 8, Ararat 1908, S. 638-639/.

<sup>1</sup> armenisch: „Iravabanakan hnutyunner“ = juristische Altertümer

<sup>2</sup> Samuelyan H., Hay Iravabanakan Simvolneré, (Samuelyan H., *Alte juristische Symbolen*), Ararat 1908, S. 905

## Die Rechte die Frauen

Die Frauen der Fürsten wurden in Armenien „Patrone“ genannt und auf alten Denkmälern dargestellt. Es ist ein interessantes Phänomen im armenischen fürstlichen Recht, das die sozial-rechtliche Stellung der Frauen beschreibt.

Aus den historischen Quellen und durch die alten Denkmäler wird uns klar, dass die adligen Damen Armenien in bürgerlich-juristischer Hinsicht sich bestimmter Freiheiten erfreuten. Auf diese wiesen Rechte auf fürstlichen Besitz. In einem alten Denkmal von 1320 lesen wir, dass die Witwe eines Fürsten die Bürger der Stadt Ani von ihren Steuern befreit hat. In ein andere Denkmal lesen wir, dass die Königin Katramide, im Jahre 1008 das Kloster von Tekor von allen Steuern befreite. Es gibt viele solcher Zeugnisse, die die Freiheit und die Rechte der Frauen der Fürsten auf Eigenbesitz im mittelalterlichen Armenien beweisen. Die Fürstinnen waren wirkliche Herrscherinnen über ihren Landbesitz, den sie von ihren Eltern als Hochzeitgeschenk oder als Erbe erhalten hatten.

Sehr wichtig ist es, hier zu anzumerken, dass trotz der vielfältigen armenischen Geschichte der Oberster Patriarch und Katholikos Aller Armenier Georg der V. am 7. April 1917 mit einem Hirtenschreiben die Rechte der Frauen im öffentlichen Gemeindeleben wiederhergestellt hat. Er schreibt an die hierarchischen Sitze, Diözesanleiter (Bischof, Primas) und alle öffentlichen Organisationen der armenischen Kirche: „...Armenische Volk, wir, vom heutigen Tage an, erlauben die Wiederherstellung der Rechte die Frauen bei öffentlichen Tätigkeiten. Die Frauen haben wie bisher die Männer das Recht, sowohl zu wählen als auch gewählt zu werden...“<sup>2</sup>.

Katholikos Georg der V. schreibt in seinem Hirtenschreiben auch, dass die „Wiederherstellung der Rechte der Frauen“ bedeutet, dass die Armenier schon früher diese Frage geklärt hatten, nur sei wegen unterschiedlicher politischen Einflüsse diese Tradition verloren gegangen; durch dieses Hirtenschreiben werde sie wiederbelebt.

## Die Frage nach einer Reform der Armenischen Kirche

Die Frage einer Reform war und ist eine sehr wichtige, aktuelle Frage in der armenischen Kirche. Viele Jahrzehnte haben sich die armenischen Väter mit dieser Frage beschäftigt. Diese Frage wurde von geistlichen Vätern und Laien

unterschiedlich definiert, aber alle wollten für die Würde und das Wohl der armenischen Kirche arbeiten.

Infolge der Revolution in Russland wurden dem Volk im Jahr 1905 vorläufige Freiheiten, u.a. die Presse- und Versammlungsfreiheit, gegeben. Viele Völker haben Briefe an den Zizekönig geschickt mit der Bitte um Förderung ihrer nationalen kulturellen Entwicklung. Die liberalen Armenier schickten ebenfalls einen Brief, der 21 Punkte enthielt, von denen fünf die armenische Kirche betrafen. Diese Punkte waren folgende:

1. In staatlichen Schulen sollten u. a. folgende Fächer unterrichtet werden: armenische Religion, armenische Literatur, armenische Geschichte;
- 2) Abschaffung aller Einschränkungen in Glaubens- und Religionsfragen; die Freiheit für alle staatlichen Beamten, den Eid in ihrer Muttersprache zu sprechen;
- 3.) Die Wiedererrichtung der Rechte der unabhängigen armenischen Kirche und die Aufhebung aller Einschränkungen und Hindernisse, insbesondere: A) Kontrolle des Grundbesitzes der armenischen Kirche sowie deren Kulturzerstörerischen und wohltätigen Unternehmungen; B) allgemeines Wahlrecht für die Wahl der Mitglieder der Synode, der Diözesanbischöfe und anderer Beamter; C) regelmäßige Organisation der geistlichen und nationalen Versammlungen in Russisch-Armenien;
- 4.) Rückgabe aller Gemeindeschulen und Besitztümer der armenischen Kirche an diese; Ungültigerklärung aller Gesetze und Befehle, die zwischen 1884 und 1903 über den Grundbesitz, die Gemeindeschulen, sonstige Schulen, Klöster und kirchlichen Schulen erlassen worden waren;
5. Gründung eines Bistums der Armenisch-Apostolischen Kirche mit einem gewählten armenischen Bischof im Kaukasus.<sup>1</sup>
6. Zu dieser Zeit gab es in Armenien (Kaukasus) organisierte armenische politische Parteien, die einen unterschiedlichen Umgang mit der Armenischen Kirche pflegten, und die unterschiedliche Forderungen entsprechend ihren eigenen politischen Plänen stellten.

Die Armenische Kirche war in Russland immer unterdrückt. Gemeindeschulen wurden geschlossen; in sechs armenischen Diözesen war es sogar verboten, Diözesanschulen zu eröffnen. Im Jahre 1903 wurde aller Grundbesitz der Armenischen Kirche enteignet, und die Geistlichen wurden in die Verbannung geschickt.

<sup>1</sup> **Samuelyan H.**, Hay hin Iravunk'i Patmutyun., Kananc' Iravunk'nerè, mas I, (Samuelyan H., Die Geschichte Alt Armenischen Rechtes, Die Rechte die Frauen, Teil I), 1939 Seite 246

<sup>2</sup> **Georg der V. Cayragunyan Patriark'** yev Kathogikos ameyan hayoc', Kondak, (Oberster Patriarch und Kathogikos Aller Armenier, Hirtenschrift Nr. 678.), St. Esmjancin 1917 (Siehe auch „Ararat“ April-Mai 1917, Seite 264-267)

<sup>1</sup> **Güt Yepiskopos**, Hay Yekegec'u veranorogutyán Xéndirè yew Azgajin Yekegec'akan Jogovè, (Güt Yepiskopos, Reformfragen armenische Kirche und National Kirchliche Versammlung), Paris 1926, S. 14-15

Die armenischen Reformbemühungen zielten auf Regelungen bezüglich ihres Grundbesitzes, des Schulwesens sowie der Organisation der Diözesanregierung durch freie Wahl. Um diese Forderungen zu befriedigen, bestätigte der Katholikos Aller Armenier Mkrtich I. am 10. Mai 1906 dieses Prinzip mit einem Hirtenschreiben.

Am 7. Juni berief der Katholikos durch das Hirtenschreiben Nr. 693 eine zentrale Versammlung ein, zu der alle im russischen Zarenreich wohnhaften Armenier gewählte Delegierte entsandten. Diese Zentralversammlung wurde später durch die Regierung vertrieben. Aber die Frage nach einer Kirchenreform nahm in Russland an Bedeutung immer mehr zu. Das zaristische Schreiben vom 17. Oktober, durch das eine konstitutionelle Ordnung und Freiheit gegeben werden, blieb leider nur ein Stück Papier.

In armenischen Zeitschriften waren die folgenden Reformfragen sehr aktuell:

- 1) Verbesserung der „Polozhenia“<sup>1</sup>;
- 2) freie und geheime Wahlen;
- 3) für Kirchen, Gemeinden und Diözesansschulen soll ein neues pädagogisches Konzept entworfen werden;
- 4) alle Verwaltungsbeamten sollen gewählt werden;
- 5) die Leitung der armenischen Schulen soll dem Volk überlassen werden;
- 6) die Leitung der Klöster und Kirchen sowie die Verwaltung des Grundbesitzes soll Spezialisten überlassen werden;
- 7) alle Diözesen in Russland sollen nicht nur durch einen Bischof oder Vikar geleitet werden, sondern es sollen auch Diözesanbeiräte organisiert werden;
- 8) Frauen sollen die gleichen Wahlrechte haben wie Männer.<sup>2</sup>

Nach den Forderungen der politischen Bewegung der Daschnaksutyun waren:

1. Religion nicht wichtig;
2. jeglicher kirchliche Grundsatz soll zusammengeführt und das Einkommen den kulturellen Institutionen übergeben werden;
3. die Geistlichen sollen nur noch zuständig sein für die Rituale und Glaubensfragen;
4. eine innerarmenische kulturelle gesetzgebende Leitung von vier Personen soll durch eine Delegiertenversammlung gewählt werden.<sup>3</sup>

Insgesamt wurden viele verschiedene Forderungen seitens der unterschiedlichen Strömungen gestellt, die eine kirchliche Reform betrafen.<sup>1</sup> z. B.

<sup>1</sup> Sahmanadrutyun hay Yekegecu' hamar Rusastanum, (Verfassung für die Armenische Kirche durch das Russische Kaiserreich) 1836

<sup>2</sup> „Ararat“, Nr. 176 (1908).

<sup>3</sup> „Mēsak“, Nr. 186 (1906).

in Bezug auf Schulen, die Diözesanleitung, missionarische Arbeit, kirchliche Trauung von bekenntnis- oder ritusverschiedenen Partnern, die Versorgung von Witwen und Waisen, viele zeremonielle Fragen, die Kirchenmusik, inner- und außerkirchliche Beziehungen usw.<sup>2</sup>

Das zweite Stadium der armenischen Kirchenreform begann erst im Jahre 1917 nach der Russischen Revolution. Nach der Februar-Revolution bekam die armenische Kirche 1917 die Gelegenheit, noch intensiver über Reformfragen nachzudenken.

Im 19. Jahrhundert waren in Russisch-Armenien zwei wichtige Probleme die Frage nach dem Orden in Ėjmiacin und die Priesterfrage. Sehr groß waren die Aufgaben der Geistlichen in der moralischen und erzieherischen Arbeit, aber die Priester konnten nicht immer dieser Forderung nachkommen. Einige Gemeindepfarrer hatten damals keinen Schulabschluss, wohingegen diejenigen Mitglieder der Bruderschaft St. Ėjmiacin, welche im Ausland Theologie studiert hatten, regelmäßig kritisiert wurden. Nach dem Untergang des russischen Zarenreiches endete auch der Rechtseinfluss der „Polozhenia“, wie auch die ganze bisherige organisatorische Struktur der armenischen Kirche. Deswegen musste alles neu organisiert werden. Am 19. März 1917 schrieben Mitglieder der Bruderschaft in Ėjmiacin dem Katholikos Gevorg V. (1911-1930) mit der Bitte, einige Veränderungen in Angriff zu nehmen.

Am gleichen Tag wurde bei der Ordensversammlung in St. Ėjmiacin beschlossen, dass die Armenisch-Apostolische Kirche frei von allen Einschränkungen sein sollte, welche durch die „Polozhenia“ bedingt gewesen waren. Bei dieser Versammlung wurde ebenfalls der Beschlusse gefasst, dass die Kirche bis zum Inkrafttreten einer neuen Verfassung wie bisher regiert werden solle. Am 23. März schickte Katholikos Gevorg V. einen Hirtenbrief an die vorläufige russische Regierung mit der Forderung, die Rechtswirkung der „Polozhenia“ abzuschaffen.<sup>3</sup>

Um diese aktuelle Frage zu lösen, berief Katholikos Gevorg V. am 5. April 1917 durch ein Hirtenschreiben einen Ausschuss ein, der die zukünftige Kirchenverfassung vorbereiten sollte. Der Katholikos merkte in seinem Hirtenschreiben an, dass alle Traditionen der armenischen Kirche, die durch fremde Einflüsse und Druck geschwächt war, von neuem wiederhergestellt werden mussten. Es sollte ein Programm für eine kommende nationalkirchliche Versammlung vorbereitet werden, aber später kam es dazu, dass in Sowjetisch-

<sup>1</sup> Vgl. Ter-Minasyan, Yervand, Hay Yekegecu' Veranorogutyun Xēndirerē, (Ter-Minasyan, Yervand, Die Reformfragen der Armenischen Kirche), Tbilisi 1910.

<sup>2</sup> Matevosyan, Karen, Hay Yekegecu' Patmutyun, mas II, (Matevosyan, Karen, Armenische Kirchengeschichte, Teil II), St. Ėjmiacin 2000, S. 87-89

<sup>3</sup> Matevosyan, Karen, Hay Yekegecu' Patmutyun, mas II, (Matevosyan, Karen, Armenische Kirchengeschichte, Teil II), St. Ėjmiacin 2000, S. 99-100



Armenien die Organisation einer nationalkirchlichen Versammlung verboten wurde und somit die Realisierung der Ziele der Reformbewegung unmöglich gemacht wurde.

Sowohl im zaristischen als auch im sowjetischen Russland wurden die Armenier, die Armenische Kirche und ihre nationalen und religiösen Gefühle unterdrückt.

Trotz dieser Verfolgungen und trotz des Drucks seitens der Regierung haben die armenischen Väter einige Verbesserungen geschaffen, z. B. zur Amtszeit des Obersten Patriarchen und Katholikos Aller Armenier Mëkërtiç I.:

- 1.) Am 10. Mai 1906 wurden in dem Hirtenschreiben Nr. 549 alle Rechte zur Wahl der Diözesanbischöfe, Beiräte und anderer Institutionen dem Volk überlassen.
- 2.) Am 15. August 1906 wurde in dem Hirtenschreiben Nr. 693 eine zentrale Versammlung aller Armenier, die in Russland lebten, organisiert.
- 3.) Am 6. November 1906 wurde in dem Hirtenschreiben Nr. 758 die Trauung bis zum fünften Verwandtschaftsgrad erlaubt.
- 4.) Im Jahr 1906 wurde den Mitgliedern der Bruderschaft in Ėjmiacin erlaubt, die Beamten der inneren Institutionen zu wählen.

Während der Regierungszeit des Obersten Patriarchen und Katholikos Aller Armenier Matteo II. gab es folgende Reformen:

- 1.) Am 15. Oktober 1909 wurde mit Hirtenschreiben Nr. 153 wiederum bestätigt, dass die Mitglieder der Bruderschaft von Ėjmiacin die Beamten für die inneren Institutionen selbst wählen.
- 2.) Im Jahr 1910 wird eine Diözesan-Delegiertenversammlung organisiert.

Unter dem Obersten Patriarchen und Katholikos Aller Armenier Gevorg V. wurden folgende Reformen verwirklicht:

- 1.) Im Jahr 1912 wurden für eine Trauung auch andere Tage als bisher bestätigt.
- 2.) Im Jahr 1917 wurden die Diözesan-Delegiertenversammlungen wie auch alle Räte wieder bestätigt.
- 3.) Im Jahr 1917 wurde die Ordensversammlung von Ėjmiacin durch eine eigene Verfassung begründet.
- 4.) Im Jahr 1923 wurde in der armenischen Kirche ein neuer Tumar<sup>1</sup> bestätigt wie auch die Orgelbegleitung<sup>2</sup> während des Gottesdienstes erlaubt.
- 5.) Am 1. Januar 1924 wurde durch Hirtenschreiben Nr. 1 ein Oberster Geistlicher Rat gegründet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> **Georg 5. Surenianc**, 'Cayraguyn Patriark' yev Kathogikos amenayn hayoc', Kondak. (Kathogikos Aller Armenier, Hirtenschrift Nr. 349, 9.11.1923, Zentrale Staatsarchiv Republik Armenien, Font 48, Kathogikosats Kanzlei).

<sup>2</sup> **Georg 5. Surenianc**, 'Cayraguyn Patriark' yev Kathogikos amenayn hayoc', Kondak. (Kathogikos Aller Armenier, Hirtenschrift Nr. 350, 9.11.1923, Zentrale Staatsarchiv Republik Armenien, Font 48, Kathogikosats Kanzlei).

Diese und weitere Versuche, Verbesserungen durchzuführen wurden nach der Russischen Revolution gemacht. Von den dreißiger Jahren bis zum Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurden viele Schritte gemacht, um die Kirche auf breiter Ebene zu verbessern, dienstlich wie auch konstitutionell, aber nicht alles wurde in rechtliche Formen gebracht, weil der politische Druck der damaligen Regierung dies nicht zuließ. Die Kirche war immer für Verbesserungen offen und hat jede Gelegenheit genutzt, neue Versammlungen und Beratungen zu organisieren. Heute ist die konstitutionelle Frage in der Armenischen Kirche noch immer sehr aktuell. An eine neue Konstitution richten sich neue Erwartungen auf Verbesserungen. Heute werden in der Armenischen Kirche folgende Fragen diskutiert:

1. Tägliche Stundengebete,
2. Kürzung der Stundengebete,
3. Kirchliche Feiertage,
4. Zeremonielle Bücher,
5. Zölibat,
6. Ehe,
7. Ehenichtigkeit,
8. Geistliche Kleidung,
9. Fasttage,
10. Kirchliche, Religiöse Lehre usw.

Dazu kommen noch viele Fragen, bei denen es um die Dienste des Katholikos, der Bischöfe, der Priester, der Orden, Bruderschaften, Diakone, Laien geht, ferner Fragen bezüglich der Weihe, der Sakramente, der Beziehungen von Diözesen und Gemeinden, der theologischen Schulen, des Wahlsystems, Fragen zum Verhältnisse von Staat und Kirche usw.

## Die Armenisch-Apostolische Kirche und die erste armenische Republik (1918-1920): staatskirchenrechtliche Aspekte

Nach der Proklamation der unabhängigen Armenischen Republik im Jahr 1918 waren die Beziehungen zwischen der Armenischen Republik und der Armenischen Kirche sehr eng. Der Mutterstuhl St. Ėjmiacin und insbesondere Katholikos Gevorg V. haben alles getan, um der jungen armenischen Republik zu helfen. Ab Mai 1918

<sup>3</sup> **Güt Yepiskopos**, Hay Yekegec'u veranorogutyan Xëndirë yew Azgajin Yekegec'akan Joghovë, (Güt Yepiskopos, Reformfragen armenische Kirche und National Kirchliche Versammlung), Paris 1926, S. 33-34

war nach der Schlacht in „Sardarab“ die Autorität der Armenischen Kirche stärker gefestigt.<sup>1</sup>

Wie im kaiserlichen Russland existierten auch in Armenien eine militärgestützte Inspektion, deren Leiter Bischof Xoren Muradbekyan war.<sup>2</sup>

Mitglieder der armenischen Kirche nahmen teil an zwischenstaatlichen Verhandlungen im Ausland, und bei jeder dieser Verhandlungen trafen sich alle Delegierten mit dem Katholikos. Zur Festigung der jungen Republik Armenien fuhr Bischof Xoren Muradbekyan nach Amerika und sammelte Spenden.

Während der bolschewistischen Unruhen in Armenien im Jahr 1920 hielt Katholikos Gevorg V. eine Ansprache an das Volk und rief dazu auf, die eigene Regierung zu schützen und ihr beizustehen.

Im Jahr 1920 wurde der Entwurf eines Vertrages zwischen dem Mutterstuhl St. Ėdžmiadzin und der armenischen Regierung bearbeitet, demzufolge die armenische Kirche als ein teilautonomes System konstituiert werden sollte. Nach diesem Vertrag sollte die armenische Kirche in der armenischen Republik einen Nuntius haben, und die armenische Republik einen Botschafter beim Mutterstuhl in St. Ėjmiacin. Der Mutterstuhl sollte über eine bewaffnete Garde wie auch eine polizeiliche Organisation verfügen usw.<sup>3</sup>

Leider wurde im Herbst 1920 durch die Sowjetsierung Armeniens dieser Vertrag für nichtig erklärt.

## DOKUMENTATION

### Entwurf des abzuschließenden Vertrages zwischen der Armenisch-Apostolischen Mutterkirche und der Republik Armenien (1918-1920)

#### Vertrag mit der Regierung der Republik Armenien

1. Die Armenisch-Apostolische Kirche weilt die vereinte und unabhängige Republik Armenien und segnet ihre rechtmäßige souveräne Herrschaft, dagegen garantiert die Republik Armenien die vorzuziehenden und

<sup>1</sup> Vgl. Vgl. Matevosyan, Karen, Hay Yekegecu Patmutyun, mas II, (Armenische Kirchengeschichte, Teil II), St. Ėjmiacin 2000, S. 102.

<sup>2</sup> Xoren Muradbekyan wird am 1932 Katholikos gewählt und am ende 1938 wird in Residenz St. Ėjmiacin durch Sowjetische Regierung Ermordet. Er ist ein Märtyrer der Armenische Kirche.

<sup>3</sup> Vgl. Behbutyan Sandro, Vaverager hay Yekegecu Patmutyun, Girk 5, Mayr Ator Surt Ėjmiacinē aradžin Hanrapetutyun tarineri (1918-1920), (Urkunde armenische Kirchengeschichte, Band 5, Mutterstuhl St. Ėjmiacin in Jahren Erste Armenische Republik (1918-1920)), 1999 Erevan

selbständigen Rechte der Mutterkirche und Seiner Heiligkeit, des Katholikos Aller Armenier, in national-kirchlichen sowie ethischen Fragen.

2. Die Armenisch-Apostolische Mutterkirche erklärt unabhängig von der Souveränität der Republik Armenien, dass das Kloster St. Ėdžmiadzin samt seiner Seminaristen und Geistlichen, seines ihm abgegrenzten Landgebietes, seiner Gebäude, Stiftungen und seines beweglichen sowie unbeweglichen Eigentums allein der Befugnis der Mutterkirche und dem Katholikos Aller Armenier untergeordnet sind.
3. Die Jurisdiktion der Mutterkirche St. Ėdžmiadzin und die Republik Armenien leisten durch eine freiwillige Vereinbarung gegenseitige Hilfe im Falle einer Notwendigkeit, ohne aus eigenem Willen gegenseitigen Intervention den Rahmen der Rechte
4. Die Mutterkirche St. Ėdžmiadzin, als Ort der unbegrenzten Jurisdiktion, eröffnet ohne jegliche Beschränkung Schulen aller Art, öffentliche und ethische Stiftungen, dies auch innerhalb der Grenzen der Republik Armenien gemäß der vorhandenen allgemeinen Lage.
5. Bis zum endgültigen Beschluss der Gründungsversammlung der Republik Armenien bleiben alle unter der Befugnis der Mutterkirche untergeordneten Klöster, Kirchen, Grundstücke sowie das Eigentum, bewegliche und unbewegliche, aller anderen gottgefälligen Institutionen unbechränktes Eigentum der Armenisch-Apostolischen Mutterkirche.
6. Die Mutterkirche ist berechtigt, im Namen Seiner Heiligkeit Nuntien in andere Länder und zu anderen Kirchen zu entsenden und gleichfalls bevollmächtigte Nuntien zu empfangen.
7. Die Mutterkirche entsendet ihren bevollmächtigten Nuntius zur Regierung der Republik Armenien und gleichfalls entsendet die Regierung der Republik Armenien ihren Botschafter zur Mutterkirche.
8. Die Mutterkirche ist berechtigt, innerhalb der Grenzen des Klosters St. Ėdžmiadzin ihre eigene Milizorganisation zu haben, die gänzlich der Jurisdiktion der Mutterkirche untersteht. Wenn erforderlich, stellt die Regierung der Republik Armenien ihre Streitkräfte zum Schutz der Mutterkirche und Seiner Heiligkeit zur Verfügung.
9. Die Person des Katholikos Aller Armenier ist heilig und als die eines Oberhauptes unantastbar. Wenn die Person Seiner Heiligkeit bei Verbrechen gegen den Ruf und die Ehre angetastet wird, bestimmt die Regierung der Republik Armenien all die Strafen, die sie für den Schutz der Person, des Rufes, oder der Ehre eines Staatsoberhauptes eines befreundeten Staates anwendet.
10. Die Regierung der Republik Armenien, als eine von der Armenisch-Apostolischen Mutterkirche geweihte Regierung, wird in Gottesdiensten in den Kirchen und in Andachten mit Segen bedacht.

11. An Festtagen, bei Empfängen und Besuchen oder bei jeglichen gegenseitigen Beziehungen, drückt die Regierung der Republik Armenien gegenüber Seiner Heiligkeit Würde aus. Zugleich genießt sie seitens der Mutterkirche und Seiner Heiligkeit die gegenseitige Würde.
12. Seine Heiligkeit der Katholikos verfügt über seinen persönlichen Wächter und seine Elitgarde, die Ermächtigungen genießen, wie den Staatsoberhäuptern durch internationale Rechte zugeteilte Wächter und Elitgarden. Der persönliche Wächter und die Elitgarde begleiten Seine Heiligkeit sowohl in seiner irdischen Oberhoheit in St. Ēdmiadzin als auch innerhalb der Grenzen der Republik Armenien.
13. In der Zeit, in der der Thron des Katholikos vakant ist, genießt der locum tenens (der Stellvertreter) die gleichen Rechte, die dem Katholikos durch diesen Vertrag gewährt werden.
14. Der Bevollmächtigte der Mutterkirche, die Nuntien, und alle die bei der Mutterkirche ernannten staatlichen und kirchlichen Botschafter und Bevollmächtigten innerhalb der Grenzen der Republik Armenien sowie bei der Mutterkirche genießen internationale Rechte, wie sie den diplomatischen Vertretern der souveränen Staaten vorbehalten sind.
15. Der Bevollmächtigte der Mutterkirche, die Mitglieder der Synode, die Primaten der Diözesen, die Delegierten der nationalkirchlichen Versammlung genießen während ihrer Amtszeit die Unantastbarkeit ihrer Person, bei Verwaltungs- und krimineller Nachforschung die Ermächtigungen, die den Mitgliedern des Parlaments der Republik Armenien vorbehalten sind.  
N.B. Für gerichtliche Nachforschungen bedarf es der Zustimmung Seiner Heiligkeit oder seines Stellvertreters.
16. Alle amtlichen Veröffentlichungen der Mutterkirche, periodische sowie nichtperiodische Publikationen, sind frei von jeglicher staatlicher Zensur und unterstehen zugleich gänzlich der Jurisdiktion der Mutterkirche.
17. Der gesamte von der Mutterkirche aus- und eingehende post-telegraphische Verkehr, die Pakete, die Korrespondenz, das Kommissariat, die Transporte, die Boten usw. verfügen über Ermächtigungen, die ihnen durch internationale Rechte vorbehalten sind. Diese Ermächtigungen genießen auch die berechtigten Nuntien der Mutterkirche sowie zur Mutterkirche entsandten Botschafter und Bevollmächtigte der fremden Länder und Kirchen.
18. Sämtliche innerhalb der Grenzen des Klosters St. Ēdmiadzin befindlichen Grundstücke sowie das bewegliche und unbewegliche Eigentum, die Institutionen und Unternehmungen, sind als der irdischen Jurisdiktion der Mutterkirche unterstehende Wertobjekte gleichermaßen frei von staatlichen, lokalen und sonstigen Steuern. Das unter Ziffer 5 dieses Vertrages erwähnte

sonstige bewegliche und unbewegliche Eigentum fällt unter die allgemeinrechtlichen Bestimmungen.

19. Dieser abgeschlossene Vertrag zwischen der Armenisch-Apostolischen Mutterkirche und der Republik Armenien bleibt in Kraft bis zur endgültigen Bestimmung der nationalen Gründungsversammlung und der nationalkirchlichen Versammlung  
Dieser Vertrag liegt in zweifacher Ausfertigung vor.

## Das kanonische Recht und seine Quellen

Kanonisches Recht heißen die Gesetze, die durch die Kirche promulgiert worden sind. Diese Gesetze werden in der kirchenrechtlichen Literatur von staatlichen Gesetzen unterschieden. Sie heißen Canones. „Canon“ ist ein griechisches Wort, das „Stab“, „Grenzlinie“ usw. bedeutet, und daher auch im bildlichen Sinne „Form“, „Gesetz“, „Kirchengesetz“ bedeuten kann.<sup>1</sup> Folglich sind Canones kirchliche Gesetze.

Das kanonische Recht muss stabil sein und unabhängig vom persönlichen Willen und von Einflüssen anderer Personen. Hinzukommt, dass es obligatorisch ist für jedes Mitglied der Kirche. Selbstverständlich fordern diese Canones keinen sklavischen Gehorsam. Jedes Mitglied der Kirche muss nicht einfach und gleichgültig diesen Canones folgen, sondern prüfend und möglicherweise auch verbessernd, womit man auch hinweisen kann auf die Fehler, die bearbeitet werden sollten.

Unter Quellen kirchlichen Rechtes verstehen wir alle Fundamente, die die Kirche in ihrer Existenz als Richtlinien anerkennt. Dies sind: Gebote Christi, kirchliche Tradition, Sammlungen und Schriften, in denen man das kirchliche Recht mit seinen Grenzen sieht.

Kirchliches Recht besteht aus mehreren Teilen. Im inhaltlichen und autoritären Sinne teilt sich das Kirchenrecht in:<sup>2</sup>

1. göttliches,
2. apostolisches und
3. kirchliches Recht.

Die armenische Kirche teilt ihr Kirchenrecht in weitere drei Teile: 1. allgemeines, 2. privates oder nationales und 3. staatliches Recht.

1. Als allgemein versteht sie alle Quellen, welche die armenische Kirche wie auch andere Kirchen anerkennen. Solche sind: die Bibel, die Tradition, die

<sup>1</sup> Samuelyan H., Hay hin iravunk' Patmutyun, hator I (Samuelyan H., Alt-Armenische Rechtsgeschichte, Tom I), Erevan 1939, S. 42

<sup>2</sup> Tigranyan Sirakan, Kanonakan iravunk' yev nra Agbyurneré, (Tigranyan Sirakan, Die Quellen kanonischen Rechtes), Nr. 35, Ararat 1902, S. 18-19



- apostolischen Canones, die ersten drei Konzilien (325, 381, 431), sechs Partikularsynoden (Synoden von Ankyra und Caesarea (313-315), Synode von Neocaesarea (314-315), Synode von Gangra (340-370), Synode von Antiochien (341), Synode von Laodizea (365), Synode von Sardikia (344-347)), Canones der Heiligen Väter. Allgemeine Quellen sind nämlich: 1. Heilige Schrift, 2. apostolische und kirchliche Tradition, 3. apostolische Canones, 4. apostolische Anordnungen, frühe apostolische Canones, 6. zweite apostolische Canones.<sup>1</sup>
2. Unter privatem oder nationalem Recht versteht sie alle Quellen, die rein national sind. Diese sind die Beschlüsse der armenischen Kirchenversammlungen,<sup>2</sup> die Canones der heiligen armenischen Väter, die Anordnungen der Katholikoi sowie verschiedene Sammlungen.
  3. Staatliche Quellen sind alle staatlichen Gesetze und Verfassungen, die von den verschiedenen Regierungen erlassen worden sind, wie die byzantinische, die russische, die osmanische, die persische usw.<sup>3</sup>

Bis zum 12. Jahrhundert hatte die armenische Kirche keine systematischen armenischen Gesetzbücher, sondern nur kanonische Bücher, Sammlungen kirchlicher Canones, die höchstwahrscheinlich teilweise schon aus dem 5. Jahrhundert stammen und damit die ältesten armenischen schriftlichen Quellen sind.

Das Anwachsen der Sammlungen des kanonischen Rechtes stammt aus dem 10.-12. Jahrhundert. Einige dieser Canones reichen zurück bis vor das 8. Jahrhundert, und ein anderer Teil bis zu Hovhann Odzneci (717-728). Vom 8. Jahrhundert an existierten in Armenien schon kanonische Sammlungen unter dem Namen „Buch der Canones“. Hier ist von Bedeutung auch die Canonsammlung von Hovhann Odzneci, von der man sagen kann, dass die das erste armenische ursprüngliche Buch der Canones<sup>4</sup> oder der erste armenische „corpus iuris canonici“<sup>5</sup> war.

Außer diesen Quellen kanonischen Rechtes gibt es auch andere, die als „Gewohnheit“ oder „kanonische Gewohnheit“ bezeichnet werden.

Heute sind die gesetzgebenden Quellen in der Kirche kirchliche Versammlungen und die kanonische Gewohnheit.

<sup>1</sup> Vgl. **Melik'tangyan Nerses**, Hay Yekēgec'u Iravunk', hator I, (Armenische Kirchenrecht, Tom I), St. Ejmiacin 2003, S. 26

<sup>2</sup> Vgl. **Patmutyun Hayastanyayc' Yekēgec'u Žogovoc'**, (Geschichte der Konzilien der Armenischen Kirche), Ararat Januar 1874, S. 1-13, 37-47, 80-91, 117-124, 157-169, 197-203, 237-241

<sup>3</sup> **Melik'tangyan Nerses**, Hay Yekēgec'u Iravunk', hator I, (Armenische Kirchenrecht, Tom I), St. Ejmiacin 2003, S. 27-99

<sup>4</sup> Er selbst nennt diese Sammlung nicht „Kanonbuch“.

<sup>5</sup> **Samuelyan H.**, Hay hin Iravunk'i Patmutyun, hator I, (Alt-Armenische Rechtsgeschichte, Tom I), Erevan 1939, S. 49

# Կրոնների պատմություն



## ՆԻԿԵՆՅԻ 325 Թ. ՏԻԵԶԵՐԱԺՈՂՈՎ ԵՎ ՆՐԱ ԵՐՐՈՐԴԱՐԱՆԱԿԱՆ ԱՍԿԷՏԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Է. Գ. ՐԱՆՔՅԱՆ

Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովի IV զարի ասացին քատրդի երրորդարանական փնտրանությունների հանգուցարումում է, յուրահատուկ մի շրջաժամ, որը եկեղեցաբանության և զոգմատիկայի պատմության համահարգում գիտարկում է իբրև հնի և նորի, երրորդարանության և հակաերրորդարանության վերջնական տարանջատման սահմանագիծ: Ժողովի իղովից հաստատված երրորդարանական բանաձևումները, հատկապես Հաժատո Հանդանակը, բնական են ավանդական բոլոր եկեղեցիների դավանաբանության հիմքում: Դա արգեն իսկ վկայում է, որ Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովում քննարկված եկեղեցաբանությունը և ընդունված որոշումները պատմադավանաբանական դարակազմիկ նշանակություն են ունեցել Այդ ամենով էլ պայմանավորված է այն, որ մասնագիտական գրականության մեջ ինչպես եկեղեցու, այնպես էլ զոգմատիկայի պատմությունն ավանդաբան տարաբանում են մինչնիկեական և նիկեական փուլերի:

Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովին նվիրված գրականությունը և՛ բազմաբանակ է և՛ բազմաժանր: Եվ չնայած դրան (գուցեև հենց այդ պատճառով՝ ամենևին էլ չի կարելի պնդել, թե քննարկվող հիմնահարցը կարելի է լուծված համարել: Պատճառն ամենևին էլ այն չէ, որ ժողովական առձանագրություններ չեն պահպանվել, իսկ քննարկումների գործընթացային հատվածի վերաբերյալ մեզ հասած փաստական նյութը շարադրվել է անհամեմատ ուշ՝ IV զարի կեսերին և հիմնականում V դարում: Այդ խնդրի շուրջ վիճարանական հարցեր են ձևավորվել այն պատճառով, որ խնդրո առաջին հիմնահարցին նվիրված ստատիստիկական, պատմականեկեղեցական և զոգմատիկայի պատմությանը նվիրված մատենագրությունը, հանդես գալով եկեղեցական հոսանքներից որևէ մեկի շահերի պաշտպանության դիրքերից, միակողմանի է ներկայացնում հիմնահարցի բուն պատմությունը: Այդ սուբյեկտիվ դիրքորոշման պատճառով էլ Նիկեայի տիեզերական ժողովի գործընթացների մեկնությունն ուղղորդում են գտել իրարամերձ տեսակետներ:

Այսպես, չնայած պատմական իրականության անաշտ վերլուծության և արժեքման գրական միտումներին, Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովին նվիրված կաթոլիկյան հակայաջեմով գրականության մեջ վերլուծության առանցք է դարձել այս կամ այն երևույթի, փաստաթղթային

Հատվածի, մասնավոր փաստերի և իրադարձությունների պատմական Հավատարմության ճշգրտումը: Պատմահամեմատական այդ մտաեցումն, անշուշտ, չափազանց կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն տիեզերական ժողովների, այլև՝ ցուկացած երևույթի ուսումնասիրության գործում: Բայց քանի որ դա կատարվել է կողմնակալ՝ «արեմտյան փաստական նյութը» Հիման վրա և նպատակ է հետապնդում Հիմնավորել «կաթիլիկյան արեմուտքի բացառիկ դերն ուղղադավանության պահպանման գործում», իրական գործընթացները դիտարկելի են «ստանդարտության մեջ», իսկ տիեզերական ժողովի վերլուծականը ներկայացվում է «եբրեյկների յուրահատուկ դիրքորոշումով» տեսքով: Ձի կարելի նաև չնկատել, որ այդ ամենին գուցենթաց կաթիլիկ Հեղինակների բացարձակ մեծամասնությունը Հանդիսովի անտեսում է Համալսարանային վերլուծության (տիեզերածաղովի Համաբարձրմանական արժեք լինելու) նշանակությունը և, որպես հետևանք, Հավատաբային և աշխարհայացքային Հարցերում սահմանափակվում է «եղի ձայնի զուգում»՝ Հանգելով միակողմանի կաթիլիկական հետախույզումների:

Այդ Համառոտում էլ՝ ավելի ծայրահեղ են բողոքականության վերլուծական և արժեքային մտաեցումները: Ամենեկի չմերժելով այն մեծ դերն ու նշանակությունը, որը բողոքական ատոլմաբաններն ու պատմաատկամաբանական դպրոցները ներդրել են բրիտանիկական պատմության Համալսարանում՝ չի կարելի աչքաթող անել և այն, որ այդ գործընթացում նրանք ևս առանցքային էին ծայրահեղ միակողմանիության սկզբունքով: Ի Հակադրության կաթիլիկության ներկայացուցիչների՝ պատմական ատոլմաբանական բողոքների Հեղինակներն ու դպրոցները՝ «վեր կանգնելով մասնավորից», ձգտել են բացահայտել և Համալսարանային մարզչության մեջ ներկայացնել բնաբխվող Հիմնադրերը: Սակայն ավանդական եկեղեցական կառույցի և նվիրաբանության նկատմամբ մերժողական մտաեցման պատճառով նրանց բացահայտներն ու արժեքային մտաեցումներն առաջնային են Համարել միայն զոգմատիկայի գործընթացային զարգացումները: Անշուշտ, զոգմատիկական զարգացումները եկեղեցական պատմության չափազանց կարևոր և առաջնային նշանակություն իրադարձություններ են: Սակայն տեխնիկական և առաջնային նշանակություն ունեցող դասի գործունեությունից «մարզված» զոգմաների պատմությունն առարկայական չէ, ավելի ճիշտ՝ չափազանց վերացական է: Այդ դիպքում ևս եկեղեցական պատմությունը ներկայացվում է միակողմանի, ինչն անխուսափելորեն հանգեցնում է մասնավոր արդյունքների:

Այդ տեսանկյունից Համեմատաբար արժեքական կարելի է Համարել Հիմնահարցի ուսումնասիրության ուղղափառության ատոլմաբանական

և եկեղեցաբանական մեթոդաբանությունը: Սակայն այն ևս զերծ չէ թեթաթյուններից: Գաղափար էլ, որ ցուկացած զոգմատիկական Հավատաբանության Հանդես է զարկել Հակադարձախանության տեսքով: Իսկ զոգմատիկական զարգացումների լուրջան և ուղղվածությունը նույնք որոշվում է ընդհանրաբան (տիեզերական, որչ զեպերում) եկեղեցական այս կամ այն ուղղությունը տեղական ժողովների կողմից: Այնինչ բնաբխվող Հիմնահարցի արժեքական գործում ուղղափառ ատոլմաբաններն ու եկեղեցադեաները որպես կանոն գերազանահանել են առաջնային գործունի (այս կամ այն անհատի) դերը, որով Հավատաբային զարգացումները կտրվել են պատմական Հիմքերից և իդեալականացվել են: Աչքի է զարնում ևս մեկ միտածություն: Իմեն անուրանալի է, որ ուսուական դպրոցի ներկայացուցիչները կարևորում են Հատկապես բնաբային վերլուծությունները, այդուհանգիստ նրանց Հայացակարգային լուծումներում կարելի է Հանդիպել նաև պատմականներն էլ՝ հիմնավորված և հակաական այսպիսի բացարձակ հնաբանության որակով ներկայացնելու բացառիկ փաստերի:

Կարծում ենք, նշված միակողմանիությունները կարելի է Հաղթահարել բացառապես Համալսարանային և գործընթացային վերլուծության մեթոդաբանության Հիման վրա: Ընդ որում, վերլուծական այդ մտաեցումները Համար նախատային պետք է համարել այն, որ Իրիկայի 325 թ. տիեզերածողով հանդես է եկել իրեն նախորդ գարաշրանների եկեղեցական-ատոլմաբանական հավատական գաղափարների, հատկապես՝ III դարի կնսերի մայր առած կրթողարարական-զոգմատիկական բանավեճի տրամաբանական հանդուցարումում: Հավատաբային-զոգմատիկական այդ զարգացումները գլոբալորվել են ծավալվել են եկեղեցում (այստեղից էլ դրանց Համալսարանային բնույթը) և միանգամայն բնական է, որ եկեղեցում (Համալսարանում) էլ պետք է որոնել դրանց հետ կապված Հարցերի պատասխանը: Ինչպե՞ս է որոնել դրանց հետ կապված Հարցերի պատասխանը: Ինչպե՞ս է որոնել դրանց նկատման տիեզերածաղովի կրթարարական պետք է դիտարկել իրեն օրինակով ամենամշտաբան: Այդ գործընթացում կարելի է և պետք է տեսնել ինչպես անհատական, այնպես էլ խմբային-կոլեկտիվ (եկեղեցական) տարբեր առարկաներում գտնվող Հարցերի պատասխանը: Բայց նաև կատարածից վեր է, որ Հանդես զարկել իրեն միասնություն, ավանդության շարունակականություն և ամբողջություն՝ միայն եկեղեցին կարող է համակողմանի բնաբանել և ուղղորդել նախորդ և ներկա մշակող զոգմատիկական զարգացումների բոլոր տեսակետները: Ձգնում է անահան և այն, որ զոգմատիկական միճարանությունները, որպես կանոն, ձևավորվում են կամ մասնավոր, ինչպիսիք են օրինակ եկեղեցում տարբեր Հավատաները (ափսոսալիկ է, որպեսզի դրանք ևս անխուսափելի չեն) կամ ամենամշտական (Արիստ և Արեք-10°



ասեղք Ալեքսանդրացի) Հոգի վրա: Սակայն անկախ այն բանից, թե ինչ Հիմքի վրա են ձևավորվել այդ վիճարանությունները, ընդհանրական օրինակաբանություններ մեկն է. դրանք կարող են լուծվել քաղաքապետ եկեղեցու (քնդիստրիկան) կողմից: Իսկ ամենամեծն այդ գործում կարող են նպաստել կամ խոչընդոտել քնդիստրիկան գործընթացին:

Վաղերադարերի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ քննարկվող Հիմնահարցի շրջանակներում չպետք է աջակցվի անկշափողանց կական եռման փաստ: IV-V դարերի տիեզերական ժողովները սխրատեքն կապված էին դարաբեմանի աստվածաբանական դպրոցների գործունեության հետ և կարելի է ասել խառցված ձևով վերաբարձրում էին դրանց աստվածաբանական-դոգմատիկական որոնումներին: Այդ դպրոցների ազդեցությունն անհրաժեշտ է նաև ժամանակաշրջանի ասանց բացառության բոլոր ազդեցիկ Հոգևոր գործիչների վրա, և միանգամայն արամբանական ու օրինաչափ էր, որ եկեղեցական պատմության բաժանունին բարդ այս փուլում աստվածաբանական հիմնական (կարելի է ասել նաև՝ բոլոր) աշխատություններն այդ դպրոցների զոգմատիկական բնկանությունների շրջանակներին զուրա չէին գալիս: Եվ ընթացած անմիջական այդ իրողությանը՝ հիմնովին մերժելի պետք է համարել այն մտնեղումները, որոնք IV-V դարերի տիեզերական ժողովների փուլում աստվածաբանական դպրոցների նկատմամբ կողմնակալ դրսևորում են ցուցաբերում: Դրանց չարաքմում պետք է գտնել աստվածաբանական դպրոցները միմյանց հակադրելու արատավոր մեթոդաբանություններ և դրանից բխող այն սխալ և իրականությանն անհարկի պնդումներ, թե արեթանականությունը (= Հերմիտիկություններ) անտիոքայն դպրոցի «արատղրանք» էր, իսկ հակաարեթանականությունը (= ուղղապատկանություն)՝ արեթանոգրյան դպրոցի:

Ելք ամենն էլ թույլ են տալիս պնդել, որ Եկեղեցի 325 թ. տիեզերական ժողովը ոչ թե անմասնակի, այլ ուղղապատկան եկեղեցու համախմբվածության և հավաքական կամքի արտահայտություն էր: Փաստը քրիստոնեական օրենքի և արեթուտիկ Հոգևոր բարձրագույն դասի ներկայացուցիչների կողմից հաստատված ներկանից հանգանակ է: Ներկայի տիեզերաբազմիկն պատմականորեն արեթանի դեր է հասկանալի ձևով այն կապակցությամբ, որ նրա որոշումները մի կողմից եկեղեցուն և Հոգևոր դասին հարկադրեցին ամենայն լրջությամբ խորամուխ լինել քրիստոնեական աշխարհը շուրջ մեկ դար ցնցումների մեջ պահող հակաբորբոքարանության հարցերում, իսկ մյուս կողմից, օրհնվող նախադրյալներ ստեղծեցին ներկաևան, աստվածաբանության հիման վրա Հոգևոր գործիչների նոր սերունդ ձևավորելու, որին էլ վերապահվեց հակաբորբոքարանության գերեզմանափորքի գերը:

Եկեղեցի 325 թ. տիեզերական ժողովի զոգմատիկական գործունեության ասանցը հիսուս Քրիստոսի աստվածային Լույսին (քնդիստան), ինչպես նաև Հայր և Որդի Եկեղեցու փոխարարականային հարցի պարզաբանման կը թն բընհարկումներն ինչ ընթացք են ունեցել, մեզ լիովին հայտնի չէ, բանի որ այդ մասին տեղեկությունները բավականին աղքատիկ են ու հատկապես՝ Դա է պատճառը, որ մասնագիտական գրականության մեջ ներկաևան քննարկումների ընթացքի վերաբերյալ կարելի է հանդիպել ամենատարբեր, երբեմն միմյանց ուղղակի հակադրել և փաստական հիմնավորում չունեցող տեսակետների: Այդ կապակցությամբ բնութագրական պետք է համարել ժողովականություն, ինչպես նաև ժողովական քննարկումների մասին Ա. Լեբեզի հետևյալ տողերը. «Ներկանից ժողովը հրավիրվել էր եկեղեցական վիճարանական հարց լուծելու համար, դրա համար էլ բնական էր, որ ժողովականները առողջված չէին միասնական ոգով, միասնական չէին իրենց հայացքներով և ձգտումներով: Երև նրանք միևնույն տեսակետ

<sup>1</sup> Աստվածաբանների և եկեղեցագետների մի զգալի հատվածը համարում է, որ Եկեղեցի 325 թ. տիեզերական ժողովի գործը չի եղել (տես՝ Hefele C.-J., Conciliengeschichte. Band I, Zweite Auflage, Freiburg, 1873, S. 282-288; Иоанн еписк. Аксайский, История Вселенских Соборов. М., 1995, с. 28-29; Лебедев А. П., Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями шквал александрийской и антикической). СПб., 1904, с. 17 и слай): Թեև XIX դարում Ֆրանսիայում քաղաքամարալ հրատարակվել է Եկեղեցական Գործի դպրոցներն ծնողիցը, սակայն աստվածաբաններն ու եկեղեցագետները համոզիկ կերպով ապացուցել են վերջինս ուշ չլրանի ծագման փաստը:

Բնիկ վերլուծաբանների կողմից առանձին վերապահումներով օգտագործվող տիեզերաբանությունն ու պատմական գրականությունը հետևյալներն են՝ Rufinus, Historia ecclesiastica / Migne J. P., Patrologiae cursus completus, Series Latina (այսուհետ՝ PL), T. 21; Gelasii Cyziceni, Historia Concilii Nicaeni / Migne J. P., Patrologiae cursus completus, Series Graeca (այսուհետ՝ PG), T. 85; Epiphani. Haeresis / Migne J. P., PG, T. XXXII, Paris, 1865, cap. 1, Φιλοσοφική (Сокращение церковной истории. Филосторгия (сделана на патриархом Фотием). СПб., 1854 (այսուհետ՝ Филостория. Церковная история), Սոկրատեսի (Сократ Школистик. Церковная история, М., 1994), Սոկոմենի (Созомен Епископ Саламинский. Церковная История, СПб., 1851) և Ենդրոնիտի (Феодорит Эрикс. Кирский. Церковная История, СПб., 1860) եկեղեցական պատմությունները: Կարևորագույն սղբընդրյալ են նաև Մրման Արքանիքային հակաքրիստական աշխատանքները (տես Սв. Афанасий Великий. Таверния в четырёх томах. Т. I-IV, М., 1994), XVII դարում հրատարակված տիեզերաբանությունների գործի (այսուհետև և հուճական բնագործի համեմատական ռուսական քաղաքամարությունը տես Деяннн Вселенских Соборовъ. Т. I, II, III, IV, СПб., 1996) ինչպես նաև եկեղեցու Կեսարացու «Երանելի Կոստանդինոս կայսրի կյանքի մասին» քառատառերի քանգեղիկ աշխատանքը (տես Четыре книги Евсевий Панфила Епископа Кесарии Палестинской О жизни Блаженного Василевса Константина (այսուհետ՝ Евсевий Панфила. О жизни Блаженного Василевса Константина), СПб., 1850):

տննադիմ, միայնորված ժնեխն նույնական զոգմատիկական տրամադրվածությամբ, այդ դեպքում ժողովի կայրի չէր գրգռվել: Վիճարմանակի հարցի համար ժողովի հրավիրյալներ վկայում է՝ որ նկեղեցում փակատար միասնություն չկար, ինչը չէր կարող լինել նաև ժողովում (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.):»<sup>1</sup>:

Դանի որ Հայր և Որդի Աստուծու հայրն է և փոխհարաբերության հարցը դուրս էր եկել այնքանագրային կեղեցում: չըճարակներից և ձևեր էր բերել համահամահայն և՛ պետք է նկատվել: Համաքրիստոնեական նշանակություն, տիեզերական ժողով անցմանցիտ անմարմնապայությունը թերադրված էր լնդիանդական դավանադավանություն մասերում, ինչպես նաև կեղեցական համաբարկություն և յապաղություն հաստատելու հրավիրվածով: Այդ տեսակետներից աբմանին պետք է մատուցել նաև Կոստանդնուպոլս կարևոր հավատարմաված և հետադառ կրոնական քաղաքականությունը: Միտեղծամայն բնական պետք է համարել այն, որ կայրը (Համահայն և՛ չըճարակներ) Հոգևոր դասի Հետ Համաբարկությունը) ձգտել է վիճարակական չմոռահարող ընդհարակներ մասնակից դարձնել ոչ միայն Համահայն կայրություն, այլև քրիստոնեական աշխարհը ներկայացնող առաքելադրյալ թվով եպիսկոպոսների: Կարծում ենք, որ առաքելակից այդ փաստը Հարկադրում է վերահայն մասնագիտական գրականության մեջ տիրապետող այն մտացումը, թե նրանական արեղերաժողովի նախապատկառնություն ու առեղեկացումն ընթացել է «ուղղադավանների նախանշված սցենարով»: Եթե իրող այդպիսի լինել, Նիկիայի 325 թ. արեղերական ժողովը, առնական, չէր կարող ունենալ պատմական այն դերն ու նշանակությունը, որով նա առանձնանում է քրիստոնեական պատմության մեջ: Ոչ մի «նախնական սցենար» Նիկիայում գործել չէր կարող, քանի որ նման գործընթակիսի համար չի եղել և ոչ մի

պայման: Հակառակը, մասնատված և ժմյանց տրամադորեն Հակադրված զոգմատիկական հուսանքներ և դրանց միջև մզվող անհաշտ պայքարն է չիք էին դարձրել միավորման բուրդ միտումները: Ահա այդ առնականներից էլ առավել օրինակով և իրականությանն առավել մոտ պետք է համարել այն պնդումը, թե Նիկիայի 325 թ. «... ժողովում զոգմատիկական որեկ կուսակցության մյուսների նկատմամբ նախապատվություն չի աղվել, ժողովականները նախապես այնպես չեն ընտրվել, որ ի մի դալով միայն Համաձայնեցված դավանանքը շարադրեն: Համատար իրավունքներով ժողովին մասնակցում էին և՛ խիստ ուղղադավանության ներկայացուցիչներ և՛ ուղղադավան ճշմարտության նկատմամբ տատանվողներ և, անգամ, ուղղադավանությանն ուղղակի Հակադրողներ»:

Նիկիական ժողովին բնորոշ այդ առանձնատարությունն անուսել նշանակում է մեղանել ճշմարտության դեմ: Այդ եղրահանումը կտրելի է Հիմնական կեղեցական պատմությանը Հայտին բազմաթիվ փաստերով: Գաղաթիք չէ, որ Արիոսի և նրա Համահոհների դեմ մզվող պայքարում քրիստոնեական արեղերը կրկնաթիք իսկ արեղաձաք բացարձակ անտարբերության որդերից: Այնքանով Այնքանադրացում «Նիկիականներ» և Այնքանադր թեաղանիկներն չզգած չըճարակական կոնձալություն ջուլյան են առել, որ քրիստոնեական արեղերն իր որդերկամ անհամարողումների պատճառով արդեն իսկ ապահել էր միանունության բուրդը Հնարավորություններից: Մյուս կողմից էլ Հակադրություն «ուղղադավանությանը բացարձակ նվիրված լինելու» կաթոլիկության ջառաղանքների չեփորած վարկածի, փաստն այն է, որ չնայած Այնքանադր Այնքանադրացում կոչերին՝ Հռոմի Մկրկնադր քահանայապետն այդ փուլում զերադասեց լուսնություն պահպանել, ինչը մասնագիտական գրականության մեջ «բացառվում է» է նրանով, թե քահանայապետի կարծեթով Հակադրությանն համար պնդներ կնշանակի դուրս դալ Կոստանդնուպոլս կայրի Հովանադրությունը վայելող Եմեթիոս Նիկիոնեդացու (Հեռահար՝ կայրի) դեմ: Ահա այդ ամեն էլ օրրկտրվորեն պայմանավորեցին այն, որ միայն «... քննարկումներ կարող էին հաստատել կնդրիկ նկատմամբ ճշմարտություն առաքելությունը, քննարկումների ընթացքում պետք է արտահայտվող ճշմարտության ուր և մարտությունը քուրդություն (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.):»:

<sup>1</sup> Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вековъ (Обзор ихъ догматической деятельности въ связи съ направленіями школъ alexandрійской и антиохійской), с. 18.

<sup>2</sup> Այդ տեսակետն առաջարկել է դեռևս Փիլոսոփադր, որը գրում է, թե միջև նիկիական ժողովի սկիզբն Այնքանադր Այնքանադրացին, ժամանակով Նիկիոնեդացու, Դոգիս Կողորուացու և աշակից եպիսկոպոսների հետ նախապատրաստեց Դայր և Որդի Աստուծու համադրության դավանանքը, տես Փիլոսոփադր, Երկրորդ ատյան, կ. 1, ռ. 7. 320: Իսկ Մկրկնության պատմիչը վկայում է, որ Նիկիոնի և Այնքանադր Այնքանադրացուն աշակերտելու նպատակով Այնքանադրի ժամանակ Դոգիս Կողորուացին առեց քաշեց երկրյան և կիսադատակի հարցը, և այն նոր վիճարմությունների առարկա դարձրեց, տես Սոքրատ Սոկրատ, Երկրորդ ատյան, կ. III, ռ. 7, 7. 31: Այդ տեսակետն են պաշտպանում նաև քաղաքական կեղեցիկներն և աստվածաբաններ, տես, օրինակ, Բոլոտոս, В. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, М., 1994, с. 8; Карташев А. В. Вселенские Соборы, СПб., 2002, с. 23; Писнов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 339; Frend W.H.C. The Early Church (from the beginnings to 461), London, 1996, p. 137-139; Lietzmann H. A history of the Early Church, V. 2. Cambridge, 1993, p. 682-686 և այլն:

<sup>1</sup> Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вековъ (Обзор ихъ догматической деятельности въ связи съ направленіями школъ alexandрійской и антиохійской), с. 18.

<sup>2</sup> Այդ մասին տես Կարташев А. В. Вселенские Соборы, с. 21.

<sup>3</sup> Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вековъ (Обзор ихъ догматической деятельности въ связи съ направленіями школъ alexandрійской и антиохійской), с. 18-19.

Քրիստոնեական Արքեիքը ցնցած արիության վիճարանությունների հարցը լուծելու համար Կոստանդինոս կայսեր նախաձեռնությամբ 325 թ. Բյուզանդիայի Նիկիան քաղաքում հրավիրվեց բրիտանիկության առաջին տիեզերական ժողովը, որը Նիկիայի Կոստանդինոսի բնութագրում է իբրեւ Կոստանդինոս կայսեր զարաշխանից Քրիստոս Փրկչին խաղաղության հանգույցներով մատուցած պահի՝:

Ժողովի անցկացման վայրի ընտրությունը պատահական չէր, քանի որ Նիկիան աշխարհագրական դիրքով հարմար էր ժամանող բոլոր եպիսկոպոսների համար: Այն բազմաթիվ մոտ էր նաև կայսերական վարչական կենտրոն Նիկոմեդիային, ինչը Կոստանդինոսի թույլ էր տալիս ամփոփ մասնակցել ժողովական քննարկումներին: Դատելով պահպանված տեղեկություններից՝ 325 թ. կենտրոն սկզբած տիեզերաժողովի աշխատանքները

<sup>1</sup> Տե՛ս **Евсевий Панфил**. О жизни Блаженного Василеса Константина, кн. III, гл. 7. Սասանյանական գրականության մեջ տարակարծություններ կան նաև տիեզերաժողովի անցկացման վայրի ընտրության հարցում: Դրան համարվելով երկրորդական՝ առաջնորդվել են Կոստանդինոս կայսրին առավել մոտ կանգնած եվեթիոն Կեսարացու տեղեկություններով: Վերջինս Նիկեան քաղաքի ընտրությունը բացատրում է հետևյալ կերպ. «Ժողովի համար ընտրվել էր հարթավայրի նույնական մի հարմար քաղաք՝ Նիկեան, որը գտնվում էր Բյուզանդիայում», տե՛ս **Евсевий Панфил**. О жизни Блаженного Василеса Константина, кн. III, гл. 6. Վկայակոչվել են նաև վերջինս կատարած աշխատանքում հավաստում է նաև, որ «Սևստոն առաջատար ժառանգները եվրոպայից, Արիայից, Ասիայից հավաքվեցին մի վայրում: Այն արդաբուն, որը ասես ընտրվել էր Սևստոն կողմից, տեղադրվեց առողիներին և կրիկոսիներին, փրկիչներին և աղբյուրներին, Պաշտստիմուն բնակավայրերին և եպիսկոպոսներին, փվակայացիներին, լիբիացիներին և Միջագետքից ժամանածներին: Ժողովում մասնակցում էր անգամ պարսից եպիսկոպոսը, մերձավոր էր և Սելուքիայի եպիսկոպոսը: Պոնտոսը և Գաղաթիան, Պամփուլիան և Կապադոկիան, Սսիան և Փոթյուհան նույնպես ներկայացրել էին ընտրություններ: Այստեղ հաճախվեցին անգամ քրիստոսացիներ և մակեդոնացիներ, քաջացիներ, եպիսկոպոսներ և ավելի ինքու գտնվող երկրների ներկայացուցիչներ: Սյուսների ինտ ժողովում մասնակցում էր նաև Իսպանիայի Նեանիայի եպիսկոպոսը (Չոգիս Կորդուացի» (Ա. Ք.): Շնորհաբար պատմություն ժողովին էր մասնակցում միայն արքայական քաղաքի (Դոմոն՝ Ա. Ք.) առաջնորդը, դրա համար էլ նրա փոխարեն մասնակցում էին նրա պաշտոնը կատարող (փոխարինող) կամ լիազոր կերպով ներկայացնող (Ա. Ք.) քահանաները, **Евсевий Панфил**. О жизни Блаженного Василеса Константина, кн. III, гл. 7.

<sup>2</sup> Նեմկովը Արամաս Ալեքսանդրացու խմբագրությունների վրա՝ Սուրբատես պատմիչը հավաստում է, որ Նիկեայի ժողովն իր աշխատանքներն սկսել է Աբիգիոս Պակիմոնի և Անգիոս Պուլիսոնի նույնությունը չորսում, Ալեքսանդր Սակեդրացու շարադրան 636 թ.՝ այսինքն՝ Թ. Ջ. հ. 325 թ., մայիսի 20-ին (տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. I, гл. 13, с. 36): Սակայն Բալկանյան ժողովում բնվոմիոս Նիկոմեդացու կողմից ընդերցված Նիկեական հետաքննարկում ժողովի սկիզբը թվագրված է 325 թ. հունիսի 19-ով, ինչն էլ արձանագրվել է Կոստանյան ժողովի ավարտած ժողովի գործուն (տե՛ս **Sacro**

**rum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi). Paris, 1953, V. VI, p. 955): Տիեզերաժողովի աշխատանքների սկիզբը հունիսի 19-ով են թվագրում նաև առավելակալներ և ալեքսանդրիական ժամանակագրությունը: Իսկ Կ. Պոլսի Սուրբիոս պատրիարքին վերաբաղող կողմնակից մեկուս լիկեական ժողովի ընթացքը թվագրված է հունիսի 14 – օգոստոսի 25 ժամանակահատվածում, որն իր «Ամսաներվում» արձանագրել է նաև Բորնիոսը (մամրամասները տես Մոփ. **Спаский А.** История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад, 1914, с. 206): Քանի որ ինչպեսակող ժամանակագրական ցանկը գործնականում ենթակա չէ փաստական հիմնավորման, մասնաճյուղական գրականության մեջ առաջադրվել է փոխթույնամիջին հետաքննարկը այն ժամանակ, երբ Նիկեական ժողովի մասնակցները պետք է ժամանեն մայիսի 20-ին, ժողովն իր աշխատանքները սկսել է հունիսի 14-ին, հունիսի 19-ի հանդիսավոր նիստում հաստատվել է հավատա հանգանակ և, վերջապես, օգոստոսի 25-ին ժողովն ավարտել է իր աշխատանքները (մամրամասներ տես **Hefele G.-J.** Conciliengeschichte. Band I, s. 314). Ի դեպ, այն, որ տիեզերաժողովն իր աշխատանքներն ավարտել է օգոստոսին, անդուդիակ ինչպեսակում է նաև եվեթիոն Կեսարացին՝ նա գրում է, որ եզրափակիչ նիստը կայացել է կայսերական պալատում՝ ի ճշանակություն **Сократ** Մոնիսիոսի գաղափարած 20-ամյակին: Կոստանդինոսը կայսր է իջնակվել 306 թ. աշնան սկզբին, հետևաբար կարելի է լիովին հավաստի համարել այն, որ Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովն իր աշխատանքներն ավարտել է օգոստոսի 25-ին (մամրամասները տես **Евсевий Панфил**. О жизни Блаженного Василеса Константина, кн. III, гл. 15):

Ժողովական եպիսկոպոսների թվի մասին մեզ հասած տեղեկությունները են բավականին հավաստյալ են: Սլաբեյ, եվեթիոն Կեսարացին գրում է, որ ժողովին մասնակցել են 250 եպիսկոպոս (տե՛ս **Евсевий Панфил**. О жизни Блаженного Василеса Константина, кн. III, гл. 9), Կոստանդինոս կայսրը վկայում է ժողովական 300 եպիսկոպոսների մասին (տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. I, гл. 9, с. 27): Իրադրությունների ավելի մասնակցի Արամաս Ալեքսանդրացին ինչպասկում է 300 (տե՛ս **Св. Афанасий Великий**. Защитительное слово против ариан / **Св. Афанасий Великий**. Творения в четырех томах. Т. I, М., 1994, с. 315; նույնի **Послание о Соборах бывших в Аримини италійском и в Селевкее Исаверійской / Св. Афанасий Великий**. Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 149), «300-ից ավել կամ ավել» (տե՛ս **Св. Афанасий Великий**. Послание епископа Афанасия къ монахамъ повсюду пребывающим о томъ что сделано арианами при Констанціи (= исторія ариан) / **Св. Афанасий Великий**. Творения в четырех томах. Т. II, с. 159), ինչպես նաև՝ «318 եպիսկոպոս» (տե՛ս **Св. Афанасий Великий**. Послание Епископъвъ египетскимъ и ливійскимъ (въ числе девятиста) и блаженному Афанасию къ досточестнейшаму Епископамъ африканскимъ, против ариан / **Св. Афанасий Великий**. Творения в четырех томах. Т. III, с. 277): Առնվազնոր հայտնում է «մոտ 320» ժողովական եպիսկոպոսների մասին (տե՛ս **Созомен Эрмий Соломонийский**. Церковная История, кн. I, гл. 17, с. 63), իսկ թեոդորեոսը վկայակոչվել եվսիսիոս Սնիորեացուն, ինչպասկում է 270 թվով (տե՛ս **Феодот еписк. Кирский**. Церковная История, кн. I, гл. 8, с. 46), թեև մեկ այլ հաստատված խոսում է ժողովական «318 հայրերի մասին (տե՛ս **Նույն անդում**, գիրք I, գլ. 7, էջ 42): 318 եպիսկոպոսների մասին է ինչպասկում նաև Սուրբատես պատմիչը (տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 21):



բին մասնացել են 250-320 (ընդունված ափանդույթի համաձայն՝ 318) եպիսկոպոս<sup>1</sup>, որոնցից միայն յոթն էին ներկայացնում Արևմուտքը<sup>2</sup>: Ժողովի մասնակից եպիսկոպոսների մասին եվթալոսոս կենսագրելիս գրում է. «Առաժու սպասափորներից ոմանք հայտնի էին խաչի խմանալովից, մյուսները՝ զարդարված էին սխրագործության և խոսակերտության, իսկ երրորդներն առանձնանում էին բարբերի խոտաբուսությամբ»<sup>3</sup>: Նրանց հոգևոր նկարագրությանը լրացնում է Ռեդդեհաթը, որը գրում է. թե ժողովական եպիսկոպոսներից «չառերը զարդարված էին առաքելական շնորհներով, մեծ թիվ էին կազմում նրանք, ովքեր Պողոս առաքյալի խոսքերով առած՝ իրենց մարմնի վրա կրում էին Հիսուս Բյրիտոսի վերքերը: ... Կարճ ասած՝ այստեղ կարելի էր մի տեսում հավաքված տեսնել մարտիրոսների բազմաթյան»<sup>4</sup>:

Այն, որ 325 թ. Նիկիայի տիեզերածոլով «նախապես պատրաստված սխեմայով» չի զործել, կարելի է փաստել նաև ինչպես ժողովի մասնակից եպիսկոպոսների «զոգմատախական կազմի», այնպիսի էլ բուն ժողովական բուռն բննաբերումների փերլումության հիման վրա:

Նիկիական ժողովի մասնակիցների զոգմատիկական կոզմոքոռուսմենների մասին ևս տարակարծություն է աճում: ՉՀակոբյզվելով հիմնական հարցում՝ վերլուծաբաններից ոմանք համարում են, թե ժողովական եպիսկոպոսներին կարելի է դասակարգել զոգմատիկական չորս հիմնական ուղղություններում (փոքրթիվ արիտականներ, արիտականություն համա-

կիքներ, ընդգծված հակաաբիտականներ և աստանդոլ ուղղագրամներ<sup>5</sup>: Մյուսները գտնում են, որ բննաբերումներն ընթացքում արտահայտում տեսականներին հիման վրա ժողովական եպիսկոպոսներին միանգամայն հրաժարվելու կարելի է բաժանել զոգմատիկական երկու կուսակցության (ուղղագրական և ներքնապես երկուսի տրոհված արիտականներ)<sup>6</sup>: Նշված երկու մասնացումներն էլ, անկասկած, ասցիոնալ հատիկ պարունակում են: Սակայն, եթե դասակարգման հիմքում դնենք բացառապես հավատքային գործոնը, ապա առկա էր քանակական կոլեկտիվ, որ Նիկիական ժողովի մասնակիցներին պետք է դասակարգել երեք հիմնական խմբի՝ արիտականներ (Հակաերրորդարաններ), հակաարիտական երրորդարաններ և պատկանողական երրորդարաններ:

Մեզ հասած վարկերադրեր թույլ են տալիս փաստել, որ արիտական հոսանքը ներքին տարանջատվածության պատճառով բաժանալիս թույլ համախմբվածություն է ունեցել: Ըստ եկեղեցական պատմիչների այդ հոսանքը կազմել են 13-17 (որոշ աղբյուրներին համաձայն՝ 22) եպիսկոպոսներ<sup>7</sup>: Դրանք գրեթե բոլորն էլ եղել են ժամանկաշունի կրթված Հոգևորականներ, անտիոքյան աստվածաբանական զյարցիչ շրջանավարտներ, որոնք եկեղեցական պատմությանը հայտնի են նաև աստվածաբանների «բեկինստական խմբակ» անունով: Սակայն աստվածաբանական-երրորդարանական հարցերում նրանք կապված էին միայն «կոզմոքոռուսմեն» և, որքանով որ կարելի է դառնի սկզբնաղբյուրներից, այնքան ընկել զոգմատիկական տարանջատմանը: Արիտականները հավատաքային հարցե-

<sup>1</sup> Սյո տարամայնությունները պետք է բազատել նրանով, որ պատկանել են ժողովական որոշումներն ստորագրած եպիսկոպոսների տարբեր զանգեր: Դրանցից հնագույնը համարվում է ասորական (կազմվել է IV դարի առաջին կեսին) և հունական (կազմվել է VI դարի եկեղեցական պատմիչ Յոնոքորոս Ընթերցողի կողմից) տեսությունը: Նիկիական խաչերի մասին այդ է ճնայալ գանձելը 1898 թ. Խրատարակվել է 3. Գեյցերի իմաստաբարձը: Դրանց շարքում գտնվում է նաև Բրանս Լեյբսդորֆացու վերաբերյալ կոդեքսը, որտեղ հիշատակվում են ճիլեական ակտերն ստորագրած 220 եպիսկոպոսների անուններ (այդ մասին մանրամասներ տես *Patrum nikaenorum nomina. Scriptores sacri et profani*. Lipsiae, 1898, fasc. II, col. LX-XIV: Սրանում Սկրեսարդացու կոդեքսի գոյության փաստը հավաստում է նաև Սոկրատես պատմիչը (տես *Сократ Схоластик*. Церковная история, кн. I, гл. 13, с. 36):

<sup>2</sup> Սյգրեքարյուրներում հիշատակվող անվանյալ եպիսկոպոսներն են՝ Դոգիա Կորոքբացին, Նիկիայի Դիոնիսիոսը (Չախիայի), Ցեցիլիան Կարթագենացին (Դյուսիսային Միդիայից), Դոմենո Սարրիոնացին (Դյուսիսային), Եվստատես Սրլանացին (Իսթիայից), Մարկոս Կալարիացին (Իսթիայից) և Դոմոս Սիվիեստր քահանայապետի անունը՝ Վիկտոր (Վիտոս) և Վիկենտիոս քահանաները:

<sup>3</sup> Տես *Евсевий Памфил*. О жизни блаженного Василиса Константина, кн. III, гл. 9.

<sup>4</sup> Տես *Феодорит еписк. Кирский*. Церковная История, кн. I, гл. 7, с. 42-43.

<sup>5</sup> Տես *Протоф. Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 210; *Schaff Ph.* History of the Christian Church, V. 3, p. 626; *Walker W.* A history of the Christian Church, p. 251 և այլն:

<sup>6</sup> *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V вековъ (Обзор ихъ догматическою деятельности въ связи съ направлениемъ школы александрийской и антиохійской), с. 19. Ա. Կարաշևը գտնում է, որ ժողովի ուղղադական հոսանքը ներքնապես բաժանված էր երկուսի՝ փոքրամասնականների (բացարձակ հակաարիտականներ) և մեծամասնականների (պատկանողականներ = եկեղեցական ավանդության և աստվածաբանական հավաքյալ կողմնակիցներ), տես *Карташев А. В.* Вселенские Соборы, с. 31.

<sup>7</sup> Ուովիմուր և Չեչուսիա Կոզիկիական հիշատակում են արիտական 17 եպիսկոպոսների, Յոնոքորոն՝ 13 (տես *Rufinus*. Historia ecclesiastica, PL, T. 21, lib. I, col. 1, p. 5; *Gelasii Cyziceni*. Historia Concilii Nicaeni, PG, T. 85, lib. II, col. 7; *Феодорит еписк. Кирский*. Церковная История, кн. I, гл. 5, с. 38, гл. 6, с. 39, гл. 7, с. 45), իսկ Փիլոստրիոնը՝ 22 (տես *Сокращение церковной истории Филосторгия* (сделанная патриархом Фотином). Дополнение к истории Филосторгия, с. 425-426).

<sup>8</sup> Փիլոստրիոնի հայրընդամենը տեղեկությունների համաձայն եվթալոսոս Նիկոնեացին, ի հակադրություն Արիտի, 3այր և Որդի Աստուծո փոխարարներույան հարցում պատ-

բուժ Հանգուրժողականներ էին (Հետիոթկական երրորդաբանական վիճաբանություններում լինելով դրժող Հիմնական սաների մեկը՝ դոգմատիկայի Հարցերում արիտանականներ որևէ ուղղության կամ անհատի չեն բանադրել): Իրենց «գիպսկոթիկական մտածողությունը», Արեկյան եկեղեցում ունեցած դերով և արքունիքում ունեցած կապերով Հակաերրորդաբանների Հոսանքը տիեզերական ժողովում «բարոյական Հաղթանակի» մեծ Հաճականության մեջ Հակադրություն տրտպանող տեսակետի՝ Հարկ ենք Համարում նաև մասնանշել, որ արխանաները երբևէ իրենց դոգմատիկական տեսակետները կենդանու արմատավորելու հավակնություններ չեն ունեցել: Լինելով ընդգծված ապոկալիպսոսներ՝ Հոսանքի ներկայացուցիչները միշտ էլ Հանդես են եկել «առավելագույն ազատության» պաշտպանությանը և փորձել են դոգմատիկական Հարցերը Հավատարմին դառնալ տեղափոխել «գիպսկոթիկական-վերլուծական» ոլորտ: Այդ իսկ պատճառով էլ իրականությանն առավելագույն մոտ կարելի է Համարել այն պնդումը, որ արիտանականները Նիկիայի տիեզերաժողովին «Հնարավոր նպատակներին պահանջ էին առաջադրել և Հոսով էին ժողովին առավելագույն բաժարարում ստանալ»<sup>1</sup>:

Երբեքոր Հոսանքը արիտանությունն արմատապես հավաքվող ուղղության ներդրարանությունն չառաջով նպատակներն էին, որոնց ճանաչված ներկայացուցիչներն էին ակադեմիք Ղուկազյաններ Ալեքսանդր Ալեքսանդրացին, Հոգիա Կորյուրացին, Եփեսոսից Անտիոքացին, Մալարիոս Երուսաղեմացին, Մարկելոս Անկյուրիացին և ուրիշներ: Նիկիայում այս Հոսանքը և Համեմատական փորձառնություն է կազմել: Լինելով ուսույց առավանգարաններ՝ «սպիտակի կերպով պաշտպանելով եկեղեցական ավանդությունը և դավանաբանությունը, այս խմբի Հայերը, սակայն, կույր պաշտպանության չէին և չէին մտածում, որ միայն «Հեկերի կարծիքը» բաժարար է արիտանությունը մեքելու Համար»<sup>2</sup>: Խոսքն

ուստ էր ընդունել այն տեսակետը, որ «Հայը և Որդին հավասար են»: Ասորի Քաղկեդոնացին և Թեոդոս Նիկեացին գտնում էին, որ «Հայը Որդու ծնունդից առաջ էլ է Հայր եղել, բայց որ Որդին ծնելու ուժ ուներ»: Ուստիոս Կապադոկիացին (Իեսուսական Սևոտիքացի) և Սևոտիոս Տարսուսացի «արաբաշառությունն ամրապար էին պահել»: Իսկ Սատերիոս մաթի ապամիլը պնդում է, թե Ես «մյուսան լսելովարիտոն իր վարդապետությունը, զրավոր և բանավոր վկայվոր, որ Որդին Հոր էության ամբարար պատկերն է», տես Сокращение церковной истории Филосторгия (сделанная патриархом Фотиом), кн. II, гл. 15, с. 329.

<sup>1</sup> Проф. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 212.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 213:

ամշալտ չի վերաբերում ավանդական եկեղեցական հավատքին: Կապակցից վեր է, որ այստեղ խոսքը տարբեր եկեղեցիներում կիրառվող Հանգանակների բազմազանության մասին է: Դրանց առատությունն, ի դեպ, արդեն իսկ կարող էր նոր պատակությունների պատճառ Հանգանակալ: Այդ իսկ պատճառով էլ ուղղադավան եպիսկոպոսների այս Հոսանքը ձգտել է միասնականացնել ավանդական բոլոր հանգանակների իմրում ընկած երրորդաբանական լծրնումները, և այդ Հիման վրա ստեղծել ընդունական հանգանակ, որը տիեզերաժողովի կողմից Հաստատվելով կարող էր արմատավորվել առաջին բացառության բոլոր եկեղեցիներում: Այդ կերպ ստանձնում էին ասելով «տիեզերական հավատու հանգանակ», որը մեկնորժիշտ կարգադրելու հավանությունարանության մուտքը կենդանի: Այդ առումով միտնգամայն օրինակալ պետք է Համարել այն պնդումը, թե «Փիլիսոփայական կրթությունը նրանց թույլ էր տալիս Հատակորեն տեսնել եկեղեցում գոյություն ունեցող դոգմատիկական բանաձևերի տեսակետով արավարար լինելը: և նրանք ժողովում Հանդես եկան որոշակի նորարարության, ցանկանալով ստեղծել Հավատքի այնպիսի շարադրանք, որը Հնարավոր չի լինի որևէ կերպ վերամեկնարանել, որը բացառիկ ճշգրտությանը կարտաՀայտեր եկեղեցական ռւսումները և պարտադիր կլինեն ամեն մի բրիտանայի Համար»:

Բայց բանի որ կախկոպություններ այս խումբը ևս փորձառնություն էր կազմում, ապա իր նպատակներն իրականացնելու Համար այս Հոսանքի առջև չափազանց բարդ խնդիր էր դրված՝ աշխկեցիքը ձեռք բերելով ճանապարհ Հարթել սեփական դոգմատիկական ըմբռնումների Հաղթանակի Համար, ինչը նրանց կողմից Հավասարապես դիտարկվում էր իբրև արիտանականության Հաղթանակարան ամենաբարձրագույն ձևապարհ: Այս տեսակետից Հարկ ենք Համարում փաստել, որ Նիկիական ժողովում ուղղադավանության ճատագով երրորդաբաններն ունեցել են զբեթի նույնական Հնարավորություններ, ինչ արիտանականներ: Եվ հավասար պայմաններում նրանց մնար թերած հայրաքանակ ուղղակի վկայում է Խոսանքի կենտանալորան փաստը: Մեկայն ճշմարտությանն անՀարկի պետք է Համարել այն պնդումը, թե այս Հոսանքի կարգադրար «ΕΧΘΕ ΟΥΣΤΑΙΣ» (էությունից) և «ΘΥΜΟΟΝΙΣ» (Համազոր) եղբերն են եղել: Երրորդաբանական այդ եղբերի ուղղադավան իմաստը պետք է վերաբերել բացառապես Նիկիական առավանգարանությանը, բանի որ փաստերն անեղիքա վկայում են, որ մինչ Նիկեա-

կան զոգմատիկական համակարգերում երրորդաստիական այդ հեղինակն օգտագործվել են միմյանից ստորադասության նշանակությամբ<sup>1</sup>:

Երկնական ժողովում բացարձակ մեծամասնություն է կազմել եպիսկոպոսների երրորդ պատվանդական հոսանքը: Դոգմատիկական առումով այս հոսանքի կազմը Համալսելի է այն եպիսկոպոսներով, որոնք «Հավատաքային Հարցերը ընկալել են իբրև անօրինություն», իբրև քառասունության Համար անհաս և ճանաչողության Համար անընկալի «Երկնային պարզե»: Նրանց Հայհազանողականությունն» արտահայտվել է այն բանում, որ անասան կերպով պաշտպանել են «Եկեղեցական ավանդություններ» և անվերապահորեն մերելել ավանդությունները զուր քննված զոգմատիկական ամեն մի «նորարարություն»: Ինչպիսին արիստոսականությունն էր: Եվ բանն որ Հավատքի Հարցում նրանց Համար անփոփոխ հիմք է Համալսել Աստվածաշունչը, որից զուր ամեն ինչ որակվել է իբրև «նորարարություն», պատիվատանջանքներ միմյանց արիստոսական «անպատկառություն» հույսարարելու միտումով պաշտպանեցին «*εξ* ստաշ» և «*αποστολ*» երկնական եղբորը: Ամենայն Հավանականությամբ դա էր պատճառը, որ արիստոսականությանը Հաղթահարված Համարելով<sup>2</sup> Հեռեկեկական փուլում նրանք, Հարազատ մնալով իրենց ավանդական Հավատամքին, զոգմատիկական բուռն գործունեություն ծավալեցին և ասպարեզ նետեցին մի

խումբ Հանգանակներ, որոնք բոլորն էլ Հարազատ էին «մինչեկեկական ավանդական երրորդաստիականը»:

Վիճարանական հիմնահարցի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով այս հոսանքի անբնական տարբեր պնդք է Համարել նաև Եվսեբիոս Կեսարացու գլխավորած «երկնական» թիվը: Ի ստորերություն նիկեական ժողովի արմատական հոսանքների՝ որդեկականության զոգմատիկայի ասպարեզում երկու ոտքով կանգնած էին ստորադասության վարդապետության զիրքերում: Պահպանողական այս Հատվածը զոգմատիկական Հայացքներում առկա էին «Հաշտվողական բազմաթիվ տարբեր, որոնց կարող էին ապավինել նիկեական բոլոր Հայրերը: Այն չէր ապակցում Արիստոսական, բլին և մերժում էր նրա կորույթ բանաձևումները, ինչը նրանց Հաշտեցնում էր ուղղափառության կրթված պաշտպանների Հետ, իրենց Համոզմունքները նրանք շարադրում էին Աստվածաշնչից բազմված եղբերով»<sup>3</sup>: Ահա այդ ամենն էլ թույլ են տալիս փաստահար պնդել, որ Երկնական 325-րդ տիեզերական ժողովը չի ունեցել ո՛չ «նախնական սցենար» և ո՛չ էլ նախնականություն ինչ-որ նախնական համաձայնություն: Դա էր պատճառը, որ ժողովը ընթացիկ բուռն քննարկումների մեթոդով, որտեղ արտասպառվել և սեփական տեսակետները պաշտպանելու իրական ենարարություն են ունեցել և փարձերը աղ ինքնարարությունից օգտվել են զոգմատիկական բոլոր հոսանքները՝ և՛ արիստոսականներ և՛ ուղղափառ քառասուններ, և՛ պատվանդական երրորդաստիականներ:

Չատմականորեն Հաստատված չի կարելի Համարել նաև մասնագիտական զրահանության մեջ չբնականորեն այն պնդումը, թե տիեզերաժողովի աշխատանքները զեկավարել է Ալեքսանդր Ալեքսանդրացին կամ Հոգևա Կորդուրացին<sup>4</sup>, բանն որ այդ մասին Հավատած ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել: Սակայն գրեթե բոլոր սկզբնաղբյուրները Հավաստում են, որ

<sup>1</sup> Տես նույն տեղում: Այն, որ մինչնիկեական և նիկեական երրորդաստիական համակարգերում «*εξ* ստաշ» և «*αποστολ*» եղբորն օգտագործվել են տարբեր նշանակությամբ կարելի է փաստել Ալեքսանդր Ալեքսանդրյան համակարգի օրինակով: Երկնային տիեզերաժողովին նախորդող չղջանում Կ. Դուլախ նորոգմանի Ալեքսանդր նախկադուսին հովհան չղբարեական մանավանդ Ալեքսանդրիայի նիկեական գրում է: Այսպիսով, ամենի Դողը մենք պետք է աամեննախառկ արամբները վերագրենք, ասելով, որ իր կեցության համար ես ոչ մի պատճառ չունի, որդուս և պետք է աամեննախառկ, Իրեն համապատասխան պատիվ վերագրել՝ Դողից անկախ ծնունդ վերագրելով և, ինչպես վերո ասվեց, նրան երկապալել այնպես, որպեսզի եղել է, *ժշտական և դարերից առաջ* բաները երա նկատմամբ գործածվել բարեխաղությունը և բարեշնորությունը՝ չմերժելով ամենին Երա Աստվածությունը, այլ ըստ ամենայնի տեսել որ Կր պատկերի իեստ Լորա ունեցած ամեննաչարիտ մեմարությունը, ամենին ինչևի համարել հատկություն, որը բնորոշ է միայն Դողը, ինչպես որ ինքը՝ Փրկիչն ասաց, *իմ Հայրը մեծ է, քան ես*: Դող և որդու մասին աստվածային Գրքերի վրա հեծված բարեխաղ այս կարծիքից քաղի մենք հավասարապես դալանում ենք միակ Անոր Դողում, որը որդուս է ինչպես Դին Կառվարանք աղբը մարդկանց, այնպես էլ՝ ծնր Լույսից Կառվարանք աստվածային հիմնադիրներին» (տես *Феодорит еписк. Кирсий. Церковная история*, кн. I, гл. 4, с. 33): Եվ ինչպիսի փորձ էլ կատարվի իմնականում, թե այս մտնոցում ինչ եղբերով քաշանում է ուղղափառությունը (տես *Боголов В. В. Введение по истории Древней Церкви*, Т. 4, с. 20), ակնհայտ է մի բան՝ այստեղ ուղղակի առնչվում ենք ստորադասության որդեկական վարդապետության նորովի մեկնության հետ:

<sup>1</sup> Пропр. *Спаский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 215.

<sup>2</sup> Ա. Կարտաշևը գտնում է, որ Դողի Կորդուրացին հավանաբար եղել է ինչպես նիկեական ժողովի նախածնողը, այնպես էլ՝ ժողովի նախագահողը, տես *Карташев А. В.* Вселенские Соборы, с. 32: Այս տեսակետն են պաշտպանում նաև այլ ինդիվիդուներ, տես *Христианство* (энциклопедия, словарь), Т. II, М., 1995, с. 201; *Frend W.H.C.* The Early Church, from the beginnings to 461, p. 137-139; *Lietzmann H.* A history of the Early Church, V. 2, p. 686: Հեղինակներից ոմանք էլ ժողովի ղեկավար կարգավիճակով ինչպեսևս են Դողի Կորդուրացուն, եվստաբեոս Անտիոքացուն և Եվսեբիոս Կեսարացուն, որը, սակայն, մերժվում է այլ վերլուծաբանների կողմից, տես *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения церквей - 1054 г.), с. 342: Մրանա Ս. Ալեքսանդրացին ժողովի նախագահ է համարում ինչպես Ալեքսանդր Ալեքսանդրացուն, այնպես էլ՝ Դողի Կորդուրացուն:



ժողովի ընթացքի և որոշումների ընդունելու գործընթացում անուսանալի է Կոստանդիանոս Մեծի գերը, որն իր ակափով միջամտության մեծագույն նպաստելով է ժողովի բարեհաջող ավարտին<sup>1</sup>:

Հենց ժողով մասնագիտական տեղեկությունների վրա՝ մասնագիտական գրականության մեջ առաջադրվել է այն տեսակետը, թե «տիեզերական առաջին ժողովի զոգմանակալան գործունեությունն ընթացել է երկու հասարակարկով. Նիկեոս ժամանած եպիսկոպոսների մասնավոր, պաշտոնական բնույթի չունեցող Հաժափորի և կայսեր ներկայությամբ ընթացող Հանդիսավոր, առանձնահատուկ նիստերի տեսքով. որոշք ընթացքում քվեարկության օրինական տեսք է տրվել եկեղեցու Համար պարտադիր վիճարանական Հարցերի լուծմանը»<sup>2</sup>: Ընդ որում՝ Նիկեացիական ժողովի փորձ է արվում Հիմնավորել նաև այն, որ Նիկեացիական բնութագրողների Համար կարևոր նշանակություն ունեցող մասնավոր նիստերն սկսվել են տիեզերածողովի աշխատանքների սկսելուց առաջ և ողջ ընթացքում ուղեկցել են ժողովի զոգմանակալան քննարկումներին:

Մասնավոր նիստերի կարևոր են Համարվում Հատկապես այն կապակցությամբ, որ այն մասնակիցներին ոչ միայն թույլ է արվել անարդել կերպով մասնակցել քննարկումներին, այլև՝ արտահայտել սեփական կարծիքը: Այդ տեսակետի կողմնակիցները նաև Հավաստիացնում են, որ «Նիկեական Հայրերի մասնավոր Հաժափորում էլ իրենք էր բացարձակ ազատությունը, նրա աշխատանքներին կարող էին մասնակցել ոչ միայն տեղական եկեղեցական Հաժափորի վկաները Հանդիսացող եպիսկոպոսները, այլև՝ ցածրաստիճան կղերականներն ու չարքային աշխարհականները: Համահաժափոր իրավունքով յուրաքանչյուրն այսպեղ տեսչիկ կարող էր արտահայտել իր Համոզմունքները, քարոզել սեփական Հայացքները և կողմնակիցներ ձեռք բերել»<sup>3</sup>: Այդ տեսակետի օգտին առաջադրվում է «ազդեցիկ» և մեկ

կաժան, որ մասնավոր այդ Հաժափորում «Արևելքի և Արևմուտքի Հեռավոր երկրներից եկած եպիսկոպոսները, որոնց Հոգևոր ծառայության վաշտերում, Հնարավոր է, անհետին էլ չէին թափանցել արիստակա վիճարանությունների մասին լուրերը, ծանոթացան Արևմտի և Արևելքից ուսմանը»<sup>4</sup>:

Կարծում ենք այդ տեսակետն էական ճշգրտման կարիք ունի: Ընդ էլ, եկեղեցու Կեսարացին ևս գրում է այն մասին, որ կայսեր Հրամանով տեղեկրածողով ժամանող եպիսկոպոսներին թույլ էր արվել իրենց Հեռ ունենալ ուղեկցող սպասավորներ (բաժան, սարկավազ, ընթերցող<sup>5</sup>, սակայն դրանց գործունեությունը ամենին էլ չի կարելի տիեզերածողովի բազմացուցիչ մաս Համարել: Գուցե նման րենկումներ իրապես եղել են, բայց դրանք անկասկած մասնավոր բնույթ են կրել և իբրև այդպիսի, րենկանաբար, չեն կարող տիեզերական ժողովի մաս կազմել: Իբրև պատմական իրականության տեսակետի նույն պատճառաբանությամբ Հիմովին պետք է մերժել նաև Թուփեհեսի և Սոզոմենոսի այն պնդումը, թե տիեզերածողովի մասնավոր նիստերին մասնակցել են նաև արիստակա, բայց Հեթանոս (այլ ոչ է Հերձվածող) փիլիսոփաները<sup>6</sup>: Այդ տեսակետը լիովին անարժանաչական է այն առումով, որ Հաժափորային վիճարանական Հարցի ճշգրտման և պարզաբանման գործում ազդեցիկ տեղ է արվում (և՛թե չանհրկ կարևորվում) ոչ թե ներքին՝ եկեղեցական քննարկմանը (ինչի Համար էլ Հրավիրվել էր տիեզերական ժողով), այլ արտաքին, Հաժափորի Համար պատասխանատվություն կրող Հոգեորականներին և աշխարհիկ փիլիսոփաների ոչինչ չորոշող

<sup>1</sup> Տե՛ս. օրինակ, **Евсевий Панфи́л.** О жизни Блаженного Василевса Константина, кн. III, гл. 13.

<sup>2</sup> Проф. **Спасский А.** История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 209. Դձմւ. **Иоанн еписк. Аксайский.** История Вселенских Соборов, с. 30. Ինքն է ընդունվել Սոզոմենոսի այն վայելությունը, թե եպիսկոպոսների հետ ժամանել էր քահանայների, սարկավազների և դիպելոսիկայում հմուտ անասունների մի ձեռն խումբ, որոնք ճաշատակի հետևանքում հոգևորականներին օգնել խորով (տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский.** Церковная История, кн. I, гл. 17, с. 63, հմմտ. **Сократ Схоластик.** Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 19).

<sup>3</sup> Проф. **Спасский А.** История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 209. Դձմւ. **Иоанн еписк. Аксайский.** История Вселенских

Соборов, с. 31; **Поснов М. Э.** История христианской Церкви (до разделения церкви - 1054 г.), с. 341. Այս մտեղունների համար ինքն է հանդիսացել Սոկրատես պատմիչի այն պնդումը, թե «ժողովին ներկա էին նաև դիպելոսիկայում հմուտ աշխարհականներ, որոնք պատրաստ էին պաշտպանել իրենց կողմնը»: Նա հավելում է նաև, որ աղիսականների ընդ համակցին կերպով գործում էր Արամանը, որը թեև Ալեքսանդրիական եկեղեցու սարկավազ էր, բայց վայելում էր Ալեքսանդրի եպիսկոպոսի առանձնահատուկ հարգանք և դրանով իր ընդ ընթանքը հարուցեց» (տե՛ս **Сократ Схоластик.** Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 19):

<sup>4</sup> **Сократ Схоластик.** Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 19: Դձմւ. **Иоанн еписк. Аксайский.** История Вселенских Соборов, с. 31:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Евсевий Панфи́л.** О жизни Блаженного Василевса Константина, кн. III, гл. 8.

<sup>6</sup> Տե՛ս **Rufinus.** Historia ecclesiastica, PL, T. 21, lib. I, col. 9, p. 471-472; **Gelasii Cyziceni.** Historia Concilii Nicaeni, PG, T. 85, lib. I, col. 2, p. XIII; **Созомен Эрмий Саламинский.** Церковная История, кн. I, гл. 18, с. 65-67. Դձմախորան կարիք ունի նաև «Էթրանոս փիլիսոփաների և եպիսկոպոսների եղկիտական բանավեճ» մասին ընդարձակ այն մեկնությունը, որը գտնվում է Արևելքի տիեզերածողի գործում, տե՛ս **Деллия Вселенских Соборовъ,** Т. I, с. 10, 44-69.

բառակենդանի: Այնինչ տիեզերական ժողովի աշխատանքներին թույլ չի տրվել մասնակցելու անգամ քառամաներին (բնականաբար նաև՝ սարակալադեներին): Իսկ դրանից հետո եղբայրացու թշուշը կարող է մեկը լինել: Աշխարհին ոչ մի գործին: չէր կարող տիեզերաժողովի աշխատանքների մասնակցից լինել:

Ճիշտ է, զբեթե բոլորը միահամուտ հիշատակում են այն ժամին, որ  
Դեմիսիոսը չհավիրվելու համ «այդ արգելիչ հրավերների գլխավոր մասնակցը»  
Աբրահա բաճակում: Սակայն այն ժողովների ժողովին պետք է մասնակցե՞ր  
ոչ թե «լիերավ անգամին», այլ «պատասխան տվորի» հարցալվիճաբով: Այդ  
հիշատակությունները միահամայնի բնական է և, հետևաբար, որևէ տարա-  
կարծության տեղիք չի հարգող պահ:

Այդ ամեր թուղ են տալիս փաստի, որ Լեինաի 325 թաղերերական ժողովը աստվածաբանական ընձեռանունները ձախարհի են բացատրանալ նմա-  
յապետական թարգմարյան դասի ներկայացուցիչների միջև։ Այդ բնդհանուր  
օրինաչափությունը միակ բացառությունը Կոստանդնուսու կախար մաս-  
նակցությունը է տեղեկբարձողների։ Սակայն պետք է նկատել, որ այդ բա-  
ցառությունը բնորոշ է նախ Հռոմեական (Հնագույնաշու) Նաև Բյուզանդա-  
կան կաթողիկոսական ինքնիշխանությունը տեղեկբարձական ժողովներին։

Եկեղեցական պատմիչները Հավատառու են, որ Եփեսայի տիեզերական ժողովի իր դոգմատիկական գործունեությունն սկսել է Հարյուր Աստուծու փոխապարեմության Հարցի քննարկումով: Բուսփնույն ընդ է, որ այդ չափազանց քննարկումներին ժամանակցելու համար Հրավերով է նաև Արիստո: Եվ երբ նա սկսել է պաշտպանել իր վարդապետության հիմնադրույթները, ժողովն ընդունացել է նրա դժժ հայտարարելով, թե «նախկինում մենք նման բան չենք լսել»: «զա նոր վարդապետություն է», «զատառությունը պարզ է», և շատերն, ապա, «զողել են սպանջները»:

Նույն ճակատագրին է արժանացել նաև արիստականների կազմած և  
Նիկոմեդիայի ու Նիկեայի եպիսկոպոսների խմբազրամ հանգամանք, որը

ստեղծարարական ժողովրդի քննարկումն է ներկայացրել եվանդիստ եկեղեցականները: Ամբաստան Արքեպիսկոպոսի փառյալով է, որ թիև արխիտպաններն իրենց Համաժողովում էին Սուրբ Գրքի գլխավոր և խմատագիր, պարզ էր մի բան, որ «Նրանց կողմից Հայաստանգործիքն» և շրջանառվող «չարափառ արտասպանությունները» («ռեյնից», «Որդին արարած է և սահղծագործություններ», «Վար ժամանակ երբ Որդին չկար», «Որդին փոփոխական է բնությանը») ընդհանուր ոչինչ չուներին Աստվածայնիչ Հնո: Մասնաանգործությունը, հեյտ է, փաստում է, որ արխիտպանները «... Համառորեն պաշտպանում էին իրենց աստվածամարտիչներ և Հայվիչ էին աստվածամարտիչան, թիև նրանց կողմից առաջարկվածը (Հանգանակ՝ Ա. Բ.) սրբապղծություն էր, անուսանելիքի, Հայաբված կոպեղիտությունը մեղամարտ և մարդասիրական եղանակով նրանցից պահանջվեցին Հիմնադրումներ և բարեպաշտ պաշտույցներ ներկայացնել այն ամենի Համար. ինչ նրանք առաջարկեցին»։ Երբ ըստին որ «Եվանդիստականներին» կողմից օգտագործված Հիմնական եզրերը ոչ միայն աստվածաշնչական Հիմնադրում չուներին, այլև սխալ էին մեկնաբանում բուն սուրբգրական տեքստերը, ինչուին Հատկապես, որ նրանք այդպիսի էլ կերպով անստեղծագործ Հանգանակը Հիմնադրելիք էին թիև շատ ամբողջական ապացույցներով: Սույ կից պատճառով էլ տիեզերական ժողովին արմատապես մերժեց արխիտպան Հանգանակը: Եկեղեցական պատմիչները գրում են, որ այդ ամենից հետո բոլորի Համար ակնհայտ դարձավ «արխիտպանության աստվածամարդ լուծությունը», իրբերի չիսկանական և ժողովական եպիսկոպոսների րացարկան մեծամասնության արտաստիպ առաջնականոր մերժվեց և ունալից տեղում:

<sup>3</sup> **Св. Афанасий Великий.** Послание Епископов египетских и дивийских (вс числен двенадцать) и блаженного Афанасия къ досточтимейшамъ Епископамъ африканскимъ, противъ арианъ, с. 280; **св. Григорий** Писание о томъ, что Соборъ Никейскій, усмотревъ коварство Евсеевыхъ приверженцевъ, определе свое противъ арианской ереси изложилъ приличнейшимъ образомъ и благоустно / **Св. Афанасий Великий.** Теория в четырехъ томахъ. Т. I, с. 402. **Св. Григорий** На арианъ слово первое / **Св. Афанасий Великий.** Творения в четырехъ томахъ. Т. II, с. 205-206.

<sup>2</sup> Միևնաժամ հայեցանակի դիմագրությունը տես **Св. Афанасий Великий. Послание о томъ, что Соборъ Никейскій, усмотрѣвъ коварство Евнозіевыхъ приверженцевъ, опредѣленіе свое противъ аrianской ереси изложилъ приличными образомъ и благочестно.** с. 406. Միևնաժամ տես նաև: **Феофилактъ Кипрійскій. Церковная исторія,** кн. I, гл. В, с. 46.

Արման Ալեքսանյանի օրագրից հիմամբ, որ ընթերցողների ընթացքում ուղղադավան եպիսկոպոսներն աղաքակերտին համազգայն ներծնծում էր իրի՞ր՝ Սատուտ»՝ եղել. Արման առաջարկել են համազգայնում հավելի նաև այն, որ «Բարձ»-ն ... է ճնշարկի Սատուտ»՝ (Հռիվ, 5, 20), որ Բարձր Դայի Սատուտ ... լյուս ... է փաթեղի ե թուն պատկերը նրա լուսնային» (Երբ., 1, 3): Բայց ճանաչողի որ արդիականանք եւ համաձուլում էին այդ եզրերին եւ առաջնորդի հետքին թափում անօրում էին, եւ ... մէջ Սատուտի շար, որ ստեղծող է

15°

Դրան հաջորդեց տեղեկատվական ժողովի ղեղավորական քննարկումների երկրորդ փուլը, որի գլխավոր ու գործուն մասնակիցը որեկեսականների պարագլուխ Եվսեբիոս Կոստանցին էր՝ Կոստանդին կայսեր մերձավոր թագուհի Հոգեարականը: Նա ժողովի քննարկմանը ներկայացրեց Կեսարիայի եկեղեցու «Միություն հանգանակի» հիման վրա կազմած հանգանակ, որտեղ բնագրից բաղվել էր միայն քննարկվող վիճարարական հիմնահարցին վերաբերող համաձայնիքը, և զրանք լրացվել էին աստվածաբանական դատողություններով:

Հանգանակի նախաբանում աստվածաբանը մատնանում է, որ իրեն «ուսենն այդ Հավատք և դավանանք են այնպես, ինչպես ընդունել են նախորդող եպիսկոպոսները և ինչպես այն սովորել են Աստվածային Դրությունը»:<sup>1</sup> Ի տարբերություն նախորդի, կեսարիական հանգանակի նկատմամբ բազմաթիվ եպիսկոպոսներ բարեհաճ վերաբերմունք դրսևորեցին: Պատճառն անկասկած այն էր, որ վերջինս կառուցված էր եկեղեցական ավանդություն (հեղինակության) վրա և, որ անվերաբերական էր, բոլոր ղեղավորիկ գրույթները հիմնավորված էին բացառապես Աստվածաշնչով: Այդ իսկ պատճառով եկեղեցականների ու աստվածաբանները գրեթե միահամուռ են այն հարցում, որ «Կեսարիական հանգանակը» ընդունվելու մեծ Հավանականություն ուներ:

անեն բան» (Ա Կոր., 8: 6), որ «մենք եւ Աստուծո պատկերն ենք համարվում և Աստուծո վտար» և, անգամ, «մորեն ու բորբոք են ինչ համարվում Աստուծո ուժ» (Յով., 2: 25), և որ մարդիկ էլ յուրաքանչեւ են Աստուծոն, բաժնի որ նա մարդկայն եղանակով է ամուսնացել (տես Եբր. 2: 11), ապա այդ փորձերը կախարչայ անկախորթյան ծաղկեցնել, տես ՏՎ. Աֆանասի Великий. Послание Епископам египетским и ливийским (въ числе девятиста) и блжженного Афанасия къ досточестнейшему Епископамъ африканским, противъ аrianъ, с. 281-282: Դմիտ. Феодорит еписк. Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 12, с. 48-49. Այդ վեճերի մասին Եվսեբիոս Կեսարացին գրում է. «Այդ ժամանակ ոմանք սկսեցին մեղադրել իրենց մերձավորները, մյուսները պաշտպանվում էին և ամուսնարվում մեկը մյուսին: Ընդ որում, ինչպես այս, այնպես էլ մյուս կողմից թագմանով ասարկություններ արտահայտվեցին և սկզբնական շրջանում մեծ վեճ ծագեց, կայսրն ասանց չարություն լսեց բոլորին, ուշադրությամբ ընդունեց աստաբարկությունները և քննարկելով այս կամ այն կողմի արաշարկների մանրամասները, կամաց կամաց սկսեց հաշտեցնել համառ զոչակցներին: Դուռնաբն լեզվով ... գրությունով նրանցից յուրաքանչյուրի հետ, ...ունաց համոզելով, մյուսներին բառերով, այլերին, ովքեր լավ էին խոսում, գովելով և յուրաքանչյուրին հակելով համաձայնության, նա, վերջիվերջ, տես-ույնց վիճարանական հարցին վերաբերող բոլոր հավաքություններին և տեսակետներին», Евсевий Памфила. О жизни Блаженного Василевса Константины, кн. III, гл. 13. Ըստ էության նույնը կրկնում է նաև Սոգրենոնը, տես Сосомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. I, гл. 20, с. 69-70.

<sup>1</sup> Сократ Схоластик. Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 22; Феодорит еписк. Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 12, с. 62.

Եվսեբիոս Կեսարացու ներկայացրած հանգանակը հռչակում էր. «Հավատում ենք մե Աստուծո, Ամենակալ Հորը, բոլոր երեկյինների և աներևույթների Արարչին, և մե Տեղ Հիսուս Բրիտանի՝ Աստուծո, Բանին, Աստված՝ Աստուծոց, յուր յուրից, Կյանք, Կյանքից, Միասին Որդուն, բոլոր արարածների Անդրամիկին, որը բոլոր դարերից առաջ մեզ է Հայր Աստուծոց, որով եղավ ամեն բան, որը մեր փրկության համար անձնավորից և բնավոր մարդկանց մեջ, և աստուգից, և երբորդ օրը հարուժվեց և Համարվեց Հայր մոտ և Հորու էլ փառքով դատվեց, ողջերին և մեռյալներին: Հավատում ենք և Սուրբ Հուրուն: Հավատում ենք, որ նրանցից յուրաքանչյուրը կեցության ունի, որ Հայրն իրական Հայր է, Որդին՝ իրական Որդի, Սուրբ Հոգին՝ իրական Սուրբ Հոգի: Այդպիսի էլ մեր Տեղն աշակերտներին ուղարկելով առաքելության (բարեգործի), ասաց. գնաց՝ ուղևորն աշակերտ դարձր՝ բոլոր ազգերին, նրանց միտքով՝ Հօր և Որդու և Սուրբ Հոգու անունով» (Մատթ., 28: 19): Դա մեկը հաստատում ենք, այդպես մտածում, այդպես ենք դավանել, այդ Հավատին կմտնեք ինչևէ մահ և կանգնելով այդ Հավատի դիրքերում՝ եղովում ենք ամեն քննադատված հերձվածքի»:

Ներկայացված հանգանակի չափը ծավալված բանավեճերում բավականին ակտիվ էին նաև արևմտականները, որոնք փորելով իրենց տակտիկան, փորձեցին օգտվել բնեւեղված Հնարավորությունից և Աստվածաշնչական հիմնավորումները ծառայեցնել իրենց նպատակներին: Դա էլ պատճառ է դարձրել, որ վերլուծաբանները ոմանք Եվսեբիոս Կեսարացուն մեղադրեն արևմտական ու հակաարևմտական հոսանքների միջև չփանց երբեք գտնելու փորձի մեջ: Եկեղեցագլուխության մեջ չբնառավում և է այն տեսակետը, թե Եվսեբիոս Կեսարացու «այդ մահահարգում» իրատ փանդագավոր էր այն պատճառով, որ այն կարող էր հիմք դառնալ Կոստանդնուսի կայսրը դռնա չէնվորված տեսակետի համար: Նրանք պնդում են նաև, որ այդ չարժա՝ իրենցով էր պայմանավորված հակաարևմտական հոսանքի ձգտումը՝ ներկայացված Հավատքի բանաձևին մեջ աստվածաբանական այնպիսի եզրեր օգտագործել, որոնք թույլ կուտային հատկապես զանազանի Որդի Աստուծո հուրան վերաբերյալ երբորդարանական տարբեր մտուցումները:

<sup>1</sup> Сократ Схоластик. Церковная история, кн. I, гл. 8, с. 22; բացառիկն նույնը է հարդրում նաև Թեոդորոնը, տես Феодорит еписк. Кирский. Церковная история, кн. I, гл. 12, с. 62-63.

<sup>2</sup> Այդ տեսակետն են պաշտպանում բազմաթիվ եկեղեցագետներ և աստվածաբաններ, տես, օրինակ, Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 33; Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.), с. 343; Прох. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Тро-





դպիսիների:

դաստիարակեցանք և մեղայեցիներ:

Հավատում ենք և Մուրք Հոգուն:

Հավատում ենք և Մուրք Հոգուն: Հավատում ենք, որ նրանցից յուրաքանչյուրը գոյություն և կեցություն ունի, որ Հայրն իրական Հայր է, Որդին՝ իրական Որդի, Մուրք Հոգին՝ իրական Մուրք Հոգի: Այդպես էլ մեր Տերն աշակերտներն ու դարկելով առաքելություն (առաքելություն՝ սասցա. գնացե՛ք ուրիմն աշակերտ դարձրե՛ք բոլոր սպաներին, նրանց մերտեղե՛ք թոր ևս Որդու և Մուրք Հոգու առևտում): (Մատթ., 28: 19):

Դա մենք հաստատում ենք, այդպես մտածում, այդպես ենք դավանել, այդ հավատքին կանանք մինչև մահ, և այդ հավատի դիրքերում կանգնելով նշանվում ենք ամեն մի անաստված հերձվածի՝

Իսկ ովքեր ասում են, թե կար ժամանակ երբ (Որդին) չկար, որ ես մինչև ծնունդ գոյություն չունեի, կամ թե Որդին ոչ ոչից (ոչ էի) եղավ, կամ այլ Հորից է կամ բնությունից, կամ որ նա ստեղծված է կամ փոխելի է կամ այլապես, այդպիսիներին կարող էիք և առաքելական եկեղեցին նշանակում է՝

Քանի որ Հանգանակի «ամենայն երեկիներ և աներեկիներ» Ուրարիքն է՝ Հատվածում արարչական Հատկանիշը բնութագրված էր Հուճարեն «ΟΥΤΟΥΤΟΥ» եզրով, որը կարող էր մեկնաբանվել «առանց բացատրության բոլորի», Հեռաբար նախ՝ «Որդի և Ս. Հոգի Աստծու արարիչ» խնայող, ժողովրդական Հայրենի այն փոխարանների ավելի պարզ «ΠΟΥΤΟΥ» եզրով, որը նման մեկնաբանության տեղիք տալ այնքա՛ն էր կարող: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ փիլիսոփայության (նախ՝ Հուդայականության) մեջ՝ «ΛΟΓΟΥ» եզրը կիրառվում էր «միջնորդ ուժ» նշանակությամբ, Հեռագաթյան թյուրիմացություններից զերմ մնալու միտումով ժողովական Հայրերի որոշումը Հանգանակի երկրորդ աղանդի «Աստծու Բան (ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ)» եզրը փոխարինվեց «Աստծու Որդի (ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΘΕΟΥ)» եզրով:

Բնաբերումների արդյունքում ներկական ժողովը որոշեց Հանգանակի երկրորդ աղանդից դուրս Հանել նաև առավելադրյալական «անդրանիկ բռնորդ արարածների» (Պող. - 1: 15) ձևակերպումը: Նաթառնիթն ավելի քան ակնհայտ էր: Հանգանակային այդ ձևակերպումը տարբեր ժողովներից հեռավոր ուղևորվելով, որը արարչական ձևակերպումով էր նաև արհեստական վարդապետության մեջ, որն այդ ձևակերպումով նմանաչափ էր «Քրիստոսի տառիկն արարված» լինելը: Ընդառնադեպ նկատարումներով փոփոխության ենթարկվեց նաև ա-

առարկված Հանգանակի «Միածին Որդուն, ... որը բոլոր դարերից առաջ ծնվել է Հայր Աստծուց» ձևակերպումը, քանի որ դա նույնպես կարող էր մեկնաբանվել «առաջին արարված» նշանակությամբ: Խմբագրական այդ փոփոխությունների արդյունքում՝ ներկական ժողովը Հանգանակում «Էականից» եզրն ամբողջից փոքրիկ: բայց ստովականական չափազանց իսկական բացատրությամբ, «այսինքն» Հոր էությունից՝ ձևակերպումով: Իսկ «Մեծածն» եզրի բովանդակությունը Հատկանիշից երրորդաբանական առանցքային նշանակության «Համազոյ» եզրով: Այդ փոփոխությունների արդյունքում՝ Հանգանակային այդ աղանդն ստացավ Հեռուցյալ տեսքը. «ծնված Հայր Աստծուց Միածին, այսինքն» Հոր էությունից ... Համազոյականից Հորը, որով ամենայն ինչ եղավ երկնքում և երկրի վրա»:

Եվ, վերջապես, երրորդաբանական ուղղագրական վարդապետությունն արհեստական Հակաերրորդաբանությունից Հակադրեցին և Հեռագաթ Հնարավոր թյուրբերանումները կանխարգելելու միտումով Հանգանակի երրորդ աղանդում Հիսուս Քրիստոս բնութագրվեց «Զմայրիտ Եստված» Զմայրիտ Եստծուց, ... ծնունդ և ոչ արարած» եզրերով, որով Հանգանակը ընդգծված Հակաերրորդաբանական տեսք ստացավ բոլոր ժամանակների Համար: Հանգանակի երրորդ՝ «Հավատում ենք և Մուրք Հոգուն» աղանդն անփոփոխ կերպով վերահաստատվեց: Իսկ Ս. Երրորդության կեցությունը փաստող «Հավատում ենք, որ նրանցից յուրաքանչյուրը գոյություն և կեցություն ունի, որ Հայրն իրական Հայր է, Որդին՝ իրական Որդի, Մուրք Հոգին՝ իրական Մուրք Հոգի» Հատվածն ամբողջովին դուրս բերվեց Հանգանակից: Քաջ գիտակցելով, որ Հանգանակային այդ Հատվածն ուղղված է ժողովրդատական Հակաերրորդաբանության դեմ՝ Աստվածային Երրորդության անձերի բնութագրման Համար ներկական Հայրերի կողմից Հիմք ընդունվեց նրանց գանգաղանությունը՝ անսկիզբ, Հայր Աստված, Հորը Համազոյ Միածին Աստված Որդի և Հայր Աստծուց բխող Ս. Հոգի: Հանգանակը եղբայրական ընդգծված Հակաարհեստական բանադրանքներով:

Այդ ամենով Հանգերձ՝ եվսեբիոսական Հանգանակն ստովաբանական նոր տեսք ստացավ և պատմական անցյալ Հնեդուրյան ձևեր բերեց: Իսկ այդ ամենից ուղղակի Հեռուցյալ է, որ նրկական հավատո համապատասխան ընդգծվել է ստովաբանական բուն ընթերցանումների արդյունքում և, Հեռաբար, արժանապատիվ վերանայման կարիք ունի այն տեսակետը, թե իբր ներկական Հանգանակի կողմից էլ Եվսեբիոս Կեսարացու Հանգանակին ափսոսանքով միայն «Համազոյ» եզրը:

Եկեղեցի 325 թ. տիեզերածաղովի Հավատո հանգանակը հետևյալն է.

**ըստ տիեզերած-  
ղովի գործիքի**

«Հավատում ենք մի Աստուծո՞ւ՝ ամենակալ Հորը, ամենայն երեկինների և աներևույթների արարչին: Եվ մի Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ Աստծո՞ւ Որդւո՞ւ: Ժնված Հայր Աստուծոջ Միածին, այսինքն Հոր եղբորանից, Աստուծո՞ւ՝ Աստուծոջ, Լույս՝ Լույսից, ճշմարիտ Աստուծո՞ւ՝ ճշմարիտ Աստուծոյ, Ժնւում է ոչ արարած, համազօյակից Հորը, որով ամենայն ինչ եղավ երկնքում և երկրի վրա: Որ մեզ՝ մարդկանց և մեր փրկութեան համար երկնքից իջնելով մարմնացավ և մարդացավ, մահացավ [տառաւելց] և երրորդ օրը հարութիւն առավ և գալու է դատելու կենդանիների և մեղաւորներին: Հավատում ենք և Սուրբ Հօգին: Իսկ ովքեր ասում են, թե կար մահանակ, երբ [Որդին] չկար, որ եւս մինչև ծնունդ գոյություն չուներ, կամ թե Որդին ոչնչից [ոչնից] եղավ, կամ այլ Հօրից է կամ բնությունից, կամ որ եւս ստեղծված է կամ փոփոխել կամ այլալիւի, աղ պիսիներին կարողիկն և առաքելական եկեղեցին նշովում է»

**ըստ Արամաս Ալեք-  
սանդրացու**

«Հաստատւք ի մի Աստուած, ի Հայրն ամենակալ, Արարիչ ամենայն երեւելեաց և աներևույթից: Եւ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոսս, Որդի Աստուծոյ, Ժննալ ի Հօրէ, Միածին, այսինքն ի եղբուն Հօր, Աստուած՝ յԱստուծո, Լոյս՝ ի Լուսոյ, Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ, Ժնւում է ոչ արարեալ, համազօյակից [բնակից] Հօրը՝ որով ամենայն եղև յերկինս և յերկրի, որ վասն մեր մարդկան և վասն մերոյ փրկութեան էք ի երկինս, մարմնացաւ, մարդացաւ, տառաւելց, յարեալ յաւուր երրորդի, և ել յերկինս, և գալ դատել վկենդանիս և վկենուալս: Եւ ի Հօգին Սուրբ: Եւ որք ասենն թէ երբեմն քի չէր զՈրդին Աստուծոյ, և թէ յուրնչէ եղև եւս, կամ յայլով վարութենէ և ի եղբունէ, կամ փոփոխելի և այլալիւի, վարչապիսն նշովէ կարողիկն և առաքելական եկեղեցին»<sup>1</sup>

**ըստ Կյուրեղ Ալեք-  
սանդրացու**

«Հաստատւք ի մի Աստուած, ի Հայր ամենակալ, ամենայն երեւելեաց և աներևույթից արարիչ: Եւ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոսս, Որդի Աստուծոյ, Ժննալ ի Հօրէ, Միածին, այսինքն է ի բնութենէ Հօր, Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ, Ժնւում է ոչ արարեալ, բնակից Հօրը՝ որով ամենայն եղև յերկինս և յերկրի: Որ վասն մեր մարդկան և վասն մերոյ փրկութեան էք և մարմնացաւ և մարդացաւ, մեռաւ և յարեալ յաւուր երրորդի, և ել յերկինս, և գալ դատել վկենդանիս և վկենուալս: Եւ ի Հօգին սուրբ: Եւ որք ասենն թէ երբեմն քի չէր յուրնչէ եղև, կամ յայլով վարութենէ և ի բնութենէ, կամ փոփոխելի և այլալիւի յԱստուծոյ, վարչապիսն նշովէ կարողիկն և առաքելական եկեղեցին»<sup>2</sup>

Եկեղեցական պատմության հետագա իրադարձությունների աներկացույց տվեցին, որ նիկեական հանգանակի ընդունումից հետո անգամ աստվածաբանական-երրորդաբանական վիճարանությունները չդադարեցին: Ընդհանրական եկեղեցու որոշ կառույցների, Հավասարապես եւս աստվածաբանական մտքի Համար դեռևս որոշակի ժամանակ պահանջվեց նիկեական երրորդաբանություն ընկալելու համար և այդ գործընթացը շարունակվեց չուրի 55 տարի: Մասնաշխատական դրակառույթյան հանրաճանաչ տեսակետի համաձայն այդ տարբերման պատճառներից դիտվորը եղել է «ուսիս» և «հիպոստասիս» եղբրի աստվածաբանական տարածա մեկնություն և ընկալումը:

Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս փաստել, որ Երկնայի 325 թ. տիեզերական մոդորը և նրա կողմից հաստատված Հավատարբը նշանավորեցին IV դարի դոգմատիկական-երրորդաբանական վիճարանությունների առաջին փուլի ափսոսքը: Նիկեական աստվածաբանություն վերջնական հաղթանակի համար ընդհանրական եկեղեցին դեռևս պետք է ապրի երրորդաբանական-դոգմատիկական վիճարանությունների և անհաշտ պայքարի բարդ և հակասական մի ողջ դարաշրջան:

<sup>1</sup> Св. Афанасий Великий. Послание къ Императору Юлиану / Св. Афанасий Великий.

Творения в четырех томах. Т. III, с. 177.

<sup>2</sup> Փիրք բրթոց, Երուսաղեմ, 1994, էջ 13:



#### 4. ՊՈԼՍԻ 381 Թ. ՏՆԵԶԵՐԵԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ ԵՎ ԵՐՐՈՐԴԵՐԱՆԵԿԱՆ ՎԻՃԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵԿԱՐՏԸ

##### Է. Գ. ԲԱՆԷՇՅԱՆ

Մասնագիտական զբաղմունքի մեջ Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովը ընդլայնվել է իբրև IV դարի երրորդ քառասնյակի վիճարանությունների տրամաբանական հանդուգնություն, հետևաբար, ուղղափառ երրորդ քառասնյակի վերջնական հաղթանակի վճռական հանգրվան: Եվ չնայած այդ ժողովի պատմական նշանակությանը, այն մինչև օրս համարվում է եկեղեցու և դոգմատիկայի պատմության վիճարանական իրադարձություններից մեկը, որի պատճառով նրա նկատմամբ աստվածաբանության, եկեղեցագիտության և դոգմատիկայի պատմության համակարգերում չընթանալու է են տարբեր մոտեցումներ: Եվ, որ ամենատարբերակ է, մասնագիտական զբաղմունքի մեջ վիճարկվում է անգամ տիեզերական ժողովի ինչպես զավառաբանական, այնպես էլ կանոնական որոշումների համապատասխանությունը: Այդ ամենն էլ հարկադրում են Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի Հիմնահարցը քննարկել մարդկական՝ համակարգային վերլուծության դիրքերից՝ չեղարկելով այն պատճառահետևանքային կապերը, որոնք բնական են եղել ժողովի Հիմքում:

Այդ համատեքստում հարկ է նշել նաև, որ Հիմնահարցի մարդկական վերլուծությունը մինչև օրս իրականացվել է միակողմանի, որի պատճառներն մի քանիսն են: Ամենից առաջ դա պայմանավորվում է նրանով, որ Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերաժողովի փաստազրկան նյութերը չեն պահպանվել: Եկեղեցու և դոգմատիկայի պատմությանը հայտնի ժողովական ակտերն և Գործքը կազմվել են անհամեմատ ուշ, որոնք առաջին անգամ հրապարակվել են քննարկվել են միայն Քաղկեդոնի պատակառոտական ժողովում: Եվ հանդի որ նորահայտ նյութերը Հիմնահարցում ծառայեցին են բաղկեղտական համադրության և կանոնական որոշումների «հիմնաքարի» գործին, այն տարբեր մեկնություններ է ստացել ինչպես բրիտանական արեւմուտքում, այնպես էլ՝ արևելքում: Երկրորդ, Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի վերաբերյալ եկեղեցական պատմագրության տվյալներն ու այլ չղեկավարողները հատվածական են և համադրային ու աշխարհագրաբային նշանակության Հիմնահարցերի վերաբերյալ բովանդակում են թեր, երբեմն էլ հակասական տեղեկություններ: Եվ երրորդ՝ թեև այս տիեզերական ժողովը որակվում է որպես Հակաերրորդաբանության վերջնական կրթանունը նշանավորող (նիկիական երրորդ քառասնյակի հաղթանակի)

դարակազմիկ իրադարձություն, սակայն զբաղմունքի գործում մասնագիտական զբաղմունքի մեջ տեղ են գտել միանգամայն հակասական միտումներ: Նրա հետևանքով տարբեր մեկնություններ են տրվել մի կողմից Ալեքսանդրիայի և Կ. Պոլսի նվիրապետությունների, մյուս կողմից՝ բրիտանական արևելքի (Կ. Պոլսի եպիսկոպոսության) և արևմուտքի (Հռոմեական աթոռի) հարաբերությունների արժեքում: Այլ կերպ ասած՝ կեն պատմականորեն անտարկելի պետք է համարել այն, որ զավառաբանական հարցերում Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովը Հանդիսանում է հակաերրորդաբանության նկատմամբ ընկալական երրորդ քառասնյակի պատմական հաղթանակի տրամաբանական հանգուցալուծումը, ապա կանոնական հարցերում եկեղեցական հակասությունների նոր փուլի սկիզբ է նշանավորել, որի հետագա ծավալումը յուրահատուկ ձևով խթանել է կայսրության նվիրապետական կենտրոնների պատկառումը:

Եկեղեցական պատմագրությանը Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի նախապատրաստության ակունքներում մասնաշաղկապ է երկու Հիմնական գործոն՝ Թեոդոսիոս Մեծ Կայսրի՝ և նոր Նիկեականների՝ հատկապես կապադոկիական աստվածաբանների գործունեությունը:

<sup>1</sup> Թեոդոսիոս Մեծը (378-392 թթ. եղել է հռոմեական արևելքի կեսադր, իսկ 392-395 թթ.՝ Գոթիկ վերջին միանեմա կայսրը) սերել է իսպանական արիստոկրատական ընտանիքից: Այդի է ընկել ազգական ընդունակություններով և Դոմին ասպարակով քաղաքականորեն ջանալիս պարտության մատնելուց հետո արևմտյան կեսար Գրատիանոսի (որի խորքը բոլոր ամուսինները) կողմից 378 թ. հաստատվել է իշխանակից և մահացած Վալենտի փոխարեն նրան է տրվել կայսրության արևելյան հատվածի կեսարությունը (մանրամասները տես Կ. Սոկրատ Սոկոլստիկ. Церковная история. М., 1996, кн. IV, гл. 31, с. 200; кн. V, гл. 2, с. 208, հոսմ.: Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История. СПб., 1851, кн. VII, гл. 2, с. 476-478, Феодорит еписк. Кирский. Церковная История. СПб., 1852, кн. V, гл. 5-6, с. 310-313): Թեոդոսիոսի կախյալ Նիկիտիս Եպիսկոպոսի կողմից մկրտվելուց հետո նա անցնում է Կ. Պոլսի, որտեղ ապարկեցիկ հեռացնում է տեղի արիոսական Եպիսկոպոսի՝ Նեմոնիկի և Կ. Պոլսի մկրտապետ և հաստատում դաւաճողական ակամավոր իդոլոտ գործիչ Գրիգոր Նիկեականի: Նրա իշխանության շրջանում Կ. Պոլսի ճահատակ Եպիսկոպոս Դոդոսի անունը տեղափոխվում է մայրաքաղաք (մանրամասները տես Կ. Սոկրատ Սոկոլստիկ. Церковная история, кн. V, гл. 6-7, с. 210-212, гл. 11, с. 216-217, հոսմ.: Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VII, гл. 4-5, с. 479-482, гл. 10, с. 491-492; Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. V, гл. 8, с. 314): Թեոդոսիոսի կողմից քաղաքականության մասին եվ վկայում նրա մի քանի իրավաբանական, որոնցով արգելվել է հեթանոսական քրեական գործունեությունը, հալածվել են արիոսականներն ու այլ հերձակառները, քրեականություններ են իրականացվել: Գոթները խռովությունների և գահակալական պատերազմների ժամանակ նա պաշտպանել է Գրատիանոսի և Վալենտիոսի մահու ակտերի շահերը և մահապատժի է ենթարկել Մարսինոս և եվգենիոս ընկալուններին (մանրամասները տես Կ. Սոկրատ Սոկոլստիկ. Церковная история, кн. V, гл. 14, с.

Իսկ ինչպիսիքն էր եկեղեցու ներքին կայանք IV դարի 70-ական թվականներին երկրորդ կեսին և 80-ականների սկզբին:

Դատելով սկզբնաղբյուրներից՝ չարոհակերպ Հոր՝ Վաղեստրեանոսի Հաղթաբեկական կրոնական քաղաքականությունը, Գրատիանոսը կայսրության արևմուտքում նախապես մի չարք բարեկրթություններ է անցկացրել: Նա Հրահանգել է իրենց նվիրապետական կենտրոններ վերադարձնել Վաղեստրեանոսի աջակցությամբ նվաճված տարածքներին և լինելով կայսրության միահեծան տեր, Սիբիլիանը 378 թ. Հռոմի արևելքի երկրի օսման ներքինում ազատ գործունեության իրավունք է տվել «ցանկացած դավանանքի»:<sup>1</sup> Ենթադրվում է նաև, որ Գրատիանոսը եղել է Հռոմեական առաջին կայսրը, որը Հրաժարվել է «pontifex maximus» տիտղոսից: Սակայն կարճ ժամանակ անց նա արժանապաշտ վերանայել է իր կրոնական քաղաքականությունը և 382 թ. Հրամանով Սինատից դուրս է հանվել Հաղթաբեկի աստված զոհահանքի և դիցեր, արգելվել է Հիթանոսության գործունեությունը, բռնազրկվել է վեստալուհիների և Հիթանոսական այլ կոլեկտիվների ունեցվածքը, Հիթանոսությունը զրկվել է պետության ֆինանսական օժանդակությունից:

218-219, ր. 18, c. 222-223, ր. 25, c. 235-236, հմմտ.՝ Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VII, ր. 13, c. 497-499, ր. 24, c. 528-530; Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. V, ր. 12-15, c. 330-332, ր. 17-18, c. 334-341, ր. 21-22, c. 345-350, ր. 24, c. 353-357): 395 թ. Ընդդիմացող հալաբյան ժողովում է Դոմ, որտեղ էլ մասնավոր է Նրա ծավալվող հետո կայսրությունը բաժանվել է երկու հատվածի: Արևմուտքում կայսրությունը կայսր է նշանակել Ընդդիմացող Սինո կրոնական որդի Հոնորիոսը, իսկ Արևելքում կայսրությունը՝ Արևելքի որդին (մանրամասները տես Сократ Схоластик. Церковная история, кн. V, ր. 26, c. 236; հմմտ.՝ Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VII, ր. 29, c. 541-542, кн. VIII, ր. 1, c. 543-546; Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. V, ր. 25-27, c. 357-359):

Դիմեք ընդունելով Սուրբատիկ պատմիչի նշված տողերի՝ արևմտյան վերլուծարաններից շատերը փորձում են «հիմնավորել», որ Գրատիանոսի կրոնական քաղաքականության արդյունքում IV դարի 80-ական թվականների սկզբին քրիստոնեությունը արևմուտքում պետական կրոնի կարգավիճակ է ձեռք բերել, (մանրամասները տես Сократ Схоластик. Церковная история, кн. V, ր. 2, c. 208, c. 342 (ս. 1): Չիտրախաղով մանրամասների մեջ նշեմք միայն, որ այդ փորձերն ուղղված կապերով լինում են «Կոստանդնուս կայսրը չղջանում Դոմում քրիստոնեությունը պետական նշանակված լինելու» վարկածին: Ավելանքը նաև, որ Գրատիանոսի կրոնական քաղաքականության մասին «հոռուստի» ենթեցական պատմիչների հաղորդած տեղեկությունները քաղվածքին հավաստված են: Այսպես, Սոգոմոնոսը գրում է, որ կայսրը օրենքով ազատ դավանանքի իրավունք է տրվել բոլոր հավատներին, «քաջատալանք մանրեականների, Փոտիևի և Եվմոնիոսի հեմոնոլների», տես Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VII, ր. 1, c. 475-476: Ինչ վերաբերում է Ընդդիմացողին, ապա նա անցում է քննարկարարական իրապատկանից հետո կայսրը նշանակվող զորական Սալուրին իրականացել է որպեսզի նա «Արիոսի աստվածամարդության բարոզիկե-

IV դարի 70-ական թվականներին առաջին կեսին Համեմատությունը իրավիճակը քաղականին բարդ էր նաև շրջապատական արևելքում: Դատելով եկեղեցական պատմիչների վկայությունից՝ Հիթանոս Հանտոսը և փիլիսոփա Քիմոստիսը բարդորեն Հնտոս «Վաղեստրեանոսի մարդասեր ու Հնտոսի ընդդեմ դառնալով»՝ 376 թ. վեստալների թույլ է տվել բնակություն հաստատել Թրակիայում: Իսկ նրանց ապստամբությունից Հնտոս 377 թ. կայսր կրոնական քաղաքականություն միանգամայն նոր՝ ընդգծված համոզմունքով՝ ուղղվածություն էր ձեռք բերել, որը Հնտոսից վերադարձված արևելքյան Հատվածում դադարեցվել են բոլոր Հայածանքները՝ Դա ուղղադավանության կողմնակիցներին թույլ է տվել Համախմբվել և կարճ ժամանակում վերականգնել եկեղեցում Հարկադրաբար կորցրած իր դիրքերը: Եվ Հակաբարձ, օմիակենսերը զրկվելով պետական Հովանավորությունից, սրբեթաց կերպով բռնել են անկման ուղին: Ընդհատ, ազատ գործունեության Հնարավորություն ունենալ նաև ժամանակի Հակաբարձորդարանական Հնտանքները, սակայն ներքին մասնատվածության և վերելք ապրող ուղղադավանության ազդեցությամբ դադարախախտված այդ Հնտանքները ևս կարգաճ էին կործանման եզրին:

Մյուս էր կարգավորել միայն նվիրապետական կենտրոնների միջև նախկինում խաթարված կապերը և կոնսենսական տեսք չբխող հակառակման արեկրի և արևմուտքի Հարաբերություններին: Այդ ոլորտում մեծ կարևորություն էր ձեռք բերել Հատկապես Նիկիական կանոններից առաջինության Հեղինակությամբ լիազորված արևելյան միտոպոլիտանների ներքին Հարաբերությունների կարգավորումը: Սակայն, IV դարի 70-ական թվականների կեսերին և վերջին նշված ինստիտուցիաների իրազեկումը կենդանու դեռևս հետ էր ցանկալից, քանի որ կանոնական հարաբերությունների վերականգնմանը մեծապես խոչընդոտում էին ինչպես ներքին տարածաշրջանային ու պաշտոնային, այնպես էլ միջազգային ընդդիմություններն ու պայքարը:

Իրավիճակը քաղականին բարդ էր երրորդադարյան և Հակաբարձորդարանության պայքարի կիսակետում գտնվող արևելյան պապական կենտրոն Ալեքսանդրիայում: Ամբաստ Ալեքսանդրացու մահվանից Հնտոս 373 թ. Ալեքսանդրիայի նախկին պապական ընտրվող ուղղադավանության ջատագով, «բարեպաշտ և հարտաբախտ» Պետրոս Ալեքսանդրացին: Սակայն

ին, ինչպես վայրի գազանների, նախաժամ տրոր տանալներից և այդ տանալները հանձն քաղելու ինստիտուցիան և քաղաքացիական հավատալիցների», տես Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. VI, ր. 2, c. 304.

<sup>1</sup> Վաղեստրեանոսի նոր քաղաքականության մանրամասները տես Сократ Схоластик. Церковная история, кн. V, ր. 32, c. 200, ր. 34-35, c. 201-202; Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VI, ր. 36-37, c. 462-468.

«Հպարտանալով, որ Հափատակից են կայսրին»<sup>1</sup> տեղի արեոսականներն ըմբոստացան այդ ընտրության դեմ և պահանջեցին նվիրապետական աթոռը Հանձնել Լյուցիուսին: Եկեղեցական պատմիչները Հափատում են, որ Ալեքսանդրիայի արեոսականների այդ պահանջի մասին տեղեկացվել է նաև Վադես կայսրը, որի Հանձնադրարությունը Անտիոքի նվիրապետ Եվդոյոսը ժամանել է Ալեքսանդրիա և ի կատար ածել այդ պահանջը: Հակապատմական այդ գործարքից Հնտո թաղաքում և եպիսկոպոսական մարզում մայր է առել Հայածանքները նոր ալիք, որից զերծ չեն մնացել անգամ եղիպատական վանականները: Արեոսականների առդրանքով բանտարկվել է անգամ Պետրոս Ալեքսանդրացին, որը, սակայն, կարողացել է փախչել բանտից և անցնել Հռոմ: Դամասիոս եպիսկոպոսի մոտ: Եվ միայն 379 թ. Դամասիոսը Հանձնադրական նամակով Պետրոս Ալեքսանդրացին կարողացել է վերադառնալ Ալեքսանդրիա և վերականգնել իր կանոնական իրավունքները: Սակայն կարճ ժամանակ անց նվիրապետը մահացել է և 380 թ. Ալեքսանդրիայի նոր եպիսկոպոս է ընտրվել Տիմոթեոսը: Իսկ Լյուցիոս Ալեքսանդրացին Կ. Պոլսի օմիական եպիսկոպոս Դեոմեթրի Հոփանափորությունը անցել է Կ. Պոլիս:

Լիբերիոս եպիսկոպոսի մահվանից Հնտո կարճատև կանոնական պառակտում էր ի Հայտ եկել նաև Հռոմում: 376 թ. Հռոմի եպիսկոպոսական ժողովը որոշմամբ նոր քահանայապետ է ընտրվել Դամասիոսը: Սակայն Ուլրան սարգավազը, չճանաչելով այդ ընտրությունը, գաղտնի ձեռնադրվել է եպիսկոպոս, իսկ նրա կողմնակիցները Հուգուսներ են սկսել Հռոմում: Մեծ զժպարություն էր միայն Հաղորդվել Հանդարտեցնել իրավիճակը, որից Հնտո Դամասիոսը կարողացել է անցնել նվիրապետի պարտականությունների իրականացմանը: Բավականին քարշ իրավիճակ է ձևավորվել նաև արևմտյան վարչական կենտրոն Միզիդիոսում (Միլան): Տեղի արեոսական եպիսկոպոսի մահվանից Հնտո նոր նվիրապետի ընտրության ժամանակ ևս Հուգուսներ են սկսվել և մարզի կառավարիչ Ամբրոսիոս հոնտուլը Հարկադրված է եղել նրանց նկատմամբ ուժ կիրառել: Դրանից Հնտո ժողովուրդը պահանջել է քաղաքի նվիրապետ Հասատոսի Ամբրոսիոսին,

քանի որ պատրաստ է եղել միայն այդ դեպքում միավորվել և Հափատի Հարցում «Համամիտ» դառնալ:

377 թ. մահացել է նաև արեոսականության ամենագործուն պարագլուխներից մեկը՝ Անտիոքի եպիսկոպոս Եվդոյոսը, որին փոխարինել է Դորոթեոսը (ըստ Սողոմոնոսի՝ արեոսական Թեոդորոսը): Ու թեև եկեղեցական չնաանվոր այդ կենտրոնում մեծ ուժ էր չեղևկայացնում ուղղափառական Հատվածը, սակայն վերջինիս այդպես էլ չի Հաղորդվել միասնանշար: Տարբեր շարժառիթներով Հարանակվում էր ինկական Հատվածներ Պալլինոս և Մելետիոս եպիսկոպոսներն պառակտումը, որը պահպանվեց նաև Վադեսի մահվանից Հնտո: Իրավիճակն արմատապես չփոխվեց անգամ Մելետիոս եպիսկոպոսի մահվանից (381 թ.) Հետո: Ու թեև Տիմոթեոս Ալեքսանդրացու միջնամտությունից Հնտո Հանդիմանք խեղճել նոր պառակտման սաղմերը, սակայն Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկաբաղժովում Անտիոքի նվիրապետ ընտրված Փարիմասին դեմ զուրա եկավ Դամասիոս Հռոմեացին, որով էլ նա ականահ Հաղորդվեց անտիոքյան պառակտումը Հաղթահարելուն միտված շանքերին:

Բարդ և Հակասական էր Հատկապես օմիականության ձեռքն անցած Կ. Պոլսի եպիսկոպոսության կազմավորումը: 369 թ. մահացավ Կ. Պոլսի նվիրապետ, Հակաերրորդաբանության ճանաչված առաջնորդ Եվդոկիոս եպիսկոպոսը: Պետական իշխանության աջակցությամբ օմիականներն իրենց շարքերից նոր նվիրապետ ընտրեցին Դեոմեթրիոս: Հակազդելով այդ ընտրությանը՝ եպիսկոպոսության կողմնակիցները, Հովիմասի օրոք աբսորբցել են իրավիճակը և Կ. Պոլսում բնակվող Հասատոսն ընտրաթիվում Անտիոքացու նախաձեռնությունով, քաղաքի եպիսկոպոս ձեռնադրեցին պոնտոսի չնաանվոր եպիսկոպոս Եվդոկիոսին: Սակայն Դեոմեթրի կարողացավ պահպանել իր դիրքերը, քանի որ Վադես կայսրը Հրամանով ընտրաթիվում Անտիոքացին և Եվդոկիոսն աբսորբեցին Թրակիա: Եվ միայն Թեոդորոս Մեծի չրջանում, 380 թ. կայսրական կրոնական Հրովարտակից Հնտո եր-

<sup>1</sup> Սանրամասնը տես Սոքրատ Տխոստիկ. Церковная история, кн. V, гл. 20, с. 184-185, гл. 22, с. 185-186, гл. 24, с. 191-192; Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VI, гл. 19-20, с. 413-417; Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. IV, гл. 20-21, с. 270-273. Թեոդորոսի պատմության մեջ գնեղեղանում է նաև Պետրոս Ալեքսանդրացու քաղական ընդարձակ ուղիորդ. որտեղ հաճախվում են ընդլայնացվում է Ալեքսանդրիայում ուղղափառների դեմ արիսական Լյուցիոսի գործունեությունը, տես Փեոդորիտ եписк. Кирский. Церковная История, кн. IV, гл. 22, с. 274-286.

<sup>1</sup> Սանրամասնը տես Սոքրատ Տխոստիկ. Церковная история, кн. IV, гл. 29-30, с. 197-199; Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VI, гл. 23-24, с. 420-427; Թեոդորոսը Դամասիոս Դոմեացուն ընդլայնացվում է «ուղղափառության օրինակ» որակով և, կարելի է ասել, պայծառիկ քննարկ ուղղափառության է ծնել ճիշտ, տես Փեոդորիտ еписк. Кирский. Церковная История, кн. V, гл. 2-3, с. 304-308.

<sup>2</sup> Սանրամասնը տես Սոքրատ Տխոստիկ. Церковная история, кн. IV, гл. 37, с. 203, V, гл. 5, с. 209-210, гл. 15, с. 219-220; Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История, кн. VII, гл. 3, с. 478-479, гл. 11, с. 492-493; Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. IV, гл. 25, с. 289-290, кн. V, гл. 3, с. 304-308, гл. 23, с. 350-353.



կընտրանքի առջև կանգնած Դեմոթիլը Հարկադրված առաքելքը գիշեր Գրիգոր Առաքածարանին<sup>1</sup>:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարելի է փաստել, որ IV դարի 70-ական թվականների երկրորդ կեսին և Հռոմական կայսրությունում եկեղեցին շարունակում էր գործել հավատարմին, կանոնական ու դիսցիպլինար հավատարմության և մրցակցության պայմաններում: Այդ իրողությունն է վկայում նաև Սեդեքատես պատմիչը, որը գրում է, թե Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկության ժողովին նախորդող շրջանում «... Հռոմեական եկեղեցու ղեկավարն էր Լիբերիոսի ժառանգորդ Դամասիոսը, Երուսաղեմի եկեղեցին ղեկավարում էր ղեկավարել Կյուրեղը: Անտիոքի եկեղեցին ... բաժանված էր երեք Հատվածի, որոշ եկեղեցիներ գտնվում էին Եգիպտոսի Հաջորդած արիստական Դորոթեոսի ղեկավարության ներքո, իսկ մնացյալների մի մասին ղեկավարում էր Պավլինոսը, մյուսներին՝ աբոնից վերադարձած Մերեմիոսը: Ալեքսանդրիայում արիստական եկեղեցիների առաջնորդ էր Համարվում Լյուցիոսը ... իսկ Համադրության գլխավորողներին Պետրոսի Հետո ղեկավարում էր Ֆիոմիոնը: Եգիպտոսից Հետո Կ. Պոլսի եկեղեցիների գլուխ էր կանգնել արիստական ժառանգելիքով տեղ Դեմոթիլը, իսկ Երանք, ովքեր մեծում էին Երան, ուներին իրենց ժառանգորդ Հալաբատեղիները»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Սահրանաները տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. IV, гл. 14-15, с. 181-182, кн. V, гл. 6, с. 210-211; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VI, гл. 13, с. 403-404, кн. VII, гл. 5, с. 481-482; **Феодрит еписк. Кирский**. Церковная История, кн. V, гл. 8, с. 314: Սուրբատես պատմիչը ընդհատակ տեղեկություններ է հաղորդում նաև Կ. Պոլսի արիստականների խնդիրների մասին (**Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 13, с. 218), որի մասին տեղեկություններ է պարունակում նաև Թեոդորեոսի պատմությունը (տես **Феодрит еписк. Кирский**. Церковная История, кн. IV, гл. 24, с. 288-289): Սակայն արդի պատմագիտությունը և դրա հետևանքները եկեղեցագիտությունը փաստաբանված կերպով ցույց են տալիս, որ այդ տեղեկությունները ժամանակագրական (չի բացառվում նաև՝ խնդարանական) անճշտություն են, քանի որ Կ. Պոլսում արիստականների խնդիրները տեղի է ունեցել ոչ թե 380 թ., այլ՝ 388 թ.: IV դարի 70-ական թվականների քրիստոնեական արևելքում տեղ գտած կարևոր իրադարձությունների շարքում պետք է նիշատակել նաև հռոմեական արևելյան պրովինցիաներին սահմանափակ Մալիա քաղաքում: Կայսրական արարների քրիստոնեականացումը, որոնք դարձան հռոմեացիների դաշնակիցը և ընծ պակտը Ենդրեոցին կայսրության իրադատային սահմանները խախտող գորական ցեղերի դիմադրությունը իսպառնալիքը գործում: Կարևոր իրադարձությունների թվին պետք է դասել և այն, որ նույն շրջանում քրիստոնեությունը ընդունեցին գործեր, որոնք, սակայն, հավելեցին դիպի արիստականություն, ամրապնդեցին տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 33, с. 201, гл. 36, с. 202-203; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VI, гл. 37-38, с. 465-472; **Феодрит еписк. Кирский**. Церковная История, кн. IV, гл. 23, с. 286-287, гл. 37, с. 301-302.

<sup>2</sup> **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 3, с. 208-209.

Մասնադիտական գրականության արժեքային մոտեցումները տարանջատվում են նաև Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկության ժողովի շարժառիթների լուսաբանության Հարցում: Եկեղեցագիտության և առաքածարանների մի մասը, Հիմք ընդունելով եկեղեցական պատմագրությանը, պնդում է, թե Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկության ժողովը Հրավիրվել է Հոգիմարտներին (մակեդոնականներին) դեմ<sup>3</sup>: Սակայն այդ մոտեցումը զուրկ է փաստական Հիմնադրումից: Տեղեկության ժողովի մասին մեզ Հասած աղբյուրիկ տեղեկություններին վերլուծությունը թույլ է տալիս այդ տեսակետը երկմել ինչպես Հոգևոր, այնպես էլ Հասարակական-քաղաքական տեսանկյուններից:

Բնական է, որ ցանկացած տեղեկության ժողովի իմրում առաջին հերթին պետք է ընկած լինի հավատարմին գործումը, քանի որ այն Հրավիրվում է միայն զուգամտական, կանոնական կամ դիսցիպլինար բնույթի Հարցեր լուծելու (ճշգրտելու) միտումով: Ընդհանրական այդ օրինաչափությունը բնորոշ է նաև Կ. Պոլսի ժողովին, որի գլխավոր նպատակը եղել է երկխոսական ողջադատել երրորդարանային համանկերդական հեղաշրջման հաղորդակց, որն անհուսափելիորեն ենթադրել է նաև բազմադեմ Հրձգածներին

<sup>3</sup> Այս մոտեցման իմրում ընկած է եվագրիոսի եկեղեցական պատմությունը, որտեղ արձանագրված է, թե տեղեկաբանության իրավիճակում շարժառիթ են եղել մակեդոնականները և տես **Евагрий Схоластик**. Церковная история, М., 1999, кн. I, гл. I, с. 97: Այդ տեսակետի պաշտպանությանը է հանդես գալիս նաև օսու եկեղեցագետ Պոլիմոս եպիսկոպոսը, որը գտնում է, որ Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկաբանության իրավիճակում պատճառ են հանդիսացել մակեդոնականները: Դետք է նշել նաև, որ եկեղեցագրանի համոզմամբ տեղեկաբանությունը իրավիճակ է ոչ միայն ցեղային տարբեր հավաքներում ամրապնդված «արիստական ընտանիքի հասունացած արքաներին»: Եվմոնիականների, ամոնեականների, եպիսկոպոսականների, հոգեմարտներին, այլև՝ աղեկականների, մարկելականների, փոտականների, ապոլինարականների «հասունացած աղանդների» հարցը քննարկելու համար, տես **Иоанн еписк. Аксайский**. История Вселенских Соборов, М., 1995, с. 48-49: Այլ տեսակետ է պաշտպանում Կ. Կարոսյանը, որը համոզված է, թե Թեոդորեոս Սեբեր «տեղեկաբանողովը չի իրավիճակ հավաքել հարցերը քննարկելու համար», սակայն գործեր Վուլֆիա եպիսկոպոսի մահվանից հետո որոշեց ճշգրտումները կատարել և տեղեկաբանությունը իրավիճակ եկեղեցական «սպառնալիքի հարցերը կազմակերպելու համար»: Վերլուծաբանը նաև հավելում է, որ «Կ. Պոլսի մասնաշրջանում աշխուժացել էին նաև արիստականները՝ հոգեմարտներին տեսքով»: տես **Карпачев А. В.** Вселенские Соборы, СПб., 2002, с. 135. Ա. Լեբեդևը հավասարակա այդ մոտեցումները բացառում է հետևյալ պատճառներով, որ 1) եկեղեցական պատմությունների հաղորդած տեղեկություններին համապատասխան տեղեկաբանությունը քննարկվել է մակեդոնականների հարցը և 2) ամհամեմատ ոչ ձևավորվել է այն համոզմունքը, թե անծ մի տեղեկաբան ժողովը իրավիճակ է իջեցրել կարևորագույն հարց քննարկելու համար: Ընդ որ IV դարվալներից առավել կենսունակ է եղել հոգեմարտությունը, տեղեկաբանությունը իրավիճակում շարժառիթ են համարել մակեդոնականության հարցը, տես **Лебедев А. П.** Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности во связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), СПб., 1904, с. 143, сн. 1).

նկատմամբ մերժողական քաղաքականության մշակում: Ի դեպ, Հիմնա-  
հարցի լուծմանն այդ դիրքերից էլ անդրադարձնում երկդեցական ուշ միջ-  
նադարյան Հեղինակավոր ժողովածուներից մեկը, որում Հավաստվում է, թե  
տիեզերական ժողովի հրավիրման չարժանիքը եղել է «առաքյալների  
աժանդան Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի Առաջու զավանանքը» պարտադիր  
կերպով ընդունելու վերաբերյալ Թեոդոսիոս կայսր օրենքը, ինչպես նաև  
«Հերձվածներն ուսումնասիրելու» և կեղեքելու «մեկ համարիտ Հավատքի  
շուրջ» միավորելու հրամայականը<sup>3</sup>: Այդ եզրահանգման Հիմնավորմամբ  
կարող են ծառայել նաև տիեզերաժողովի հրավիրման վերաբերյալ Սեկրա-  
տիսի և Սոգոմենտի Համաժամաստիան Հավատառմանը<sup>4</sup>:

4. Պալի 381 թ. տիեզերական ժողովի Հիմքում ընկած են եղել նաև  
Հասարակական և քաղաքական դորոնոներ: Անդրադառնալով դրանց վեր-  
լուծությանը՝ ծայրահեղության բեղգվածն Հակում ունեցող Ա. Կարաուշե-  
րյուն է, թե կրոնատան Թեոդոսիոսը կնք՝ էլիա Փյակիլայի Հետ Հակա-  
դրվից արիտականության վրաբեղված Արեկելին, «Երկուն էլ ոգևորված  
էին արեոսական Հիմնդրությանը Հայանելու և Հոռոմանք Արեոսաբերա-  
յի վրա Հենվելով՝ Արեկելուն իրենց՝ Հոռոմական, արեոսյան ուղղափա-

առթյունը վերականգնելու հարցով»: Այստեղ Հեղինակը գիտի էլ երկու  
մեծ կեղծբերի: Ճիշտ է, IV դարավերջին Հոռոմական կայսրությանը  
գտնվում էր բավականին բարդ ռազմաքաղաքական իրավիճակում և աշ-  
խարհիկ ու Հոգևոր իշխանությանները ձգտում էին Հասել պետության և  
կրոնի, կայսերական ու Հոգևոր իշխանության միավորման, սակայն դա ե-  
ղել է միտքեն գործնական: Այդ իրողությանը միանգամայն այլ Հենդու-  
թյուն է ստացել Ա. Կարաուշերի մոտ, որը գրում է. «Այժմ՝ կայսրերի և՛ Կ-  
պիկեդոնների գիտակցության մեջ, կարելի է տեսնել ակնթարթներ, որպես  
ինքնաթանկության հասանելու, ազնվականի և ապացույցի կարիք չունեցող-  
դուր հորդեց պետության հետ կրոնի, քրմական իշխանության հետ կայսե-  
րական իշխանության միաժողովման հաջաբամբ Հոռոմական փարձը: Եթե  
տրված է imperium-ը, ապա տրված է նաև sacerdotium-ը: Եթե կա imperator,  
ապա նրա զինքով տրված է նաև pontifex maximus-ը: Երևաճառում այդ ինք-  
նադիտակցությունն արագորեն բյուրոկրատի-  
զացիան հասկանալով»: Արեկելուն, որտեղ զեռուս եկեղեցական խաղաղու-  
թյուն չէր Հաստատվել, եկեղեցու և պետության ներդաշնակության մասին  
այդպիսի պարզեցված պատկերացում չկար՝ Ռուս եկեղեցարան թյան առաջիկ  
միտումնավոր չըմտնցում է այն փաստը, որ Հոռոմական pontifex maximus-ը  
ինչպես անցյալում, այնպես էլ բնեարկվող ժամանակահատվածում  
ամենին էլ Հոգևոր և աշխարհիկ իշխանության ներդաշնակության մասին  
չի վկայում: Հակառակը, Նախկին նման, IV դարի 80-ական թվականներին  
ևս Հոռոմական pontifex maximus-ը կայսրերի անսահմանափակ իշխանու-  
թյան տեսքով ուղղակի խորհրդանշել է Հոգևոր իշխանության նկատմամբ  
աշխարհիկ (կայսերական) իշխանության զերառանթյունը:

Այդ առումով 4. Պալի 381 թ. տիեզերական ժողովի օրինկով արժե-  
քումը Թերի և անկատար կլինի առանց վերջինիս Հիմքում ընկած Հասարա-  
կական-քաղաքական արժանտների վերլուծության: Խուսքն առաջին Հերթին  
վերաբերում է «բյուզանդական կայսերական քաղաքականության ծրագ-  
րը»<sup>5</sup> Թեոդոսիոս կայսր 380 թ. կրոնական հրովարտելին: Բոլոր Հիմքերն  
ունենք պնդելու, որ այդ հրովարտումը Հանդիսանում է արևելյան կեսա-  
քաղաքականության օրինականացված տեսքը, և որ Թեոդոսիոս Մեծը դրանով

<sup>1</sup> Այդ պնդման հիմքում ընկած է եկեղեցական պատմագրության հաղորդած այն տեղեկու-  
թյունը, որ 4. Պալի 381 թ. տիեզերական ժողովը իրավիճակ է ինչպես «Եկեղեցական հա-  
վատքը վերահաստատելու» (սեռ *Созомен Эрмий Саламинский*, Լեթրոնական Իստո-  
րիա, ևս. VII, գլ. 7, c. 484), այնպես էլ 4. Պալի Ուրիապետ ծննդաղբով, ինչպես նաև  
հալաբերորդարական (այլ ոչ թե «արիապետն ընտանիքի», ինչում համոզված մ. Ա.  
Կարաուշեր) աղանդների դեմ: Այդ կապակցությամբ ճշմարտություն անհամեմատ մտ  
է 4. Բուլտովը, որը գտնում է, թե 4. Պալի 381 թ. տիեզերական ժողովի շարժառիթները  
եղել են ինչպես դոգմատիկական (արիոսականության ամուլթյամբ), այնպես էլ պալա-  
տիկ եկեղեցական (4. Պալի Ուրիապետության տեղակայում, Անտիոքի արքայ պատա-  
տղական միտումների հաղթանակում) հիմնականիցները, սեռ *Болотов В. В.* Лекции по  
истории древней Церкви. Т. 4, М., 1994, c. 108.

<sup>2</sup> *Sts u Деяния Вселенских Соборовъ. Т. I / I, II, III Соборы.* СПб., 1996, c. 97.

<sup>3</sup> «Ամենին չիապաղելով, - այդ կապակցությամբ գրում է Սոլոմոնես պատմիչը, - ինչպես  
Որինական հանգանակը հաստատելու, այնպես էլ 4. Պալի Նախկապտ ծննդաղբով  
համար կայսրն իր հավատակից Նախկապտների ժողով իրավիճակ», սեռ *Сократ Ско-  
ластик*, Церковная история, ևս. V, գլ. 8, c. 212: Սույնպես է նաև Սոգոմենտի մտնու-  
թյունը, որը գրում է, թե Թեոդոսիոսը համաժողով Նախկապտների ժողովը իրավիճակ է  
«մասամբ Նախկապտ սահմանումների հաստատելու, մասամբ էլ 4. Պալի արքունի քա-  
ղաքացի Նախկապտ ծննդաղբով համար», սեռ *Созомен Эрмий Саламинский*, Լեթրո-  
նական Իստորիա, ևս. VII, գլ. 7, c. 484-485: Այդ ընդհանուր տեսակետից շեղվում է Թեո-  
դորետի մտնությունը, որը նախ շեղադրում է 4. Պալի Ուրիապետի ընտրության հարը,  
որից էլ լծորում է հավաստական հարցերի բննախուրմը, սեռ *Феодорит еписк. Кир-  
ский*, Церковная История, ևս. V, գլ. 8, c. 315-316.

<sup>4</sup> *Sts u Kaprtashev A. B.* Вселенские Соборы, c. 131.

<sup>5</sup> Սույն տեղում: Ի դեպ, արևմտյան կեսաքաղաքական (Գոմի պապի ծննդում հոգևոր և  
աշխարհիկ բացարձակ իշխանության լեճնորոնացում) հայեցակարգի հոգևոր հիմքերը  
շեղանկու առաջին փուլը կատարվել է V դարում Օգոստինոսի կողմից: Այնպես որ եկե-  
ղեցական պատմության այս փուլում կեսաքաղաքական ամենին էլ չէր կարող «մե-  
քեն հասկանալի» լինել արևմտյան համար, առավել ևս այն չէր կարող «արագորեն  
բյուրոկրատիկ արևմտյան ինքնագիտակցության մեջ»:

ուղղակի Հեռապնդի է մեկ նպատակ՝ եկեղեցու միջոցով սրբազորակ քաղաքական իշխանության մեծությամբ աշխարհիկ և հոգևոր իշխանության կենտրոնացումը: Այդ տեսանկյունից Հիմնադրի արևելահայկան գործունեությունը չի կարող մեկնարկվել առանց Բ. Սպարսի, որը դրում է, թե մինչև Թեոդոսիոս Մեծի չըջանը «... կայսրերը գոգմատրիկական կուսակցության հետ զինված պայքարի են առաջնորդում կամ նվազ եկեղեցական միջոցներով նրանց կրթական քաղաքականությանը Հինգում էր եկեղեցական մեծատեսության տրամադրության դրա, և մեկ նրանց մայր կապիտալ էր Հնդկություն, ապա միայն այն դեպքերում, երբ կայսրերն առնչվում էին այնպիսի Հակապաշտության, որն ուղղակի թվում էր կայսրական իշխանությանը հակադրվելու: Նրաժամանակ: Ոչնչացնել, նրանց իշխանության չըջանում կապիտալները երբեմն մեծ խնդիրով աջակցել են, բայց այդ աջակցությունը երբեք պատճառ չի դարձել աբսոլյուտիզմի քաղաքացիական որևէ իրավունքից զրկելու, և այդ աբսոլյուտիզմը պայմանավորված էին ոչ այնքան կայսրի, որքան Հիմնական մեծ ժողովուրդի Հանդես եկող ազնվական կամ պալատ Համախմբված եպիսկոպոսների կամքով: Հանձնի մեծությունը վերաժամեց էին երաժանության pontifex maximus-ը, որն իր մեծությամբ կենտրոնացել sacrodotium-ը և imperium-ը: Բրիտանական պատմության մեջ առաջին անգամ հավատարմության դրոշմները պետության օրենսդրության ստարակ դարձան, ներառվեցին քաղաքացիական իրավունքի կոդիքներ, և ուղղափառվեցին ու ինքնավարների միջև իրավասացվեց նախկինում գոյություն ունեցող քաղաքական քառանկում (ընդգծվում է մերն է՝ Ա. Բ.):»<sup>1</sup> Այդ երաժանական ուղղակի Հիմնավորում պետք է Համարել և այն, որ VI դարում «բյուզանդական կենտրոնացվածության Հայր» Հուստինիանոս Մեծի իր կրոնական քաղաքականության Հիմքում դրել է Թեոդոսիոսի կողմնակցությունը:

Այդ Համառոտություն պետք է բնորոշել ինչպես Թեոդոսիոս Մեծի կրոնական քաղաքականության էությունը, այնպես էլ նրա կողմից Հրավերված տեղեկության (որին միտումնաքան էին Տրադիցիան ոչ միայն արևմտյան, այլև կայսրությանը դուրս գտնվող Հոգևոր կենտրոնների և պիսկոպոսների) ժողովի Հիմք Համարվող 380 թ. կրոնական Հրովարտելի:

Եթե Հիմք ընդունենք եկեղեցական պատմագրության տեղեկությունները, ապա միանգամայն ակնհայտ է, որ տեղեկության ժողովին նախորդել է Թեոդոսիոս կեսարի 380 թ. «Հավատարի մանիֆեստը», որը չնայած իր ընդգծված եկեղեցական պատմագրական կենտրոնացվածությանը դուրս

է լույսի ըրիտունեական արևելքի և արևմտյան միջև: Պատճառն այն է, որ «Մանիֆեստը» չի կարող մեկնարկվել առանց կենտրոնի, թան «արևմտյան Հավատարի կանոնները» Արևելքի պատմագրության արժանապատիվ է: Այդ տեսանկյունից պետք է հարևարել, որ «Մանիֆեստը» ներկայանալիս լույսի պատմագրության կենտրոնում էր իսկ դա, առաջին, պատմական անանց դիր է կատարել հանդերձարարությանը վերջնական հաղթանակում գործում: Բայց ինչ կարելի են, չեմպել, որ Հնդկում լինելով արևմտյան «Երրորդարանական կապիտալ ըմբռնումների վրա», կայսրը «Մանիֆեստ» արևելյան հոր եկեղեցական ներքին երրորդարանների Համար լրացուցիչ մեկնարկներով հարկ է ունեցել: Եվ միանգամայն օրինաբար պետք է Համարել, որ արևելյան ուղղափառական եպիսկոպոսների մեծադույն մասը Հնդկական կապիտալի եկեղեցական բանաձևում և կանոնական տեսք տալ «Մանիֆեստին»: Այս առաջ դեր խնդրել էր դարձավ Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկական ժողովը Հրովարտելու պատճառ է իրենցով պայմանավորված այդ ժողովի Հավատարմության ուղղափառությունը:

Թեոդոսիոս կայսրը կողմից Հրավերված Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկական ժողովը<sup>2</sup> բնորոշվում էր ընթացիկ են 381 թ. մայիս-Հունիս ամիսներին: Պատճառն էր տեղեկական ժողովի վկայում են, որ ժողովի աշխատանքներին մասնակցել են արևելյան եկեղեցու 186 եպիսկոպոս, որոնցից 150-ը՝ ուղղափառական: Ժողովի գործի վերաբերյալ մեծ Հասած աղբյուրի տեղեկությունները

<sup>1</sup> Թեոդոսիոսի իրավաբանական հոչումը և «Տանկանում ենք, որպեսզի մեր ողորմությունները իրավաբանական ընդունվեն հետևյալն այն կողմից, որն աստվածային Պետրոսով է հոռոնացվել» և որի պատճառով փառաբանվում են նախաձեռնող իրավաբանները Պատմական և առաքելական սրբության Պետրոսը, Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսը, որպեսզի մեծ ընդունա առաքելական կարգի և աստվածաբանական ուսմանը համաձայն հավատարմ են» Դոր, Ողորդ և Ա. Պողոս Ստավադոսյանը, ընդունա հավատարմ մեծաբանը և արժանապատիվ ընդդրությունը: ... Այդ օրենքին հնագույն քրիստոնյաներին պատկանում ենք կրել ուղղափառական անունը: Հանդուգն ու անմիտ մյուսներին դատապարտում ենք կրելու հեռուստական ուսմանը անարգանք: Եվ նրանք կատարվում են ոչ միայն աստվածային պատմով, այլև ընդունվել են ընդունվել ընդունվել մեր կամքով», Codex Theodosianus. Lib. XVI, col. I, p. 2.

<sup>2</sup> Եկեղեցապետության մեծ գերիշխում է այն կարծիքը, որ իր շարժառիթներով և ուղղափառության Կ. Պոլսի 381 թ. ժողովը «արևելյան» էր: Հիմք է ընդունվում այն փաստը, որ ժողովի աշխատանքներին մասնակցելու իրավունք են ստացել քաղաքային հոռոնական արևելքի եպիսկոպոսները, իսկ արևմտյան եպիսկոպոսները միտումնաքան իրավունք չեն իրավունքի ընդունվել: Բայց բանի որ ժողովում ընդունված դավանաբանական հարցերը համաքրիստոնեական ինչեղություն են ունեցել, հետադարձում Կ. Պոլսի «արևելյան» ժողովը տեղեկական համարում է մեծ ընթել, քան ժողովի ուղղափառ ընթել: VII դարի վերջերի վիճարկվել է կարգից եկեղեցու կողմից:

<sup>3</sup> Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկական (ընթերմ այն կողմն են նաև «Համաքրիստոնեական») ժողովի աշխատանքներին մասնակցել են քաղաքային հոռոնական արևելքի Կ. Պոլսի, եպիսկոպոսները

<sup>1</sup> Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад. 1914, с. 564-565.

<sup>2</sup> См. Поснов С. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 368.



թյունների համաձայն՝ «եկեղեցական զորքերը կարգավորելուց դատ» Կ. Պոլսի տեղեկատվությունը վերահաստատել է Նիկիայի ղեկավարական հանձնախմբի և ընդունելի կանոնական նոր որոշումներ:

Ինքնին հասկանալի է, որ ժողովական զորքունեության համակարգում առաջնահերթ նշանակություն պետք է տրվեր ղեկավարական քրե-նադրություններին: Մակայն սկզբնաղբյուրներն այդ մասին չափազանց աղքատիկ տեղեկություններ են պահպանել: Եկեղեցական պատմագրություն, օրինակ, սահմանափակվել է միայն ծայրատիճան վերացական պնդումներով: Մեկնաբան պատմիչը մասնավորապես գրում է այն մասին, որ ժողովի ուղղադավան հայրերը «կրիին հաստատեցին Նիկիական հանձնախմբի»: Սղոցմենտոր փաստում է լավ այն մասին, թե տեղեկատված ժողովի կողմից սահմանվել է, որ «Նիկիական ժողովի հավատած տերապիստոզ պետք է հանդիսանալ, իսկ բոլոր Հեղեոսիկոնոթյուններից պետք է արգելվեն»<sup>2</sup>: Էլ՝ ազնիվ լակոնիկ է Թեոփրոսը, որը գրում է, թե Կ. Պոլսի եպիսկոպոսը ընտրությունից հետո «ժողովական հայրերը եկեղեցական բարեկարգության կանոններ հաստատելուց հետո հաստատեցին Նիկիական հանձնախմբի անվիճարկելիությունը»<sup>3</sup>: Այդ անվիճելի կարևոր է հանգել այն համառոտությանը, որ Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկատված ժողովը, իրեն «միակ է ճշմարտությանը»:

տոսի, Պաղեստինի, Փյունիկիի, Ասորիի, Արարիայի, Բուստրիայի, Օսրոնենի, Միջագետքի, Եփրատի կայսերական հավաքածի, Կիլիկիայի, Կապադովկիայի, Փոքր Պագի, Իսապիլիայի, Կիարոսի, Պամփլիայի, Լիկանիայի, Պիսիիայի, Լիկիայի, Փոյուզիայի, Մարտիական մարզի, Բյուսանիայի, Պոնտոս-միսիսիական շրջանի, Միդիայի, Ասորիայի, Պոնտոս-Պոնտոնիական և Իսապական (փաստորվ հաստատված չէ) մարզերի եպիսկոպոսները (տե՛ս **Дегния Вселенский Соборовъ**, Т. I, с. 120-123): Ասկայն և արևմտյան (Պոնտոսիսիս Կարսի և Պիսիկ կաթոլիկական ժողովածուներ, Տիգրեսաթողունքի Գործք, մանրամասները տե՛ս **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi), Paris, 1956, T. III, p. 568-571) և արևելյան աղբյուրներին (Սիքայի Ասորի ժամանակագրություն, քարգնանական Տիգրեսաթողունքի Գործք և այլն) ինչպեսակամ է ժողովական որոշումներն ստորագրած **147 եպիսկոպոսի** (կամ նրանց փոխարինած բախմանների) անուն: Շնորհանու պահանջվել է նաև Մեկսիտի Աստվածաբանը, որը մասնացել էր ժողովական քննարկումների ընթացքում, և բացակայում է Բարսեղ Մեծի երկրորդ երոթը՝ Միկուն Սերասապոսը անունը:

Եկեղեցական պատմագրությունը ժողովական հայրերի քվում ինչպեսակամ է ժամանակակից ավանդույթի հոգևոր գործիչներ Ամենտիս Աստվածաբան, Տիգրեսաթողունք, Բարսեղ Մեծին հաջորդած Բեյալիս Կեսարացու, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Գրիգոր Աստվածաբանին, Գրիգոր Արևաթան, Պիոթորոս Տաքսոնացու, Ամիրդոլոսի Աստվածաբան, Օսարիսիոս Պիսիիական, Եվդոկիոս Եղեսացու, Բեյալիս Կեսարացու (Պաղեստինյան) և շատ ուրիշներին:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 8, с. 213.

<sup>2</sup> Տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VII, гл. 9, с. 489.

<sup>3</sup> Տե՛ս **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная История, кн. V, гл. 8, с. 316.

րիտ», վերահաստատել է Նիկիական հանձնախմբի, որը պատմությամբ հայտնի է Նիկիա-Կոստանդնուպոլսի համատեղ Հանգամանակ անունով, թեև առաջադրել է և այն, որ վերջինիս հաստատման մասնաժամանակները միում էին առհասարակ տարակարծությունների տեղիք են տալիս:

Կասկածից դուրս պետք է համարել և այն, որ ժողովում դավանաբանական որոշումներ ընդունելուն նախորդել են համատարածախմբական քննարկումները: Դա կարելի է փաստել հատկապես Նիկիականների և մակեդոնականների վիճաբանությունների մասին եկեղեցական պատմագրության պահպանված տեղեկություններով: Կարծում ենք այդ համատեքստում է պետք քննարկել նաև հակաերոթրոսարանական հերձվածների հարցը, ինչի մասին վկայում են տեղեկատվածի կանոնական որոշումները:

Մակեդոնականների (արմատական համանմանականների) և ուղղադավանների վիճաբանությունն ունեցել են իրենց նախապատմությունը: Հիշատակություններ են պահպանվել այն մասին, որ հերձվածներից բացի մյուս դավանաքննարկ ազատ գործելու իրավունք ընձեռող Գրասխանի 378 թ. հրովարտակից հետո համանմանական երրորդարանների արմատական մի հատվածը հրամարվեց Նիկիականությունից և վերադարձվեց նախկին՝ Հայր և Որդի Առաժնու համաձայնության լինելու դավանանքին: Քննարկումների միջոցով պառակտումը հաղթահարելու նպատակով Թեոփրոս Կյուսյուրը Կ. Պոլսի տեղեկատվածի է հրավիրել նաև մակեդոնական 36 եպիսկոպոսներին: Նիկիական ուղղադավանները նրանց հիշեցնելով Լիբերիոս Հռոմեացու հետ հաստատած համաձայնությունը, ինչպես նաև մինչև վերջին շրջանի Նիկիականների հետ նրանց ունեցած հավատաբանական համաձայնությունը՝ փորձել են համբարանել հավատաբանի հարցերում: Սակայն Էվդաիոս Կրիսիստոսը և Մարիանոն Առաջադիմացի գլխավորած եպիսկոպոսները, հիմնովին մերժելով համբարանության բոլոր առաջարկները, հռչակել են, որ «առկի չուս կրեոունեն տրեսական, բան համադասության դավանաքննարկ»: Հռոմեալով ժողովի՝ նրանց տարբեր բաղադրություն գտնիդը իրենց «համաձայնությունից հրահանել են ոչ մի ձևով համաձայնել Նիկիայի ժողովի վարդապետության հետ»: Եվ ժողովական հայրերին այլ բան չէր մնում, բան բանադրել մակեդոնականներին:

<sup>1</sup> Հակաարիտական պայքարի ճակնից համախոսների՝ մասնավորապես նոր Եկեղեցականների և հոգևորաբանների (Էվդաիոս Կրիսիստոս, Արևիկանու Աստվածաբանի) միջև ծավալված փոխադարձություններն և դրանց շուրջ Կ. Պոլսի տեղեկատված ժողովի քննարկումների մանրամասները տե՛ս **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi), T. III, p. 568-571; **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 8, с. 212; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VII, гл. 7, с. 485-486:

<sup>2</sup> Մակեդոնականների բանադրության մասին տե՛ս Կ. Պոլսի տեղեկատված ժողովի անալիզի կանոնը (**Дегния Вселенский Соборовъ**, Т. I, с. 69-70):

Ինչ վերաբերում է Հակաերրորդարանական այլ Հերձվածում, ապա դրանց Հարցի բննարկումը ուղղակի բխում էր Փնդիրից՝ «Մանիֆեստից», և միանգամայն բնական պեղոք է Համարել, որ այն պեղոք է մասնավոր բննարկման առարկա դառնար ժողովում: Ցավոք, սկզբնաղբյուրների բացարձակ լուսթյունը թույլ է տալիս միայն ենթադրել այդ քննարկումների ուղղվածության մասին: Եվ քանի որ տիեզերական ժողովի 1-ին կանոնը պահպանել է III-IV դարերի բառադրված Հակաերրորդարանական Հոսանքների անունները, ապա կարելի է ենթադրել, որ այդ գործում քննարկման նյութ են Հանդիսացել Հայր. Որդի և Սուրբ Հոգի Աստուծո Համադրյալ թյուր մերժած բոլոր զոգմատիկական հոսանքները: Ընդ որում, դատարան Գ. Պոլսի 382 թ. սինոդական ժողովի նյութերից և Հռոմի Մամուսիոս եպիսկոպոսին Հղված արևելյան եպիսկոպոսների ուղերձից, Հակաերրորդարանական այդ Հերձվածները բառադրվել են նախ այն պատճառով, որ զրոյց զոգմատիկական լուծումներում մերժվել է Ս. Երրորդության անձնական իրանյությունը (կամ Երրորդության անձերը միասնաբեր են մեկի մեջ = սաթելականներ, մարիելականներ, փոսականներ), և ապա այն պատճառով, որ առաջադրվել են երրորդարանական այնպիսի Համապարզեր, որոնցում Ս. Երրորդության անձնին օտարվել են իրարից և նրանց այլ էություն կամ ժամանակային Հաջորդականություն է կրադրվել (= Պոզուս Մամուսացի, Արիոս և արիոսականներ, անոմեականներ, եվդոքսիականներ, կիսաարիոսական-եվոմեականներ, օմիականներ, ապոլինարականներ և այլն):

Համադրային առումով Գ. Պոլսի 381 թ. տիեզերածաղվե անաչց Հուշարձանի է Համարվում Գոտառնդուստություն Համառոտ Հանգանակը: Վերջինիս պատմական նշանակությունը հաստատվում է նրանով, որ այն ընկած է ասանց բացատրյալ բոլոր ամբողջական եկեղեցիների դավանաբանության երկրում: Մասնագիտական գրականության մեջ վիճարանական Համարված առանցքային մի շարք Հիմնահարցեր՝ այդուհանդերձ, առանց բացառության բոլոր վերլուծարանների ուշադրության կենտրոնում առաջին Հերթին դառնվել է Հանգանակի ստեղծման շարժառիթների Հիմնահարցը:

Այսպիսի, բողոքական առավանգարաններից և եկեղեցադոկտրինից օժանդ պնդում են, թե Գ. Պոլսի Հանգանակը նիկիականին նոր խորագրություն է, որը ժողովի Հանձնարարությանը կատարել է Գրիգոր Նյուսասցին: Բողոքական մեկ այլ Հեղինակություն՝ Ա. Հառնակը, ոչ միայն մերժում է այդ մտեղյուցը, այլև Հիմնավորում է, որ Հանձին Գ. Պոլսի Հանգա-

նակի առնչվում ենք միանգամայն նոր դավանաբանական փաստաթղթի հետ: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Գ. Պոլսի Հանգանակը պարունակում է 178 բառ, որոնցից միայն 33-ն են Համբնված նիկիական տեքստին, նիկիական տեքստի հետ Համեմատած այստեղ առկա են 4 բացթողում, 5 ռեական փոփոխություն և 10 Հավելում»<sup>1</sup>: Այդ Հիման վրա նա պնդում է նաև, որ Գ. Պոլսի Հանգանակը որքանով որ կարելի է անվանել նիկիական Հանգանակի վերածակած տարբերակ, նույնքան էլ կարելի է որակել իբրև դավանաբանական բնույթի միանգամայն նոր տեքստ<sup>2</sup>:

Հնարավորություն չունենալով խորապա մանրամասների մեջ՝ մասնաշենք միայն, որ Գ. Պոլսի Հանգանակի վավերականության վերաբերյալ մասնագիտական գրականության մեջ չընտանգվող տեսակետները կարելի է խմբավորել 4 Հիմնական խմբերում:

Դրանցից առաջինը առավանգարանական և եկեղեցադոկտրինային վերլուծական գրականության մեջ էլ դիրքի չոչ այն տեսակետն է, թե Գ. Պոլսի տիեզերական ժողովում որևէ նոր Հանգանակ չի Հաստատվել, այլ՝ վերահաստատվել է նիկիական Հանգանակը<sup>3</sup>: Երկրորդ տեսակետի կողմնակիցները

<sup>1</sup> Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, Tübingen, 1931, S. 276.

<sup>2</sup> Տես Տունց տեղում: Խնդրո առարկա իմմանալոգի վերաբերյալ եկեղեցադոկտրինային մեջ փնտրվող տեսակետների ընդհանրացված մանրամասները տես նաև. Hefele C.-J. Conciliengeschichte. Bd. I, Zweite Auflage. Freiburg, 1873, S. 282-288 և այլն:

<sup>3</sup> Այս տեսակետի կողմնակիցները իրենց եզրահանգում փաստում են ժողովական եպիսկոպոսների կողմից Պոնոպոլիս կայսրին հղված ուղերձով. որտեղ հայկապատվում է. «Մենք առաջին հերթին մեր միջև վերահաստատեցինք փոխադարձ համաձայնությունը, այնուհետև կրճատ սահմանումներ բարբառեցինք, որում հաստատեցինք Նիկեայում հաստատված հայրերի հավատքը և դատաստանեցինք նրան դեմ դուրս եկած հերձվածները (ընդգծված օճեր՝ Մ. Բ.)».  
Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio (ed. by J.-D. Mansi), T. III, p. 558: Գնում. Демия Вселенских Соборовъ. Т. I, с. 116: Այդ տեսակետի պաշտպանությանը են հանդես գալիս նաև բազմաթիվ ատվաբաններ և եկեղեցադոկտրինայի տես. օրինակ. Болотов В. В. Лекция по истории Древней Церкви. Т. 4, с. 115; Поснос М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.), с. 369; Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 584. Христианство (энцикл. словарь), Т. I, с. 815; Frend W.H.C. The Early Church (From the beginnings to 461), p. 176; Schaff Ph. History of the Christian Church, V. 3, p. 928; Swete H. B. The Holy Spirit in the ancient Church, p. 231; Wand J.W.C. A history of the Early Church (to A.D. 500), p. 7, 186 և այլն: Ճայնադոկտրինայի անկայիս հավում ունեցող Ա. Կարտաշևը գրում է, թե «Կ. Պոլսի ժողովում զոգմատիկական հարցեր չեն քարոզարվել» և պնդում է, որ ժողովում «հաստատվել է միայն հերձվածների բանցնաբանությունը (և կանոն) և, ինքուր, կրկին հաստատվել է Նիկեական Դավանանքը», տես Կարտաշև А. Вселенские Соборы, с. 135-136, 141: Գովիսի Եպիսկոպոսը գտնում է, որ Գ. Պոլսի տիեզերական ժողովը Նիկեական Դանգանակը հաստատել է «հերձվածների դեմ ուղղված որոշ վերանայումներով և

<sup>4</sup> Տես Демия Вселенских Соборовъ. Т. I, с. 116, 125-126: Արևելյան եպիսկոպոսների հղված Դոմոն ժողովի որոշումների և Դամասիոս Բախանայապետի ուղերձների մասին տես նաև. Феодорит еписк. Кирский. Церковная История, кн. V, гл. 9, с. 320-321.

փորձում են Հիմնադրել, որ Կ. Պոլսի տեղեկագրողին վերագրվող Հանգանակը Կյուրեղ Երուսաղեմացու կողմից ժողովին ներկայացված Երուսաղեմի գործառնության հանգանակն է, որի գոյության մասին երկփյուն կիբարացին հիշատակել է ղեկուն 373 թ.<sup>1</sup> Հանրոջ Հիմնական տեսությունը համարվում է այն վերլուծաբաններին, որոնց համոզմամբ Կ. Պոլսի տեղեկագրողին վերագրվող դավաճարանական բանաձևը նախապես հայտնի չի եղել եկեղեցում, մինչև Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովից հետո է ստեղծվել կոչվել «150 Հայերի հավաք» և հետին թվով վերագրված է Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկագրողին<sup>2</sup>։ Ըստ էության այս մոտեցման հետ մասնակիորեն աղերս-

փոխվություններով», տես **Иоанн еписк. Аксайский**, История Вселенских Соборов, с. 50: Իսկ Ա. Լեբեդևը գրում է, թե Կոստանդնուպոլսի ժողովը մտածում էր Արամի, Գրիգոր Աստվածաբանի, Գրիգոր Նյուսացու և այլ լուսաւորների նման, որոնք ղղզամտական գործունեության արդյունք է համարվում ժողովի հանգանակը, **Лебедев А. П.**, Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности и ее связи с направлениями школ александрийской и антиохийской) с. 141.

<sup>1</sup> Կյուրեղ Երուսաղեմացու վերագրվող հանգանակի մասին տես **Պիրո Շիրոզ**, Երուսաղեմ, 1994, էջ 604-605, Հանգանակի ընդարձակ մեկնությունը տես նաև **Ա. Կյուրեղ Երուսաղեմացի**, Կոլոնի ընծայություն, Ա. Էքհաիմի, 2007: Եպիփան Կիպրացի կողմից 374 թ. խմբագրած «Հավատարարիկին» «Ամկուրատի» մանրամասները տես **Անրի Ջալատյան**, ... Ամրիկյան, 1998, էջ 29-31:

Այդ տեսակետն են պաշտպանում Ա.-Չ. Չեյնելեն (տես **Hefele C.-J.**, Conciliengeschichte, Bd. II, Zweite Auflage, S. 11-12, 37), Ի. Չեյնելը (տես **Чельцов И. В.**, Древняя формы Символа, с. 65-67) և շատ ուրիշներ: Ը. Կունցե պնդում է, որ Եպիփանիսի (Կ. Պոլսի) Հանգանակը Նեկուարիսն պատրիարքի մկրտության հանգանակն է, որը նա 383 թ. ներկայացրել է Թեոդոսիոս կայսրին, որը վերջնական տեսք է ստացել Կ. Պոլսի տեղեկագրողի կողմից, այսինքն «նուրաբոված է 150 հայրերի ճառագայթներով» (տես **Kunze J.**, Merkus Eremita, ein neuer Zeuge für altchristliche Taufbekennntiss. Leipzig, 1895, S. 173, տես նաև **Kunze J.**, Das nicanich-konstantinopolitanische Symbol. Leipzig, 1898, S. 35): Ա. Ապալանի, փաստելով, որ Կ. Պոլսի հանգանակային գործունեությանը բնորոշ է եղել «տեղական հանգանակները Երկնական հանգանակով լրացնելու անընդհատ միտվածություն», հավատարմ է, որ դրանից վերջ չի եղել նաև եպիփանիսի հանգանակը (տես **Спаский А.**, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 591): Իսկ Ա. Դաիերը եկեղեցական պատմագրության քննական վերլուծության հիման վրա պնդում է, որ Եպիփանեսի վերագրվող հանգանակի մանկանքը բնագիրը եղել է Նիկիական հանգանակը (տես **Hahn.**, Bibliothek der Symbol, S. 140, 144-145, 160-161 և այլն):

<sup>2</sup> Այս տեսակետի կողմնակիցների փաստական հիմքը Քաղկեդոնի ժողովի IV հիմնում «շնամավոր և փառապաճ ներխալանների» բնեբերման պատճառն է, որոնցում հռչակվում է. «Տիեզերական սուրբ և նրանիկ ժողովը բովանդակում է Նիկիայում 318 (հայրերի) կողմից հաստատված հավաքի կանոնը և հետևում է (որանք) նրանիկ իշխանակարարին Թեոդոսիոս Մեծն օրոք Կոստանդնուպոլսում հավաքված 150 (հայրերի) ժողովի հաստատած այդ հավատամքին», տես **Деянтя Вселенских Соборовъ**, Т. III / IV

վում է վերլուծական մոտեցումների հաջորդ խումբը, որը մերժում է Կ. Պոլսի հանգանակի վավերականությունը<sup>3</sup>:

Եվ, չնայած կարծիքների այդ բազմազանությանը, եկեղեցական ազդեցությունն առնչվածությունը հիմնադրված է, որ Կ. Պոլսի 381 թ. տեղեկագրական ժողովի կողմից հաստատված հանգանակը Նիկիականի վերահաստատումն է և օրգանական լրացումը, որի գոյության փաստը վկայում է նաև Եպիփան Կիպրացին: Մասնավորապես «Անկեղծաբան»-ում նա հանգանակներից մեկը ներկայացնում է հետևյալ նախաբանով: «Այս հանգանակը փոխանցվել է մեզ առաքյալներից և Ա. քաղաքի եկեղեցուց» 310-ից ապիկի եպիսկոպոսների կողմից<sup>4</sup>: Կասիանից վեր է, որ Հեղինակի վկայությունը խառն է Նիկիայի և Նիկիական հանգանակի օգտին: Հավաստվում է նաև այն, որ Կ. Պոլսի տեղեկագրողը համարվում է Նիկիական հանգանակի վերահաստատման անհրաժեշտությունը թիվագրված է եղել IV դարի 60-70-ական թվականների երրորդարանական վիճարանություններով, այլ կերպ առած՝

Соборъ (часть вторая), V Соборъ, СПб., 1996, с. 7: Ընդ որում, այդ հավատարմը Քաղկեդոնի նշված հիմունքով կրկնվում է բազմիցս, տես **Նույն տեղում**, էջ 8-23:

<sup>1</sup> Նշված տեսակետի հիմքում ընկած է եկեղեցական պատմության ճանաչված մասնագետ Յիլմուրդ այն դիտարկումը, որ «Ամկուրատի» վերում ներկայացվող երկու հանգանակներից մեկը «չափազանց մերժ է Կ. Պոլսի ժողովի հանգանակին»: Այդ հիման վրա եկեղեցագետը պնդում է, որ եթե Կ. Պոլսում անգամ հանգանակ է իրականացվել, ապա դադ էր թե նոր, այլ պնդում պատրաստի հանգանակ է եղել ընդհան 373/374 թթ., և որ այն արդեն իսկ Կ. Պոլսի ժողովից 7-8 տարի առաջ «գործածվել է եկեղեցում» (տես **Tillemont, Memories**, T. IX, p. 222, art. 78): Ձաքազանցելով այդ տեսակետը՝ հանգանակային գրականության ճանաչված մասնագետ Կասպարին Կ. Պոլսի հանգանակի վավերականությունը մերժում է այն հիման վրա, որ նրանում հանդիպող աստվածաբանական «սահմանումները բնորոշ են բացառապես ասիոսիոսյան մարդիկ եկեղեցիներին», և որ աստվածաբանական մանաթանկ մեկնություններով (որանք տարբերվում են ժամանակի այլ եկեղեցիներին) (տես **Caspary G.**, Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols, T. 1, S. 73): Հստ ելույթն այդպես կարգավորվող նույն տեսակետների դիրքերից է հանդես գալիս նաև անգլիացի աստվածաբան Ա. Հորտը (տես **Hort A.**, Two dissertation, Cambridge and London, 1871, p. 73-115): Ասկարի պետք է նշել, որ այս տեսակետի առավել ամրոցական հայեցակարգային մոտեցումը մշակվել է ավանսակոր աստվածաբան Ա. Համանի կողմից, որը պնդում է, թե Կ. Պոլսի ժողովը մանր հանգանակն ի կազմել և չէր էլ կարող կազմել (մանրամասները տես **Harnak A.**, Konstantinopolisches Symbol (art.) / **Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche**, T. XI, Leipzig, 1882, S. 12-28): Տեսական առումով բավականին նշանաբանական է իմնորդ առաքյալ հիմնադրից վերաբերյալ է, Տեր-Միսյանային մոտեցումը: Համարելով, որ 381 թ. Կ. Պոլսի մոլորը «արևելյան ժողով է, որին սխալմամբ տրվել է Բ տեղեկական ժողով անվանումը» նա, միաժամանակ, առանց վերլուծության և հիմնավորման պնդում է, թե այդ ժողովում է... վերաբերվում Նիկիայի հանգանակը, որովհետև ժողովականները չեն կամենում նոր հանգանակ կազմած լինել», տես **Եղանակ վրդ. Տեր-Միսյանացի**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հ. II, Ֆին կենտրոն, Ա. Էքհաիմի, 1908, էջ 273:

<sup>2</sup> Տես **Epifanus**, Oper (ed. by. Deridoffi), T. 1, Lipsiae, 1859, p. 223.



այն Հանդիսացել է ժամանակաշրջանի ատվածաբանական որոնումների օրինաշարի արդյունքը և իր դոգմատիկական լուծումներով դարձել է ուղղագլուխ հերոցաբանության յուրօրինակ լրացումը:

Այդ եզրահանգումը դեհատելու միտումով անդրադառանք գույգ Հանգանակների Համեմատականին.

Եփեսական հանգանակ<sup>1</sup>

Կոստանդնուպոլսյան հանգանակ<sup>2</sup>

«Հավատում ենք մի Աստծո՝ աննախկալ Հորը, աննախ երեկելիների և անբնությանների արարչին: Եվ մի Տեր Հիսուս Քրիստոսին՝ Աստծու Որդուն՝ ծնված Հայր Աստծուց Միածին, այսինքն Հոր էությունից, Աստված՝ Աստծուց, Լույս՝ Լույսից, Հանձնարիտ Աստված՝ ճշմարիտ Աստծուց, ծնունդ և ոչ արարած, համադրակից Հորը, որով աննախ ինչ եղավ երկրում և երկրի վրա: Որ մեկ՝ մարդկանց և մեր փրկության համար երկնքից իջեկով մարմնացավ և մարդացավ՝ շարժարկից (մահացավ) և երբոր օրը հաղորդություն առավ և գալու է դատելու կենդանիներին և մեռյալներին: Հավատում ենք և Մուրը Հոգուն: Իսկ ովքեր առնու են, թե կար ժամանակ, երբ (Որդին) չկար, որ ես մինչև ծնունդ գոյություն չուներ, կամ թե Որդին ոչնչից (ոչ էից) եկավ, կամ այլ Հորից է կամ բնությանից, կամ որ ես առանձնված է կամ փոփոխելի կամ այլայլելի, այդպիսիներին կարող լինե և առաքելական եկեղեցին չեղովում է»:

Հավատում ենք մի Աստծո՝ աննախկալ Հորը, երկնքի և երկրի, երեկելիների և անբնությանների արարչին: Եվ մի Տեր Հիսուս Քրիստոսին՝ Աստծու Որդուն՝ բոլոր դարերից առաջ ծնված Հայր Աստծուց՝ միածին, Լույս Լույսից, ճշմարիտ Աստված՝ ճշմարիտ Աստծուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած: Համադրակից Հորը, որով աննախ ինչ եղավ: Որ մեկ՝ մարդկանց համար և մեր փրկության համար, երկնքից իջեկով, Կույս Մարիամից մարմնացավ և մարդացավ Մուրը Հոգով: Որ մեկ համար խաչվեց Պոստանի Պիլատոսի օրոք, շարժարկից և թաղվեց, ըստ գրվածքի երբոր օրը հաղորդություն առավ, ելավ երկնք և նստեց Հոր աջ կողմում: Եվ փառքով գալու է նորից՝ դատելու կենդանիներին և մեռյալներին, ում թագավորությունը վաճառն չունի: Հավատում ենք և Հայր Աստծուց բխող Մուրը Հոգի Աստծուն, Կենարարին, Հայր և Որդի Աստծու Փառակցին, որ խոսեց Մարգարեների մեջ: Հավատում ենք նաև Մի, Մուրը, Բնականական և Առաքելական եկեղեցուն, մի մկրտություն, մեղքերի թողություն: Անկալում ենք մեռյալների հաղորդություն և հավիտենական կյանքը: Ամեն:

Բնագրային վերլուծություն անհայտորեն ցույց է տալիս, որ եփեսականի Համեմատությանը Կ. Պոլսի Հանգանակում տեղ են գտել ատվածաբանական մի շարք հանձն ճշմարտություններ: Երկու Հանգանակում նույն

նախն է Հայր Աստծու անկիցը ու անժամանակ էության Հաստատումը և Հայր և Որդի Աստծու անժամանակային պատճառականության բանաձևումը, որ կախնաության է Համարվում Որդի Աստծու Միածին՝ այսինքն Հայր Աստծուց (բնականաբար պետք է ենթադրել՝ Հայր Աստծու էությունից) ծնված լինելը: Այլ կերպ ասած՝ երկու Հանգանակում էլ Հայրը, Որդին (և Մուրը Հոգին) Աստված համարվում են միաստվածություն, մի տեսություն և մի զորություն: Կ. Պոլսի Հանգանակում ևս բանաձևվում է բրիտոսաբանական միևնույն վարդապետությանը, Հայր և Որդի Աստծու անպատճառական ու անժամանակային Աստված է, անաստված է նաև, որ Հիսուս Քրիստոսն իրապես անձնավորվել (ժարմացել և ժարգացել) է և իր ատվածային բնության առիառն, անչափ և անալլային ժիվորել է մարդկային բնությունը՝ իրական դարձնելով փրկագործության իսկությունը: Եփեսականի Համեմատությանը միանգամայն երբ շարադրանքով է ենթակյացվում Ս. Հոգու բաժինը՝ Ս. Հոգու ատվածային անձնակի բնությունն ու էությունը: Այսբանով էլ սահմանափակվում է Եփեսական և Կ.Պոլսի Հանգանակների բովանդակային նույնությունը:

Եղ անկով հանդերձ ի կարծի արայրդդ տեղ ման եղված հանգանակների միջև առկա ներքմմ էական մտարբերությունները: Մասնավորապես Հավանաբային սկզբունքային նշանակություն ունեցող «Հոր էությունից» ներկայառն միևնույնությունը փոխարինվել է «Աստծու Որդուն» բոլոր գարեքից առաջ ծնված Հայր Աստծուց՝ միածին» մեկնաբանությանը: Ինչպես իրա-

<sup>1</sup> Դարկ ենք համարում ընդգծել, որ «Հայր Աստծու էությունից» եփեսական բանաձևում ուղղված էր արիոսական, հավասարապես նաև՝ համակրողորդաբանական զանգված այլ ինքնակրի դեմ: Եվ միանգամայն անուսական ու անբանաստեղծ է, թե ինչ շարժափոքում է հակաքրոդորդաբանական դեմ իրավիճակ: Կ. Պոլսի ժողովն իր համաձայնակից որոշումն անհերքաբանական ասանքային ճշմանություն ունեցող ղոգմատիկական այդ հատվածը: Իժերն այդ փոփոխություն պատճառների (ավանդյալ բացատրություն կարելի է համարել Ս. Երեմիայի տեսակետը, որը գրում է, «Ե՛նչ ազդեցություն է իրականացել Կոստանդնուպոլսյան Պաճանակ կազմել: Արեանորիական ազդեցությունը թե՛ անտիոքյան: Մասնց մտաձելու պատասխանում ենք, անտիոքյան ուղղության ազդեցությունը (ընդգծումը մերն է՝ Ս. Բ.)» (Πεδεας Α. Π. Soenenckie Соборы IV и V вековъ (Обзоръ ихъ догматическоя деятельности въ связи съ направлениемъ ихъ школъ alexandrijsкой и антиокійской), с. 138): Երբ Պաճանակ կազմելու միտքն առաջին ինքնին անտիոքյան է, քանի որ ալեքսանդրիական և նրանց համակրողների համար եփեսական հանգանակը բոլոր ժամանակներում համարվել է անփոփոխ: Այլ էր անտիոքյանների մտնեցումը, որոնք եփեսական հանգանակը ամենեկն էլ «վերցնել խոսք» չէին համարում: Դավանաբանական այդ պայքարի արդյունքն է նաև Կ. Պոլսի հանգանակը, որն իր վրա «անտիոքյան կնիք է կրում»: Երկրորդ, կոստանդնուպոլսյան հանգանակից հանված եփեսական «Պր էությունից» հատվածը կարող էին իրականացնել միայն անտիոքյան երրորդաբանները, որոնք երկար տասնա-

<sup>1</sup> Деяния Вселенскихъ Соборовъ, Т. I, с. 69-70.

<sup>2</sup> Լույսն տեղում, էջ 130.

վճար գրում է Ա. Սպարկին, Կ. Պոլսի Հանգանակում «առանձին բառերի և դրանց փոխադարձ կապի վերաբերյալ նկատելի են նաև անհասկանալի տարբերություններ ... որոնք վերջված են ինչ-որ ստեղծ: Ճանկացած ուշադիր ընթերցող ... չի հաստատի այն, որ Կոստանդնուպոլսյան իսնդանիոն նիկեականի ձևախմբված բնդիանդալոսն է և անկասկած կհանդի այն նպասկացության, որ դրա (Կ. Պոլսի հանգանակի՝ Ա. Բ.) իմաստ կամ բնյամ է ինչ-որ աղի հանգանակ, կամ այն, նիկեական միջերությունով, իրենցով մյուսանվանող յուրաքանչյուրի հանգանակ է ներկայացնում (ընդգծվումը մերժ է Ա. Բ.):»<sup>1</sup> Իսկ դրանից որոշմամբորեն հետևում է, որ վերապահումով պետք է մտածել քաղեկոնականների այն պնդումներին, թի Կ. Պոլսի Հանգանակի անսխալության գերակշիռ դիրք է գրավել թե՛ բրիտանական Արևմուտքում և թե՛ Արևելքում (Փոքր Ասիայում, Կիպրոսում, Անտիոքում և այլուր)<sup>2</sup> դառնալով Հայկաբերդաբանական դասական Հերձմուռների վերջնական պարտություն և պատմական Թատերաբեմից աստիճանաբար դուրս գալու պատճառը: Այդ եզրահանգումը նրանք Հիմնավորում են Հիմք ընդունելով Թեոդոսիոս Մեծի ՀՅԻ Ջրամատակերը, որը Կ. Պոլսի ժողովական որոշումների զերբերից Հրահանգում էր, որպեսզի «... բոլոր եկեղեցիները Հանձնվեն ուղղագրականներին, որոնք Հավատարմաբան և Հավատարար չլուծան Երեք Դեմքով դաժանում են Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի Միակ Աստվածությունը»<sup>3</sup>:

Բայց ինքին հասկանալի է, որ Կ. Պոլսի Հանգանակը չէր կարող «ակնթաթթյալն ազդեցություն» ունենալ զարդալիսի աստվածաբանական իրավիճակի վրա, քանի որ արմատավորման համար այն որոշակի ժամանակ էր պահպանվում: Կոստանդնուպոլսյան Հանգանակի արմատավորման և Հերձմուռների Հայկաբանման գործընթացները մեծապես խթանվել են կայսր Հրամանով: Այդ փաստն է վկայում այն, որ կայսերական Հրամանագրով Ս. Երբորդոսյան վարդապետության դավանաբաններին Հանձնաբարձում էր «Կոստանդնուպոլսյան Հաղորդություն ունենալ Նեկուսորիսի Հետ, Եզրակցություն Արևելադիրքի Երեքական Տրինիտարի Հետ, Արեւելյան եկեղեցիներում՝ Տարսնոնի եպիսկոպոս Դիոդորոսի և Ասորական Լաոդիկեի եպիսկոպոս Պելագեոսի Հետ, աթաղական եկեղեցիներում՝ Իդոնեայի նիկիտազոն Ամփիլոքիոսի Հետ, Բյուրախիայից մինչև Հելլադիա և Հաստան (Արևմտյան՝ Ա. Բ.) բնիկ Գոնտանոնի քաղաքներում»<sup>4</sup> Կապաղով-

կիական Կեսարիայի եպիսկոպոսի, Գրիգոր Նյուսացու և Մելիտենեի Օսրիմ եպիսկոպոսի Հետ, Փոյուզիայում և Սկյութիայում գտնվող քաղաքներում՝ Տոմի քաղաքի եպիսկոպոս Տերենտիոսի և Մարիխանապոլսի եպիսկոպոս Մարտիրոսի Հետ: Բոլոր նրանք, ովքեր չեն ցանկանա Հաղորդություն ունենալ նշված եպիսկոպոսների Հետ, իրեն Հերետիկոսներ վտարված են եկեղեցից»<sup>5</sup>:

Այդ կապակցությամբ Հարկ ենք Համարում մասնաձևից նաև այն, որ բրիտանական արքեպիսկոպոս Հանգանակային գործունեությունն ունեցել է իր նախապատմությունը: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է IV դարի երկրորդ կեսին նոր երկնական Մելիտիոս Անտիոքացու և Եվսեբիոս Սամոսացու (տեոֆոբյան և միջապոբյան) Հանգանակներին<sup>6</sup>: Ուղղագրականության ասումով երկնական Հանգանակին առավելագույնս մերժ է Համարվում նաև Նույն զարդալիսով թվագրվող Հայ եկեղեցու Հանգանակը<sup>7</sup>:

#### <sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Անտիոքյան և միջագետքյան հանգանակների մանրամասնելը տես H. A. Two dissertations, p. 128, 131-132.

<sup>3</sup> Կայ եկեղեցու հանգանակի ուղղագրականության փաստն են արձանագրում նաև օտար եկեղեցիները, տես Ս. Սպասկի Ա. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 608; Hahn, Bibliothek der Symbol, S. 151; H. A. Two dissertations, p. 119 և այլն: Այդ իրողությունը կարելի է փաստել նիկեական, Հայ եկեղեցու և Կ. Պոլսի հանգանակների համեմատականի հիման վրա (չնդագրով նշված են ժնիկականի հետ առկա տարբերությունները, որոնք կարող են բացատրվել նաև Կ. Պոլսի հանգանակի համապատասխան փոփոխություններով):

#### Նիկեական հանգանակ

#### Հայ եկեղեցու հանգանակ

#### Նույնանգնուպոլսյան հանգանակ

«Կալատում ենք մի Աստու՝ ամենակալ Դոք, ամենայն երևելիների և աներևույթների Արարիչն: Եվ մի Տեր Դիսուս Բրիստոսին՝ Աստու՝ Որդուն՝ ծնված Հայր Սատուց Սիանից, այսինքն Դոք Լույսից, Նշմարիտ Սատուց՝ Եզմարիտ Սատուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած: Եզմարիտ Սատուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած, համադրակցի Դոք, որով ամենայն ինչ եղավ երկնում և երկրի վրա:

Հավատում ենք մի Աստու՝ ամենակալ Դոք, երկնի և երկրի, երևելիների և աներևույթների Արարիչն: Եվ մի Տեր Դիսուս Բրիստոսին՝ Աստու՝ Որդուն՝ ծնված Հայր Սատուց Սիանից, այսինքն Դոք Լույսից, Նշմարիտ Սատուց՝ Եզմարիտ Սատուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած: Եզմարիտ Սատուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած, համադրակցի Դոք, որով ամենայն ինչ եղավ երկնում և երկրի վրա: Դր Ժեզ՝ մարդկանց համար և մեր փրկության համար:

Հավատում ենք մի Աստու՝ ամենակալ Դոք, երկնի և երկրի, երևելիների և աներևույթների Արարիչն: Եվ մի Տեր Դիսուս Բրիստոսին՝ Աստու՝ Որդուն՝ ծնված Հայր Սատուց Սիանից, այսինքն Դոք Լույսից, Նշմարիտ Սատուց՝ Եզմարիտ Սատուց, ծնունդ և ոչ՝ արարած: Համադրակցի Դոք, որով ամենայն ինչ եղավ Դր Ժեզ՝ մարդկանց համար և մեր փրկության համար:

մյակներ փոխարանակալ են համարում նիկեական իիշյալ դրույը (մանրամասնելը տես մույն տեղում, էջ 138-141):

<sup>1</sup> Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 587-588.

<sup>2</sup> Codex Theodosianus, T. VI, lib. 3 (De fid. Catol.), p. 9.

Հայն քաղաքացույց 381

**Ըստ հուլիան հուլյն պետք է առի նաև 4. Պոլիս 381 թ. տիեզերածնողի կանոնական որոշումների մասին<sup>1</sup>: Փաստական հյույժը թույլ է տալիս**

որ մեզ՝ մարդկանց է մեր փոխության համար երկրեցի իրենցով մարմնացավ է մարդացավ, չարաշուք (մահացավ) է երրորդ օրը հարություն առավ և գալու է դասերին կենդանիների և մեղաւորների: Չավատում է և Սուրբ Դողոս: Իսկ ուրիշը ասում են, թե կար ժամանակ, երբ (որոշվեց) չկար, որ Ես մեղսեմ, ծնունդ գոյություն չունեի, կամ թե Որդին ոչինչ (ոչեք) եղավ, կամ այլ Դողոս է կամ բնությունը, կամ որ ես ստեղծված է կամ փոխվելով կամ այլաբերել, այդպիսիներին կարողին և առաքելական եկեղեցին ներգրավում է:

երկրեցի իրենցով մարմնացավ, մարդացավ, Սուրբ Դողոս կատարական ծննդն սուրբ Նաև Սարգիսից՝ Որով կոչվեցեց մարմինը, հոգին է մտնող է ամենայն իմ, որ ում մարդ՝ Ջանարտության և ոչ կարծող: Չարաշուք, իսկայեք, քաղվեց, երրորդ օրը հարություն առավ, նույն մարմնով կամ երկրեցի և ճանձն Դող ար կործան: Այլու է նույն մարմնով և Դող փառքը դաստի կենդանիների և մեղաւորների, ում թագավորությունը վաճառվում չունի: Չավատում են և Սուրբ Դողոս՝ անեղին և կատարյալին, որ խոսեց Օրենքում, Սարգիսներում և Ալեքսանդրներում: Որ իսկ Դող ղեկավար, քաղվեց առաջնորդի միջոցով և բնական մարդիկ մեջ: Չավատում են նաև միայն իսկ Ընդհանրական Առաքելական և Սուրբ Եկեղեցին, մի միտություն, ապաշխարության, մեղքերի քաղության և քորության: Մեղաւորի հարությունը, հոգիներին և մարմիններին հալիմունմանը դաստատարվեց, երկրեցի Արքայությունը և հալիմունման կարգին:

մար, երկրեցի իրենցով, Լույս մարմնացեց, մարմնացավ և մարդացավ Սուրբ Դողով: Որ մեզ համար խաչվեց Պոնտափ Պիղատոսի օրը, չարաշուքն և քաղվեց, ըստ գրվածքի երրորդ օրը հարություն առավ, կամ երկրեցի և ճանձն Դող ար կործան: Եվ փառքը գալու է նորից՝ դաստի կենդանիների և մեղաւորների, ում թագավորությունը վաճառվում չունի: Չավատում են և Չար Սատանոց, քեղող Սուրբ Դողի Սատան, Կենսաբանի, Չար և Որդի Սատան Փասկեցի, որ խոսեց Սարգիսներին միջոցով, որ խոսեցում են նաև իսկ Սուրբ, Ընդհանրական և Սուրբաբան եկեղեցին, մի միտություն, մեղքերի քորության: Այնպես են մեղաւորների հարությունը և հալիմունման կարգին: Ամեն:

<sup>1</sup> Կ. Պոլիս 381 թ. տիեզերական ժողովում հաստատված կանոնների հետ կապված իմնադատարար և բանավեճային են և դարձն չարունակ վիճարկվել են ինչպես եկեղեցիներին, այնպես էլ՝ աստվածաբանական և եկեղեցագիտական գրականության կողմից՝ Պատմաբան այն է, որ V-VI դարերի կամոնական ժողովածուներում իշխատակալ են Կ. Պոլիս տիեզերագործական վերաբերվող կամ 3 (արևելյան տարբերակ), կամ 4 (արևելյան տարբերակ) կանոններ: Դիմք է ընդունվել այն փաստը, որ Բաղեկերոնի ժողովում բժնարկված «Synodicon Synodi secundum» վավերագրում արձանագրված է եղել Կ. Պոլիս ժողովին վերաբերող առանձին կանոնների ջրամակման միջադեպ տեքստ, որում արձանագրված է միայն երեք կանոն («Synodicon Synodi secundum» վավերագրի ամբողջական տեքստը տես *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio* (ed. by J.-D. Mansi), T. VII, p. 445): Այնուհետև XVII-XVIII դարերում կազմված տիեզերական ժողովների տարբեր գործերում արդեն հանդիսվում են հաստատված տարբերակալ մասին 7 կանոններին տես, օրինակ, *Денсия Вселенских Соборовъ*, Т. I, с. 116-119):

Կարծում ենք ակնհայտ այդ անհամապատասխանության արձանները պետք է որոշվեն «Սուր Դողոս» և Կ. Պոլիս պատրիարքության ուղղորդված գործունեության ոլորտում: Ինչպես Կ. Պոլիս տիեզերածնողի, այնպես էլ եկեղեցական պատմության հետագա բնաքցն աներկբա ցույց է տալիս, որ «տիեզերական» հավանություններով տեղորոշված

դեղեկ, որ ժողովական կանոնները յուրահաստիակ ձեռք արտացոլում են Ալեքսանդրիա-Հռոմ, իսկ մյուս կողմից՝ Կ. Պոլիս-Անտիոք խմբակցությունների առհասարակ պայքարը և զործնականում Հանդիսանում են առաջինների նկատմամբ երկրորդների «Հաղթանակի» արտահայտություն:

Կանոնական հայտնի Կ. Պոլիս տիեզերական ժողովի Հակաաբեքսանդրիական և Հակահռոմեական դիրքորոշումն առաջին Հերթին արտացոլվել է Ալեքսանդրիական աթոռի կողմից Կ. Պոլիս եպիսկոպոս ձեռնադրված կենիկ փոխտեմա Մարգարիտ և Հռոմեական աթոռի կողմից Անտիոքի եպիսկոպոս ճանաչված Մալկիմոսի, ժողովի ընկալման և Կ. Պոլիս պատերազմ ընտրված Նեկեստրիոսի և Անտիոքի պատերազմ ընտրված Փարսեանոսի, ինչպես նաև Ալեքսանդրիական և Հռոմեական աթոռների «Իրավասությունների» վերաբերյալ կանոնական որոշումների տեսքով:

Ավիրապետական այս կենտրոնը մեկ անգամ չէ, որ փորձել է «քրիստոնեության պատմությունը հարմարեցնել» իր նկրտումներին: Եվ ամենին էլ չպետք է բացառել, որ Կ. Պոլիս ժողովով վերազդվող կանոնները «ամբողջական աճը» ծաղայեցվել է հենց այդ նպատակներին և իրեն է դարձել Բաղեկերոնի 28-րդ կանոնի («Ըստ ամենայնի հետևելով սուրբ հայրերի սահմանումներին և ճանաչելով 150 աստվածաձայն բախկալուսների ընթերցման կանոնը (Կ. Պոլիս տիեզերածնողի 3-րդ կանոնը) (Ս. Բ.), ճոր Դողոս՝ Կոստանդնուպոլիս սրբազան եկեղեցի մասին մենք ևս սահմանում և որոշում ենք նույնը: Զանի որ հայրերին ինք Դողոս արքունի պատշաճ առավելություն տվեցին, որովհետև այն արքայախոս քաղաք էր, հետևելով Նույն մղումներին և 150 աստվածաձայն բախկալուսներին, հավասարազոր առավելություններ են տրվում նաև ճոր Դողոս սրբազան արքունի, Ջանարտության դատելով, որ արքայական կառավարչարար և ծերակույտով մեծապաշտ ու արքայական ինք Դողոսի հետ հավասարազոր իրավունքներ ունեցող քաղաքը ճոր համահավասար մեծապաշտ և եկեղեցական գործունեություն՝ ինքնին երկրորդ ցրանից հետո: Դրա համար պոնտական, ասիական և փոյուգիական մարզերի միտրոպոլիտները, ինչպես նաև այդ մարզերի այլաբեր բախկալուսները պետք է ձեռնադրվեն վերջ նշված Կոստանդնուպոլիս սրբազան եկեղեցի սրբազան արքունի կողմից, այսինքն՝ ինչպես սահմանված է աստվածային կանոններով, նշված մարզերի յուրաքանչյուր միտրոպոլիտ, մարդի բախկալուսի հետ, ձեռնադրում է թեմի բախկալուսներին: Իսկ (որոշեց) նշված մարզերի միտրոպոլիտներին, ըստ սովորության համաձայնաբար ընտրվելուց հետո (կանոն 1) ձեռնադրի Կոստանդնուպոլիս արքեպիսկոպոսը (ընդգծվածները մերն էլ Ս. Բ.), տես *Денсия Вселенских Соборовъ*, Т. III / IV Соборы (Іаств. аторар), V Собор. СГВ., 1996, с.142-143):

որը նույնպես դարձն շարունակ վիճարկվել է Դեռնական արքունի կողմից: Այդ տեսանկյունից մեզ համար մեծելին է Կ.-Հ. Յեֆիմիայի այս տեսակետը, թե Կ. Պոլիս ժողովի կողմից նախապես հաստատված է կանոնների ընդհանրական մեկ տեքստ, որը հետագայում կանոնագրությունների կողմից քաճանկվել է տարբեր կանոնների (տես *Hefele C.-J., Conciliengeschichte*. Bd. II, Zweite Auflage, S. 16):



Ինչպես հայտնի է, 362 թ. Պավլինոս Ա Մեկեղիոս եպիսկոպոսների կողմից Հիմբ դրվեց 20-ամյա անտիոքյան պառակտմանը<sup>1</sup>: Մեկեղիոս Անտիոքացու մահվանից հետո Գրիգոր Աստվածաբանին առաջարկեց Անտիոքյան աթոռը հանձնել Պավլինոսին, սակայն «Հռոմի ընտրյալի» նկատմամբ տրամադրված ժողովականներին Անտիոքի եպիսկոպոս ընտրեցին Հռոմի համար անընդունելի Փարսեղոս բահանային<sup>2</sup>: Եվ բանի որ Հռոմի Դոմեադոս եպիսկոպոսը կարող է կերպով պահանջեց խզել անտիոքացիներին հետ հարաբերությունները, արևելյան եպիսկոպոսները դրան պատասխանեցին 4. Պոլսի 5-րդ կանոնով. «Արևմտյան [եպիսկոպոսների] ուղերթի վերաբերյալ որոշվում է. (Հայոցաղության) ընդունել նաև Անտիոքում զանգեղեցիներն, բանի որ նրանք զավանուս են Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի Աստծու միասնական աստվածությունը»<sup>3</sup>:

Այդ իրողության ևս մեկ վկայություն: Համարելով, որ Գրիգոր Աստվածաբանն անտիոքացիների կողմից 4. Պոլսի եպիսկոպոս է հաստատվել ոչ կանոնական կերպով, ի պատասխան դրա Ալեքսանդրիոյի հոգևորականները Հռոմի աջակցությամբ 4. Պոլսի եպիսկոպոս ձեռնադրեցին կինիկ փե-

լիսոփա Մաքսիմի<sup>4</sup>: Սակայն 381 թ. 4. Պոլսի ժողովական եպիսկոպոսները Հռոմին համաձայնաբեր Ալեքսանդրիային ևս «եր տեղը» ցույց տվեցին, որի վերաբերյալ ժողովական 4-րդ կանոնն է: Նրանում, նշվում է. «Միայն կինիկի և նրա միջոցով Կոստանդնուպոլսում ծագած անկախ-զուլթյան մասին որոշվում է. ո՛չ Մաքսիմն է եղել կամ է՝ եպիսկոպոս, ո՛չ նրան ձեռնադրողները (չհն եղել և չհն) կղերական որևէ աստիճանում, նրա համար կատարված և նրա կողմից կատարված ամեն ինչ իբրև անիրական ոչնչացվել է»<sup>5</sup>:

Այդ ուղղորդված քաղաքականության օրինաչափ արդյունքը պետք է համարել նաև 4. Պոլսի տիեզերածղովի չաբաբաստիկ 3-րդ կանոնը, որի ճշգրտարկան կեկեղեցու չբնականորեն չոր պառակտումների հիմք դարձավ: Նրանում մասնադրական հռչակվում է. «Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսը Հռոմի եպիսկոպոսից հետո պատվի առավելություն ունի, քանի որ Կոստանդնուպոլսի ինքն ինքն Հռոմն է»<sup>6</sup>: Սա մի անասարկի փաստ է, որը ոչ միայն վկայում է 4. Պոլսի արտի «վերելիքի» մասին, այլև ցույց է տալիս, որ ի հակադրություն նրինվան 6-րդ և 7-րդ կանոններով հաստատված միտադարձ աստեղծության, «արևելքում (նույնպես նպատակ ունենալով նաև քրիստոնեական աշխարհում) աստիքի լինելու» իր հավանություններում 4. Պոլսի եպիսկոպոսությունը վճռական փորձ է կատարում «միանգամայն նոր կենսադրություն հյուսել» իր համար<sup>7</sup>: Սակայն միաժամ կինիկ կարծել, թե 4.

<sup>1</sup> Տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 6, с. 140: Վավերագրեր վկայում են, որ ուղղադավան քաղաքական համար Պավլինոս եպիսկոպոսը վայելել է Արևմտյան Ալեքսանդրացու, Դոգիա Կոլորացու և դարձյալների նրինվան այլ գործերի, իսկ IV դարի 70-ական թվականներից նաև՝ Դոմեադոսյան արդի և արևմտյան եպիսկոպոսների արքանությունը (տես, օրինակ, **Святкоу Аланаси, Александрийскаго Архиепископа, къ Антиохійцам / Свт. Афанасий Великий**. Творения в четырех томах. Т. III, М., 1995, с. 173; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. III, гл. 11, с. 168, տես նաև **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi), Т. III, р. 631): Իսկ Մեկեղիոս եպիսկոպոսը վայելել է նոր նրինվան խմբակցության (իստվական Գրիգոր Աստվածաբանի), ինչպես նաև նոր բարձրացող 4. Պոլսի եպիսկոպոսների արքանությունը:

<sup>2</sup> Տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. V, гл. 9, с. 213.

<sup>3</sup> **Денния Вселенскихъ Соборовъ**, Т. I, с. 117: Ա. Արևելիկ կարծիքով դա այն բանի լուսնուցի վկայությունն է, որ 4. Պոլսի տիեզերածղովի «շարժիչ ուժն» անտիոքյան հռչակներն էր, տես **Лебедев А. П.** Вселенские Соборы IV и V вековъ (Обзор ихъ догматической деятельности въ связи съ направленіями школъ alexandрійской и антиохійской), с. 148: Ա. Արևելիկն հավելում է նաև, թե արևելքում 4. Պոլսի ժողովը «խիստ պատկառյալ տվեց նաև» Դոմեադոսյան արքունի, որի առիակալոչյան է համարում տիեզերածղովի 3-րդ կանոնը, տես **Спасский А.** История догматическихъ движений в эпоху Вселенскихъ Соборовъ (В связи с философскимиъ учениями того времени). Тринитарный вопросъ (История учения о св. Троице), с. 583. Չնայածնայ է նաև Թիմոնի տեսակետը (տես **Tillemont. Memoires**, Т. IX, р. 486-495): Եւ մերում է նաև Նեկլարիոսի ձեռնադրությանը Մեկեղիոս Անտիոքացու մասնակցության մասին Աղոմեմոսի (տես **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VII, гл. 8, с. 488) կանխակալ տեսակետը:

<sup>4</sup> Սահրամանը տես **Денния Вселенскихъ Соборовъ**, Т. I, с. 98; **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, кн. VII, гл. 9, с. 489-491, **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная История, кн. V, гл. 8, с. 315-316, և այլն:

<sup>5</sup> **Денния Вселенскихъ Соборовъ**, Т. I, с. 117, Դմմ. **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi), Т. III, р. 560.

<sup>6</sup> **Նույն տեղում**: Այս ճակնկալումը վերցված է Ժ.-Դ. Սամբի ժողովածուում պահպանված տեքստից (տես **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi), Т. III, р. 3, հմմտ. **Денния Вселенскихъ Соборовъ**, Т. I, с. 117): Սրինյան որոշ տեքստերում կանոնը շարադրված է միանգամայն այլ տեսակով և հռչակում է. «Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսը պատվի առավելություն ունի, բանի որ Կոստանդնուպոլսի ինքն ինքն Հռոմն է»: Դա, անկասկած, պետք է դիտարկել 4. Պոլսի պատրիարքության հավակնությունների համատեղմանում:

<sup>7</sup> Խոսքը վերաբերում է այն բանին, որ Պողոս Կոստանդնուպոլսցի եպիսկոպոսից հետո (340 թ.) մինչև Գրիգոր Աստվածաբանը (380 թ.), 4. Պոլսի բոլոր եպիսկոպոսները (եվեթիոս Լիկոմոնեացի, Մակեդոն, Եվդոկիտոս, Դնոնիոս) արդյունավետ քաղաքական քայլեր են կենդանու կողմից: 381 թ. 4. Պոլսի տիեզերածղովում մայրաքաղաքային նվիրաբերության «անասած գործունեությունը» ցույց է տալիս, որ նա ոչ միայն «պարտավորվեց արևելյան եպիսկոպոսների ժողովի տիեզերական հռչակել», այլև ուղղորդված այդ քաղաքականության արդյունքում կարճ ժամանակ անց՝ V դարի առաջին կեսին «միաբնակություն» մեջ բանվանարկելով հավասարակող Ալեքսանդրիայի և դաշնակից Նեոկիոսի նվիրաբերությունները, առաջնություն մեք բերեց արևելյան եկեղեցուն, տես **Спас-**

Պուրջ Հազմահեռաթյունները սահմանափակվում էին լուկ դրանով: Իրեն զինարարված կանանական լիազորությունները նա կարող էր լիարժեք կերպով իրականացնել միայն Ալեքսանդրիայի և Հռոմի ազդեցությունը չհղորացնելու ճանապարհով:

Ահա այդ նպատակով էլ Հրապարակվեց հոստանդեուպոլյան 2-րդ կանոնը, որտեղ արժանազրկված է. «Մարզային եպիսկոպոսները չպետք է տեփական մարզերից դուրս իրենց իշխանությունը ենթարկեն այլ եկեղեցիների և խառնակեն եկեղեցիները, այլ կանոններին Համառայն Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսը պետք ենկեղեցական գործերը ղեկավարել միայն եղիպոստոս, իսկ Արևելյան եպիսկոպոսները՝ միայն արևելյան եկեղեցում՝ պահպանելով ներկանական կանոններով Հաստատված Անտիոքի առաքելությունը, ճիշտ այդպես էլ Ասիական մարզի եպիսկոպոսները թող ղեկավարեն միայն Ասիայի եկեղեցիները, պոնտականը՝ միայն Պոնտական մարզում, և Թրակիականը՝ միայն Թրակիայում: Չնուսաղություն, կամ եկեղեցական որևէ այլ ճրահանգ իրականացնելու Համար Հրավիրված չլինելով, եպիսկոպոսները չպետք է դուրս գան իրենց մարզերի սահմաններից: Պահպանելով (եկեղեցական) մարզերի սահմանները՝ վերոնշյալ կանոնը՝ ակնհայտ է, որ յուրաքանչյուր մարզի գործերը պետք է կարգավորել մարզային ժողովը, ինչպես որոշված է ներխայտում: Իսկ այլացեղ ժողովուրդների մոտ գտնվող Աստուծո եկեղեցիները պետք է ղեկավարվեն Հայրերի մինչ օրս պահպանված սովորություններով»:

Ինչպես և ուղարկել էր, Վ. Պուրջ 381 թ. տեղեկատվողով ավարտից հետո այն Հանդիպեց Հռոմեական ներկայացուցչության և արևմտյան եպիսկոպոսական ժողովի խիստ ընդդիմությամբ: Բարեխախտաբար Թեոդոսիոս կայսրը Հաղվեցալու կրոնական բաղադրականությամբ և վիճարանական խնդիրների լուծման գործում առնական միջամտությունը կոտեցեց թրիստոնեական արևմտյան և արևելյան նոր պատկանումը: Հավատարակչող մոտեցումների արմատավորմամբ կայսրը կարողացավ, թեկնազե ժամանակավոր, համաբախտություն հաստատել ներկայությունական կենտրոնների միջև:

Օգտագործելով քննված Հնարավորություններ՝ Թեոդոսիոս Մեծն արմատական քայլերի դրնեց նաև աստվածապետական իշխանություն հաստատելու ուղղությամբ, որի առաջին և Հիմնական քայլը Հանդիպացավ Հռոմեական կայսրությանը քրիստոնեական պետության վերածնունդ:

## ՓՈՒՈՆ ԱՆԵՐԱՆԴՐԱՆԵՐ Ե ԼՈՂՈՍԻ ՓՈՆՈՒՈՒՄՆԵՐ ՈՒ ԶԱՏԵԳՈՒՄՆԵՐ ԸՄՈՒՆՈՒՄՆԵՐ

### 9. Ա. Մարգարյան

Վաղ թրիստոնեության և անտիկ փոխադարձության փոխադարձություն և փոխազդեցության Հիմնահարցը գիտատեսական մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում, քանի որ թրիստոնեական աստվածաբանության պատմական ձևավորումը սերտորեն կապված է ժամանակի փոխադարձության աստվածության հետ և նախապես Հիմնական գծերով պատմափոփոխվել է նրանով: Հիլլենիստական փոխադարձության թեոսոփիական ուղղությունները (Նոդոլյո-Թոդոլյոյանություն, Հրեական թեոսոփիա, Նոդոլյոյանականություն) իրենց Հիմնականը իրենցով, բազմաթիվ տեսանկյուններով ուղղակի առնչվել են քրիստոնեության հետ և որոշ Հարցերում ազդել են քրիստոնեության տեսական մտքի վրա, ինչը նկատելի է նրա սկզբնավորման շրջանից և արդեն 2-3-րդ դարերում առավել խորացող և զարգացող բնույթի վրա:

Թրիստոնեական աստվածաբանության մտավորությունների ձևավորման և ձևավորման գործընթացում կարևորագույն և վճարող գործոնների որակով հանդես են եկել անտիկ փոխադարձության ուղղությունները և արևելյան Հուրուս աստվածապաշտությունները: Դրանց ղեկավարումում և ներքին պայքարը ընթացքում եկեղեցական գիտությունը որոշ դեպքերում յուրացրել է Նոդոլյոյի էմիլիանյան փոխադարձության աշխարհայացքային առանձին սկզբունքները կամ էլ Հրեական և անտիկ փոխադարձության ազդեցությունները, որոնք եկեղեցական այս կամ այն տարրի Հազմաբախտ (աշխարհայացքային) կողմնորոշման գործում հաճախ են Հիմք հանդիսացել և շարունակել գործել ընդդիմադիր տարրեր Հայացքների ձևավորման համար՝ այդ կերպ թրիստոնեական եկեղեցու ներսում ձևավորելով Հիմնականները:

Այդ տեսանկյունից յուրաքանչյուր կրոնափոխադարձության համակարգի կամ անհատ մասնակցի Հայացքները արժեքների առաջին Հերթին անհրաժեշտ է տեղադրված կատարել նրա տեսական-փոխադարձական և փոխադարձական-աստվածաբանական աշխարհայացքները: Փոխան Արեքստանյան պարագայում դրանք սերտորեն կապակցված են և ներքին՝ գենետիկ առնչություններ ունեն:

Փոխան կյանքի ու գործունեությունը ընթացել է Ալեքսանդրիայում, որը ժամանակի փոխադարձական, գիտական և կրոնական մտքի ամենահանապազուրկ կենտրոններից էր, Հայրերի՝ Հնարություն ձևավորների իր Հարուստ զարգացումով:

skiy A. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 591.

1 Деян. Вселенских Соборов, Т. I, с. 117.

Պաղատան արքայառնհիմն հովանավորությամբ տարբեր երկրներից ու քաղաքներից Ալեքսանդրիա էին գալիս նշանավոր փիլիսոփաներ, գիտնականներ և բանասերներ: Նրանց շնանքերով էլ ձևավորվում էր այնքանազարկյալ բանաստեղծական ոճը, մշակվում և խմբագրվում էին Նամերոսյան պոեմները: Այստեղ էր, որ առաջին անգամ այլաբանական մեկնաբանության էր ենթարկվել անտիկ դիցաբանությունը՝ իր մարդկային մասնաշրջանի և աշխարհայացքի նախափիլիսոփայական մակարդակ: Խրախուժվում էր նաև կրոնական պաշտամունքների տարածումը, որը նպաստում էր դարձնել մեծանշան ու սինկրետիզմին: Իրեր Հելլենիզմի դասական կենտրոն՝ Ալեքսանդրիայում իշխում էր կրոնական Հանդուսթոգիսմոսությունը, Հնուտարբբայությունը օտար մշակույթների և կրոնական ավանդույթների նկատմամբ: Դա պայմանավորված էր նրանով, որ բազմազգ և աշխարհական այնքանազդիպաների կրոնական գիտակցության մեջ Հելլենիզմը որոշակի բնույթ և փոփոխություն էր ստացել: «Նախկին աստվածների կարգավորված աշխարհը» իր գործառույթներով, դադարում էր Համաստասիանից պատահականությունների բառին: Աստվածներն աստիճանաբար «ենթարկվում էին» ճակատագրին, կազմված պատճառականության Հնու, ինչը պայմանավորվում էր «Համաշխարհային սինեմայով»: Միմ տարածում էր գտնում այն Համոցմունքը, որ մարդու ճակատագիրը գտնվում է աստվածների Հսկողության տակ: Ներկան որակվում էր որպես ապագա տանող ինչ-որ անցումային փուլ:

Ալեքսանդրիան, միաժամանակ Հրեական սքյուլուրի խոշորագույն կենտրոններից էր, ուներ մեծ և բարեկեցիկ Հրեական Համայնք, որը ժամանակի ընթացքում վերաճել էր քաղաքական ու մշակութային ազդեցիկ գործոնի: Սակայն, Հելլենիզմի ազդեցությամբ, Հրեական ազգակրոնական ներթափանցություն ու մեկուսացվածություն աստիճանաբար իր տեղը գեղծում էր Հելլենիզմի բնորոշ լաց և տեական փոխազդեցություններին: Փոխադարձաբար աճում էր նաև Հնուտարբբայության Հրեական կրոնի և մշակույթի Հանդեպ, որի վկայություններից մեկը պետք է Համարել Անգուստինոստան, որը յուրովի խթանեց Հուսահրեական սինկրետիզմը. «Հուսները կարողանում են ստիճարգ կրթվել Հրեաները ձգտում են Աստվածաշնչի լեզուն թարգմանել Հուսական փիլիսոփայության լեզվի: Դրա Համար նրանց օգտագործում են ալեքսանդրիական բանասերների մեջ Հաստատված աշխարհական մեկնաբանության մեթոդը: Այսպես ծնվեց բիրիլական կղզի-գետիկան, որի նշանավոր ներկայացուցիչն է Փիլոն Ալեքսանդրացին»:

Եկեղեցական ավանդույթները տարբեր ժամանակներում նրա Հանդեպ տարբեր վերաբերմունք է ցուցաբերել: Բայց նրա առումը Հիմնականում Հիստակվել է Պողոս Ամուսնացուն, Սարկիս, Նեստոր Հերժավանների վրա ունեցած խորունկ ազդեցության առնչությամբ: Այս տեսակետից Փիլոնի կրոնափիլիսոփայական Հայացքների և տեսականների վերլուծությունը պետք է կարևորել նաև այն Հանդեպներով, որ նրա տեսական մասնաշրջանի թույլն ինտենսիվ կերպով ուսումնասիրվել է եկեղեցական Հայրերի՝ Կղեմն Ալեքսանդրացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Որդուհիս, Գրիգոր Կապադովկացու և այլոց կողմից: Հերոնիմոսը Հիշատակում է մեծ տարածում գտած Հնագույն այն ավանդությունը (ենթադրությունը), թե «Սողոմոնի իմաստությունը Հելլենիզմը հզել է Փիլոնը»: Այս ենթադրությունն, տեկատկած, Հիմնավոր փաստարկներ չունի: Բայց առնչությունը պետք է Համարել այն, որ աշխարհայացքի ձևավորման գործում մեծ է կրոնների և քաղաքակրթությունների խաչմերուկը, Հնի և նորի, արևելյան և արևմտյան ուսմունքների Հարուստ շտեմարանի Համարում ունեցող Ալեքսանդրիայի ինտելեկտուալ միջավայրի ազդեցությունը: Ուստի միանշանակ ընդունելի է այն տեսակետը, որ ալեքսանդրիական աշխարհաբացաբացական միջավայրը «ճանապարհ Հարթեց Հրեականության և Հելլենիստական փիլիսոփայության Համադրության Համար»:

Կրոնի մեկնության ոլորտում Փիլոնն առաջինն էր, որը իր ցարանական մասնագույնության Համապարփակ արտահայտչամիջոց Համարվող այլաբանական մեկնաբանության մեթոդը կիրառեց Մոգստի Հնգամասյանի նկատմամբ, Հիմնավորելով այն տեսակետը, թե աշխարհակառույցի գաղափարները թաքնված են արաբիկ պատմական շարադրանքի տակ, և այն Հասանելի է բացառապես աստվածային շնորհով օժտված նվիրյալներին:

Լինելով բարեպաշտ Հրեա՝ Փիլոնն իր կրոնական Համոցմունքներով Հետադուրական միաստանության և կրոնցիտիզմի Հնաեղը էր: Դրան զուգընթաց՝ նրա աշխարհայացքը Հավասարապես աչքի էր ընկնում նաև դիտական ընդունելով: Հելլենիստական-փիլիսոփայական իրթությունը Փիլոնի թույլ էր տալիս Հրեական աստվածային մարդկեղայ և խառաբալիստական ղրվազները դիտարկել նրան խորհրդապաշտական այլաբանությունների շարք, որի Հետեանքով Աստվածաշնչի փիլիսոփայական-աստվածաբանական տարբեր բովանդակություն Համոցմունքները նրա կողմից մեկնաբանվում էին այլոթվազորականության, պատմականության և ստոխիկայի փիլիսոփայության Հիմնարար բնույթներից: Տեսական կրոնագիտության դիրքերից ուշադրով է այն, որ իման մեթոդաբանության արդյունքում

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 47.

<sup>1</sup> История философии (под ред. Г. Ф. Александрова). Т. 1, М., 1940, с. 369.



Հինկտակարանային Աստվածք մեկնաբանական Համակարգում Հնչեկնա-տական Հնչեկություն է ստանում և էպոսն մերձենում է փիլիսոփայական աշխարհայացքին:

Աշխարհակառույցի Հիմնարար Հարցերի մեկնություն միտումով Փիլոնը դիմում է աստվածաբանական ապոֆատիկ մեթոդին: Այդ ճանապարհով նա Հանդուս է աստվածային իրերի և Աստծո մասին գիտելիք ձեռք բերելու խորհրդապաշտպան է կատարել և գերբնական ինտուիցիայի Հայեցակարգին, որն էլ նրա Համակարգում վերածվում է աստվածաբանական նորահանդուսների Հիմքի և, միաժամանակ, մասՀայեցողական ինքնաուղղ կառույցի: Այլաբանական և ապոֆատիկ մեթոդին Համահավասար Փիլոնը Աստվածաշնչի մեկնողական Հարցերում մեծ տեղ է Հասկացնում նաև անդրանցաբանության (արանցիդեյտիսմի) սկզբունքին, որը նույնպես մեծ տարածում է ունեցել իր ժամանակի փիլիսոփայական ուսուսուցանմանում: Այդ դիրքերից է խորհրդապաշտ աստվածաբանը Հիմնավորում Հրեական բմբռնման Հաստատային եպիկոսության Հարաբերությունները մատերիական և զգայական աշխարհ Հետ: Ընդ որում, այդ Համաստեքատում Փիլոնի Համար առաջնային է Համարվում նյութական աշխարհից դուրս և դրանից վեր կանգնած «մատերիալները Աստծու» առաջնությունը, որը, սակայն, իր կամքով արարում է աշխարհ և Հարաբերվում (=խորհրդապաշտություն) Հետ: Ելակետային այդ դիրքորոշումների պայմաններում, իՀարկե, արամաբանորեն անխոսափելի է դառնում նաև միջոցառումը գաղափարը, բանի որ միայն վերինն կարող է ապահովել Աստված-աշխարհ բազմապրծան Հարաբերության Հարադրությունը: Միևնույն ուժի անհրաժեշտությունը թելադրված էր նաև վերգգայական Աստծու և նրա կողմից ստեղծված արարածների միջև Հաղորդակցություն Հաստատելու պահանջով:

Այդ ամենի արդյունքում, ըստ Ս. Տրուբեյկոյի, «արտաքին պատմությունը» վերածվում է բարոյական իրադարձությունների ստվերի, ինզոպ իրավիճակների ինչ-որ ալլաբամոյություն: Հին Կտակարանը դադարում է իր ժողովրդի Հետ ԵՏՈՎյան միության Հուշարձան լինելուց և վերածվում է Ջեռնեի, Արիտատանի և Պյոնիսպորտայի Հետ Պատանին միավորող բարձրագույն իմաստության Հայտնության (ընդգծումը մերն է՝ Գ. Մ.): Այսպեսից արամաբանորեն Հետևում է կրոնափիլիսոփայական Համակարգի Համար Հիմք ծառայող Պատանի «իդեաների» և ստորինների «Լոգոսի» մասին ուսուսուցանմանը, որոնք սերտորեն շաղկապվել են Հին հայկական և Հրեական կրո-

նական աշխարհընկալումների Հետ: Սակայն, ինչպես իրավամբ նկատում է Ս. Տրուբեյկոյը, Փիլոնի մեկնությունները միայն առաջին Հայացքից են կամայական թվում: Իրականում դա եղել է միանշանակ Համակարգված և խորպես Հիմնավորված Հայեցակարգ, որն «... անցել է իր կանոններն ու Հիմնավորումները, իր մեթոդը, որը մասամբ փոխանցվել է Հրեական ուսուսուցանմանը, մասամբ՝ Հուսեական բերականներին, մեթոդը, որը փոխանցվել է Փրքի Հետագա մեկնաբաններին և որը մինչ օրս դեռևս ունի իր ազդեցությունը»: Կրոնափիլիսոփայական աշխարհայացքի տեսանկյունից Փիլոն Արեսանդրացուց զերը Աստծո և աշխարհի միջև միջնորդ կապի վերաբերյալ ուսումնքի ստեղծման և մեկնաբանման մեջ է: Նա առաջինն էր, որը յուրահատուկ մեթոդի օգնությամբ Համատեղեց Հուսեական փիլիսոփայությունը և Հրեականությունը, սակայն դա կատարեց Հրեական դավանաբանությանը Համապատասխան:

Հուսեական փիլիսոփայության մեջ մատերիան մի ամորֆ Հավերժություն էր, որն ստեղծագործական ձևավորման էր ենթարկվել դեմոնիզմի՝ աշխարհաստեղծ ուժի կողմից: Հնչեկնատական կրթություն ստացած Փիլոն Արեսանդրացին, ինքնաուղղ կերպով յուրացնելով այդ ամենը՝ այն վերախմտաստվածից Հրեական միաստվածայության դիրքերից՝ զարգացնելով աշխարհը սնչչից արարելու ուսումնքը: Դրանով, յուրահատուկ ձևով, Հին Հուսեական փիլիսոփայության կեցողության մասին ուսումնքը Համադրվեց արարիչ Աստծո Հրեական բմբռնմանը, որից Հետևում է, որ Փիլոնը Հուսեական կերպով պաշտպանում է ազգային կրոնական շահերը, ուս Համար առաջինն է Համարվում ոչ թե փիլիսոփայության գիտնական-էվոլյուցիոն, պատմաուսական բմբռնումը, այլ բացարձակ նախասկիզբ Համարվող Աստծո կրոնափիլիսոփայական ուսումնքը:

Այդ ամենի արդյունքում փիլիսոփայության մեջ Հանդես եկավ բացարձակ և արարիչ Աստծո ստեղծ ուսումնքը, որն անձին է, անփոփոխ, այսինքն՝ աշխարհի նկատմամբ անդրանցական: Եվ միանգամայն օրինաչափ էր, որ Փիլոնը չէր կարող այդ Աստծուց անմիջականորեն բխեցնել աշխարհը: Նա Հարկադրված էր ներմուծել կողմերի իրար կողմով միմյան-կալ ուժի՝ Լոգոսի մասին ուսումնքը, որը մեկնաբանվում է «աստվածային նախնական բանականության» որակով: Ըստ Փիլոնի՝ աշխարհի արարումից Հետո Լոգոսը դարձել է Աստծո նպատկար իմունեն՝ անցնել նն, միաժամանակ, Աստծո և աշխարհի միջև միջնորդ: Այդ ամենով Հանդերձ՝ Փիլոնի Համակարգում Լոգոսը բնութագրվում է որպես բացարձակ, անփոփոխ և անսահմանակ Աստծո «ստեղծող բաշնան» և «աշխարհի բազմից»: Այլ

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. М., 2000. с. 127-128.

<sup>2</sup> Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории. с. 127-128.

կերպ ասած՝ նրա Համոզմանը՝ «...Փիլիսոփայությունը և աստվածաշնչյան իմաստությունը, փերին Հաշվով, ունեն նույն ակունքը՝ աստվածաշնչյան բանականությունը»<sup>1</sup> Լոգոսը, թեև աստվածաշնչյան Լոգոսն ունի այն առաջնությունը, որ պարզապես Աստուծո քանն (Ողորմ) է, այն զեպչում, երբ Հույների փիլիսոփայությունը արտացոլում աստվածաշնչյան Լոգոսի պատկեր Հանդիսացող «Բանի» մարդկային վերաբառադրությունն է»<sup>2</sup>:

Այս առեակետից՝ Փիլոնի ուսմունքը, Լոգոսի կրոնափիլիսոփայական բնութման Համար Հանդես եկավ իբրև ավարտուն և միանշանայն նոր փուլ ինչպես քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական մտքի Համակարգում, այնպես էլ՝ քրիստոնեական աստվածաբանական մտքի ձևավորման դորմունտը:

Մյուս կողմից պետք է նկատել, որ Փիլոն Ալեքսանդրացու կրոնափիլիսոփայական Համակարգում Լոգոսը դիտարկվում է իբրև այնպիսի միջնորդ, որը «ոչ նախադիզբնական է ինչպես Աստված, ոչ էլ ծնված է, ինչպես մենք»<sup>3</sup>: Մի գեպում Լոգոսը մեկնարկվում է որպես Աստծո արտազեղում, ինչպես ստոիկների մոտ է, մյուս զեպում, պատեոնականության ողով, բնութագրվում է իբրև Աստծո արբանյաղորմություն, որից ուղղակի բխում է այն, որ այսպիսի չնեք առնչվում Լոգոսի մասին քրիստոնեական բնկալումներին: «Փիլոնի փիլիսոփայությանը Լոգոսի՝ իբրև անդրանցական Աստծու, բնության ու մարդու միջև միջանկյալ զգալի և նրանց միասնության մասին ուսմունքը, նրա առաջին քայլերից սկսած, ձևավորող ազդեցություն ունեցավ քրիստոնեության զավառաբանական պատկերացումների վրա»<sup>4</sup>:

Լոգոսը փիլոնյան Համակարգում ոչ թե Աստված է, այլ միջանկյալ ուժ, զգալ անդրանցական Աստծու, բնության և մարդու միջև: Այն կերպ ասած՝ Լոգոսը փիլոնյան բնութմանը միափոխող անտիկ փիլիսոփայության մեջ վերջինիս մասին ուսմունքը աստվածաշնչյական ուսմունքին, և այն օտանց բանական, տրամաբանական, կառուցվածքային և կարգավորիչ գործառույթներով: Այդ ամենի արդյունքում էլ Փիլոնի Հայեցակարգում Լոգոսը «Համաշխարհային կարգ ու կանոնի»՝ Հիմքի Համարում ունի: Ձի կարելի չնկատել նաև փերինիս կրոնափիլիսոփայական նյութը: Փիլոնի ջանքերով Հրեականության բազմաթիվ պատմության բնկացում ասոցիան սնվում աստվածաշնչյան վարդապետությունը մեկնարանվից քանակա-նաքան (տեսական մտքի) և արտաբանական մտանդություն դիրքերից: Լո-

գոսը մեկնարանվից բունտեանության, այսինքն՝ լեզվամտանդության կապի դիրքերից: Այդ Հիման վրա էլ Լոգոսի Հունական փիլիսոփայական բնութմանը վերափոխեց «խոսք-մտքի», «բանական կարգ ու կանոնի յուրահատիկ Հիմքի» և ռաշմանային աշխարհայացքային ավանդության՝ Հին Հրեական և Հունականի յուրատիպ Համարմանը, որի առանցքը Փիլոնի աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքն էր:

Լոգոսի որակների փիլոնյան մեկնությունը փաստում է նաև, որ տեսաբան իր վրա կրել է պատեոնականության ազդեցությունը: Պրա վկայությունն այն է, որ Փիլոնը Լոգոսը մեկնաբանում է իբրև «Հավերժական իդեաների թագավոր, որը մերձեցում է աստվածային մտքերին»<sup>5</sup>: Նրա Համակարգում Աստված աշխարհն ստեղծել է բոս «Իդեաների մոդելի»<sup>6</sup>: Լոգոսը նախորդում է տիեզերքին միշտ այնպես, ինչպես նկարի մտանդագամն է նախորդում կտավին: Եվ ինչպես որ կտավը Հանդիսանում է նկարչի մտքի մարմնավորում, այնպես էլ արարված աշխարհն այլ բան չէ, քան Արարիչ Աստծու մտքի նյութականացում:

Փիլոնի կրոնափիլիսոփայական աշխարհայացքի Հիմքում բնկած է Մովսեսի Հնչամառյանը, որն այդ Համակարգում որակապես նոր մեկնություն է ստանում: Համարելով, որ Հնչամառյանը աղբյուր է ծառայել նաև ողջ Հունական իմաստնության Համար՝ աստվածաբանը պնդում է, որ ռաբբիական տեքստերը Հասկանալու Համար անհրաժեշտ է դիմել այստեսության մեթոդին, ինչն էլ նա կատարում է պուրթագործականության և դրստեականության փիլիսոփայության Համադրման ճանապարհով: Ընդ որում՝ այդ գործընթացի Հիմք է Համարում բացառապես Հրեական զավանաբանությունը:

Փիլոնի փիլիսոփայական աշխարհայացքի վերլուծությունը թույլ է տալիս ազդարարանալ նաև փիլիսոփայության Լուսնյան նպատակի, տեղի և դերի մասին Հեղինակային բնութմաներին: Փիլոնի Հայեցակարգի Համառայն՝ փիլիսոփայությունն նպատակն Աստծո ճանաչությունն է: Հիմք բնչունիցով դիտելիքի և Համարի Հակադրության ուսմունքը՝ աստվածաբանը Համոզված պնդում է, որ դերբնական ճանաչողությունը մտքի (դիտելիքի) միջոցով անհնար է: Ծանաչողության այդ Հնարավորությունն անթիվում է բացառապես Լոգոսի մեջ, որի միջոցով միայն կարող է Հասանելի զառնել Աստծո արտազեղումը, ինչից Լոգոսի զգայական տրուպությունը, Հասանելի է անգամ զգայական բնկական ճանապարհով: Ինչպես որ ճարտարապետի Հոգում է սկզբանե առկա է չեքի նախադիմ, որը նա պետք է կառուցի, հիշա՝ այդպես էլ Աստծո՝ ամբիջ ստույգ աստվածային Լոգոսի մեջ առկա է արարման Հոգեոր նախադրությունը, որն էլ իրականացվում է մասերնայի միջոցով: Այստեղից էլ այն ներկայացու-

<sup>1</sup> Макогов Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 48.

<sup>2</sup> Ранович А. Б. О раннем христианстве. М., 1959, с. 264.

<sup>3</sup> Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства. Мн., 1986, с. 136.

թյունը, թե Լոգոսն առաջին իրելանակ է, աստծո նախապզգնական որդին, Աստծո և մահկանացուների միջև միջնորդը:

Եվ, այնուամենայնիվ, Փրկյունը չի կարողանում հասնել կերպով մեկնաբանել Լոգոսի ծագումը: Ավելի ճիշտ՝ նրա կողմից առաջադրվում է հայեցակարգային այնպիսի լուծում, որը բազմաթիվ տեսանկյուններով է ապահուհիչեցնում է արտադրման գեոստիկյան առանձնը: այն է՝ Լոգոսը մասշտաբում և ընտանիքում և նախնիների նախնիների: Մեկնաբանելով այդ տեսակետը՝ Փրկյունը պնդում է, թե Աստված գործում է ինչպես լույսը, որը ոչ մի քաղաքաշինություն չի կրում և գործնականում անապարհում է: Իսկ գործելի աներկապ հետևում է, որ Փրկյունի կրոնափիլիսոփայական մոտեցումը առաջնային է համարում ինքնին (անգիբը)՝ ակղբը, որին էլ ստորադասվում է փրկյունը (գիբը)՝ փիլիսոփայական-մասնագիտական կոնսուլյոր: Ավելին՝ Փրկյունի որպես առաջնային համար առաջնային և կենտրոնական նպատակը իրականում աստվածընդունությունն է, Աստծո կողմից աշխարհի արարչագործության հուզական պատկերացումը: Այդ համատեքստում միանգամայն բնական պետք է համարել այն, որ նրա համար սկզբունքորեն պետք է անընդունելի լինի աշխարհի անկեղծ և անգիբը գոյության մասին Արիստոտելի ուսմունքը: Եվ, չնայած ստորադասության նման բնույթի մասին, Փրկյունը ձգտել է հաշտեցնել և, կարելի է պնդել անգամ, ներդաշնանիցնել աշխարհայացքային համապարփակ հիմնահարցերի փիլիսոփայական և կրոնական լուծումները: Այդ նպատակով ու պնդում է, որ Աստվածաշնչի և հուճական փիլիսոփայությանը միմյանց չեն հակասում, քանի որ երկուսն էլ Լոգոսի ծնունդ են: Աստվածաշնչում աստվածային Լոգոսն իրեն բացահայտում է մարդարաններին, իսկ փիլիսոփայության մեջ հանգստի է գալիս որպես Լոգոս, որը դրսևորվում է և՛ մարդկային բանականության մեջ և՛ մատերիական աշխարհում:

Փրկյունի ուսմունքի համաձայն՝ «Մովսեսի, Պյութագորասի և Պլատոնի իմաստությունն ունի միևնույն աղուրը: Աստվածային մասին այդ աղուրքից են իրենց բազմազան պատկերացումները քաղում նաև բոլոր ժողովուրդները: Այդ պատկերացումներին (Աստծո մասին՝ Գ. Ա.) անհամապատասխանությանը պայմանավորված է միայն նրանց (ժողովուրդների՝ Գ. Ա.) գիտակցության մեջ Լոգոսի ուժի ոչ ամբողջական դրսևորումներով»:

Լոգոսը համարելով լույս Աստծո առաջինի որդի՝ Փրկյունը նրան բնութագրում է որպես «Երկնային Արամ», մանուս, Հրեշտակի և սուրբգրական այլ օրակներով: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ նշված բոլոր օրակները Փրկյունի օգտագործում է նկարագրա-

կան իմաստով՝ Լոգոսի հատկանիշները բնութագրելու համար: Ինչ գիտաբերում է Լոգոսի կիմնական նախնիների, ապա Փրկյունի համոզմամբ, զախարել է սահմանել որպես Աստծո և աշխարհի միջև միջնորդ:

«Լոգոս» հավաստության այդ բնույթը, հավասարապես նաև՝ բնկայման մասնակցությունը, Փրկյունի հնարավորությունն են տալիս Աստվածաշնչի մեկնել ազատ, այլաբանաբան և փիլիսոփայական մեկնաբանություններ:

Լոգոսը մասին Փրկյունի կրոնափիլիսոփայական ուսմունքը ներգործություն է ունեցել նաև բրիտանական մտքի վրա: Մակայն, այդ ազդեցությունն ամենևին էլ չպետք է հասկանալ այն իմաստով, թե իբրեք բրիտանականների նվիրական Լոգոսն ընդգծվում է իբրեք խորհրդավոր ուժ, որը ծագում էր ազգի խորհրդավոր ու անմահաշին Աստծուց: Եթե Փրկյունի նպատակն էր անտիկ փիլիսոփայության միջոցներով ազդարացնել և հիմնադրել հրեական դավանաբանական սկզբունքները, ապա, ի դրսեց սկսած, աստարեկ ինչպես բրիտանական ճատագործության համար Լոգոսի վարդապետությունը միանգամայն այլ հոգևոր ուղղվածություն ուներ: Այլ կերպ ասած՝ ի հակադրության հրեական հավատի և փիլիսոփայական Լոգոսի համադրության՝ փրկյունյան բրիտանական Լոգոսի (Բան Աստծու) ուսմունքի առանցքը և կենտրոնական սկզբունքը աստվածամարդու միջոցով փրկագործությունն է, որի աստվածաբանական հիմնավորումը Հովհաննես (Լոգոսի) Ավետարանն է:

Այդ տեսանկյունից որոշակի վերապահումով պետք է վերաբերվել այն մոտեցմանը, թե «Հունական փիլիսոփայությունից փոխառելով Լոգոսի հասկացությունը՝ ավետարանիչը (Հովհաննես՝ Գ. Ա.) բրիտանական Լոգոսը մեծ ձևաբերում արել, իսկ հելլենիստական մտքի համար՝ կարևոր գիշում՝ նրան հնարավորություն էր ընկնելով չարժեքի զեպի կրոնական միաստվածություն»:

Աստվածաբանության համադրվածում «Լոգոս» հավաստության կիրառումը թույլ տվեց լուծել այն հիմնահարցը, թե Հատարային զաշնում ինչ սահմաններ պետք է կիրառել ճանաչողության համար և պատասխան տվեց մատերիայի և Աստծո փոխհարաբերության տիեզերաբանական հիմնահարցին: Այլ կերպ ասած՝ մեթոդաբանական այդ մոտեցման չնրժիվ «տիեզերք», «մարդ», «կրոն» և աստվածաբանական այլ հավաստություններ, ինչպես նաև աստվածաբանական կցարանությունը ստացան առաջինայլ բովանդակության և տրամաբանական բացատրություն.

<sup>1</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии, с. 52.

<sup>1</sup> Оргиш В. П. Античная философия и происхождение христианства, с. 145.

<sup>2</sup> Свенцицкий И. С. Тайные писания первых христиан, М., 1980, с. 121.



Եվ, այնուհանդերձ, վերապահումով պետք է մտնենայ նաև այն տեսակետին, թե «Հուսանական փոխտոժայտության ազդեցության շնորհիվ է վաղ քրիստոնեության մեջ Հաստատվել այն միտքը, թե ճշմարիտ կրոնն անհնարուն է առանց այնպիսի ուսմունքների, որն իր մեջ ընդգրկում է ողջ գիտելիքը»<sup>1</sup>:

Անուշտ, Հնարավոր չէ մեքենել Լոգոսի փոխտոժայտական և կրոնական ուսմունքի ազդեցությունը քրիստոնեական աշխարհայացքի և, հատկապես, աստվածաբանության վրա: Մտախնայ զա չպետք է դիտարկել նաև իբրև միազին ազդեցություն, կամ էլ՝ փախառնություն նախ այն պատճառով, որ անուշտ իդեալիզացիոնական մտքի շարժումը «(առասպելի՝ Լոգոսի»՝ չարժանի)՝ Լոգոսը ներկայացնում է իբրև խոսքի և մտքի անբաժան միասնությունը»<sup>2</sup>: Այնինչ՝ քրիստոնեության Համար Լոգոսը Որդի Աստված է, Աստծու Միածինն է՝ չափից Որդի՝ կատարված Աստված՝ աստվածությունից և կատարյալ մարդ՝ մարդկայինությամբ: Եվ երբեք, ինչպես փոխտոժայտական Լոգոսը, այնպես էլ Լոգոսի Հուդայական կրոնափոխտոժայտական բնույթը վերջինիս բնութագրական որակներից է Համարում «զիտական գիտելիքների տարրերի» աղբյուրությունը<sup>3</sup>, ինչի աարբեր բնույթումներն էլ Հանդեցրել են կրոնափոխտոժայտական տարրեր մեկնությունների: Այնինչ՝ քրիստոնեական Լոգոսն ինքն Աստծու Իմաստությունն է և Միտքը, որով էլ բարբառում է Հափտեանական ու անանց աստվածային ճշմարտությունը:

Եթե փոխտոժայտ աղջ Համախորդող Հնարավորություն ստեղծվեց Աստվածաշնչի աստվածաբանական մեկնաբանության Համար, չպետք է աշխարհող անել և այն, որ այդ Հայեցակարգն ուներ իր որոշակի անհարմարություններն ու բացատրությունները: Լոգոսի փոխտոժայտ բնույթումն ուղղակի բնական է էրեթիստական բնույթի ցանկացած Հակաերրորդաբանության Հիմքում, որի տրամաբանական անխուսափելի հետևությունն է Հանդիսանում Քրիստոսի անկողնից աստվածության կամ ժամանակային սկիզբ ունենալու Հերձվածող տեսակետը: Այս ամենը Հանդեցրել են քրիստոսաբանական վեճերի, «սուր Հնաաբբերությունների» Համար նպաստավոր ներառողյուններ ստեղծման, իսկ տեսական մտքի չղջանկներում՝ խոստ Հնաաբբերության առեղծքի բունական կարգի մարհես ուսմունքի Հանդեպ: Դա, իբ Հերթին, ինչպես կրոններում, այնպես էլ փոխտոժայտական ուսմունքներում կազմած, Հուսայրման, երկմություն, չարի և բարւ Հափտեանական պայթարի տրամաբանություններ է ծնել:

Եթե փոխտոժայտ Համախորդում նախապայմանը մարդկության ողջ իմացություն և գիտելիքների լիակատար ներդաշնակության զարգացման Հափտի ու գիտելիքի միասնության ուսմունքն է, ապա քրիստոնեական եկեղեցու Համար ճշմարտությունները բխում են Աստծուց և տրվում մարդկանց: Եվ, քանի որ դրանք աստվածային ծագում ունեն, Հանդեհանաչ բնույթի են և կարող են աղբյուրի ինչպես Հեթանոսական բնույթումներ, այնպես էլ փոխտոժայտության Հետ: Հնաաբբար՝ քրիստոնեական ճշմարտությունները նախագուռ են ամեն մի գիտելիքի Համար: Ծիշտ է, ինչպես Փիլոնի, այնպես էլ Կղեմես Ալեքսանդրացու Համար կրոնի մեջ փոխտոժայտության ներմուծման գլխավոր Հնարքն ու միջոցն Աստվածաշնչի աղբյուրական մեկնաբանությունն է, սակայն նրանց մտեցումներում առկա են սկզբունքային տարբերություններ: Փիլոնի Համար Աստված բարձր է Լոգոսից՝ մտքից: Իսկ քրիստոնեական վարդապետության Համար «Լոգոսն Աստծու Որդին է, Իմաստությունը, Ծննդաբանությունը, զապախարը, Աստծու միտքը: Լոգոսի միջոցով է Աստված արարել աշխարհը և կառավարում է այն»<sup>4</sup>:

Հիմնահարցի լուծման գործում պետք է անհրաժեշտաբար հաշվի առնել և այն իրողությունը, որ Հուսանական զատական փոխտոժայտության չղմուտեաներում է ձևավորվել և փոխտոժայտական կրոնադիտության դիրքերից Հիմնավորվել միաստվածության բնույթումը: Քրիստոնեությունը չէր կարող անտարբեր վերաբերվել այդ փաստին: Եվ եթե քրիստոնեական եկեղեցու վարդապետական առանցքը կազմող Լոգոսի ուսմունքը նյութի մեկնաբանեց Լոգոսի աստվածաբանական բնույթումը, որով էլ այն Հակադրեց փոխտոժայտ Հայեցակարգին, ապա քննադատական նույն ժամանակները դրսևորվեց նաև միաստվածության անտիկ փոխտոժայտական մտածողության նկատմամբ, որը քրիստոնեական աստվածաբանության կողմից Հայեցակարգային միանգամայն նոր տեսք (≡Մ. Երրորդություն) և որակապես նոր մեկնություն ստացավ:

Այս Հիմնահարցերի շուրջ ծավալված բանավեճերն էլ իրենցով պայմանավորեցին II-III դարերի Հակաերրորդաբանական Հոսանքների առանձնահատկությունները: Այդ տեսանկյունից Հակաերրորդաբանությունը մեկուսի և փակ երևույթ չէր: Այն ձևավորվել էր Փիլոնի Աստված-Լոգոսի ուսմունքի Հիման վրա և ուղղակի Հակադիր էր Մ. Երրորդության եկեղեցական ուսմունքին: Այդ կողմածքով պետք է դիտարկել II-III դարերի Հակաերրորդաբանական բոլոր Հոսանքների վարդապետական առանձնահատկությունները, քանի որ դրանցում քրիստոնեական երրորդություն

<sup>1</sup> Огриш В. П. Античная философия и происхождение христианства, с. 146.

<sup>2</sup> St u Богомолов А. С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982, с. 28-29.

<sup>3</sup> St u ճուշտ տեղում:

<sup>4</sup> История философии (под ред. Г. Ф. Александрова), Т. 1, с. 389.

Համազյոյ երկրորդ գեմբի՝ Հիսուս Քրիստոսի (Աստված Լոգոս) մասին գործադանում են եկեղեցական ուղղափառներն՝ արամազոթներն Հակադիր Փիլիոն Ալեքսանդրացու կողմից մշակված Լոգոսի բանական խորհրդապաշտական մոտեցումները, ինչից արամազոթներն Հետևում է, որ առաջին դարերի Հակաբրորդարանական քրիստոնեական Հերձվածները վարդապետությունն ավելի մոտ է Հրեական միաստվածության և Լոգոսի փյունյան կրոնադավանարանների ըմբռնումներին, և ուղղակի վերադարձվում է դրանց Հիմնադրումները:

Փիլիոնի փյունոփայական Հայացքները Հեռ II-III դարերի քրիստոնեական Հերետիկոսական ուսմունքների ուղղակի և միջնորդավորված կապի մոտին առկա փայտությունները բավարար Հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ փյունյան ուսմունքն ունեցել է և՛ դրուկան և՛ միաժամանակ հերձակ ազդեցություն: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ ղոգմատիկական Հակաբրորդարանությունն՝ արիստոկրատության Հակաաղաքողները Համայն Փիլիոնի են մասնանշել իբրև Հերձվածող այդ ուսմունքի Հոգեորակներ:

Ավելին, նաև թիվ կազմում են աշխարհիկները, որոնք Սաբրի (=մոզաիստական Հակաբրորդարանություն), Պոդոս Սամոսացու (=զրեմաիստական Հակաբրորդարանություն), ինչպես նաև Հնտագա դարերի ալ Հերձվածներն ու դրանց պարզալուծիների վարդապետությունն ուղղակի բխեցնում են Փիլիոն «Երրորդարանական կառույցից» և Լոգոսի տեսությունից<sup>1</sup>: Սակայն, եթե Լոգոսի ըմբռնման ու մեկնաբանության Հարցում նման ազդեցությունն ավելի բուն արևելային է, ապա նույնը չի կարելի ասել գոյություն չունեցող «Փիլիոնյան երրորդարանություն» մասին: Փիլիոն Ալեքսանդրացին եղել է Հետեղական Հուդայականության ակա-

նաժոր հերկայացուցիչ, Հետևաբար՝ նաև ընդգծված հակակրոնորդան: Եվ ոչ միայն: Նրա Համակարգում երրորդարանական Հարցեր չեն քննարկվել: Ավելի ճիշտ քննարկվել և Հիմնավորվել են միայն Հուդայական աստվածաբանության Հիմնահարցեր, որոնք այլ բան չեն. բան Հակաբրորդարանական յուժումներ:

Անդրադանալից փյունյան ուսմունքի վերլուծությունը՝ Հեղինակներից ռմար իրենց արժեքումներում այն տեսակետն են Հիմնավորում, որ եկեղեցական Հափտամբում Լոգոսի ուսմունքի ներառումը, Հունական փյունոփայության ազդեցությունը, ձևավորել է քրիստոնեական Հափտամբը: Նրանք պնդում են, որ վերջինս էլ դարձել է վախճարանական արամադրությունների ու պատկերաչափությունների պատճառ, որի Հետևանքով պատմական Հիսուսի կերպարը սկսել է աղտոտվել: Ա. Հունա օրինակ՝ պնդում է, թե միապետական շարժումները վախճարանական պատկերաչափությունները Հակադանում էին Հիսուսի մասին բնապատմական ուսմունքի, որի Հետևանքով երկրորդ դարաշրջան Հափտեական Հափտամբություն Հաստատվելու մասին ավանդական ըմբռնումը շարունակում էին մնալ քրիստոնեական Հափտաի նախնական պարզության մեջ:

Այսպիսով, Սուրբ Երրորդության դոգմայի դարձացման տարրեր փունյան, Հափտամբական նաև դառնում ամբողջական երրորդարանական աստվածների քննական ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ամբողջական պատկերացում կազմել քրիստոնեության Հափտաբային Համակարգում Լոգոսի ըմբռնման շուրջ ավանդական եկեղեցական և Հերձվածողական (էրետիկական, դոստակիզմ, միապետականներ) ուղղությունների միջև պայքարի գիմնաիկայի մասին: Այն միաժամանակ նպատում է II-III դարերի ներկեղեցական կյանքի իրողությունները արժեքաբան, ինչպես նաև եկեղեցում Հափտաբային տարրեր կոնֆիդուրացիաների Հույան բովանդակային Հարցերի ուսումնասիրությունը:

<sup>1</sup> Տե՛ս օրինակ **Вардазарян О. С.** Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья. К вопросу об истоках традиции. Ереван, 2006, с. 10. Բնագրվող համալսարանական փաստերով հիմնավորված չէ նաև Յ. Ուոլսոնի տեսակետը, տե՛ս **Wolfson H. A.** The Philosopher of the Church Fathers. Faith, Trinity, Incarnation. V. I. Cambridge, 1964, p. 578-585. Սակայն լիովին հիմնավորված պետք է համարել վերոնշարձյալի պնդումն այն մասին, որ Լոգոսի փյունյան ուսմունքի և Արիոսի «ստորադասության» միջև առկա է «ամժամանակային» **արամադանական կապ**, տե՛ս Եմյոն տեղում, էջ 585-587: Վարկաբային պետք է համարել նաև Դ. Բրունսի և Դ. Ջոնսոնի վերլուծական աշխատանքներում տեղ գտած այն տեսակետները, թե իբր, Փիլիոն Ալեքսանդրացին իր «Խաստատուն տեղում ունի քրիստոնեության պատմության մեջ, որ նա եղել է «խառնյալների գրուցակիցը, ապագայում՝ ամեն», «եկեղեցու առաջին պատմիչը», «առաջին մեկնիչը» և Եմյոնական «Իմաստության գրքերի հեղինակը», տե՛ս **Bruno J. Edg.** Philo Christianus I. The Debris of a legend// Harvard Theological Review, 1976, №66, p. 141-145; **Runio D. T.** Philo Christian Literature: A Survey, Compendia Resum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Sec. III, V. 3, Minneapolis, 1993, p. 3-33.

## ԲՐԻՍԱՌԱԲԵՐԵԿԵԼ ԿԻՆՔԵՐԵՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԾԱՎԱԼՈՒՄԸ V դարի 40-45-ԿԵԼ ԹՎԱԿԵՆՆԵՐԻ ՎԵՐՋԻՆ

### I. Բարիման

V դարի 30-40-ական թվականների թրիստոսարանական վիճարանությունների ուրյն մասը լինելով՝ եվտիբեական վեներն առես յուրովի ամբողջացնում են դարաշրջանի Հերձվանների Հակադիր թեկերը: Կասկածից վեր է, որ այդ Հիման վրա ինչպիսի աստվածաբանական, այնպես էլ եկեղեցարանական և դոգմատիկայի պատմությանը նվիրված մասնագրությունն անվերապահորեն պնդում է, որ եվտիբեական վեները նշանավորեցին թրիստոսարանական վիճարանությունների Հանգույցալուծման կարեվորագրուն փուլերից մեկը: Վաղերգուները թույլ են տալիս նաև փաստել, որ ներկեկեցական Հարաբերությունների զարգացման գործում եվտիբեական վեները յուրահատուկ կատարիչատիր դեր են կատարել: Թրիստոսարանական վիճարանությունների այս փուլում է՝ ավելի բնեւացան է միմյանց Հակադրվելիցն ղուեւա նեւատրականության ծավալման չըբանում անհաշտ դիրքորոշում որդեգրած աստվածաբանական Հոսանքները: Չպետք է աչքաթող անել և այն, որ եվտիբեանի Հերձվանող վարդապետությունը, յուրահատուկ խաչ Հանդիսանալով, էպոսի թիմանից այն ուժերի միավորումը, որոնց շնորհիվ էլ իրական գարավ թաղիկդեանական թրիստոսարանության «կանախանացումը» է, վերջին Հաշվով, բնդՀարաբական եկեղեցու պատկազումը:

Նեոդոքսիտիզմով պատմական իրականությունը՝ թաղիկդեանական մասնագրությունները եվտիբեական վեները փորձում է ներկայացնել «այդրասանդրյան թրիստոսարանության ջատագովի» որակով և անգամ խոսում է ինչ-որ «եվտիբեականության»՝ եվտիբեանի Հեռնորդների կամ Հոսանքի մասին, որը որակվում է նաև «միարեակ» եզրով: Այնինչ վաղերգուները վկայում են, որ թրիստոսարանական Հակամարտությունների ծավալման այս փուլն անխզելիորեն կապված է Կ. Պոլսի վանաՀայր եվտիբեանի անվան Հեռ՝: Նորահաստատ Հերձվանի մասին յուրջ քննարկումներն ամենայն

առեթյամբ ծավալվել են 448 թ. Կ. Պոլսի եպիսկոպոսական ժողովում: Վաղերգուները վկայում են, որ ժողովական քննարկումների ժամանակ Դորի-նա թաղաբի եպիսկոպոս եվտիբեանը յուրջ մեղադարանքներ է ներկայացրել եվտիբեանին, պնդելով, որ նրա Հերձվանող թրիստոսարանությանն իր «չառանցանքը թաղել է Մանիի, Վալենտինոսի, Ապոլինարի որջից և իր կողմից Հրապարակած գրքի տեսքով սփռել է վանքերում»:

Նախնական քննարկումներեց Հեռա Կ. Պոլսի եպիսկոպոսական ժողովը եվտիբեանից պահանջել է պատասխանել առաջարկված մեղադրանքներին, որի պատճառով էլ նա Հարկադրված է եղել ժողովականների քննարկմանը ներկայացնել իր թրիստոսարանական ուսմանը: Ու թեև Հիշատակություններն են պոհպոնվել, որ եվտիբեան «Հրապարակված գրքի Հեղինակ է», սակայն ո՛չ այդ աշխատության և ո՛չ էլ եվտիբեանի վերաբերող գրավոր այլ Հիշատակությունների մասին կրեւագիտություններ և եկեղեցարանությանը ոչինչ Հայանի չէ: Ավելի ստույգ, եվտիբեական թրիստոսարանության մասին տեղեկություններն են պահպանվել Հիմնականում Հակաեվտիբեական մասնագրություն մեծ, որը, ցավոք, երբեմն աչքի է ընկնում սուրբեկտիվ բնույթով: Եսպոսի, թաղիկդեանականության ջատագովության դիրքերից Հանդես եկող Մ. Պոսնովը պնդում է, թե իր ժամանակեկեցիներից շատերի նման եվտիբեան կյուրեղյան աստվածաբանությունից արտաբերել է միայն միարեակությունը և բավարար կրթություն չի ունեցել Հակաանապո կյուրեղյան թրիստոսարանության խորհրդավոր, այլ ոչ թե բանավիճական իմաստը<sup>1</sup>:

Սակայն խնդրա առարկա Հիմնահարցի թաղիկդեանական մեկնարանությունները ոչ միայն աչքի են ընկնում սուրբեակություններ, այլև պատմական փաստերի ակնհայտ ինդիկավորման ընդգծված միտումով: Սուսքն տառջին Հերթին վերաբերում է այն բանին, որ թաղիկդեանականության

կարող համարվել կուրեղյան ուղղափառության հետնորդ, քանի որ առաջարկել և պաշտպանել է ալեքսանդրյան ուղղափառական թրիստոսարանությանը տրամագծորեն հակադիր վարդապետություն:

<sup>1</sup> եվտիբեանի հետնուղիության դեմ առաջին ընդատացել է Անտիոքի Դոմնոս պատրիարքը, որը Թեոդոսիոս Բ կայսրին գրված նամակում 70-ամյա եվտիբեանի ծնադրում է ապրիմաբական հերձվանի նորա տալու ծեծ: Սակայն իրադրությունների հետագա ընթացքը ցույց է տալիս, իր ցուր որդերենի անհետևանք են մնացել, այս **Поснов М. Э.** История христианской Церкви (до разделения Церквей. 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 405-406.

<sup>2</sup> **Сбу Декия Вселенских Соборов.** Т. 2, с. 5, տես նաև **Феодорит еписк. Кирский.** Церковная история. СПб, 1852, с. 6.

<sup>3</sup> **Сбу Поснов М. Э.** История христианской Церкви (до разделения Церквей. 1054 г.). с. 406.

<sup>1</sup> Թաղիկդեանական սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ եվտիբեան վանախայրը եղել է Կուրեղ Ալեքսանդրացու ջերմ պաշտպան ու հետնորդներից մեկը, որին Ալեքսանդրիայի պատրիարքը, իբր, նվիրել է եփեսոսի 431 ք. տիեզերածնունդի «Պորժը»։ Տես **Делия Вселенских Соборов.** Т. 2, СПб, 1996, с. 5. **Прессв. Иоанн.** История вселенских соборов, М., 1995, с. 143. Ամենին էլ յրացառելով, որ եվտիբեան կարող էր լինել Կուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետության քառազուլ՝ չափազանց անհնայտ է, որ նա չի



«որոշության որոշոց»<sup>1</sup> տեղեկատվություն հորձրում»<sup>2</sup> Հանգիստում ենք իրադարձությունների միանգամայն այլ նկարագրության: Նրանում մասնավորապես «փաստվում է», թե իրր եվտիրեան երկու անգամ մերժում է ներկայաժամ ժողովին, այնուհետև կայսեր Հովսեփորոսյանը «ժողովին ներկայանում է ինչպես կնիկներ պատերազմ»: Նա Հայտարարում է, թե «ուղիղ Հավատքը Հենգիմ է ոչ այնքան բարձրագույն տնօրինության, որքան ողու ներքին Համագլխության վրա»<sup>3</sup> և արտադրելով իր ներքին թեյնը՝ հռչակում է, թե Հիսուս Քրիստոսը երկու բնության է ունեցել միջին անձնագրությունը, որոնք մարդկային մարմնի Հետ Բանի միավորումից հետ, երբ Աստվածն ու սարուկի պատկերը միավորվել են, չարանը են մեկ իրարատան»:

Այդ ամենից կարելի է մակաբերել եվտիրեան բրիտանաբանական հիմնարար բնութագրերը: Ժ.-Գ. Մանսին իր նշանավոր ժողովածուի մեջ այդ ամենը ձեռնհրպում է Հեռույդ կերպ. «ես դավանում եմ, որ մեր Տերը երկու բնություններ է ունեցել միջին անձնագրություն, իսկ անձնագրությունից հետո դավանում եմ մեկ բնություն»<sup>4</sup>:

Կատարած վեր է, որ ժողովում եվտիրեան շարագրած բրիտանաբանությունը, եթե դա իրար աղպերին է, Հակադիր է ուղղադավանությանը: Սակայն փաստերի Համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ իրադարձությունների իրական ընթացքը այսպեղ քաղցկեղնականների կողմից ներկայացվում է բազմապիսի «Հակադիրներով» ի օգուտ իրենց և ի փնա Հակաքաղցկեղնականության: Այսպես, Հակաեվտիրեական մասե-

նագրությունը Հավատում է, թե իրր եվտիրեան պնդում է, որ Հիսուս Քրիստոսն իր մարմինը ժառանգել է ոչ թե Աստվածանից, այլ՝ երկնից: Այնինչ, փաստական նյութերը Հավատում են, որ 445 թ. Կ. Պոլսի ժողովում իրեն տառապանք այդ մեղադրանքը վանահայրը Համարել է զրպարատություն, իսկ եվեոսոսի 449 թ. ժողովում բանադրել է նման մտեղումը: Այդ աեսանկյունից բնական վերապահումով պետք է մոտենալ քաղցկեղնական մասեանագրության այն պնդմանը, թե եվտիրեական բրիտանաբանությանը Համեակարումը Հավատալում է, որ թեև Հիսուս Քրիստոսը Համադր է Աստվածանից Մորը, սակայն մեղ Համադր մարմնի չունի, քանի որ նա կատարյալ Աստված է, իսկ Բանը մարդկային մարմինը երկրից չի ժառանգել: Թե որքանով է այդ պնդումը Հավատան, կարելի է դատել չափազանց ուշադրով մեկ այլ փաստից: Այսպես, աեղնականություններ են պահպանվել այն մասին, որ եվտիրեան դավանել է, թե «Հիսուս Քրիստոսը կատարյալ Աստված է և կատարյալ մարդ»: Սակայն քաղցկեղնական վերլուծաբանների Համար բրիտանաբանական տառապանքային այդ թեկը միանգամայն այլ մեկնարանություն է ստացել: Վ. Բուլտովը մասնավորապես պնդում է, թե «այդ վերին արտահայտությունը (կատարյալ մարդ՝ Լ. Բ.) նրա Համար այլ բան չի նշանակել, քան այն, որ ինքը Հեռու է աղպինաբանական տեսակետից»: Այնով Հիմնադրված այդ տեսակետը փաստարկվում է միայն նրանց, որ մեր մինչև «Եվտիրեան դատը» 445 թ. Կ. Պոլսի ժողովի աղան է պարզել էր այդ բանը: Բնագրային վերլուծությունը նաև եղբակցությունը Համար ոչ մի Հիմք չի տալիս: Հակառակը, Համեմատական բնական ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս փաստել տառապանքային նշանակության մեկ այլ իրողություն: Բրիտանաբանական ներմակ փնտաբանությունների ընթացքում եվտիրեան միակն է, որն իր փարպափոքրությունը իմնախորդ է ինչպես Ս. Գրքի, այնպես էլ Ս. ականորությունների համադրման դիրքերից: Վկայությունը եվտիրեան այն պնդումն է, որ «Հիսուս Քրիստոսը երկու բնություն ունի կամ կազմվել է մեկ Հիսուսատունը միավորված երկու բնություններից, նա չի Հանգիստը Հայրերի հորձրում և չի բնորոշում այն: Իսկ եթե իրեն պարտադրեն ինչ-որ նման բան, ապա, քանի որ նա Հեռուում է Սուրբ Գրքին, իրր Հավատքը լավագույնս սկուներ՝ կոնքրի այն»<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Մանրանաները տես *Денния Вселенских Соборов*, Т. 2, с. 5-7. Ի դեպ, ինդիկակավոր մեկ այլ ժողովածու հավատում է, թե Կ. Պոլսի 448 թ. ժողովում եվտիրեանի հարցը բարձրագույն է Երեմյանի Թ-ի նրատում, իսկ իրական քննարկում աեղացանել է միայն Երեմյանի 22-ին, տես՝ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection* (ed. J.-D. Mansi), (այսպեսով՝ *Mansi*), Т. VI, с. 651. Զի կարելի չկանալ նաև այն, որ քաղցկեղնական մասեանագրությունը եվտիրեանի մեղադրանքներն առարկայելու մեջ այնքան հեռու է գնանել, որ քիստոսաբանական իմնարար «բնութային» (fōnic) եզրի փոխառնելուց անկարողում է երրորդաբանական «եություն» (πρωτόδικον) եզրի ինքնակաող բնութման մեջ: Ընդ որում, ոչ մի անդրադարձ չի կատարում «թնք» (πρωτόδικον) եզրին, որը քաղցկեղնական բրիտանաբանության համակարգում իմնարար նշանակություն ունի իստս Քրիստոսի «երկու բնությունները» Ս. Երրորդության համակարգում մեկ դեմքով (անձով) ներկայացնելու համար:

<sup>2</sup> Տես *Mansi*, Coll., VI, 744 B. 30մ. *Денния Вселенских Соборов*, Т. 2, с. 7: Զիմնաարքի վերաբերյալ նույնպես է նաև քաղցկեղնական աստվածաբանների և եվեոսյանների մոտեցումները, տես *Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.)*, с. 406; *Карташев А. В. Вселенские Соборы*, М., 1994, с. 246: *Болотов В. В. Лекция по истории древней Церкви*, Т. 4, Киев, 2005, с. 249, 4. Զագուրի, կարևոր ինդիկներն այս եվեոսյան պատմությունն, Վենետիկ, 1927, էջ 353:

<sup>3</sup> Տես *Mansi*, Coll., VI, 700 G.

<sup>4</sup> Տես *Mansi*, Coll., VI, 785 C. 30մ. *Болотов В. В. Лекция по истории древней Церкви*, Т. 4, с. 249. *Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.)*, с. 406; *Прессе, Иоанн. История вселенских соборов*, с. 143.

<sup>5</sup> Մանրանաները տես *Болотов В. В. Лекция по истории древней Церкви*, Т. 4, с. 249.

<sup>6</sup> Տես *Mansi*, Coll., VI, 784 D. 30մ. *Болотов В. В. Лекция по истории древней Церкви*, Т. 4, с. 249.

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարելի է գտաճարար պնդել, որ եթե անգամ Եվփոքիան իր բրիտանոսարանությանը նոր Հերձված է ծնել, ինչն ինքնին դատապարտելի է, ապա չի կարելի աչքաթող անել է այն, որ նրա նպատակը եղել է եկեղեցու մատնեման արար գերակշիռ դերը գրավող նեո-տարրականության (էքրիստոսություն) դեմ պայքարը: Կարծում ենք Հենց դա է պատճառը, որ քաղկեդոնական մատնեմաբանությունը եղել է եվփոքիստանության իրական տեսքը՝ այն ներկայացնելով իր քիմիքին Համապատասխան: Այդ Հրահանգումը փորձենք Հիմնավորել պատմական փաստերով:

Նշանակալից ցույց է տրվել, որ սա աստվածաբան է եկեղեցագետ Վ. Բուրտովը քաջանշան է, որ Եվփոքիստ վարդապետության Համաձայն «Հիսուս Քրիստոս կատարյալ Աստված է և կատարյալ մարդ»: Բայց քանի որ նա, վկայություններով Աստվածաշունչը, արժանապես մերժում է Աստված Բանի բնությունների աստվածաբան նեոտարրական թյուր վարդապետությունը, վերլուծարանը դա ոչ միայն բնութագրում է իբրև «միաբնակություն», այլևս բնորոշանում է պնդում է, «Այսպիսով Եվփոքիստ միաբնակ է և միաբնակության օգտին է արտահայտվում դիպրիստիկական զարգացման բոլոր քաղկեդոնականությունը»: Զբաղաբարելով այդ բանով՝ նա փորձում է Հիմնավորել, թե Եվփոքիստ երկրպագում է անձնավորված և մարդկայնացած Հիսուս Քրիստոսի միայն մեկ՝ աստվածային բնությունը, իսկ երկու բնությունները մերժում է և՛ ձևական, և՛ նյութական առումներով: 1) Ձևական առումով, քանի որ վեկապուս մերժում է անգամ «երկու բնությունների Հիպոստասային միություն» թույլ երկրբնակությունը և միությունների քանակը՝ «2» թվով: Այսպիսով, Եվփոքիստ բնությունների քանակական տարբերության Հակառակորդ է: 2) Նյութական առումով, երբ ասում է, որ Քրիստոսը մարմինը Համադոչ էլ մեզ: Դրանով Համադոչն էլ մեկ է Քրիստոսի մարդկային օրակալան տարբերությունը, ենթադրաբար՝ ժողովման արանական, քանի որ Եվփոքիստ չի ընդունում, որ Քրիստոսի մարմինը երկնից է և միանգամայն ղվարությունում է ընդունում, որ մարմինն ստացել է Կույրից»:

«Քրիստոսի մարմինը նույն մարդկային մարմինն է» արտահայտությունը նշանակում է, որ Քրիստոսը կատարյալ մարդ է: Բայց չնայած ակնհայտ այդ փաստին՝ քաղկեդոնականները պնդում են, թե ըստ Եվփոքիստ Քրիստոս-Աստված Համադոչ է միայն Հայր Աստուծո, որով էլ նա

երկնքի ու երկրի տերն է: Եվփոքիստ, ինչպես պնդում են քաղկեդոնականները, Համոզված էր նաև նրանում, որ Հիսուս Քրիստոսին «մարդկային բնություն» վերաբերելով դրոշմակալում է «հիմնադրում» Քրիստոսի աստվածային էությունը: Ըստ Հակաեվփոքիստ վերլուծարանների, դա է պատճառը, որ Եվփոքիստ վարդապետությունը Համադոչն է, թեև Քրիստոս մեկն է Մարիամից, այնուամենայնիվ, նա ամենին էլ Համադոչ չէ մեզ: Հետաքրքրական էս մեկ փաստ: Եվփոքիստ ժողովականներին Հայաբարում է, որ ինքը Համաձայն կլինի «զավանդանական այն արտահայտություններին», որոնք կողմնակցորեն ժողովի մասնակիցները: Եվ չնայած այդ Համադոչն, ինչ-որ բան Համադոչն արան խաղաղելի է Հեռեկե այդ դիրքորոշմանը, և նա շարունակել է զավանել, թե մինչև անձնավորում Քրիստոսն ունեցել է երկու բնություն, իսկ անձնավորումից Հետո Քրիստոսի մեկ մասնակց է միայն մեկ բնություն:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը կարելի է ենթադրել, որ Եվփոքիստ ասում է քաղկեդոն տեսությունը, Համաձայն որի՝ Քրիստոսի աստվածային էությունն ամբողջովին կառուցվում է մարդկային էությունը, որի աղբյուրում էլ նա Հանդես է գալիս իբրև «աստվածային բացարձակ բնությամբ օժտված» սկիզբ: Բայց զրապնդ ամենին էլ չի Հեռեկե, թե Եվփոքիստ բրիտանոսարանությունը մերժեցել է վայելականներին և աղբյուրականներին, ինչպես պնդում են կաթոլիկության արդի աստվածաբանները շատերը: Եվփոքիստ Համադ Քրիստոսի մարդկային բնությունը (մարդկայինություն) լիովին ոչնչանում է՝ ժողովելով իր կնի աստվածական մեկ՝ ինչպես մի կաթոլիկ մեղրն անհաճումն ծովում, այսպիսով է եվփոքիստական բրիտանոսարանության վերաբերյալ աստվածաբանական և եկեղեցագիտական մատնեմաբանության Հանրաճանաչ տեսությունը:

4. Գուրի 448 թ. եպիսկոպոսական ժողովը ոչ միայն մերժեց Եվփոքիստ վարդապետության զարգացողությունները, այլև դատապարտեց և ձգողեց նրան: Բայց փանաշայրն ամենաին Համադնականությունը իրեն լիովին պարտված չի Համարել: Երկարակությունը, այլ փրկող ասած Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների արժանապատիվ տառադրումն իրավամբ նույնացնելով նեոտարրականության Հեմ՝ Եվփոքիստը, իրեն անփոխարինված Համարելով 4. Գուրի ժողովի կողմից, դիմում է

<sup>1</sup> Տես Բոլոտով В. В. Пекция по истории древней Церкви. Т. 4, с. 252-253:

<sup>2</sup> Ըստ վալենտինականների՝ Քրիստոսի մարմինն իջել է երկնքից, իսկ ապոլինարականները անձնավորումն ընդունում էին սաանց մարդկային ընդ, տես Vacant A. Dictionnaire de Theologie Catholique, T. 5, Paris, 1950, p. 1591:

<sup>3</sup> Տես Ս. Տեր-Միքելեան Հայաստանայն եկեղեցին և Բյուզանդիան ժողովող պարագայք, Մոսկովա, 1892, էջ 53:

<sup>1</sup> Болотов В. В. Пекция по истории древней Церкви. Т. 4, с. 250. Զմմ. Деяния Вселенских Соборов. Т. II, с. 7. Mansi, Coll., VI, 744 В.

<sup>2</sup> Болотов В. В. Пекция по истории древней Церкви. Т. 4, с. 252-253.

Հռոմի արքեպիսկոպոս Լեոն Ա-ի դատին, պնդելով, որ «Կ. Պոլսում աշխուժացել է նստաորական հերձձվածք, որ իր վրա Հարձակվել են կեղծ մեղադրանքներով, որ ինքը չաճաբաղված է, վերաբերված եմ, առնալ, իր խառը լսելի չի եղել, երբ դիմել է առաքելական աթոռին»։ Ու թեև այդ լուրը վրդովել է Հռոմի նվիրապետին, սակայն նա, Կ. Պոլսի նվիրապետ Փյարեանոսից ստանալով 448 թ. ժողովի գործը և ուղեկցող բացատրական նամակը, «խաղաղվել է և պաշտպան կանգնել Փյարեանոսին»։ Հռոմից մեկտեղ լինելով՝ Եվթիմեան այնուհետև դիմել է Թեոդոսիոս Բ կայսեր օգուտությանը, որը Հրաշանգի է նոր ժողով հրավերել և կրկին բնադրել վիճաբանույց հարցը։ Ստալան այս պարագայում եւս «ողջ մեղքը վերագրվել է Եվթիմեանին, քանի որ որքան մասերակրելու է բնադրական ենթարկվել էր ամենը, այնքան ավելի ակնհայտ է դարձել Փյարեանոսի անօրոյականությանը և բացահայտվել Եվթիմեանի ստոր խաբուսկյունն ու կեղծիքը»։ Այդ ամենը «վայելող» քաղկեդոնական «սեղեղբաժողովի» գործըր նաև Համատուս է, որ Եվթիմեան «չվախեցավ աճաճ իր գործի օգտին նառաչեցնել նպիսեղապետին տարածաթվյունը և այդ ճանապարհով կարողացավ իրեն Հովանափոր դանել Դիոսկորոսին՝ Ալեքսանդրիայի նպիսեղապետին՝ Փյարեանոսի բացահայտ Հակաուսկորգին»։

Թե քաղկեդոնական մասնակցությունն ինչու է այդքան «սրտացուց» վերաբերմունք դրսևորում իր իսկ կողմից նեղագիտիված քրիստոնաւորական (Հատկապես՝ անձնափորման) հարցերի նկատմամբ, կարելի է բխցնել նույն այդ մասնակցությունից։ Մ. Պոսոնը, օրինակ, գտնում է, որ Եվթիմեան «կտրելալան Լուսնապետան գլխովոր ներկայացուցչներից մեկն զմեռնալանալան անապատի և ծարաւորանան վնասակար քաղցի հետո վերջին (կյուրեղյան կուսակցությունը՝ Լ. Ք.) թեց (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ք.)»։ Ու, Մյայլերը Համկուում է նաև, որ «Հարձակման օրկերը շատ Հաջող էր բնորոյում»։ Ամբողջացնելու, Համար այդ ամենը արժանահաճալուտակ է եւ մեկ, այս պայմաններում կարելի է առել այդ վնասակար գործին՝ բյուզանդական պատրիարքությունների նախնախն ընդդիմությունն ընդդիմ արեւանդրիական արտին։

Փաստը Լեոն Հռոմեացու բացահայտ պայքարն է «կյուրեղյան կուսակցության» դեմ, որը, բաժանորդելով Ալեքսանդրիայի նվիրապետներին

«պապ» տիտղոսի յուրացմամբ, որոշել էր արեւմտյան պարզունակ տաղամարտունության դիրքերից «դառ տալ» արեւմտադրական հայերին։ Այդ նպատակով ոչ միայն ապարդից նեղակց «Ալեքսանդրյան աթոռի հիմնադիր Մարկոս ավետարանչի» Հռոմեական աթոռին (Պետրոս առաքյալին) եկեղեցի լինելու, այլև «Հռոմից ստղծելու» անհիմնվ վարկածը»։ Շարունակաբար ամենուր ստալ լուրեր էին տարածվում, թե իբր Հռոմեական աթոռը «ի նույն երանիկ Պետրոսից որության առաջնություն է ստացել, որ ժողովներ կողմից երան առաջնություն է տրվել «Համատի հարցերում դատել հոգևորականներին», «պաշպանել սրբազան պատիվը» և այլն»։

Այլ կերպ ասած՝ արդեն V դ. 40-ական թվականներին «Քաղկեդոնի նաբարապետ» Հորնորջիվ Լեոն Հռոմեացին ուրույն Համատարեւուսություն էր մեկտեղել բնդդմ «Այուրեղյան կուսակցության», որի մեծագույն զոհը դարձավ կյուրեղյան ուղղադավանության ջերմ պաշտպան Դիոսկորոս Ալեքսանդրացին։

Դիոսկորոսը վիճաբանական հարցը լուծելու նպատակով ակաթվ գործունեություն մուգվել նոր արեւելաւորով հրավերելու ուղղությամբ։ Կ. Պոլսի Փյարեանոս պատրիարքին և կայսրին իր «դժգոհությունը» հայտնեց Լեոն Ա Հռոմեացին։ Պատրիարքի պատիվությունից դժգոհ էր նաև Թեոդոսիոս Բ կայսրը, որը Կ. Պոլսի օրնոդական ժողովի մասնակիցներին կապահատում էր նստապարկաւորությանը հարելու մեկը։

Ներկիկեղեցական Հակաաթվյուններին Հետագա խորացումն արգելափելու և վիճաբանական հարցը լուծելու միտումով Թեոդոսիոս Բ կայսրը հրամանով 449 թ. օգոստոսի 1-ին հրավիրել էր Եփեսոսի Բ տեղեկական ժողովը, որի մասնակիցների կազմը պետք է որոշեր Դիոսկորոս Ալեքսանդրացին։ Նա օգտագործելով այդ Հնարավորությունը, ժողովին մասնակցելու իրավունքից զրկեց Թեոդոսիոս Կիրացուն, իսկ Կ. Պոլսի 448 թ. նախկին

<sup>1</sup> Այդ ամենի մանրամասները տես Դեяния Вселенских Соборов. Т. II, с. 7-8. Ավելագրեմը նաև, որ Կ. Պոլսի 448 թ. նախկինական ժողովում Եվթիմեանի դատաւարողական պարտադրել են 30 նախկինական և 23 վանապետը, տես Գույն տեղում, էջ 7։

<sup>2</sup> Поснов М. Э. «История христианской Церкви (до разделения Церквей) 1054 г.», с. 407.

<sup>3</sup> Տես Գույն տեղում, էջ 406.

<sup>1</sup> Մանրամասները տես Деяния Вселенских Соборов. Т. II, с. 30, 33, 42-43 և այլն։ Ի դեպ, Նիկեական VI կանոնը «նախիկ ավանդություններին համաձայն նվիրապետական առաջին արտի է հռչակում Ալեքսանդրիական նախկինականությունը և «նրան համահավասար» Դոմեական քաղաքապետությունը, տես Деяния Вселенских Соборов, Т. I, СФБ, 1996, с. 73. Իսկ որանից ուղղակի հետևում է Դոմեական «սրբազան առաքյալ» ստաղիվ վարկածը, հավասարապես նաև Լեոն Դոմեացու «սաղաթի դատաւոր» լինելու անհերքելի հավանությունը։

<sup>2</sup> Մանրամասները տես Բолотов В. В. Пекция по истории древней Церкви. Т. 4, с. 254; Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей) 1054 г.), с. 407; Каргашев А. В. Вселенские Соборы, с. 247-248; Преосв. Иоанн. История вселенских соборов, с. 139.



պառական ժողովի մասնակից եպիսկոպոսները զրկվեցին քվեարկելու իրավունքի՝:

449 թ. օգոստոսի 8-ին Դիոսկորոս Ալեքսանդրացու զինավորութամբ բացվում է Եփեսոսի նոր տիեզերածղոցը, որի աշխատանքներին մասնակցում էին 135 եպիսկոպոսներ, այդ թվում Կ. Պոլսի Փարթևանոս, Անտիոքի Դամասոս և Երուսաղեմի Հորենյո պատրիարքները, Փառապոս Կեսարացին, Բարսեղ Ալեկիացին, Եփեսոսի մեծ թեմայի և Եփեսոսի Անկյուսացին: Կայսեր կողմից ժողովին մասնակցելու հրավեր էր ուղարկվել նաև Լեոն Հռոմեացուն, որն արևելք է ուղարկվում իր նվիրակներին՝ Պուտեոլի Հուլիոս եպիսկոպոսին, Ռենաո քահանային, Հիլարիոս սարկավադին և Դուլցիոս Նոտարիոսին: Թեոդոսիոս Կրտսերը «բոլոր վանականներին անունից» ժողովին մասնակցելու երազում էր բնօրինակ նաև Բարսեմ վանահորը՝:

Եփեսոսի 449 թ. տիեզերական ժողովի առաջին նիստում քննարկվեց Եփեսոսի հարցը, այսինքն՝ վերանայվեցին Կ. Պոլսի 448 թ. սինոդական ժողովի որոշումները:

Նիկիայի 325 թ. և Եփեսոսի 431 թ. տիեզերածղոցների դավանադիր դիրքերից Եփեսոսի հռչակին, որ Հիսուս Քրիստոս ունի «անձնավորված մեկ բնություն» և դատապարտեց ոչ միայն Մանեսին, Վալենտինոսին, Ապոլինարին, այլև Նեստորին, այսինքն՝ «երկու բնությունների» մասին վարդապետությունը: Այդ Հինքով ժողովականների արդարացիացին Եփեսոսին: Այդ ամենի արդյունքում ժողովն ուղղադավան հռչակին «անձնավորված և մարգեղացած Հիսուս Քրիստոսի մեկ բնություն» բանաձևեր և դատապարտեց անձնավորվածից Հնուտ երկու բնության վարդապետությունը: «Երբեմնակության» հարկու մեղադրանքով դատապարտվեցին նաև Կ. Պոլսի պատրիարք Փարթևանոսը, Եփեսոսի Դարիկացին, «արևելյան առաքմաբանության հնաժայտ» Համարվող Թեոդորոս Կիրացին (որն ավելի ուշ բանադրվեց Կ. Պոլսի 553 թ. ժողովում) և Դամասո Անտիոքացին: Բրյոլիստադանական ուղղադավան բանաձև հաստատվեց Կյուրղոսյան «սի և բնություն Բանին մարմնացից» բանաձևը: Ենդոսիոս Բ կայսր փոփոխ համարաշինք ժողովի որոշումներին և դրանք փախուսան հուսկին: Բայց, ինչպես պատմական փաստաթղթերին են Հավատաում, այս փորձը ու վերջ-

նական հաշտություն չհաստատեց եկեղեցում: Այս անգամ «ուղղադավան բրիտանոսանություն» հակաություններով հանգես եկավ պապական Հռոմը, հատկապես Լեոն Ա Հռոմեացին, որը բացահայտ կերպով պատաշան կանգնեց ոչ միայն Փարթևանոսին, այլև Անտիոքյան «երկրապետության ճատագրվեցին»:

Քաղեկոնական մասնակցներին ու առաքմաբանները այդ ընդդիմությունը ձգտում են բացատրել հակառակ Հինուներին դիրքերից: Այդ փաստն են վիճարկում նրանց այն պնդումները, թե իբր Դիոսկորոս «ցանկանում էր եկեղեցուն տարվել մոտավորապես Կյուրղի կյանքի վերջին տարիներին կատարածը» («Անտիոքյան միություն»՝ Լ. Ք.), որ իբր նա «առեկություն» էր լցված Կյուրղի Հիշատակի հանդեպ», որ Դիոսկորոս Ալեքսանդրացին «Կյուրղիին ատում էր նրա ուղղադավան Հավատքի համար»՝ և այլն: Նրանք, անշուշտ, ձգտում են «հիմնարկել» նաև այն, որ «Դիոսկորոսի դավաճանական հայացքները մաքուր միաբնականությունն էին, և ոչնչով չէին տարբերվում Եփեսոսի հայացքներից», սակայն դա, ինչպես իրավունք Ա. Հռոմեանին է նկատում, Դիոսկորոսի բարեկամ ու իրենց անդրություն պատճառով չարածիտ հակառակորդների քրապառությունից ավելին չէ: Առավել էս, որ քաղեկոնական Վ. Բոլոտովը պնդում է, թե Եփեսոսի 449 թ. ժողովը չի կարելի նկարագրել «սև դույներով, ինչպես դա բյուզանդական պատմիչներն են անում»<sup>1</sup>: Եվ միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել Ա. Հռոմեանի պատմական փաստաթղթերի համակողմանի վերլուծությունը ընդհանրացնող այն պնդումը, թե Եփեսոսի 449 թ. ժողովն իրավունք համարեց իր արևելյան եկեղեցիները, և այդ տեսանկյունից միանգամայն ակնհայտ է, որ Քաղեկոնի ժողովը «մեծապես սխալ» է:

Անտիոքյան այդ իրավության արժանաիրեն, կարծում ենք, պետք է որոշել ոչ թե Հավատաքյան դաշտում, այլ անհատների կողմից անացնություն մտք ընկնյու մոյի պայքարի որդյուն: Լեոն Հռոմեացու հակադիոսկորոսյան դարձնեկությունն ուներ իր «անձնական» իրաժանությունները: Քաղեկոնական Ե. Պետովը այդ կապակցությամբ ասած մտածանշունք է այն պատճառը, որ Արեմոտը, այսինքն Լեոն Հռոմեացին, «ցանկանալով իրաւունքի կատանկնապայսյան Սկիլլայից և արեւմտեղյան Քամիր-

<sup>1</sup> Տես Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей, 1054 г.), с. 408; Пресв. Иоанн. История вселенских соборов, с. 177-178; Schaff Ph. History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 738-740; Abbe Duchesne, The Early history of the Christian Church, V. 3, London, 1948, p. 279, 303; Meyendorff J. Imperial unity and Christian divisions, the Church, 450-680 A.D., New York, 1969, p. 169-170; Jean Danielou. The Christian Centuries (the first six hundred years), London, 1964, p. 349.

<sup>2</sup> Տես Дания Вселенских Соборов, Т. II, с. 8.

<sup>1</sup> Տես Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков (обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школы Александрийской и Антиохийской). СПб, 1901, с. 234.

<sup>2</sup> Տես Շուկն տեղում, էջ 236:

<sup>3</sup> Անդամաները տես Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей, 1054 г.), с. 414.

<sup>4</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, с. 258.

գաղից, իր նախորդներից մեկի (Հուլիոս պապի) օրինակով փորձեց Արևելքին ճշմարիտ Հավատք տալ<sup>1</sup>։ Այս պնդումն առկա էր քան ապոքրիֆում է, եթե հասնենք՝ անհեթեթ։ Ճիշտ է, 340 թ. Հռոմի Հուլիոս քահանայապետը, արևելյան եպիսկոպոսներից մեկազգանալով արևմտականության մեջ, ձգտում էր ուսուցանել այն «ուղղադավանությունը», որն արտաՀայաստան էր Մարելիոս Անկյուրիացու ասարկական Հայացքները, որի պատճառով էլ այն Հիմնադրում մերժվեց արևելյան պահպանողական եպիսկոպոսների կողմից։ Նմանատիպ մի երևույթ էլ Հանդիմանք մեջ Առն Հռոմեացու պարտադրյալում, որն արևելյաններից փորձում էր «ուղղադավանել» պիտակով պարտադրել երկրնալուծության արդեն իսկ մերժված վարդապետությունը։ Այդ եղբահնգուհում Հիմնադրողնու միտումով Հարկ է անդրադառնալ պատմությանը Հայաստանի Հայաստանի «Առնի տաճարում»։ Դրանում Առնն Առնեացու պաշտպանում է թրիստոսարանական այն Համոզմունքը, թե «ժրվարդությունն Համար անպատան և միատեսակ վաճառվար է Հիսուս Բրիտանիան ճանաչել կամ Աստված առանց մարդկային կամ մարդ առանց Աստծո», եւ մեր թույլության Համար պիտակ էր, որ Աստծո և մարդու միջև միջնորդ Հիսուս Բրիտանա մարդը, մի կողմից կարողանար մահանալ, իսկ մյուս կողմից ոչ», «քանի որ բնություններից յուրաքանչյուրը մյուսի հետ Հարաբերվելով կատարում է այն, ինչը բնորոշ է նրան»։ Բանը կատարում է այն, ինչը բնորոշ է միայն երեւն է մարմինը հետևում է նրան, ինչը բնորոշ է մարմնին։ Նորից ու նորից կրկնում եմ, միևնույն Աստծո իրական Որդին և իրական Մարդու Որդին, քանի որ... թեև Տեր Հիսուս Բրիտանոյ՝ Աստվածը և Մարդը Մեկ Դեմք է, «այդպիսով, Դեմքն միության ուժով, որը ճանաչվում է այս և այն Աստծու և Մարդու՝ Լ. Բ. Բ. բնությանը, մի կողմից, ապօրում է, որ Մարդու Որդին ինչի է երկրից, Աստծո Որդին (իրական) մարմին է առել Սուրբ Կույսից, որից ծնվել է և, մյուս կողմից, կարելի է ասել, որ Աստծո Որդին իսպել է և թաղվել, թեև իսպելվելու ու թաղվումը անկի են ունեցել ոչ թե աստվածայինությամբ, որով Մարմնից Հավիտանակեց և Համադրյ է Հայր Աստծուն, այլ՝ մեր բնության անգործությունը»<sup>2</sup>։

Փաստորեն, Առն Հռոմեացին Հիսուս Բրիտանոյ մեջ զգալունում էր նեոստոսարանականությունը բնորոշ եղելու բնութարան միալիքի մեկ զանգ։ Ճիշտ է, նա պնդում է նաև թե Հիսուս Բրիտանոյ բնությունների անխառն են և անշփոթ, սակայն առկա էր քան անխառն են այդ «նոր ուղղադավանություն» կազմակերպող եկեղեցի։ Առն Հռոմեացու տաճարն իր էությունը Հայադր է առաջին տիեզերածոցների ուղղադավանությանը, քանի որ,

ինչպես պնդում է ականավար թրիստոսարան Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, «եթե որ յերկուս երեսն եւ կամ յերկուս դուրսութիւնս գաւառաբանացն եւ գաւառիկացն զգրեալն եւ զարարասն բաժանեցն, եւ կամ զԲրիտանոյ աւառեղանս արբոյք իւրով, եւ կամ զոր իւր իսկ վասն իւր իցն ասացեալ, եւ զոմանս իւր մարդոյ ուրոյն ի Բանին Աստուծոյ՝ իբր յարկութեամբ իմաւայցն, եւ զոմանս դարձեալ աստուածաբար միայն՝ որ ի Բանին Աստուծոյ Հայր, եղովեալ՝ եղիցի»<sup>3</sup>։ Նրանում լրիվից գաղապարտիկ և տնդադանիկ է նաև այն, որ առաջարկում է ուղղադավան թրիստոսարանականությունը մերժող «երկու Որդու» վարդապետությունը, որի մասին Կյուրեղ Մեծը պնդում է. «եթե որ իշխեսցն ասել, եթե վերացելոյ մարդոյն արժան է երկրպագութիւն առնել ընդ Բանին Աստուծոյ, եւ փառաւորակցի լինել եւ անուանեալից ընդ Աստուծոյ իբրեւ այլ յայլում. զի յարժան ընդ ումեք տալից ի Հարկէ երկուս իմացուցնել, եւ ոչ միով երկրպագութեամբ պատուեսցն զնմանաւելն, եւ մի փառաւորութիւն ասցն նմա՝ որով եղի Բանն՝ մարմին, եղովեալ՝ եղիցի»<sup>4</sup>։ Եվ վերջապես չի կարելի չնկատել «տաճարի» բացահայտ նեոստոսարան ուղղվածությունն այն կապակցությամբ, որ «Գրէ նեոստր յիւրում զլիստոսարդոյն արժանաբանութեան Հայաստան քանի յայդէն, եւ անպիտիկելի եւ անյայտելի Բանին Աստուծոյ երկու բնութիւնս խոտովեալիմ. Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ, եւ մարդ կատարեալ ի զուպէլ Դաւթի եւ Արարածու», որին լրիվից Համահունչ է Առն Հռոմեացու այն պնդումը, թե «Աստուած խոտովեալիմ ըստ այնմ ըստ որում ի սկզբանէ էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուած եւ Աստուած էր Բանն. եւ մարդ խոտովեալիմ ըստ այնմ ըստ որում՝ Մարմին եղի եւ աստուածութեց ի մեզ»<sup>5</sup>։ Այսպիսով էլ անսարկելի այն իրողությունը, որ առաժառակում է նեոստոսարանականության մեջ = քաղկեդոնականության մեջ) Հավատարմություն է դասապարսելի միևնույն թրիստոսարանականությանը, «ժամանակ ինչեցին ասել յետ անձան, միաւորութեան Աստուծոյ Բանին՝ երկու բնութիւն եւ երկու ներդրութիւն»։ Եւ երկուս կամ, լինելով չարապէս ի վերայ Հիման նեոստոսարան Գոգանալով զպարզամիտան, ասացին մի անձն եւ մի զէմ եւ երկու բնութիւն»<sup>6</sup>։

Թրիստոսարանական այդ թյուր վարդապետության ճատագոյնության զերբերից էլ երկեստի 449 թ. տիեզերածոցով Հորջորվից «ավազակային» անժամբ։ Ավելին, Առն Ե կարողացավ արեւմտյան եպիսկոպոսներին արա-

<sup>1</sup> Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей, 1054 г.), с. 408.

<sup>2</sup> Ступ Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 258.

<sup>3</sup> Կիր Քղզրց, Երուսաղմ, 1994, էջ 22.

<sup>4</sup> Լույս տեղում, էջ 22-23.

<sup>5</sup> Լույս տեղում, էջ 526.

<sup>6</sup> Լույս տեղում, էջ 559.

մադրել 449 թ. եփեսոսի ժողովի դեմ: Այդ քաղաքականությունը Համապատասխան արձագանք գտավ նաև Արևելքում, բանի որ նեստորականության ոգով մտածողները չափազանց արագ մերձեցան պապի վարդապետությանը և ձևավորվեց Հակապաշտանդրական Հոռոմ - Կ. Պոլիս - Անտիոք միությունը:

Անչուադ Դիոսկորոս Ալեքսանդրացուց կարելի է մեկադրել այն բանում, որ նա ժողովական կարգով շղապագարանց եվտիքերի բրիտանոսանությունն արատափոր կողմերը: Մակաչն փաստ է և այն, որ Քաղկեդոնի ժողովի կողմից նա ղառապարտվել է անթույլատրելի է ոչ թե Հափատրային, այլ՝ կանոնական Հոգի վրա՝ Մյուս կողմից, ակնհայտ թյուրիմացություն է նաև Դիոսկորոսի «միաբնակությունը» Հակադիր երկրնակություն բանի արտաստվածություն փորձը, որն էլ եկեղեցական աստված արտաստվածությունն:

Միաբնակություն-երկրնակություն երկվությունն ցանկացած թե Հափատրացու ղառապարտել է ուղղադավանության դիրքերից: Այդ իսկ պատճառով էլ այսպես կոչված «միաբնակություն» վիճարանությունների (եվտիքեր և եվտիքերականություն), և այն երկրնակություն (Լեոնի տոմար և Քաղկեդոն) փոխարինելու իրական Հիմքերը պետք է որոնել նաև եկեղեցուց դուրս: Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս առանձնացնել այդ բնագավառի երկու Հիմնարար պատճառներ՝ եկեղեցուց բացառիկ դեր ունենալու Հոռոմական աթոռի Հիմնարար Հափականությունները և այդ Հոգի վրա ձևավորված Հակապաշտանդրական ուժերի կույր գործունեությունը, ինչպես նաև եկեղեցական վերնախավի կողմից խրախուսված պնտական իշխանության բուն միջամտությունը:

Դեռևս եվտիքերական վեճերին նախորդող շրջանում ավարտուն տեղ էին ստացել Հոռոմական նվիրապետության «տիեզերական» Հափականությունները: Դրա վկայությունը Դիոսկորոս Ալեքսանդրացու բնությունն առթիվ Լեոն Հոռոմացու 445 թ. ուղերձն է, որտեղ նա անթաքույց կերպով պնդում է, թե ինչպես Մարիոր Հանձին Պետրոսի, այնպես էլ Ալեքսանդրիան Հանձին Հոռոմ պետք է ունենա իր ուսուցիչը<sup>1</sup>: Ինչպես արդեն նշել

է, այդ միտքն անփոփոխ կերպով Հանդիպում է Հոռոմի նվիրապետի բազմաթիվ ուղերձներում և շրջաբերականներում, ինչն էլ Ու. Մյուլլերին Հիմք է տվել պնդելու, որ «պապը գտնում էր, որ այնքանագրական աստղը չպետք է վեր բարձրանա»: «Նպատակն արդարացնում է միջոցները» սկզբունքի դիրքերից Լեոն Հոռոմացին ձգտում է իր նպատակների ծառայելուն ոչ միայն Անտիոքի և Կ. Պոլսի պատրիարքներին, այլև՝ կայսերական իշխանությանը: Վկայությունը նրա ուղերձներն են Թեոդոսիոս II կայսրին, ինչպես նաև պապի «արդյունքներով» այդ գործընթացին միջամտող կայսերական բնասանիքի անդամներին (արքայամայր Գալլա Պալկիդ, արքայորդի Վալենտիանոս, արքայադուստր Լիկինա եվդոքսոս, արքայադուստր Պուլքերիա): Իսկ այն բանից Հոռոմ, երբ «ստեղծաճանաչ» և «բարեպաշտ» մեծարվող Թեոդոսիոս Կրտսերը մերժեց բոլոր այդ միջամտությունները և նոր ժողով Հրավերելու կոչներ, անսպասելի մահվանից Հոռոմ (450 թ.) անմիջապես ներկայացվեց «ուրացող» և այլ նվազական անականներով:

Եվ այստեղ էր, որ անսպասելի կերպով «փայլեց» Լեոն Հոռոմացու «աստղը»: Նոր դաժ բարձրացած ծերուկ Մարիանոսը «եկեղեցական բաղադրականության ղեկավար» նշանակեց Լեոն Հոռոմացու Համախոհ Պուլքերիա կայսրուհուն: Եվ բանի որ Դիոսկորոս Ալեքսանդրացին աշակցում էր Հակամարիկանոսական ուժերին, «արքունիքը որոշեց ազատվել Ալեքսանդրիական բուսականից»: Արդյունքում ասպարեղ իջավ տերաճնակ «Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովը», որը կտոնական և իրավական տեսքով երկու Հակապաշտանդրական տրամադրություններին՝ սկիզբ դնելով աստվածաբանական այդ նշանավորացույց կենտրոնի աստվածաբան մայրամուտին:

<sup>1</sup> «Աուր, մեծ և տիեզերական ժողովը... Դիոսկորոսին: Իմացիր, որ դու Աստվածային Լաոնոնը արհամարհելու և սույն սուրբ և տիեզերական ժողովին չհնազանդելու և դրանից զատ, ... այն բանի համար, որ երրորդ անգամ սուրբ և տիեզերական ժողովի կողմից Աստվածային Լաոնոնի համայն իրավիճակ էս քեզ աստադրում (մեղադրանքներին) պատասխան տալու համար, սակայն չես ներկայացել... սուրբ և տիեզերական ժողովի կողմից զրկվել ես նախկինարությունից և օտարվել եկեղեցական ցանկացած ծառայությունից», անա այսպիսին է Դիոսկորոսի «բանադրանքը», Деяния Вселенских Соборов, Т. II, с. 296.

<sup>2</sup> Stb u Moeller W, Lehrbuch der Kirchengeschicht, B. I, S. 666.

<sup>1</sup> Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей, 1054 г.), с. 414.



## ՍՄԻՇԻԶՄԵՆ ԽՐԴԻ ԽՇԽԱՐՀՈՒՄ

Պ. Բարսեղյան



Կիսմաքս սիկիդզմի առավել  
խաչկանի խորհրդանշանը

Ժամանակակից արևելյան կրոնների շարքում իր ուրույն տեղը ունի Սիկիզիզմը<sup>1</sup> Հնդկաստանի ամենաերիտաաքր ազգային կրոնը։ Սիկիզիզմի շրջանում լինելով Հինդուիզմի ներսում առաջացած կրոնական ուղղություն այն մոտ 300 տարվա ընթացքում դարձավ տաք գոյությունների (ուսուցիչ) սանդղած ինքնուրույն կրոնական համակարգ՝ յուրահատուկ դոգմա-նաեքզի, պաշտամունքով և ծիսական արարողություններով։ Ժամանակակից Հնդկաստանի պատմության մեջ սիկիզմը կարևոր դերակատարություն ունեն, որի լավագույն վկայությունը թերևս երկրի վարչապետի պաշտոնում սիկի Մանմոհան Սինգհի նշանակումն է։

Հաշվի առնելով Հնդկաստանի կրոնական և Հասարակական-քաղաքական կյանքում ունեցած դերակատարությունը խիստ աղբյուրական է դառնում ժամանակակից կրոնների շարքում Սիկիզիզմի պատմության, դավանաբանության և ծիսապաշտամունքային առանձնահատկությունների լուսաբանումը։

Ժամանակակից Հնդկաստանում բազմազան կրոնական Համայնքների շարքում սիկիզմը զարգում են երկրի ազգաբնակչության մոտ 2 % -ը (ամբողջ աշխարհում սիկիզմի թիվը կազմում է մոտ 22 մլն.)։ Նրանք Հիմնականում կենտրոնացած են Փենջաբի նահանգում (ընդհանուր մոտ 60 % -ը) և Հնդկաստանի քաղաքներում։ Հենց Հնդկական թերակղզու Հյուսիսարևմտյան մասում գտնվող Փենջաբի հետ է կապված այս կրոնական Համայնքի առաջացումը և զարգացումը, նահանգ, որը դարձել է սիկիզմի պատմության անբաժան մասը և այսօր էլ շարունակում է մնալ նրա կրոնական, մշակութային, Հասարակական-քաղաքական կենտրոնը։

Սիկիզիզմը կրոնական Համակարգ է, որի ծագումն անմիջականորեն կապվում է 16-րդ դարի Հնդկական մեծ Հումանիտ, բանաստեղծ և կրոնական գործիչ Նանաիի (1469-1539 թթ.) անվան հետ։ Նոր ուսմունքի առաջացումը պայմանավորված էր մի շարք կրոնական, Հասարակական և քաղաքական գործոններով։ Այդ ժամանակաշրջանում, երբ իր վերջին օրերն էր ապրում Դելիի սուլթանությունը և նրա փոխարեն մեկավորվում էր նոր պետական կազմավորում՝ Մեծ Մոգոլների կայսրությունը, երկրում բռնկված արյունահեղ բախումները, կիսաբանդ և անկում ապրող տառնությունը, կայսրության և կենտրոնական ու մեղ իշխանության բացակայությունը մեծապես խթանեցին կրոնական-բարենորոգչական շարժումները։ Դրանք առաջին հերթին ուղղված էին Հինդուիզմի դեմ, որոնցից ամենաազդեցիկը Հյուսիսային Հնդկաստանում տարածում գտած քնակների (բառացի՝ «նվիրվածություն և սեր») շարժումն էր, որի հիմնական գաղափարը Աստուծո նկատմամբ անմիջապես սերն էր, այսինքն «... ինքնամոռաց Հազարապայլ մարդու անհրժեշտ զգայական կապը ... իր Հանդեպ ոգորմած, ամեն ինչ Հասկացող և մարդկանց վրա իր պաշտպանությունը և Հոգաատարությունը տարածող Աստուծո միջև»։ Բնականորեն սովորեցնում էին, որ ներքին և զգայական ընկալումը, այդ Հարաբերություններում ազնվորդ է դարձնում միջուկը-բրմբին, Աստուծո ծեսերի և զոհաբերությունների տեսքով Հանդես եկող պաշտամունքի արտաքին աթորությունները, ուխտապնացությունները և սուրբ գրքերի ընթերցանությունը։

Սիկիզիզմի արձանները կարելի է գտնել նաև մասերի՝ Հայտնի կանպուստ (բառացի՝ «կաղնիք աղանդներ») աղանդի Հետևորդների ուսմունքում, որն իր արձաններով Հասնում էր Հնագույն Թանթրիզմի ավանդություններին։ Եստիներ՝ 12-րդ դարի կիսաառասպելական գուրու Գուրու-նատհի Հետևորդները, մեծ նշանակություն էին տալիս Հավատի ներքին ընդլայնման և փորձին հարմարվող բնականորեն պաշտամունքային պարկեպան և ավանդույթի, բուհանների և Վեդաների Հեղինակությունը, կասապական բաժանումը։ Այդ շարժումների հիման վրա էլ առաջացավ Հյուսիս-Հնդկական ասնների (սրբերի) շարժումը։ «Աստերը, ինչպես և բնականորեն, Հիմնական շնչով դնում էին սիրո որդու ճշմարիտ կրոնի զլլաժօր զգայական ապրումի վրա, սակայն նրանք իրենց խորին նվիրվածության զգացումներին ուղղվում էին ոչ թե Ռամի կամ Կրիշնայի «երկրորդ» ժամանակագրումը, այլ իրենց մասապրություն նվիրում էին Հավորժականին մեկը և ժամանակաշրջանը շաունցող անորդ Համադեղեղական

<sup>1</sup> Սիկի ասանկրիտով նշանակում է «աշակերտ», «հետևորդ»։

<sup>2</sup> «Փենջաբը պատմական մարզ է։ Գնդկական «Փանջ աբ» կամ պարսկական «Փանջ աբ» քաղաքի նշանակում է Գինգ գետով, մարզ Դհոտի և Ձամմայի միջև, որը ողողում են Սաուլեք, Բիաս, Դաուլի, Տելլամ և Չինաբ գետերը», տես Սпенская Е. Н., Котин И. Ю. СИНДИЗМ. СПб., 2007, с. 7.

<sup>1</sup> Спенская Е. Н., Котин И. Ю. СИНДИЗМ, с. 19.

Աստծուն»<sup>1</sup>։ Մասնակի Աստծուն անգնեմուն էին Լիթգոմ (բառացի՝ որսուհիներ չունեցող) և մեծ զին էին հաղթանքում գերազանեցիկ, որոնց համարում էին ուսուցիչ և միաժամանակ Աստծո խորի կրող։ Գուրուների շարքում հատկապես մեծ կարևորություն էր արժույթ բաժանողը-ամեն Բարբրին (1398-1448 թթ.), որի նախնիներն իսլամ էին ընդունել։ Այս հայտնի մասնագետն և բանաստեղծին հիշատակում են թիվ՝ մուսուլմանները, և թիվ՝ հինդուիստները։ Նրա զրջին պատկանող չէր շարք հիմներ մեկ են նաև սիկհների սրբազան գրքերի մեջ։

Սիկհզմի ձևավորման գաղափարական ակունքներից մեկն էլ Իսլամն է, ապիկ ճիշտ Հնդկաստանում բավականին տարածված Իսլամի միառեփական ուղղությունը սուֆիական։ Սուֆիական մտածողները քարոզում էին միաստվածության գաղափարներ, Աստու հանդեպ սեր և հավատարություն։ Վերանք խոսում էին աղքատության որպես ճշմարիտ կենսականության մասին և խաղաղություն հարստության և ճոխության, տարբեր ծագման և ունակությունների մարդկանց միջև եղբայրության և սիրո մասին<sup>2</sup>։ Հարկ է նշել, որ Հնդկաստանի որոշ սուֆիական զարդաներ Դուրանը մեկնում էին սանների ուսմունքը հիշեցնող ոգով։

Ահա այս գաղափարական ազդեցությունների ներքո Գուրու Նանակը հինդուիզմի շրջանակներում ստեղծեց նոր ուսմունք, որն իր համակարգ ներառեց սուֆիների և բնականների ուսմունքների բազմաթիվ դեմք։

Նանակը մեզիկ է Տադգադիում (մասնաճյուղային Նանկանա Մահլին), մոտավորապես 65 կմ Լաճորից արևմուտք<sup>3</sup>։ Փենջաբի այդ ժամանակ Լոդիի սուլթանության մեջ մտն էր և գտնվում էր Բազուր իսկ Լոդիի իշխանության տակ։ Մեծանայով հինդուիստական ընտանիքում Նանակը ստացել է փայլուն կրթություն և, ըստ ավանդության, դեռ մանուկ հասակից չբնագաղթել գարձարյել է իր ունակություններով և տարբերակություններով։ Ամուսնացել է, ունեցել երկու որդի, այլառաջ Սուլթանությունում մուսուլման առևտրականի մոտ<sup>4</sup>։ Ինչպես նշում են սիկհական ավանդույթայինները, հենց այստեղ էլ, 38 տարեկանում, Նանակը, ստանալով կրոն-

կան հայտնություն, սկսել է ճանապարհորդել՝ քարոզելով իր պատկերացումներն ու գաղափարները։ Այդ ընթացքում (նրա ճանապարհորդությունները տեղի են 24 տարի) նա այցելել է հինդուիստների, մուսուլմանների և բուդդայականների սրբավայրեր, ծանոթացել տարբեր կրոնական ուսմունքների, իր ուսմունքի հետևորդներ գարձարյ շատրին։ Ի վերջո նա հաստատություն (Բարձրալի ամրոց) հիմնել է սեփական դիսպոսացիայի (հավատի կազմարան), որտեղ և մահացել է՝ չբնագաղթած հետևորդներով։

Նանակի ուսմունքը, որը հետագայում լրացվեց և ամրադրացվեց նրան հաջորդած գուրուների կողմից, ուղղված էր հինդուիզմի ավանդույթների և բազմաթիվ միաստվածային համակարգի դեմ։ Այն առաջին հերթին հետևողական միաստվածային էր և ինչպես սիկհական հիմնարկը մեկն էր բարձրամայնում. «Կա միայն մեկ Աստված։ Նա բացարձակ ճշմարտություն է, արաբիչը գոյություն ունեցող սահման չի, նա չգիտի ոչ փայլ, ոչ թշնամություն։ Գոյություն ունի այժմ և կլինի պաշտպանում։ Նա աղոթված չէ ոչ մեկի կողմից։ Մարդկանք լինելով նա գոյություն ունի ինքնին»<sup>5</sup>։ Նանակի մոտ աստված կերպավորված չէ, նա Լիթգոմն է, «երբ Աստված դեռ մեռակ էր երկրի վրա, նա Լիթգոմն էր։ Երբ նա իրեն դուրսորդել իր արարածների և իր ստեղծած ամեն ինչի տեսքով, դարձավ Սագուն (ստված որակներով)»<sup>6</sup>։ Նա երբեք ձեռք չի կերպավորվում և մեռում է միայն անտեսանելի։ Այս հատկանիշներից ելնելով Նանակն անհիմաստ էր համարում պատկերների երկրպագությունը և տաճարների կառուցումը։

Նանակի ուսմունքը կառուցված էր «Ես-մու-ա-ի» շաշեցակարգի հիման վրա։ Նաումն Աստծու անունը չէ այլ անվան հասկացությունն է, Աստծուն արժող յուրաքանչյուր անվան հիմքը, պայծառական անուն, որն օգտագործվում է Աստծու իրական անվան փոխարեն։ Նաամը այն բան է, որն իրեն ընդհանրական հասկացություն փոխարինում է Աստծու բոլոր մեղիներով։ Աստծու գլխավոր սահմանափակ «Էկ-ո-ն է (Մեկ, Միակ)։ Սիկհզմի գլխավոր մանարան Նանակի Մուլ (Մանրան, որը բացում է սիկհների սուրբ գիրք Ադի Գրանտի, սկսում է «1» (Էկ) թվով և թարգմանվում է։ «1. Երբ անունն է ճշմարտություն և ճշմարիտ։ Նա է Ստեղծողը, Անվարը և Թշնամիներ չունեցողը, Անսահման մանանակի մեջ, Անմեռելի և Ինքնին գոյություն ունեցող։ Ծանաչելի գուրուների Հոդուր հասանելիության ոգորմունքային, ճշմարիտ ի սկզբանե, ճշմարիտ դարձրել իսկություն, ճշմարիտ նույնիսկ այսօր նա կլինի ճշմարիտ նաև հավիթ»<sup>7</sup>։ Սիկհզմում

<sup>1</sup> Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм, т. 20.

<sup>2</sup> История религии. В 2 т. (Под общ. ред. И. Н. Яблокова). Т. 1, М. 2002, с. 330.

<sup>3</sup> Նանակի ընդլայնված այժմ գտնվում է Պակիստանի տարածքում Փենջաբ նահանգում։ 1947 թ. երբ Պակիստանի անկախացումից հետո պատմական Փենջաբ բաժանվեց երկու մասի՝ արևելյան մասն անկախ Պակիստանի, արևմտյան մասը՝ Պակիստանին, և երկու պետություններում էլ ձևավորվեց նույնանուն ճյուղերը։

<sup>4</sup> Աստվածասանը տես Singh, Khushwant, The Illustrated History of the Sikhs. India: Oxford University Press, 2006, p. 12-13.

<sup>5</sup> Նանակի կենսագրության ծանոթանունը տես Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм, с. 24-43, նաև Религия сикхов. Ростов-на-Дону, 1997, с. 21-87.

<sup>1</sup> Selections from the Sacred Writings of Sikhs. London, 1965, p. 28.

<sup>2</sup> Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм, с. 128.

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 135:

Աստուծուն դիմում են ոչ թե բառով, այլ թվով 1: Միևեղ իր մեջ կրանում է բոլոր աստվածություններին: Նաեակի կարծիքով այնքան էլ կարեոր չէ, թե որ անունն օգտագործել Աստուծուն դիմելու: Դա՛նք որ նա Հատուկ անուն է ունի և մեծամասնակ ունի բառով և անուններ: Նա կարող է անգիտելով մնում, այսինքն «անանուն»: Ըստ գուրունների՝ ավելի լավ է նրան կոչել Սառ Նաամ (Հավերժ և Բացարձակ Հշմարտություն), սակայն սիկհզմում օգտագործվում են նաև այլ կրոններից վերցրված աստվածային անուններ և մակերևներ: Այդ: Մասնագրայան Ազի Գրանահում Հանդիդում են Աստվածային կեցության մարմնավորման Հինգուխտական անուններ ԲՀագա-վան, Բրահման, Գուդայ, Գուրինդ, Հարի, Կրիշնա, Մուկհանդ, Մադհո, Մու-րարի, Նարայան, Նարայն, Գրանիշվար Դև, Վասուդև, ինչպես նաև Լոյն-ո-րեն կիրառվում են իշամական անուններ և մակերևներ Ալլահ, Նախ, Հակի, Բա-րիբ, Քարիմ, Թահիմ և այլն: Հետագա տարիներին գուրու Գուրինդ Միզնը Աստուծուն կոչեց Ավալ Գուրուին, որը Հետագայում դարձավ ամենահանա-օգտագործվողը:

Նաամը չի կարող ճանաչելի լինել կամ նկարագրվել, սակայն նրան կարելի է գգալ: Միկհը Աստուծուն կարող է գտնել ամենուր, ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին աշխարհում, ճանաչել նրան և Հիսուսը նրա արքայա-դարձություն: Այդ մասնակն Հավատացյալի գգալմունքները արտա-Հայտվում են Վտի գրուր (բառացի՝ «ինչ Հիսուսը չէ և Աստված») աղոթ-բանասերում Աստուծու փառաբանությամբ: Այդ թինամյով մեղիտացիան մանուկ է սիկհերի ամենաբյա կանանի մեջ «եսալմ սիմարան» (տաղմա-ժային անվան Հիսուսառություն), որը կարող է լինել այնպիսի արդարան բառերի պարզունակ կրեմությունների սեփքով, ինչպիսիք են «Ասա նաամ» կամ «Վտի գուրու», ինչպես նաև գուրունների ստեղծագործու-թյունների երգելը և ներքին մեղիտացիան:

Միկհական տեղեկաբանական պատկերացումների Համաձայն Աստված գոյություն ուներ իրեն ինքզինում մինչև տեղեկերի արարումը<sup>1</sup>: Գուրու Նաաանը բացատրում էր, որ սկզբում ոչինչ չկար «աննկարագրելի խա-վար» էր, չկային Բրահման, Վիշնուն, Շիվան: Ձկար ոչինչ, բացի Աստ-ծուց: Նա ստեղծեց Բար (այստեղ իրեն Աստվածային կամքի Համաձայն), ո-րից էլ տեսլացան ամեն ինչ: Գուրունները Հետագայում ասում էին, որ չգիտեն, թե ինչպես է Աստված կառավարում աշխարհը, սակայն Հայտնի է, որ աշխարհակառույցը կառավարվում է դՀարմայի Աստվածային օրենք-

ներով և կառարում է Աստուծու հովան Հրամանները<sup>2</sup>: Հովան են կոչվում նաև գուրունների Հրաման-խորհուրդները, ինչպես նաև պամտի (սիկհա-կան Հրամայիքի) ընդունած որոշումները, որոնք պետք է պարտադիր կա-տարվեն Հավատացյալների կողմից: Այս առումով սիկհերը Համոզված են, որ իրենց ակտիվ գործունեությունը և աշխատանքը կարող են Հանգեցնել լավ արդյունքների, եթե մարդը գործում է աստվածային օրենքների շրջա-նակներում: Մարդիկ պետք է ճանաչեն Տիեզերքի օրենքները, Բարձրա-գույն իմաստությունը, իսկ սիկհական աղոթքները ոչ թե խոնարհ են Աստուծուն, այլ փառաբանություն և Նրա օրենքները Հատկանայու արտա-Հայտություն:

Միկհական մարդաբանական Հայեցակարգն առաջին Հերթին պատա-խանում է այն Հարցին, թե ինչու է ստեղծվել մարդը: Ըստ այդմ Աստված մարդուն ստեղծել է որոշակի նպատակով, այնպիսին, որ նա կարողանա Հապանալ Նրան և դառնալ Նրա Հա մեկ բնդՀամարություն: Ստեղծվելով մարդուն Աստված Նրա մեջ ներառել է Աստվածային կայծ Հոգի: Ինչպես գուրուններն են ասում. «Մարդկային կյանքը ոսկի Հարաբախություն է, և եթե այն իվիրված չէ Նաամ սիմարանին, ապա այն ուղղակի վառվել է անօգուտ»<sup>3</sup>: Մարդը Տիեզերքական կեցության մասնիկն է և նրա Հոգին Աստվածային լույսի լույ է, Աստվածային կրակի կայծ: Միկհական գուրու-ները սովորեցնում էին, որ մարդու Հոգին ամաճ է: Մարդու մաՀվանց Հետո նրա Հոգին ունի երկու Հարաբախություն, կամ միաձուլվում է Տիե-զերքական Ոգուն Աբարին, կամ էլ վերաբանվում է, այսինքն նարից ձե-վում: Վերջին Հայտվող պետք է Հասնել Ոգու Բարձրագույն ներդաճակտու-րը, որը մարդուն ապառում է վերածնունդանունի շրջապատյալից: Գու-րունները մերժում էին դրախտի և գոդերի մասին այլ կրոնների առաձու-րները, իսկ եթե այդ Հասկացությունները օգտագործում էլ էին, ապա միայն փոխաբերական իմաստով Համեմատելով սրբերի Հաստատությունը դրախտի, իսկ չարագործների միջավայրը դժոխքի Հետ:

Փբկության սիկհական ուղին առաջին Հերթին սերն է Աստուծու Հան-գեպ, նրան ճանաչելը և միաձուլվելը, որը Հասանելի է յուրաքանչյուր մարդու, տեղախ նրա մաղումից, կրոնից, կատայից և Հաստատական զրբից: Այդ առումով մերժվում են թե՛ աշխարհիկ կյանքից Հրամարումը և թե՛ ասկետիզմը, բնդՀակոտակը, մարդը պետք է վարի Հասանելիորդ

<sup>1</sup> Միկհիզմի տեղեկաբանական պատկերացումների մասին մամրաման տես Ուոլս տե-ղում, էջ 135-141:

<sup>2</sup> Ստվածային Իրամանի (որոշակի իմաստով նաև Աստվածային Նախախնամության կամ Աստուծու Իշխանության) գաղափարը, որը կոչվում է «հուկան», սիկհական աստվածա-բանության մեջ մտնում է ամենավերջում սիկհը: Ստվածն արարում է սեփական կամ-քով և Թախի է բառերով չարախայտվող հոգանները Խուկան:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 142:



դհարմային» Համապատասխան լիարժեք առաքինի կյանք և անընդհատ մտածի Աստուծո մասին: «Մարդը պետք է աշխատի և իր աշխատանքի պատվերներ կիսի մյուսների հետ»<sup>1</sup>, - սովորեցնում էր Նանակը: Միկհհերի ուսմունքը համաձայն գուրուների հետևորդը ապրում և աշխատում է աշխարհիկ կյանքով: «Կրոնական բոլոր աեսակի պարտականություններից տանիորով դհարման ամենաարժանի է»<sup>2</sup> և պետք է աշխատել ոչ թե սեփական ազատ, այլ Հասարակական բարիքի համար:

Նանակի իր կրոնը դարձել էր բաց բոլոր ցանկացողների համար անկախ կատարյալան պատկանելությունից, նախկին արարքներից և սեռից: Աստուծու առաջ մարդկանց Հավատարմության Նանակի ուսմունքը նրա հետևորդների կողմից ընկալվում էր որպես քաղաքացիական Հավատարմության Հաստատում և Հինդուիստական Հասարակության Հինբարխի (կատարյալան) բաժանման մերժում: Նանակի և մյուս գուրուների օրոք Հաստատվել են Հավաքություններ (սանգատ), որոնց ժամանակ սիկհերը, անկախ կատարյալան պատկանելությունից, լուսւմ էին գուրուների քարոզչները և կատարում Հինդներ<sup>3</sup>:

Վաղ սիկհիզմի գլխավոր առանձնահատկություններից է այրիների ինքնաշրկիզման (սադի) և նորածին աղջիկների սպանության ավանդույթի քննադատությունը, ինչպես նաև Հասարակությունում կնոջ իրավասուրդի վիճակի մերժումը: Ինչպես գրում էր Նանակը. «... մենք ծնվել ենք կնոջից: Մենք նշանվում և ամուսնացնում ենք նրա հետ: Կինը բնկեր է, որը մեզ ուղեկցում է միշտ... Ինչու ենք մենք նրան անիշխալ, ցածրակարգ էակ Համարում, եթե նա կյանք է տալիս արքաներին և նշանավոր մարդկանց»<sup>4</sup>:

Կատարյալան բաժանման և Աստուծու ճանաչողության համար միջնորդների բրահմանների, մոլանների, ինչպես նաև ծնունդի և պաշտամունքի մերժումը Նանակի ուսմունքը դարձրեցին բավականին կենսունակ և դրամիչ, որի արդյունքում նա ձևեր բերեց մեծ թվով հետևորդներ: Նանակի ուսմունքը չի կարելի դիտարկել ոչ Հինդուիստական և իսլամական Հավատալիքների Համադրություն, ոչ էլ ուղղակի Հինդուիստական ավանդության տեսակ:

Նանակի մահից հետո նրա ուսմունքը շարունակեցին քարոզել ևս ինը գուրուներ, որոնք ավանդաբար սիկհերի կողմից դիտվում են իրեն մեկ գուրուի տարբեր մարմնավորումներ: Առաջին Հինդ գուրուների օրոք այդ տիպազը Համարվում էր ոչ ժառանգական և անցնում էր Համայնքի ամենաարժանի անդամին:

Աղբյուրական չըբանում Լամակ-պանտի (Նանակի համայնքը) չէր համարվում նոր կրոնական համակարգ (Մեծ Մորդուների տիրապետության սկզբնական շրջանում սիկհերը Դեկի տիրակալների նկատմամբ ունեին լայալ վերաբերմունք) և մոտ երեք հարյուրամյակ պահանջից, որպեսզի սիկհերի մոտ ձևավորվի այն պատկերացումը, որ նրանք ոչ մուսուլման են և ոչ էլ Հինդուիստական, այլ առանձին կրոնական Համայնք: Միկհհական պանտի իրեն առանձին կրոնական համայնքի ձևավորումը շարունակեց Նանակի Հավորած գուրուների օրոք և առեց դարի:

Մաջիան չեմին Նանակը իրեն փոխարինող ընտրեց Բհաշի Լահնային (1504-1552 թթ.) որին աղյուց կենցաղ անունը: Նա դարձավ սիկհական երկրորդ գուրուն: Լինելով Դուրգա տաղամուսնու մոլի երկրպագու՝ Լահնան ամեն տարի ուխտագնացելի խումբ էր ուղեկցում Հինդայների տառուսում գտնվող Ջվալամուկհի (Դուրգայի մարմնավորումներից մեկը) տաղամուսնու տանը: Այդ ուխտագնացություններից մեկի ժամանակ գյուղերից մեկում նա Հանդիպում է սիկհ Ջոգհաշին, որը Նանակի հիմնադիր էր եղում: Այդ ամենը նրա վրա մեծ ազդեցություն է թողնում և Հերթական ուխտագնացության ժամանակ նա կանգ է առնում Կարտապուրում և Հանդիպում Նանակին: Այդ Հանդիպումը գաղափար է չըբաղարմային և նա, բնույթով նոր ուսմունք, բնավորություն և Հաստատում Գուրուի մաս: Ինչպես ներկայացնում է սիկհական ավանդությունը, Լահնան վարում էր բրեղավաշտ կյանք և ամբողջությամբ լուսւմ էր Գուրուին: Դանալով երկրորդ գուրու, Անդառն իր պարտքը Համայնքի գլխի առեց ուսուցչի քարոզչներ, բանաստեղծություններ և Հինդներ: Դրանք, որոնք Հնչել էին փնե-Նաբերնով, գրի առնվեցին Հատուկ սանգիզմով գրքակնի (բառացի «գուրուների բերանից») տառատեսակով: Անդառնի գրառումները հնապաշատ գրածան սիկհերի սուրբ գրքի Աղի Գրանտհի ձևավորման Հինք: Երկրորդ գուրուն նաև տաղանդավոր բանաստեղծ էր, և նրա 61 Հինդներ այսօր էլ կերպարված են Աղի Գրանտհի մեջ:

Անդառն պահպանեց Նանակի օրոք ձևավորված Հասարակական կյանքի ավանդությունները: Նրա օրոք սիկհերի կրոնական կենտրոնը դար-

<sup>1</sup> История религии. Т. 1, с. 331.

<sup>2</sup> Ашрафян К. З. Сикхизм в общественной жизни Индии (XVI – начало 80-х годов XX в.) / Религия мира. История и современность. Ежегодник 1986, М., 1987, с. 103.

<sup>3</sup> Stv Антонов К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Индии. М., 1952, с. 161-161, 251.

<sup>4</sup> Ашрафян К. З. Гуру Нанак и его время. – Гуру Нанак. К 500-летию со дня рождения поэта и гуманиста Индии. М., 1972, с. 45-46.

<sup>5</sup> Միկհհական երկրորդ գուրու Անդառնի մասին մանրամասն տե՛ս Եսենская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм, с. 43-47, նաև Религия сикхов, с. 87-96.

ձավ Կհադուրը (Անդադի բնակության վայրը): Այս գուրուի օրոք առաջին Հայտնի իրադարձություններից էր նաև այն, որ առաջին անգամ սիկհները վիճիցին Հնդկաստանի մոդուլական տիրակալ Հուսայունի Բաբուրի որդու Հուս: Հուսայունը, որն այդ ժամանակ զբղվել էր զահեյը, դալխն է Անդադին տեսնելու, և նրան Գուրուն գուշակում է, որ նա պետք է ուղևորվի իր ծննդավայր մինչև նորից կտիրանա կրթված գահին: Ինչպես Հնադգայում ջուշը տվեց պատմությունը, Անդադի այդ գուշակությունը իրականացավ: և, ըստ ավանդության, գահինց Հնու մոդուլները սկսեցին էլ դեռ սիկհական զինվածների տեսնել սրբերի:

Գուրու Անդադը իր վերջին օրերն անցկացրեց Կհադուրում և Համոզվելով, որ սեփական որդիներն արժանի չեն գուրուի դերի Համար 1552 թ. երրորդ գուրու դարձրեց իր Հավատարիմ և նվիրված աշակերտ Ամար Դասին (1479-1574 թթ.):

Ամար Դասը գուրու դարձավ պատկանելի տարբերում (73 տարեկանում) և Անդադի որդի Դասուրի (որը զոհո՛ւ էր Հոր ընտանիքում) կողմից Հայածվելով լքեց Կհադուր և սիկհիզմի կենտրոն դարձրեց Գովինդվալը: Սիկհական երրորդ գուրուն ամրացրեց սիկհների կազմակերպությունը, նրա օրոք Համայնքը ձեռք բերեց կրոնական միավորման անհնայտ զմեր ներքին Հատուկ կառուցվածքով և կազմակերպվածությամբ: Ամար Դասը զարգացրեց նախորդ գուրուների շրջանում ձևավորված կրոնական սովորություններն ու կարգերը: Նա սովորեցրեց և Հնդկաստանի տարբեր մասեր ուղարկեց 146 քարոզիչներ, որոնցից 52-ը կոմայր էին: Ամար Դասը նաև կանոնադրեց սիկհական ծեսերը, որոնք վերաբերում էին երկխալի ծնունդին: ամուսնությունը և Հուգարկավորվեցին: Սիկհական երրորդ գուրուն ևս լավ բանաստեղծ էր և ստեղծել է շատ Հիմներ և կրոնական երգեր, որոնցից 907-ը տեղ են գտել սուրբ գրքում: Նա Համպեց և գրի առավ նաև իր նախորդների ստեղծագործությունները, ինչպես նաև բճախների որոշ բանաստեղծություններ, որոնք մինչև այս պահպանվում են նրա սերունդների ընտանիքներում իրեն Ազի Գրանտհի յուբոբինակ լրացումներ:

Ամար Դասը նախաձեռնողն էր քարոզիչ էր և Հաջորդության էր Հասել նոր Հնուսորդների ձեռքբերման Հարցում, որի պատճառով էլ նրա Հակառակորդների կողմից ամրաստանվեց մոդուլական փաղիշակ Աբբարի մաս մարդկանց մինչև թշնամություն և տախույթություն սրմաննելու: մեղադրանքով: Աբբարի օրոք դա բավականին ծանր մեղադրանք էր, որից խուսափելու Համար Գուրուն Դելի է ուղարկվում իր փեսային դստեր Բիբի Բհաննի

ամուսին ԲՀայի Զհաշային, որպեսզի նա Աբբարին բացատրի, որ մեղադրանքն անհիմն է: Դա նրան Հեղդվում է, ավելին, Ամար Դասը կարողանում է բարեկամական Հարաբերություններ Հաստատել փաղիշակի Հնու: Այդ Հարաբերություններն այնքան Հնու են դնում, որ Աբբարը նրան ազատում է ոչ մուսուլմանների Համար նախատեսված Հարկից: Այնուամենայնիվ, Ամար Դասի Հայտնի գործերից մեկը եղավ այն, որ 1556 թ., զգալով որ սիկհ ուխտադնացիների Համար անՀրաժեշտ է օրեկ կենտրոն, կառուցել տվեց Բապի և Ջրամար 84 տասրճաններով (նվիրադրման ավանդում), ինչը դարձավ սիկհների ուխտադնացության Հիմնական կենտրոնը (չնայած վաղ սիկհիզմի սրբավայրերի մերձակային):

Ամար Դասը կյանքի վերջին տարիներին, բազմապիսի փորձությունների ենթարկելուց Հետո, իրեն փոխարինող Հուշակեց փեսային Զհաշային, որը դարձավ չորրորդ գուրու: Ուսմ Դաս անունով:

Ուսմ Դասը՝ (1534-1581 թթ.) Հայտնի դարձավ իրեն սիկհական Հիմների մեկնիչ և գիտակ: Իր Հերթին նա 679 Հիմների Հնդկանակ էր, որոնք ներառված են սուրբ գրքում: Ուսմ Դասը Գովինդվալից 40 կմ Հնուսորդում կառուցեց նոր դպրոցավայր, ուր տեղափոխվեցին մեծ թվով սիկհներ: Նոր քաղաքը սկզբում կոչվեց Ուսմդասպուր, իսկ Հնուսորդում, այստեղ կառուցված արհեստական սրբազան Ջրամարի անունով կոչվեց Ամրիտսար (Ամրիտայի անմահության խմիչք) ձով: Գանձվելով առևտրային ճանապարհների խաչմերուկում նոր քաղաքն սկսեց լայն թափով զարգանալ և դարձավ սիկհների խոշորագույն, ինչպես նաև Հյուսիսային Հնդկաստանի առևտրային կենտրոնը: Գուրու Ուսմ Դասը ձեռնարկեց լայնածավալ միտինդերական արշավ և Հնդկաստանի տարբեր մասեր ուղարկեց իր ներախաչմիչներին մասնաճյուղներ, որոնք պետք է միավորեին սիկհական Համայնքները և լուսավորեին աշխատանք տառնին: Նրանք սկսեցին սիկհական Համայնքի կրոնական և բարեօրոգման կարիքների Համար Հավաքել Հարկ դավանդի (տասաուրդ), որը Հաջորդ գուրուի ժամանակ դարձավ ուղղակի Հարկի տեսակ: Մոդուլական տիրակալ Աբբարի և Ուսմ Դասի միջև ձևավորված բարեկամական Հարաբերությունները նպաստեցին սիկհական Համայնքի զարգացմանը և նոր ուսմների տարածմանը: Չորրորդ գուրուի վերջին Հատկանշական գործերից մեկն էլ դարձավ այն, որ նա Հիեդերթը գուրու դարձրեց իր 18-ամյա որդուն Արունին փաստորեն գուրուների պաշտոնը դարձնելով ժառանգական:

<sup>1</sup> Սիկհական երրորդ գուրու Ամար Դասի մասին մանրամասն տես Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 47-54, նաև Религия сикхов. с. 90-111.

<sup>1</sup> Սիկհական չորրորդ գուրու Ուսմ Դասի մասին մանրամասն տես Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 54-58, նաև Религия сикхов. с. 111-116.

Հինգերորդ գուրու Արջուներ<sup>1</sup> (1563–1606 թթ.) սիկհիզմի զարգացման Հարցում մեծադույն դերակատարություն է ունեցել: Ինչպես նշում են ուսումնասիրողները. «Այդ Հայաստան մարդու և կյանքը և մարտիրոսական մահը Հակայական ազդեցություն են ունեցել սիկհական Հավատի և սիկհական Համայնքի պատմական ճակատագրի վրա»: Արջունն ավարտեց Ամրիտասարի ջրամբարի կառուցումը, և 1558 թ. այդ ջրամբարի կենտրոնում սկսվեց սիկհիզմի կրոնական գլխավոր կենտրոնի Ուվես տաճարի (Հարմունդ-դիր) կառուցումը: Արջունը 16-րդ դարավերջին Ուվես տաճարը դարձավ սիկհների ուխտագնացության գլխավոր վայրը: Ի Հակադրություն Նասանկի ուսմունքի, որն Աստուծո երկրպագության Համար մեթոմ էր տաճարները, պատկերները կամ այլ պաշտամունքային օբյեկտները: Արջունի օրոք սիկհական Համայնքը աննախադեպ զարգացում ապրեց, առանադրի Հավատը դարձավ պարտադիր. սիկհական Համայնքի գոյությունը դրվեց անտեսական ամուր Հիմքերի վրա: Ամրիտասարը դարձավ սիկհների գլխավոր կենտրոնը, որտեղ գուրուներ ստեղծեց նոր աշխատանքներ և խթանեց առևտրի և արհեստների զարգացումը: Սիկհական Համայնքը Հարա-տացավ և Հզորացավ. Արջունի ձեռքում կենտրոնացավ Հակայական Հարստություն և իշխանություն, սիկհական կառավարող շրջանակներում սկսվեց ավատատիրության զարգացումը: Գուրուներ Հակայական-կության ձեռք բերեց անընդհատ զարգացող Համայնքում: Նրան սկսեցին կոչել Սադա Փաղիշան (Իսկանան արքա), և իրականում Արջունը Հանգստ էր գալիս իրեն իրական տիրակալ, ուներ արքայական իշխանության բոլոր նշանները: պալատ, պալատականներ, զինված իրիկազոր և այլն: Սիկհական Համայնքը օրեցօր ավելի էր Հզորանում, դառնում ազդեցիկ, կարճա՝ պետություն պետության մեջ:

Արջունի Հաղորդ կտրերը նախաձեռնություններ եղավ այն, որ նրա Հրամանով և անմիջական մասնակցությամբ կոպիլից Աջի Գրանդիր (Սկզբնական Գիրք), որը մինչ օրս Համարվում է սիկհների կրոնական պաշտամունքի գլխավոր օբյեկտը: Գրքում ներառվեցին Նանակի, նրան Հաղորդած գուրուներ, ինչպես նաև Արջունի 2216 ստեղծագործությունները և այլ Հոգեկոթ գրքավեցեր (մասնավորապես Հինգուխտական և խաղանկեր):

Մոդուլական տիրակալ Արքային Հաղորդած Ջահանգիր փառչիշահի օրոք սիկհների և մոգուլների Հարաբերությունները կտրուկ վատացան: Արջունի մեղադրում էին մուսուլմաններին Հավատափոխ անելու մեջ: Իրա-

կանում օրեցօր Հզորացող Համայնքը դառնում էր վտանգավոր մոդուլ տիրակալների Համար, որի վկայություն են այն, որ փաղիշահն առում էր. «Կամ ես պետք է վերջ դնեմ այդ ապստամբական շարժմանը, կամ էլ նրանց առաջնորդը պետք է ընդունի իրան»<sup>2</sup>: Իրավիճակը Հատկապես օրվեց այն ժամանակ, երբ Ջահանգիրի որդի Խուսրուն, որին Արքայը ցանկանում էր տեսնել իր գահին, փախչելով Ագրայից, ապստամբեց Հոր դեմ և իրեն Հնչակեց Փենջաբի և Աֆղանստանի տիրակալ: Նրան օգնեցին մոգուլական կայսրության շատ ազդեցիկ դեմքեր, որոնց թվում էր նաև Արջունը: Սակայն Խուսրուն ի վերջ պարտություն կրեց, կուրացվեց և նեղվեց բանտ: 1616 թ. մայիսին Արջունը ձերբակալվեց Հաճորում և կանգնեց փաղիշահի դատատանի առաջ: Նրան մեղադրում էին Խուսրունի օգնելու և ապստամբության մասնակցելու, ինչպես նաև Ադի Գրանդիր ստեղծելու և մուսուլմաններին մեջ թշնամության սերմանելու մեջ: Արջունին առաջարկում են ընդունել իրան, որից նա Հրամարում է և նեղվում բանտ: Ինչպես սիկհական ավանդություններն են փաստում, երկարատև տանջանքներից և չարարարանքներից Հեռու նրան ընկղմում են Ռաֆի գետի մեջ, որտեղ էլ նա կնքում է իր մահկանացուն: զառնայող սիկհական Հավատի առաջին նահատակը:

Արջունի մարտիրոսական մահը փոփոխություններ մտցրեց Համայնքի քաղաքականության մեջ: Սիկհները Հակապաշտ, որ Համայնքը պետք է կարգադատ պաշտպանել իրեն իրեն և այդ պահից սկսեցին զբաղվել ռազմական կառույց ստեղծելու Հարցերով:

Արջունի որդի Հար Գորինդը (1595–1644 թթ.) դարձավ վեցերորդ գուրու<sup>3</sup>: Այս գուրուի օրոք սկսվեց սիկհական Համայնքի ռազմականացումը: Հար Գորինդը զարգացրեց մոդուլական տիրապետությանը դիմակայելու ռազմական մեթոդները և սիկհական Համայնքի զարգացրեց նոր ուղղություն: Ողջ կյանքի ընթացքում նա կրում էր երեւթ թուր մեկը իրեն Հոգևոր, մյուսը ռազմական իշխանության խորհրդանշելու: Առաջին կարևոր քայլն այն էր, որ նա առաջին անգամ ստեղծեց սիկհական բանակ, որն ըստ աղյուսների բաղկացած էր 800 ձիավոր, 300 Հետակի և 60 Հրամիկ ռազմիկներից: Սիկհական տիրույթները պաշտպանելու Համար Հար Գորինդը սկսեց կառուցել նաև ամրոցներ: Այդ գործողությունները Ջահանգիր փաղիշահի սրտով չէին և դուրսում ձերբակալվեց և փակվեց բանտում: Մի քանի ամիս բանտում անցկացնելուց Հեռու գուրուն ազատ է արձակվում և

<sup>1</sup> Սիկհական իրենցորդ գուրու: Արջունի մասին մանրամասն տե՛ս Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 58–66, նաև Религия сикхов, с. 116–144.

<sup>2</sup> Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 58.

<sup>3</sup> Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 64.

<sup>4</sup> Սիկհական վեցերորդ գուրու: Հար Գորինդի մասին մանրամասն տե՛ս Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 66–77, նաև Религия сикхов, с. 144–178.



վերագառնում Փննջար: Համեմատաբար խաղաղ պայմաններում Հար Գորինդը սկսում է աշտիվ քարաքչական գործունեություն ծավալել, այցելում է սրկհական համայնքներ, կառուցում գյուղավայրեր (տաճարներ), հիմնում Հարգորինդգյուր բնակավայրը:

1628 թ. Ջահանգիր փառիչունի փոխարինում է Շահ Ջահանը: Այստեղ 1634 թ. սրկհական համայնքի և մոզդլերի միջև սկսվում է զինված հակամարտություն, որից հետո Հար Գորինդը ստիպված է լինում լքել Ամիրխասարը և տեղափոխվել Կարաաղուր, այնուհետև Կիրատագուր: Սրկհական ռազմական միավորումները եր քաջի ճակատամարտում հաղթում են (Մալա 1634 թ., Կարաաղուր 1635 թ.): Հար Գորինդը կյանքի վերջին տարիներին արդեն ուներ սրկհական լավ պատրաստված բանակ, որը քաղաքական իրադրության ուղղակի արձագանքն էր:

Հար Գորինդին Հաջորդից կրտսեր որդին՝ Հար Ռալը (1630-1661 թթ.), որը դարձավ սրկհական յոթերորդ գուրուն: Սրկհական ավանդությունը նրան ներկայացնում է իբրև խաղաղասեր և հանդիսա ընտանիքային տեր մարդ, ով դարձավ էր հիմնականում քաղաքական գործունեությամբ: Նրա կառավարման տարիները անցնում են համեմատաբար հանգիստ և մոզդլական տիրակալների հետ առանձնակի հակասություններ չեն առաջանում: Հար Ռալին փոխարինեց և ութերորդ գուրուն դարձավ կրտսեր որդին Հար Կրիշանը (1656-1664 թթ.), որն այդ ժամանակ հինգ տարեկան էր: Մանուկ գուրուն կառավարման տարիները (կերբ տարի) անցնում են առանց միջոցազանքի և միայն արժանազանաբար իրադրություններն այն է, որ նաև Աուրանգզեբ փառիչունի պահանջով այցելում է Դելի և հանդիպում նրան: Սակայն այդ այցելությունը դառնում է անպատարաբան, որովհետև գուրուն հիվանդացնում է ծաղիկով և մահանում: Ըստ ավանդության մահվանից առաջ նա հասցնում է իրեն փոխարինող նշանակել Հորդգորը Հար Գորինդի որդի Տեղհ Բահադուրին:

Իններորդ գուրուն Տեղհ Բահադուրի (1621-1675 թթ.) զահակալությունը սկսվեց գուրուն աթոռի համար պայքարով, որին մասնակցում էին 22 համայնքորդներ: Հակառակորդ, որ արտաքին փառեցի պայմաններում խիստ փառնազամոր է դառնում նաև համայնքի ներսում իշխանության պայքարը սրկհներ ղեկավարությամբ, բայց կարողացան ներհամայնքային խաղաղություն հաստատել և արժանավորին նշանակել գուրուն: Տեղհ Բա-

հադուրը իտաղիզմաթիկ առաջնորդ էր և մեծ հեղինակություն էր վայելում համայնքում: Իր գործունեության ընթացքում նա հիմնականում մեծ ուշադրություն էր դարձնում համայնքի հողերը կյանքի զարգացմանը և սովորեցնում էր սրկհներին լինել ներդառախ: Նա առում էր, որ դա լավագույն առաքինությունն է: Գուրուն կարողացավ իր մասնակցների միջոցով վերականգնել Հարաբերությունները Հնդկաստանով մեկ ցրված սրկհական համայնքների միջև: Նա հիմնեց նոր քաղաք Անանդգուրը, որը նրա արքա դարձավ սրկհների գլխավոր քաղաքը:

Տեղհ Բահադուրի ժամանակները համընկան Մեծ մոզդլերի վերջին տիրակալ Աուրանգզեբի զահակալության տարիներին, որը հայտնի էր անհավասարի նկատմամբ անհանդուրժողականությամբ: Հնդկիկների հիշողության մեջ նա մնացել է իբրև զաւան տիրակալ, ով գործում էր բռնի ուժով խլանացնել Հնդկաստանի բնակչությանը: Երկիրը իսլամական հեռաբան դարձնելու նրա քաղաքականությունը հանգեցնում էր համառ դիմադրության, որի արդյունքում համախախտում էին ներքին ընդհանուրները: Մոզդլերի այդ քաղաքականությանը դեմ դուրս եկավ նաև Տեղհ Բահադուրը: Ըստ սրկհական ավանդության նա, հակադրվելով կենտրոնական իշխանությանը, օգնեց քաղաքային բրահմաններին և դարձավ հինդուիստական ավանդությունների պաշտպան: Զգալով, որ իրեն զանչ ենք, ներքին, գուրուն 1675 թ. Հուլիսի 8-ին իրեն փոխարինող հնչակեց միակ որդուն Գորինդ Դասին: Շուտով Աուրանգզեբի հրամանով նրան և հավատարմ զինակիցներին մերթափակեցին և տեղափոխեցին Դելի, որտեղ զաւան խոշտանգումներից հետո Տեղհ Բահադուրին գլխատեցին, իսկ զինակիցներին դաժան մահապատժի ենթարկեցին: Նահատակ-գուրուն մահը սրկհներին ավելի համախմբեց, իսկ Տեղհ Բահադուրի որդին և հաջորդն արժատական բարեփոխումներ ենթարկեց սրկհական համայնքը՝ այն դարձնելով պաշտպանունակ:

Տասներորդ և վերջին գուրուն, որի անվան հետ են կապվում սրկհիզմի ճակատագրական և կրթուկ բարեփոխումները, և որի գործունեության արդյունքում սրկհական դավանանքը ստացավ կանոնական տեսք՝ Մանդ Սինչին՝ էր (1666-1708 թթ.): Հոր զոհվելուց հետո նա թաքնվում է Հիմալայները ստորոտում, որտեղ մինչև 1688 թ. նրա կյանքն անցնում է խաղաղ պայմաններում: Հենց այդ շրջանում էլ նա ձևեռանում է լինում մեծ բարեփոխումների: Գուրուն չառ ժամանակ էր հասկանալով իր հետևորդների կրոնական և ռազմական պատրաստակալության բարձրացմանը: Նա մշա-

<sup>1</sup> Սրկհական յոթերորդ գուրուն Դար Ռալի և ութերորդ գուրուն Դար Կրիշանի մասին մանրամասն տես *Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 77-83, նաև Религия сикхов, с. 178-193.*

<sup>2</sup> Սրկհական յոթերորդ գուրուն Տեղհ Բահադուրի մասին մանրամասն տես *Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 83-90, նաև Религия сикхов, с. 193-211.*

<sup>3</sup> Սրկհիզմի վերջին գուրուն Գորինդ Սինգի մասին մանրամասն տես *Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. с. 90-100, նաև Религия сикхов, с. 211-281.*

կել էր Հոհայական մի ծրագիր, որի միջոցով պետք է թարմացներ սիկհական դավանանքը և ամրապնդեր Համայնքը: Առաջին Հերթին նա սկսեց աստվածաբանական խնդիրներից և նրա մեկնաբանությամբ սիկհական անձնվ Աստված Ակալ Գուրուհից ստացավ նոր մակերթ Սարրոնի (բառացի՝ «մաքուրվեցիք»): Ըստ Գորինդ Սիկհի Աստվածը սուր է չաբին, բռնակալներից պատժող: Աստված միաժամանակ է սուր և, և բարեգթություն, Հոգատարություն, հրշանկություն պարզեցող: Սուրը ոչ թե ագրեսիայի, այլ մարդկայնության, ինքնահարգման խորհրդանիշ է և պետք է օգտագործվի ինքնապաշտպանական նպատակներով: Գուրու Գորինդ Սինգհի փոխտոփայության Հիմնական գիծն է դառնում մարտնչոցի և բարեգութի, Հոգեարի և Հերոսականի միաձուլումը: Հայտարարված սկզբունքների իրագործման Համար գուրուն ստեղծեց սիկհների բարոյական կոդեքս, սիկհական ձեռն և պաշտամունքային պրակտիկա: Նա սովորեցնում էր, որ մարտի դաշտում արքայուն նպատակն Համար զոհվելը Հինգ տյն առաքելի վերաբանն է, որին արժանի է բարեպաշտ սիկհը:

1688 թ. մոգոլների Հետ Հավամարտությունը նորից է թեմանում: Այս անգամ բախումներ են տեղի ունենում փաղիչաճին Հավատարմի լեռնային իշխանների և սիկհների միջև, որն ավարտվում է սիկհների Հաղթանակով, և իր դիրքերն ամրապնդելու նպատակով Գորինդ Սինգհը Հաստատվում է Անանդպուրում: Հենց այստեղ էլ 1699 թ. մարտի 30-ին տեղի ունեցավ սիկհիզմի կարևորագույն իրադարձություններից մեկը: Գուրուն խախտաբասական աշխատանքներից Հետո Հավաքեց Համայնքի ներկայացուցիչներին, բնորոշ իրեն անմեացորդ նվիրված Հինգ Հետևորդների և Հայտարարեց նոր Համայնքի խախտ (բառացի՝ «մարտիրներ»)՝ մարտնչող եղբայրության ուխտի ձևավորման մասին: Այստեղ առաջին անգամ բրտկանացից խախտ նվերապաններից արաբողությունը, որից Հետո խախտ անդամները, գուրուի առաջնորդով ստացան Սինգհ (առյույն) (տղամարդիկ) և Կաուր (էգ առյույն) (կանայք) անունները: Խախտ բոլոր անդամները պետք է անփերապահորեն լսեն գուրուին և գնային ինքնազոհաբերության՝ Հանուն Հավատի: Գորինդ Սինգհը խախտն ավելց վարքի պարզ կոդեքս ստեղծեց և մինչ օրս խախտ անդամները պահպանում են օստատի Հիմք Համարվող կանկարը (Հինգ Կ-երի կանոնը), որը սիկհների Հավատի յուրահատուկ խորհրդանշանն է կեւ՝ մազերը կտրելու արգելք, կանգի՝ փայտի օտեր, կարտ՝ երկաթի թեմոց, կպլպան՝ կարծ սուր, կաշին՝ կարծ (մինչև ծունկը) վարտեք: Միևուրեք և ակոխվե՛ք օգտաբարձում կարտանապես արգելվում էր: Միաժամանակ վերացվեց մասանդների ինստիտուտը: Այդ ամենը ոչ միայն սիկհների Հավատարմության փորձություն էր,

այլև կրոնական Համայնքի վերակազմավորում, որն իրենից ներկայացնում էր նոր տիպի կրոնական կառույց:

Մոգոլական տերակալների պատասխանը երկար սպասեցնել չտվեց: Աուրանգզեբը փորձեց վերջնականապես վերացնել կենտրոնախույզ ուժերի լեռնային իշխանների և Հատկապես սիկհների կիսաանկախ իշխանությունները: Սկսվեց դժամն և երկարատև պայքար, որի արդյունքում զոհվեցին գուրուի մեծ թվով Հետևորդներ, այդ թվում նաև չորս որդիները: Սիկհական Համայնքը սկսեց ծանր օրեր ապրել, մեկը մյուսի Հետեցի ընկնում էին սիկհական ամբողջություններն ու ընկալավայրերը և թվում էր, թե սիկհների վերջնաժամը մոտ է: Սակայն մահանում է Աուրանգզեբը, և նրան փոխարենա որդին Մուազզամը սիկհների նկատմամբ զրևարում է Հանդուրժողական վերաբերմունք և Գորինդ Սինգհը գնում է նրա Հետ բանակցելու: Այդ ժամանակ էլ, 1705 թ., Գորինդ Սինգհի նկատմամբ իրականացվում է մահափորձ երկու մոլեռանդ մուսուլմանների կողմից: Գուրուն վրաժերվում է, սակայն մեծ զվարթությամբ Հաջողվում է նրա կյանքը փրկել: Որոշ ժամանակ անց, սակայն, նրա վերքը նորից բացվում է և սպտում է արնահոսի: Զգալով մոտալուտ մահը Գորինդ Սինգհը իր Հետևորդներին Հայտարարում է, որ իր մահով ընդհատվում է կենդանի գուրունների գիծը, և այդուհետև գուրուն գործառույթ չի պետք է կատարե՝ Ազի Գրանդը, որն այդ ժամանակ ստացավ Գուրու Գրանդի Ստիք (Տիք Գուրու Գիքը) անունը և սիկհական պանտիք: Գորինդ Սինգհի գործունեության արդյունքում 15-րդ դարի սկզբին սիկհիզմը ի վերջո վերածվեց ինքնուրույն կրոնական Համակարգի:

Գորինդ Սինգհի մահվան պահին սիկհները գործնականում զրկված էին իրենց տարածքներից և ընթանում էր գաղապալար: Սակայն իսլամի աստվածաբար ամբանում էր և արդեն երեք տարի Հետո սիկհները, Բանդա Բահադուրի ղեկավարությամբ, սկսեցին Հաղթանակներ տանել՝ տիրեցին կենտրոնական և Հարավարևելյան Փենջաբի մեծ մասին ու մոտեցան Գլխին: Արդեն 30 տարի անց նրանք տիրեցին Հին Սապել գետից մինչև Գանգեսի և Զամնայի միջև ընկած տարածքները:

18-րդ դարի վերջին սիկհները Փենջաբի քաղաքական կյանքում աստիճանաբար սկսեցին զրադեցնել գերակա դիրք, չնայած որ փենջաբցիների մեծ մեծամասնությունը երբեք չեն կազմել: Այս շրջանի պատմությունը կազմված է Ռաշիա Սինգհի (1780-1839 թթ.) գործունեության Հետ, որը միավորեց տեղական սիկհական Համադաշնությունները և սիկհների իշխանությունը տարածեց մինչև Քաշմիր և Հայրեյան լեռնանցք: 1799 թ. նա զրավեց Լահորը և իրեն Հոչակեց գերագույն կոտավարի՝ մահաբաշա: Ռաշիա Սինգհի քաղաքական և ռազմական Հաջողությունները ուղեկցվե-

ցին վաղ սիկհիզմի շատ սկզբունքներից նրա հետևելով: Նա ոչ միայն չէր պայքարում հասարակական հասարակության դեմ, այլև լավ հարաբերություններ էր հաստատել բրահմանիների հետ: Նրա մահվանից հետո չորս կամաչեր և յոթ սպասուհիները իրականացրեցին սառի ինքնահրկիզման ծեսը, որի դեմ այդքան կարուկ պայքարում էր Նանակը: Մոռացություն մատուցեցին նաև վաղ սիկհիզմի արյուծի սկզբունքներ, ինչպիսիք էին անձնավանդություններ, բննագատությունը, Աստուծո մարդակերպ պատկերներին մեծուժը, հարուստ բնույթիներում նորածին աղիկներին սպանություններին մեծուժը և այլն: Գուրդվարներում սկսեցին ի հայտ գալ հինգուխտական աստվածների պատկերներ, հայտնվեցին նոր, և վերականգնվեցին հին ծեսեր ու արարողություններ, հետագա զարգացում ապրեց նաև գուրդներին աստվածացումը:

Ուաշիտ Մինգհի մահից հետո սիկհական զորքերը ընդհարվեցին անգլիացիներին հետ և սիկհների երկրորդ պարտությունից հետո 1849 թ. Փենջաբը միացվեց Բրիտանական Հնդկաստանին: Այդ ժամանակահատվածում էլ սիկհիզմում սկսում են ի հայտ գալ ազանդավորական շարժումներ, որոնք կոչ էին անում վերադառնալ սկզբնական սիկհիզմի սկզբունքներին և մաքրել կրոնը նորաստեղծություններից, քարոզում էին բարոյական վերածննդի և մաքրկյալի կոտորածության օգուտը: Այդպիսի ուսմունքների հետևորդներ էին նիրանկարները և նամդհարները<sup>1</sup>: Այդ համայնքներից առաջոր առնանմանը արևմտյան է համարվում նամդհարներին, որը, սկսելով իր գործունեությունը 19-րդ դարի 30-ական թվականներին, նույն դարավերջին ձեռք բերեցին ընդգծված հակաանգլիական բնույթ:

Հասարակական նոր հարաբերությունների ձևավորումը և զարգացումը նպաստեցին կրոնական բարեփոխողությունների զարգացմանը, որից անմասն չմնաց նաև սիկհները: 19-րդ դարի 70-ական թվականներին ի հայտ եկան սիկհական առաջին հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունները «սինգի սարիա»<sup>2</sup> (առյուծների միավորում) անունով: Այդ կազմակերպությունները տկարվ գործունեություն ծավալեցին ողջ Փենջաբում մեկ և մեծ ներդրում ունեցան սիկհների բարեփոխում կրթության տարածման գործում: Սիկհական լուսավորիչների ջանքերով մի շարք դպրոցներում սկսեցին դասավանդել փնիշբերեն, հրատարակվեցին գրական թագմադան ստեղծագործություններ:

1902 թ. ստեղծվեց մինչ օրս գործող խալսի Գլխավոր դիվանը (կառավարում), որը գլխավորում էր բոլոր «սինգի սարիա»-ների գործունեությունը: Նոր բարեփոխողական շարժումների ստացան նաև անցյալական բնույթ: Նախկին պայքար էր մղվում կառավարական բռնածան հեմ, և կոչ էր արվում խալսի մեջ ընդունել բոլորին անխորհրդ: Արդյունքում խալսի անդամներ դարձան հասարակական ցածրագույն խավերի ներկայացուցիչներ, որոնք նպաստեցին խալսի ներսում կրոնական և հասարակական հարաբերությունների զարգացմանը և անարդիվամբը:

20-րդ դարասկզբը Փենջաբում արձանագրեց ևս մեկ հզոր շարժում, որը գուրդվարների (տաճարների) կառավարման հարցում պահանջում էր բարեփոխություններ և ուղղված էր մահառանքի հոգևոր առաջնորդների դեմ: Ի վերջո մահառանքի դեմ պայքարը և գուրդվարների կառավարումը խալսին հանձնեցին պահանջը ստացավ հակաանգլիական ընդգծված արա-հայտություն, որը երբեմն հասնում էր զինված բախումների (1914 թ.): Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին գուրդվարների համար պայքարը որդալի անկում ապրեց, բայց 1919 թ. նոր թափ ստացավ, երբ Ամրիտսարում տեղի ունեցավ սիկհների առաջին համագումարը և ստեղծվեց Միկհական լիգան: Այն միանգամից պահանջեց օրենսդրել մայրենիներում սիկհների ներկայացուցիչների ավելացում և վերսկսեց գուրդվարների կառավարման համար պայքարը: Լիգայի լոգունը «Առաջին սիկհական համայնքային ինստիտուտները մահառանքի տանգուություններից» ստանում և հասարակական լայն զանգվածների աջակցությունը: 1920 թ. սիկհական երկրորդ համագումարը որոշեց ստեղծել գուրդվարների կառավարման կոմիտե, որի վերահսկողության տակ պետք է անցներ Ոսկի տաճար, և կամավորների հատուկ կորպուս: Ակալի Դալ (ամառների բանակ), որի մեջ մտան դյուզլագիական ցուտուի կառավարիչները: 1920-1924 թթ. ողջ Փենջաբը բռնկվեց ժողովրդական պայքարի հզոր շարժումով, որն ընթանում էր ազգային-պատասխանական միասնական պայքարի տեսքով և ուներ ընդգծված կրոնական գունավորում: 1925 թ. անդիսական իշխանությունները ստիպված եղան գուրդվարների կառավարման իրավունքը փոխանցել կոմիտեին և հրապարակեց համապատասխան օրենք: Նույն թվականին էլ ստեղծվեց Ակալի Դալ կուսակցությունը, որն սկզբում սկսեց պայքարել Հնդկաստանի անկախության համար:

1947 թ. Հնդկաստանի անկախացումից հետո այն բաժանվեց երկու մասի և ձևավորվեցին երկու անկախ պետություններ՝ Հնդկաստանը և Պակիստանը: Այդ ամենն առնիվականորեն առնչվեցին Փենջաբին, քանի որ բաժանման դիրք անցնում էր Հենց այս տարածքով: Արյունահեղ բախումներից հետո արձառյալ Փենջաբը արևելյան (Հնդկական) տարածք տեղա-

<sup>1</sup> Ашрафян К. З. Сикхизм в общественной жизни Индии (XVI – начало 80-х годов XX в.) с. 108.

<sup>2</sup> Սանդհասաները տես Teja Singh, Essays in Sikhism, Lahore, 1944, p. 159.



փոխվեցին Հինդուիստներն ու սիկհներ, որոնք էլ, Հակառակ ուղղությամբ, արեւմտյան մաս տեղափոխվեցին մուսուլմանները: Անգլիա Հնդկաստանի կազմում Փենջաբը բավականին արագ Հայտնվեց տնտեսապես առավել զարգացած նահանգների շարքում: 1950-ական թվականներին իր գործունեությունն ակտիվացրեց Ակալի Դալը, կանգնելով սիկհների տարածաշրջանային շարժման գլուխ: Առաջ թափվեց այն լուրջընդդ, որ «Սիկհներ ազգ են»: 20-րդ դարի 50-60-ական թվականներին անցան ազդալիզմաբանական Հինթի փառ Փենջաբ նահանգի ստեղծման պահանջով, որը պետք է ներառեր միայն փենջաբաբնիկ բնակչությունը: Արդյունքում 1966 թ. Փենջաբ նահանգի տարածքը կրճատվեց իրանից առանձնացված Հարյանա նոր նահանգի Հաշվին, և փենջաբերենով խոսող սիկհներ Փենջաբում կազմեցին մեծամասնություն: Այնուհետև անցած դարի 70-ականներին Ակալի Դալը սկսեց պայքարել ինքնավարության համար, որը 80-ականների սկզբին վերածվեց անկախության համար մղվող պայքարի սիկհական պետության նկատմամբ ստեղծման նպատակով: Սիկհական ազդալիզմական և անջատողական գաղափարների ազդեցությամբ իրականացվեցին ահաբեկչական գործողություններ, սպանություններ, պալիստներ, որոնք «սիկհ» և «ա-Հարեկիչ» տերմինները գրեթե նույնանիշացրեցին: Շատ գուրգյաբներ վերածվեցին ազդալիզման հիմնական թմաբանության կենտրոններին: Սիկհական անջատողական ուժերը Զարեայլու Սինդհու Բհինդրանվալիի ղեկավարությամբ Արիստասարի Ոսկե տաճարը վերածեցին ամրոցի: 1983 թ. Հնդկաստանի կառավարությունը Փենջաբում մտցրեց նորադառնական կառավարում՝ իշխանությունը Հնդկացիով նահանգի ղեկավարությունը: Սակայն իրավիճակը չփոխվեց և ահաբեկչությունը շարունակվում էր: 1984 թ. Հուլիսի 7-ին Հնդկական բանակը դրոշով վերցրեց Ոսկե տաճարը, և մտքեց Համալիրը ահաբեկիչները: ԲՀինդրանվալի և նրա Տարյուրաբով կոթմանակները սպանվեցին: Նույն տարվա Հոկտեմբերին սիկհական ազդալիզմականների վրեժի արտահայտությունը եղավ Հնդկաստանի ամենաողորմական իրադարձություններից մեկը՝ վարչապետ Ինդիրա Գանդիի սպանությունը: Խոսքնական թվերից հետո սիկհի կողմից: Մեկ տարի անց Փենջաբում իրադարձությունը նորից արվեց, երբ առաջինական ուժերը թուլացվեց և կենտրոնական իշխանությունները առաջարկեցին նահանգին տալ մեծ իրավունքներ և որպես մայրաքաղաք ճանաչել Զանդիդարը: Այդ Համաձայնությունը ստորագրեցին վարչապետ Ռաշիդ Գանդի և Ակալի Դալի առաջնորդ Լոնգովալը: Սակայն մայրաքաղաքական խնդրանքները 1988 թ. սպանեցին Նաև Լոնգովալին՝ նրան մեղադրելով զավաճանության մեջ: Նույն թվականին կառավարական գործերը երկրորդ անգամ զբաղեցին Ոսկե տաճարը: Արդյունքում աստիճանաբար Փենջաբը խա-

զաղվեց: Այգրում կարգ ու կանոն Հաստատվեց բանակի և ոստիկանության միջոցով: Այնուհետև 1990-ական թվականներին Փենջաբում Համախախի Հայտարարվում էր արտակարգ դրություն: Իսկ 2004 թ. ընտրություններում, Հնդկաստանի ազգային կոնգրեսի Հաղթանակից հետո, կուսակցության ղեկավար Սոնյա Գանդիի առաջարկով սիկհ Մանմոհան Սինդհը նշանակվեց վարչապետ և Հայտարարվեց կայացած: Այսօր սիկհներ մտավոլախությունը չունեն իրենց Հավատի և սրբավայրերի հարցում և լիարժեքորեն վստահում են կենտրոնական իշխանություններին:

Սիկհների կրոնի կենտրոնը շարունակում է մնալ գաղղվալը (տաճար): Այնտեղ պահպանվում է Գուրու Գրանդի Մանիրը՝ գլխավոր պաշտամունքի առարկան, որին երկրպագում է տաճար մտնող յուրաքանչյուրը: Սիկհները չունեն Հոգևոր ծառայողներ, այդ պատճառով ծառայությունը կարող է իրականացնել պատմիտում լավ Համբավ ունեցող յուրաքանչյուր որ: Յուրաքանչյուր գաղղվալում պետք է լինի լսեցար (անվճար ճաշկերույթ), որտեղ յուրաքանչյուրը կարող է իրականացնել կրոնական ճաշկերույթ՝ անկախ կառավարական պատկանելությունից: Սիկհների մեծամասնությունը մտնում է քաղաքի՝ Փենջաբի խոշորագույն գյուղական կառույցի մեջ: Չնայած սաճարի ներքում կառավարական տարբերությունները չեն պահպանվում, սակայն դրանք դրանք Հիմնականում պահպանվում են, օրինակ ամուսնական գուրգյանիցը ընտրության Հարցում:

Այսօր էլ սիկհական Համայնքում խալը պահպանվում էր իր գերակա դիրքը, չնայած որ պատմում է մեկ առկա Համատարբությունների մեծ մասը վերաբերվում են Հենց նրան: Սիկհական Համայնքի մի կողմում գտնվում են ամբիր-դիարիները, որոնք ստացել են ամբիրա կամ հիմքադրածման ջուրը, և Համարվում են խալը լիբրավ անդում: Նրանց հետևում են կենդանիները, որոնք խալի մեջ չեն անցել նվիրադրածման ծնող, սակայն աչքի են ընկնում նրա արտաքին խորհրդանշաններով առաջին Հերթին երկար մաշկեղով: Մյուս կողմում գտնվում են արարող-դիարիները, որոնք երբեք պատմում են Գուրու Գրանդի Մանիրը, սակայն չեն պահում օտառը: Նրանց միջև կանգնած են, առանց որևէ յուրահաստատել անման, նրանք, ովքեր ծագում են խալից, բայց կտրում են մաղբը: Այս խմբի մեջ է մտնում Հնդկաստանի առաջնականից գուրա բնակող սիկհներ մեծամասնությունը:

Ամբիր-դիարիները և կենդանիները գերակա դիրք ունեն պատմի կյանքում: Չնայած որ նրանց աննշան փորձամտություններն է մաղբը կամոններից դիտում իրեն ոչ սիկհ, սակայն խալում կա զգալիություն պատմի օտառը չպահող այդքան շատ անդամների Հանդեպ: Այնուամենայնիվ պաշտոնապես խալը Հնդացում են միայն արդյունքներ անաեսող

ամբիոն-դիարինքին՝ եկե նրանք կատարում են չորս մեծ մեղքերից որեկ մեկը (սովորաբար մեղքերի կտրուժը կամ միակը), ապա նրազ վտարում են խալիսի և կոչում պատիոն (անկում) ապրածներ:

Այսօր մոտ երկու միլիոն սրկհեր ապրում են Հնդկաստանի սահմաններից դուրս՝ սփյուռքում, որն սկսել է ձևավորվել դեռևս 19-րդ դարում, Հատկապես անգլիական գաղութատիրության շրջանում: 1880-ական թվականներին շատերը Հնդկացի են դեպի Հարավարևելյան Ասիա և Ավստրալիա, 1900 թ.-ից՝ ԱՄՆ: Սկսած 1947 թ.-ից՝ սրկհական գաղթողների թիվը կարուկ անկ է արեւմտյան երկրներ Հիմնականում Մեծ Բրիտանիա:

## ԻՆՆՈՒԿԵՆՏԻՍ ՍԻՐԻ ԲԵՂԵԲԵԿԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԵՂԵՐԻ ԹԵՈՒԿԵԿԵԿԵՆ ԻՇԽԱԿԵՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԵՂԵԿԵՆ ՈՒՂՂՈՒԹՅԱՆ

Լ. Սահակյան

XIII դարից սկսած Հռոմեական եկեղեցին Փրանկական արքայատոհմի աջակցությամբ Հաստատեց իր աստվածապետական իշխանությունը և Հե-տագա դարերի ընթացքում ախտիվ պայթար էր մղում թե՛ աշխարհիկ և թե՛ Հոգևոր ոլորտներում իր իշխանությունն ամրապնդելու, ազդեցության նորանոր ոլորտներ ներածելու և զարգացնելու ուղղությամբ: Այդ թաղա-բախտությունն իր բարձրագույն Հասակը XIII դարում, երբ կաթոլիկ եկե-ղեցին ձևանաւուխ եղավ նոր «գաղափարների» իրագործմանը:

XIII դարում պապական աստվածապետության նոր էջը բացեց Իննոկեն-տիոս III (1198-1216 թթ.): Նրա կառավարման տարիները բնութագրվում են որպես պապական իշխանության բաղադրամասն և ծաղկման ժամանակա-շրջան, և ինչպես ինքն է նշում՝ «պապը միջին տեղ է զբաղեցնում Աստուծո և մարդկանց միջև»:<sup>1</sup> Այս շրջանում է, որ պապերը, ի դեմս Իննոկենտիոս III-ի, նախաձեռնող թաղաբախտությամբ ցանկանում էին աշխարհիկ բարձրա-դույն իշխանություններ և ենթակարծի Հոգևոր իշխանություններին:

Իննոկենտիոս III-ը ոչ միայն ձգտում էր Իտալիայի սահմաններից դուրս մզել կայսերական իշխանությունը, թույլ չտալ կայսերական իշխա-նության ներքո Սիցիլիայի և Հյուսիսային Իտալիայի միավորումը, այլև ձգտում էր կայսերական իշխանությունը ենթարկել եկեղեցու իշխանու-թյանը և կայսրերի բնտրությունը վավերական Համարել միայն պապերի կողմից Հաստատվելու դեպքում: Պարզ կայսր բնտրության ժամանակ իր ժամանկությունյան իրավունքի վերաբերյալ գրում է. «Այդ իրավունքը սկզբունքորեն մեզ է պատկանում, քանի որ պապականությունը Կարյուս

<sup>1</sup> Իննոկենտիոս III եղել է ընդունակ դիվանագետ, քաղաքական խաղաղամեծների քաջա-զուկ վարպետ, որը կարողացել էր իր հիմնությամբ, հաստատվածությամբ ու հետևողա-կանությամբ օգտագործել ժամանակի քաղաքական իրավիճակը՝ պապական իշխանու-թյունը հզորացնելու համար: Սովորաբար պապ ընտրում էին չափ օժիռ հոգևորականնե-րից, որոնք կոթված չէին, իսկ Իննոկենտիոսը համեմատաբար երիտասարդ էր, սերունդ էր հայտնի Սենյիների տոհմից: Գրիգոր VII հավանում էր, որ պապերի կողմում աշխար-հի վրա գերիշխել է և ճրագեց Իննոկենտիոս III և տարբերվում էր իր հաշվեմեկադո-րյամբ ու գզուշյալքում, տե՛ս В. И. История дипломатии. Т. 1, М., 1941, с. 139.

<sup>2</sup> Христианство (энцикл. словарь). Т. III, М., 1993, с. 288.

Մեծի օրոք հույներից վերցրել է կայսերական իշխանությունը և տվել գերմանացիներին՝ տեղափոխելով այն Արևելքից Արևմուտք: Փաստորեն այդ իրավունքը մեզ է պատկանում, որովհետև Գերմանիայի թագավորը ընտրվում է իր մոտ, իր ժողովրդի կողմից, բայց կայսեր թագն ու տիրույթ մեր ձեռքից ստանում է Հռոմում »:<sup>1</sup> Նախագիտ Միլին Խաղախյուն մաքաղելով իր իշխանությունը, պապն այնուհետև, օգտագործելով սուրբ-երկրյա նվաճողների գնմ ազդարանալու թխանությունը, աստիճանաբար Խաղախյունը դուրս է մղում գերմանացիներից և միաժամանակ Հռոմը զինավորանությանը անհատում է խաղախյան քաղաքների: Իննոկենսոս III-ի ծանրերով պապի գլխավորական տիրությունը են դառնում նաև Շվեդիան և Դանիան: Ավելի վաղ՝ 1144 թ. պապական իշխանությունից իր գլխավորական կախվածությունը իր ընդունել Պորտուգալիան: 1204 թ. գլխավորական հնազանդություն է ընդունում նաև արքայ թագավոր Պեդրոն, իսկ 1207 թ.՝ Լեհաստանը: Բուլղարիայի և Սերբիայի թագավորները ևս ցանկանում էին իրենց Իննոկենսոսի Հովանավորության ներքո՝ խոտատնայով միանալ կաթոլիկ եկեղեցուն: Հենքեր նաև, որ այդ նպատակով բանակցություններ են սկսվում նաև Հռոմից կղզիկներ Նալոստանի Հեմը:

Ըստ ժամանակագիրների՝ պապերի առաջնապետությունը Հիմնադրվում էր կանոնական իրավունքի մեջ արտացոլված աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ պապերի ունեցած գերազանցությունը, ինչպես նաև՝ թագավորների գործերին միջամտելու մասին ուսմունքներով: Արդյունքում Իննոկենսոս III խորացրեց ի գերմանական կայսեր ընտրության հետ կապված երկպառակությունները, որոնք ծագել էին Հենրի VI-ի մահից հետո: Հենրի VI-ի եղբայր Ֆրիդրիխ Երկրորդն զեն ուղղված նրա փաստարկներից մեկն այն էր, որ իշխանների կողմից ընտրված կայսեր Հիմնական նպատակը գերմանական ժողովրդի ազատությունը և պապականությանը ծառայելու մեջ է: «Եթե Ֆրիդրիխ կայսր դառնա, պնդում էր Իննոկենսոսը» ապա Գերմանիայում կամրապետիկ Գոգենհուստեֆենների արքայապետը, և Գերմանիայի ապառնությունը, որը կորստնորով ինքնակամ կայսր ընտրելու իշխանների իրավունքի մեջ, կոչնչանա, և ժառանգական միավորությունը մահացու հարված կհանդիսանա գերմանացիների ազատության համար»:

Իննոկենսոսը Սբրազան Հռոմեական կայսրության վրա իր ազդեցությունն ամրապնդելու համար զիջմանափոխական հմուտ խաղ էր փա-

րում՝ օգտագործելով Բեյքամների և Գոգենհուստեֆենների միջև գահի համար ժողով պայքարը: Օգտվելով Օտտոնի և Ֆրիդրիխ Երկրորդի միջև եղած պայքարից՝ նա իր վրա է վերցնում Գերմանիայի դատավորի դերը: Ինչպես նաև Անգլիային հնազանդեցնելու համար օգտագործում է կապեթինացիների և Պլանտագենետների պայքարը: Ֆրանսիայի թագավոր Ֆրիդրիխ II Օգոտոսն իրեն հայտարարում է պապին հնազանդ: Անգլիայի թագավոր Հովհանն Անհոգի, պապից կախում ունենալով, նույնպես հանազում է վերջինիս առաջնությունը:

Սակայն 1208 թ. Գերմանիայում երկպառակտակա պայքարին վերջ դնող մի իրադարձություն է տեղի ունենում. գերմանական իշխանների մեծամասնություն և Ֆրանսիայի թագավորի կողմից գահի թեկնածու առաջարկված Ֆրիդրիխ Անժուացիին պաշտվում է՝ ինչի արդյունքում Հաղթանակվում է պապի թեկնածուն: «Վերապա, իմ սիրելի՛ որդի, - գրում է Իննոկենսոսն այդ կապակցությամբ,- մեր հոգիները և սրտերը միավորվեցին, մենք սկսում ենք զգալ մեկ հոգու առկայություն: Եվ թե ինչ դուրս կկա այս ամենից, նույնիսկ փոքրագրիչը չի կարող պատկերել և լեզուն արտահայտել: Այնքան մեզ երկուսին է արված տիեզերքի գերազույց կառավարումը: Եվ եթե մենք ապրենք համաձայնության մեջ, միավորվենք, որպեսզի բարձր գործենք, ապա տիրապետելով երկու սրի, Աստուծո Հովանու ներքո կիշխենք՝ ՀՀանդիպելով ոչ մի խոչընդոտի և բնդչությունության»:

Սակայն Օտտոնի և պապի համաձայնությունը շատ կարճ է տևում. Օտտոնը Հարձակվում է հարավ-խաղախյան հողերի վրա և դրավում պապական տիրությունների մի մասը: Սկզբում Իննոկենսոսը փորձում է հաղթել լուծել ուղերձի միջոցով: «Թվում է պետության սաճանները, որոնցից հոչ էին քո նախորդները, - գրում է պապը, - այնքան էլ մեծ չեն քեզ համար: Ինչու գործնալ ուրիշն ունեցվածք, երբ քո սեփականությունն այնքան մեծ է, որ պետք է որ բովարտերք քեզ: Սակայն հոգեոր սուրբ մեզ է արված, որպեսզի պաշտպանենք եկեղեցու ունեցվածքը: Եվ ահա մենք եկեղեցական բանաբարների սպառնալիքով զգուշացնում ենք, որ ո՛չ դու և ո՛չ էլ քո հպատակներն այլևս ոչ մի ստնձգություն թույլ չտաք առաքելական արժեքի իրավունքի նկատմամբ»:

Սակայն համոզման այս միջոցը ցանկալի արդյունք չի ապրիս, և պապը բանադրում է Օտտոնին: Սակայն դա ևս ցանկալի արդյունքի չէ հանգեցնում: Այդ պատճառով պապը դիմում է Պիտայի, Բոլոնիայի և Միլանի

<sup>1</sup> Иванов К. А. Средневековое папство и его представители. М., 1915, с. 204.

<sup>2</sup> St u История дипломатии, т. I, с. 140.

<sup>3</sup> Лозинский С. Г. История папства. М., 1961, с. 124-125.

<sup>1</sup> St u Ланфре П. Политическая история пап. СПб., 1870, с. 206.

<sup>2</sup> Иванов К. А. Средневековое папство и его представители. с. 209.

<sup>3</sup> Լույսն տեղում, էջ 210:





Բյուզանդական կայսրությունը հայտնվելով լատինական քրիստոնեության գաղափարների և թուրքերի շրջափակման մեջ, որից օգտվելով խաչակիր ապստամբների ստեղծեցին Լատինական կայսրությունը, որը կես դար շարունակ Բալկանները սխառնափակ կողպարկույում հնարավորություն տվեց: Ենդերեցին և պապը կարող էին գոհ լինել: Կոստանդնուպոլիսի լատինական պատերազմը վերադարձել էր Բալկանյի կենդանու գրիչը, իսկ Վենետիկը տիրել էր Հսկայական ազգամարի:

Ինդեկնետո III պապը Հափաթություն էր տալիս խաչակիրների վերը նշված պահանջներին և, օգտվելով խաչակիրների կողմից Բյուզանդիայի նվաճման փառախոյ, Հույս ուներ տարածվել կաթոլիկությունը և ճնշել ուղղափառությունը:

Պապի ծրագրերը տարածվեցին նաև Բյուզանդիայի սահմաններից հեռու: Գ. Պոլսի գրափումից շատ քանոն ուսն հոգեորականության համար նախատեսված Ինդեկնետո III-ի ուղերձում պապը Հայաստանում էր որ հռոմի Բյուզանդական կայսրության հնազանդեցումը պետք է ուղեկցվի նաև ողջ Ռուսաստանի կաթոլիկացմամբ: Իրականում պապականությանն այդ մտադրությունն իրականացնելու համար իրական միջոցներ չուներ և հենց այդ պատճառով էլ ուղերձը մնաց միայն որպես արխիվային փաստաթուղթ:

Կապանից վեր է, որ Ինդեկնետո III-ի պոնտիֆիկության ամօթյալի էջերից մեկն էլ 1212 թ. կազմակերպված մանուկների խաչակրաց արշավանքն էր: Այն ոչ այլ ինչ էր, քան գերբնակվածությունից ազատվելու մարշալից դաժան միջոց: Դասառայարարված երեխաներն արդեն ճանապարհին հազարներով մահանում էին: Մի մասին «Սուրբ Երեմիա տեղագրություն» պատմագրի արշավանքի ապշանորհ կազմակերպիչները համեմատեցին ծովափն ափազանքներին, որոնք Երանց տարելության վաճառեցին<sup>1</sup>: Նշենք նաև, որ, ավելի ուշ պապին Հաջողից Գերմանիայից Բուպիա ուղևորվող մանկական զորքի մի մասին վերադարձնել իրենց տները:

Հանրամասն էլ այն, որ պապականության և կաթոլիկ կենդանու պատմության «սև էջերից» հանրորեն ինկվիզիցիայի (Հափաթաթություն)

գործունեությունն է: Որպես կանոնավոր գործող Հաստատություն Հափաթաթությունն գոյություն ունի XIII դարից: Այն ստեղծվել էր Հերետիկոսների և Հափաթաթությունից դեմ պայքարելու համար: Սակայն կաթոլիկ կենդանու Հերետիկոսության անվավ ամենից տալիս հափաթաթում էր պատմականության և գիտական մտքի դեմ պայքարը, որի արդյունքում պապականության համար Հափաթաթությունները վերածվել էր արյունառ գործիքի և միջազգային ոստիկանության: Այն հանցագործ դատարանը գործում էր Մաթերիկոսիայում, կատանքների միջոցով, կիրառել էր տարբեր տանջանքներ, որից հետո զոհերին այրում էր խորանիլի վրա: Անաստասիոս իշխանության ունենալով՝ ինկվիզիտորներն այրում էին ոչ միայն ողջերին, այլև հրապարակավ այրում էին նաև վաղուց մահացածների դիակները, եթե նապապացվում էր, որ երանք կենդանության օրը մեղանշել են կենդանու դեմ<sup>2</sup>:

Հափաթաթությունից զոհերը դարձան Հասարակության տարբեր շերտերի ներկայացուցիչներ, այդ թվում՝ նշանավոր մտածողներ, գրողներ, բժիշկներ, գիտնականներ: Հափաթաթությունը «Հերետիկոսների» առատագին կազմակերպում էր հանդիսավոր պայմաններում՝ ամբոյի, հոգեհորականության, վանականների, երբեմն էլ՝ թագավորների ներկայությամբ:

Սակայն Հափաթաթությունները ևս արժատական հաջողություններ չարձանարեց: XIII դարի երկրորդ կեսից սկսած, երբ նոր ձևավորված բուրժուազիան Հակադրվեց կենդանուն և ֆեոդալիզմին, ձևավորվեցին և զանգվածային բնույթ ստացան տարբեր Հերետիկոսական շարժումներ:

Դրանցից առավել ազդեցիկ էր կատարների զանգվածային շարժումը, որը 1140-ական թվադաններից սկսած լայն թափ էր ստացել Հարավային Ֆրանսիայում: Հերետիկոսության հետևորդներն իրենց նաև ալիքոյացիներ էին կոչում (իրենց կենտրոններից մեկի)՝ Ալբի քաղաքի անունով: 1163 թ. այս շարժման անդամներն իրենց կոչում են կատարներ՝ «մաքորներ»<sup>3</sup>: Կատարները մերժում էին սուրբ խորհուրդները, Աստու Երրորդությունը, իրենց ճգնաժարության էին մատնում, ազանդի անգամներին պարտադրեցնում էին հրաժարվել ամուսնությունից և անձական ունեցվածքից:

Շարժումը, որն իրեն ներկայացնում էր իբրև «վաղ քրիստոնեության հասարակական սկզբունքների վերածնունդ», չափապահ արագ տարածվեց,

<sup>1</sup> Stb Маркович Ш. М. Папство, с. 42; Успенский Ф. И. История крестовых походов, с. 99; Лозовик Г. И. Крестовые походы как программа универсальной палской теократии, М., 1931, с. 48.

<sup>2</sup> Stb Рамм Б. Я. Папство и Русь в X-XV веках. М.-Л., 1959, с. 136-138; Заборов М. А. Папство и крестовые походы, с. 201.

<sup>3</sup> Stb Гергей Е. История папства, с. 131.

<sup>4</sup> Stb Иванов А. И. История средних веков, с. 30; տես նաև Лозовик Г. И. Крестовые походы как программа универсальной палской теократии, с. 50.

<sup>1</sup> Stb Маркович Ш. М. Краткие очерки истории папства, с. 55.

<sup>2</sup> Stb նույն տեղում:

<sup>3</sup> Stb Гергей Е. История папства, с. 133; Яблосков С. Н. История религий. Т. 2. М., 2002, с. 291. Галлуа. История инквизиции. М.-Л., 1873, с. 23.

դրա համար էլ արժատուփոփոխեց արև համոզմունքը, որ Հերետիկոսների պետք է ոչնչացնել հրով և սրով: Հարավային Ֆրանսիայում ծագեց նաև վաղընտանական Հերետիկոսությունը: Դա աշխարհիկ շարժում էր, որը զիջավորում էր Հարուստ փառապան Պիեռ Վալդը: Նա իր ունեցվածքը բաժանել էր աղքատներին և սկսել քարոզել: Հարուստ Հոգեաբանությունը դեմ զմեռական հանգեա զալով՝ նա, Հիմնելով Ավետարանի վրա, բացարձակ աղքատություն էր քարոզում և կոչ անում հետևել փրկատունին:

Մեկընցու ստանգված Հեղինակությունն օգնելու են չափավոր մուսուլմանականների՝ ֆրանցիսկյանների (միսերիկոս-փոքր եղբայրներ) և դոմինիկյանները, որոնք իրականացնում էին վաճառքի գուրու Հրապարակային ուսուցումն ու քարոզումը՝ ողորմություն կատարելով (այստեղից էլ «մուսուլման օրհն» անվանումը), դրանք նախապես բարձր Հոգեաբանականության մոտ անմատչելի էին վաճառքի (բանավոր կարելի է քաջատարել այն, որ Լաթերանի IV ժողովը արգելեց նոր միաբանությունների ստեղծումը): Մականջ շուտով պայտեր Հայտնացան, թե մուսուլման օրհնները որքան մեծ Հարգավորություններ ունեն:

Ինչպես ցույց է տալիս զեղբայր Հնուգրա ընթացքը, Ինտենսիվորում III-ի առաջին փառքերն ուղղված էին ալբիգոսյանների դեմ: Տեսնելով, որ այս Հերետիկոսությունը ոչ մի Հորդորի չէ ենթարկվում և արհամարհում է պապական բուլլաները, նա որոշում է հատուկ կոմիսսարներ ուղարկել վարչական վայրեր, որոնք լիազորված էին ոչնչացնել այն շարքեր, որի դեմ եպիսկոպոսներն անգոր գանգիցին: Դա շատ կարևոր երաժանություն էր այն իմաստով, որ շատ հույս միայն եպիսկոպոսները: Այդ պատճառով էլ պատեր չէր Համարվում անդարձ կերպով եպիսկոպոսությանը գրելի Համարի Հարցերը զմեռելու իրավունքը: Մականջ նա կարողանում է նրանց իշխանությունը հասցնել գրեթե գրոյականի և ազատվել նրանց միջամտություններից:

Այսպիսով, նա ըստ հուլիան Հիմնում է Համատարանությունը, սակայն դրան դեռևս Հաստատուն Հիմնադրություն ուղղված չէ տալիս, այլ բաժանարարում է վերջինիս «Հատուկ Հանձնաժողովի» նշանակությունը զվարճելով, ոչ առանց Հիմքի Համոզված լինելով նրանում, որ ժամանակը կաժարի և կարճացնողի սկսած գործը: Հետո որոշում է իրականացնել իր ծրագիրը և կաթոլիկ եկեղեցի ներմուծել եպիսկոպոսներից անկախ Հավա-

տաքնինչների ինտիմություն, որին որպես պապական գահի պատվիրակի, պետք է Հանձնարարվեր Հերետիկոսների Հետապնդումը: Դոմինիկյանների պարտականության մեջ էր մտնում պապի, Փրանսիական թագավոր Ֆրիդուա II-ի և նրա ավագ որդի Լյուդովիկոսի անունից կոմանդին, զինվորներին և բարձրներին Հերետիկոսներին Հետապնդելու կոչ անելը և վատասակի Համար որպես պարզև նրանց ինդուլգենցիաներ տալը:

Ավելի ուշ պապականությունն Համատարանությունը Հանձնում է դոմինիկյանների անորենությունը: Նշեցեք նաև, որ «Հոգիների մասին Հոգատարությունը» և Հերետիկոսների Հետ պայքարը դոմինիկյանների կողմից անցկացվում էր երկաթի Հաստատականությունը և դոմանությունը: Նրանք իրենց ձեռքն էին վերցրել ստատվածարանության և սխոլաստիկայի ուսուցումը և ոչ մի «Հաղապատվություն» չէին հանդիսանում: Նրանք Հոգատարում էին պապական գահի նկատմամբ իրենց ունեցած ստրկական Հանդիսատարությունը և «Ինչպե՞ս» Համատարանությունը ու օգտագործելով բռնակի երբեքանակությունը՝ իրենց անհանում էին «ստատվածային չինք» (Domini canes):

Դոմինիկյանների ողջ գործունեությունն ուղղված էր Հերետիկոսների դեմ «ավելի հաճող պայքարը»: Դոմինիկյանները պապականության Համար Համատարան ծառաներ են եղել և իդուր չէ, որ նրանցից մի շարք գործիչներ զեղեցիկ են պապական գահը (Ինտենսիվորում IV, Պիոս V և ուրիշներ):

Այսպիսով, Համատարանությունն իր գլխավոր գծերով 1208 թ. Հիմնվել է Ֆրանսիայում Ֆրիդուա II-ի թագավորության և Ինտենսիվորում III պապի օրոքը: Այս նոր կազմակերպության Հորդորությունը շուտով իրեն զարգանել է տալիս. գահերի թվի բազմապատկում է Հարյուրավոր անդամներ: Սկզբունքորեն ինկվիզիցիան միշտ գոյություն է ունեցել եկեղեցում և սկզբնական նշանակել է ոչ այլ ինչ, քան Հավատի զոգմանների մաքուր պահպանում և եկեղեցու Հավատի դեմ մեղանշողների մաքուրում:

Կաթոլիկ Հավատականիչները Հերետիկոսներին այրում էին խարույկի վրա, որովհետև Հերետիկոսությունը Համեմատվում էր ժանտարի Հնու: Հերետիկոսությունը Հոգու ժանտարի է, հշմարիտ Հավատի մահացու թշնամին և արագ տարածվում է աշխարհ, ինչպես իսկական ժանտարի: Քանիտար կանգնեցնելու և Հնուգրա վարժարանը խոչընդոտելու միակ միջոցը Համարվում էր ժանտարի մահացանների դաժաններն ու նրանց պատկանող իրերն այրելը<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Տես Լանֆրե Ս. Политическая история пап., с. 203-204; Галлуа. История инквизиции, с. 24-26, 29-30; Гергей Е. История папства, с. 35.

<sup>2</sup> Տես Արթուր Արնյու. История инквизиции, II., 1926, с. 12.

<sup>3</sup> Տես Արթուր Արնյու. История инквизиции, II., 1926, с. 12.

<sup>1</sup> Лозинский С. Г. История папства, с. 130.

<sup>2</sup> Տես Արթուր Արնյու. История инквизиции, с. 14; Галлуа. История инквизиции, с. 2-3.

<sup>3</sup> Տես Гергей Е. История папства, с. 133.

<sup>4</sup> Տես Гергей Е. История папства, с. 134:



Բացի նրանից, որ Հաժադաթնությունը գործիք էր ծառայում եկեղեցու Համար, այն միաժամանակ եկամտաբեր գործ էր որոշ Հոգևորականների Համար. մեղադրյալների ունեցվածքը դառնում էր եկեղեցու սեփականություն: Հաժադա Հաժադաթնությունը, այս կամ այն Հարուստ ընտանիքը կողոպտելու Համար, նրանց դեմ դատական գործընթաց էին սկսում՝ մեղադրելով Հերետիկոսության մեջ<sup>1</sup>:

1215 թ. նոյեմբերի 11-30-ը Իննոկենտիոս III պապը զուգարում է, կաթողիկոս Հաջաթի տեղեկության X ժողովը, որը Համաքվում է նրա պոնտիֆիկոսության զագաթնականը: Լաթերանի պալատ են մամանում մոտ 500 եպիսկոպոսներ, 800 արքայազներ և թագավորների ներկայացուցիչներ: Մասնակիցների թվում էին նաև Երուսաղեմի և Կոստանի պատրիարքները: Լաթերանի IV ժողովը մշակում է 70 կանոն՝ գլխավորապես եկեղեցական կյանքի, Հաժադա Հարցերի, եկեղեցական իրավունքի, կորդատաՀայության, սուրբ պատարագի և մեղքերի թողության վերաբերյալ: Նաև նոր փառական օրգեններ ստեղծվել արգելող որոշում է քննարկվում: Ժողովը, նոր խաչակրաց արշավանք Հայտարարելով, Սուրբ Երկիրը վերադարձնելու Համար պայքարի կոչ է անում: Լաթերանի IV ժողովի որոշմամբ օրինական Հիմքերի վրա է դրվում նաև Հաժադաթնություն գործունեությունը:

Հատկելով առհաս ըստ ըստների՝ Իննոկենտիոս III-ը թողնում է պապական գահը և իր Հաջորդ Հոնորիոս III-ին (1216-1227 թթ.) կտակում մի փոսնագրոր թշնամու՝ կայսր Ֆրիդրիխ II Գոգեկնատուֆենին (1212-1250 թթ.), որը միջնադարի ամենախելացի և ամենաանպատկառ դիֆանագետներից մեկն էր: Նա գերմանական կայսր և Սիցիլիայի թագուհու օրդին էր: Ըստ էության նա Հայրենիք և ազգություն չուներ ու մանկուց խաղալիք դառնալով քաղաքական գործիչների ձեռքին՝ չուտ է Հասունանում և դառնում է անոգաթ<sup>2</sup>:

Ինչպես ցույց է տալիս կաթողիկոսության պատմության Հնագույն ընթացքը, XIII դարի առաջին կեսին Իննոկենտիոս III-ը Հատկապես մեծ ուշադրություն է դարձրել «պապերի ամենախաղաղության» կանոնական Հիմնադրմանը: Նա ոչ միայն իրականացրել է Համաշխարհային միապետության Հասնելու պապականության երազանքները, այլև Հասնել է այն բանին, որ ողջ Եվրոպան խոնարհվել է պապական գահի առջև: Պապն ան-

առժամ իշխանության Հասնելու իր նկրտումների Համաձայն ձևափոխել է նաև եկեղեցու սեղբոնական առաքելությունը:

XIII դարում Հռոմի պապը ոչ միայն յուրացրեց կանոնի մեկնության իրավունքը, այլև իրեն եկեղեցական ժողովներից վեր դասեց: Եվ այդ մասնակի եվրոպական աշխարհիկ իշխանություններն ի վիճակի էին Հալաղվել պապերի աՀնելի կանոնական ուժին: Դրա վկայությունը «Կանոնական իրավունքի մարմինն էր», որում կենտրոնացվել էին պապերի գերազանՀայության մասին «ուսեղագույն փաստարկները», մշակվել այն պաշտպանելու և կայսերական իշխանությունն իրեն ենթարկելու սեղբունքները:

<sup>1</sup> Sbu Маркович Ш. М. Краткие очерки истории папства, с. 58.

<sup>2</sup> Sbu Гегрей Е. История папства, с. 58; Галлуа. История инквизиции, с. 29-30; Арноթ Арну. История инквизиции, с. 14; Яблоков С. Н. История религий, Т. 2, с. 299; Позовик Г. И. Крестовые походы как программа универсальной папской теократии, с. 48; Заборов М. А. Папство и крестовые походы, с. 195-196.

<sup>3</sup> Sbu История дипломатии, Т. 1, с. 142.

## ԼՂՈՒՆԵՐ ԼԵՌՈՒԿԵՅՈՒ ՀԵՐՉՎԵՐՈՂ ՔՐԻՍՏՈՍԱՐԱՆԻՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վ. Պողոսյան

Եկեղեցական ուղղադավանության հակադրվող դաժապան հերձվածների և պառակտումների զբաղմունքն և զարգացման վերլուծությունն արդի կրոնագիտության կարևորագույն ճիմնաչափերից է: Հանդես գալով Համակարգային տարրի տեսքով, ցանկացած հերձված ձևավորվում է գեղատպագույն Հավատարման հոգի վրա, և այդ տեսակետից կրոնների համակարգում այն օրվելովորեն ամենամեղադատում է ավանդականը և վերջինիս հակադրվող մոդելներ: Կրոնագիտական մեթոդաբանության Համար ցանկացած հերձված դիտարկվում է ինչպես Համակարգային տարրի, այնպես էլ առանձնությունից որակով, որոնցով էլ պայմանավորված է կրոնական ընդդիմադիր այդ հասանքների վերջավոր և փոփոխական բնույթը: Միաժամանակ, ամեն մի հերձված անխուսափելիորեն Հանդես է գալիս ընդհանուրի (եկեղեցու) և առանձնահատուկի փոխհարաբերության տեսքով, որի կրոնագիտական վերլուծությունը ենթադրում է Համակարգային մոտեցում: Դա պատճառարանվում է նրանով, որ ենթվածները միայն միջնորդավորված տեսքով են արտացոլում հավատարմին իմիմարտ սկզբունքները, թեև զենք է նկատել նաև այն, որ պատմական զարգացման ընթացքում դրանք միշտ էլ ձգտում են ամբողջական վերաբաղադրության:

Քրիստոնեության պատմության ուղեկցող գաժապան հերձվածների շարքում ուռույն տեղ են զբաղում քրիստոսաբանական բնույթի Հարանվածությունները: Պատմական ասպարեղ ինչևի՞վ վաղ եկեղեցու չբնանակներում Հրեաքրիստոնեական գաժապան վարդապետությունների և հոսանքների տեսքով՝ քրիստոսաբանական Հարցերը արդեն II դարում գնահատելույն չբնանակներում Հայնցակարգային ուղեկցող տեսք ստացան՝ Հակազգրվելով քրիստոնեական ավանդությանը և խաղցինալ Հավատաբային (դոգմատիկ) սկզբունքներին: Քրիստոսաբանական վիճարանությունները որակական նոր տեսք ստացան III դարի երկրորդ կեսի միադատական վիճարանությունների չբնանում: Այս փուլի հերձվածող ու-

մունքներում քրիստոսաբանական բնույթի Հարցերը սերտորեն կապվելին երբեքորաբանական ճիմնաչափերի հետ, որը մեծ վտանգ էր ներկայացնում այն առնչությամբ, որ Հայնակեղեցական այդ ուսմունքները զոգմատիկ տեսք ստացան: Սակայն, ինչպես վկայում են եկեղեցական վավերագրերը, քրիստոսաբանական վիճարանությունները զոգմատիկական ավարտուն տեսք ստացան միայն IV դարի 50-60-ական թվականների երկրորդարանական վիճարանությունների ընթացքում և Հանդիսացան այդ վիճարանությունների օրինաչափ արդյունքներ: Անառարկելի պեսք է Համարել և այն, որ պատմական այս փուլի քրիստոսաբանական հերձվածների գործառնությունն առաջին իսկ պահից սերտորեն կապվել է «Theantropos» տերմինի մեկնությանը: Ընդ որում՝ մասնագիտական գրականության Հանրահանաչ տեսակետի Համաձայն՝ զոգմատիկական այդ վիճարանությունները անցել են պատմական զարգացման երկու փուլ՝ աստվածաբանական և քրիստոսաբանական:

Աստվածաբանական փուլում (III դարի երկրորդ կես - IV դարի կես) Հիմնականում բնեարկվել և մշակվել են Հավատաբային այն Հարցերն ու բանաձևումները, որոնք վերաբերել են II. Երրորդության երկրորդ Անձին՝ Հիսուս Քրիստոսի աստվածային էությանը: Դոգմատիկայի պատմության տեսակետից այս փուլը նշանավորվել է մի շարք նոր հերթափոխությունների (որոնցից առավել ազդեցիկ գնը են կատարել Լեոնոսի մինչնիկեական բնանումները<sup>1</sup>, այդպիսով, միապատկանությունը և, վերջպես, արիստականությունը) ձևավորման, որոնց գնմ մղված պայքարում էլ բյուրեղացել է ուղղադավան քրիստոսաբանականությունը: Արիստոսի հետադարձաբարդարանության դեմ մղվող պայքարի շրջանում IV դարի 60-ական թվականներին, Հիսուս Քրիստոսի անձնավորման վարդապետության հետ կապված, ասպարեղ իշան աստվածաբանական նոր վիճարանություններ, որոնք էլ իր պարզին Հացերից «Theantropos»-ի աստվածաբանական բնեարկումների նախնական փուլը: Այն ընթացել է մրցակցող ու անհայտ քրիստոսաբանական վարդապետությունների սուր բախման պայմաններում:

Վավերագրերը Հավատում են, որ քրիստոսաբանական-փրկագործական ուղղադավան վարդապետությունը Հաստատելն սահմանադրապես է ղեկեն 325 թ. Նիկեայի տեղեկաբանողովի ընթացքում: Նիկեական երրորդարանության Համաձայն՝ Հիսուս Քրիստոս պետք է ընկալվեր որպես իրա-

<sup>1</sup> Վաղ եկեղեցու պատմությանը հայտնի քրիստոսաբանական հերձվածող հայեցակարգերի ընթացակարգ վերլուծությունը որպես էրմոլայի շրջանակներին: Դրանց մանրամասնելի կարելի է տնորանալ հետևյալ վերլուծական աշխատանքներում՝ Гусев Д. Ерес антихристианские третьего века. Казань, 1872; Иваница-Платонов М. М. Ерес и расколы первых трех веков христианства. Ч. I, II, М., 1877; Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917; Culmann O. Le probleme

Litteraire et historique roman pseudo-clementins. Paris, 1960; մույնի Les premières confession de foi chrétienne. 2 ed. Paris, 1948; Danielou J. La Théologie du Judeo-Christianisme. Paris, 1958; Grant A. R. Gnosticism and Early Christianity. New-York - London, 1959. Տես նաև Երուսաղիմ վրդ. Տեր-Սիմեանյանց. Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, 7. Ա. (Դե եկեղեցու), Ա. Էքմիաժին, 1908, էջ 73-88, 152-169, 269-271 ժ. վրդ. Պետրոսյան. Հայրաբանություն, Ա. Էքմիաժին, 1996, էջ 234-258, 263-272 և այլն: Լեոնոսի մինչնիկեական ընդունմանից հանգամանակի վերլուծությունը տես Դրեպուկոս Մ. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 2000.

պես անձնավորված և մարդկայնացած Աստված՝ Համապատասխան պաշտամունքով: Վերադարձաների ուշագործությունից չի զրկվել և այն, որ եկեղեցում 370-ական թվականներին միայն տրամադրող դարձավ այն Համադունքը, որ ուղղադավանության չափանիշը երկխոսական Հավատն է՝

Փաստերը նաև վկայում են, որ երկխոսականության Հաղթանակի Համար միզոդ պայքարում էլ Համակարգային ավարտին տեսքով առաջադրվող իշան քրիստոնադավանական-դոգմատիկական փնտրանքայինները, որոնց շրջանակներում նիմանակնում բնագավառի Լր մեկ հարց՝ ինչպես է իրականանում անդրանցական աստվածամկնի և վերադրող մարդկային դարձրել անձնավորված (միաբնություն): Աստվածաբանական այդ Հիմնադրաքի մարտնչական տարածանակներից մեկն էլ Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունները, կամքի և ներգործության փոխհարաբերությունների Հիմնադրանքն է՝

Թեև մասնագիտական գրականությունը բրիտանոստանական վիճարանությանը քննարկողներն այդ Հիմնադրաքի մարտնչական տարածանակներից մեկն էլ Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունները, կամքի և ներգործության փոխհարաբերությունների Հիմնադրանքն է՝

Բնականագիտական մասնագետները, պատմահնդեցաբանական և աստվածաբանական գրականությունը Համաձայն չկրկնող պնդում են, որ տարածական Լատոգիկ բաղադրի կայունություն Աղոթիչարը նախադաս է եղել և ներկայիս ուղղադավանության Հիմնադրաքի պաշտպան և այդ դիրքերից բացահայտ կերպով դիմադրած է կանգնել Հուլիանոս ուղղադավանական բաղադրականությունը՝

<sup>1</sup> Stv Nichols A. Rome and the Eastern Churches, Edinburgh, 1992, p. 29-30.

<sup>2</sup> Stv Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, М., 1994, с. 134-135; Карташев А. В. Вселенские Соборы. СПб., 2002, с. 197-198; Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей - 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 370; Frend W.H.C. The Early Church (From beginnings to 461). London, 1986, p. 212-218; Lietzmann H. The founding of the Church universal (A History of the Christian Church), V 2, Cambridge, 1993, p. 173 և այլն:

<sup>3</sup> Սուրբաթս պատմիչը հավատում է, որ Աղոթիչար Կրտսերն աչքի է ընկել պնդանությունը: Ավետարանները և Սաղեմական քրդերը իսկ Պաղատի մեծն (Երվանդանյանների տոհմ) (Վ. Պ.) շարադրելով՝ նա մեծ օգուտ է ավել բրիտանոստանական և հայաբնակ Յուլիանոսի հաստատված շարադրող կարգերը: Stv Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996, с. 150.

Փիլոսոփայության պատմիչն օրինակ պնդում է, որ Աղոթիչար Լատոգիկին Բարսեղ Կեսարացու և Գրիգոր Նազիանզացու Հետ Համաձայնասար աշխարհում «...Համադրությունը (Երկխոսական ուղղադավանությունը՝ Վ. Պ.) պաշտպանում էր ընդդեմ այլակենցության և նրանք անհամեմատ ավելի բարձր էին կանգնած անցյալի և ներկայի Հերետիկոսներից»: Նա նաև Հավատում է, որ Աղոթիչարը բաղաձայն է եղել Հատուկապես մեկնաբանական ոլորտում, որի շնորհիվ ռազմաթիվ Հետերոդոքսեր էր ձեռք բերել: Լիովին Համաձայն տեղեկությունների է Հաղորդում նաև Սոցիոլոգիկ պատմիչը, որը փաստում է, թե իր ժամանակակիցների Համեմատությամբ Աղոթիչար կրտսերն աչքի է ընկել Հարուստ գիտելիքներով և այլ ընդունակություններով: Նա Հուլիանի (Հունիստ, Մենանդրոս, Եվրիպիդեսի, Պրոկոպիոսի և ուրիշների) նշանակող առեղծադրությունների օրինակով այդ կարողությունների օգտագործել է Ս. Գրիգոր Հիման վրա մեկնողական Համապարփակ երկեր ստեղծելու գործում, որով Հայադավան է Հուլիանոս Ուղղադավան բրիտանոստանական բաղադրականությունը: Պատմիչը փաստում է նաև, որ Աղոթիչարը Աթանաս Ալեքսանդրացուն, Բարսեղ Կեսարացուն և Գրիգոր Աստվածաբանին Համաձայնասար բացահայտ կերպով Հանդես է եկել երկխոսական Համադրության պաշտպանության դիրքերից:

Աղոթիչար աստվածաբանի վաղ չըբանի գործունեության վերաբերյալ նույն է նաև պատմաստվածաբանական և դոգմատիկայի պատմությանը նվիրված վերլուծական գրականության ընդհանրական մոտեցումը: Արժանաչան աստվածաբաններից, մասնավորապես Ու. Յրենդը, պնդում է, որ նա իրավաբանական Համադրել է ժամանակի լավագույն աստվածաբաններից մեկը Աթանաս Մեծից և Բարսեղ Կեսարացուց Հետ: Հեղինակն օրինակ է և այն Հարցում, որ բրիտանոստանական խղիղներով Աղոթիչարը զբաղվել է երկխոսական դավանանքի չըբաններում, երբ փորձել է պատասխանել երկու Հարցի. առաջին՝ եթև Հիսուս Քրիստոս Աստված է Հայր Ասանուն, ապա ինչպիսի՞ն է նրա իրական մարդկային բնությունը, և երկրորդ՝ ինչպիսի՞ն է Քրիստոսի մեկ փոխհարաբերումը աստվածային և մարդկային: Աղոթիչար Քրիստոսի մարդկային ոգին (միակ)՝ Վ. Պ. չի փորձարկել աստվածային Լոգոսով: Այլ կերպ ասած՝ նա որքանով կարող է Ասանուն Համադրող Համադրել: Ուստի երկնայնություն Մ. Պոստոլը կոնկրետացնելով այդ մոտեցումը՝ ընդհանրացված ձևով պնդում է, որ «Քրիստոսաբանական

<sup>1</sup> Stv Филосторгий. Церковная история, СПб., 1854, с. 429-430. Փիլոսոփայության պատմիչն է, որ նշված աստվածաբանների համեմատությամբ Աթանաս Ալեքսանդրացուն «պնդել է երկխոսական» (սեմ Նույն տեղում), սակայն դա բացասալից զրգարություն է դարձրելով ընդհանուր աստվածաբանի հասցեին:

<sup>2</sup> Stv Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История. СПб., 1851, с. 355-357, 420.

<sup>3</sup> Stv Frend W.H.C. The Early Church (From beginnings to 461). London, 1986, p. 165-166:



Հարցն» ունի երկու տեսանկյուն՝ ա) ինչ բնույթ ունի Հիսուս Քրիստոսի մարդեղությունը և բ) ինչպես պետք է պատկերացնել Աստվածային և մարդկային միավորումը<sup>1</sup>:

Վերլուծական տեսանկյունից նույնական է նաև արևելյան աստվածաբանների բնդհանրական մոտեցումը: Ա. Լերեդեն օրինակ փաստում է, որ նախապես Ապոլինարն իրեն զբաղեցրել է որպես նիկեական Հավատամքի չեմպիոնի պաշտպան, որ նա ողջ կյանքում կանգնած է եղել նիկեական Հատագոյնների առաջին շարքում, որի պատճառով էլ ուղղադավանների շրջանում ոչ միայն փառք է Հարգումը է փայլել, այլև երկար ժամանակ ունեցել է եկեղեցու և Հոգեորականների աջակցությունը<sup>2</sup>: Նույնը պետք է ասել նաև Ա. Կարաաշին տեսակետի մասին, որը Ապոլինարին բնութագրում է որպես «ամենախլուժի Հակաբարսական» և «իդ դարաշրջանի փայլուն աստվածաբան»: Վերլուծարանի Համոզմամբ նա «Արևելքում աչքի է ընկել իրեն կայուն ու անհաշտ «Հին նիկեական», որը «որպես տաղանդավոր գրող և պրոֆեսոր մեծ թվով ակադամի որ Հոտորդներ ունի, և՛ Ս. Բարսեղ Մեծը երեսասուրդ տարիներ Ազգային բարեկամություն էր Հաստատել նրա հետ, և՛ Մեծն Աթանասը նիկեական Հավատքի նկատմամբ նախանձախնդրության Համար անձամբ գնահատում էր Ապոլինարին»<sup>3</sup>:

Սակայն արևելյան աստվածաբաններն էլ՝ ափերի արժանապան են Ապոլինարի Հերձվածող վարդապետական դրույթների արժեքման Հարցում և ուղղակի մատնանշում են, որ նա անձնավորմամբ Հիսուս Քրիստոսի մարդկային լույսյան բաղկացուցիչ<sup>4</sup> ոչ ու (մարդկային մարի) փոխարեն «անիմալ Հոգի» է վերագրում, որով «Քրիստոսն աձուժն ոչնչացնում է մարդկային անհատականությունը»<sup>5</sup>, իսկ այդ մոտեցումն պատճառ են Համարում «Հելլենական փրկախախտության գալթակիչ տաղանդ», որի ազդեցությամբ ապոլինարական Համակարգում «Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնույթին երբոր» բարձրագույն մասը, այսինքն՝ մարդկային «ազին»՝ այլ կերպ՝ միտքը» փոխարինվում է Աստվածային Բանով<sup>6</sup>:

Այնպես ինչ, որ, որ Հավատապոլինարական տեսակետների Հիմքում ընկած են եկեղեցական պատմիչների Հազորգած տեղեկությունները: Այս-

պես, անդրադառնալով Հերձվածի աստվածաբանական Հիմքերի վերլուծությանը, քաղիկեզանականության Հայրերից Թեոդորեոս Հավատում է, որ «Թաթևիկելով բարեպաշտության բողի տակ և ի ցույց դնելով, թե իրը պաշտպանում է առաքելական դոգմաները, նա (Ապոլինարը»՝ Վ. Գ.) շուտով դարձավ դրանց բացահայտ թշնամին, քանի որ ... Հանդիման պնդել, որ տեորինության (աստվածային»՝ Վ. Գ.) խորհուրդն ակադամար է և որ մարմինը (Հիսուս Քրիստոսը»՝ Վ. Գ.) դեկավարող բանական Հոգին զուրկ է փրկադրունությունից: Նրա խոսքերով ասած՝ Աստված Բանը բանական Հոգի չի ընդունել<sup>7</sup>: Հերձվածի ձևավորման նախապատմությունն այլ կերպ է ներկայացնում Սեղոմենոսը: Նա գրում է, որ Ապոլինարը աջակից ունեցելով նախկինում Միկետիսա Անաթորացուն նվիրված Վիտալիոս քահանային, նրա հետ Համատեղ «մասնավոր վարդապետություն» հրապարակելին և մեծ քերքերին մեծ թվով Համարվաներ: Իսկ այն քանից Հետո, երբ Ապոլինարն «անկեղծ բարեկամություն Հաստատեց» Աթանաս Ալեքսանդրացուն հետ, Լուդոկիին կոպիտորաբար՝ Գեորգ Լուդոկիցին այդ բարեկամության Համար նրան զրկեց Հազորգածությունից և փտնեց եկեղեցուց: Այդ պատճառով էլ, իբր Ապոլինարը «վերժվաղիք եղավ»՝ հրապարակեց իր «նոր վարդապետությունը»: Այլ կերպ ասած՝ պատմիչը երբ Հերձվածի ձևավորման Հիմք է Համարում կախկապությունը «մասնավոր Հարաբերությունները»<sup>8</sup>:

Չմերձելով, որ այդ հիշատակությունները ուղեղիսը Հատիկ են պարունակում, չի կարելի չնկատել նաև դրանց ակնհայտ միավորմանությունը: Բանն այն է, որ այդ մոտեցումներում ապոլինարականությունն ակնհայտորեն նույնացվում է միարանությունն ինքն: Այնինչ զեռես 352 թ. հրապարակված ապոլինարական վարդապետությունը բացահայտ կերպով ուղղված է եղել արիստական Հակաբարդաբանության դեմ: Անկեղծ համայնաբանությունն Եպիֆանի այդ ուռնունը ասալարկրով փորձել է ամրապնդել Հիսուս Քրիստոսի իրական աստվածային բնույթն մասին նախապատմական փաղաքագրությունը: Եվ պատճառակա՞ն էլ, որ սկզբունքներն դեմ լինելով անձնավորման այդ թյուր վարդապետության Հիմնադրություններին, ինչպես Աթանաս Ալեքսանդրացին, այնպես էլ նրա կողմից զեկավարված Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովը որոշեցին չբանդարկել Ապոլինարին և պահպանել Հարաբերությունների ապոլինարականության հետ<sup>9</sup>: Սակայն դա ամենին էլ չի կարելի որակել իբրի պատիվ Հարմարադառնություն, քանի որ ուղղադավանության դիր-

<sup>1</sup> Псочнов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.), с. 370.

<sup>2</sup> Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской). СПб., 1904, с. 86.

<sup>3</sup> Каргашев А. В. Вселенские Соборы, с. 196.

<sup>4</sup> Sbu Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), с. 85-86.

<sup>5</sup> Sbu Каргашев А. В. Вселенские Соборы, с. 196.

<sup>6</sup> Феодорит епископ Кирский. Церковная История. СПб., 1860, с. 305.

<sup>7</sup> Սմարնասյանը տես Տոզոմեն Զրմի Տալամինսկի, Церковная История, с. 427-430.

<sup>8</sup> Սմարնասյանը տես Տոզոմեն Զրմի Տալամինսկի, Церковная История, с. 427-430. Սմարնասյանը, Ե. Կն.: Տոգ. Աֆանասի Վելիկի. Творения в четырех томах. Т. III, М., 1994, с. 170-172.

քերից Ապոլինարի սխալների դեմ հետևողական պայքար են մղել ինչպես Ամենայն Աթոռապետացին, այնպես էլ հապոգողիկական հայրերը:

Այդ ամենը թույլ են տալիս փաստել, որ ապոլինարական եկեղեցիում մեափոփել է IV դարի 50-60-ական թվականներին<sup>1</sup> անհնամարտ փարպախառնության շրջանակներում: Հետևաբար, վերապահումով պետք է մոտենալ այն տեսակետներին, որոնք փորձում են հիմնավորել, թե իբրև Ապոլինարը 370-ականներին է սկսել քարոզել: Ճիշտ այդպես էլ հիմնովին մերելի պետք է համարել փաստական հիմնավորում չունեցող այն պնդումը, թե Ապոլինարը քարոզել է Հիսուս Քրիստոսի միայն մեկ՝ աստվածային բնույթի մասին գաղափարներ, որով ընդդիմացել է բոլոր նրանց, ովքեր համաձայն էլին իր հետ<sup>2</sup>: Այդ պնդումն ակնհայտորեն միտված է արդարացնելու Հիսուս Քրիստոսի բնությունների քաղցկեղանական (անտիոքյան) տարանջատումը, ե վերջինիս համար «պատմական» չինքու համբեր է ստեղծում: Բանն այն է, որ Ապոլինարը պաշտպանել է «մարմնացյալ Բանի մեկ բնություն» բանաձևումը, այսինքն՝ Քրիստոսի աստվածային և մարդկային «անխառն մեկ բնություն»<sup>3</sup>, ինչն ամենևին էլ եռյուրական չէ աստվածային միակ բնության վարդապետությանը: Անշուշտ, աստվածաբանը սխալվում է մարդկային և աստվածային դասերի մեկնարարության հարցում, որն էլ ծառայելով է երկբնության վարդապետության շահերին:

Այդ եզրահանգումը հիմնավորվում է նպատակով աղբյուրաբանորեն ապոլինարական բրիտանոսաբանության հիմնադրույթների վերլուծությանը: Սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ Ապոլինարը բրիտանոսաբանական եզրահանգումների կախված էր եղել է զասական փիլիսոփայությունը, մասնավորապես մարդու եռամաս (մարմին, հոգի, կուռցվածքի մասին) պատմական ուսմունքը: Այդ դիրքերից մեկնախելով Աստված Բանի (Լոգոսի) անձնավորման հիմնաբերը՝ այսինքն այն, թե ինչպես է տեղի ունեցել Աստվածային Բանի միավորումը մարդու վերջավոր մարմնի հետ, Ապոլինարը միանգամայն իրավաբանորեն պնդել է, թե իրական քաղցրյան համար պետք է ճշմարիտ եռամաս իրական անձնավորել: Բայց, բանի որ անձնավորման անձնակ առկա են աստվածային Հիսուս Բանը (= աստվածային միություն), ինչպես նաև մարդկային եռամաս հատկությունները (մար-

մին, հոգի, ոգի), ես եզրակացրել է, որ սկզբունքորեն անհնարին է որակապես տարբերվող երկու Լոգոսների (Աստված Բանի և մարդկային միություն) մեկ անձին մեկ միավորումը, բանի որ «Երեսու Լոգոսներին սուբստանցիալ հատկանիշ վերաբերվում» անխուսափելի կդառնա նաև երկու կամքի և երկու ներգործության առկայությունը: Այդ իսկ պատճառով էլ Ապոլինարը հանգել է այն հետևությունը, որ՝

ա) ամենայն է միասնական Հիսուս Քրիստոսին պատկերացնել մեկ բնությամբ և երկու՝ աստվածային և մարդկային մարմով: Ցանկացած միայն, նրա համոզմամբ լինելով սուրբիկու, իր հոգեկամը ուրախ է և, հետևաբար, կարող է տարբեր ազդեցություն ունենալ հոգու վրա: Այդ հիման վրա աստվածաբանը փորձել է հիմնավորել, որ Քրիստոսի մեկ մարդկային մարմն առկայության դեպքում հարկադրված կլինենք ընդունել երկու մարմին առկայություն՝ յուրաքանչյուրն իրեն յուրահատուկ նպատակադրվածությամբ: Այսպիսով էլ Ապոլինարը հերձվածող այն եզրահանգությունը, թե մեկ բնությամբ մեկ երկու մարմին առկայությունն օրինալիորեն կխախտի «իրական միասնությունը»: Հետևաբար, բնա նրա, Հիսուս Քրիստոսի մեկ եռամաս և մարդու կազմում են բարդ և բազմաբան մի բնությունը, հակառակ դեպքում Որդի Աստվածը հանդիս կգար «անլուծելի երկվություն» տեսակով: Կատարյալ միասնությունը նույնքան անհնար է, որքան երկու մարմնի առկայությունը մեկ տարածության մեջ: Ուստի աստվածային և մարդկային պարամետրերի կատարյալ անձնավորման դեպքում պարզապես կառուցվեն երկու՝ աստվածային և մարդկային մարմին (ինքնուրույն սուբյեկտներ)՝ հակադրության հետ:

բ) եթե կատարյալ Աստված միավորներ կատարյալ մարդկային մարմին, ապա՝ կատարյալ երկու Որդի՝ Որդի աստվածային բնությամբ (Որդի Աստված) և Որդի որդեգրված (Աստվածամարդ): Անթուրաբանական կախվածային այդ դիրքերից Ապոլինարը աստվածաբանության զարգացումներն ընթանում են այն տարածաբանությամբ, թե Քրիստոսի բնության շարքից ուժն անդրաշեղակա Բանի (Աստվածային Լոգոսն) է: Բանի և մարմնի կազմում են կրոնի (աստվածային ոգի) և զոյի (վեր-

<sup>1</sup> Stv. Frend W.H.C. The Early Church (From beginnings to 461), p. 166.

<sup>2</sup> Այս պնդությամբ հետաքրքրված է մոդերն աստվածաբան Ռ. Ն. Ռյուսոնը կողմնացնելով այն գուցաեղ, թե «փորձելով մեկնաբանել քրիստոսական վարդապետությունը՝ Ապոլինարիսն ընդգծել էր Քրիստոսի աստվածայինությունը, բայց մասնավորապես՝ Աստվածային բնությունը (ընդգծումը ընդ է՝ «Պ»), Ռ. Ն. Ռյուսոնը, ՀՆԵՐԱՅԻՆ ԼԱՐԱԿԻ ԿԱՐԳԻ ԻՆԻՍՏԻԹՈՒՄԻ (Երևանի եկեղեցական հավասարմունքի եւ փոքրամեծ ուսումնասիրություններ (այսուհետ՝ ՀՆԵՐԱՅԻՆ ԼԱՐԱԿԻ ԻՆԻՍՏԻԹՈՒՄ), Երևան, 1996, էջ 28:

<sup>3</sup> Ապոլինարական վարդապետական այդ սկզբունքների մանրամասնելը տես «Գանձասար» (Չայ Աստվածային եկեղեցի: Աղայի թեմի աստվածաբանական հանգի), Ա. Երևան, 1992, էջ 127, **Болотов В. В.** Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, с. 142; **Карташев А. В.** Восточные События, с. 197-198; **Христианство** (энцикл. словарь), Т. I, М., 1993, с. 107; **Encyclopaedia of Religion and Ethics** (ed. by James Hastings), V. 2, New York, 1964, p. 606-607; **Lietzmann H.** The founding of the Church universal (A History of the Christian Church), V. 2, p. 841-848, 903; **Frend W. H. C.** The Early Church (From beginnings to 461), p. 226-227 և այլն:

ջափոր մարդկային սկիզբ) միություն, որի «կենսական ներդրածությունները» բխում են բացառապես Աստված Բանից է. «նախանարար, ուղղորդողում են նրա կողմից: Հակառակ դեպքում, եթե Աստված կատարելապես միավորվեր մարդու հետ, Հարկադրված կլիներ ընդունել նաև «ազատության և ինքնիշխանության սկիզբը» (մարդու միտքը): Հետևաբար կատարվի ոչ թե իրական միություն, այլ՝ «երկու կենտրոն» և «երկու սկիզբ»: Ավրին, Քրիստոսի կատարյալ մարդկային բնությունը նրա մեջ անխուսափելիորեն կենթադնեք «մեղքը»: Իսկ այդ պարագայում, պարզապես կատարվի Փրկության իսկային երկու բնություն, իսկ քրիստոնեական հավատքը կընթանա թափանցանալով: Այդ հեման վրա էլ Ապոլինարը պնդում է, որ Աստուծոց բացի, որը բանականություն է, եթե Քրիստոսի մեջ նաև մարդկային բանականություն ընդունենք, ապա նրա մեջ մարմնավորումն ամբողջության է հասնիք: Սակայն, այս անհեղձ հանգեք, Հիմնովին մերվելն պնդել է Համաբնի փառասանի Հիմնավորումն չունեցող այն պնդումը, թե այդ վարդապետությանը Ապոլինարն «... ափսիս քան կհաղ չափ Հարու՜մ էր արխանանությունը, քանի որ, փաստորեն նրա դիրքորոշումը մարմնացման մեծուն է»<sup>2</sup>:

- դ) Իրական անձնավորումը մեծվում է և այն կապակցությամբ, որ եթե Քրիստոսի մեջ առանձնապես աստվածային և մարդկային երկու բնություններ, ապա Ա. Երբորդության փոխանին կատարվի չորրորդություն: Եվ քանի որ դա իրականում անհնար է, ապա արամբանորեն հետևում է, որ Քրիստոսի մեջ երկու կատարյալ բնություններից մեկը չի կարող իրական և ամբողջական լինել: Այս պարագայում ակնհայտ է, որ անհնար

փորձան վարդապետություն մեկնայանում է Աստուծո և մարդու ֆիզիկական միությանը, հետևաբար՝ աստվածաբանական «բմություն» եզրի հիմնական բնական դիրքերից: Եվ միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել այն, որ քրիստոսաբանական հետերդոքս այդ յուսմանց ուղղակի հետևում է. թե «փրկվի՛ր մի կողմից իրադրումն է մարդկային դառնվածք, մինչդեռ միս կողմից՝ հնապարհ է դառնում, երբ այդ զրույրինն ողորդում է մարդը (աստվածային՝ Վ. Գ.) կամրով, որը ներակայ չէ մարմնական և եղևկան աղբյուրան «ընդգծումը մերն է՝ Վ. Գ.»<sup>3</sup>: Քրիստոսաբանական այդ համոզման դիրքերից էլ Ապոլինարն ընդհանրացված ձևով պնդում է. թե Հիսուս Փրկատու մեր Աստվածային Ոգու (Աղոտի) ավարտությունն անիրական է դարձնում Աստված Բանի և մարդկային նստա կատարյալ իրական անձնավորումը: Ապոլինարը փորձում է կատարել նաև ուղղափառ քրիստոսաբանության արմատական հակադրվող հերձվածող այն առնականորեն «հիմնավորել» փրկագործության վարդապետության ուրույն մեկնաբանությամբ:

Աստվածաբանական և եկեղեցադատական վերլուծական զբաղանություն մեջ ջուշ է արվում, որ քննարկվող դարձնաբացում Ապոլինարի ելակետն աստվածաբանական այն հիմնավորումն է, թե անձնավորումն միակ նպատակը մեղի Են:Ացացում ու մանկան գեմ հաղարանակ է: Սակայն այս պարագայում ևս նա հանգում է միանգամայն դատապարտելի եղբահանու՜մների: Աստվածաբանական նա գտնում է, որ Հիսուս Քրիստոսի մոտ մարդկային կատարյալ բնության կապակցության զոգրում վերջինիս հետ փրկադոքսական ոլորտ կենթափանցի նաև «մեղսականությունը», որ մարդկային միտքը պահպանելով իր «ազատությունը» (= ինքնավար կենտություն) չի կարող հզու՜մ մեջ Հաղթահարել «մեղի թթխմարը»<sup>4</sup>: Եվ այդ եկանությունից դիրքերից Ապոլինարը հանգում է մեկ այլ հետևության, ըստ որի Հիսուս Քրիստոսի կատարյալ և ամբողջական երկու բնության առկայության զոգրում անխուսափելիորեն հետևում է, որ խաչափայտի վրա չորարվել է մահացել է աստվածային հետ ոչ մի Հարաբերություն չունեցող մարդը (թեկնակը անհնապատարյալ): Փնդելով, որ մարդկային փրկությունը (Հաժաարապես նաև՝ փրկագործությունը) կախված է աստվածային անսխալական մարդից, անսխալյալի կամրից և զորությունից, Ապոլինարը հանգում է այն հետևության, որ Հիսուս Քրիստոսը մարդկու՜

<sup>1</sup> Ապոլինարական վարդապետության նշված սկզբունքների հանգանակաց վերլուծությունը տես **Болотов В. В.** Лекция по истории древней Церкви. Т. 4, с. 142; **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 198; **Лебедев А. П.** Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), с. 87; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. by James Hastings), V. 2, p. 606-607; **Lietzmann H.** The founding of the Church universal (A History of the Christian Church), V. 2, p. 841-848, 915-917; **Frend W. H. C.** The Early Church (From beginnings to 461), p. 226-227 և այլն:

<sup>2</sup> Մանրանանցը տես **«Գանձասար»**, Ա, էջ 127, Ն. Չ. Ոչումնի, Հնկերային կարգի հիմքեր, էջ 28. **Болотов В. В.** Лекция по истории древней Церкви, Т. 4, с. 142; **Карташев А. В.** Вселенские Соборы, с. 198; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. by James Hastings), V. 2, p. 606-607; **Frend W. H. C.** The Early Church (From beginnings to 461), p. 226-227 և այլն:

<sup>3</sup> Ն. Չ. Ոչումնի, Հնկերային կարգի հիմքեր, էջ 28. **Здѣн. Лебедев А. П.** Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), с. 87.

<sup>4</sup> «Գանձասար», 2, էջ 26: **Здѣн. Лебедев А. П.** Вселенские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), с. 87-88.

<sup>5</sup> Տես **«Գանձասար»**, Ա, էջ 127, Ն. Չ. Ոչումնի, Հնկերային կարգի հիմքեր, էջ 28 և այլն:



Քյանը փրկագործում է «Աստվածամարդկային միության», որտեղ «մարդկությունն աշխարհում էր աստվածության միջոցով»: Այսինքն՝ խաչելությունը Համբողջականության անհատականության կարող է ունենալ միմյան այն դեպքում, երբ «մարդկային գոյն» ուղղորդվում է վերջնափուլ տուրյնիկով և Հոգեկան ազդեցությունը գերծ աստվածային կամքով:

Եկեղեցական ավանդական Հայաստանի տարածվածությունը Հայկազարի և դաստիարակչի պետք է Համարել նաև Աղայինարի այն պնդումը, թե Հիսուս Քրիստոսի մեջ կատարյալ մարդկային աշխարհային, անխոստանքությունը ներառում է նաև մեթոդի աշխարհային, քանի որ «մեղքի Հիմքը մարդու Հոգու մեջ է»: Գոյմատակական նշանակություն այն պնդման Հիմքում ընկած է քրիստոսաբանական Հերձմանով այն Համոզմունքները, թե «մեղքերից ազատագրումը» կարող է ազդի ունենալ բացառապես աստվածայինի միջոցով, քանի որ «մարդկային բնությանն ազատ չէ մահվան դատապարտվածությունից»: Այդ կախվածությամբ տարածարևոտն Հետևում է, որ մեղքի և մահվան ՀայթաՀարումը կարող է իրական դառնալ միմյան այն դեպքում, երբ «որևէ ներգործությունից զերծ աստվածային բացարձակություն» իրեն է միավորում մարդկայինը: Այլ կերպ առած՝ ինչպես Աղայինարի է պնդում, մեղքի և մեղքագործության ՀայթաՀարումը պահանջում է ունենալ «մարդկային Հոգու մեղքային պահանջմունքներից» իրական ազատագրված «ամենազոր միաբ»:

Այդ ամենից կարելի է Հետևեցել Աղայինարի քրիստոսաբանական կարեորագույն եզրահանգումներից ևս մեկը՝ անմեղքությունից եկած Հիսուս Քրիստոսի մեջ երբեք՝ մարդկային և աստվածային բնույթների միավորումը նման անմեղքության մեջ: Եվ քանի որ նրա Համոզմանը մարդկային բնությանն աշխարհում է, ապա տրամաբանորեն Հետևում է, որ անկասարք է նաև անմեղքությունը: Իսկ անկասարք անմեղքությունից մինչև փրկագործության երևույթական մեկնաբանությունը ընդամենը մեկ քայլ է, որովհետև իրական անմեղքությունը մերժվում է այն պատճառով, թե «մարմին եսու Աստուած, այլ Հոգի է միայն ոչ եսու», ուստի՝ այդ վարդապետության Հանդերձները «գոտնին տարադրաբար ի Հաչաչալի փրկութենէն մեզ պարզեկեցումը»:

<sup>1</sup> Տե՛ս «Գանձասար», Ա, էջ 126-127, Տե՛ս «Գանձասար», 2, էջ 26-27:

<sup>2</sup> Այդ մասին տե՛ս «Գանձասար», 2, էջ 27. Գժմ.՝ Бологов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, с. 143; Карташев А. В. Велеские Соборы, с. 198; Лебедев А. П. Велеские Соборы IV и V веков (Обзор их догматической деятельности вь связи с направлениями школ александрийской и антиохийской), с. 87-88; Schaff Ph. History of the Christian Church. V. 3, Massachusetts, 1966, p. 711-712.

<sup>3</sup> Կնիք Չալատի, Ամրիխաս, 1998, էջ 367, տե՛ս նաև «Գանձասար», Ա, էջ 127:

<sup>4</sup> Գիրք Թորոք, Երուսաղեմ, 1994, էջ 152:

Այդ կապակցությամբ Հարկ ենք Համարում պնդել, որ Հիմնադիր մեղքային է բազիկեղեցական մասնագիտությունների և վերջնաբանների այն կանխադրյալ պնդումը, թե Աղայինարը «միաբանականության Հիմնադիրն է», «միաբանականության Հայրը» և այլն: Բանն այն է, որ նրանք «միաբանական» տերմինով բնութագրում են Հայկաբազիկեղեցական կեկեղեցիները: Այսպես, Ու. Տրեմպեր գտնում է, որ Աղայինարը, մերժելով մարդկային բնության կատարելությունը, գործնականում խոսում է միայն մեկ՝ աստվածային բնության մասին և հանդիմ է Հիմնադիր դատապարտել այն եզրակացություններ, թե «մի բնություն աստվածային Բանին մարմնացելով» բանականում Աղայինարի և Կյուրեղի նշանաբանն էր: Այն մեղք էր գոտստիկությանը և մոլադիզմին<sup>1</sup>:

Ճշմարտությունն այն է, որ Հիսուս Քրիստոսի անմեղքությունը մեկնությունը չորսանկերում Աղայինարը ձեռնում է ուղղագիտականությանից Հանդերձ աբսոլյուտով այն Հետևությունը, թե անմեղքությունը մասնաշաղ Հիսուս Քրիստոսի աստվածային բնությանն իրական չէ կարող միավորվել մարդկային բնության հետ: Հերձմանով իր տեսակետը փորձում է Հիմնադիրը նշանակ, թե կատարյալ մարդն անբանան է բազմապիսի մեղքերից, իսկ Հիսուս Քրիստոսը, անմեղքության լինելով, անմեղքությունը պարտապաշտում միավորում է մարդկային կատարյալ (անմեղքական) բնությանն առանց «մեղքի Հիմքի»՝ մարդկային մարդ: Հիմնադիրով այդ թյուր վարդապետություններ, Աղայինարը պնդում է, թե «մարդկային բնության օրենքները» մասնաշաղ մեղք են, փոփոխական ու մեղքալից, որ մարդու այդ որակներից ոչ մեկ չէ կարող բնութագրվել Քրիստոսի անմեղք էմ: Եվ քանի որ Աստվածային Բանը և Հիսուսը իրական մեկ են, ապա Հիսուս Քրիստոսը չի կարող «կազմվել» երկու առանձին անմեղքով: Ուստի Հիսուս Քրիստոսի մոտ աստվածային և մարդկային անմեղքությունն են մեկ անմեղք:

Այնչապ է, որ թեև Աղայինարը ընդունում է Հիսուս Քրիստոսի անմեղքությունը, բայց միանգամայն դատապարտելի կերպով պնդում է, որ Քրիստոսի մեջ մարդկային միայն փոխարինվում է Աստված Բանով: Իսկ դրանից Հետևում է, որ աղայինարական վարդապետական համակարգում Հիսուս Քրիստոսին վերաբերում է մարդկային կատարյալ մարմին և հոգի, բայց աստվածային միայն: Հետևաբար նրա մարդկային բնության կատարելությունն իրական չէ, քանի որ ուրիշ ոչ թե մարդկային, այլ աստվածային միայն (բանական) Հոգին: Այդ ամենից անխառնափոխելի Հետևում է Աղայինարի քրիստոսաբանական Հիմնադրում մեկ այլ եզրահանգում ես, որն աստվածաբան բանականում է Հետևյալ կերպ՝ Հիսուս Քրիստոսն Եսոսն և մարդու օրգանական միություն է՝ մեկ բնություն, մեկ անմեղք, մեկ ներգործություն,

<sup>1</sup> Frend W.H.C. The Early Church (From beginnings to 461), p. 227 և այլև:

մեկ դեմքով կատարող Լեւոնյան, տեղիք՝ անկատար մարդ: Եվ Հնայան եկեղեցական ախպորթյանը տրամադարեն Հակաղբովդ այդ եպիսկոպոսին՝ Ապոլինարը միանգամայն իրավացի է, երբ անհարժ է համարում: Հիսուս Քրիստոսին երկու անձ կամ միավորյալ երկու բնույթներով վերագրելը՝

Այն որ ապոլինարականությունը Հակաղբի է ուղղադավանությանը, փաստվում է առանց բացառության բոլոր վերլուծարանների կողմից: Բռնորի համար էլ չափազանց ակնհայտ է վերլուծարանական այն հիմնադրույթը, որ իրական քաջությունը կարող է տեղի ունենալ բացառապես Հիսուս Քրիստոսի իրական անձնավորման գիպքում: Այդ համատեքստում Քիրեոսը հետո է աչքաթող անել այն, որ Հիմնադրար այդ երբա հանգույժը եկեղեցական աղբի տարբեր Հոսանքների կողմից մեկնաբանվում է յուրովի, չստ անհավաքում տրամադարեն Հակաղբի ձևով: Եվ քանի որ Ապոլինարի վարդապետության շրջանակներում անձնավորման և փրկագործական Հավատարային բմբռնումները մեկնաբանվում են եկեղեցական ախպորթյանը Հակաղբի, վերլուծիչն զմեռ ուղղված ընդգիծալից Հայեցակարգերը հուշանկա աչքի են ընկնում տարասեռությանը: Դա է պատճառը, որ ապոլինարական Հերձվածի Հանրազմամարային գիտահասարակար, միանշանակ չէ՝ ո՛չ աստվածաբանության, ո՛չ զոգմանների պատմության և ո՛չ էլ եկեղեցիագիտության մեջ:

Բնագրային վերլուծությունները թույլ են տալիս այդ զորքերից մեկում Հատակերեն սահմանադասույ երկու միտում: Դրանցից առաջինը գրեթեբոլի է դուռն IV դարի 60-70-ական թվականներին և 80-ականների սկզբին ու աչքի է ընկել իր որչիկապի միավորականությամբ: Խուսք վերաբերում է Աբնաս Ալեքսանդրացու, Հակաապոլինարյան վարդապետությանը, Համի 377 թ. եպիսկոպոսական ժողովի Հակաապոլինարական որոշումներին<sup>1</sup>, ինչպես նաև կապադոկիական Հայրերի Հակաապոլինարական ուղղադավան բրիտա-

աբանությունը<sup>2</sup>: Դրանց տրամաբանական Հանգույցալուծումն էլ Հանդիսացավ Կ. Պոլիսի 381 թ. տիեզերական ժողովը, որը IV դարի այլ Հերձվածությունների շարքում բանադրեց նաև Ապոլինարին և ապոլինարականությանը<sup>3</sup>: Եվ պետք է նշել, որ բրիտաբանական Հարցերում ուղղադավան Հատաղովության գերբերում էր կանգնած նաև Հայ եկեղեցին<sup>4</sup>:

Հայ եկեղեցու Հակաապոլինարական բրիտաբանականությունն իր բուն ձևովում աղբերվում է ինչպես ալեքսանդրական, այնպես էլ կապադոկիական ուղղադավանության հետ<sup>5</sup>: Ավանդական եկեղեցական Հավատամքի պաշտպանության դիրքերից Հանգին եկող Հայ եկեղեցական Հայրերը հիմնովին մերժել և նշովել են Ապոլինարի վարդապետության Հերձվածող բոլոր Հիմնադրույթները: Հիմք ընդունելով «գանձառ միաբուրբին Բանին և մարմնոյն ի մի գործութի զորացոյց, ի մի աստուածութիւն ժողովաց, ի մի դոլ Տէր, մի Քրիստոս, ո՛չ՝ երկու բրիտաբ և ո՛չ երկու աստուած» ի նոյն մարմնին Տոբեւս, ի նոյն աստուածութիւն անհասանելի<sup>6</sup> զավանաբանական հիմնադրար սկզբունքը՝ Հայ եկեղեցու կողմից «Ապոլինարի տնհավատությունը» Հերձվել է այն առնչությամբ, որ անձնավորման և մարդկայացած Աստված Բանն «երկուց զոյոթութեանցն կատարելոց միաբուրբութիւն» է և որ Բանն մարմնացան և միացան, նայելէ մարմնին աստուածացան և ոչ փոփոխելալ յանմարմնութիւն»<sup>7</sup>: Ապոլինարա-

<sup>1</sup> Սմբրանաները տես **Болотов В. В.**, Лекции по истории древней Церкви. Т. 4, с. 144; **Wand J. W. C.** The four great heresies. Norwich, 1963, p. 72-77: Ալեկացեմք, որ Հիսուս Քրիստոսին երկու դեմք վերագրելու հերձվածող ուսմունքը դասապարտվել է ինչպես միտալուծաբանության, այնպես էլ եպիսկոպ 431 թ. տիեզերական ժողովի կողմից: «Երկու դեմք» և «Երկու բնություն» նեսարական բաժանումները որոշ խմբագրումներով 451 թ. կանոնականացվեցին Քաղկեդոնի ժողովի կողմից:

<sup>2</sup> Առգնունքն պատմիչի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն 377 թ. Դոմիի եպիսկոպոսական ժողովը Դամասիոս Դոմնուսու և Պետրոս Ալեքսանդրացու գլխավորությամբ Ապոլինարին «տարա հայապեղ կարողին ենթեցնելու», տես **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная История, с. 428: Այս ժողովի հավատարային դիրքորոշման վերաբերյալ որոշ անբանականություններ են պատկանվել նաև Ժ. Սանսիի ճշանակող մոլորվածում, որտեղ մասնավորապես հայտնվում է այն մասին, որ ժողովում հաստատվել է ուղղադավան այն վարդապետությունը, եւ փառալույս Աստված (Հիսուս Քրիստոս)՝ «Դ.» միավորել է կապադոկյան մարդուն, **Sacrorum Conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi). Paris, 1786, V. III, p. 461.

<sup>3</sup> Կապադոկիական Հայրերի հավաապոլինարական բրիտաբանությունը հետազոտական առանձին հարց է, որի պատճառով էլ հոլովակի չորսանվանումն այն չի բնկալվում:

<sup>4</sup> Կ. Պոլիսի 381 թ. տիեզերական ժողովի կանոնը հաշվում է «Երկուստեայնական Ալեկսանդրական հավաքված 318 հայրերի հավաքն ամխախտել և տիրապետող, և բանադրվում են բոլոր հերձվածները, հատկապես՝ Վեոմենական կամ անոմեական, աքրիտական կամ եկրոսիական հերձվածները և կիտապոլինարականները կամ իղեմարմունները, ինչպես նաև՝ աքրեականները, մարկելականները և ապոլինարականները», **Деяния Вселенских Соборов**, Т. I, II, III Соброры, СПб., 1996, с. 116.

<sup>5</sup> Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ Հայ եկեղեցին բրիտաբանական ուղղադավան հայեցակարգ մշակելուց այլ հերձվածների շարքում առանձնապատկեր աշխույթություն է դարձրել նաև ապոլինարական մատենագրություն բնական աղծործումը: Այդ մասին անդամանները տես **Յ. Ա. Անանյան**, Հայկական մատենագիտություն, Ե-ԺԺ դարեր, Ե. Ե. Արևան, 1959, էջ 1042-1043, **Գ. Զարիսանյան**, Սասնա-տարային հայկական բարոյականության նախնիք, Վեմետի, 1889, 311-312, **Ս. Էսք. Գրիգորյան**, Ապոլինարյան հատակորդը հայ աստուածաբանական գրականության մեջ, «Հանգե Ամսորհայ», 1987, էջ 247-277:

<sup>6</sup> Այդ փաստն է վկայում հայ դասաբանական գրականության մեջ եկեղեցական Հայրերի Աբնաս Ալեքսանդրացու, Բարսեղ Վեսարացու և այլոց հավատալիցարական աշխատանքների բազմակի հղումները, տես, օրինակ, **Վերք Հաւատոյ...**, էջ 84-98, 252-367, **Վարդան Այեկեցի**, Գիրք հաստատութեան և արմատ հաւատոյ, Երևան, 1998, էջ 101, 124, 347 և այլն:

<sup>7</sup> **Գիրք Աղբոց**, էջ 590:

<sup>8</sup> **Նույն տեղում**, էջ 590-591:

<sup>9</sup> **Նույն տեղում**, էջ 569:

կանոնություն որակելով որպես «անբիծ Հաժաթի ախտան» և «շնամբութեան ձեռնարկութիւն»<sup>1</sup> Հայ եկեղեցին վերջինիս մերժման անդադարձել է նաև նիկեական Հաժաթանքի ուղղափառ քրիստոսաբանության դիրքերից: Մասնավորապես «Որով և մարմին և Նոգի և միայն, և աննշան, որ է ինչ է մարդ» Հաժաթաբային Հիմնարար սկզբունքն ուղղակի Հակադրվում է Ապոլինարին. «Գլխամբայ յանդիմանի Ապոլինարիս, որ ասաց՝ մարմին հաս Աստուած, այլ Նոգի է միայն ոչ հաս»<sup>2</sup>:

Նիկեական ուղղափառությունից դիրքերից Հայ եկեղեցին ոչ միայն հռչակում է քրիստոսաբանական Հիմնարար այն սկզբունքը, որ «Այսպէս Հաւատամք և երկրպագութեւն քրիստոսաբանութեան անմեք. Աստուած, սուրբ և Նշար, սուրբ և անմահ, որ իսաղեցար փառս մեր»<sup>3</sup>, այլև Հաժաթաբային այդ դիրքերից Հետևելով Բարեպ Մեծին պնդում է, որ Քրիստոսը «... լիակ մարդ՝ ո՛չ կորուսանելով զզոյն Աստուած, է նոյն ինքն Աստուած և մարդ. Աստուած յազգաց բնութեանն, իսկ մարդ յազգաց Տաճարայնի մեջ ընդունելով զմարդկութիւնն»<sup>4</sup>: Հաժաթաբային Հիմնարար այդ կողմնորոշման Հիման զբաղ է Հայ եկեղեցին հռչակում է. «Աղբիւմք և Ապաղիւնար որ ասաց թէ մարմինն էստ ի կուսել, և Նոգի և շուշն և միտս ո՛չ առ»<sup>5</sup>:

Նույն բանը, սակայն, չի կարելի առել Հակաապոլինարական երկրորդ՝ անտիոքիան Հոսանքի մասին: Թեև այն ևս պատմական ստույգից է իջել IV դարի 70-80-ական թվականներին, սակայն, ի Հակադրություն ուղղափառ քրիստոսաբանություն օրինակով անտեցուսման, անձնավորման և փրկաբանական վարդապետությունից դուրսից է արժեքել է երկարությունից դիրքերից: Դրա արդյունքում Հակաապոլինարական այս Հոսանքը քննադատելով Հիմնարարներին Հանդուրժում ական տեղափոխել է միանգամայն այլ Հարթություն, որի արժեքներով ոչ միայն կասեցրել է ընդհանրական քրիստոսաբանական վարդապետություն մշակելու ջանքերի մեկտեղումը, այլև այդ Հարցում էլ՝ ավելի է խորացրել աստվածաբանական տարամոտությունը: Այդ եզրահանգման լավագույն Հիմնավորումը «անտիոքիան ամաղեղություն» դիրքերից ապոլինարականության քննադատության Հիմնարար մտեցումներն են: Ըստ բավանդակության Հակաապոլինարական երկարակ Հոսանքի Հիմնարար մտեցումները Հանգում են Հետևյալին<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Կնիք Պատմություն ..., էջ 367:

<sup>2</sup> Գիրք Թղթոց, էջ 213:

<sup>3</sup> Կնիք Պատմություն ..., էջ 98:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 191: Ապոլինարականության հերձվածող վարդապետությունը Հայ եկեղեցին ճգով է այլ տեսանկյուններից և: Տե՛ս Գիրք Թղթոց, էջ 177, 178, 191, 213, 398, 408, 601, Կնիք Պատմություն ..., էջ 136, 138, 370 և այլն:

<sup>5</sup> Անտիոքիան-բաղկերկրական հասկապոլինարական քրիստոսաբանության իմիմալոյությունը տես և Kapraev A. B. Вселенские Соборы, с. 197-198; տես նաև Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. by James Hastings). V. 8, New York, 1964, p. 779-781.

ա) Ապոլինարի մտածանքի Համաձայն սուրբատանցիոնալ երկու սկզբը՝ Լոգոսը և մարմին, չեն կարող միավորվել կառուցրայ մեկ անձի մեջ: Դրանից Հետևում է, որ Լոգոսի բնութիւնը Կենսատու է և Կենդանու, Լոգոսն է միակ նիկեական և միակ իրական անձը: Անձնավորված Աստված-Լոգոսն ունի մեկ բնություն, աստվածային մեկ միայն և, Հետևաբար, մեկ ներգործություն: Սակայն քաղկեդոնական աստվածաբանների ապոլինարականությունն «անարդարեք պոնելն» են գումում ոչ այնքան այն բանի Համար, որ նա միանգամայն դատապարտելի կերպով Աստվածամարդու բնությունը մեկնաբանում է անկատար տեսքով: այլ հատկապես այն բանի համար, որ նա մերժում է Քրիստոսի երկու բնություն և, հետևաբար, երկու ներգործության վարդապետությունը (այլ կերպ ասած՝ թիկեզե Հերձվածող դիրքերից ուղղակի Հակադրվում է մերժում է երկու բնություն և երկու ներգործության մասին անտիոքիան-քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը),

բ) ի՞նչ անձնավորված Հիտուս Քրիստոսի մեջ Ապոլինարը երկու բնությունների առկայությունը մերժում է այն կապակցությամբ, որ սուրբատանցիոնալ բնությունների առկայության դեպքում անխուսափելիորեն կատարվի երկու Որդի (Աստուծ Որդի և Մարդու Որդի) և իրական աստվածամարդու փոխարեն զործ կուսենարք անփոփոխ Աստուծ և փոփոխական մարդու մեկնախնական զուգամարի Հետ, երկարակ ընդդիմադիրները «Հիմնավորում են», որ «մեկ դեմքում միավորված» Հիտուս Քրիստոսի սուրբատանցիոնալ բնություններից յուրաքանչյուրն ունի իր զործառնական ինքնությունը՝ «այլ է մեկը և այլ՝ մյուսը» (այլ կերպ ասած՝ ապոլինարականությունը դատապարտվում է մերժվում է Եփեսոսի 431 թ. տեղեկական մոդելում բանադրված քրիստոսաբանության դիրքերից):

գ) Ապոլինարի Համոզմամբ «Երկու Քրիստոս» սուրբատանցիոնալ բնությունների վարդապետությունը ոչ միայն Հակադր է եկեղեցական երրորդադարձանությանը (= չորրորդություն), այլև՝ իրական քաղկեդոնական Հաժաթամբին, իսկ քաղկեդոնական Հակաապոլինարականները այդ տեսակետը դատապարտում են այն առումով, թե իսապախուր փրկման համար է անձնավորված Հիտուս Քրիստոսի մարդկային բնությունը:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ քաղկեդոնական վերլուծաբանների Համար այդ պնդումները Հատկապես է են բացառապես մեկ նպատակ՝ քննադատ ներկայացնել ոչ թե եկեղեցական ներքին կյանքի և զոգմատիկական զարգացումների իրական պատկերը, այլ «ալեքսանդրիական քրիստոսաբանության ծալահեղություններ» օրինակով փաթեկ ցույց տալ (պատեհ Հ աթիթով «Հիմնավորել»՝ ապախու կուգման «միաբան եկեղեցիներին» և «ապոլինարական միաբանություն» կապը: Այլ կերպ ասած՝ քաղկեդոնական



մատենագրության համար Ապոլինարի քրիստոսաբանության ընկանակն արժեւորում ընդգծված միափառություն ունի:

Ու թեև միանգամայն տրամաբանական է այն պնդումը, որ ապոլինարականության համակարգում լիովին խաթարվում է նիկեական «անձնափոքած» և «մարդկայացած» եղբրերի ուղղադավան բմբռնումը, ինչպես և այն, որ արիստականության դեմ մղվող անհաշտ պայքարում «գալթակ-դէ-է-բանական լուծումների ետեւից ընկնելով» Ապոլինարն ակամա զեմ ղուրս եկավ իր մեծ ժամանակակից՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու փրկչաբանական վարդապետությանը, որը Հեղինակություն էր անցած Մեծ կապադոփիացիների համար՝ նաև ակնհայտ է, որ ապոլինարական վարդապետության սկզբունքները ընդհանուր ոչինչ չունեն հակաբաղկերանական ուղղադավան քրիստոսաբանության հետ:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը կարող ենք փաստել, որ Ապոլինար Լաոդիկեցին յուրահատուկ ձևով դարձ ամեն փրկագործական վարդապետության մեկնությունների ծավալմանը: Եվ ինչպես ցույց են տալիս IV դարադարձի և V դարադարձի ղազմադրական գործադրումները, ապոլինարականության զեմ պայքարի ուղիների որոնումներում եկեղեցիների երկփողկվեց: Հրապարակ ինձա՞ն հակաապոլինարական քրիստոսաբանությունը նույնպես զերծ է՞ր «գալթակդէ-բանական» որոնումներից և շեղումներից: Այդ բնագավառում առաջամարտիկներ դարձան հատկապես անտիոքյան քրիստոսաբանները, որոնց օրդանական շարունակությունը դարձավ նեստորականությունը, իսկ վերջինիս յուրատույզ ընդհանրացումը՝ «երկրեւթյան ճարտարագիտ» համարվող Լեոն Լուսինացու «սոմար» ու դրան Հենված քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը:

Միանգամայն այլ էին ուղղադավան (այլեքսանդրիական-կապադոփիական) քրիստոսաբանների աստվածաբանական ձուռնումները, որոնցում եկեղեցական ավանդության դիրքերից ընդհանրապես և համակարգային բնագավառության է ենթարկվել ապոլինարականության արատավոր վարդապետությունը, և աստվածաբանական մակարդակով Հիմնավորվել է փրկագործության ուղղադավան վարդապետությունը:

## ԳԵՌԵԿՈՆՈԳՐԱԿԱՆ ԽԵԿՐԵՆԵՐԻ ԶԲԳԳՆՅԱՆ ԸՆԹԱՅՐԵ ԵՎ ԴՐՆԵՑ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՍԵԿՆԵՔՆԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

### 1. Հակորյան

Պոեկիզողիական ճշմամբը զա ամենից առաջ մարդու ինքնության ճշմամբն է՝ բարոյական անկման ակնհաստ արդյունքը:

Մարդկությունը 21-րդ դար է մտել լվված ծանրագույն խնդիրներիով, որոնք ըստ էության տարբեր են՝ սոցիալական, անտեսական, բազմաբան, զեռեկադոգիական, կրոնական, բարոյահոգեբանական ստիպան խոշոր ճաշվով Համակարգային բնույթ են կրում:

Մարդկությունը Հայտնվել է «սեղծված» իրավիճակում՝ մի կողմից ընդարձակվում են անապատները, մյուս կողմից բարձրանում են ծաղիկը և ներխուժում գեպի ցամաք: Բազմաբարձությունը ստեղծված է գիշեր այն ուժերին որոնք Հենց ինքն է ստեղծել: Չմայած այն փաստին, որ երկրագնդի բնակչությունը շարունակում է աճել, նրա բնակելի Հատվածի չափերը կրճատվում են: Այսօր մենք Հետևում ենք մի իրավիճակի, որտեղ երկրի անտեսությունը դանդաղ քայքայում է իրեն պահող Համակարգերը ազատորեն սպառելով բնական հարստությունները: Համաշխարհային անտեսության պահանջները, նրա ներկայիս կազմակերպչական տեմպերով, մի քանի անգամ զերազանցում են այն իրական ճշմարտությունները, որ կարող է ապ երկրի: Ոչ ճիշտ կառավարումից Նշանակում են անտեսները, արտառվարները, ձկների բնակության վայրերը և վարելահողերը, իսկ արտեր այն չորս Էկոհամակարգերն են, որոնք մարդկությանը ապահովում են սննդով և Հուժեղով:

Թեև մենք ապում ենք բարձր տեխնոլոգիաների և ուրբանիզացման հասարակությունում, միևնույն է այնպիսի կախվածության ուժերը բնությունից ինչպես մեր նախնիները, որոնք զոյատեսում էին որսորդության և հավաքչության հաղթին:

Ազգաբնակչության թվաքանակի շարունակվող աճը ուղեկցվում է նրա զգալի մասի կյանքի պայմանների վատթարացմամբ՝ պահպանվում է միջուկային ազդանքի և քաղաքացիական զենքի կիրառման վտանգը, խրախուսվում է դարձել միջազգային ահաբեկչությունը, տարածվում են թմբաբույրությունը և նորանոր Հիվանդությունները: Արտադրության աճը ուղեկցվում է բնական ռեսուրսների արագ սպառմամբ և բնական միջավայրի զեռեկադոգիական վիճակի վատթարացմամբ: Այս խնդիրներից որեւէ մեկը առաջնային համարել զմար է, որանք բոլորն էլ փոխապապցված են

և գոյություն ունեն ինչպես Հասարակության ներսում այնպես էլ Հասարակության և նրա բնակության միջավայրի միջև: Գեոէկոլոգիական խնդիրներով զբաղվող գիտնականներին անհնարացածացնող միտումներից մեկը այն է, որ գեոէկոլոգիայի վառթարացման տարբեր տեսակները խթանում են մեկը մյուսին և արագացնում են ընդհանուր երևույթը: Արդյունքում այսօր «գլոսսական» փախսականների շարքում առանձնացնում են էկոլոգիական փախսականների Հատուկ կատեգորիա: Մրանցից չառերը ստիպված են լքել իրենց Հարպատ վայրերը Համաժամադրար ոչ մեծ ժամանակով՝ պայմանավորված այն կամ այն տարբարյին ազեաներով կամ ընդհանուր լույսով իրավիճակի վառթարացմամբ: Այն դեպքում, երբ բնական միջավայրի վառթարացումը հետք է բերում շատ մեծ և տեղառնայի չափեր, որոնք բացարձակ են կենսապահովության հիմքերը, տեղահանումը կարող է կրել մշտական բնույթ: էկոլոգիական փախսականների թիվը 20-րդ դարի վերջին հասնում էր 26 միլիոն:

Ամբողջ աշխարհի գիտնականները գտնում են, որ մարդկային քաղաքակրթության զարգացման ժամանակակից փուլին բնորոշ է Համերկրային գեոէկոլոգիական ճգնաժամի խորացումը: Այն Հասկացությունները նշանակում է մարդկության և բնության միջև Հարաբերությունների լարված վիճակ՝ մի կողմից արտադրական ուժերի և արտադրահարաբերությունների զարգացման միջև անհամապատասխանության ծագում, մյուս կողմից էլ կենսոլորտային պրոցեսները: Համայն ընդգծվում է, որ գեոէկոլոգիական ճգնաժամի Համար բնորոշ է ոչ միայն մարդու ազդեցությունը բնության վրա, այլև մարդու կողմից փոփոխված բնության ազդեցության կտրուկ մեծացումը մարդկային Հասարակության զարգացման վրա: Ընդ որում նշվում է նաև, որ այդպիսի ճգնաժամը իրենից ներկայացնում է դառնալի իմաստալի մարդը Հանդես է գալիս որպես առկա ստիպված զործող կողմ: Դա նշանակում է, որ նույնատեսակողոված ջանքերի արդյունքում ճգնաժամը կարող է թուլանալ կամ նույնիսկ Հաղթահարվել: Ի տարբերություն ճգնաժամի գեոէկոլոգիական աղետը աղետալի էրևում է, որի պայմաններում մարդը Հանդես է գալիս որպես տուժող կողմ: Արդյունքում առկա լարված է զրգված՝ կանգնեցնել չրջական միջավայրի կործանումը, բանի դեռ այն չի հանգեցրել քաղաքակրթության անկմանը, ինչպես դա տեղի է ունեցել շատ աղետալի տեղայում: Գեոէկոլոգիական ճգնաժամի տեղի են ունեցել նաև պատմական անցյալում: Գիտնականները գտնում են, որ դրանցից առաջինը Հաղթահարվել և պարզապես չի արժանանել ճգնաժամի էր, որը տեղի ունեցավ Կեռես վաղ պալեոլիթի վերջում: Երկրորդ ճգնաժամը կաղված էր որսորդական ունույթների նվազման հետ՝ վերջին ստացադատման ժամանակաշրջանում և Հոլոցենի սկզբում, երբ սկսեցին անհետանալ խոլոր

ողնաշարավոր կենդանիներ, այսպես կոչված մամոնտային ֆաունան: Երրորդ ճգնաժամը առաջացավ նեոլիթյան Հնագիտությունից հետո Հողի շրջի աղակալման հետևանքով և 3-4 Հազ. տարի առաջ Հողերի անկանոն ոտոգման, արտադրանքի գերաբարձեցման հետ: Չորրորդ ճգնաժամը կաղվում են անտառների մաստալական ոչնչացման սկզբի հետ, որը սկսվել էր Կեռես Հնագույն ժամանակներում Ասիայի որդակի չրջաններում, հետաշարունակվեց Միջերկրական ծովի ափամասերում չրջանում, Եվրոպայի նեղքերի չրջաններում, իսկ աշխարհադրական մեծ Հայաստանում չրջաններից հետո տարածվեց ողջ աշխարհով մեկ: Վերը թվարկված ճգնաժամները ունեն առաջնադասական աղետալ կամ նույնիսկ կարելի է ասել լուրջ բնույթ:

Ինչ վերաբերվում է ժամանակակից, իրական, Համերկրային, գեոէկոլոգիական ճգնաժամին, ապա փաստերը վկայում են, որ այն առաջացավ Կեռես 20-րդ դարի սկզբին, սակայն ափսոսանքով մեծ մասշտաբների հասավ արդեն Հարյուրամյակի վերջում:

Մի շարք գիտնականներ, որոնք ուսումնասիրում են զարգացած քաղաքակրթությունների անկման պատճառները եզրահանգում են նույն Հանգեցրին, չրջական միջավայրի վառթարացում, կլիմայի փոփոխություն, - տարածայնությունների Հասարակության ներսում, օտար ցեղերի ներխուժումներ: Կամ մի գուցե Հասարակությունների ներսում գոյություն ունի որդակի առեղծոքային ուժ, որը բերում է քաղաքակրթությունների ծաղկման և անկման և ծաղկուն տեսք ունեցած քաղաքակրթությունների տեղում միայն անապատներ են մնացել:

Դրանց փախսները կաղված է եղել պարենային ապրանքների անբավարարության հետ. չուտեցինք մսու, դա տեղի է ունեցել Հողերի աղակալման հետևանքով, ամերիկյան մայաների մոտ՝ Հողերի էնոգրաֆի, Զատիկի կղզում՝ առափնյա ծովափում ծովամթերքների կրճատման հետևանքով:

Մոլորակի բնակչության ներկայիս զեք տեք մեկ տարում 80 մլն. մարդ է կաղվում և առ Հնդկ է տալիս մտածել, որ պարենամթերքների մատակարարումը կրկին կարող է հանգիստանալ այն թույլ օգակը, որը միացնում է չրջական միջավայրը և տեսասությունը:

Քրիստոնեությունը երբեք չի սովորեցրել անսահմանորեն բնորոշակի անձի պահանջները և կոչ էր արել չափադրեցնել երկրներ և Ժողովուրդներ: Քրիստոնեությունը ուսուցանում է զսպել սեփական անձի պահանջները, արհապատել իրեն և կարողանալ զիջել, կարողանալ պահպանել, կարողանալ սահմանափակել բլծի:

<sup>1</sup> Макаковский В. П. Общая характеристика мира, М. 2004 г.

<sup>2</sup> Սահրանան տեք և Լեսթեր Բ. Բրայն, Էկոնոմիկա Ա. 2001 թ., ժ. 42-45:

Քրիստոնեական քարոզը հիշեցնում է. «*Խղճի պահպանությունը բազմապես է, քանզի մարդը պահ է պահպանի իր խիղճը թե՛ Աստծու, թե՛ մերձավորի և թե՛ առարկաների նկատմամբ*»<sup>1</sup>։ Խղճի պահպանությունը առարկաների հանդեպ այն է, որ անփութաբեր չվերաբերվենք որևէ իրի հետ, թույլ չտանք, որ այն փչանա, և չզցենք այն, ինչպես որ պատահի՝

Ցանկացած մարդ պետք է գիտակցի իր պատասխանությունները երկրի ներխալիս ստեղծված իրավիճակի վերաբերյալ։ Գեոկոլոգիական աղետի կանխարգելման անհրաժեշտան մեկնուր, զազդումն է, սեփական ուղու վերափոխման արդյունք, բարոյական և հոգևոր կազմադրման վերանայումը։

Մեզ չընդադատող բնությունը գործնականում ամբողջությամբ ներգրավված է մարդու կենսական պայմանների ազդեցության մեջ, իսկ մարդը արդեն չի բավարարվում բնության բազմադրոյականությամբ։ Մարդու գործունեությունը անընդհատ աճում է շարժիչով գիտության և տեխնիկայի առաջ տեմպերի։ Բնական միջավայրի ամենօրյա ապատումը արդյունաբերական թափոններով, առտառների և հողային ծածկի ոչնչացումը բերում են կենսաբանական տկտիվության ճնշման։ Եվրոպիական Համաառաջդառությունը խախտում է, բնության մեջ ծաղկե են անգուանայի կործանարար երևույթներ այդ թվում նաև դրա ինքնավերականգնման ուժերի թուլացում։

Մարդ - բնություն փոխհարաբերությունները խախտվել են նախապատմական ժամանակներից, ինչին պատճառ է հանդիսացել մարդու մեղապարծությունը, ինչին պատճառ էր Աստծուց։

Մեղքը, որ ծնվեց մարդու հոգում կործանարար ազդեցություն ունեցավ ոչ միայն նրա, այլև շրջակա միջավայրի վրա։

Բնության մեջ, ինչպես Հայելում արտացոլվեցին առաջին մարդկային մեղքերը։

Քրիստոնեական եկեղեցին բառ արժանություն է գնահատում այն փառքեր, որոնք ուղղված են դեոկոլոգիական ճգնաժամների հաղթահարման և կոչել է անուժ տակով համագործակցության։ Դրա հետ մեկտեղ նա նշում է, որ այդ տիպի փառքեր պակի պոպուլյար կլինեն, եթե այն հիմքեր, որոնց վրա կառուցվում են մարդ - բնություն փոխհարաբերությունները կրեն ոչ միայն հումանիստական, այլև քրիստոնեական բնույթ։ Քրիստոնեության տեսանկյունից բնությունը ոչ թե ռեսուրսների աղբյուրորդ է, որոնք նախատեսված են նախաբերական և անպատասխանատու օգտագործման համար, այլև այն առնչ է, որտեղ մարդը ոչ թե տեղ է, այլ անտեղիմ։

բող, և տաճար է, որտեղ մարդը սպասվում է և ծառայում է ոչ թե բնությանը, այլ Արարչին։

Գեոկոլոգիական ճգնաժամի ամբողջական հաղթահարումը հոգևոր ճգնաժամի պայմաններում աներևակայելի է։

Երբ արևիստական լուսավորությունը դուրս մղեց եվրոպական զանգվածային մշակույթից առավանջյալ Դատաւանի գաղափարը, այդ ժամ մարդն սկսեց իրեն զգալ ինքնիշխան։ Նա սկսեց համարել, որ որևէ մեկի առջև պատասխանատու չէ իր արարքների համար, որոնցից տուժած են ի՛մ մարդիկ, ի՛մ բնությունը՝ զուրկ բողոքից։ Հնարավորությունից։ Հիշենք, որ Աստված Իր սիրով ստեղծեց ամեն բան՝ չգոյությունից գոյություն կու՜նելով, և հանձնելով մարդուն։ Իր նախախնամությունից չզրկեց, քանի որ փոքրիկ թռչնակն անգամ առանց նրա կամքի զուրկ չի ընկնում։ Եվ փաստենք, որ Աստված, սիրելով Իր արարելությունը, հորդորում էր Իր որդուն՝ մարդուն, նմանվել Իրեն՝ սիրելով ու խնամելով երկիրը։

Ֆրանցիսկո Ասիագային (1882-1226) առաջիններից մեկն էր, որ բնզգծել է բնության հետ մարդու հոգևոր իրավահարաբերությունը։ Նա քնդգծում էր Աստծու ներկայությունը արարածների բազմազանության մեջ և նրա ցանկությունը, որ մարդիկ ուրախանան այդ բազմազանության համար և փառաբանեն Աստծուն զրա համար։

Նա համարում էր, որ փառաբանությունը պիտի արտահայտվեր այնպիսի արարքներով, որոնք համաձայնեցված էին ստեղծված բազմազանության հանդեպ հարգանքի հետ, և ոչ թե պարզապես կենդանի Հանդիքին վնաս պատճառելուց խուսափելու խիստ կանոնի պահպանումով։ Ամերիկացի հեղինակ Ռ. Լոգերթյունը 1939 թ. առաջադրել է քրիստոնեական 11-րդ պատվիրանը. «Պահպանի՛ր և սիրի՛ր՝ քո մայր բնությունը այնպես, ինչպես քո մերձավորին և քո Արարչին»։

Մեր ծիարանի ամեն տողում զգացվում է սուր մի նպատակ՝ կորսված ներգոյանությունից վերականգնումը։ Ապաշխարությունը ազդու աղբյուրներով մարդը դառնում է առ Աստված և պաշտում նրան հիվանդությունից բուժելով՝ առողջություն պարգևել, չբերության դառնությունից ազատվելով՝ վերականգնել մեկնությունը, երաժշտից փրկել անձրևների բաղաձրությունը, մեղավոր վիճակից առաջնորդել հոգևոր առողջության՝ պարզելով մեղքերի բավություն և թողություն։ Մարդն աղոթում է ոչ միայն իր և հարազատների, այլև Աստծու բոլոր արարածների, իր կառուցած շինությունների, պատարատած առարկաների համար։

Այնպես որ, հարկ է վերականգնել պաշտությունից ու բառ անհրաժեշտության կատարել այս բոլոր կանոններ, որ վերջերս ցավք, համախիչեն կատարվում։ Միայն այս հոգով կրթված համայնքում ծառը, բույսը,

<sup>1</sup> Բնապահպանություն և Աստվածաբանություն, Գրիգորյան Կ. Վ., Կաղարշապատ, 2007 թ., էջ 177-182։



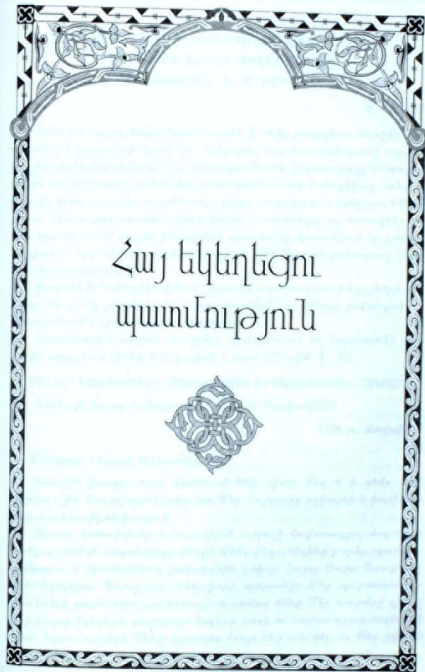
կենդանին հաճատացյալի համար կենդանության բոլորովին այլ հարթության վրա, այլևս որպես կենդանի արարածներ՝ կոչված զննեցկացնելու աշխարհը, վերականգնելու նախատեղծ «բարի և լավ» զինակը<sup>1</sup>:

Եկեղեցին հույսեր է կապում մարդ - բնության փոխհարաբերությունների դրական փոփոխությունների հետ և մեծ տեղ է տալիս հասարակության հոգեւոր վերածննդի միտվածությանը: Գեոէկոլոգիական ինդիքների անտրոպոգենի հիմքը ապացուցում է, որ մենք փոփոխում ենք շրջակա միջավայրը մեր ներքին աշխարհին համապատասխան, զրա համար էլ բնության վերափոխումը պետք է սկսել հոգու կերպարանափոխումից:

### Գրականության ցանկ

1. Բնապահպանություն և Անտվածարանություն, Գրիգորյան Կ. Վ. և ուրիշներ, Վաղարշապատ - 2007 թ.:
2. Исаченко А. Г., Теория и методология географической науки, М. 2004 г.
3. Лестер Р. Браун, Экоэкономика А. 2001 г.
4. Макасовский В. П. Общая характеристика мира, М. 2004 г.
5. [www.minds.by](http://www.minds.by), Минские Духовные школы

<sup>1</sup> Բնապահպանություն և Անտվածարանություն, Գրիգորյան Կ. Վ., Վաղարշապատ 2007 թ. էջ 177-194:



**ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ՎԱՋԳԵՆ Ա - Ի  
ՆԱԽԱԿԵՆՐԸ ԽԱՀՄ ՄԻՆԻՍՏՐԵՐԻ  
ԽՈՐՀՐԳԻ ՆԱԽԱԿԱՆ Հ. Ա. ԲՈՒԼԳԱՆԵՆԻՆ**

**Ա. Բալյան**

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա - ն իր ընտրվելու առաջին խաչամիսնիքին խորամուխ եղավ Հայ եկեղեցու, Հայ ժողովրդի առաջ ծառացած խնդիրներին լուծմանը: Այդ կապակցությամբ, ինչպես ցույց են տալիս ստորև ներկայացվող նամակները երջանկահիշատակ Կաթողիկոսը Հանգին է գալիս իբրև ճշմարիտ Հայրենասեր, Հայոց առաքելական եկեղեցու նվիրյալ ու Հմուտ քաղաքագետ: Ձեռք կարող չմատնանշել, որ նամակներում նրա կողմից առաջ քաշված խնդիրների արժանույթը պահանջում էր քաղաքացիական արխիվյուն ու խիզախություն, թեև Ստալին-բռնապետը չկար ու «ձնհալը» սկսվել էր:

Վազգեն Ա Կաթողիկոսի նամակներում առաջադրված խնդիրների մեծ մասը առ այսօր լուծված չեն և այդ առումով նամակների բովանդակությունը մնում է Հրատապ ու այժմեական:

Նամակների ուսերեն բնագրերը պահպանվում են Հայաստանի ազգային արխիվում (Ֆոնդ 409, ցուցակ 1, գործ 5787, թթ. 1 - 8):

**ԲՈՒՈՐ ՆԱԽԱԿՆԵՐԻ ԲԱՐԵՀԱՋՈՂ ԽՐԱԿԱՆԱՅՄԱՆ ՀԱՄԱՐ**

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա՝ Բուլգանենին

1956 թ. մայիսի 12

*Մեծարգո Նիկոլայ Ալեքսանդրովիչ*

Առաջին խոսքը, որով կամենում ենք դիմել Ձեզ և ի դեմս Ձեզ՝ Խորհրդային Կառավարությանը, դա Մեր Հարգալից սղոյնի և խորին երախտագրություն խոսքն է:

Աստուծո Հաճությամբ և Հայության ամբողջ Հավատացյալ ժողովրդի կամքով 1955 թ. սեպտեմբերի 30 -ին Մենք ընդունեցինք բարձր, պատասխանատու և միաժամանակ քաղականին դժվար՝ Հայոց Սուրբ Առաքելական Եկեղեցու Գերագույն Ղեկավարի պաշտոնը: Մեր պարտականությունների բարեհաջող իրականացման Համար մենք Մեր Հույսերը դնում ենք Հայոց Եկեղեցու բարերար Հոգևոր դասի ու Հավատացյալ ժողովրդի վրա: Այդուհանդերձ Մենք մշտապես Հույս ենք ունեցել, որ Մեր իրգների

իրականացման պատժարը կարող է լինել բարեհասն ինքնակառավարման, միայնակ, որը զավանասերի ազատության իր սկզբունքներին համապատասխան, միակողմանի բարեկամական վերաբերմունք է ցուցաբերում իր երկրի կրոնական հաստատություններին և առանձնապես՝ էջմիածինին:

Իր էությունով ու Հանդգամանքները բերումով Հայոց եկեղեցին միշտ կարելիք է եղել ժողովրդական զանգվածների կարիքներին ու շահերին նկատմամբ: Մի բանի դար առաջ կորցնելով իր պետականությունը, Մեր ժողովուրդը ի դեմս եկեղեցու, տեսնում էր իր քաղաքացիական կյանքի պաշտպանին ու միակ զենկավարին: Եկեղեցին իր մեղքն առավ այդ գործառնությունները մեր ժողովրդի կյանքի պահպանող ուղղանկյունը, մասնավորապես՝ իր բազմահարուստ մշակույթի պահպանման ու զարգացման ասպարեզում:

Ներկա պայմաններում, երբ խորհրդային կարգերի շնորհիվ Հայ ժողովուրդը մեռք է բերել լիակատար ազատություն ու պետականություն, հասնել իր մշակույթին և առանձնապես մայկական աննախընթաց աստվածին, մեր եկեղեցու դերը բուն Հայքներում բոլորովին այլ է և, բնառարարաբար, այժմ նա նվիրել է իրեն իր Հիմնական դերին, այսինքն՝ համառացյալ ժողովրդի բացառապես հոգևոր կյանքի կազմակերպմանն ու կառավարմանը:

Սակայն ինքնակառավարման Միության հայտնաբերումը դուրս, աշխարհէ բոլոր երկրներում բնակվում է Հայ ժողովրդի գրեթե կեսը, որը կապված է Հայոց եկեղեցու և Նախաթոռ Ս. Էջմիածնի հետ անբաժնելի կապերով, տեսնելով ի դեմս եկեղեցու իր ազգային գոյատևման կարևորագույն կառույցը:

Այդպիսի պայմաններում Հայոց եկեղեցու ու նրա կենտրոնի առջև կանգնած խնդիրները մեռք են բերում առանձնահատուկ բնույթ: Այդ խնդիրները ուղղված են մեկ նպատակի՝ եկեղեցու միջոցով փրկել արտերկրյա Հայությունը ուժացումից ու ուղեշնչումից, հոգով ու մականվթով կապել նրան Ս. Էջմիածնի, Մայր Հայքների հետ:

Իր գոյության ողջ ընթացքում Հայոց եկեղեցին հանդես է եկել որպես ժողովրդի ազատության ու անկախության պաշտպան՝ զավթիչների ու ստալինյան ժողովրդի զենք: Այդպիսի է եղել միջին դարերում՝ արաբական, պարսկական ու մոնղոլական արշավանքների ժամանակ, այդպես է եղել նորագույն ժամանակներում՝ թուրքական բռնակալության (ժամանակ), այդպես է եղել ոչ վաղ անցյալում, երբ խորհրդային ժողովուրդը կանգնել էր սրբազան Հայրենական պատերազմի՝ Հիտլերական զավթիչների դեմ:

Այժմ, երբ աշխարհի ժողովուրդները պայքարի են գոյու եկել բնդղմնոր պատերազմ Հրահրողների, հանուն ժողովուրդների միջև երկարատև խաղաղության, Հայոց եկեղեցին, համառաբմ իր ավանդական սկզբունքներին, համարազրվել է ինչպես այդ սրբազան պայքարի համառաբմ մարտիկ և կանխ ամեն բան խաղաղության համարան մարտիկուհու: Համար

Մեծարգո նկիտայ Ալեքսանդրովի:

Իմ՝ Հայոց եկեղեցու Առաջնորդին, վերոնշյալ նախագծերի բարեհաջող իրականացման համար անհրաժեշտ պայմաններ ստեղծելու նպատակով Ձեր բարձր ուշադրությանը խորին հարգանքով ներկայացնում ենք հետևյալ խնդիրները՝ համառացյալ լինելով, որ Դուք սիրով կընդգրավեք և դրանք լուծման համար կտանք համապատասխան կարգադրություններ:

1. Թույլ տալ տարին մեկ անգամ Ս. Էջմիածնում գումարել Հայոց եկեղեցու նպակույտների ժողով և 5 տարին մեկ՝ Ազգային եկեղեցական ժողով՝ բնակելու և լուծելու համար Հայոց եկեղեցու գործունեության հետ կապված կենսական հարցեր: Թույլ տալ գումարել նպահոգապետների առաջին ժողովը 1957 թ.:
2. Հնարավորություն ու անհրաժեշտ պայմաններ ստեղծել ինքնակառավարման և արտասահմանի Հայության միջև գրականության, արվեստի, գիտության ասպարեզում երկուստեք կապի ուժեղացման համար, կազմակերպելով այդ ոլորտների պատգամավորների ուղևորություններ և փոխադարձ այցելություններ:
3. Խորդյալան Հայաստանի հրատարակչությունները տարեկան հրատարակում են մեծ քանակի գեղարվեստական գրականություն, դասագրքեր, պարբերականներ: Սակայն արտասահմանի Հայությունը այդ գրականությունից օգտվելու հնարավորություն չունի, որովհետև բուն Հայաստանում մեծ պահանջարկի պատճառով այդ արտադրանքը բաժարել է: Խնդրում ենք Ձեր միջամտությամբ ինքնակառավարման Հայաստանին հատկացվող տպագրական թղթի տարեկան ֆոնդերը ավելացնելու համար, այն հաշվարկի, որ տպագրվող գրականության մի մասը ուղարկվի արտասահման:
4. Սիրով իր կարգադրությունը համաձայն, երբևէ 1945 թ. ապրիլի 19 - ին իՍՅՄ Միության ինքնակառավարման հարցում, լուսահոգի Դ. Վ. Սուսլինի կողմից, Էջմիածնին տրված են մի շարք արտառություններ, որոնք սակայն մեզ մինչ այժմ չհաղորդվեց օգտվել թերևս եկեղեցու գործիչների կամ էլ իշխանության տեղական մարմինների մեղքով: Ինչպես օրինակ:
- ա. Ս. Էջմիածնի վանքին պատկանող շենքերը, որոնք գտնվում են վանքի ներքին, բակային տարածքում, պետք է վերադարձվեն միաբանությանը: Սակայն մինչև օրս այդ շենքերը չեն ծառայում իրենց նպատակին, որովհետև զրադեցված են կողմնակի բնակիչներով և հաստատություններով:
- բ. Ս. Էջմիածնի թույլ է տրվել ունենալ սեփական տպարան՝ հանդեսի, կրթական գրքերի և նմանատիպ գրականություն տպագրելու նպատ



տակով: Սակայն տպարանը մինչ այժմ բացված չէ: Կուզե՞նալիք խնդրել Ձեր ափելի արդյունաձեւ տնօրէնութիւնը այդ Հարցերի լուծման Համար՝ չենք բերի անՀարգ ազատման ու վանքին վերադարձե՛լու նպատակով: Դրանցից կարեւորագոյնը պատարկաբարանի չենք է՛, որը ափելի քան 40 տարի զբաղեցրած է զորամասերով: Միտմամեանակ մենք կենդանիք, որ այդ չենք վերադարձվել Ս. Էմիլիանին Հիմնական նորոգումից և տպարանի անՀարգ բացման Հարցը լուծելուց Հետո: Տպարանի բոլոր տարբերութիւնները Կաթողիկոսութեանը ձեռք է բերում իր միջոցներով արտասահմանի Հայերի օգնութեամբ:

5. Չե՛ր քանդել ուղղափառներն ենք ենթակայացնում նաև Խորհրդային Միության ներսում գտնվող, մեծապիկ հայ լեռնաշխարհը շրջաններում նոր եկեղեցիների բացման խնդիրը, ինչը մենք հույս կարծիք խնդիր ենք համարում հետևյալ նկատառումներըց ելնելով:

ա. Կերդրանքի տարածքում բնակվում են կես միլիոնից ավել հայեր, սակայն այնտեղ գոյություն ունեն ընդամենը երկու եկեղեցի: Բարձրում ու Կիրովաբազում: Լեւոնյան Դարարաթի Ինքնավար մարզում, որտեղ ապրում են շուրջ 200 հազար հայեր կա միայն մեկ եկեղեցի, այն էլ ոչ ոք չմարզային կենտրոնում, այլ հետգյուղ գյուղերից մկնում: Եկեղեցի չկա նաև Եսփիյանի երկրամասի հայ լեռնաշխարհ շրջաններում: Գործող եկեղեցի չկա Միջին Ասիայի հանրապետություններում, որտեղ հայ բնակչությունը թվաքանակով հասնում է մինչև 100 հազարը: Վրաստանի հանրապետությունում, որտեղ 400 հազարից ավել հայ կա, գործում են չորս եկեղեցիներ՝ երկուսը միջինասիական և երկուսն էլ հետգյուղ շրջաններում: Եկեղեցի չկա հայ մեծաթիվ բնակչությանը արնպիսի խոշոր քաղաքներում, ինչպիսիք են Բաքու, մին և Մոսկովին:

Այդ բոլոր փաստերը Հայտնի են Խորհրդային Հայաստան այցելող արտասահմանյան բարձրագույն Հոգևորականութեան և Հասարակական աշխարհի գործիչներին և ստիպում ենք նշել, որ գա տեղիք է տալիս անբարեխառտ կարծիքի՝ մեր երկրում եկեղեցական գործի զբաղմունքի մասին:

Ս. Էմիլիանին Կաթողիկոսութեանը բացմամբիկ նամակներ է ուղարկում Հովազապետ Հայերից ինչպես Հայաստանի շրջաններից, այնպես էլ Խորհրդային Միության Հայերով բնակեցված գյուղերից եկեղեցիներ բացելու փորձերնայ միջնորդելու խնդրանքով: Այդ նամակներում Հովազապետները բողոքում են, որ եկեղեցիների բացակայությունը արդյունաբերական զբաղմունքի և Հոգևոր միջնորդանքից և Հոգևոր անհրաժեշտ ձեռքեր կատարման հնարավորությունից:

Ձեր բարձր Հայացողութեանը ներկայացնելով վերոնշյալ փաստերն ու Հանգամանքները, Մենք կուզե՞նալիք խնդրել կառավարութեան թույլ տալու թույլ մի շարք եկեղեցիներ բացելու փորձերնայ, ինչպես Հայաստանի շրջաններից, այնպես էլ Խորհրդային Միության Հայերով բնակեցված գյուղերից եկեղեցիներ բացելու փորձերնայ:

տանի շրջաններում, այնպես էլ Աղբրեճանում, Վրաստանում, Հյուսիսային Կովկասում, Միջին Ասիայում Հայերով բնակեցված շրջաններում:

բ. Անդրկովկասում և Հյուսիսային Կովկասում կան մեր ժողովրդի Համար մեծ պատմական նշանակություն ունեցող շատ Հին Հայկական վանքեր: Անհրաժեշտ ենք գտնում գրանցից երեքը, ներկայումս անուշահրդույթյան մասնավոր վանքերը տալ էմիլիանին, որպեսզի մենք Համապատասխանաբար Հոգանք գրանց մասին: Դրանք են. Գանձատարը (Աղբրեճանում), Տաթևը (Հայաստանում) և Սուրբ Խաչը (Ռուսաստանում):

Մենք արդ Նիկոլայ Ալեքսանդրովիչ:

Թույլ տվեք, Մեր դիմումում բարձրացված Հարցերի դրական լուծման մեջ Հովազապետ մնալով, եղբայրացիներ Հեռակալը:

Մոտ 200 տարի է Հայ ազգային պատմագրի կողմից ուսում ժողովրդի Հետ: Իր ազգային պատմագրման, անտեսական զարգացման և մշակութային առաջընթացի պատմագրում մեր ժողովուրդը շատ բանով է պարտական Ռուսաստանին: Օգտվելով բարձր ուղղափառությամբ, որով զուգ բարեհաճեցից պատվել Մեզ, Մենք ուզում ենք որպես Հայ և որպես Հայոց եկեղեցու Բարձրագույն Դպրատանը Մեր ջիւղագիւն ոգևոյնը և լավագույն բարեմաղթանքներ փոխանցել մեծ ազնվաբար ու մեծահոգի ուսում ժողովրդին:

Ընդունել, քաղաքագետիկ խնդրել Եկեղեցիներից: Բաղանք, մեր քաղաքի բարեմաղթանքները Չե՛ր ատույնորայն, բազմապատկերություն և գործիքի հաղորդական փորձերնայ, ինչպես նաև մեր խորին հարգանքի հավատարմություն:

Ամենայն Հայոց Կերպարն Գաղտնիք-Կարողիկոս Վազգեն Լ.

Ն. Ա. Բուլգանիկի մակագրությունը «Բաժանել ԽՄԿԿ ԿԿ Նախագահության աշխատանքներին, ԽՄԿԿ ԿԿ Նախագահության աշխատանքներին և ԽՄԿԿ ԿԿ քաղաքագետներին: Ն. Բուլգանիկ: 1956 թ. մայիսի 12:

## ՈՐԴԵՍԻ ՀԱՐԵԶԱՏ ՀՈԴԻ ՎՐԵ ՎԵՐԱՄԿՈՐՎԵՆ ԻՐԵՆՑ ԵՂԵՅՈՒՆԻ ՀԵՏ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա - ն Ն. Ա. Բուլգանիկին

1956 թ., մայիսի 12, ք. Մոսկվա

Մենք արդ Նիկոլայ Ալեքսանդրովիչ:

Մենք, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա, որպես Հայոց եկեղեցու ներքինը Ղեկավար, Խորհրդային Կառավարութեանը բարեհաճեցիք շնորհիվ Հնարավորություն ունեցանք Հովազապետ այց անել արտասահմանյան մեր թեմերը, եկեղեցիները, մանուկանոց արտասահմանյան:

նում ապրող Հայերի կյանքի հետ: Երեք ամսվա ընթացքում Մենք այցելեցինք Լիբանանի, Եգիպտոսի, Իտալիայի, Ֆրանսիայի և Անգլիայի գաղութները: Մեր ժողովուրդը ամենուրեք բնդուում էր Մեզ քացատիկ ջրմուռայում և մեծագույն ոգևորությամբ, որպես Մայր Հայրենիքից ժամանող՝ Ս. Էփրեմյանի Աթոռակալի և Քահանայի:

Վերադառնալով արտասահմանյան եռամսյա մեր ուղևորությունից՝ Մենք Մեր պարտքն ենք համարում Ձեր բարձրագույն ուշադրությանը ներկայացնել հետևյալը:

ա. Արտասահմանում ներկայումս ապրող ավելի քան մեկ միլիոն հայերի հաջորդ ուղղված է Ս. Էփրեմյանին, Մայր Հայրենիքին՝ Խորհրդային Հայաստանին: Նրանք թրթրվում են սպասում Հայկական հարցի լուծմանը, որպեսզի Հայրենիքը փափագող այդ մարդիկ կարողանան վերադառնալ իրենց Հայրենիք, ինչի մասին երազում են արդեն տասնյակ տարիներ:

Որտեղ էլ Մենք եղանք, բոլոր երկրներում, մասնավորապես՝ Լիբանանում, Սիրիայում, Եգիպտոսում և Ֆրանսիայում, որտեղ բնակվում են բնդհատոր առամար մոտ 400 Հայեր Հայեր, տասնյակ Հազարավոր մարդիկ դիմում էին մեզ, աղերսելով. «Մի թողք մեզ վերցրեք մեզ մեզ հեռի Հայրենիք»: Ամբողջ ճանապարհը Քիլոմիթից մինչև Եգիպտոս ու Ֆրանսիա ողողված էր իր Հայրենիքը փափագող Հայ ժողովրդի արցունքներով:

բ. Ամենուրեք այդ երկրներում բացառապես հայրենասերներ, մեր ժողովրդի առաջնորդներ՝ եպիսկոպոսներ են ազդարարել-ենդեցական իշխանությունների ներկայացուցիչներ խնդրում էին Մեզ փոխանցել Խորհրդային Կոապարությունը իր ամենախոր երախտագիտությանն այն բանի համար, որ Հայ ժողովրդի մի մասը, թվով մոտ մեկուկես միլիոն մարդ խաղաղ ու երջանիկ կյանք է ձեռք բերել Հարազատ Հողի վրա՝ Խորհրդային Հայաստանի տարածքում՝ առև մեծ ժողովրդի և մեծ Խորհրդային Միության եղբայրական փոխարար օգնության չնայելով: Սակայն դա ներկայացնում է Հայկական հարցի թիրեռ մեկ երրորդ մասի լուծումը: Ավելի քան մեկ միլիոն Հայ ապրում են Անգլիոկվադայի Հարեան Հանրապետությունների՝ Վրաստանի և Ադրբեջանի տարածքներում: Մտափոքապես այդքան էլ ապրում են արտասահմանում: Դրանք Առաջին Աշխարհամարտի ժամանակ թուրքական Հայաստանի Հարազատ տեղեկից պատմության մեջ չտանձված, թուրքական իշխանությունների Հայաժամանակների ու կոտորածների արդյունքում արտաքլվածների մնացորդներն են:

Ամբողջ այդ ժողովուրդն իր Հույանքն ամենայն Հավատարմությամբ կապել է առև ժողովրդի ու Խորհրդային իշխանության հետ:

գ. Արտասահմանում շատերը հարցնում էին մեզ՝ արդյո՞ք Լեռնային Ղարաբաղի ինքնավար մարզի, Նախիջևանի ԻԽՄՀ ու Ախուրաբաղի շրջանի արդար հարցի լուծման ժամանակը չի եկել, որոնք հիմնականում բնակեցված են Հայերով, բայց շարունակում են մնալ Խորհրդային Հայաստանի սահմաններից դուրս: Արտասահմանյան Հայերն այդպիսով հույս ունեն, որ բարեացակամ Խորհրդային Իշխանության կողմից Հողային (տարածքային), տնտեսական ու բնակարանային անհրաժեշտ պայմաններ կստեղծվեն՝ իրենց Հայրենիք վերադառնալու համար այնպես, որպեսզի Հարազատ եղբայրների հետ վերամիավորվեն Հարազատ Հողի վրա:

դ. Արտասահմանյան մեր հայտնյալն ղեկավարները խնդրում էին Խորհրդային Իշխանությանը տեղեկացնել իրենց խնդրանքը այն մասին, որ մոտավոր 5 - 7 տարվա համար կազմվի Հայերի Խորհրդային Հայաստանի Հայրենադարձության ծրագիր այն հաշվարկով, որ հնարավոր լինի տարեկան Հայաստան Հայրենադարձել 30 - 40 Հազ. Հայ: Բնականաբար, իրենց արտահրավերով Համադրատախան տարածությունն ու աշխատանք: Այդպիսի ծրագիրը կատարելու համար, ինչպիսիք, անհրաժեշտ կլինեն զգալի միջոցներ՝ բնակարանային և այլ շինարարության համար, ինչի համար անհրաժեշտ է լինելու նախորդ նկատի ունենալ Համադրատախան միջոցառումներ:

զ. Արտասահմանյան հայերից շատերը որոշ դժգոհություն էին արտահայտում այն բանի համար, որ Հայ Հոծ բնակչությանը Վրաստանի և Ադրբեջանի սահմանին շրջաններում ու քաղաքներում շատ Հայկական դպրոցներ բնդհարապես փակ են, իսկ որտեղ կան՝ անբավարար են լինում բնդգրկելու համար Հայ երեխաներին, որոնք ցանկանում են ուսուցանվել մայրենի լեզուն: Այսպես, օրինակ, Դոնի Բուստովում, Կրասնոդարում, Աբստիխում, Պյատիկոպոսում, Բաթումիում, Սուխումիում, անդրկասպյան Հանրապետություններում և այլ տեղերում, որտեղ մինչև 1937 թ. գոյություն են ունեցել Հայկական միջնակարգ դպրոցներ, ներկայումս դրանք բոլորովին չկան:

Մենք ցանկանում ենք Հավաստացնել Ձեզ, մեծարգո Ներկույ Ակերտաղքովիչ Բուլգաչին, որ մեր նամակում շուտփուժ հարցերը ներկայացնում են ողջ Հայ ժողովրդի ամենաանկեղծ զպացունքները ու նվիրական եղապանները:

Թույլ տվեք ինձ համարձակվել ավելացնել և այն ճշտարտություն, որ Դրան ամօր կլինեն Անգլիոկվադայում Հայ ժողովրդի ու Հայաստանը, արքան ապստոփում կլինի մեր Մեծ Հայրենիքի հարավային ստեղծման նվաճումները:

վերջին 200 տարվա ընթացքում Հայ ժողովուրդն իր պատմությամբ ապացուցեց իր անսահման հավատարմությունն ու անվերապահ բարեկամությունը մեծ ու մարդասեր ուսու ժողովրդի հետ: Ինչպես միշտ, առավել ևս առ այսօր, մեր ժողովրդի ճակատագիրն ու ամբողջ կյանքը կապված է իր հյուսիսային մեծ բարեկամի, փրկարար ժողովրդի՝ ճակատագրի հետ:

Ամենայն Հայոց Կարգիկոս Վազգեն Ա

Ն. Ա. Բուլգանինի մակագրությունը. «Բաժանել խՄԿԿ ԿԿ Նախագահության անդամներին, խՄԿԿ ԿԿ Նախագահության անդամության թեկնածուներին և խՄԿԿ ԿԿ քարտուղարներին: Ն. Բուլգանին: 1956 թ. մայիսի 12:

## ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՆՅԱՆ ԵՎ ՔԵԴԵԳՈՆԵԿԵՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

### VII ԴԿՐՈՒՄ

#### Ա. Եղիազարյան

Հայոց պատմության մեջ Հայանի են ղեկավար, երբ Հայոց եկեղեցին, պետականության բացակայության պայմաններում, աջակցել է Հայ իշխաններին անկախության համար մղվող պայքարում: Իսկ երբեմն էլ իր վրա է վերցրել պետականության ֆունկցիաները՝ դրանով իսկ Հող նախարարատեղով ապագայում Հայոց պետականության վերականգնման համար: Բացի այդ, անշտի կարևոր է այն իրողությունը, որ անկախ Հայոց եկեղեցին մեծապես կանխորոշում էր ապագա Հայոց պետականության ստեղծումը՝ իր գրկում մշտապես փաշտելով դրա գաղափարը: Եղի են նաև ղեկավար, երբ Հայոց կաթողիկոսները, այս կամ այն նկատառումներից խնդրել, ընդունել են քաղկեդոնական դավանանքը, սակայն, Հայ եկեղեցին մշտապես մնացել է իր առաքելական դավանանքին ու Հայոց պետականության գաղափարին հավատարիմ: VII դ. տեղի ունեցած նմանատիպ իրադարձությունները կապված են Հիմնականում երբեք կաթողիկոսների՝ Եղի Ա Փռուածնակերտցու (630-641), Ներսես Գ Տաթևցու (641-661) և Եղիա Ա Արճիշեցու (703-717) անունների հետ:

428 թ. Սասանյանները վերացրեցին Արևելահայկական թագավորությունը և նրա տարածքներից ստեղծեցին Հայկական մարզպանությունը: Մեծ Հայքի արևմտյան աշխարհները գտնվում էին Բյուզանդիայի տիրապետության ներքո:

Հայտնաբերված 591 թ. բաժանումը Սասանյան Պարսկաստանի ու Բյուզանդիայի միջև փոխեց իրադրությունը: Պարսկաստանը տարածքային մեծ զիջումներ էր կատարել Բյուզանդիային<sup>1</sup>, որից Հետո Հայկական մարզպանությունից պարսկական տիրապետության ներքո էին մնացել միայն Վասպուրականը, Մոկքը, Պարսկահայքի ու Կորճայքի հյուսիսային հատվածները և Այրարատի մասյացոտն, Արածուն կողմն, Ուտան Դժնա և Մազազ գավառները<sup>2</sup>: 629 թ. պարսկարյուզանդական Հայտնության պայմա-

<sup>1</sup> Տես «Պատմություն Սերտիսի», քննական բնագիրը Գ. Արզարյանի, Երևան, 2004, էջ 84: Տես նաև Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն տանն Արծրունեաց, քննական բնագիրը Վ. Վարդանյանի, Երևան, 1985, էջ 140:

<sup>2</sup> Տես **Արդույոնյան Բ.**, Административное деление закавказских владений Сасанидского Ирана согласно труду Елиши. - «Кавказ и Византизм», вып. I, Ереван, 1979, էջ 19-35, նույնի: Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի. - «Ամբեր Ե»



նազարով 591 թ. բաժանմամբ ձևավորված վարչաքաղաքական իրավիճակը չփոխվեց՝:

Բյուզանդիան Հայերին իր կողմում մշտապես պահելու նպատակով երբեմն ուղղակի պահանջ էր դնում, որ Հայերն ընդունեն քաղկեդոնականությունը: Դրան ի հակադրություն, Սասանյանները պաշտպանում էին Հայ առաքելական եկեղեցու դավանանքը, քանի որ դա Հայաստանը Բյուզանդիայից հեռու պահելու, ամենակարևոր նախապայմաններից մեկն էր: 592 թ. Կոստանդնուպոլսի եկեղեցական ժողովում Մորիկ կայսրը (582-602) պահանջ էր դրել, որ Հայերը ընդունեն քաղկեդոնական դավանանքը և հաղորդություն ընդունեն բյուզանդական դրոշմ հետ միասին: Հայ եկեղեցականներն մի մասն այդ պատճառով փախուստի դիմեց երկրից, մյուս մասը մնաց և հրաժարվեց կառավարել պահանջը, իսկ որոշ եկեղեցականներ ինչ-ինչ պատճաններով ընդունեցին այդ պահանջը: Բանի որ Արևելյան Հայաստանի Մովսես Բ եղբայրը կաթողիկոս (574-604) հրամայեց իր կատարելու կայսեր պահանջը, վերջինս Հայաստանի արևմտյան մասում նրան հակաթու կաթողիկոս նշանակեց քաղկեդոնիկ Հովհաննես Բագարացուն (600-616): Վերջինս հետագայում գերեզմարվեց պարսիկների կողմից և զերթության մեջ էլ կնքեց իր մահահանգսուն՝ Արբաշում Ա Ռշտունին (607-616) և նրան փոխարինած Կոմիտասը (616-628) ընդգծված հակա-քաղկեդոնական կաթողիկոսներ էին: Իրավիճակը փոխվեց, երբ Հայոց մարզական նշանակվեց Վարազդուրը Բագարացունին (628-634), որի որոշ արդեն մեծ հեղինակություն էր փայտում Թեոդորոս Ռշտունին: Կոմիտաս կաթողիկոսի մահվանից հետո Վարազդուրը խորհուրդ արեց Հայ նախա-բարեների ու Տպեհարականների հետ, թե ու՞ր կարելի է նշանակել կաթողիկոս: Թեոդորոս Ռշտունու առաջարկով որպես թեկնածու առաջադրվեց և կաթողիկոս ընտրվեց Բրիտանոսը Բ Ապառանի (628-630): Սա Հայոց և ամբարտաժան մարզ էր: Իր սուր լեզվի և մեքենայությունների պառճառով կարողացավ թշնամացնել Վարազդուրից իր հարազատ եղբոր հետ: Նա չուստով զրկվեց իր գահից՝: Նրան փոխարինեց եղբւր Ա Բաաճան-կեղծորն (630-641): Հայաստանի բյուզանդական հաղթանակ Հերակի կայսեր (610-641) նշանակած Մեծի Գեուրի զորավարը պահանջեց, որ եղբւր մեկին Կոստանդնուպոլսի և հաղորդություն ստանա կայսեր հետ, այ-

մեկը՝ ընդունի քաղկեդոնականությունը, այլպես կայսրը նրան հակա-թու կաթողիկոս կհռնանք: Ստեփաննոս Օրբելյանը պատմում է, որ Թեո-դորոս Ռշտունին համաձայնեց է եղբր՝ Կոստանդնուպոլսի մեկնելուն, պայմանով, որ նա այնտեղ պաշտպանի Հայոց եկեղեցու իրավունքները՝: Եղբւր գնաց կայսեր մոտ, հաղորդություն ընդունեց նրա հետ՝ և, որպես պարգև ստանալով՝ Կողքի աղանձներ, վերադարձավ: Ամենայն հավանա-կանությամբ, նրան Հայերին բուժում վատ ընդունեցին, և նա երկար ժամանակ ապրում էր Հայաստանի արևմտյան հատվածում: Դա է վկայում Միքայել Ասորին, նշելով, որ նրան չընդունեցին Արևելյան Հայաստանի եկեղեցիները՝: Նրա հիմնական հակառակորդը, ամենայն հավանականությամբ, Թեո-դորոս Ռշտունին էր: Ըստ Սեբեոսի, եղբւր այնքան հեղինակություն էր մեծ, որ երբ կայսեր ընտրվեց, որ անգամ Մեծի Գեուրին նրա հրամա-նով էր առաջադրվում բյուզանդական զորքը՝:

Վարազդուրը Բագարացունուց (628-633) հետո Հայոց մարզպանի պաշտոնը վարում էր Թեոդորոս Ռշտունին: 641 թ., երբ Հերակի կայսեր (640-641) մահից հետո, Կոստանդին Գ կայսեր օրոք (641 թ.), արարները մեծ արշավանք կատարեցին դեպի Հայաստան, երկրում քաղաքական իրա-վիճակի մեջ տեղի էին ունեցել երկու կարևոր փոփոխություն: Նախ՝ Հայոց կաթողիկոս էր դարձել Ներսես Գ Տալեցին (641-661), որը պատմությունը Հայանի է Ջվարթնոցի տանարի շինարարությամբ՝ և հետո՝ Բյուզանդիայի կողմից ճանաչվել էր Հայոց իշխան Թեոդորոս Ռշտունու իշխանությունը՝ նաև արեմտահայկական հողերի վրա՝: Ըստ որում՝ Թեոդորոս Ռշտունու՝

<sup>1</sup> Տես «Պատմությունն անաղագիս Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելյան արքե-պիսկոպոսի Սիւննոս», Թիֆլիս, 1910, էջ 117-118:

<sup>2</sup> Պետր է Եշել, որ 638 թ. Կոստանդնուպոլսի Սեդրիկ պատրիարքը, քաղկեդոնականե-րին ու հավաքակցություններին միավորելու նպատակով, Չերակ կայսեր իսկան-վորությունը նոր ռալանարանական ձևակերպում էր մշակել: Այսպիսով էր, որ Քրիստոսը ունի երկու բնություն՝ աստվածային և մարդկային: Եվ քանի որ դրանք միացած են մեկ մարմնի մեջ, ուրեմն՝ կանքը մեկն է (տես «Սուրբ աղյուրները Հայաստանը և հայերի մասին», «Բյուզանդական աղյուրներ», Դ, Թեոֆանիս Խոստովանի, քարճ. քնա-րոշ, ասարարան և ծանոթ. Չ. Բարսիկյանի, Երևան, 1983, էջ 71: Տես նաև Шестакос С., лекция по истории Византии, том I, Казань, 1915, с. 355):

<sup>3</sup> Պոլիստեսը Դասիսականեղեցին նշում է, որ բյուզանդականները եզրին պարզապես խա-թել են՝ օգտվելով նրա և նրա շրջակայի՝ Աստվածաշնոր փառ իմացությունից (տես «Յովհաննու կաթողիկոսի Դասիսականեղեցուց Պատմությունը Հայոց», աշխարհաբար քարճանությունը և ծանոթագրությունները Գ. Թոսունյանի, Երևան, 1996, էջ 80):

<sup>4</sup> Տես Միքայել Ասորի, ժամանակագրություն, Երևան, 1871, էջ 301:

<sup>5</sup> Տես Սեբեոս, էջ 190:

<sup>6</sup> Անդ, էջ 222, 224:

<sup>7</sup> Տես Եղիազարյան Ա., Արաբների արշավանքը Հայաստանի վրայով դեպի Հայաստան, «Տարեգրիք», 2005, էջ 93-94:

րևանի իսնայարանի», 1963, № 3, էջ 132-137, Դանիելյան Է., Արևելյան Հայաստանի վարչաքաղաքային բաժանումը (591-629), «Արաբի (իսա, գիտ.)», 1986, № 8, էջ 56: Պետր է Խաչվի առնել այն իրողությունը, որ Սյունիքը ճարճան 572 թ. ասպատակու-թյունն ասանճացվել էր Հայոց մարզպանությունից (տես Սեբեոս, էջ 48):

<sup>1</sup> Տես Սեբեոս, էջ 182:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 100:

<sup>3</sup> Անդ, էջ 182-184:

Հայոց իշխան ճանաչվելու գործում մեծ ջանքեր էր ներդրել Ներսես կաթողիկոսը<sup>1</sup>։ Այդ իրադրությունը ցույց է տալիս, որ Հայոց կաթողիկոսը Հայաստանի մասնատված Հոդերի միավորման կողմնակիցն էր ու հիշել էր գահահառուս մտեղծված իրավիճակը։ Թեոդորոս Ռաշտրեանի այդ շրջանի և, ընդհանրապես, ամբողջ Հայ միջնադարի խոշորագույն քաղաքական գործիչներից մեկն էր ու շրջակայաց ղեկավարեց։ Նա VII դ. կեսերի Հայ և այսրկովկասյան քաղաքական ու ռազմական թափանցիկ հիմնական գործող անձն էր, որին Ռյուզանդական ցեղականում էր իր հոգով դրավել նպատակ ունենալով Համախոնքի Հայ նախարարներին ու այսրկովկասյան իշխաններին և նրանց ռազմական ուժերն օգտագործել արաբների դեմ։ Ներսես կաթողիկոսը Հասկացավ դա և ջանքեր թափեց նրա՝ Ռյուզանդիայի կողմից ճանաչվելու գործում։ Եզրի հետ կառավարվեց ցույց էր տալիս, որ Թեոդորոս Ռաշտրեան կարծիքը վճռորոշ էր դառնում Հայոց կաթողիկոսների ճակատագրում։ Ներսեսը կամա մեծ ակամա, ենթարկվելու էր Հայոց իշխանի ռազմավարությանը, իսկ վերջինս պահանջում էր, որ Հայոց եկեղեցին լինի անկախ։

Ներսես Գ Տաշեցին, տեսնելով իր նախորդի գրեթե արտոյալ վիճակը, սկզբում Հանդես էր գալիս Հակաքաղեկոսական գերբերից։ Մերձուր վկայում է, թե նա ուսանել էր Ռյուզանդիայում և ընդունել քաղեկոսականությունը։ Սակայն, նա դա խնամքով թաքցնում էր, մինչև մի Համար պահ է կտեղծվեր<sup>2</sup>։ Երբ 648 թ. Կոստան Բ կայսրը (641-668) Հայերից պահանջեց ընդունելու քաղեկոսական դավանանքը, Հայաստանում դուժարեց մի ժողով, որին մասնակցում էին Հայ նախարարները։ Թեոդորոս Ռաշտրեան և հոգևորականները՝ Ներսես Տաշեցու ղեկավարությամբ։ Ժողովում որոշվեց մերժել կայսեր պահանջը և այդ մերժումը նամակով փոխանցել նրան, բայց Ներսեսը, սեփական նկատառումներով, այն չուղարկեց։ Արաբական 641 և 647 թթ. արշավանքների պատճառով քաղաքական իրադրությունը փոխվեց և, Հայոց կաթողիկոսը նպահակաբար չգտավ այդ անելի<sup>3</sup>։ Այդ ժամանակ քաղեկոսականությունը էր ընդունել Հայոց Արևելյան կողմանց (Ալգանյից) կաթողիկոս Վերոն<sup>4</sup>, որի պատճառը, Համախոնքը, Հերակլի պարտագրանքն էր, որը կարող էր տեղի ունեցած լինել բյուզանդա-խաղաքական արշավանքի ժամանակ<sup>5</sup>։

Սկզբում կաթողիկոսի և Թեոդորոս Ռաշտրեան շահերը Համապատասխանում էին, սակայն, երբ պարզվեց, որ Թեոդորոս Ռաշտրեանի բյուրոկրիտ է

նպատակ չունեցրեց գործելու Ռյուզանդիայի ցուցումներով և շարժվում էր միմյանից Հայ ժողովրդի շահերին համահունչ, իրավիճակը փոխեց։ VII դ. 50-ական թթ. սկզբին Ռյուզանդական կայսրությունը գտնվում էր ղեկավարի իրավիճակում, քանի որ արաբական զորքերն անցել էին Հորձանիան, և նրանց նախատորմը պաշարել էր Կոստանդնուպոլիսը։ Թեև Ռյուզանդացիներին Հաղողվել էր հու մղել արաբներին, սակայն, ինչպես վկայում է Մերձուր, Կոստան կայսրը հիշա Համարեց նրանց հետ Հաշտություն պայմանագիր կնքել<sup>6</sup>։ Թեոդորոս Ռաշտրեան, տեսնելով Ռյուզանդիայի թուլությունը, արագ կողմնորոշվեց ստեղծված իրավիճակում և կատարեց լավ հաշվարկված ու խելացի ջանք։ Մերձուր վկայում է, որ այդ ժամանակ Հայոց իշխանն ու նախարարները «[ի] բաց կացին ի թագաւորութենէն Յունաց և հաղանդանքս ի ծառայութեն արքային Իսմայելի»։ Հայոց իշխանը մեկնեց 'Պամակոս' Մուսավիայի մոտ, և 652թ. նրա հետ կնքեց Հայա-արաբական պայմանագիրը, որի պայմանները ձեռնառու էին Հայոց իշխան Թեոդորոս Ռաշտրեան գերիշխանությունը ետև Այսրկովկասյան երկրների վրա<sup>7</sup>։

Ստեղծված իրադրությունը ձեռնառու էր Ռյուզանդական կայսրությանը, սակայն 652 թ. ուշանալ Կոստան Բ կայսրը ներխուժեց Հայաստան և կարողացավ զրավել Վիլնը։ Կայսրը Կարնա քաղաքում դիմադրեցին Հայ նախարարներից չատերը և Հայոց կաթողիկոսը՝ Վերջինը Հասկացավ, որ իր նպատակների իրագործման համար եկել է Համար պահը, և անցավ զորքի։ Նրա պարտադրանքով բոլոր Հայ եպիսկոպոսները Հաղորդություն են ընդունում քաղեկոսական ձևով<sup>8</sup>։ Այդ ժամանակ նրանցից մեկը Հրաժարվում է Հաղորդությունից և կայսեր առաջ լացահայտում, որ տարիներ առաջ՝ 648թ., Ներսես կաթողիկոսը, ի պատասխան կայսեր՝ քաղեկոսականությունը ընդունելու պահանջի, Հայ նախարարներն ու եկեղեցականներն հետ Հրաժարվել էր այդ պահանջից կատարելուց։ Կայսրը բարեհաճում է Ներսեսի վրա, բայց և չի պատմում<sup>9</sup>։

Այսպիսով, Հայաստանում ստեղծվում են քաղեկոսական և Հակաքաղեկոսական խմբավորումներ։ Թեոդորոս Ռաշտրեան, որպես շրջակայաց քաղաքական գործիչ, լավ էր հասկանում, որ առաքածաշրջանում արաբները, ի վերջո, հաղթանակի են Հասնելու։ Այդ պատճառով, նույնիսկ

<sup>1</sup> Տես Սեբեոս, էջ 206։

<sup>2</sup> Սեբ, էջ 268։

<sup>3</sup> Սեբ, էջ 226։

<sup>4</sup> Սեբ, էջ 232։

<sup>5</sup> Տես Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմություն Արղանցի աշխարհի, քննական քննակի և Երևանյան Վ. Սարգսյանի, Երևան, 1983, էջ 132-137։

<sup>6</sup> Սեբեոս, էջ 224։

<sup>7</sup> Սեբ, էջ 262-264։

<sup>8</sup> Սեբ, էջ 266։

<sup>9</sup> Սեբ, էջ 270-272։

կոտստ կայսեր արչամանրի պատճառով Հատկապես իր Համար ստեղծված անբարենպաստ ու անչափ ծանր վիճակում, նա կայսրից Հայտնություն<sup>1</sup> 653 թ. դարեանը կայսրը, Հայաստանին և Վերջի գրավված չրբանների վրա կառավարել նշանակելով Մամբրիանոսին, վերադարձավ Կոստանդնուպոլիս<sup>2</sup>։ Նրա Հնաանայության Հնոտ Թեոդորոս Ուտունին, որին օգնության էր Հասել 7 Շգ. արարելից բաղկացած մի զորավանդ, Հնաանդելով նաՀանձնող բյուզանդական զորամասերին, Տայրի կողմից ներխուժեց Ան ծովի ափերին ու դրամից Տրապիզոնը, որից Հնոտ մեծ ավարով ու բազմաթիվ զերիներով վերադարձավ։ Ներսես կաթողիկոսը, որը կայսեր Հնո մեկնել էր Կոստանդնուպոլիս, չՀամարձակվեց վերադառնալ Դվին, այլ ապաստանեց իր Հայրենի Տայրում և մինչև Թեոդորոս Ուտունու մահն այլևս այնտեղից չուրա չեկավ<sup>3</sup>։ քանի որ դրանից Հնոտ Թեոդորոս Ուտունին կրկին մեկնեց Գամաղուն, և Մուավիան նրա իշխանությունը ճանաչեց Հայաստանի և Այսրեղիվայան երկրների վրա<sup>4</sup>։

Շուտով իրարուժյուրեն փոխվեց։ Թեոդորոս Ուտունին Հիվանդացավ ու քաշվեց Աղթամար<sup>5</sup>։ Արարները, տեսնելով, որ Հայ իշխաններն այլևս անմխարան են, ներխուժեցին Հայաստան ու նվաճեցին այն՝ զերիվարելով շատ իշխանների նրանց ընտանիքներով։ Թեոդորոս Ուտունին ինքնակամ միացավ նրանց, բայց Միջագետքում գլխահանություն ու, բերվելով Հայրենիք, թաղվեց իր Հայրենի Ուտունիքում<sup>6</sup>։ Նրա մահից Հնոտ Հայաց իշխան դարձավ Համազասպ Մամբրիանոսը (655-662<sup>7</sup>, որն քնդունեց բյուզանդական գերիշխանությունը<sup>8</sup>, քանի որ Մուավիան պայթար էր սկսել Ալի խալիֆային դեմ (656-661), ինչից օգտվելով՝ Բյուզանդիան ակտիվացել էր։ Հնաանայել է, որ Ներսես կաթողիկոսն այժմ գլխավոր գործող անձանցից մեկն է դառնում։ Համազասպի իշխանությունը Հայաստանի և Այսրեղիվայան երկրների քաղաքական կյանքում նոր փուլ է սկսում։ Համազասպը, ինքնով չընդհանյաց ղեկավարան, կարողացավ օգտվել այն նպաստավոր իրադրություններից, և սեփական գործերում ինքնուրույնություն մեծ բերեց։

<sup>1</sup> Աճ, էջ 272:

<sup>2</sup> Աճ:

<sup>3</sup> Աճ, էջ 274:

<sup>4</sup> Աճ, էջ 280:

<sup>5</sup> Աճ, էջ 286:

<sup>6</sup> Ասողիկը Գամաղապ Ամարիկոյանի իշխանության սկիզբը դնում է հայոց 57 թվականին, որ է 655 թ.: Տես «Ստեփանոս Տարսեղցի Ասողիկը Դասանդիկոս տիեզերական, հրապ. Ստ. Ասայանանց, Ա. Պետրոսյան, 1885, էջ 99:

<sup>7</sup> Աճ, էջ 286-288.

Բյուզանդիայի կայսրը Համազասպին շնորհեց կյուրապապատի կոչում և Նվիրեց մի արժանի գահ<sup>9</sup>։ Բացի այդ, նա պատիվներ մատուցեց նաև Հայ իշխաններին ու նրանց զորքերին<sup>10</sup>։

Վիդ. վերջին Հայոց Արևելից կողմերում կարևոր իրադարձություններ էին տեղի ունենում։ Քաղեղեղների Վերս կաթողիկոսից Հնոտ, ամենայն Հավանականությամբ, տեղի եկեղեցին վերադարձել էր իր դավանանքին։ Եղիազար կաթողիկոսի մահից Հնոտ Բաղուր անունով երկարակյ մեկը, որը Գարեմաքի եպիսկոպոսն էր եղել և քնդունել էր Ներսես անունը, պայմանավորվել էր մահացած իշխան Վարազ-Տրդատի կողմ<sup>11</sup>։ Ապարամի Հնո, որը նույնպես երկարակյ, որ է իմն են իրեն դարձնել Հայոց Արևելից կողմերի Հայրապետ, ապա ինքը քաղեղեղական դավանանքը կտարածի ողջ երկրում։ Ապարամը Ներսեսին այնպես ներկայացրեց Աղվանից եպիսկոպոսներին ու իշխաններին, որ վերջինները գլխի չընկան նախապատասխանող զավազություն մասին։ Արցախի Մեծ Իրանը գլխավոր եպիսկոպոս Հովիթը, բազմամարդ ժողովի առաջ, պահանջեց, որպեսզի Ներսեսը նզովի քաղեղեղականությունը՝ իր մատանիով կնքելով նզովագրելը։ Ներսեսը կատարեց նրա խնդրանքը և Հնեց ինքը՝ Հովիթը, մյուս եպիսկոպոսների Հնո միասին, նրան օժեց Հայոց Արևելից կողմերի կաթողիկոս։ Նզովագրել Հովիթը պահեց իր մաս։ Նրա մահից Հնոտ, նպատակ ունենալով իրադրվել իր վաղեմի մտադրությունը, Ներսեսը գեղաց Մեծ Իրանը գլխավոր և այնտեղ իրեն գործակից դարձրեց իր ամն վանահայր Զարարիայի՝ խոտատնայով նրան օժեց եպիսկոպոս և Հանձնեց այդ գլխավոր գանձվող Հարիք, եմն սա գտնի և իրեն վերադարձնել նզովագրելը։ Գործը գլուխ կնքվեց և Զարարիան օժեց Մեծ Իրանի եպիսկոպոս։ Դրանից Հնոտ Ապարամն ու Ներսեսը սկսեցին միարժեպակից Հայաստանի բերք։ քանի որ բավական թվով կողմնակիցներ էին մեծ բերք իշխաններին և Հոգևորականներին մեծ։ Հայաստանի նեթարկից Արցախի Մեծ Կողմում գլխավոր Հայաստի եպիսկոպոս Երաչյանը, որը մամանդկին խաղաղների ու Հոգևոր մեծ քրիստոնեություն էր տարածել։ Կապաղակի Հովհաննես, Ամարասի Սահակ և Հույսի Միսեոն եպիսկոպոսները, ինչպես նաև Աղվանից մեծ իշխան Շերան՝ իր ազատների Հնո, ժողով գումարեցին, որտեղ նզովեցին Ներսեսին ու մյուս Հերձվածողներին ու նրանց գործունեության մասին տեղյակ պահեցին Հայոց կաթողիկոս Եղիային<sup>12</sup>։

Նույն գրեց Ներսեսին ու Ապարամին, որպեսզի որտեղ են կանգնեն իրենց մի քայլերից, բայց անարդյուն։ Հայոց կաթողիկոսը գրեց արա-

<sup>9</sup> Տես Մովսես Կաղանկատվացի, էջ 288:

<sup>10</sup> Տես Մովսես տեղում, էջ 293-295:



բախան խալիֆային, նշելով, որ Հայ բրիտանոյաները միշտ Հափաթարիմ են եղել նրան, սակայն, Հայոց Արևելից կողմերի կաթողիկոսը կապ է Հաստատուել Բյուզանդիայի կայսրի հետ և նրա պահանջները փորձում է ստիպողաբար քաղկեդոնականության տարածել երկրում: Նրան է միացել մի ժեմատուն էին և, էթն խալիֆան չի ցտեկանում, որ Բյուզանդիայի դիրքերն ամրապնդելով Հայաստանում, ապա նա անՀապաղ պետք է գործի անցնի: Խալիֆային պատասխանում անմահի իրեն սպասեցել էր չափ: Նա գրում էր, որ Եղիային օգնական գործ է ուղարկում, որպեսզի նրա օգնությամբ Եղիան Հայոց ղափառանքը վերահաստատի այնտեղ: Եղիան պետք է այդ գործի զուգուր կանգնած գնա՝ Պարտավ, չղթալիկ Սպարապետ և Ներսեսի և առաջնորդով ուղարկել խալիֆայի մոտ, որպեսզի բոլորը տեսնեն, թե ինչպես է լինում ապստամբների պատիժը:

Ստանալով խալիֆայի թույլտվություն և օժանդակությունը՝ Եղիան մեկնեց Պարտավ քաղաք, նստեց մեծ եկեղեցուս, ապա և ղումարեց ու հրամայեց իր մոտ բերել Ներսեսին: Երեւրի հրամանով բռնեցին Ներսեսին ու բերեցին Եղիայի մոտ: Ներսեսին ու Սպարապետի ուղարկեցին խալիֆայի մոտ, որտեղ էլ նրանք գտան իրենց վախճանը<sup>1</sup>: Երկարեականությունը Հայոց Արևելից կողմերում արժատարիւղ արվեց:

Հարկ է բնագծել, որ Հայ եկեղեցականները, զոնե իրենց քաղաքական մեծամասնության մեջ, զեմ էին քաղկեդոնականությանը: Այդ է պատճառը, որ Եղըր ստիպված այլևս իր զահանթար չվերադարձավ և անչափ ղոժվարին դրույթան մեջ Հայանվեց Ներսեսը: Պետք է նշել նաև, որ քաղկեդոնականությունը ուղարկել չարքե էր ղառնալու տեղի Հայության և բնի Հանրապետ, ապագա Հայոց պետականության համար: Այն նպատակով էր Հայ ժողովրդի կազմալուծմանը և աստիճանաբար մայր ժողովրդից հեռանելու էր Հայության արևելյան այդ հերոսների և միտաբար Հատվածը: Պատմությունից Հայտ է, որ, երբ XI դ. Վրաց իշխանաց իշխան Պարգենի դուստր Դինարի կողմից Աղվանից թագավորության Հայ բնակչությանը պարտադրվեց քաղկեդոնականությունը, նրանք աստիճանաբար, բայց հաստատուն ձևով, հեռացան Հայ իրականությունից<sup>2</sup>: Մինչդեռ Հայոց Արևելից կողմանց Հայությունը՝ միշտ Հափաթարիմ Հայ առաքելական եկեղեցու ղափառանքին, բռնեց Հափաթիւու ճանապարհը:

Ինչ վերաբերում է Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի (717-728) այն պնդմանը, թե Հայոց կաթողիկոսները, սկսած Եղից մինչև իր օրերը բոլորը քաղկեդոնականներ էին, ապա այն իրականությունը կապ է Համապատասխանում: Այն, որ Հայոց կաթողիկոս Եղիան գնաց Պարտավ ու ղառնապարտեց Հայոց Արևելից կողմերում քաղկեդոնականությունը տարածողներին, ցույց է տալիս, որ Հայոց եկեղեցին արդեն, թերևս Հենց Ներսեսի հետ, վերադարձել էր իր ղափառանքին, քանի որ Հայոց իշխան Համապատասխան Հետո Հայաստանը կրկին բնգունել էր արաբական գերիշխանությունը, իսկ արաբներին, ինչպես և պարսիկներին, ձեռնու էր, որ Հայ եկեղեցին անկախ լինի բյուզանդականից և ոչ մի կապ չունենա նրա հետ, ուստի և անն կերպ պաշտպանելու էին Հայոց առաքելական եկեղեցին: Հայոց Արևելից կողմանց եկեղեցին ևս, ամենայն Հափաթականությամբ, հեթանոս լինելով Հայոց կաթողիկոսին, Ներսես Տալեցուց հետո հրամարվել էր քաղկեդոնականությունից: Այդ տեսակետի օգտին է այն իրողությունը, որ Ներսես ևս ինչպես Բակուրից առաջ ղահակալող Եղիսար կաթողիկոսը միաբնակ էր: Իսկ Հովհաննես Օձնեցին, Հափաթաբար, կարողացել էր մայր եկեղեցու գրկել վերադարձել բյուզանդական տիրապետությունից արաբների դափառված և Արմինիա ռադիկալության մեջ մացրած Հայաստանի արեմտյան Հատվածի եկեղեցիները:

<sup>1</sup> ՍՈՒ, էջ 295-296:

<sup>2</sup> ՍՈՒ, էջ 296:

<sup>3</sup> ՍՈՒ, էջ 296-297: Տե՛ս նաև Դովլանդես Դրսխանյանի երկը, էջ 102:

<sup>4</sup> Տե՛ս «Արարատ», 1897, մարտ-դր. 4. Տե՛ս Մկրտչյանի, Տե՛ս նաև «Матияне Кепи-лиса», перевод, введение и примечания Лордкипанидзе, М., Тбилиси, 1976, էջ 34:

<sup>1</sup> Տե՛ս Գիրք բղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 223:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մուլեխ Կարանկալազի, էջ 293:

## ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ՇԱՐՔՈՒՄԸ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՍԱՆՆԿՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՇԱՐՔԱՆԵՐ

Շուկանի վրա. Մամուկան

«Էկումենիզմ» բառը (հուն. *ekumene* – «սիոնիս բառից»՝ նշանակում է բնակեցված աշխարհ, տեղերը)՝ 20-րդ դարում բնորոշում է այն շարժումը, որը, եկեղեցիների միջև Համադաժնեցության և երկխոսության սերմանելով ձգտում է սերտացնել գոյություն ունեցող Հարաբերությունները և նպաստել բաժանված եկեղեցիների միասնացմանը:

Ուսման կարող են ապահովել, որ նախկինում ևս տեղի են ունեցել եկեղեցական շփումներ, երկխոսություններ ու Հարաբերություններ: Մականյ, մեր խորհի Համոզմամբ, նշված Հարաբերությունները հիշեցնում էին միաբնակյալ փոքրեր, քանի որ զբաղեց առաջնորդում էին այն կամ այն եկեղեցական ներկայությունների այնպիսի յուրահատուկ բնկալումներով, և դրանցում, բնականաբար, իսկառ լացակասում էր հավատարմ հավատարի հետ երկխոսության սկզբունքը: Այն առումով 20-րդ դարի էկումենիզմը Լավանրի տարրերով է եկեղեցական պատմության նախորդ փուլերին բնորոշ միաբնակյալ փորձերից: Այդ շարժումն ամենից առաջ աչքի է ընկնում մի շարք կառույցների երևան գալով, որոնք բոլոր եկեղեցիների Համար «Հանդիպման վայր» են դառնում և բնորոշում են «երկկողմ»՝ «հռապարհ», «բառակողմ» կամ «բազմակողմ» բանակցությունների եղբերով:

Էկումենիզմը 20-րդ դարի ճնշում է, որի ապաքինության մասին եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի (ԵՀԽ) առաջին գլխավոր բարոյագր Բիսեթի դե Լուսիոր միջնորդության Հարաբերությունների նախորդ փուլերի Համեմատությամբ գրում է, թե Հռոմեական և բողոքական այլ առաքմաբանների ազդեցությամբ՝ իրենք ուղղափառությունը Համարում էին բաբաղած միջնադարի արտահայտություն, իսկ Արևմտյան բողոքական միություններն ուղղափառությունն ու կաթոլիկներին Հավատարար Հիմնասանք էին Համարում: Դրա Հիմնական պատճառը եղել է Համադաժնեցության պակասը, միմյանց Հանաչելն ու չընդունելը:

Էկումենիզմը շարժումը Զանգեր է գործադրում եկեղեցիների և կրոնական կազմակերպությունների փոխհարաբերությունների նոր որակ հա-

զորեցի, որն այդ նպատակով ստեղծել է բազմաթիվ կառույցներ, որոնց մեջ խաչարազույնը եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհուրդն է: Գործում են նաև տարածաշրջանային էկումենիկ կազմակերպություններ՝ և եկեղեցիների Ազգային խորհուրդներ: Միջև եկն ստեղծվել՝ Երևան էին կկել այն-

1 Այս կազմակերպություններն ստեղծվել են 20-րդ դարի կեսերին. Դրանցից առաջինը՝ Արևելյան Ասիայի Բրիտանոնական եկեղեցիների Կոնֆերանսը, ձևավորվել է 1957 թ. 36-րդ կազմակերպությունում: Չեսապա 25 տարիների ընթացքում ձևավորվել են տարածաշրջանային և 6 կոնֆերանս կազմակերպություններ, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր զարգացման ու լուրսն ապահովումը: Դրանք են՝ Համայն Աֆրիկայի եկեղեցիների Կոնֆերանսը (AACC), որը հիմնադրվել է 1958 թ., իսկ առաջին ասամբլեան գումարել է 1963 թ., Կարիբյան եկեղեցիների Կոնֆերանսը (CCC), որը հիմնադրվել է 1973 թ.՝ Համայնայում, 1957 թ. հիմնադրված Ասիայի Բրիտանոնական Կոնֆերանսը (CCA), 1959 թ. Համայնում հիմնադրված Եվրոպայի եկեղեցիների Կոնֆերանսը (CEC), 1978 թ. Պանամայում ձևավորված Եկեղեցիների Լատինասամբիկյան խորհուրդը (CLAI), 1974 թ. Կիպրոսում ձևավորված Սերմավոր Սրբեկների Եկեղեցիների Կոնֆերանսը (MECC) և 1961 թ. Սալուայում (Մրմառան Սամա) հիմնադրված Օվկիանիայի եկեղեցիների Կոնֆերանսը (PCC): Էկումենիկ շարժումն մեծ աթոռներով նրանց ղեկը՝ կարող են առանձնացնել եղբի հիմնական գծեր.

- Սիբազգային համատեքստում առաջ են բաշում մասնավոր-տարածաշրջանային հիմնականորեն:
- Եկեղեցիների համար հանդիպման վայր են հանդիսանում, ուր նրանք համատեք կարող են տեղական խմորներին պատասխանել հոտեր:
- Սուվալմաբանական և Սուվալմաբանական համակարգերից ելնելով՝ պատասխանում են տարածաշրջանային հիմնականորեն (օրինակ բարոյականության մեջ):
- 2 20-րդ դարակազմի եկեղեցիներն սկսեցին ստեղծել տեղական եկեղեցական Ազգային խորհուրդներ: Դրանք մեծ մասն ստեղծվել է եկեղեցիների Անգլիկան և Բաղնիկադական ընտանիքների կողմից: Այս խորհուրդների ձևավորման իրաժաններից էր միսիոնական գործունեություն իրականացնող բողոքական խմորականներին միջև առկա մրցակցությունը համադրոնակցությամբ փոխարինելու միտումը: 19-րդ դարակազմի և 20-րդ դարակազմի Միսիոնական խորհուրդներն են հաստատվում եվրոպայի տարբեր մասերում և եվրոպական եվրոպերի կողմից գաղութացման տարածումներով՝ Գերմանական Միսիոնական խորհուրդը՝ 1885 թ., Բրիտանական Միսիոնական խորհուրդը՝ 1912 թ.:

1910 թ. Եղիմուրդում գումարված Միսիոնական կոնֆերանսից հետո Միսիոնական կազմակերպությունների միջև սերտ համագործակցություն է սկսվում: Առաջին Ազգային եկեղեցական խորհուրդը, որի մեջ եկեղեցիներն ընդգրկվեցին որպես հաստատված անդամներ, 1905 թ. հիմնադրված Ֆրանսիայի Բողոքական եկեղեցիների դաշնությունը էր: Այն հաջորդում է 1908 թ. ԱՄՆ Բողոքական եկեղեցիների Միությունը, որոնք 31 հարավամուրյուններով կազմում են Ամերիկայում Բրիտանի եկեղեցիների դաշնային խորհուրդը: Ներկայումս ԵՄՆ հաշվադներով աշխարհի 90 երկրներում գոյություն ունեն ազգային բան 105 եկեղեցական Ազգային խորհուրդներ: Եկեղեցիների ազգային խորհուրդների մեծ մասը հիմնադրվել է 20-րդ դարի 40-50-ական թվականներին:

1 Ա. Դադարյան, Էկումենիկ շարժում / Բրիտանյան Հայաստան (համրագիտ.), Երևան, 2002, էջ 358:

2 Բ. Եղիաթյան, Հայ Կարդիկ և Անտարադական Հարամումունքանց բաժանումը մի դարում, Անթիպատ, 1971, էջ 165-315:

պիսի կառույցներ, ինչպիսիք էին «Հավատք և Կարգ», «Կյանք և Գործ», «Միախմբական Միջազգային Խորհուրդ» կազմակերպությունները<sup>1</sup>:

Հայ եկեղեցին այսօր շատ գործունե մասնակցություն ունի էկումենիկ շարժմանը, բայց մեղադրվում էր աթոռակցության չլուստրացումով ինչպես է-կումենիկ շարժումը, և եկեղեցիների փոխհարաբերությունները կազմավորելու գործում նրա մեղադրումները, այնպես էլ՝ այդ շարժմանը Հայ եկեղեցու մասնակցությունը<sup>2</sup>:

Ելյ տեսանկյունից առաջին հերթին հարկ ենք համարում անդրադառնալ ԵՀԽ կազմավորման հիմնադրամին: Այսօր ԵՀԽ-ին առջամակցում են 120 երկրների ուղղափառ և բողոքական բնույթների 347 եկեղեցիներ, որոնք միասին ունեն 550 միլիոն դավանողներ<sup>3</sup>: ԵՀԽ առջեղ է կազմավորման տեսակետ

<sup>1</sup> Այս մասին մանրամասները տե՛ս Դավիթի արեղա Մանուկյան, «Էկումենիկ շարժումը 20-րդ դարում և Դայ եկեղեցին» (վարդապետական ասեմախոսություն, Ծննդաբն), Ս. Երմիազյան, 2005, էջ 6-22:

<sup>2</sup> Էկումենիզմի մասին հայերեն լեզվով որևէ ամփոփ աշխատություն դեռևս չկա: Շարժման առանձին հարցեր քննարկվել են «Արարատ», «Եջմիածին», «Հասկ» ու «Միտմ» աստիճանում, որոնք, որպես կանոն, տեղեկատվական բնույթի են (տե՛ս, օրինակ, Հան աքր, Ամենայն. Դայ եկեղեցու մասնակցությունը «Հավատք և կարգ» շարժումը», «Էջմիածին», 1979, 2. Եկեղեցիների Միության հարցի շուրջ խմբագրականը, տե՛ս «Էջմիածին», 1965, Ժ-ԺԱ. Դարություն արկ, Դարությունյանի Էկումենիկ հերմենեուտիկային անսվող հոդվածը և այլն): Էկումենիկ շարժման մասին Մ. Ղազարյանի «Քրիստոսյան Դայաստան» հանրագիտականում հրատարակված հոդվածը ևս համառոտ է, ոչ ամբողջական, որը մի շարք արդյունքների միակողմանի բացման արդյունք է: Էկումենիկ շարժումը և միջեկեղեցական հարաբերությունները մեզանում չստան համայն ընկալվել են միայն դավաարականա կիմարանությունների լույսի ներքո: Այդ տեսանկյունից հետաքրքրական են «Գանձանակ» հանդեսում Էկումենիզմի միլիոնավ հոդվածները: Քննադատվող հիմնականից վերաբերյալ մեծ կարևորություն են ներկայացնում Երզնամյա հիշատակ Ամենայն Դայոց Գաղտնի և Կարողիտի 2004 թ. Ելյու Յրոցում հրատարակված Էկումենիկ բնույթի բանավեճությունների և որովամոնի փողովածուն և Սեփ Տանն Կրիկիտ Կարողիտ և Ս. Օ. Տ. Սիան մի գործերը: Ցավոք, քննադատի առումով այդ հարուստ ժողովածուները մասշտիվ չեն հայ ընթերցողների համար:

Այդ բացը լրացնելու է միոված է եղել մեր վարդապետական ասեմախոսությունը, որը Մայր Աթո Սուրբ Երմիածին Գևորգյան Դոկոր ճնարարում պաշտպանվել է 2006 թ. ապրիլին: Մինչ այդ հեղինակի կողմից «Եջմիածին» ամսագրում հոդվածներ և տալազներ ներգանախիշատակ «Ազգեն Մ Ամենայն Դայոց Կարողիտ և Ս. Օ. Տ. Ս. Գաղտնի Բ Վեախաբ Դայարկությունի ցախակախության չղբանում Մայր Աթո Սուրբ Երմիածին միջեկեղեցական գործունեության մասին: Ամենայն Դայոց Կարողիտի օրինությանը» 2005 թ. գարնանը, ժամանակելով ՄԱԽ հայոց արևելյան քննի հոգևորականների տարբերակ համադրմանը, հեղինակը հանդես է եկել «Դայ եկեղեցին և Էկումենիկ շարժումը» բանավեճությունը: Այդպես մեզ ծոտ հասցանալ են Էկումենիզմի հիմնադրամներին միլիոնավ աշխատանքներն ընդհանրացնելու և այն ընթերցող լայն չղբանակներին հասանելի դարձնելու գաղափարը:

<sup>3</sup> Տե՛ս ԵՀԽ պաշտոնական կայքէջ. [www.wcc-coc.org](http://www.wcc-coc.org).

գործընթացների և զաղափարական բուռն պայքարի բովով, որն սկսվել է 20-րդ դարի առաջին շաղկապում:

1920 թ. Կ. Պոլսի Տիեզերական պատրիարքությունն առաջինն էր, որ տեղապահ Գեհադիտ Միտոբոլյոտի Հասուկ շրջաբեականով կոչ արեց եկեղեցիների ստեղծել «բոլոր եկեղեցիների համագործակցություն» կամ «Եկեղեցիների լիգա» (koinonia Ekklesion), ինչպես Ազգերի Լիգան էր՝ ստեղծված Առաջին Համաշխարհային պատերազմից հետո: Այս զաղափարի կողմնակիցներն էին ժամանակի այնպիսի գործիչներ, ինչպիսիք էին Ուխաթյան արքեպիսկոպոս Նաթան Սողեբրոնը, «Կյանք և Գործ» շարժման Հիմնադիրը, և Ջոզեֆ Օլգանը՝ Միախմբական միջազգային խորհուրդ կազմակերպության Հիմնադիրը:

1920 թ. Ժնևում կայանում է «Հավատք և Կարգ» շարժման Հանձնախմբից մեկի Հանգիստը, որի ընթացքում մերժեցման վերաբերյալ Տիեզերական պատրիարքության զաղափարը ներկայաներին հիշեցնում է Հուլյն եկեղեցու ներկայացուցիչ պրոֆեսոր Ալվիսաուրը: Իսկ արդեն 1927 թ. «Հավատք և Կարգ» շարժման Լոզանյան կոնֆերանսի 7-րդ նիստում Ուխաթյան արքեպիսկոպոս Նաթան Սողեբրոնն անդադարառաջով հաստատեցուպարի եկեղեցու առաջ ձգած զաղափարին, մի նախնական օրինակով առաջարկում է զոյություն ունեցող էկումենիկ կազմակերպություններից ստեղծել եկեղեցիների խորհուրդ:

1937 թ. Էդինբուրգի կոնֆերանսում, առաջադրառայով եկեղեցիների Խորհրդի զաղափարին, Քենթերբրիի արքեպիսկոպոս Ուլիամ Թոմփերնը նշում է, որ ահաբեկում է միավորված (Una Sancta) եկեղեցի ստեղծել, սակայն, նրա Համագործ, գրան պետք է նախորդի եկեղեցիների միջև Համագործակցության ծավալումը, ինչպես նաև՝ փոխադարձություն իրենց առաքելության բոլոր առաքելիչներում, ինչն էլ թույլ կտար Հիմք դնել եկեղեցիների համագործակցությանը:

Արդեն 1937 թ. Հուլիսին՝ «Կյանք և Գործ» շարժման Օբախորդի և «Հավատք և Կարգ» շարժման Էդինբուրգի կոնֆերանսների ներկայացուցիչները Հանգիստում են Լոնդոնում, որտեղ որոշում են երկու շարժումները միավորել և ստեղծել եկեղեցիների Միացյալ խորհուրդ: Միավորված կազմակերպությունը Հռչակեց, որ «իշխանություն չի ունենալու օրենքներ ձեռնել եկեղեցիների համար և նրանց օրենք բաղադրությունները առաջ

<sup>1</sup> Hooft Visser W. A. The Genesis of the World Council of Churches, A History of the Ecumenical Movement, volume I, 1517-1948, p. 667:

<sup>2</sup> Faith and Order, Lausanne, 1927, ed. H. N. Bate, 2<sup>nd</sup> ed., p. 397.

<sup>3</sup> Մեքեբրալն է 1937 թ. Էդինբուրգի կոնֆերանսում Թեմիկի բացման բարոցիկ, տե՛ս The Second World Conference on Faith and Order, ed. Leonard Hodgson, p. 20.





անդամակցությունը գործնականում ենթադրում է, որ «Եկեղեցիները պետք է Համերայություն մերժեն միմյանց, օգնեն միմյանց և զերծ մնան այնպիսի քայլերից, որոնք ասընդունելի են երբայրական Հաբաբություններում»<sup>1</sup>: թեև, այսպես Հայտարարությունը սուր բնույթի համերայությունների առարկա դարձավ, այն մեծապես նպաստեց այն բանին, որ բազմաթիվ եկեղեցիներ ավելի վստահ գործեն ու ամրամակնցնե՞ն ԵՀԽ-ին<sup>2</sup>:

Այդ Համատեքստում նաև Հարկ է անդրադառնալ ԵՀԽ գործունեության Հիմնարար սկզբունքների պարզաբանմանը, ինչը շահակալ է կառարել բուն սկզբնաղբյուրի՝ ԵՀԽ սահմանադրության մեջ ամրագրված Հիմնադրույթների Հիման վրա, ուր ամրագրված է, որ ԵՀԽ-ն կոչված է.

- Իրականացնել «Հավատք և Կարգ», «Եկանք և Գործ» և «Միեմունեության Միջնադպրոցի Խորհուրդ» շարժումների գործը.
- պարզեցնել Եկեղեցիների Համատեղ գործունեությունը,
- խթանել Համագործակցություն աստվածաբանական Հնազանդությունների ոլորտում,
- անդամ բուրք Եկեղեցիների մեջ գործցնել էկումենիկ և միախոնրակա՛ն մտածողությունը,
- նպաստել Եկեղեցիների աշխարհասփյուռ միախոնրակա՛ն քարոզչական գործունեությանը,
- Հաղթարություն Հաստատել և պահպանել Եկեղեցիների տարաձայրահայտ Խորհուրդների, Համաշխարհային Հաբանական կառույցների և էկումենիկ ալլ կազմակերպությունների հետ,
- Եթե որանց անհրաժեշտությունը կա, մասնավոր թմանների շուրջ Հաբվերի Համաշխարհային կոնֆերանսների և իրավագրված պարագանի Հրատարակելու կոնֆերանսների փաստաթղթերն ու Հնազանդությունները:

Բնականաբար Հարց է առաջանում, թե ի՞նչ իշխանությամբ է գործում ԵՀԽ-ն, որպես՞ո՞վ են վավերական նրա կայացրած որոշումները: Այս Հարցը սուր բնույթի ունի առիթ է եղել ԵՀԽ-ի կազմավորման ժամանակ և առավել չարունակում է բաց մեղ եռն այժմ: Ըստ մեթոդի, այդ Հարցի պատասխանը տրված է ԵՀԽ սահմանադրության 4-րդ Հոդվածում, ուր Հատակ նշվում է, որ ԵՀԽ-ն՝

- խորհուրդ է ալլա և Հնաբարություն ստեղծում Համերհանունը Հարցերի շուրջ միասնաբար գործելու Համար,

- Կարող է գործել անդամ Եկեղեցիների անունից, եթե նրանցից մեկը կամ մի քանիսը Հավանություն տա՛ն ալլ քանից,
- իրավունք չունի Եկեղեցիների անունից օրենքներ մշակել կամ որևէ Եղանակով գործել նրանց փոխարեն: քաջառուլթամբ վերը նշված դեպքերի կամ տեղում Եկեղեցիների պահանջի:

Խոսելով ԵՀԽ-ի կողմից կատարվող Հայտարարությունների ուժի մասին՝ 10-րդ Հոդվածում Հատակորեն սահմանվում է վերջինիս գործառնական ոլորտը: «Ձեռքած ալլալիս Հայտարարությունները, ներկայառալքը քրիստոնեական կառույցի Համար ... Կարող են մեծ կարևորություն և ազդեցություն ունենալ ..., - Կարողում ենք Հոդվածում, - նման Հայտարարությունների Հրապարակումը չի ենթադրում, որ Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհուրդը, որպես ալլալիս, ունի կամ կարող է ունենալ սահմանադրական իշխանություն անդամ Եկեղեցիների վրա կամ իրավունք՝ խոսելու նրանց անունից»:

Այդ ամենի էլ ցույց են տալիս ԵՀԽ-ի իշխանություն սահմանափակություն: Խոսելու իրավունքը չունի օրենքներ սահմանել Եկեղեցիների համար, խոսելու քրանց անունից, գործել նրանց փոխարեն, քաջատարթամբ այն դեպքերի, երբ անդամ Եկեղեցիներ իրեն է պատանդում ԵՀԽ-ի օժանդակությունը կամ նման փաղարկություն է փոխանցում ԵՀԽ-ին: Ընդդեմ է, ԵՀԽ-ն Եկեղեցիների խորհուրդ է, սակայն այն նման չէ՝ վաղ չըջանի Եկեղեցական ժողովուրդի, որտեղ ընդունված որոշումները պարտադիր օրենքներ և կանոններ էին դառնում բոլորի Համար: ԵՀԽ-ն մի շարժում է, որ Եկեղեցիների միության և առաջնորդում:

ԵՀԽ-ն կանոնական իշխանություն չունի, այլ միայն «Խորհուրդ է ալլալ» Եկեղեցիների և «Համատեղ գործելու» Հնաբարություն ստեղծում: Ուստի՝ նրա անդամ Եկեղեցիները, Համատեղ որոշումներով ու քաղաքական իրեն են որոշում ԵՀԽ-ի լիազորություններ (mandatum): Այդ ամենով էլ որոշում է ԵՀԽ-ի կայացրած որոշումների նկատմամբ Եկեղեցիների պարտադրությունը:

ԵՀԽ ընդհանուր Համագումարների միջև ընկած ժամանակահատվածում անդամ Եկեղեցիների կառույցի օժանդակ են մանապաղ, ԵՀԽ-ի ԿԿ գործունեության, ինչպես նաև իրենց բերած մասնակցությամբ, որանց գործառնություններն ու լիազորությունները ևս որոշվում են ԵՀԽ սահմանադրությամբ:

ԵՀԽ-ն անդամ Եկեղեցիներից ակնկալում է.

1. պատգամավորներ նշանակել ԵՀԽ-ի Համագումարների, Խորհրդի որոշում կայացնող զլխավոր մարմին Համար և Խորհրդում՝ ալլ Եկեղեցի-

<sup>1</sup> The Church, The Churches and the World Council of Churches, WCCC Central Committee, Toronto, 1950, In: The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices, p. 463 և 469.

<sup>2</sup> Այս հայտարարության վերաբերյալ քննադատությունների տարբեր մոտեցումները և դրանց ամրապնդումը տես՝ Comments on "the Church, the Churches and the World Council of Churches, "Ecumenical Review", vol 3, 3, 1951, p. 253-254.

ների հետ կերտել էկումենիկ տեսիլքը և ծրագրերն իրականացնելու միասնիզմները,

2. ԵՆԽ-ին հայտնել իրենց հիմնախնդիրները, հրամայականները, գործունեության և կառուցողական քննադատությունների մասին, որպեսզի նրանք կարողանան մաս կազմել ԵՆԽ-ի ծրագրերին, ինչպես նաև այն ամենը, որոնք անհրաժեշտ են, որպեսզի արտահայտվի էկումենիկ համարախոսությունը և արժանանա ԵՆԽ-ի կամ աշխարհասփյուռ եկեղեցիները ուշադրությունը,

3. եկեղեցական կյանքի բոլոր մակարդակներում տարածել էկումենիկ նվիրումի ոգին, խթանել և քաջալերել էկումենիկ հարաբերություններն ու գործունեությունը, տեղական, ազգային, տարածաշրջանային և միջազգային մակարդակներում նպաստել էկումենիկ եղբայրությունը,

4. անդամակցող եկեղեցիներին ներկայացնել ինչպես էկումենիկ շարժման, այնպես էլ ԵՆԽ-ի բնույթի, նպատակների և ծրագրերի էությունը պարզաբանող հիմնախարցերը,

5. Քաջալերել մասնակցությունը եկեղեցիներին Համաշխարհային Ուրուհրդի ծրագրերին, գործունեությունը և հանդիպումներին՝ ա) առաջադրելով անձերի, ովքեր կարող են մասնավոր նպատակներ և/կամ մասնակցել Ուրուհրդի տարբեր կոմիտեներին, հանդիպումներին և խորհրդակցություններին աշխատանքներին, բ) կապեր հաստատել ծրագրերն իրականացնող տեղական գրասենյակներին և Համաշխարհային Ուրուհրդի Համապատասխան ծրագրերն իրականացնող գրասենյակներին միջև և

գ) ԵՆԽ-ի տեղեկատվական Համակարգին տրամադրել համապատասխան նյութեր (զբոսեր, ամսագրեր և այլ հրատարակություններ),

6. Պատասխանել Կենտրոնական կոմիտեի որոշումներին, որը հրավիրում է եկեղեցիներին [այս որոշումներն] ուսումնասիրել, գործադրել կամ այլ հետևողական ծրագրեր իրականացնել, ինչպես նաև՝ արձագանքել ազդեցիկ, խորհուրդ տալու, տեղեկություններ հաղորդելու և կարծիք հայտնելու խնդրանքներին, որոնք առաջադրում են Կենտրոնական կամ Գործադիր կոմիտեները, կամ էլ՝ զլխավոր քարտուղարը:

Իսկ այդ ամենից միանգամայն տկնայու է դառնում, որ Էկումենիզմին կամ ԵՆԽ-ի կյանքին մասնակցելը կամավոր պարտավորություն է, որը նպաստում է հետապնդում համագործակցություն և եղբայրություն զարգացնել եկեղեցիների միջև՝ ուղղորդելով նրանց մոտրյան: ԵՆԽ-ն միայն համագործակցություն պարտականություն ունի:

ԵՆԽ-ն իր գործունեություններով հնտագայում զերպագնաց նախապես իր առջև դրված պահանջները՝ շարունակելու «Հավատը և Կարգը» ու «Կյանք և Գործ» շարժումների գործերը և միանգամայն օրինալաբ էր, որ

մի քանի տասնամյակ անց ծրագրային նոր փաստաթուղթ ստեղծելու անհրաժեշտությունը զգացվեց:

Մինչ այս փաստաթղթի ստեղծումը նախ պետք էր պարզաբանել այն հարցը, թե ի՞նչ է հասկացվում «Եկեղեցիները ընդհանուր կոչում» ասելով: Արդյո՞ք եկեղեցիներն ունեն ընդհանուր տեսիլք: Արդյո՞ք էկումենիզմի մասին եկեղեցիների պատկերացումները նույնական էին: Տարւնստի 1950 թ. Հայտարարությունն, ինչպես նաև XX դարի 50-ականներին ԵՆԽ-ն ծնվել էին Երկրորդ աշխարհամարտից հետո և զարգացում ապրել՝ սառ պատերազմի տարիներին: Ուրուհրդային Միության փուլազմից հետո քրիստոնեության առջև նոր մարտահրավերներ ծագեցին: Եվ ԵՆԽ-ն հանգիստ զգալով եկեղեցիների Համագործակցության որակով, նոր պայմաններում, անշուշտ պետք է միանայր իր բնույթին ու նպատակին առնչվող հարցերին: Այդ նպատակով էլ 1989 թ. ԵՆԽ-ի Կենտրոնական կոմիտեն «ԵՆԽ-ի ընդհանուր բարեկամի ու տեսլականի» վերաբերյալ քննարկումների միանգամայն նոր փուլ սկսեց:

1995 թ. փետրվարին ԵՆԽ-ն Գործադիր կոմիտեի հավանությունը, ԵՆԽ-ի 50-ամյակի առիթով, 8-րդ Համաշխարհում քննարկելու Համար նախապատրաստեց նոր փաստաթուղթ, որը գործնականում վերափոխեց 21-րդ դարի էկումենիկ շարժման համակողմանի հիմնավորված ծրագրի: Փաստաթղթի առաջին մասում ընդհանրացված ձևով ներկայացվում էր ԵՆԽ-ի կեանքային գործունեության բնութագրում տեղ գտած փոփոխությունները, սպաս նախադրում էր ԵՆԽ-ի շարունակական գործունեության՝ էկումենիկ միության բնույթն ու նպատակը: Երկրորդ մասում Համաշխարհային արժեւորման էր ներթափվում էկումենիկ շարժման խնայող, որի կազմակերպչական արտահայտություններից մեկն էլ Համաշխարհում էր ԵՆԽ-ն: Երրորդ մասում քննարկվում էր ԵՆԽ «Ինքնաբերկալում» իրեն սահմանադրողներն ամրագրված «Եկեղեցիների միություն», իսկ չորրորդ՝ ամփոփել մասում նախադրվում էին տարբեր Համագործակցությունները հետ ԵՆԽ հարաբերությունները:

Ծրագրային այդ փաստաթուղթը անդադառանում էր նաև ԵՆԽ-ի կառավարման անդամ եկեղեցիներին ունեցած էկումենիկ պարտավորություններին և միանգամայն պարզորոշ կերպով մատնանշում, որ «ընդհանուր բարեկամի ու տեսլականի» մեջ կան բազմաթիվ այնպիսի կետեր, որոնք վերաբերում են էկումենիկ շարժման նպատակներին ու միության այն տեսանկյուններին, որոնց շուրջ եկեղեցիները դեռևս Համաձայնության չեն եկել: Եվ իբրև այդ ամենի ընդհանրացում, ծրագրային փաստաթուղթը հայտնում էր, որ ո՞ր ԵՆԽ-ն, ո՞չ էլ նրա Կենտրոնական կամ Գործադիր մարմինները չեն հավակնում բուն այդ հարցերը կամ իրենց «վերջական խոսքն» ստեղծելու և Էկումենիկ շարժման վերաբերյալ, այլ որոշողում և օգնում են



եկեղեցիներին՝ ազգային, տարածաշրջանային, գյուղային, հատկապես, ե՛կե-ի հետ ունեցած հարաբերություններում զննատեսի իրենց էկոմենիկ պարտավորություններն ու գործունեությունը՝

Կյանքի կոչելով այս փաստաթուղթը՝ ե՛կե կենտրոնական կառույցները նաև դորմանական քաղցր ձևոնաբեկցին։ Մասնավորապես, փոփոխություններ կատարվեցին կառույցի գործունեությանը կարգավորող կանոններում, ձևավորվեց ե՛կե-ի նոր ծրագրերի ու կառույցների նախագիծ, և վերջին շարունակաբար ուսումնասիրել և՛ իր ներքին գործունեության ուղղվել թյուրքերին, և՛ առավել ընդարձակ էկումենիկ համագործակցության հնարավորությունները։

Այդ համատեսքում էլ պետք է դիտարկել եկեղեցիների Համաշխարհային հոգիորդին և էկումենիկ շարժումը՝ Հայ եկեղեցու անդամակցության ինքնահարցը, որը տեսական աշխատանքի արդյունք է։

19-րդ դարալեզրին և 20-րդ դարապարհին «Աբարառ» ամսագրի էջերում սկսում են պարբերաբար լույս ընծայվել տեղեկություններ այլ եկեղեցիներում տեղի ունեցող երազարժեքայինների մասին։ Է՛կեի անձին Արևմուտքում ուսանած միաբանները սերտացնում են կապերն օտար հարանձնությունների, ներկայացուցիչների ու աստվածաբանական Համալսարանների գիտնականների հետ<sup>1</sup>։ Թուլլաբերությունն սահմաններում Մալք Աթոռ Սուրբ Է՛կեի անձին օրհնում էր, որ Սփյուռքում գործող առանձին հոգևորականներ մասնակցեն նոր ձևավորվող էկումենիկ շարժմանը։

Հայ Առաքելական եկեղեցին դիտորդներ է ուղարկել 1927 թ. Լոնդոնի և 1937 թ. Եդինբուրգի «Հափաթ և Կարգ» միջազգային կոնֆերանսներին<sup>2</sup>։ Իսկ ե՛կե հազմավորումից հետո դիտորդներ է ուղարկել ե՛կե 1948 թ. Անտառեզումի, 1954 թ. Էնփանտանի և 1961 թ. Նոր Դելիի Համագումարներին<sup>3</sup>։ Միայն 1962 թվականից՝ եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի առաջավոր դառնալուց հետո էլ Հայ եկեղեցին կարգապահում ակտիվորեն մասնակցել այս գործընթացներին։

Ինչպես Հայ Առաքելական եկեղեցու, այնպես էլ ԽՄԽՄ տարածքում գործող մյուս եկեղեցիների հետ ե՛կե-ին անդամակցելու վերաբերյալ երկխոսությունների սկզբներին 1959 թ.։ Պատմական այդ փուլում ե՛կե պատվիրակությունը, գլխավոր քաղաքագար Վիսր դե Հափաթի գլխավորությամբ, այցելեց ԽՄԽՄ, ապա Հայաստան։ Մալք Աթոռ Ս. Է՛կեի անձին՝ երկսույս բանակցություններից հետո 1962 թ. օգոստոսի 7-17-ը կապացած նաաշրջանում ե՛կե Կենտրոնական վարչությունն, ընդառնալով Լանկաշ Հայոց Կաթոլիկոս Ե. Ս. Օ. Տ. Վազգեն Ե-ի գլխավորով, Հայ Կաթոլիկոս եկեղեցին ընդունեց որպես եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի անդամ։

1962 թ. «Է՛կեի անձին» ամսագրում նշվում է, որ «Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհուրդը», Հայ եկեղեցուն ընդունելով որպես իր լիիրավ անդամ, «Հանդիսավոր կերպով նշեց ու արձանագրեց, թե մեկ է և անբաժանելի Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին իր բոլոր նվիրաբաշտական Աթոռներով, հոգևոր վերին իշխանությունները ներկ Ամենայն Հայոց Հայրապետության»։ Իսկ մինչ այդ, Հայ եկեղեցու կողմից Ամստերդամ 1948 թ. ե՛կե-ի Համագումարին մասնակցելու կազմված իտի հրավերի պատասխանը հանդիսացավ Ամենայն Հայոց Կաթոլիկոս Գեորգ Զ Զորեքչյանի գլխավորությամբ պատվիրակության մասնակցությունը 1948 թ. Մոսկվայում Համայն Խուսիայի պատրիարք Ալեքսի Ա Միմանսկու գլխավորությամբ կայացած Ուղղափառ եկեղեցիների գահերեցների ժողովին, որն ընդունեց «Լուծում էկումենիկ հարցի վերաբերյալ» վերառնալով Համառոտ Հայտնի Հայրապետությունը։ Էկումենիկ բնույթի այդ փաստաթուղթը մի կողմից արտահայտում էր պապականության դեմ, իսկ մյուս կողմից՝ էկումենիկ շարժումն ու բոլորեցակցության յոթանակներում ձևավորված միաբնակության տարաբնույթ կառույցներն ու կազմակերպությունները Համարում «Հա-կարգավոր պապականության դեմ»։ Իսկ դրանից հետևում է, որ 1948 թ. էկումենիկ շարժման նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը միտակցել էր։

Նկատի ունենալով ժամանակաշրջանի՝ զարգացող սառ պատերազմի սկզբնական տարիները, ինչպես նաև տիրող քաղաքական նոր իրավիճակը, անկասկած, գեհՀատելի պետք է Համառել այն փաստը, որ դեռևս 1948 թ. պաշտոնական Է՛կեի անձին միացել է Ուղղափառ ու թ եկեղեցիների Մոսկվայի վեհաժողովի էկումենիկ ուղղվածության որոշմանը։ Ավելացնենք

<sup>1</sup> Սանրամամբեր տե՛ս Խաչիկ Բաֆիկ Դազարյան, Բարեկրողական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, Ե. Երևանում, 1999, էջ 13-97։

<sup>2</sup> Հաեի, արք. Անձնայն Հայ եկեղեցու մասնակցությունը «Հավատքի և Կարգի» ժողովներին // «Էքսթանզի», 1979, 9, էջ 58-62։ Տե՛ս նաև Արղումանյան, Ազգայապետ, Գ. Խաչուր, Գիրք Ք. Սի. Երրը, 1997, էջ 168-167։

<sup>3</sup> Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի երրորդ համագումարը // «Էքսթանզի», 1962, Ա, էջ 28։

<sup>4</sup> Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին անդամակցում է եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդին // «Էքսթանզի», 1962, Թ, էջ 14-15։

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 10։

<sup>6</sup> Resolution on the Ecumenical Question, Moscow, USSR, 1948, Orthodox Visions of Ecumenism, Statements, messages and Reports on Ecumenical Movement 1902-1992. Compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, Geneva, 1994, էջ 18-19 // «The Ecumenical Review», vol. I, № 2, Winter 1949, p. 15, 189-191; Резолюция по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь», М., 1948 / Православие и экуменизм, Документы и материалы: 1902-1998. М., 1999, с. 189.

նաև, որ Ուղղափառ Եկեղեցիներին Հույն Օրթոդոքս և Տիեզերական Պատրիարքություններն էին միայն, որ լինելով էկումենիկ շարժման նախապատասխանողների շարքում, պատմական այդ փուլում բավականին զորավոր մասնակցություն ունեցան էկումենիկ շարժման մեջ<sup>1</sup>։ Երուշաղիմի «Հալցցի» շրջանում, 1961 թ., ԽՍՀՄ-ից ելն-ին տեղամակեցեցին Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցին և խորհրդային երկրի Ուղղափառ Եկեղեցիներին շատերը<sup>2</sup>։ Այս փուլում Հայ Եկեղեցին ևս փոխեց իր պաշտոնական դիրքորոշումն էկումենիկ շարժման նկատմամբ։

Երջանկահիշատակ Վազգեն Ա Կաթողիկոսը եկեղեցիներին Միություն հարցին նվիրված իր կոնգրեսում գրում է. «Եկեղեցին, իբրև աստուածային նախախնամության գործ, անշուշտ մէկ է և տիեզերական, սակայն այդ աստուածային տնօրինության իրազդումը երկրի վրա զգեցած է և կը պգենու արտաքին տարբեր տարազներ, Համաձայն ժողովուրդներու Հոգեկան դիմագծումեան և Աստուծո խաղը ընկալելու և արքելու կերպով, և Համաձայն պատմական իրազդութեան ու աւանդութիւններուն, որոնց էլ՝ ծնած ու աճած են Եկեղեցիները... Միք օրերին, փոսք Ամենակալին, այլևս չկան ոչ բարեկամական զբոսորումներ Եկեղեցիներու միջև։ Այլևս ոչ ոք չի մտածեր Հին վէճերու և Հակառակութիւններու մասին։ Այսօր բոլոր Եկեղեցիները, բոլոր քրիստոնեաները կը խափեն փոխդարձ Հաճութեան մասին, զորմակցութեան մասին, միութեան մասին...»<sup>3</sup>։

Ելն-ն մի կենտրոն էր, ուր քննարկվում էին ոչ միայն աստվածաբանական, այլև Հասարակական, քաղաքական և ընկերային Հարցեր։ Կազմակերպվելուց Հնարավորություն էր ընձեռում հեղինակների ներկայացուցիչներին՝ ելն աճերին իրենց ի լուր աշխարհի կոչեր անել արդարություն, Համասարության, սիրո և խաղաղության։ Այդ օրերի Համար այս փառք մեծ ձեռքբերում էր։ Մինչ այդ Հայաստանցիներն ու ճնշման տակ գտնվող եկեղեցիներն դառնում էր Միջազգային Եկեղեցական կառույցի անդամ։

Հետագայում Հայ եկեղեցին դարձավ նաև էկումենիկ այլ կառույցների անդամ։ Սկսած 1977 թ., Ս. Էջմիածինն անդամագրվեց Եկեղեցիներ ընդդեմ Կոնֆերանս կազմակերպությանը<sup>4</sup>, և առ այսօր Էջմիածինը

զորմուն մասնակցություն ունի նաև վերջինիս կյանքին։ Հայ Եկեղեցին իր թեմերով անդամակցում է նաև Եկեղեցիներ ընդդեմ Կոնֆերանս կազմակերպությանը և Հատկապես ԱՄՆ Քրիստոսոս Եկեղեցիներին Ազգային Խորհուրդը, որին ԱՄՆ Հայոց Արևելյան թեմն անդամագրվել է 1957 թ.<sup>5</sup>։ Հայ Եկեղեցին ակտիվորեն մասնակցում է նաև տարածաշրջանային այլ կառույցների, մասնավորապես Մերձավոր Արևելքի Եկեղեցիներին Կոնֆերանսի աշխատանքներին, ուր Հատկապես զորմուն է Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսությունը։ Իր ստեղծման սկզբնական շրջանում այս կազմակերպության աշխատանքներին ակտիվորեն մասնակցում էին նաև Երուսաղեմի Հայոց Պատրիարքության ներկայացուցիչները։

Մեր ժամանակներում, իբրև Հոտմոդոնիստական գաղափարախոսության և աշխարհագրանցման արդյունք, Ուղղափառ Եկեղեցիները ելնում կանգնած են լուրջ մարտահրավերների առջև։ Նույնիպես 1998 թ. Ձմեռաբնիվում տեղի ունեցած ելն Տ-րդ Համադավանարկն առաջ վտանգ կար, որ Ուղղափառ աշխարհը կզարկարներ իր մասնակցությունը ելն-ին՝ անդամակցող մի շարք բողոքական Եկեղեցիներում տեղի ունեցող ոչ ընդունելի զարգացումների հետևանքով։

Իրավիճակն այն էր 20-րդ դարի երրորդ քառորդում։ Սա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ Ուղղափառ աշխարհն իր մասնակցությամբ ելն-ն զարմեց իրական «տեղեկության շարժում»։ Բավականին լայն և արդիական թեմատիկայով, մեծ հանգամանակությամբ, տեղի էին ունենում աստվածաբանական գիտաժողովներ, մեծ եռանդով ուսումնասիրվում էին անգամ թե՛ Հին և թե՛ Նոր Եկեղեցիներին պատմությունները, նախաձեռնվում էին բարեգործական ծրարք, կազմակերպվում փոխդարձ այցելություններ։ Էկումենիկ կյանքի աննախադեպ ակտիվության այս շրջանում Հայաստան՝ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինն են այցելել ելն-ի զբոսն բոլոր դիվանի քաղաքականները։ Վեսեր դե Հուլիոս 1959 թ. Սուրբ Էջմիածին այցելությունից հետո, Հայաստան են այցելել Դեկ. Բելյե<sup>6</sup> 1967 թ և 1972 թթ., Էմիլիո Կաստրոն<sup>7</sup> և Կոնրադ Ույդերը<sup>8</sup> 1996 թ.<sup>9</sup>։ Փոխադարձաբար

<sup>1</sup> Zernov Nicolas. The Eastern Churches and The Ecumenical Movement in the Twentieth Century / A History of the Ecumenical Movement. Vol. I, Chap. 14.

<sup>2</sup> St'v Ishtaridus Lukas. The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement 1948 - 1968 / A History of the Ecumenical Movement, Vol. II, Chap. 11, p. 287.

<sup>3</sup> Հայրապետական Կոնգրակ // «Էջմիածին», 1965, Ը էջ 4։

<sup>4</sup> 1997 թ. արաիկ 20-23-ը Ռումինիայի Տալ քաղաքում «Ընդդեմ Եկեղեցիների Կոնֆերանս» հաստատեց Հայ Եկեղեցի անդամակցությունը։ Մամուլաանցող տե՛ս «Էջմիածին», 1977, Ե., էջ 56։

<sup>5</sup> Մաղաքիա արք. Օրմանյան, Ազգայապատմ. Գիրք 9, էջ 221։

<sup>6</sup> Տե՛ս Եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի գլխավոր քարտուղար Դոկտոր Է. Կ. Բելյե Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինում // «Էջմիածին», 1967, Գ, էջ 18-21, «Էջմիածին», 1972, Բ, էջ 13։

<sup>7</sup> Եմիլիո Կաստրոն Հայաստան է այցելել որպես ԵՄԽ համեմատմանքների մեկն պատասխաստու։ Տե՛ս Դարգև Զաիրալյան, Համաօրոգորքայան խորհրդակցություն Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում // «Էջմիածին», 1980, Ը էջ 6։

<sup>8</sup> Տե՛ս Եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի գլխավոր քարտուղար Դոկտոր Կոնրադ Ույդերի պաշտոնական այցը Հայաստան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին // «Էջմիածին», 1996, Դ, էջ 17-22։

Հայոց Հայրապետներին այցելություններ են կատարել ԵՆԽ-ի ժնկյան գրասենյակը 1967 թ.<sup>1</sup> Վազգեն Ա Կաթողիկոսը և 1996 թ.<sup>2</sup> Գաբրիել Ա Կաթողիկոսը<sup>3</sup>:

ԵՆԽ-ին անգամակցեցող հետո կարևորվել, ինչպես նաև թե՛ ժնկում և թե՛ Հայաստանում մամուլում լայնորեն քննարկվել է 1967 թ. հուլիսին Վազգեն Ա Կաթողիկոսի ժնե՝ Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդ կատարած այցելությունը:

Եկեւնեիկ չբժայցիք հետո Երևանում Ռադիոյի թղթակցին տված հարցազրույցում, Վազգեն Կաթողիկոսը Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդը բնութագրում է այսպես. «Էկեւնեիկ չարժուած ժրէ է, որ կէպտի իր խոտը բռնէ և իր աշխատանքի բաժինը բերել կրօնական, գաղտնաբերական, մշակութային և բնիկերային մարդերու մէջ: Մենք կհամաձայնուինք, թէ աշխարհի խաղաղութեան պահպանման հրամայական և ազգերու և պետութեան նկատմամբ զործառնութեան իրաւայ, առաջնահերթ նպատակները պետք է նկատել Եկեղեցիներու Համաշխարհային Խորհուրդը, որ ցարդ զնահատելի քաջքեր ի գործ դրած է արդեն այս ուղղութեամբ»:

Բազում անգամներ ԵՆԽ-ն առիթ է բնձնել Հայ Եկեղեցուն՝ աշխարհէն բարձրագոյն կոչելու Հայոց ցեղատաճնությունը ճանաչելու և Արցախի արդար դատին զօրավիճ կանգնելու համար:

Այսպես, ԵՆԽ Վանկովսկիի վնցերոյոյ համագումարը, հայ պատվիրակներին առաջարկով, քննարկեց 1915 թ. Հայոց ցեղատաճնութեան հարցը: Ընդհանրվեց է կենտրոն քաղաքացած մի բանաձեւ, որով ԵՆԽ-ն ոչ միայն մամուլեց Հայոց ցեղատաճնությունը, այլև կոչով դիմեց ՄԱԿ-ի և ԵՆԽ-ի գլխավոր քարտուղարներին, որպէսզի այդ Հարցը քննարկման դրվի անգամ Եկեղեցիներում<sup>4</sup>: 1991 թ. Վազգեն Ա Կաթողիկոսը ուղերձով դիմեց Կաթողիկոսի թեթերոյոյ համագումարին՝ կոչ անելով ստատրկունցի արցախատաճնութեան թեթերոյոյ համագումարին անգամակցող Եկեղեցիներին և Հայ պատվիրակության խընդրաւոր: Համագումարին ընդունեց հետևյալ որոշումը. «Մենք մտահոգված ենք. Ղարաբաղի Հայ ազգաբնակչությունը զուհ է դառնում խորապանուության, ահաբեկչության և բռնությունների»: Դրա հիման վրա ԵՆԽ-ն որոշեց՝ ա) անմիջապէս միջոցներ ձեռք առնել Հայ ազգաբնակչության կրօնական, մշակութային և ազգային շահերը պաշտպանելու համար, բ) ապահովել Ղարաբաղի չբռնի բոյոր բնակիչներին մարդկային իրավունքները:

և գ) պահանջել անգամ բոյոր Եկեղեցիներեց, որ աղոթեն Հայության համար, որոնք «պարգաւրում են հանուն արդարության իրազարկության»:

Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդն իր նպան է բերել հայ ժողովրդին հուզող խնդիրների արդարացի բանան գործընթացներին: Զուգահեռաբար, հայ ժողովրդի համար կատարեց իրականացրել է նաև նյութական և քարեգործական այլ ծրագրեր են:

Հայաստանի Հանրապետության հռչակումից հետո, երբ Հանրապետությունը գտնվում էր Արցախյան պատերազմի և հարևան երկրների կողմից շրջափակման մեջ, իսկ Հայաստանի Հյուսիսային չբռնանքի տուժել էին 1988 թ. ավերիչ երկրաշարժից, ԵՆԽ Հովանավորութեամբ Կորստեղանքի կազմակերպվեցին ԵՆԽ-ի, Ինչպէս նաև Հայ Առաքելական, Հայ Կաթողիկոս և Հայ Ավետարանական Եկեղեցիների ներկայացուցիչների միջին: Հայաստանում բարեգործական և զարգացման ծրագրեր իրականացնելու համար: 1993 թ. և 1996 թ. նման հանդիպումներ են տեղի ունեցել նաև Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում:

Այդ հանդիպումների արդյունքում 1997 թ. ստեղծվեց ԵՆԽ-ի Հայաստանի Կորստեղանքի գրասենյակը, որը Հանրապետության կրթական ոլորտում, հոգեւոր ճնմարաններում և այլ Հաստատություններում բարեգործական գործունեությունից զատ՝ դնահատելի աշխատանքներ է իրականացնում բժշկական, սոցիալական, անտեսական ոլորտներում, որով հնարան նպատակ է նաև տեղական մակարդակում էկոմիեկիզմի քարգաճնութեան:

Էկեւնեիկ չարժման մեջ Հայ Եկեղեցու մտահոգութեան կանոնաւորելու և զորացնելու նպատակով Վազգեն Ա Կաթողիկոսը, Մայր Աթոռի գլխավորատեղի կից, հիմնադրեց Միեկեկեղեցական հարաբերությունների դիմախոսը, որը հաշորարար զեկավարել են Ս. Առնեի վրդ. Բերբերյանը, Տիար Գաբրիէլ Շահբաղյանը, Տ. Ներսիս եպո. Պապապալանը, իսկ Գաբրիէլ Ա Կաթողիկոսի գահակալության չբռնում՝ Ս. Միքայել ժ. վրդ. Անպաւստեղ՝ որպէս Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի միջինկեղեցական հարցերով զոնական: Գաբրիէլ Ա Կաթողիկոսի գահակալության չբռնում, 1999 թ. պատմ, Միեկեկեղեցական հարաբերությունների պատասխանատուն է Տ. եպիսկոպոս. Պետրոսյանը:

<sup>1</sup> Պ. Շահբաղյան, Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդի 7-րդ համագումարը // «Էքսմիածին», 1991, Ա-Բ, էջ 83-86:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ս. Վարդանյան, Կորստեղանք // «Էքսմիածին», 1996, Բ-Գ, էջ 171:

<sup>3</sup> Լ. Նախատարալան, Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդի Հայաստանի Կորստեղանքի ներքոյա ճիստ Սայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում // «Էքսմիածին», 1997, Է-Զ, էջ 187-191:

<sup>4</sup> Սույն հոդվածը ՉԱՄԵՆԱԿ Բ Վեհապետ Հայրապետի գահակալութեան չբռնում Հայ Եկեղեցուն հետ ունեցած հարաբերությունները չեն ընդգրկում: Այդ հարցերի վերաբերյալ անմիջիկ տեղեկատվություն կարելի է ստանալ մեր խմբագրութեամբ անգլերեն լեզվով:

<sup>1</sup> Տե՛ս Վեհապետ Հայրապետի Ներապաւ Պոգոսի հորինուրդին զեկուցագրից՝ Միջնեկեղեցական հարաբերությունները // «Էքսմիածին», 1997, Դ-Ե, էջ 23:

<sup>2</sup> Հարգազույց Երևանի Եկեղեցիի քրթակցի հետ // «Էքսմիածին», 1967, էջ 40:

<sup>3</sup> Եկեղեցիների Համաշխարհային հորինուրդի 6-րդ Համաժողովը // «Էքսմիածին», 1984, Բ, էջ 12:



Միջինկեղեցական հարցերով մշտապես զիջույցներ են հնչել Հայ եկեղեցու Գերագույն Նազեար ինտերդիկտի հետևանքով: 1969 թ. էջմիածնում գումարված եպիսկոպոսական ժողովն իր Զ նիստն ամբողջությամբ նվիրել է Միջինկեղեցական հարաբերությունների հիմնահարցերի քննարկմանը, որի շրջանակներում Տ. Թորոսը արք. Մանուկյանը զիջույցի է «Հայաստանյայց եկեղեցին և էկումենիզմը» թեմայով, իսկ Տ. Հայկազունը արք. Արթուր Համյանը՝ «Հայաստանյայց եկեղեցին և աշխարհի իսաղազության ամբողջությունը» թեմայով:

Էկումենիկ շարժման շրջանակներում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսները նաև ստորագրել են Համատեղ Հայտարարություններ, հռչակագրեր ու ռազմաքաղաքականություններ թույլ եկեղեցիների պետերի ու առաջնորդների հետ, որոնք նպաստել են միջինկեղեցական և էկումենիկ հարաբերություններին: Ստորև բերում ենք զրանցից առավել կարևորներն՝ ըստ ժամանակագրական հերթականության:

### Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շրջանում<sup>1</sup>

1. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Լուսին Գալ Նորին Սրբություն Պողոս Զ-ի Համատեղ Հայտարարությունը (12 մայիս 1970 թ.).
2. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Բուլղարական Օրթոդոքս եկեղեցու Պատրիարք, Նորին Սրբություն Մաքսիմի Համատեղ Հայտարարությունը (14 մայիս 1974 թ.).
3. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Բուլղարական Օրթոդոքս եկեղեցու Պատրիարք, Նորին Սրբություն Մաքսիմի Համատեղ Հայտարարությունը (27 մայիս 1974 թ.).
4. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Համայն Աֆրիկայի Գալ և Պատրիարք, Նորին Սրբություն Նիկողայոս Զ-ի Համատեղ Հայտարարությունը (25 նոյեմբեր 1974 թ.).
5. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Քենթերբերի Արքեպիսկոպոս և Անգլիայի Առաջնորդ, Մետրոպոլիտ Դոնատ Զերեդերիկ Դոնալդ Կոզմանի Համատեղ Հայտարարությունը (3 հոկտեմբեր 1977 թ.).

6. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Վազգեն և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Եթովպական Ուղղափառ եկեղեցու Պատրիարք, Նորին Սրբություն Աբբա Թեբլե Հայմանոթի Համատեղ Հայտարարությունը (22 մայիս 1978 թ.):

### Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շրջանում

1. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Լուսին Գալ Նորին Սրբություն Լուգհանես-Պողոս Բ-ի Համատեղ Հայտարարությունը (13 դեկտեմբեր 1996 թ.).
  2. Լ.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Նորին Գերագանցություն Քենթերբերի Արքեպիսկոպոս Զորթ Քեթիի Համատեղ Հայտարարությունը (10 նոյեմբեր 1997 թ.):
- Որպես ավտոմատ նշենք, որ, մասնակցելով էկումենիկ շարժմանը, Հայ եկեղեցին ի սկզբանե մի քանի խնդիրներ է դրել իր առեւ, որոնք ցայժեռ իրականացնում է մեծ համանաօրյաբար:
- Ներկայացուցչական առումով բարձր պահել Հայ եկեղեցու հեղինակությունը միջինկեղեցական էկումենիկ հարաբերություններում,
  - իր ներգրտված բերել ընթացող աստվածաբանական երկխոսություններին, արդիական բազուս խնդիրներ լուծելու գործում նպաստել Համագործակցության ծավալմանն, աշխարհում իսաղազության Հաստատմանը և սիրո քաղաքացիությանը,
  - ավելացնել Հայ ժողովրդի բարեկամներին թիվը,
  - եկեղեցիների և եկեղեցական կազմակերպությունների միջոցով մեկ ժողովրդին Հուզող հարցերը լսելի դարձնել Համայն աշխարհին, իր աստվածաբանական ծանալարին թույլ եկեղեցիների փորձառությունն ի պատ հնչել Մայր հայրենիքում և աշխարհում իրականացվող գործընթացներին:

իրաւարակված հետևյալ գրքում Journey of Service and Friendship, Ecumenical Works of the Mother See of Holy Etchmiadzin, during the Pontificate of His Holiness KAREKIN II, Catholicos and Supreme Patriarch of All Armenians, Mother See of Holy Etchmiadzin, 2008.

<sup>1</sup> Եպիսկոպոսական ժողով՝ գումարված Ա. Էջմիածնում, սեպտեմբերի 27-ից հոկտեմբերի 2-ը 1969, Ժ-ՍՄ, էջ 23:

**ՄԱՅՐ ԱՌՈՒ Ս. ԼԵՄԱՒԵՆԻ ԵՎ ՄԵԾԻ ՏԱՆԷ  
ԿԵԼԵԿԻՆ ԿԱՌԱՌԴԻՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
20-ԻՂ ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՉ**

**Հ. Հովհաննիսյան**

Այս հետազոտության նպատակն է վերլուծել էլժմիանի Մայր Աթոռի և Անթիլիասի կիլիկյան աթոռի վերջին տարիների Հարաբերությանն հետևող առկա լինակը ու հետագա փոխհարաբերությանն հետևող զարգացումները<sup>1</sup>։ Երկու աթոռների Հարաբերությանն որչափ պակաս առավել լավ պատկերացնելու համար վերլուծությունն սկսել ենք փոքր պատմական էրաթիություն, որպեսզի առավել հասականալի լինեն տեղի ունեցած երեւոյթների առավել խորագլխի պատճառներն ու ազդեցող լուծումների հնարավորությունը։

Գիտական և Հատարակական դիմումներում արդեն բավականին ժամանակ խելացի տեսակետ է, որ զեռուս առկաական չըլանել էլժմիանի Մայր Աթոռի և Անթիլիասի կիլիկյան աթոռի միջև գոյություն ունեն բավականին խոր տարածականություններ, որոնք անմիջական ազդեցություն են թողնում աշխարհասփյուռ հայ ժողովրդի միասնականության և համերաշխության գործի վրա։ Այս խնդրում դա առավել վաղ է երևում սփյուռքի պարագայում, որտեղ կենդանի է հանդիսանում հայ տեսակի պահպանության և ինքնուրույն պահպանության միակ պատվարը։

Նախ փորձենք ներկայացնել երկու Աթոռների Հարաբերության նախապատմությունը։ Մինչև 1950-ական թթ. էլժմիանի և կիլիկյան Հարաբերությունները զարգացել են համեմատաբար բարձր հունով և փոխդժնոթյան միջոցով մեղ։ Բավական է նշել, որ կիլիկյան Հայաթափանցի և, հատկապես, 1922 թ. Թուրքական թալանից հետո Անթիլիասի կաթողիկոսությունը տարազգի էր արաբական երկրներ և միայն 1930 թ. ամառին է հաստատվել Անթիլիասում։ Նվիրապետական այդ աթոռի փաստական վերածնունդի գործում առնչականալի դեր է կատարել Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը, մասնավորապես Գեորգ Ե Սուրենյանց Ամենայն Հայոց կաթո-

ղիկոսը, որի օրհույթյան 1929 թ. երուստղանի Հայոց պատրիարքությունը կազմակերպելով, վարժարաններով և առաջնորդարաններով կիլիկյան աթոռին են փոխանցել Դամասկոսի, Բեյրութի և Կիպրոսի կենդանիները։ Եվ պետք է ընդունել, որ ինչպիսիք Հայ կենդանու նվիրապետական կենտրոններից մեկը, Անթիլիասի կաթողիկոսությունը 1930-1950-ական թվականներին այդ թեմական սահմաններում առնչականալի ներգրավում է ունեցել ազգապահպանության գործում։

Ավելին, հայտնի է մահաց Բ Կաթողիկոսի այն կողմնորոշումը, որը թիպագրում էր կիլիկյան աթոռը միաբարե «Ընդհանրական Հայրապետության» Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսության հետ։ Նմանատիպ դիրքորոշում ունի Հայ կենդանու մեծագույն աստվածաբան-գիտնական, կիլիկիայի կաթողիկոս Գաբրիել Ս Լավաֆյանը, ով սովորեցնում էր, թե «Հայոց Հայրապետությունը և կենդանին մի է և էլժմիանի Հայրապետը ավագ եղբայրն յուր պաշտոնով և դիրքով»։

Այսամենայնիք, իրավիճակը բավականին փոխվեց 1952-56 թթ., երբ երկկողմանի Հարաբերություններում նկատելի դարձան որոշակի ստանդան միտումներ։ Դրա նյութական արտահայտությունը դարձավ 1957 թ. Անթիլիասի կաթողիկոսության կողմից Հյուսիսային Ամերիկայի արեւելյան նահանգների և Կանադայի թեմի, իսկ հետագայում՝ 1972 թ. Հյուսիսային Ամերիկայի արեւմտյան թեմի հիմնադրումը, որն էլժմիանին ընկալեց որպես իր իրավասությունների ուղղակի ոտնահարում։ Էլժմիանի մեկադրում էր կիլիկյան Աթոռին նաև 1958 թ. Թեհրանի, Առաքառականի, Սպահանի, ինչպես նաև Հունաստանի թեմերի մի մասը «սեփականություն» մեղ։

Հաղաթյունների պատճառներից մեկն էլ նշել է մեծում է «կաթողիկոսություն» աթոռին գործածությունը և դրանով հանդերձ երկու Աթոռների միջև հավասարության նշան դնելը։ Այս խնդրում հետաքրքրական է, որ կիլիկյան աթոռի պաշտական մասնագիրները երբեմն հրապարակ են նետում այն տեսակետը, համաձայն որի «Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը» լուր աղաղակ ու դրանով հանդերձ կիլիկյան երբեք չի եղել էլժմիանի թեմական կառույցներից մեկը<sup>2</sup>։ Խորհրդային Հայաստանի գոյության ժամանակահատվածում կիլիկյան աթոռի տեսարաններն իրենց առաջնությունը փաստաբանալից միտումով նշում էին, թե երկու կաթողիկոսները ծառայում էին հանրային բեռներով, մեկը՝ անաստվածների երկրում, մյուսը՝ հայրենիք կորցրած հավատացյալների չըլանալուում։ Կարծում եմ այս

<sup>1</sup> Վերլուծության իմամր հիմնականում հիմք են ծառայել Մայր Աթոռ Էջմիածնի պաշտոնաթերթ «Էջմիածին» ամսագրում հրատարակված գրույթունները, այլ քերթերում և անաստվածում հրատարակված հոդվածներին ուղղված պատասխանները, կաթողիկոսների հարցազույցներն ու տարաձայն զրգազույթուրը նրդու Աթոռների միջև։

<sup>2</sup> Ս. Կաթողիկոսի միտումը առաջադրված էր իրենց հոդվածում։

<sup>3</sup> Այս հավանությունների արտահայտություններից մեկն էլ Առ. Ավաթյանի հոդվածն է, որտեղ էլ շուշակվում է նշված խնդիրը։ Տես «Գրական քերթ», 25 նոյեմբերի 2005 թ.։

գրույթի ենթատեղատից իսկ կարելի է հետևություններ անել երկու Աթոռների Հարաբերությունների վերաբերյալ<sup>1</sup>:

Հետաքրքրական է նաև մեկ այլ իրողություն ևս, որն առավելագույն հոգեբանական ենթատեղատից ունի: Անդիլը վերաբերվում է սոփյառա-հայերի հոդմից Հայրենիքի և Մայր Հայաստանի ընկալման զաղափարին: Քանի որ էլմիաձմիր Մայր Աթոռը բավականին տեական չլինի գտնվում էր Սովետական Միության կազմի մեջ մտնող Հայաստանի տարածքում, իսկ սոփյառահայերի սովոր հատմամբ արժանանելով առավել կապված էին Արևմտյան Հայաստանի ու զա էին ընկալում որպես Մայր Հայրենիք, ահա այս տեսանկյունից էլ ակամայից ավելի էին ամրապնդվում Կիլիկյան Աթոռի դիրքերը, որը, ՆՅԻ քաղաքականքնային օգնությամբ, փորձում էր սփյուռահայերին առավելագույն կապել Մայր Հայրենիքի դուրսեղմած Կիլիկյան Աթոռի հետ: Այս իմաստով, սակայն, ուշագոյվ էին Վազգեն Ա-ի չլրջագալությունները, երբ սփյուռքի Հայդրենիքի մեծ մասը չարունակում էին Մայր Աթոռին նախը որպես ողջ Հայոց հայրենի Հոգևոր կենտրոն:

Այս հետազոտության մեջ էլմիաձմիր և Կիլիկյան Հարաբերության-ների պատմությունը փորձել ենք բաժանել չորս հիմնական փուլերի.

1. 1950-ականներից մինչև 1988 թ. Մեն երբեքաշարքը
2. 1988 թ. մինչև 1994 թ. Վազգեն Ա Վեհափառի մահը
3. 1994 և 1998 թթ. Գարեգին Ա կաթողիկոսի գործունեությունը
4. 1998 թ. մինչև մեր օրերը (Գարեգին Բ-ի գործունեությունը)

Առաջին փուլի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հարաբերությունները եղել են հիմնականում սուսած վիճակում՝ կապված քաղաքական տարրեր Հարթությունում գործառնող կաթողիկոսական կենտրոնների հետ: Այս իմաստով հետաքրքրական է հատկապես Բոստոնում ՆՅԻ-ի հոդմից հրատարակվող «Հայրենիք» օրաթերթի հրապարակումները, որոնք Հոգևոր Հարցերում քննադատության են ենթարկում Մայր Աթոռի վարած

գործունեությունը Հատկապես սփյուռքի հետ կապված Հարցերում: Որոշիչ դեր խաղալով Անկիլիկոս կաթողիկոսության գործունեության ու նրա քաղաքականության մշակման գործում՝ ՆՅԻ-ի Համար ինչպե՞ս ձեռնուռ չի իր ազդեցության ոլորտը Համաբողոք տարածության մեջ այլ ազդեցու-թյունների ուժեղացման հետևանքով:

Առաջին փուլի կամ մինչև 1988 թ. երկրաշարքը ընկած հատվածում երկու Աթոռների Հարաբերություններում էական տեղաշարժեր տեղի չու-նեցան, քացառությամբ սովետական միության փլուզումից մի քանի տարի առաջ տեղ գտած որոշ վերադարձի փոփոխությունների: 1980-ական թթ. վերջերին Մայր Աթոռում սկսեցին լրջորեն մտածել եկեղեցական կանոնադրության մշակման շուրջ, ինչը բավականին խիստ դեհատականի արժանացավ սփյուռքի որոշ կուսակցականացված շրջանակների հոդմից: Մասնավորապես, «Հայրենիք» օրաթերթը (22 յուլիսի 1986 թ.) սփյուռքում անկազ-մակերպ վիճակի հիմնական մեղադրել է տեսնում երկու հոգևոր կենտրո-նների միջև «երեսուն տարի է քվեր գոյություն ունեցող հուսնեղազին կա-ցություն»: Այս նպատակի իրագործման, սփյուռքում տիրող խառնակ վի-ճակը վերացնելու և այլ խնդիրները լուծելու համար ուրվագծվում էին հետևյալ հիմնական խնդիրները.

- ա) հռչակել միություն և մեկությունը Հայ առաքելական եկեղեցու և միասնությունը Հայաստանում և սփյուռքում բնակվող Հայ Համադա-ցյալ ժողովրդի կրոնական կյանքի մակարդակի վրա՝ առանց քաղաքա-կանացված և կուսակցականացված միջամտությանների: Եկեղեցին պետք է զերծ մնա կուսակցականացումից ներքին միասնությունը վե-րացանելու նպատակով,
- բ) հռչակել կանոնական միությունը Հայ եկեղեցու նվիրակատական ա-թոռների և, հատկապես, Հոգևոր գործակցությունը և միասնությունը Մայր Աթոռ Ս. Էլմիաձմիր և Մենի Տանի Կիլիկիո Աթոռի միջև՝ իրավա-սությունների սահմանների ճշտումով,
- գ) ստեղծել ներգաղնակ Համագործակցություն Հոգևորականների և աշ-խարհիկների միջև՝ եկեղեցական, վարչական և ֆինանսական հարցե-րում աղահոգեվող Հավասար իրավասություններ,
- դ) հաստատել ժողովրդավարական և ժողովական դեկլարատում եկեղեցու կյանքում՝ Համայնքներում և թեմերում,
- ե) հոգևորականների քննարկմանը թաղել եկեղեցու զավանսարանական, եկեղեցական, կանոնական, Հոգևորականների կարգապահության, կրո-նական, միասնական բարեկարգության հարցերը:

<sup>1</sup> Դետաքրքրական է, որ երկու Աթոռների հարաբերություններում լարվածություն զգա-վել է երկար դարեր շարունակ: Եկեղեցագետները մեքերում են էջմիածնի Մայր Աթոռի և Սեփ Տանի Կիլիկիո կաթողիկոսյան համադաշնության մի քանի արժանաժիշ-կան օրաթեր. ա) 1656 թ. համդիպումը երուսաղեմում և նորմալ հարաբերությունների հաստատումը, բ) 1929 թ. Պերդ Ե-ի միջնորդությամբ երուսաղեմի որոշ թեմերի փո-խանցումը Կիլիկիային, գ) հորին Մուսարբեկյան կաթողիկոսի մահվան կապակց-յամբ Կիլիկիո կաթողիկոս Սահակ խաչապյանի մասնակցությունը և նրա արտապալ վե-րաբերումը:

<sup>2</sup> Այս մասին մամուլամաները տե՛ս «Էջմիածին», Մամուլի արձագանքները, հունվար-մարտ, 1988 թ.:

<sup>3</sup> Սուսվել օրյեսիտիկ արդյունքների են հանգում «Հայրենիք» օրաթերթի և «Էջմիածին» ամսագրի էջերում փոխադարձ մեղադրանքներ և քննադատության վերլուծությանը:



Այս ամենով Հանդերձ էլմիածնից Հնչուս էին կարծիքներ Հայրենիք-Սփյուռք կապերի դործում էլմիածնի գերի մագաղցմանն ուղղված որոշակի արձագանքների խնամով: «Էլմիածին» ամսագրի 1987 թ. է Համարի խմբագրականում հոյ է արված Կիլիկյան Աթոռի չարվել կուսակցական երկպառակություններին և Հավատարմի մեղա կեղծեցու միութայն գաղափարին: Կարծում ենք, որ էլմիածնում ևս քաջ գիտակցում էին, որ Սփյուռքի կուսակցական կառույցը բավականին խոր արմատներ էր ձգել Կիլիկիա Աթոռի մեջ, չառ դեպքերում, «վճարողներն էլ պատվիրում էին երաժշտությունը»:

Իհարկե պատահական չէր, որ էլմիածնի Մայր Աթոռի անդործության համ չարահամ ժողգրություններին մեջ մեղադրում էր և, միևնույն ժամանակ, Կիլիկիա Աթոռի գեր գերգերաշատում էր Հայ Յեղափոխական Դաշնակցության «Հայրենիք» օրաթերթը: Պարզ է, որ որոշակիորեն ճնշումները Թուրքիայում Սովետական Միության մեջ գործող էլմիածինը փորձում էր ամրապնդել կապերը Սփյուռքի եր թեմերի հետ, ինչը կուսակցիկ էլմիածնին և, դրանով Հանդերձ, «այդ ուժերի» ամրապնդում Սփյուռքում: Դա է պատճառը, որ, ինչպես միշտ, քաղաքական Հիմնապատճառները չողոր շղարշով քողարկվելու, բայց, դրանով Հանդերձ, էլմիածնի ազդեցությունը թուլացնելու միտումով ՀՅԴ-ն ցանկանում էր սահմանադրեցի Հակամարտություն երկուս Աթոռների միջև:

«Hosoe erem» թերթին ավագ Հարցազրույցում՝ Վազգեն վեհափառ Հաստատում է էլմիածնի և Կիլիկիայի միջև տեղ գտած սառը փոխադարձությունները՝ միևնույն ժամանակ նշելով, որ Հայ Առաքելական եկեղեցու կենտրոնը Ս. էլմիածինն է, իսկ երկու Հայ Հոգևոր կենտրոնների Հարաբերությունը պայմանավորում են աշխարհում քաղաքական իրավիճակի փոփոխությունը: Նա ցամով է արձանագրում Սփյուռքի դադափաթական ու կրոնական տարաբանմանությունը՝, ինչը էր անդրադառնում Հայ աշխարհափառու ժողովրդի ազգային միասնության պահպանման վրա:

Կանոնադրության նկատմամբ ՀՅԴ-ի և Կիլիկյան Աթոռի մերժողական վերաբերմունքը Հիմնականում պայմանավորված էր էլմիածնի կողմից նախաձեռնած կանոնադրության մշակմամբ, որը, ըստ որոշ կուսակցական մամուլի օրգանների, նպատակադրված էր սահմանափակել աշխարհական տարրի մասնակցությունը էլմիածնի կառավարման Հարցերին: Այս էր, որ մեծ անհանգստություն էր պատճառել Սփյուռքում մեծ դեր ու-

նեցող էլմիածնի Մայր Աթոռի կառավարման մեծ լծակների տիրապետող և ավարտաբար Սփյուռքի վրա մեծ ազդեցություն ունեցող կուսակցությանը: Սակայն 1988 թ. ԱՄՆ կառավարման իր ուղեգրությանը ընթացքում Վազգեն Ա. Հայրապետը Հերթում է բարդ տեսակի մեղադրանքներ աշխարհականների մասնակցության սահմանափակության հետ կապված և Հիմնափորձ կանոնադրության անհրաժեշտությունը: Բայր ինչպես, ինչպես նաև Կիլիկյան Աթոռի ներկայացուցիչներին Հատուկ հրավերներ ուղարկվեցին կանոնադրության մեջ իրենց ուղղումներն ու փոփոխությունները մտցնելու: Նպատակով, սակայն էլմիածնի ժամանակով Կիլիկիա երեք ներկայացուցիչները Հայտարարեցին, որ կանոնադրության անհրաժեշտությունը ընդհանրապես չկա: Կարելի է հասկանալ Կիլիկյան Աթոռի մասնաճյուղությունները, քանի որ կանոնադրությամբ պետ է ճշտվել եկեղեցու նվիրակական Աթոռների իրավասության սահմանները, նրանց միջև Հարաբերության մշտն էր ընդհանուր սկզբունքները: Այնու կողմից, Վազգեն Ա-ի արտաշայտած դիրքորոշումը բավականին հասակ էր և, Իհարկե, ոչ ընդունելի Կիլիկյան Աթոռի Համար: Զբաղաբարելով Անթիլիանական թեմերի պահանջը և պաշտպանական այցելության չափով նրանց՝ Վազգեն Ա-ն ընդգծեց, որ դրանով կապվաբար Հայ եկեղեցու տարանջատ լինելու փաստը, իսկ դա չէր կարող տեղի ունենալ, քանի որ Հակատում էր Հայ եկեղեցու մեջ և անբաժան լինելու սկզբունքին: Մեր եկեղեցու հիմքերի վերականգնումը էլմիածնի դիրքորոշմամբ բավականին հատակ էր ու կոչու: Միուրյան ստեղծել կենսական միասնա Սուրբ Էջմիածնին ու վերադառնալ նրա օրինաբան տակ:

Այս տեսանկյունից երկուս Աթոռների դիրքորոշումներն էլ բավականին ոչ համապատասխան էին, մեծապես կշռում էին սեփական շահերից և, հետևաբար, ընդհանուր Հայտարարի Հասնելու: Երկուստեք շահերը Հնչուս սկզբից դատապարտված էին անՀաղթության, քանի որ մի գեղարմ և առաջնային էր Համարում սեփական կանոնական առաջնայնության չնչնատարումը: Իսկ մյուս գեղարմը՝ անկախության պահպանումը և ազդեցության գոտիների մեծացումը: Երկուս գեղարմ էլ եկեղեցիների կողմից ստաբիլացված էր իրենց ամենակարևոր առաքելությունը, այն է՝ նպատակ սպի աշխարհափառու թեկոսների Հավաքականությունը ու միասնականության պահպանությունը:

<sup>1</sup> Տես «Էլմիածին», նյութեր-դեկտեմբեր, 1987 թ.:

<sup>2</sup> Եկեղեցական թեմերի ընդհանուր թվի մոտավորապես 20%-ը 1987 թ. դեկտեմբերի 1-ի դրությամբ չեն գտնվում Էլմիածնի կանոնադրական իրավասության ներքո:

<sup>3</sup> «Պայքար» և «Արմինյան Սիր Անդրեյ» շաբաթաթերթերին տված հարցազրույցում Վերիպախը ընդուն էր, որ քաղաքական իրավիճակների փոփոխության պատճառով դադարել է գործելու 1836 թ. Պոլսում և Տեղապատկար պատճառով՝ 1863 թ. Ազգային Աստիճանադրությունը, որի պատճառով էլ նոր կանոնադրության անհրաժեշտություն է առաջացել:

էջմիածին-Անթիլիան Հարաբերություններում հիմադրի տեղաշարժեր նկատվելու 1988 թ. Հոկտեմբեր ամսին, երբ Մեծի Տանն Կիլիկիա կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ի հրավերով և Նարթաճենով թյամբ էջմիածին ներկայացուցիչները Հուսիսի սրբազանի գլխավորությամբ Անթիլիասում մասնակցեցին մյուսուորհներին արարողությանը: Արարողության ժամանակ ուշադրով էր հատկապես Կիլիկյան Նախկին մյուսուոր հետ էջմիածինը բերված մյուսուորի խառնումը նոր պատարանովով մյուսուորին. որը էջմիածնական առաքելական ժառանգորդության ու էջմիածնի հետ ունեցած անբաժանելի կապերի գրավականն էր: Հետաքրքրական էր Մեծի Տանն Կիլիկիա կաթողիկոսի խոսքը, որի մի մասը մեկերում ենք տալու: «Այս պահին բնորոշ վրայ է Յուսիկ արքեպիսկոպոսը, որպես ներկայացուցիչ Արարող եղոր»՝ Ն.Ս.Ս.Ս.Ս. Վազգեն Ա կաթողիկոսին. ղուբ ձեր աշխատող տեսար. Մ. էջմիածնի ներկայությունը մեր Միառնորհներին մէջ. Հայաստանի հոգին ներկայությունը, Հայ ժողովուրդի հոգին միասնությունը, միաձուլված էր Հետ աշար: Կուզեղ որ բոլորը ալ աշար ցնծաւ Հայաստանայոյ Եկեղեցւոյ անդակներին, անխախտելի, անշարժելի միություն այս զոհեցիկ արապայայտութեան համար ու իր հաստատուն եւ իր հաստատունը եւ որովհետեւ մեր հոգիին ձայնն է ալ. ինչպէս մեր արեան զոյնն է կարծիք, այնպէս եւ ձայնն է ջիւղն ու հարազատ ե թէ՛ աշար ատեն որ մենք ունենք երկու կարողություններ, պիտի մնանք միշտ մէկ եկեղեցի: Ան որ Միառնորհ կոծուի, անոր համար էջմիածնական ու անթիլիասական չկայ, անոր համար թէ՛ էջմիածնական կայ եւ թէ՛ անթիլիասական, որովհետեւ մէկ է Հայ եկեղեցին եւ անոր սիրտի սրբուր Արեւու արեամբան ձայնիկներն են Մ. էջմիածինը եւ Կիլիկիան գարաւոր Աթոռը»:

Այս խոսքի մէջ հատկապես չեղադրել ենք այն հանգամանքի վրա, որ Կիլիկյան Հայրապետն էջմիածնի իր պաշտոնակցին անվանում է ամպոս եղորայր՝ դրանով իսկ ցույց տալով երկու անթիլիասի միջև դուրսբխում ունեցող սուրբորոշանացիան: Սակայն մյուս կողմից էլ Գաբրիել Բ-ն «երկու կաթողիկոսություններ, մէկ եկեղեցի» ձևակերպմամբ եւ Կիլիկյան իբրեւ «Մեկ եկեղեցու» մյուսուորի մասին խոսքը վկայում է երկու Աթոռների միջև հավասարության մասին: Անտովածարանական տեսակյունից կարելի է առել, որ լիովին ընդալնել են Գաբրիել Բ-ի արտահայտությունները. քանի որ եկեղեցին դա առաջին հերթին ժողովուրդն է, իսկ Հայ ժողովուրդը միասնականության մասին մտաւորն են երկու Աթոռներին: Կարողաքան առումով միանշանակ կարելի է բարձր գնահատել Գաբրիել Բ-ի կողմից Նարթաճենում այս առաքելությունը, որը երկար ընդգիծումից հետո առաջինն էր իր տեսակի մէջ եւ զգալի ոգևորություն առաջացրեց Հայաստանի եւ Սփյուռքի Հայ Համապայայտներին մոտ: Միայն այս մյուսուորհներին արա-

բողոքություն խորհրդանշական էր երկու եկեղեցիների միասնության վերականգնման հույսի արթնացման, ինչպես նաև առաքելական նվիրաբանական ժառանգորդության միասնականացման խնամով:

Երկու Աթոռների Հարաբերություններում բնականից պահ հանդիսացավ 1988 թ. Մեծ Երեքշաբթը, որը ցնցեց աշխարհագրորդական հայությունը: Այդ ծանր օրերին Հայաստանը չտալեց Մեծի Տանն Կիլիկիա կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ին իր վախկցությունը Հայաստանի Հայ ժողովուրդին՝ Մայր Աթոռում ստամբ իր խոսքի ուղղված էր Հայ ժողովուրդի միասնության ամբողջմանը, երկու Աթոռների միջև հաստատուն Հարաբերությունների հաստատմանը: Կիլիկիա կաթողիկոսը մեծապես արժևորեց Հայրենիքի զինքն աշխարհագրորդական հայության պահպանման գործում, «սպիտակը մաշված խաղաղուուն է առանց Հայրենիքի» խոսքերը խիստ բնութագրական են Հայրենիք-սփյուռք կապերն առավել ամբողջելու համար: Այս հանգամանքը եւ կարևորեց Վազգեն Ա-ն՝ նշելով, որ Երթմանեցի հետո երկրորդ տեղը զբաղեցնող Կիլիկու Աթոռը մեծ զինք ունի սպիտակահայրին կանքում եւ երբեք չարժեքի ծանր օրերին այդ զինքը էլ առավել է մեծանում: Մեր կարծիքով Գաբրիել Ա-ի կողմից Վազգեն Ա-ին «մեր ամպոս եղորայր կուիլը» եւ միևնույն ժամանակ Վազգեն կաթողիկոսի կողմից «երկրորդ տեղ զբաղեցնող Կիլիկիա Աթոռ» արտահայտությունը վաղ փայտություն են նրա, որ Հայ եկեղեցու երկու Աթոռների միջև արդեն իսկ հաստատվում էր ցանկալի խաղաղությունը եւ համերաշխությունը: Չնայած այս հանգամանքին «Սոփիական Հայաստան» թերթին տղամ Հարցադրություն Վազգեն Վահափանը նշեց, որ, չնայած որոշ թեմաներում առկա տարածանություններին, այնուամենայնիվ, երկու կաթողիկոսները ին ին փճականություն թյամբ հակասությունները վերջնականապես լուծելու համար՝ Այստեղից կարելի է հետեցնել, որ չլուծված հակասություն երկու Աթոռների միջև արդեն տեղափոխվել էր թեման, ինչը, ժամանակին չկանգնեցնելու պարագայում, կարող էր անլուծելի կերպարանք ստանալ:

Եվ ինչպես բազմիցս ապացուցել է պատմությունը Հայ ժողովուրդը միասնականություն է հանդես բերում հակապահ համապայայտ աղետներն եւ դժբախտությունների պարագայում: Այս խնամով ղեկավարելու երբեքշաբթը հանդիսացավ «ստույգի հայտան» սկիզբը եւ 1989 թ. Մեծի

<sup>1</sup> Այդ կապակցությամբ Ամենայն Ֆայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա-ն և Մեծի Տանն Կիլիկիա կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ն ստորագրեցին միասնական կոչ ուղղված հայ ժողովուրդի՝ դժվարին կացությանը դիմանալու և փրկանական ուժերով ստեղծված ծանրագույն դրությունից դուրս գալու համար: Սամրմանսմերը տես «Երթմանեցի», Մոյնեմեր-դեկտեմբեր, 1988 թ.:

<sup>2</sup> Տես Մուլյոս տեղում:

Տանն Կրիկին Գարեգին Բ կաթողիկոսն առաջին անգամ էլժմածին-Կրիկիա Հարաբերությունների մեջ պաշտոնական այցով ժամանեց էլժմածին, մասնակցեց ապրիլ 24-յան արարողություններին, ինչը աննախագիտ հեծվաթ էր պատմաբանության, կնիզեղական ու կրոնական իմաստներով: Այս օրերի ընթացքում երկու կաթողիկոսների մոտ իշխում էր «մեկ հուժարք և մեկ ժողովուրդ» սկզբունքի վրա հիմնված Համագործակցության ոգին: Ցեղասպանության ամբիջական հետևանքները կրած Կրիկիան Աթուրի ու Մեծ երկբայարի արդյունքում նոր վերք ստացած Ամենայն Հայոց Հայրապետությունը միասնական սգի զգացումով միավորեցին իրենց ջանքերը միասնական ազգային տեղականի մեջ: Համագային սգի Համատեղ այս ծեսին լրացնելու եկավ Համատեղ Հաղթանակի տեղականն՝ ի դեմս թափ Համաբաղ Դարաբաղյան չարժան: Այս խորհրդանշական միասնության լավագույն ձևակերպումն արեց Վազգեն Ա-ն, նշելով. «Նա (Գարեգին Բ-ն՝ Հ. Հ.) ինձ հետ միասին խորհրդանշում է ամբողջ Հայաստանյայց եկեղեցին, մեկ անբաժան ազգ դարձած, խորհրդանշում է նաև կարևոր չափով մեր ամբողջ ժողովրդի միասնությունը՝ Հայրենիք և Սփյուռք, խորհրդանշում է նաև մեր միացյալ ուխտը՝ Հավատարմի մեղու մեր նահատակների հիշատակին ...»:

Ուշագրավ է, որ Կրիկին կաթողիկոսի պաշտոնական այցելության ավարտին ստորագրվեց Համատեղ Հայտարարություն՝ «մեկ եկեղեցի, մեկ ազգություն, մեկ մայր Հայրենիք» նշանակությամբ, որտեղ երկու Աթուրների մերձեցման ենթատեքստը և զրդիլ ուժը 1915 թ. Սեմ եղեռն էր ու 1988 թ. Մեծ երեքշաբթի: Հնուաբրքայան է, որ թե Համատեղ Հայտարարության մեջ և թե ելույթներում Սովետական Հայաստանը այլևս սկզբից հանաչվել ու կոչվել Մայր Հայաստան և սփյուռքահայերի մի խոժ քանդված երկուշաբթի զոհերին արված նվիրատվություններով Հաստատեց ներկա Հայաստանի նկատմամբ իր Հավատամբը որպես Միացյալ և Մայր Հայաստանի: Այս երևույթն առանձնահատկ կարևոր էր այն տեսանկյունից, որ Մեծ երեքշաբթի Հետո արժարհամայն Հայությունը Մայր Հայրենիքի մասին իր պատկերացումները զուգորդում էր «Երգիք» գաղափարի հետ, իսկ իբրև հոգևոր կենտրոն արևմտահայ ընկալում էր իր հետ չունեցող հակառակորդ արժանացած Կրիկիան Աթուր («Կրիկիան» բառը ու ուներ իր մոգական ազդեցությունը): Օտարմամբյանը նպատակ նաև Սովետական Միության կողմից մեջ մտնող Հայաստան Հարկադրական փակ բնույթի, ինչպես նաև գերիշխող գաղափարախոսությունը: Մակայն օրավուր անող Եաթման հեռանկարը, Համագործակցության աղետը և երկու կաթողիկոսական կենտ-

րոնների Համատեղ գործունեությունն ունեցան իրենց վճռական ազդեցությունը Սփյուռքի որոշ մասի հեղաշրջման ու Արևելյան Հայաստանի իբրև Հայրենիք ընկալումն՝ «Երգիք» վերադառնալու հույսի արթնացման տեսանկյունից:

Այս կապի լավագույն փայտությունը դարձավ Գարեգին Բ-ի նախաձեռնած այցելությունը Դեր-Ջոր անապատ, որտեղ, էլժմածինց Վազգեն Ա-ի ուղարկված ներկայացուցիչների մասնակցությամբ, «Մերոց նահատակ» կնիզեղում հաստատվեց հոգեհանգստյան պատարագ, իսկ դրանից հետո Կրիկին կաթողիկոսն այցելեց Մայր Աթոռ Ս. Էլժմածին՝ որպես Դեր-Ջորի ամուր կապի փայտություն Մայր Հայրենիքի հետ: Էլժմածին Մայր Տաճարում արտասանած իր խոսքի մեջ Գարեգին Բ-ն նշեց, որ «մեկ ու կես միլիոն նահատակներից զոհողություն իմաստը Հայաստանով է, որ կարժեքի: Եվ մասնավորաբար իմիդիվան Հայաստանով: Այս խոսքերի մեջ իր ուրույն դերն էր ունեցել 1990 թ. օգոստոսի 23-ի Անկախության Հռչակագիրը, քանի որ անկախ Հայաստան ունենալու արդեն տեսանելի իրականությունը նոր Հայաստանի արթնացումը Սփյուռքի մոտ Մայր Հայրենիք ունենալու իմաստով:

Իրագործությունների նման զարգացումը և Հարաբերությունների նորմալացումը հույսի արթնացրեց Հայ Հասարակության բոլոր շերտերում Հայրենիք-Սփյուռք Հարաբերություններում տեղ գտած խուճանների վերացման տեսանկյունից: Փարիզում «Այր» ռադիոյի տված հարցազրույցի ժամանակ Վազգեն Ա-ն Հաստատեց, որ երկու Աթուրները «վերջնական Համաձայնության են յանդամ»: Հնուաբրքայան է նաև, որ ընդհանրապես «Լա Լիրը ընկնի» թեմից 1990 թ. մայիսի 14-ի Համարում Վազգեն Ա Վեհափառը, խոսելով Սեյի նվիրատվական այլ կենտրոնների մասին, օգտագործեց ուղղափառ կնիզեղիների կողմից բավականին զործածվող «առաջինը Հավատարմի մեջ» արտահայտությունը (primus inter pares), որը նշանակում է Հավատար իբավունքներով, փոխադարձ հաղորդակցության մեջ, բայցանպայան, առաջին չորս Նվիրատվական Աթուրների մեջ (Էլժմածին, Կրիկիա, Երուսաղեմ, Կոստանդնուպոլիս): Այս առաջնությունը դրսևորվում էր թե մասնակազդական և թե իրավական իմաստով:

<sup>1</sup> Նույն տեղում, Դ-Ե-2, 1989 թ.:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, Թ-Ժ, 1989 թ.:

<sup>3</sup> Ի դեպ առաջին անգամ ի պատմության մեջ, երբ Ամենայն Դայոց և Սեծի Տաճն Կրիկին կաթողիկոսները միասնաբար տեղ եկեղեցի էին օծում, ինչ տեղի ունեցավ Բյուզանդում Ս. Մարիամ Մագդաղենացու եկեղեցու օծման արարողությանը: Կաթողիկոսների խոսքերով այդ արարողությանը ինքն դրվեց Մայր Աթոռի և Սեծի Տաճն Կրիկին կաթողիկոսությունների համատեղ գործունեությունը:



Հայտնի է, որ էլքիածին-Անիթխան Հարաբերություններում առավել կենսոտ Հիմնախնդիրը Հանդիսանում էր Հյուսիսային Ամերիկայի թմա-կան գինձի չուրթ ստեղծված անկարգ դրությունը: Հայաստանի Հանրապետության անկախության հռչակագրից հետո երկրորդ Հարաբերություն-ների Համար առավել լայն առավարգ բացվեց: Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը, փորձելով վերջնականապես վերացնել երկրորդ Հարաբերությունների թմաանության մեջ առկա քաղաքական հնարք, ամբողջ մեզքը վերադրեց ոչ թե հոգևոր, այլ քաղաքական իրականությանը՝ նշելով, որ սովետական իշխանության փարած քաղաքականությունը անհամատեղելի էր Կիլիկյան Աթոռի վարած քաղաքականության տրամաբանությանը: Այս իմաստով Վազգեն Ա-ն հստակորեն մատնանում էր Հ.Բ. Դանիակցություն ազգեցու-թյունը Կիլիկյան Աթոռի վրա և քաղաքականացական համակարգի ստեղծումով ավանդական հուսակցությունների համար նոր ոլորտ բացվելու փաստով անուղղակի կոչ հղում հուսակցություններից քաղվելու: ՀՀ ներքին Հարցերով և ոչ թե հոգևոր իշխանության ոլորտով: «Կուսակցու-թյունները, այսին կարգի շունչին ենկեղենի իբրև յինարան ունենալու: Ա-նոնց յինարանը այժմ Մայր Հայրենիքն է և Հայ ժողովուրդը»<sup>1</sup>, - եկեղեցու վերկուսակցական դիրքորոշումն այսպես է արտահայտում Վազգեն Ա-ն:

Դասելով Ամենայն Հայոց և Աթոռի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսներին Հայաստանություններից կարելի է առել, որ 1991 թ. արդեն երևում էին հստակ համագործակցության մեխանիզմները, քանի որ բազմալեզուն ակտիվացել ու աշխուժացել էին փոխադրվողությունների ու կապերը: Մենք է ահմանում Հայ Առաքելական եկեղեցու մեջ: Այս առումով դիրքորոշումների վերլուծությունից հստակ երևում է, որ Կիլիկյան Աթոռը չէր հակադրվում էլքիածին կողմից համահի հնդգ «մեկ միասնական կաթողիկոսության մասին հայտարարություններին», ինչը վկայություններն էր ան քանի, որ, թիկուզ րուռ, բայց Կիլիկյան հոգևոր իշխանությունը համաձայնություն էր տվել միասնականորեն հանդես գալու սպառված, բայց չբերված ու երկրորդամիտրեն չհայտարարված իրողություն հետ: Չնայած այդ հանգամանքին պետք է նշել, որ մեկ կեկեղեցու կառույցի մեջ մի կաթողիկոսության տակ գտնվող Հյուսիսային Ամերիկայի թմա վեր-նահանապես չէր ենթարկվում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին, ինչը որոշակի կասկածներն առկա էր այսին վերջնական համաձայնության հաս-նելու մտադրությունների և կատարվող բայիքի արդյունավետության վերաբերյալ:

Բայնչայնպես, պաշտոնական էլքիածին տարածած հաղորդարու-թյուններից պարզ էր դառնում, թե ինչպիսի հոգատար վերաբերմունք էր

գրեկորում էլքիածինը երկրորդմանի Հարաբերությունների բարեկաման ուղղությամբ: Այսպես, երբ 1992 թ. «Ազգ» թերթի նյութերի 4-ի համա-րում հոգվածայինը գրում էր էլքիածինը Կիլիկիա Հարաբերությունների մասին, Մայր Աթոռը շատ արագ հերքում է տողորում «էլքիածին» պաշ-տոնաթիքում» նշելով, որ հարաբերությունները զարգանում են քնական փուլով և կարգը չկա փոխելու նախկին Հարաբերությունների մասին, քանի որ դրանով կարելի է խոսել Նացիների համերաշխության և միաբանության ո-գուն: Միաբանության այդ ոգին առավել երևում էր Գարեգին Բ-ի կատա-րած համարիակի այցերից և էլքիածին Մայր Տաճարում նրան վստահող պատարագների մատուցումից: Այդ համագործակցությունն առավել էր սերտանում Վազգեն Ա Վեհափառի ամսածած հաղորդվող վերաբերմունքի պատճառով առ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսը: Իր հերթին Գարեգին Բ կաթողիկոսը, հանդիսանալով «Հայաստան» համահայկական Հիմնադրամի հոգաբարձուների խորհրդի անդամ, իր մասնակցությունն ունեցավ Հայրեն-իք-Միությանը, կապիքի ամբարշտումը, Ազդեռն գոտու վերանաեղմանը, ինչպես նաև Արշակունյաց պաշտամարտի հաղթանակի գործուն:

Այսպիսով, կարելի է փաստել, որ անկախ Հայաստանի պատմության սկզբնական փուլում և կաթողիկոս Վազգեն Ա-ի գահակալության վերջին շրջանում առկա ունեցած նշանակալից իրադարձություններ էլքիածին-Կիլիկիա կաթողիկոսական Աթոռների Հարաբերություններում: Այդ հա-րաբերությունների բարձրագույնը հանդիսացավ 1992 թ. դեկտեմբերին հրապարակված Ամենայն Հայոց Հայապետի կոնդակը կեկեղեցիների միու-թյան հարցի վերաբերյալ: Չնայած կոնդակն ուղղված էր Ընդհանրական կեկեղեցուն և առավելապես արտադրում էր բեղահանական սկզբունքներ, այնուամենայնիվ, նրանում չեղավում էր Հայ կեկեղեցու՝ Հայրենիքից

<sup>1</sup> «Ազգ» թերթում երվածը Ազատյանի իողվածի պատասխանը կաթողիկոս Վազգեն Ա-ն տվեց անձամբ 1992 թ. դեկտեմբերի 11-ին տեղի ունեցած մամուլի քննակցների հարց ու պատասխան ժամանակ՝ արտահայտելով իր դժգոհությունը բարեկամված երկրորդ հարաբերություններից չլիս չարակամորեն ազդող ընդ շահագործող կողմերի նկատ-մամբ: Դետաքորրկան է, որ իբրև երկու Աթոռների միասնակամության արդյունք և ա-պացույց, Հայրապետն առանձնացնելով հետևյալ կարևոր ծեղերությունները, մոնոն գոտու և, հատկապես, Առեփանալան քաղաքի վերակազմմանն ուղղված համատեղ ջանքե-րը, փոխադարձ օգնությունները ելքիածին կողմից իրանձնահայեցին և Կիլիկիայի կողմից՝ Եմենիական Սուրբ Սաղազանի եկեղեցու փրկ եկած ազգակատար վերա-կանգնումը, «Հայաստան» ինժոնդրամում ծավալած համատեղ գործունեությունը, միա-սնական կողմ Դայ ժողովրդին օտարախան ազդեցություններից ընդ մնալու վերաբեր-յալ, Դունաստանի թմա վերջնական կանոնական կարգավորման հարցը, միասնական մոպզիլը եկեղեցու ապաստվորման պարտություն և աստվածաբանական ու կրոնադի-տական հոգաբարձր գեղել վերաբերյալ և վերջապես, ազգային միասնության և համե-րաշխ գործակցության ոգին բարձրացնելու ուղղված կաթողիկոսների ջանքերը:

<sup>1</sup> «Ելքիածին», հունվար-մարտ, 1991 թ.:

դուրս գտնվող եմբարպիտական պատմական երեք Աթոռների մասին: Այսինքն, կարելի է ներգրավակներ, որ երկիրում Հարաբերություններն ընթանում էին բնականորեն հուժեղ, և ի՞նչ չլինեին կողմնակի կուսակցական ազդեցությունները, ապա Հնարավոր էր խոսել նաև բոլոր սոցիալական մակարդակներում Համագործակցության և միասնականության մասին:

Հայաստանի երրորդ Հանրապետության Հիմնադրումից հետո էլիմանների Մայր Աթոռի և Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության Հարաբերությունները մտան որակական այլ փուլ: Ի՞նչ խորհրդային շրջանում սփյուռքի եկեղեցական թեմերը խորհում էին էլիմանների գերազանցությունից կոմունիստական վարչակարգի պատճառով, ապա անկախ պետականության Հիմնումից հետո վերացավ այդ փոստը, ինչպես նաև սփյուռքի նկատմամբ կուսակցական դիրքի խառնվածքի հաստատելու միջոց հանդիսացող Կիլիկիո Աթոռի դերը: Անկախ պետության մեջ տեսնելով իրենց միասնության դրամավանքը՝ Սփյուռքն իր Հայասքը դարձրեց դեպի Մայր Հայրենիք՝ դրանով իսկ ուղղակիորեն մտահելով Կիլիկյան Աթոռը և թուլացնելով ՀԾԴ ազդեցության լծակները:

Անկախ պետությունը, Սփյուռքի հետ Հարաբերությունները, ՀՅԴ խորհրդային կարգերի Հարաբերությունները վերադառնալով, 1988 թ. երկրաշարժը, Արցախյան շարժումը նոր լիցք հաղորդեցին Հայ հոգևոր կենտրոններին՝ իրենց մեծ ուժի դրսևելու և երկիրում Հարաբերությունները որակական նոր մակարդակի տեղափոխելու համար: Վազգեն Ա կաթողիկոսության վերջին շրջանը նշանավորվեց Հատկապես նրանով, որ բավականին համախառն դարձան փոխայնությունները և էլիմանների Մայր տաճարին Համապատասխանեցող առաջին համաքաղաքական ունկնդրել Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Ա-ի քարոզները: Ժամանակակիցները վկայում են, որ 1988-1994 թթ. բաժանանքի ընդերային էին դարձել Հարաբերությունները նաև երկու Հայ կաթողիկոսների միջև:

Պետք է անշուշտ նշենք, որ էլիմաններ-Կիլիկիա Հարաբերությունները քարելավման ֆատագիմն էր Հանդիսանում ՀՀ ղեկավարությունը՝ ի դեմս նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի, ով, լինելով պատմական անցքերին քաջատեղյակ մարդ, առաջին քան լավ էր պատկերացնում այդ Հայաստան և միասնության գիրը՝ Վերանշաղ բոլոր այդ հանգամանքներով էլ պաշ-

մանավորված էր 1995 թ. ապրիլի 3-ին Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի ընտրությունն էլիմանին Ամենայն Հայոց Հայրապետ՝ Գարեգին Ա անվամբ:

Մեկ հիմնական առաջ, երբ թշնամական Հարաբերություններ էին ձևավորվել Կիլիկիայի ու էլիմանների Աթոռների միջև, նմանատիպ իրադարձությունը նույնպես ամենամեծ լավատեսների մտքով իսկ չէր անցնի, սակայն անկախ Հանրապետությունը խառնեց բոլոր խաղաքարտերը՝ հագուտ հայ ժողովրդի միասնության: Գահակալության առթիվ արտահայտված քաղաքական Գարեգին Ա-ն շնչադարձեց եկեղեցու ազգային դերը՝ դրանով իսկ փաստելով էլիմանին՝ ողջ Հայության հոգևոր կենտրոն լինելու հանգամանքը:

Գարեգին Ա-ի ընտրությանը որոշակի տեղաշարժեր նկատվեցին նաև Հայրենիք-Սփյուռք Հարաբերություններում: Խղիճը նրանում էր, որ Եղեղենից հետո աշխարհագրական հայության մոտ Հայրենիք գաղափարը մարմնական ընկալում էր, բայց, բայց, որ անմասնաշարժ իրադարձություններում Հայաստանի հետ: Նորենտիք կաթողիկոսն իր ելույթներում և քարոզներում հասակորեն ընդգծեց Արևելյան Հայաստանի՝ իրեն Մայր Հայրենիք՝ պայմանավորված նորակալ Հայաստանով և Սփյուռքի՝ դեպի Հայաստան «վերադարձով»: Հնուաբերական է, որ, որպես Կիլիկյան Աթոռի նախնին գահակալ, Գարեգին Ա-ն իր ելույթներում թեկնույթ եկեղեցականությունն էլիմանին-Կիլիկիա Հարաբերություններն անընդհատ նույնն անցուցում է Հայրենիք-Սփյուռք Հարաբերություններին՝ մի տեսակ առանձնացնելով Աթոռների ազդեցության ոլորտները, ինչի այսօր ևս երկու Աթոռների հիմնական հակասությունների պատճառներից է:

Ուշադրալ է, որ իր ընտրությունից հետո կարճ ժամանակ անց Գարեգին Ա-ն 1995 թ. հունիսի 27-ից հուլիսի 4-ը Լիբանանում մասնակցեց Կիլիկիո նոր կաթողիկոսի ընտրությանը: Մասնավորապես, Գարեգին Ա-ն բավականին շատ էր անդրադառնում էլիմանին-Կիլիկիա Հարաբերություններ-

ներու Աթոռների հաշտեցման ճանապարհով, ինչը նա տեսնում էր Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի որպես Ամենայն Հայոց կաթողիկոս ընտրության մեջ: Գնահատելույն ճանապարհին որպես Ամենայն Հայոց կաթողիկոս կատարած առաջին պաշտոնական այցելությունը և այդ այցի ժամանակ պետության կողմից խոստացված արարքությունը իր վերջնական միակողման գործի և վկայում են անպակաս ապարտիք՝ ելելեցու գործերի միջամտելու մասին: Տե՛ս «Ելմաններ», ապրիլ 1995 թ.:

<sup>1</sup> Ի դեպ հարկ է նշել, որ կաթողիկոսական ընտրությանը մասնակցում էին ընդամենը երկու կիլիկյան ներկայացուցիչ՝ Տ. Խորեն արք. Գաթաբյանը, Սեր Խաչիկ Պապիկյան: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 19:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 75:

<sup>3</sup> Այս տեսանկյունից բավականին ուշադրել էր կաթողիկոսական ընտրության համար հրավիրված Ազգային-եկեղեցական ժողովում նախագահ Լ. Տեր-Պետրոսյանի արտահայտված ճառը, երբ նա եկեղեցական պատասխանատվություն անվանեց ազգային խաղաղության ու ժողովականների կողմից ընտրության կատարող «միասնության» փրկանքական անհրաժեշտության գիտակցությունը: Ելույթի այս հատվածի վերլուծությունը հասկանալի ընդ է տալիս, որ նախագահի ժողովականներին կոչ է անում գնալ

րին»<sup>1</sup> չհեղեցով, որ «Սուրբ Էջմիածնից հետո Կիլիկիո կաթողիկոսությունը մեր եկեղեցու ամենից նվերակալն և կարևոր կենտրոնն է և նրա այդ հանգրվանը խնդրոք առաքել չի կարող դառնալ»<sup>2</sup>։ Կիլիկիո կաթողիկոսի ընտրության ժամանակ արտասանված ճառերում բոլոր հեռուորենից չնչ-տեղին պատմական կարևորագույն մի հանգամանք, այն որ Հայոց պատմության մեջ առաջին անգամն էր, որ Կիլիկիո կաթողիկոսը բարձրանում էր Ս. Էջմիածնի գահին և Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսի օժուժը կատարվում էր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ձեռքով<sup>3</sup>։ Պատմական այս կարևորագույն իրադարձությունը հիմք տվեց նոր ուժով չնչաղեղի մեկ Հայաստան, մեկ Հայրենիքի և մեկ եկեղեցու գաղափարը՝ ընդգծելով Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու անքակտելի միությունը։ Այս իմաստով պետք է նշեք, որ նմանատիպ Հայտարարությունները մեծապես նպաստում էին Հայ եկեղեցված կարևորագույն երկու ինքնագիտակցական կենտրոնների միավորմանը, որն անհրաժեշտ ու կարևոր էր Ափրուքի և Հայրենիք միասնականության պահպանության համար։

Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում կանգ առնել ևս մեկ կարևորագույն հանդամանքի վրա։ Դեռևս 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարսկզբին Հայ հոգևորականության որոշակի հատված նախաձեռնել էր Հայ եկեղեցու բարեփոխություն, որի ազդեցությունը Գևորգ Սուրենյանց կաթողիկոսը նախաձեռնեց որոշ քայլեր, քայլը դրանք մնացին անավարտ։ Հետագայում բարեփոխողական նախաձեռնություններով հանգես եկան Բարեկեն Կյուլիսեյանը, Թորգոմ Գուշակյանը։ Ավելորդ էջ նշել, որ անձնիշխան չլուծմ ունենալով մեծ բարեփոխող-ստանդարտն Գաբրիելի Հովհասթյանցի հետ, Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գաբրիել Ա-ն չէր կարող աչքաթող անել Հայ եկեղեցու բարեփոխություն խնդիրը, ինչի ճառագայթներն կանգնած ամենից կարևոր և առաջնային խնդիր էր համարում երկու եկեղեցու բարեկամությունը։ «Բարդի պահպանումը այն կարգին, որ կյանք է, ոչ թե միայն կառույց, այսինքն՝ եկեղեցին բարեկարգել այնպես, որ նա դառնա սքանչելի մեկ ուժ, գործուն ներկայություն և կենսունակ ներգործություն մեր ժողովրդի կարեքին համար»<sup>4</sup>... Երեսուդեմի պատերազմի Թորգոմ Գուշակյանի այս խոսքերով էլ իր առաքելությունը եկեղեցու բարեփոխության հարցում ներկայացրել Գաբրիել Ա-ն։

Այս իմաստով էլ մասնանշվեց այն հիմնական առաքելությունը, որանց չուրջ պետք է իրագործվեր երկու Աթոռների համագործակցությունը։ Հայ եկեղեցու միության առավել ամրացման, ապառ ու անկասկալ Հայաստանի նախագիտությունից առավել ամրացման, Արցախյան պատերազման պայթյալի առավել հղորացման անհետաձգելի ու հրամայական գործին։ Դրան զուգահեռ զույգ Աթոռների համագործակցությունն առավել խորացնելու և երկխոսության գալար կաթողիկոսական մակարդակից ներքին օղակներ իջնելու նպատակով Գաբրիել Ա-ն առաջարկեց Անկիլիսիո Դպրեպետի Կարծու և Էջմիածնի Ծնածարանի միջև առավել խոր երկխոսություն հաստատել։ Կարծու և նք, որ իրավական զույգ հաստատությունների, ինչպես նաև Երեսուդեմի ժառանգավորաց վարժարանի միջև տարաբնույթ գիտական, մանկավարժական, ուսուցողական համատեղ ծրագրերի նախագադարանում և կազմակերպումը հող կնախագադարանտի ուղեկոր ծառայության կողմից հայորդիների մեջ փոխադրած ընկալման մակարդակը բարձրացնելու, փոխադրած դասաշուկային և բերկրային միջոցառում ձևավորելու համար, ինչն էլ բերկրական հարաբերությունների վերադիպեց հետո հող կնախագադարանտի հետագայում նման հակամարտությունները լուծելու և կոնֆլիկտից խուսափելու համար։ Յուրք, անկասկալ Հայաստանի հիմնադրամից հետո որևէ նմանատիպ միջոցառում չի կազմակերպել, քացառու-բաց չբխատունության պատկան կրն ընդգրկվան 1700-ամյակի կազմակերպումը կազմակերպված տարանջատված միջոցառումների՝

Հայտնի փաստ է, որ Էջմիածնի-Կիլիկիո հարաբերություններն առավել սուր բնույթ էին ստացել պատգահայ թեմի չուրջ ստեղծված խնդրի պատճառով։ Համաձայնաբ դա է կառուցում, որ իր հովգադարանական առաջին այցելությունը Վեհափառ կառարեց Կանադա (հունվ. 24-ից փետր. 1-ը)։ Բավականին տպավորիչ էր Մոնրեալում արտասանված կույյքը, որում Վեհափառ նշեց, որ «մեր ժողովուրդը պետք ունի հողեր «պերեսուդեմի... Մենք բոլոր միասնաբար բազայք մե կնեղալացնենք. երկ բազարեն կտոր մը փրթի, կչորեն»<sup>5</sup>։ Ուշադրով էլ Գաբրիել Ա-ի ուղերձը Հյուսիսային Ամերիկայի ու Կանադայի Հայությանը՝ Հայ առաքելական եկեղեցու ներսում երկփեղկված վիճակը վերացնելու ուղղությամբ։ Վեհա-

<sup>1</sup> Լույս տեղում, օգոստոս-սեպտեմբեր, էջ 20։

<sup>2</sup> Դեսաբերրական է, որ ոչ հեռավոր ամառային՝ 1945 թ. Կիլիկիո նորոգտի կաթողիկոս Գաբրիել Դովեթյանց գնաց Ս. Էջմիածնի և անձանք նախագահեց Չորեքշաբթի Գևորգ Զ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրությունը ու կատարեց օժուժը։

<sup>3</sup> Լույս տեղում, ապրիլ, էջ 64։

<sup>4</sup> Դամատեղ անցկացվող միջոցառումների շարքում իր ուղույն տերն ունեցավ կիրակոսյան պաղոցների ուղեգրների հավաք Լիբանանում, Երևանում, Արցախում, որը փորձի փոխանցման, փոխադարձ ճանաչողության ու փոխգործնանք լավագույն վայրն էր։ Այս իսկ պատճառով էլ Արամ Ա կաթողիկոսը ընդոգեց այդպիսի հավաքների կազմակերպումը որպես ազգային միասնության հիմք։ Ճիշտ է, այն չունի կրոնական հիմք, քայն ամուսնացանիվ լուծում էր իր շարք կարևոր խնդիրներ։

<sup>5</sup> Լույս տեղում, փետրվար-մարտ, 1996, էջ 85։



փառք գտնում է, որ վերացել են այն պայմանները, որոնց ազդեցությամբ Հայ եկեղեցու ներսում սկիզբ էին առել երկպառակտողական միասնանքը և դա վերականգնումը ապագայի հրաժարանը Հայ եկեղեցու Հեղինակությունը ԱՄՆ-ի և Կանադայի Հոգևոր ու վարչական շրջանակներում: Դրանից զատ կաթողիկոսը մասնաշաղկապում էր, որ այդ բաղժի իտաղությունը կհաստատվեր նաև ազգային-աշխարհիկ կյանքում՝ ի նկատի ունենալով սփյուռքահայ աշխարհիկ գաղափարի մեծ կիրիկյան ու էվմիսանական շրջանակների հակասությունները:

Եթե 1988 թ. երկրաշարժը Հանդիսացավ ստույգի կոտորման սկիզբը, ապա քրեատեսությունը 1700-ամյաին միասնական տոնակատարությունը պետք է դառնար երկու Հայկական կաթողիկոսությունների միջև վերջնական իրադրություն Հասնելու, դրամական: Չնայած ստեղծված բարեկապատ պայմաններին 1996 թ. դեկտեմբերի 23-ին տված մամուլի ատուխում վեհափառը որպես իրականացված իրադրություն է խոսում երկու աթոռների թեմաների խնդրանքի լուծման ուղղությամբ, ինչը յուրյոց է տալիս, որ ցանկալի լուծումները դեռ որպեսզի ժամանակ և ջանք են պահանջվում<sup>1</sup>:

Այդ կապակցությամբ կատարված կարեորագույն նախաձեռնություններինց կարելի է Համայնքի Գարեղին Ա և Արամ Ա կաթողիկոսների փոխադարձ Համաձայնությունը ստեղծվելիք Համաձայնությունը, որին պետք է մասնակցեն նաև ազգամանք և քննարկելի եկեղեցիների միջև ապա տարաձայնությունները, դրանց Հիմքերը, լուծման ուղիները և ազգապայման համայնքի մեջ ընդունվող բացառություն: Հնարավորությունը: Նմանատիպ Հարցեր քննարկվեցին 1995 թ. սեպտեմբերին ու 1996 թ. Հոկտեմբերին «Հաստատված» Համաձայնության իրադրություն ժողովի մասնակցելու նպատակով Ս. Էվմիսանի այցելած Կիրիկի կաթողիկոսի այցի ժամանակ և որպեսզի չարտահանվի փոխադարձ երկխոսությունը: 1997 թ. օգոստոսին Էվմիսանի են ժամանում Կիրիկիայի Գրառվածները և Էվմիսանական Գրառվածներին Հետ ստեղծում են ղեկավար իրենց առնականությունով: Առաջին Հանդիսական Հիմնական օրակարգն էր «Հայ եկեղեցու միասնականության ամ-

բաղեցում» և այդ նպատակին Հասնելու Հիմնական կետերը Համադրվեցին ա) թեմերի Հարցը, բ) թեմերի միջև գործակցության անհրաժեշտությունը և կապերը և գ) Հայ եկեղեցու բարեկապությունը: Բնադրություններն առցանց բավականին ջերմ մթնոլորտում և որոշվեց կազմել ու Հանձնարումներ՝ ուսումնասիրելու Համար բարեկապության վերաբերյալ առաջարկներն ու աշխատանքային ծրագրեր կազմել Հայ եկեղեցու, աստվածաբանական մասնագիտյան, բարոյագիտական Հայացքների, վարդապետական ուսուցումի և ծխական կյանքի մեծ անհրաժեշտ վերանորոգությունը և միասնական ազանդվելու Համար:

Վերջնալից զալյալ է ապացուցելու դեռևս 20-րդ դարավերջին Հայ եկեղեցու ծնունդ սկիզբը առած բարենորոգչական դադարաբերները նոր ուժով վերաշարժվում էին եկեղեցու պատերից ներս, ապալին այդ բարենորոգչական դադարաբերները Համադրվեցին արդեն նոր իրավիճակով՝ երկու Աթոռների միջև երկխոսություն սկսելու ու 50-ականներին Հիմք դրված պատակառողական միտումները վերաշարժելու ուղղված ջանքերը: Հետաքրքրական է, որ զույգ Կաթողիկոսությունների ներկայացուցիչներն էլ ընդունում էին Հայ եկեղեցու ծխական բարենորոգչական անելու ու միասնական Համակարգ ապահովելու խնդիրը:

Էվմիսանի Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն Կիրիկի կաթողիկոսություններին հարաբերությունները բարձր մակարդակի մասին էր վկայում 1998 թ. օգոստոսի 26-ին Լիբանանի վարչապետի անձնական ինքնաթիռով Մայր Աթոռ ժամանած Արամ Ա-ի այցելությունը՝ և անություն արտասահմանյան երկխոսակ թուժումից նոր ժամանած մատաղակ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի: Ուշագրավ է, որ որպես միասնական եկեղեցու Հիմք Համադրվեց Հայ եկեղեցու միասնական առաքելությունը մեկ ժողովրդի պատմական հավատադրի, երկրային ու ազգային Համար: Հատկանշական է Հատկապես Հանդիսական ավարտին Գարեղին Ա-ի Հետևյալ խոսքերը: «Մենք չենք երկու եկեղեցի, և այդ ազգապարզ կարամանք մեր ժողովրդին մեջ: Մեկ եկեղեցի ենք և մեր մեկությունը մարդդաններին կարտահայտվի, և այսօր այդ արտահայտությունը դեղեցիկ երևալիքներն մեկն է՝ ձեր այցելությունը»:

Կարևորվեց նաև այն Հանդամանքը, որ Հայ եկեղեցին ոչ միայն խոսքով, այլ նաև գործով պետք է ցույց տա իր միասնական բնույթը:

Գարեղին Ա-ի կաթողիկոսի գահակալման շրջանը ի մի բերելով պետք է նաեւ, որ այն յուրօրինակ Հնդափոխական բնույթը էր Հայ եկեղեցու պատմության Համար, որը դրսևորվեց Հայ ժողովրդին ու եկեղեցուն ծառայելու մի շարք բնագավառներում: Նրա գաղափար մանրակրկիտ մերում-

<sup>1</sup> Լույս տեսնում, դեկտեմբեր, 1996, էջ 100-101:

<sup>2</sup> Երվանդանի Երկապաղցիցներն էին՝ Ս. Վաչե արք. Դովսեփյան (ԱՄՆ Արևմտյան բնիկ առաջնորդ), Ս. Գարեգին արք. Ներսիսյան (Արարատյան հայրապետական բնիկ Առաջնորդական փոխառնորդ), ակադեմիկոս Գրիգորի Խաչատրյան, ԱՄ պատմաբանության Պապյան: Կիրիկիայի երկապաղցիցներն էին՝ Ս. Ջառնի արք. Ազմարտյան (Ազգային Կենտրոնական Վարչության Կրթական ժողովի անդամակալ), Ս. Օշական Վաչե, Չոլոյան (Բուլվարի և Արարական ծոցի երկրների բնիկ առաջնորդ), Խաչիկ Պապյան (Ազգային Կենտրոնական Վարչության Բարապետական ժողովի անդամակալ), Երվանդ Փամակունյան (Ազգային Կենտրոնական Վարչության Բարապետական ժողովի անդամակալ): Առնականաբեր ընտրվեցին Ս. Վաչե արք. Դովսեփյանը և Խաչիկ Պապյանը:

<sup>3</sup> Լույս տեսնում, օգոստոս-սեպտեմբեր, 1998, էջ 105:

ծուքյան է ենթարկել Հայկ-Վիտոսեբերգի Աստվածաբանական ֆակուլտետի վարիչ Հերման Գուլցը՝ նշելով, որ նա պահպանեց Հայ ինքնուրույն Սփյուռքում, նպատակն աշխարհասփյուռ Հայերի միավորմանը, Հայթա՜հայեց առող պատերազմի ընթացքում արեմատաշայթված ժողովրդի և արևելահայության միջև առաջացած անբաժանելի միությունը։ Անթիլիանի «Հակադիր եկեղեցու» պետ ընտրվելը՝ բառ Գուլցի, պատմական բնկումնային պահ Հանդիսացավ Հայ ժողովրդի կյանքում։

Էմիլիանի Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն կիլիկիո կաթողիկոսությունների Հարաբերությունները որոշակի որակական փոփոխությունների ենթարկվեցին Արարաթյան թեմի Հայապատկան փոխանորդ Գաբրիել Ներսիսյանի՝ Գաբրիել Բ անվամբ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս ընտրվելուց հետո։ Հենց 1999 թ. սկսած երկու Աթոռների Հարաբերություններում սկսվում է հետաքրքրական իրադարձությունների մի շղթա, որին կանգնադրված էր առկա։

Այս իմաստով Գաբրիել Բ կաթողիկոսի գահակալության շրջանը կարելի է պայմանականորեն բաժանել երկու փուլերի՝ առաջին փուլում Հարաբերությունները փոփոխվում էին բարեկամական Հարաբերությունները կիլիկիո Աթոռի հետ և ինչ-որ առումով կարելի է ասել, որ զրան նպաստում էր նախորդ կաթողիկոսի ժամանակաշրջանի ինքնիշխան ուժը և երկրորդ փուլը, որի ժամանակ երկու Աթոռների միջև տեղի ունեցավ Հարաբերությունների խորացում ու խաթարում։

Այնուամենայնիվ, պետք է նշենք, որ կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ի տարեգրքյան Հաջիվաթությունը բավականին Հուստապով էր և ապագային միտվում։ Վեհապատկ Նշեք, որ երկու Աթոռների միջև վարչարարական վեճերն ու տարածայնությունները պետք է լուծվեն ժողովրդի միասնական ջանքերով, երբ կարեք փոխել ու կվերաշինել Հայ եկեղեցին։ Անբողիք խնդիրը նրանում էր, թե ինչպես է մեկնաբանվում «Կանոնական վիճակի վերականգնում» արտահայտությունը Էմիլիանի ու կիլիկիայի կողմից։ Հարկ է այստեղ հղում անել պատմությանը՝ տեսնելու, որ Էմիլիանի

«Կանոնական վիճակի վերականգնում» ասելով հասկանում է կիլիկիոյն Աթոռի սուրբազնացիոն Հարաբերությունների վերականգնում՝ զենս հինգրորդի առաջնորդ Մայր Աթոռի։ Միևնույն ժամանակ Անթիլիանը ևս խոսում էր «կանոնական վիճակի վերականգնման» մասին, սակայն այս պարագայում անթիլիանականները որևէ սուրբազնացիոն խնդիր չէին դնում, այլ՝ երկու Աթոռների միջև բնեկամական, իրավահավասար Հարաբերությունների ճանաչում էին պահանջում։

Ինչպես բազմիցս նշել ենք, երկու Աթոռների Հարաբերությունների հիմնական հակասությունները պատճառը վարչարարական Հարցերն էին։ Ինչպեհ, յուրաքանչյուր Հայ մարդ հցանկանալ տեսնել առանց կոնֆլիկտների մեկ, միասնական եկեղեցի, սակայն իրավահավասար Հուստապով, որ առավել նպատակահարմար կլինեք ստեղծված իրավիճակից Հնարավոր կերպ որոնել։ Այս իմաստով կարծում ենք, որ Հայրայց փառալույսին է վիճարանությունը վարչարարական հիմքի վրա, որը Հնարավոր է լուծել «քրիստոնեական սիրտ» և «բարի կյանք» դրսևորման ղեկավարում։ Ինչպեհ առավել Հակասական ու անլուծելի է դառնում այն պարագայում, երբ եկեղեցիների միջև հակասությունները անզավաթվում են Հոգևոր-կրոնական, աստվածաբանական և, ամենատարածվածոր, դավանաբանական Հարթություն։ Եվ բանի զեռ Աթոռների Հարաբերությունները վարչարարականից այլ Հարթության չեն տեղափոխվել, պետք է մտածել խնդիր չլուծափոխվելու մասին։

Նորընտր Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ն իր 1999 թ. տարեկան Հաջիվաթության մեջ ներքին բարեկարգության ու բարեկարգության մեկնադրությամբ խնդիրներից Համայնք «եկեղեցին աճմանագրությունը օժտելու փայլուն անհրաժեշտությունը», որի ճանապարհին ընկած գլխավոր խոչընդոտ էր Հասարակ կիլիկիոյն Աթոռի հետ վարչարարական խնդիրների լուծումը։ Նման աճմանագրության կանոնադրության ընդունումը մշտապես նոր Հակասությունների տեղիք էր տալիս, քանի որ աճմանագրությունը չէր կարողանում լուծել ներկեղեցական գլխավոր՝ երկու Աթոռների Հարաբերությունների իրավական կարգավորվածության ու կարգավիճակի խնդիրը։

Երկու եկեղեցիների Հարաբերություններում բնկումնային պահ կատարել էր Հանդիսառն 2001 թ. քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակելու 1700-ամյակին նիժրված տանկատարություններ, որին հանդիսառնություն էին բերելու ողջ աշխարհի Հայությունները՝ իրենց Հոգևոր և աշխարհիկ երեկներով։ Հոգևոր-ազգային կյանքի մարտահրավերների ու խնդիրների վերաբերյալ ուշադրավ էր կաթողիկոս Գաբրիել Բ-ի ելույթի այս հատվածը. «Սրբազանք մեր պատմությունը ազատամեծերից ու չլու-

<sup>1</sup> Գերման Գուլց, Սիվկա կապուտիկանը, Դիոն Հակոբյանը, Մեսրոպ արք. Աշոցանը, Խաժապ արք. Պարսամյանը և շատ ուրիշներ Գաբրիել Ա-ի կաթողիկոսի մահվան կապակցությամբ իրենց գրած հոդվածներում արժևորել են Սիվկոյն-Հայրենիք, Երմիաժիմ-Կիլիկիա, արևմտահայությունը-արևելահայությունը հարաբերությունները մոր ժակարդակ վրա բարձրացնելու և հայ ժողովրդի համար կենսական նշանակություն ունեցող բազմաթիվ հիմնականիները լուծելու համար։

«Արարչ Լ. որ գործն զերկուսի» աստվածաշնչյան այս խոսքերով ընդադրեք Գաբրիել Ա-ին Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա-ն 1999 թ. հուլիսի 8-ին Մայր տաճարում ասված զանազան կարգա-ճական խոսքում։

կենք ժամանակների հարկադրանքները: Ամենայն Հայոց և Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների միջև տարաձայնությունների հարթվումով ձեռնառնություններ հայ կեղեցիկուհիներին բարեկարգությանը, 2000-ամյա թրքառնական ժամանակաշրջանում գործունե մասնակցություն բերենք ազգերի, կրոնների ու եկեղեցիների համեղագրությանը: Քայլեր են իմրական մեր իզգևերի իրականացման վճառականությանը՝ որպես մեկ եկեղեցի, մեկ պետություն և ազգ՝:

Նույն ժամանակների շարունակությունն ենք տեսնում Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա-ի խոսքերի մեջ, որոնք եմ արտաբերեց 2001 թ. սեպտեմբերի 22-ին էջմիածնում տեղի ունեցած մյուսնորհանգիսի արարողության ժամանակ: Կիլիկիոյից բերված մյուսնորհանգիսի էջմիածնական մյուսնորհանգիսի՝ Արամ Ա-ի առաջ. «Հայաստանայաց եկեղեցին մեկ է. Հայաստանայաց եկեղեցին մեկ է իր մյուսնորհանգիսի, իր աստաբերությանը, իր ծառայությանը և իր ժողովուրդով»: Միասնական աստաբերության մասին փկայաղ իրողություն կարելի է համարել Գաբրիել Բ-ի և Արամ Ա-ի միասնական ուշադրությանը՝ «Եր-Ջր»-ի հիշատակի Մեծ եղեցիների գոհերի:

Արամյան 2002-2003 թթ. ընթացքում էջմիածնի Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների հարաբերությունները բավականին լարվեցին ու սրվեցին: Չնայած նրան, որ 2002 թ. մայիսին «Հայաստան-Սփյուռք» երկրորդ խորհրդակցությունից աշխատանքների մասնակցում էին նաև կիլիկյան երկկայացուցիչները ու ղեկավարողական նորմերին յուրահատուկ փերպով երկուստեք բարյացակամությունը պահպանվում էր, սակայն արդեն նկատելի էր որոշակի սառնություն երկկողմանի շփումներում: Այն, որ «էջմիածին» պաշտոնաթերթը բավականին սուղ տեղեկություններ է հաղորդում Արամ Ա-ի այցի փերպերայ և դրանք չեն անցնում չոր տեղեկատվության առճանաչում ու որեւէ անդադար չի կատարում երկկողմանի հարաբերությունների ընթացքին: Մեր կարծիքով կանադայում Անթիլիասի կողմից թեմ քաղերն ծրագրերն զուգահեռ երկկողմ հարաբերություններում իր բացասական դերակատարումն ունեցավ Հայ կեղեցիկուհի կանադաբերության հանձնաժողովի աշխատանքների փերպուսումն էջմիածնում: Հանձնաժողովի նոր կազմում երկկայացված էին միայն էջմիածնի մայր Աթոռը, Գ. Գուրի ու Երուսաղեմի պատրիարքությունները: Հայասնի է. որ կիլիկյան Աթոռը մշտական որոշակի փերպադատություն է ունեցել նմանատիպ կանադաբերության մշտական ուղղությանը:

էջմիածնի Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների հարաբերությունները փերջական հակասության փուլ մտան 2003 թ.

երկրորդ կեսից, որի արտահայտություններին մեկն էլ հոկտեմբերին թեմական երկկայացուցչական հավաքին Գաբրիել Բ-ի կուլթի այն հատված էր, որտեղ կաթողիկոսը անուղղակի քննադատության ենթարկեց կանադայում կիլիկյան Աթոռի կողմից թեմ հռչակելու որոշումը և այն բնութագրեց որպես հակահանունական: Կիլիկյան Աթոռի կողմից կատարված այդ քայլը Գաբրիել Բ-ի կապեց պետական անվտանգության խնդրի հետ՝ համարելով, որ դրանով վտանգվում է Հայ ժողովրդի միասնականությունը Սփյուռքում և Հայասնիքում և նորից առաջ էր քաշվում «կանադականության փերպանցման խնդիրը»:

Երկու Աթոռների միջև հարաբերությունների վատթարացումը պայմանավորված էր նաև 2001 թ. խաժախ արք. Հակոբյանի կողմից կանադայում թեմ հռչակելու խնդրով: Չնայած այդ հակադրանքին դեռևս պահպանվում էին հույսեր երկկողմեցական անդորրը փերպաստանելու առումով, սակայն կրակի վրա յուղ լցվեց Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա-ի կողմից խաժախ արքեպիսկոպոսին «Առաջնորդի» տիտղոս շնորհելու առիթով: Այդ քայլը հանդիսացավ այն կետը, երբ ի վեր դարձան նախկինում մեղք բերված բոլոր համաձայնությունները, փերպադարձ վտանգացմանը, «մեկ ազգ, մեկ եկեղեցի» սկզբունքի չուրժ մեղք բերված բոլոր խոսակցությունները և միանգամից ետ փերպարձ կատարվեց դեպի 1956-58 թթ. փերպարձ մեղադրանքների չընթանի:

Այդ առիթով իրենց բողոքի ձայնը բարձրացրեցին Հյուսիսային Ամերիկայի երեք թեմերը: Ինչպես նաև կանադահայերի առաջնորդության թեմական խորհուրդը՝ կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա-ի որոշումը բնութագրելով որպես հակահանունական, հակաթերական և հուսախաբ: Առաջիկ խիտ գնահատականներով էր հազեցած էջմիածնի Մայր Աթոռում Գերագույն Հոգևոր Խորհրդի ժողովի բնդունած հայտարարությունը, որտեղ դատապարտվել է կիլիկյան Աթոռի այդ քայլը, այն որակելի իբրև «աշխարհափոխ մեղք ժողովրդի միասնականության ու միությունից խախտելու փորձ»:<sup>1</sup> Չնայած նրան, որ այդ քայլը համարվեց եկեղեցաբանական ու նմիրադատական կարգերին հակասող, այնուամենայնիվ, Անթիլիասի դատապարտողները չեղան առավելագույն դնում էին ոչ թե հոգևոր-հավատքային, այլ ազգային միասնականության խաթարման վրա:

Անհուսմանայիվ, մոտ երկկամյա խզումից հետո էջմիածնի Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների հարաբերություններում որոշակի տեղաշարժեր նկատվեցին 2005 թ. մարտի 4-5-ը, երբ էջ-

<sup>1</sup> Նույն տեղում, հունվար, 2001, էջ 19:

<sup>1</sup> Հայտարարության անդրդակառ տեքստն ու մանրամասներ տես Նույն տեղում, ապրիլ, 2004, էջ 15:



միաձուլում տեղի ունեցավ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության և Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության պատվիրակությանների խորհրդակցական ժողով, որի նպատակն էր «Հայ եկեղեցու վերանորոգության հրամայականը» թեմայով օրակարգի նախագծի պատրաստությունը: Քննարկվող հարցերը բաժանվեցին երեք խմբերի ու քննվեցին առանձին-առանձին<sup>1</sup>:

Անուշտ պետք է նշենք, որ երկու Աթոռների միջև բարեկամական հարաբերությունների հաստատումը Հայ ազգի, Հայոց առկա պատկառության և Հայ առաքելական եկեղեցու ամենացանկալի իրողություններից է, սակայն, ցավոք, երկվողում «սուր պատերազմական» հարաբերությունները շարունակվում են մինչև օրս: Ձախձաձ 2006 թ. սեպտեմբերին Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա-ն «Հայաստան-Սփյուռք» երրորդ համաժողովին մասնակցելու նպատակով ժամանեց Հայաստան, այցելեց Էջմիածին, սակայն «ազգային», «Հայոցաբային» հարցերին վերաբերող հայտարարությունները խնդրեց այն կողմ չանցավ:

Այս և վերջին տարիներին երկվող հարաբերություններում տեղ դասոծ նմանատիպ դրսևորումները գույլին են վկայելու, որ Էջմիածին Մայր Աթոռի ու Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների միջև շարունակվում են ոչ բարյալակամ հարաբերություններ ու չի զրևեորվում պատճառացիության հարցին չուժում աղու, նպատակային:

<sup>1</sup> Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության պատվիրակության անդամներն էին՝ Խաճակ աթ. Պարսամյանը, Միքայել եպ. Մրապախյանը, Ռաֆայել Պապայանը, Ջեյմս Գալուստյանը: Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության պատվիրակության անդամներն էին՝ Օշական աթ. Եղիշյանը, Կարոն եպ. Ալեքեյանը, երվանդ Փամբուկյանը, Արսեն Դանիելյանը:

Եկեղեցու բարենորոգման հարցերը ընդգրկում էին հետևյալ ոլորտները՝ 1. Հայ եկեղեցու կանոնական վիճակը, եկեղեցաբանական, վարչական և կանոնադրային ստիճանում, 2. քրիստոնեական և հայցի դաստիարակություն, ավետարանական առաքելություն և հոգևոր ու մշակութային արժեքների կենսունակ պահպանություն, 3. օրական և արարողական կյանք, 4. հոգևորականների պատրաստություն և վանական կյանքի փորձառություն, 5. միջեկեղեցական և միջկրոնական հարաբերություններ, 6. դիրքորոշումներ արդի ընկերային և բարոյական տարբեր հարցերի հանդեպ, 7. եկեղեցի և անտուրյուն ու եկեղեցի և ընկերային կառույցներ փոխարաբերություններ, 8. հայ ժողովրդի իրավունքների հետապնդում, 9. տեխնոլոգիական արդի միջոցների օգտագործում:

## ԷՔԵՐ ՀՆՀԱՏԱՏՆԵՐՈՒ ՊԵՎԻԿՅԱՆ ՀԱՐԺԱՆԸ ՊԵՏԱՌԹՆՈՒՄԵՆԸ

I. Մովսիսյան

Դեռևս 4-րդ դարից սկսած քրիստոնեական աշխարհը ցնցած ազանդները իրենց պատմական ծագումն ու զարգացումն ունեցել են Հայաստանից դուրս և արդեն ձևավորված ու զարգացման որոշակի փուլում ներթափանցել են Հայաստան:

Ի տարբերություն մյուս ազանդների Պավլիկյան ազանդավորական շարժումը ծագել է և իր զարգացման զապախանկոտին հասել Արևմտյան Հայաստանում, այնուհետև տարածվել Բյուզանդական կայսրության արեփլեյան նահանգներում, թափանցել նաև Արևելյան Հայաստան և մի քանի դար լարված վիճակում պահել պետությունն ու եկեղեցին: Եկեղեցու երկարամյա պայքարից հետո այն վերականգնապետ արմատախիչ է արվում Հայաստանում և Բյուզանդական կայսրությունում: Բայց այնուամենայնիվ որոշակի հասանքներ հասցնում են թափանցել եվրոպական երկրներ և այստեղ ևս մի քանի դար շարունակ դառնալ Համար մեկ ախտանք կաթոլիկության համար:

Պավլիկյանների ծագման և հետագա զործուհեության մասին մեզ են հասել Հայերեն, հուսարեն և բուլղարերեն ավանդադրություններ, որոնցից հնագույնը հուսարենն է:

Հուսարեն պատումը պահպանվել է IX դարի բյուզանդական հեղինակ Պետրոս Սիկիլիացու «Պավլիկյանների պատմություն» աշխատության մեջ՝ Կուլլիթիկե առնուով մի կին, որը մանիկեական ազանդով էր վարածված, իր երկու որդիներին՝ Պետրոսին և Հովհաննեսին Հայաստանի Սամոսատ (Արևմտադոմ) քաղաքից ուղարկում է Պոնտոսի մանաթրիա չրժանը՝ որպես ազանդի քարոզիչներ: Ահա այդ կնոջ որդի Պավլոսի առնուից էլ մանիքեցիները ստանում են պավլիկյան առնու, իսկ նրանց աշակերտները կոչվում են պավլիկյաններ:<sup>1</sup>

Հայկական ավանդությունը պահպանվել է «Գիրք Հերձվածողաց»-ի մեջ՝ «Ապա կին մի՛ Ենթի առնու այնր (այսինքն ի պղիկեանց) աղանդոյն, կեալ զկին թուրքացն կին ի Հայս, և Պոզ ոմն յկարաթատեայ դաւառէն, որ աշակերտեալ էր որբոյն Ենթեմի, առեանկեայ զկինն և խառալեցաւ ա-

<sup>1</sup> Յ. Մ. Բարիկյան, «Պավլիկյանների առաքալական ծագումը ըստ հին բուլղարերեն մի նետադրի», «Հայ-բուլղարական հետազոտություններ», Խատրու Մ, Երևան, 2002, էջ 1:

զանգ ընդ քրիստոնեության: Զարեգակն՝ Քրիստոս առին՝ ոչ մեռեալ և ոչ յարուցեալ և վասն այնորիկ ծածանան ի կերպակէն<sup>1</sup>:

Բուլղարներն ալմանդոթյունն անվանեմք է «Անոթ Հովհաննեսի Ոսկերեանի, թե ինչպե՞ս են առաջացել պապիկյանները»<sup>2</sup> ստատեմք, առաջագլխով Հանեստ գրադրի կերպարանք, գային է Կապադովկիա սր. Բարսեղի մոտ և ասում նրան. «Ընդունի՛ր ինձ, Հայ՛ր, և ես կլինեմ քո Հետ»: Ար. Բարսեղը ընդունեց նրան և շատ սիրեց, ավել նրան իր գրքերը: Նա մարդկանցից երկու աշակերտ վերցրեց իր մոտ: Բարսեղը շատ էր ուրախանում նրանով և ասաց նրան. «Ե՛վ դրադիք քո ձեռքով գրիք մի նամակ, որ ուղարկենք մեր պատրիարք Հովհաննես Ոսկերեանին: Թող նա տեսնի, թե ես ինչ գրագիր ունեմ: Առաջիկ և ես երբ նա տեսնի նրա գեմքի գեղեցկությունը, շատ կսիրի նրան»:

Ոսկերեանը, նամակը ձեռքը վերցնելով, Հասկացավ, որ դա ստատեալական է: Ոսկերեանն, իր բոլոր ծառաներով, եկավ Կապադովկիա սր. Բարսեղի մոտ: Հովհաննեսը պատարագի ժամանակ կարդալուց քայտՀայանի գրագրի ստատեալ լինելը: Այլեց նրա բոլոր գրքերը: Ստատեալի անունը Պալլ էր, իսկ նրա երկու աշակերտները թողեցին Կապադովկիան, եկան Բուլղարիա, ստանալով առաքելական Պողոս և Հովհաննես անունները, սկսեցին սովորեցնել մարդկանց: Ովքեր ընդունում էին նրանց վարդապետությունը, կոչվում էին պապիկյաններ և փառաբանում էին Պողոսին: Հովհաննես Ոսկերեանը գտավ նրանց Բուլղարիայում և Հրամայեց քրթիկ կաշիները: Այսպես պապիկյաններ են կոչվում նրանք, ովքեր ընդունում են այդ թշնամական վարդապետությունը<sup>3</sup>: Բուլղարական առասպելը ստեղծվել է Հայկական և Հուսանական առասպելների հիման վրա:

Պապիկյան առվան ծագման մասին ես կան բացմթիվ կարծիքներ: Ոմանք այդ տեսուր կապում են Պողոս առաքելոյի անվան Հետ՝ հիմք ընդունելով այն փաստը, որ պապիկյան շարժման առաջնորդները սովորություն ունեն ստանալ ավելադիր անուններ, որոնք Պողոս առաքելոյի աշակերտների կամ հիմնադրած Համայնքների անուններն էին: Այսպես՝ պապիկյան առաջնորդ Կոստանդին Հայրը ստացավ Սյրվանոս վերադիր անունը, իսկ Մանանդուլում հիմնադրվեց Համայնք, որը անվանվեց Մանեդուլիտ (Պողոս առաքելոյի աշակերտ Սյրվանոսի հիմնադրած Համայնքի անունով): Հետագայում ես այս սովորությունը պահպանել է՝ Սիմեոն-Տիմոս,

Գեղեցիոս-Տիմոթեոս, Հովսեփ Էպափորդիոսոս, Սերգիոս-Տյուբիկոս, իսկ հիմնած Համայնքները: Մանանդի-Աբալա, մոպսուեստիա-Եփեսոս, Գոնատի Կիոսթորիոն-Լադիկիկա և այլն<sup>4</sup>:

Ըստ մեկ այլ Հնուագիտող Մեխիթ-Քախչյանի պապիկյան անվանումը կապված է Պողոս Սամոսատցու անվան Հետ՝ Ստ. Մեխիթ-Քախչյան: Նա հիմնվում է պապիկյանների առաջացման Հունական ալմանդոթյան վրա, որ պահպանել է Պոտրոս Սիրիլիացին: Պապիկյանների առաջնորդ է Համարվում Կալլիսիկի որդի Պողոս Սամոսատցին<sup>5</sup>:

Պապիկյանների առկա Հիշատակության մասին կարծիքները մի քանիսն են: Ըստ Ստ. Մեխիթ-Քախչյանի պապիկյաններն առաջին անգամ հիշատակվել են Ներսես Բ Բագրևադացու կողմից Հրավիրված 554 թ.-ի ժողովի որոշումներում, այսինքն նա պապիկյան շարժման ծագումը թվագրում է VI դարը<sup>6</sup>: Այնուամենայնիվ կա ես մեկ տեսակետ, ըստ որի, պապիկյան աղանդագորական շարժումը ծագել է VII դարում:

Պապիկյան շարժումը հիշատակվում է VIII դարի սկզբին Պարտավում գումարված եկեղեցական ժողովի որոշումներում: Հովհաննես Օմեցեի Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը գրել է ճառ «Ընդդեմ պապիկեթիկան», որտեղ, սակայն, չի խոսում պապիկյանների ծագման, ընթացքի և զոգափառախոսության մասին, այլ միայն բացատկան անականների մի տարափ է թափում նրանց դիմին:

Հովհաննես Օմեցու Հրավիրած Դիմին 719/20 թ. ժողովի ընդունած կանոններից ԻԹ-ն և ԼԲ-ն վերաբերում են աղանդագորական շարժումներին, մասնավորաբար պապիկյաններին: Դիմին ժողովի Լք կանոնում ասվում է. «Ոչ է պարտ է չարապանի մեղքները տեղի, որ կոչին պոլիկեանք, ավել ուսմք և կամ յարել և իստասկեց լինել և երթնելով թիւն առնել, այլ ամենեւին Հառառուլ ի ճոցանել, դարչել և ասել զնստ, զի որդիք աստուծոյ են և բուցկիք յախոնեական Հրոյն, և աւառաքեալ են ի սրբոյ կամաց Աբարայի: Եթէ որ ինչ, որ յարեացի ի նոստ, ի սիրելութիւն և ի բարեկամութիւն եկեղեց, պարտ է զաշխարհսն խոշտանգել և ծանր պատու-Հաս ի վերայ զնել, մինչև զգառաստացին և առաջացին ի Հաստատ: Ապա եթէ զարեալ ի նմին զացին վերադին գայնպիսին Հրամայեմք ամենեւին Հատանել և արաբաք բնկնուլ իրքի զմանդ արտա յանդամոց եկեղեցւոյ

<sup>1</sup> «Գիդից հարցմանց», «Արարատ», թիւ Բ, տարի ԻԵ, Վաղարշապատ, 1892, էջ 113:

<sup>2</sup> Մ. Ս. Քաթիկյան, «Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ», հատոր Ա, Երևան, 2002, էջ 2-4:

<sup>3</sup> «Հայ ժողովրդի պատմություն», Խ. Բ, Երևան, 1984, էջ 393:

<sup>4</sup> «Քրիստոնյա Հայաստան», համրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 845:

<sup>5</sup> «Հայ ժողովրդի պատմություն», հատոր Բ, Երևան, 1984, էջ 393:

<sup>6</sup> Ստ. Մեխիթ-Քախչյան, «Պապիկյան շարժումը Հայաստանում», Երևան, 1953, էջ 129-149:

<sup>7</sup> Սույն տեղում, էջ 150:

Քրիստոսի, զի «ՄԻ՞ արժատ դառնութեան ի վեր երեւեալ եղիցէ, և եղաւ բազումք զգործցին»<sup>1</sup>:

Պապիկյանները մասին Հայ աղայրուները շատ աղբարտի են, Հիմնականում այս շարժման մասին տեղեկանում ենք բյուզանդական Հեղինակներից՝ IX դարի Հեղինակ Պողոս Միկելիացու «պապիկյանների պատմութիւն» աշխատութիւնից, Թեոփանես Խոստովանողի, Աննա Կոմենայի երկերից և այլն<sup>2</sup>:

Պապիկյան շարժման գաղափարախոսությունը: Շարժման գաղափարախոսությունը ներկայացրել է Պետրոս Միկելիացին, որը եղել է Տերիկում է չիտում է ունեցել Պապիկյան Համայնքի Հետ: Նա գրում է: «Այդ պիղծերը, երբ առաջին անգամ են որևէ մեկին Հետ խոսքի բռնվում, իրենց առաջինի են ձեռնցնում, և նենգորեն Հաստատում և Հավանություն տալիս ուղղափառ քրիստոսյանների բոլոր զոգմաններին: Անծիրաբար և շատ աղիտորեն այլաբանելով՝ ասում են, թե խոստովանում են Սր. Երբորդուբայանն ու Աստուծուն, եղովում նրանց, ովքեր այն չեն խոստովանում: Ասում են թեև ամբարշտ ձեռք է անաստովանաբար, թե մեր Տերն ու Աստվածը մարդկեղանով կուսիք մեզ և եղովում նրանց, ովքեր չեն խոստովանում այդպիսի: Խոսքով մի ձեռք, սրտով այլ, երանք ընդունում են Տիրոջ մարդկեղանցման վերաբերյալ բոլոր դրույթները, սիրով եղովում Մանեիին և նրան Հետեւած բոլոր Հերետիկոսություններին, ինչպես և Պողոս Մանասացուն»<sup>3</sup>:

Նրանց առաջին Հատկանշական գիծն այն է, որ խոստովանում են երկու սկզբունք՝ Չար Աստված և Բարի Աստված, գտնում, որ այս աշխարհի արարելն ու իշխողը մեկն է, իսկ պայտա աշխարհներ՝ մեկ ուրիշը: Պապիկյանները բարություն Աստծուն անվանում էին «Տեր երկինք», իսկ չարություն՝ «Ջորություն կամ արարիչ աշխարհի»<sup>4</sup>: Այս երկու հատկանշությունների միջև տեղի ունեցող պայթյալը Հիմնականում մղվում էր այն բանի Համար, որ արևելյից յուրաքանչյուրն աշխատում էր մարդուն իր կողմը բերվել, դեպի իր տերապստությունը թեքել<sup>5</sup>: Տեսանքի, գլխավոր, նյութական ողջ աշխարհը, ըստ պապիկյանների, արարվել է չար Աստծու կողմից, որին նաև անվանում էին աստանա, իսկ այն, ինչ որ տեսանելի է՝ երկնային և Հոգեկանին է պատկանում բարության Աստծո ստեղծագործ

ծուլություն է: Նրանց մոտ Բարի Աստված տեսնալով է մնում մարդկանց արհեստ ժամանակ, մինչև որ Հանգի է գալիս Քրիստոսի կերպարանքով:

Պապիկյանները նույնիսկ սոցորական մարդկանց թվում էին ուղիւմ դատել տանեափառաբարյալ և Սր. Աստվածածին, էլին ընդունում, որ նրանից է ծնվել Տերը, ալ ասում էին, թե Տերը իր մարմինը երկնքից է բերել և գալով երկրի միայն անցել է Մարիանի միջով՝ որպես խոզուկակի, ուրան Մարիամը լոկ միջինորդ օդակի զեր է կատարում և ոչ թե Աստվածածին: Ժխեսելով Մարիամի Աստվածածին լինելը, երանք մերժում են նաև նրա պատանուները: Նրանք Քրիստոսի մայր Համարում են ոչ թե Մարիամին, այլ Երկինքը, որին կոչում էին Վերին Երուսաղեմ: Ասում էին, որ Աստվածածինը քացի Քրիստոսից այլ երեխաներ էլ է ունեցել:

Քրիստոսին պապիկյաններն անվանում էին անսկիզբ և միասում էին նրա Հարությունը: Ինչպես Քրիստոսի մարմինը, այնպես էլ նրա չարաբանները Համարում էին երեւութական: Նրանք Քրիստոսին վերադրում էին միայն Աստվածային Հատկություններ, դրա Համար Հերքում էին մարգու Հետ տանչվող ամեն ինչ: Այսպիսից էլ բխում է եկեղեցական խորհուրդների և ձեռերի մերժումը: Պետրոս Միկելիացին գրում է. «Նրանք խորշում են մեր Տիրոջ ու աստծո մարմնի ու արյան Հաղորդության սուրբ և սարսափելի խորհրդին և, չարամարդկելով դատում, ջանում են ուրիշներին էլ Համոզել այդպես վարվել, անելով, թե խորհրդավոր ընթերիք ժամանակ Տերն իր աշակերտներին ոչ թե Հայ ու գինի տվեց, այլ փոխարեարար իր խոսքերով՝ որպես Հայ և գինի»:

Նրանք մերժում են պատկական ու կենդանաբ խաչի պատկերը, ներգործություն ու դրությունը, բազում լուստանքների են ենթարկում աչի, որի պատկերը օգուտ եղապատ տեսնելով, գեներն անգամ փախախ են դիմում՝ իրենց առաջնորդի՝ ստանալի Հետ միասին»<sup>6</sup>:

Նրանք մերժում են նաև մկրտության ծեսը, որ եկեղեցին իրականացնում էր ջրով է մեռնում, ինչպես նաև Նյութական մեծ շահ էր ստանում: Մկրտություն ասելով նրանք Հասկանում էին Ավետարանի ասույթները:

Պապիկյանների դրույթներից մեկն էլ այն էր, որ մերժում էին մարդաբանների և մյուս սրբերին, նաև Սր. Պետրոս առաքյալին, անելով թե արանցին ոչ որ էի պատկանում բնորայնների թվին: Սրբերին Համարում էին Նյութական աշխարհի վրա իշխող Հարության Աստծո ծառաներ, որոնք վերջիվերջ Քրիստոսի Աստծո աղբից պետք է ընկնեն: Այս դրույթի մասին Հայկական մեծագործից մեկուն ասվում է. «Սուրա գրաբերություններն

<sup>1</sup> Վ. Հակոբյան, «Կանոնագիր Չայց», հ. Ա, Երևան 1964, էջ 534-535:

<sup>2</sup> «Բյուզանդական աղբյուրները պապիկյան շարժման մասին», Դ. Մ. Բարթիկյան, «Հայրապետական հետազոտություններ»:

<sup>3</sup> «Բյուզանդական աղբյուրները պապիկյան շարժման մասին», Դ. Մ. Բարթիկյան, «Հայրապետական հետազոտություններ», էջ 427:

<sup>4</sup> Մ. Մելիք-Բախշյան, «Պապիկյան շարժումը Հայաստանում», Երևան, 1953, էջ 209:

<sup>5</sup> «Բյուզանդական աղբյուրները պապիկյան շարժման մասին», Դ. Մ. Բարթիկյան, «Հայրապետական հետազոտություններ», էջ 429:



սրբոյն ոչ ընկալան»<sup>1</sup> Այստեղից երևում է, որ մերժելով սրբերի պաշտամունքը նրանք մերժել են նաև սրբապատկերների պաշտամունքը:

Պաղիկյանները մերժում էին Հին Կաթալարանի բոլոր զբոսերը, մարգարեներին կոչում էին մուրեքցնողներ և ավազակներ, ընդունում էին Ավետարանները, Պաղոս առաքյալի թղթերը Հակոբոսի Կաթողիկե, Հովհաննեսի 3 թղթերը, Հուդայի Կաթողիկե թուղթը, Գործք առաքելոցը: Այս բոլոր զբոսերը նրանք մեկնաբանում էին յուրովի և աղավաղում էին իրական իմաստը: Սուրբ զբոսի մեծ առաջնությունը նաև իրենց առաջնորդ Սեբդիոս-Տյուրիկոսի թղթերը:

Նրանք մերժում էին եկեղեցական Հիերարխիան, ասում էին, որ քահանայապետները Տիրոջ դեմ են ժողովվել, այդ իսկ պատճառով պետք է խորհել նույնիսկ նրանց անուաններն արտաբերելուց:

Պաղիկյան համայնքի կազմակերպությունը: Պաղիկյան Համայնքները, որոնց մասին կան Հիշատակություններ, վեց են, որոնց թիվը Հնուագիտությունը ընթացքում ավելացավ:

Կերուսան էր՝ Կուրդիտյի մոտ, որին աղանդավորներն անվանում էին Մակեդոնիա: Այն Հիմնադրվել է Կոստանդին-Սիլվանոսի կողմից:

Մանեսադն էր, որը Հիմնադրվել է Գենեսիոս-Տիմոթեոսի կողմից, այն անվանվել է Աբալա:

Հովսեփ-Եպափրատեանը Հիմնադրել է մի Համայնք, որը կոչվել է Փիլիպպեցոց, սակայն գտնվելու վայրը Հայտնի չէ:

Սեբդիոս-Տյուրիկոսը Հիմնադրել է երեք Համայնք՝ Կողոսացոցը-Արգաստ Արզովանում, Եփեսացոց Մոպսեստիայում և Լուդդիկեցոց Համայնքը՝ Պոնոսի Կենտրոնի կոչվող ավանում<sup>2</sup>:

Պաղիկյան Համայնքների կազմակերպությանը վերաբերող աեղեկությունները պատկանում են գլխավորապես IX դարին՝ պաղիկյան շարժման Հզորացման ու լայն տարածման ժամանակաշրջանին:

Պաղիկյան Համայնքի աղանդապետը՝ զաղափարական ղեկավարը, ընտրվում էր մեկ Հոգի, սակայն եղել են ղեկավար, երբ միանգամից Հանդես են եկել երկու աղանդապետեր, Հիմնականում պաշտոնների ժամանակ: Աղանդապետի ընտրության գործում մասնակցում էին Համայնքի ոչ բոլոր աղանդները, այլ միայն աղանդավորների ղեկավար կորիզը՝ սինեկղեմոսները (ուղեկիցներ): Սինեկղեմոսներին էին անմեղականորեն ենթարկվում

նոտարները, որոնք ափելի ցածր աստիճանի ներկայացուցիչներ էին, նրանք նշանակվում էին սինեկղեմոսների կողմից: Սինեկղեմոսների և նոտարների պարտականությունն էր աղանդի տարածումը:

Բացի սինեկղեմոսներից ու նոտարներից, աղանդապետ ունեւ աղանդներին մի խումբ, որոնք կոչվում էին աստատներ: Ի տարբերություն սինեկղեմոսների և նոտարների՝ աստատները պաղիկյանների Համայնքներում թշնամու դեմ զինված պայքարի կազմակերպողներն էին՝:

IX դարից սկսած պաղիկյաններն ունեցել են կանոնավոր զինված ուժեր, որոնք գլխավորում էր ո՛չ թե աղանդապետը, այլ, ինչպես կոչում էր Փետ պատրիարքը «Զինված ուժերի Արխանդ»<sup>3</sup>: Զինված ուժերի ղեկավարը ընտրվում էր աղանդավորների կողմից, այսինքն ընտրվում էր ոչ միայն սինեկղեմոսներին, այլ բոլոր աղանդավորներին կողմից:

Պաղիկյան Համայնքի վերջին աղանդապետը եղել է Սեբդիոս-Տյուրիկոսը, իսկ նրանից Հետո ընտրված Կարբեսան ու Ուրխտիթը եղել են զինված ուժերի Հրամանատարներ:

<sup>1</sup> Ս. Մեխիթ-Քախյան, «Պաղիկյան շարժումը Ֆայաստսումում», Երևան, 1953, էջ 220:

<sup>2</sup> «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. Բ, Երևան, 1984, էջ 404:

<sup>3</sup> «Պաղիկյան համայնքների կազմակերպության հարցի շուրջ», Յ. Ս. Բարսիկյան, «Հայ բյուզանդական հետազոտություններ», էջ 24:

<sup>1</sup> «Պաղիկյան համայնքների կազմակերպության հարցի շուրջ», Յ. Ս. Բարսիկյան, «Հայ բյուզանդական հետազոտություններ», էջ 25:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 26:

## ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒՆ ԵՎ ԿԵՆՏՐԱԼԻԶԱԿԱՆ ՎԵՐԿԱԿԵԼՈՒՄ ԵՎ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԿԱՅԸՑԱՐԱՆ ՃԱՆՔԱԿԱՆՔԱՐԱՆՈՒՄ

Է. Մինասյան

Հայոց անկախության վերականգնումը ամբողջ Հայ ժողովրդի, այդ թվում Հայ Առաքելական եկեղեցու, Հոգևորականության նախնական երազանքի իրականացումն էր: Հայոց եկեղեցին իր ժողովրդի Հնա միասին ախտորոշեց մասնակցեց նվաճված Հայթախակներին, Հանրապետության կայացման ողջ դործինքնացում:

Արցախյան ազատամարտի առաջին իսկ օրերից բազմաթիվ Հայ Հոգևորականներ զինվորագրվեցին Հերոսամարտին: Նրանք մարտերից առաջ վերցնելով իսկ մկրտում էին չկնքված մարտիկներին և զենքը ձեռքին մտնում կռվի դաշտ: Արցախյան մարտադաշտերում 1991-1994 թթ. բնթացքում իրենց անուշ փառքով պատկեցին Արցախյան թեմի առաջնորդ Գարգի արքեպիսկոպոս Մարտիրոսյանը, Հովհաննես քահանա Հովհաննեսյանը, Ռաֆիկ դպիր Ոսաթարյանը, Գրիգոր քահանա Մարկոսյանը, Վահան արքդա Դավթյանը, Արմեն դպիր Մովսիսյանը և ուրիշներ, որոնք պարզևստարվեցին և ՀՀ շքանշաններով ու մեդալներով: Արցախին սատարելու նպատակով Հայոց եկեղեցին Վազգեն Ա կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ արդյոք գործունեություն է ծավալում արտերկրում, դիմում է միջազգային Հեղինակավոր կրոնական կազմակերպություններին՝ եկեղեցիների Համալսարանային խորհրդին, եվրոպայի եկեղեցիների կոնֆերանսին, տարբեր պետությունների ղեկավարներին՝ խնդրելով տնտեսական անդրկրթություն ցույց տալ չբնակավայրում մեկ գտնվող Արցախին ու Հայաստանին: Նման գործունեության արդյունքում միայն 1992 թ. ԱՄՆ-ի երկու թեմերից Արցախին աջակցելու Համար Հանրապետության նորոգելու իշխանությունների Հնա միասին Հայոց եկեղեցին իր մասնակցությունը բերեց պետական-Հասարակական կարգը բարեփոխելու քաղաքականությանը:

Հայ Առաքելական եկեղեցին ազգային եկեղեցի ճանաչելու և նրա դավանանքը ազատ քարոզելու և տարածելու դործում Գարեթոր նշանակություն ունեցավ ՀՀ Գերագույն խորհրդի կողմից ընդունված «ՀՀ-ում խոջի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» օրենքը: Դրանով Հայոց եկեղեցուն իրավունք էր տրվում վերափոխվել իր թեմերն ու

Համայնքները, կառուցել նոր եկեղեցիներ և նպաստել Հոգևոր կրթությանը: Հայոց եկեղեցին պաշտպանեց իշխանությունների նախաձեռնությունը «Հայաստան» Համահայկական Հիմնադրամ ստեղծելու Հարցում: Պատահական չէ, որ 1992 թ. մարտի 17-ին Կոդակով Վազգեն Կաթողիկոսը Համայն Հայությանը կոչ էր անում մասնակցել ու աջակցել Հիմնադրամին: Նման կոչով Հանդես եկավ նաև Մեծի տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսը՝ Գարեգին Բ-ն: Վազգեն Կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ Հաստատվեց ներքին թեմերի եկեղեցական կանոնադրությունը, վերապահվեցին խորհրդային տարիներին արդելված եկեղեցատեր կազմակերպություններն ու միությունները, մանկական ու կրոնական երգչախմբերը, վերականգնվում էին կիսաբաղի եկեղեցիները, կառուցվում էին նորերը: Ամբաղնդակներ Մայր ամբար կապեր ոչ միայն Կիլիկիո Կաթողիկոսության Հնա, այլև քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների Հնա: 1994 թ. օգոստոսի 18-ին ժամանակվց Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա-ն: 1995 թ. ապրիլին Մայր ամբար Սյունի էջմիածնում վեցերորդ ընդհանրմիջ Հնառ անկախ Հայաստանի պարզանշաններում բացվեց Համայն Հայությունը ներկայացնող Ազգային-եկեղեցական պատգամավորական ժողովը, որտեղ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս ընտրվեց Մեծի տան Կիլիկիո ամբառակալ Գարեգին Բ-ն՝ վերանվանվելով Գարեգին Ա: Նրա կրթական, բայց եռանդուն դործունեության տարիներին (1995-1999) ընդամենակցեց եկեղեցաշինությունը, ստեղծվեցին Հոգևոր-եկեղեցական նոր կառույցներ, սերտացան միջեկեղեցական կապերը:

Նրա Կաթողիկոսության տարիներին վերակառուցվում է Հայոց եկեղեցում թեմական կառույցը, որը Հարմարվում է ՀՀ Վարչատարածքային նոր բաժանմանը, Հաստատվում է 8 թեմ: Հայոց եկեղեցու շարքերով երևանի պետական Համալսարանում Հիմնվեց Առաքառաբանության ֆակուլտետ: Մեծ ծավալի աշխատանքներ կատարվեցին Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն Հռչակելու 1700-ամյակի նախապատրաստման ուղղությամբ: Մոսկվայում՝ իրենցում կազմակերպվեց «Հայ եկեղեցու դպրներ» ցուցահանգանքը, որը դեռեց 20 Հապար մարդ: 1997 թ. Օչա-կանում կառուցվեց Ս. Մեսրոպ Մաշտոց դպրատունը, որը դարձավ խոշոր գիտամշակութային կենտրոն: Հայոց եկեղեցին ընդլայնեց կապերը Վատիկանի, եկեղեցիներ Համաշխարհային խորհրդի Հնա:

Գարեգին Ա-ի մահց Հնառ Մայր Աթոռ Ս. էջմիածնում 1999 թ. Հոկտեմբերի 26-28-ը տեղի ունեցած Ազգային-եկեղեցական ժողովում Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս ընտրվեց Արարատյան Հայրապետական թեմի առաջնորդական փոխանորդ Գարեգին արքեպ. Ներսիսյանը: Հայոց 132-րդ Հայրապետը դա՛ բարձրացավ Հայոց պետականության Համար իսկառ նախ իրավահավում, երբ Հոկտեմբերի 27-ին Ազգային ժողովում Հայոց ունեցած





կան ուսուսար: Սակայն այստեղ Վարդավառն ուներ որոշակի առանձնահատկություն, որը պայմանավորված էր այնպիսի տարրերի առկայությամբ, ինչպիսիք էին Տրքմեղ-Գոտմզի խարտիկը և Համարվման Կիմալ-Ջամգյարուն (Նմանատիպ ավանդույթ գոյություն ուներ նաև Համչենում, Գոնտոսում, Դերթիմում, Արցախում, Լուրմում, Արճախում և այլն) <sup>1</sup>, չնայած սուրբներն կենցաղում թե՛ բովանդակային, և թե՛ ժամկետային առումներով պահպանելով ինքնուրույն կարգավիճակը Հնուագայում գրեթե մոտացվեցին:

19-րդ. դ. վերջերի և 20-րդ. դ. առաջին կեսերի տափույշան Վարդավառն բնութագրական էին Արցեհովիտի հանդիսությունները: Առատության և չարտախնայան էրան տեկնվելով ծաղկեփնջերով ու ստանդով զարդարում էին ընտանի կենդանիների, մասնավորապես՝ կիան կովերի ճահտաններ և ներկում եղջերի կամ խոյերի եղջյուրները: Նույն նպատակով ծաղկեփնջի խաչանեկ գեղեցիկ փնջեր կազմելով որպես ծաղկաբաշտ կապում էին անասունների ճակատներին <sup>2</sup>:

Վարդավառի մատաղը կատարվում էր բնակավայրից դուրս՝ արքայաչաներում, անտառներում, հանդերում, գետերի, աղբյուրների մոտ: Անցյալում տոնական արարողությունները Հիմնականում կատարվում էին սրբավայրերում (եկեղեցի, փանք, մատուռ, անապատ, խաչքար, սուրբ ծառ և այլն): Խորհրդային շրջանում այդ սրբավայրերը աստիճանաբար դուրս մնացին Վարդավառի ծխախոտից: Այգեհովիտցիները Հարևան գյուղերի ու խոտավորների հետ միասին Հիմնականում գնում էին Սրվիզի փանք, որի արտադրվող մատաղը պահպանվում է նաև այսօր: Մատաղացուն, որը ավորաբար դառ, ոչխար և աղբյուր էր, մորթում էին սրբավայրերում: Ամեն ընտանիք իր խոտաքանած մատաղն ուներ, որից բաժին էին Հանում Համայնքի տեղամեներին, առաջին Հերթին՝ Հիմաղեղներին և աղբատներին: Կազմակերպվում էին նաև խաղեր, ըմբշամարտեր, լարախաղացների ելույթներ, ձիարշավներ, աշուղների մրցույթներ և տոնապահանքներ: Այդ տեղերը երիտասարդների և Հատկապես՝ նորահարսների ու աղջիկների տոնական զրուսանքի նախընտրելի վայրեր էին, որտեղ նաև աղջիկների և նոր ծանաթությունների պայմաններ էին ստեղծվում: Վերջինս Հարավարթություն էր տալիս «չըլանցելու» առաջա կենցաղում բացահայտ փոսմաների արգելափակող սովորությունների կանոնները:

Հայոց վարդավառան հանդիսությունները երբեմն Հիշեցնում էին նախապրդան հնամենի տոնահանդեսները: Անանատների վայրյությամբ, օրինակ, Դերթիմի Կաթնաղբյուրի մոտ կատարվող արարողություններում, ինչ չլինեին մատաղացուի աղն օրհնելու և խաչակնքվելու ծեսերն ու սովորությունները, ապա այն տպավորությունն էր, թե «քրիստոնեությունը տեղի է տվել սկիսկանություններին»: Ի դեպ, Տավուշում, սկսած 19-րդ. դ. վերջերից առ այսօր գեղեցիկ գոյատևում է տանի առավել ավանդական-պահպանողական նկարագրերը, ուր նույնիսկ անցյալում գրեթե բացակայում էին դերվիշյան Վարդավառի հետ կապված վերահիշյալ քրիստոնեական հատկանիշները:

Եկեղեցիներին հատկեր էին նվիրում արտերն ու այդիներ բնական աղետներից պաշտպանելու: Դասական է, որ Վարդավառը ժամկետային առումով գուցապահվում էր խոտհանքի և բերքահավաքի շրջանին:

Նորապահանքի և նշանվածների ուղղականները փոխադարձաբար նվերներ էին մատուցում, որոնք Հիմնականում մրդեր, հաղուստեր և զարդեղեններ էին: Նոր ամուսնացածների և նշանվածների առաջին Վարդավառն այսօր էլ երբեմն առավել հանդիսավորությամբ է կատարվում մասնակցային և նվիրատվական իրենց ողջ Համայնքով: Դեռահավաքում, օրինակ, պահպանվել է խմամեղների կողմից ոսկեղենի և հաղուստեղենի նվիրատվությունը <sup>3</sup>:

Խորհրդային տարիներին արդեն նկատվում էր ավանդական կրանական տոների աստիճանական աեկում, որը պայմանավորված էր դրանց եկեղեցական արարողությունների պիտուկի մերժողական քաղաքականությամբ, նոր սերնդի հակակրոնական դաստիարակությամբ, քաղաքացիական և միաբացիան գործընթացներով, սոցիալ-մասնագիտական կարգավիճակով, ինչպես նաև տոնականության դրոժուսեություն ավանդական մեների փոփոխությամբ: Այդ երևույթը մասամբ բնորոշ էր նաև Տավուշին, ուր առավել աշխարհիկ նկարագրի ունեցող Վարդավառը պահպանում էր Համեմատաբար բարձր վարկանիշը: Այգեհանդերձ, նկատվում էր Հնուագման միտում ափանդական վայրերից և, սկսած 20-րդ. դ. կեսերից, տոնական նոր վայրերը հնոգհետև տեղայնացած գյուղերում և մերձակա հանդամասերում:

1980-90-ական թթ. Խորհրդային տոների կարուկ անվանը զուգընթաց, ավանդական տոների և ծեսերի, մասնավորապես Վարդավառի տաբամբմությունը Հիմնականում պայմանավորված էր Համագաղմի զար-

<sup>1</sup> Գ. Գալաթյան, Դերթիմի ազգագրական նյութեր, 1960, ՀԱԽՍՀ, մաս 5, 399, № 5, էջ 1525: Ճան՝ Բ. Թուլալյան, Ազգագրական նյութեր համընթացների և պրոնտակների սոցիալական հարաբերությունների մասին, ՀԱԽՍՀ, մաս 6, 230, տետր 3/30, էջ 438:

<sup>2</sup> Բաբերյունի, Գալակյան սովորություններ. Տոներ, ԱԳ (Ազգագրական հանդես), ԹԻՖլիս, 1901, գիրք 7-8, էջ 145:

<sup>3</sup> ՂԱՆ, Գետառուիկոտ:

<sup>4</sup> Պետր Է Ելել, որ Կարդավառի կապակցությամբ փոխյացությունների և չնորիավորանք-մարքանքների հատուկ ձևեր չկային (ՂԱՆ, Դիտական):

թոնրով, որի արդյունքում նորաստեղծ Հանրապետությունը Աշակվեց որպես ազգային և կրեանական արժեքների Հիմնական կրթող։ Այդ երևույթը նկատվելու նաև Տավուշում, որտեղ Վարդապետը Նույնիակ խորհրդային չլրջանում բազմալաներն տարածված էր։

Եվրասիացիոգիական և ազգագրական Համաժամանակահատվածությունը Հնարավորություն տվեցին բացահայտել 20-21-րդ դդ. ընթացքում Վարդապետի ծխաճամպրոկում առկա ունեցած փոփոխությունների Հիմնական ուղղությունները։ Տանին առնչվող էթնոշնչականության և սոցիալական բնույթի երևույթները դիտարկվել են քաղաքական տարբեր Համակարգերի Համաժամանակում։

21-րդ դ. կրթությունից Տավուշի գյուղական բնակավայրերում Վարդապետը նշել է բնակչության 97.1%-ը, որն իր ծավալներով գրեթե Համաճամպար էր նոր Տարուն։ Համաժամանակ Համար նշել, որ 20-րդ դ. վերջերին Վարդապետն տարածվածությունը Հանրապետությունում 39% էր։ Չնայած խորհրդային չլրջանում այդ տանի անհավան փոփոխություններն, այն ամենամոտ ջուշանդին ուներ Տավուշի գյուղական բնակչության կենցաղում (75%)<sup>1</sup>։

Նախընտրելի կամ գերադասելի տոներին չարքում Վարդապետն այսօր էլ գրադեցնում է ամենաշատին Հորիզոնականը (48%), որը եղակի երևույթ է մասնավորապես նոր Տարբ - Ամենամոտ գյուղատնտեսության (36, 5%)<sup>2</sup>։

Հանրապետության քաղաքային<sup>3</sup> բնակչության ընդհանուր Համալիրում իշխանը (ուր մեծ թիվ էին կազմում) չբնակա գյուղական միջրանտներին և ուներ Վարդապետի կենցաղավարման բարձր ծավալներ։ Այստեղ այդ տանի տարածման մասշտաբները մեծ էին և՛ խորհրդային վերջին շրջանում (1980 թ. 87%, և՛ անկախացման սկզբնական փուլում (1993 թ. 80%)<sup>4</sup>։

<sup>1</sup> Ս. Մկրտչյան, Եվրոսիացիոգիական հետազոտություններ, 33 Տավուշի մարզ, Այգեռ-Վիտ, Գեուստիտ, Դիտական, Շարկական, 33 ԳԱԱ 3ԱՐ փոխարկավ, 2007 թ. (Եվրոսիացիոգիական նախնական այս հետազոտությունը կրկնական (պանային) բնույթ ունի, որը կատարվել է 1980 թ. անցկացված նմանատիպ ուսումնասիրության հետ համեմատության համատեքստում)։

<sup>2</sup> Եվրոսիացիոգիական հետազոտություններ, 33 Տավուշի մարզ, 1980 թ.։

<sup>3</sup> Եվրոսիացիոգիական հետազոտություններ, 33 Տավուշի մարզ, 2007 թ.։

<sup>4</sup> Երևանում կատարված հարցումները ցույց տվեցին, որ երիտասարդները երբեմն ավելի համակիրն էին քեռես և ծնակիտված ազգային ավանդույթներին, որը հատկապես դրսևորվեց Վարդապետում։ Վերջին ամենից շատ տարածված էր երևանաբնակ գյուղական միջրանտներին (40%) և հայրենապաժաններին (34%) շրջանում։ Նշենք նաև, որ 20-րդ դ. վերջերին և 21-րդ դ. սկզբներին հենց այդ միջրանտը մեծ չափով խթան հանդիսացավ Տավուշի վարդապետի փոխանակությունը այնպիսի ճոր երևույթի ներդասիանցմանը, ինչպիսին **բղանալություն** է։

<sup>5</sup> Ս. Մկրտչյան, Տոները հայոց արդի կենցաղում (Եվրոսիացիոգիական ուսումնասիրություն), ԳԱԱ (Գյալ ազգագրություն և քանակիտություն), № 22, եր., 2007, էջ 218։

Բնակչության միջրանտի գործընթացները, աղուշ հանգրծ, բացառաբար անդադարման Վարդապետի տարածման վրա։ Տավուշցին որքան Հնառացավ գյուղական միջրանտից, այնքան նրա մոտ երկրորդական պլան մղվեց երբեմնի ամենատիրված տոնը։ Դա մասնավորապես նկատելի է մուտնդով երևանաբնակ տավուշցիների և Հատկապես նրանց սերունդներին չլրջանում, ուր նախընտրելի տոներին Համալիրում առաջնությունն արդեն տրվում է Ամենաբնակ և ոչ թե Վարդապետին, որը չնայած մասամբ դուևս շարունակում է պահպանել ազգայնական Համաճամպարի ավանդական գործառույթը։ Պատահական չէ, որ նույնիակ 20-րդ դ. վերջերին Վարդապետն ամենից շատ կենցաղավարում էր սոցիալական այն շերտերում, ուր հայրենային բնկայունն ամսիխանություններն կապված էր մենդապարի այն էլ տանի Հիմնական բնօրրանին Հնա (61%)<sup>5</sup>։

Վարդապետի կատարման վայրի առուսով ներկայումս ընտանեկան ազգացական միջրանտը կազմում էր 85% (այդ թվում ընտանիք 51%, ազգացական միջրանտը 34%), իսկ ընկերայինը և դրացիականը 15% (այդ թվում ընկերային 11%, դրացիական կամ հարևանային 4%)։ Այստեղ բավականին մեծ է բնտանիքի դերը, որն այդ տանի ոչ միայն կենցաղավարման ամենատարածված ավանդական սոցիալական միջրանտն է, այլև այդ արժեքները սերունդներին փոխանցող տեղեկատվական գլխավոր կառույցը։

Մինչև նախորդ դարի կեսերը Վարդապետն առավելագույն նշվում էր Համանյական միջրանտում։ Ժրյու է, բնտանիկանին և ազգացականին գործնեղ կար, սակայն ամենապատվով սոցիալական խումբը Համայնքին էր։ Խորհրդային շրջանում նկատվում է Վարդապետի Համայնքային մասնագրությունը բնտանյական անկում։ Սակայն շատ ուշագրավ է, որ այդ Համալիրին իր Հնա բնքից նուս կրեկտով կամ խմբային մասնագրության նոր մեկը Հանձնին կրտննատարին աշխատանքային քրիգադներին և ռդակներին։

Տավուշցիների կենցաղում Վարդապետն այսօր մեծամասնոր Վարդապետ է որպես բնտանիկան-ազգացական ինչույթային տոն։ Վարդապետի առավել

Հանրապետության գյուղական բնակավայրերում 1990 թ. անցկացված հետազոտությունների տվյալներով Վարդապետը նշողների թիվը 1980 թ. համեմատ բախկանին բարձրացել էր (1980 թ. 47%-1990 թ. 64%)։ Նման պատկերը ցույց տվեցին նաև քաղաքային բնակչության (1980 թ. 31%-1993 թ. 43%), այդ թվում՝ երևանցիների (1976 թ. 23%, 1992 թ. 33%, 1999 թ. 36%) շրջանում կատարված ուսումնասիրությունները։

<sup>1</sup> Ս. Մկրտչյան, նշվ. աշխ., էջ 203։

<sup>2</sup> Հանրապետության գյուղական բնակավայրերում 1990 թ. անցկացված հետազոտությունների տվյալներով Վարդապետը նշողների թիվը 1980 թ. համեմատ բախկանին բարձրացել էր (1980 թ. 47%-1990 թ. 64%)։ Նման պատկերը ցույց տվեցին նաև քաղաքային բնակչության (1980 թ. 31%-1993 թ. 43%), այդ թվում՝ երևանցիների (1976 թ. 23%, 1992 թ. 33%, 1999 թ. 36%) շրջանում կատարված ուսումնասիրությունները։

նախընտրելի բազադրժեքների ներկայիս պատկերն այսպիսին է. ընտանեկան, ազգայնական խնդիր - խախտման 60.7%, այդ թվում՝ գյուղական տան միջավայրում 35.7%, մերսական բնակավայրում 25% (անտառ, աղբյուր, գետ)՝:

20-րդ դ. վերջերին և 21-րդ դարապրջին Այգևնավան (Նախկինում՝ Ուզունթալ), Պետառավան (Նախկինում՝ Թալան), Կիստավան (Նախկինում՝ Ռեազուլ) և Ծաղկավան (Նախկինում՝ Մելիքբեյլի) գյուղերի Վարդապետի ավանդական գլխավոր Հանդիսավայրերի աշխարհապայթյունն այս պատկերն ունի. Սրվիդի վանք, Դավթբախտ տաճ. Այգևնավանի, Ստանաղբյուր, Օլոմի վանք, Լեռնաղբյուր, Լուխավախ տաճ.՝ Գլուրաղ՝ Պետառավանի, Սաղամի տաճ. (այժմ՝ Հիդրոէլեկտրոկայան), Հաջառի խաչ, Կիստավանի, Լեռնաղբյուր կամ Լեռնաղբյուր, Սուրբ Բարսեղի տաճ., Փոռ աղբյուր, Մզանի աղբյուր, Բարձրի աղբյուր, Լեռնի աղբյուր, Չաղաղախ աղբյուր, Սրանցի վանք, Կիրանց վանք Ծաղկավանից և այլն:

Այժմ որոշակիորեն կրճատվել է Վարդապետի տաճ-յալակներն այցելողները թվաքանակը: Հինգ և, բնդհանուր առմամբ այսօր էլ գոյություն ունեն այդ վայրերը, սակայն բնակչության չափը 5%-ն է այցելում: Վերջինիսին Հիմնականում երանք են, որոնց մերձավոր ազգականները ղեկավարողում են տնտեսապաշտպանության և օտարերում ունեն իրենց ավանդական կապարանները<sup>3</sup>:

Ասար-յալաներում Վարդապետը նշողների նվագումը որոշ չափով պայմանավորված է Հնագիտաց առնանապատկանության աստիճանական անկմամբ: Անտանապատկանության աստիճանը և վերջինիս հետ կապված ավանդական սովորույթները ներկայումս չեն գրավում նոր սերնդին: Լուսինիսի ավանդների մոտ է նկատվում նմանատիպ վերաբերմունք, որոնց կարծիքով առնանապատկանության և բնդհանրապես գյուղատնտեսությանը գրողվելն այսօր նկատմամբ չէ՝:

Վերջ նշված երևույթը պայմանավորված է նաև այլ բնակավայրերում գտնվող մերձավոր ազգականների այցելությունների նվագմամբ: Առնան տարի չուրթ 15%-ով կրճատվում է Հայաստանում և արտերկրում բնակվող

առավույցների մասնակցությունը Վարդապետին, որը Հիմնականում կապված է նյութական հնարավորությունների հետ:

Նկատվում է տանի ավանդական վայրի աստիճանական մոտեցում գյուղական բնակավայրերին: Եթե նախօրոք դարձադրժեքն այդ արտադրությունները Հիմնական տեղը արտադրանքն ու տար-յալաններն էին, ապա այսօր դրանք բնակավայրի մերձակայքում գտնվող աղբյուրներից և գետակներից Հարուստ անտառային ղեկավարող գոտիներն են և Հատկապես գյուղական տնտեսման այլիները: Վաղույն (Պետիկինում՝ Լալի) գյուղի օրինակն այդ երևույթի փաստացի ապացույցներից է: Մինչև 20-րդ դ. կեսերը վարդապետյան Հանդիսավայրեր այցելող Հիմնական տեղավայրն իսկումը համայնքն էր: Կարծիք մաղավանդելը կապված մասնագետն այժմիս «ուղեցույթային» գյուղացիների մեծ մասն այցելում էր Խուչ անունը կրող արժավայր, իսկ փոքր հատվածը՝ Հարեան Այգևնավան գյուղի մոտ գտնվող Սրվիդի վանք: Այդ մասնակց գուտ գյուղական-ընտանեկան միջավայրում Վարդապետը նշողները շատ քիչ էին: 1960-ական թթ. սկսած, երբ երկրաբանահետազոտական աշխատանքների հետևանքով գյուղի մերձակայքն տարածքում բազմակի բնակվան բուժիչ աղբյուրներ, աստիճանաբար փոխվեցին վարդապետյան ավանդական տեղավայրերը և նախընտրությունը տրվեց նորահայտ լեռնից ցրվին և Կախիլին: Հնախնայով թրիստոնեական արժավայրերից և ասար-յալաններից, Հնագիտական փոխվեց նաև այցելուների սոցիալական կազմը, ուր գերակայում էր ոչ թե համայնքը, այլ ընտանեկան-ազգայնական նեղ միջավայրը: Տնտեսապատկանության նոր տեղավայրի ձևավորման համատեքստում աստիճանաբար առաջին պլանն զբաղեցրեց գյուղական ընտանեկան տարածքը՝:

Դա Հաստատեցին է՝ բնդհանուր դիտարկումները և՛ Հատկապես Վարդապետի նշման վայրի տնտեսկյուտեով կառավարված հնագիտությունները. այն է գյուղական կամ իսրայական տան տարածք՝ 25 %, մերսական քնանում միջավայր (անտառ, աղբյուր, գետակ և այլն)՝ 55 %, մերձակայր ազգականների ընտանեկան տարածք՝ 9%, քրիստոնեական սրբավայր՝ 6%:

Այսօր այդհնագիտությունների 25%-ը Վարդապետը նշում է Սրվիդ վանքի մերձակայքում, իսկ 75%-ը գյուղում կամ երա մոտ տարածքում: Մաղավանդներից աղբի քան 65%-ը Վարդապետը նշում է տանը ընտանեկան միջավայրում, իսկ 35%-ը գյուղից չբնակայքում:

Չնայած Վարդապետի և այն նշող տավույցների աստվել աշխարհին խառնվածքին, նկատվում է որոշակի կապ տանի տարածման մասնատաների և մասնակցների կրճատման վարքագծի միջև: Այսօր Վարդապետն ամեն

<sup>1</sup> Երևանցի լուսնական հետազոտություններ, 33 Տավույնի մարզ, 2007 թ.:

<sup>2</sup> Գամմաբար (Կախիլում)՝ Վերին Սղան) գյուղի մոտ էր գտնվում: Իսկ գամմաբարցիները ավանդական սպերն էին Տշուրը, Սարիբեյի ուրը, Լուխ ուրը, Սանդի ուրը և այլն:

<sup>3</sup> Վերջիններս Այգևնավանում հայտնի էին բինա անունով: Դիտարկումում տարածված էին ղազա և յուր կամ ուրը անուններով հայտնի կապարանները: Դազան քրեզնեով պատրաստված շարժական կրկ ուրը էր, որը հարմարավետ էր ինչպես տեղափոխման, այնպես էլ տնտեսական ապարանները պատնասավորելու առումով:

<sup>4</sup> Եթե այսօր գյուղում պատկեր, կտեսներ վարձատիրի միայն 10%-ն է մշակվում: Դրանք զրեքն արդյուրությամբ խառն ու խառնա հողերի մեջ վերանվել, որոնք մուլմիսի որպես խտրաբան և արտադրանքի էլ չեն կարող օգտագործվել (ՊՄ, Գամմաբար):

<sup>5</sup> ՊՄ, Վազաշեն:



նից շատ տարածված է Հայաստանի քնդգծված վարքագիծ ունեցող անձանց շրջանում՝ 79%: Այս առումով, Հայաստանի նկատմամբ տատանողական դիրքորոշում ունեցողները կազմում են 13%, իսկ ժխտողները 7%: Տվյալ Հարցում չի կողմնորոշվել շատ չնչին մասը 1%-ը: Գրեթե նույն պատկերը ցույց տվեցին նաև միայն Վարդավառը նախընտրողների տեսանկյունով կատարված դիտարկումները:

Վարդավառի առաջին տարածվածությունը Հայաստանի ակտիվ վարքագիծ ունեցող անձանց միջավայրում ակնհայտ էր նույնիսկ խորհրդային վերջին շրջանում, որը կազմում էր շուրջ 60%: Ինչ վերաբերում է կենցաղավարման մասշտաբներին կրոնի նկատմամբ տատանողական և ժխտողական դիրքորոշում ունեցողների ոլորտներում, ապա այն Համապատասխանաբար կազմում էր 53% և 54%: Այս տվյալները մեկ անգամ ևս փաստում են Վարդավառի աշխարհիկ նկարագրի և Համաժողովրդականության բնույթի մասին:

Խորհրդային և հետխորհրդային ժամանակաշրջաններում ակնհայտ էին նաև տավուչյիների գույս հավատքի վարքագծում կատարված փոփոխությունները: Եթե 1980 թ. կրոնի նկատմամբ հավատացյալները, տատանվողները և ժխտողները Համապատասխանաբար կազմում էին 36%, 23%, 41%<sup>1</sup>, ապա 2007 թ. այդ պատկերն այսպիսին էր՝ 80%, 12,5%, 7,5%: Ինչպես տեսնում ենք, առկա է ունեցել Հայաստացյալների շուրջ 44%-ի աճ, իսկ մերժողական դիրքորոշում ունեցողներն ավելին քան Հինգ անգամ կրճատվել են: Այս փոփոխությունները ոչ այնքան կրճատված բնույթի էին, որքան էթնոհոգեբանական և արժեքային, որը պայմանավորված էր 20-րդ դարավերջի համառոտագրված գաղափարով:

Ուշագրավ են Վարդավառի ծագման և բնույթի կենցաղային բնկալումներն տեսանկյունով կատարված ուսումնասիրությունները: Տափուչյիների Համեմատաբար մեծ զանգվածը 42%-ը Վարդավառը որակել է որպես հայկական ավանդական, ազգային կամ ժողովրդական տես, 31%-ը այն Համաբույս է քրիստոնեական, իսկ 17%-ը՝ հեթանոսական: Տվյալ Հարցում ղեկավարել են կողմնորոշվել Հարցվողների 10%-ը: Այս թվերն օբյեկտիվորեն փաստում են Վարդավառի առաջին ազգային-ավանդական նկարագիրը: Նշենք նաև, որ այդ քրիստոնեական և հեթանոսական կենցաղային օրակույտները ևս իրենց մեջ պարունակում են Համազգայինի կամ Համաժողովրդականի որոշակի ներհաստատ: Պատահական չէ, որ նույնիսկ երիտասարդ զանաքաբաշտ կարծիքով «Վարդավառի խորքում է՝ հեթանոսությունը կա, և՛ քրիստոնեություն, սակայն այն ավելի շատ բնկալված է որպես ազգային տոն»<sup>2</sup>:

Վարդավառը լինելով էթնիկ ինքնություն՝ արտացոլող էթնոզգայն-թային յուրատեսակի գործոն, միաժամանակ կատարում է ներէթնիկ և ազգակցական Հաղորդակցութեան գործառույթ: Այն նաև կարևոր միջոց է այլէթնիկ Հանրայինների հետ շփման առումով անկախ կրճատական պատկերները: Այդ երևույթը կրթության հաստատված Հայաստանի գրեթե բոլոր մարզերում<sup>3</sup>, այդ թվում՝ Տափուչում: Այստեղ մինչև 20-րդ դ. վերջերք, Վարդավառի մասնակցել են տեղի և Հարևան գյուղերի աղբրեկանցիները: Հատկապես չփոփոխել կային օւսՀամանակից Ղազարի գյուղերում բնակվող ծանոթ արքրեկանցիների հետ, որոնց գրեթե ամեն ապրիլ ժողովանքները Վարդավառին հրավիրում էին սար-յայլաներում գտնվող իրենց թիմերը կամ թիմաները: Բացի այդ, գյուղի կամ խորհրդային տեսնություն (տոլիտոլ) անառնակահները ևս մեծ մասամբ աղբրեկանցիներն էին, որը երանց ժամանակաշրջանը պայմանավորող գործոններից էր<sup>4</sup>: Դիտվածում բնակվող և Հիմնականում անառնակահությունը զբաղվող բոլորը (ի դեպ, նրանք երբեք եղբայրների բնասանքներ էին, որոնց կանայք Հայուհիներ էին) ևս մշտապես մասնակցում էին Վարդավառի արարողություններին, սար-յայլաներում:

Վարդավառի ծիսական ուսեստը ևս Հարուստ է, որը մեծ մասամբ կապված է Հանդիսավառյալների կատարվող մատուցի և խնչույթային արարողությունների հետ: Մատուցի ավանդական յայտը էր պահպանվել է, չնայած տեղի են ունեցել որոշակի փոփոխություններ: Մարդիկ որքան Հեռացան սրբավայրերից, այնքան կրճատվեցին կրոնական բնույթի արարողությունները: Եթե նախորդ դարավերջերի դեռևս գոյատևում էին մատուցացուի աղն օրհնելու և նրան սրբավայրի շուրջը պատեցնելու ավանդույթները, ապա ներկայումս մատուցը պահպանվել է միայն պատեցնելու տոնույթներ: Այսօր առավել տարածված ծեսը՝ մատուցացուի (մեծ մասամբ

<sup>1</sup> Դերմինի քրդացած հայերը **Վարդավառին** միմյանց վրա ցուր էին սրվում, որը սակայն կատարում էին խիստ գաղտնի պայմաններում և դրանով իսկ հաստատում իրենց հայկական ծագումը: (Պ. Դալաթյան, Դերմինի ազգազգայնական նյութերը, 1960, Երևան, ՀՊՀ ԱՄ, մաս 5, 399, № 5, էջ 469-471):

<sup>2</sup> Տիգրիսի ակունքներում գտնվող «Արաբալոթյան արքայուր» ուխտավայրում կատարվող Վարդավառի արարողություններին մասնակցում էին նաև դրացի ասորիներն ու քրդերը (Պ. Դալաթյան, Նշվաշխ, էջ 1572 ման՝ Խ. Սամվելյան, Զին Դալաստամի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 287):

<sup>3</sup> Աղբրեկանցիներն էլ դրացի հայերին էին հրավիրում իրենց ազգային տոները՝ Բայրամին, որը մշտն էին մարտի 22-ին (ԴՍԱ, Օտրվավառ):

<sup>4</sup> Նրանց երեխաները մեծամասամբ հայախոս էին և հայկական դպրոցում էին սովորում (ԴՍԱ, Դիտվավառ):

<sup>1</sup> Ս. Սևրոյան, Նշվաշխ, էջ 187:

<sup>2</sup> ԴՍԱ, Գանձարքը:

զատան և օրցակ-արքրոյ՝<sup>1</sup> արյան խառնակ զրոշմն է մատաղ խոստացված առնչի ճակատամարտին:

Բազմականին տարածված են մտային կերպարները (զատ, ոչխար, զոյ, ուլ, արքրո) և Հատկապես զատան ու ոչխարի խաչքաման, խորովածը, ինչպես նաև զատան արյունից պատրաստված Հատուկ ուտեստը<sup>2</sup>:

Գանձաքարում, օրինակ, շատ տարածված էր զատան, ոչխարի, ուլի ու այծի խորոված, խաչքամ և այլ ուտեստներ պատրաստելու ավանդույթը: Այդ արարողությունը 1970-ական թթ. սկզբներին արդեն ոչ այնքան մատչելի, որքան զուտ խնդրային երևույթ էր ընկալվում: Սակայն մեծերն առում էին, որ մարմնիկն ուլի, զատան կամ ոչխարի գլուխը խաչի վրա պիտի անես, կամ կեղտը խաչի վրա արա, նոր մորթի: Գրեթե բոլոր սարերում էլ խաչքարեր կային, իսկ եթե չկային այդ գործառնույթը կատարվում էր խաչի նմանությունը որևէ քարի կամ փայտի սրբավայրի մոտ: Այդ էր պատճառը, որ խաչի մոտ զոհաբերված կենդանու արյունից պատրաստված ուտեստը Գանձաքարում Հայտնի էր խաչի յար տիպմբ ի նշան այդ խաչի՝:

Ներկայումս մասնակի տարածվածություն ունեն նաև վարդապառայն թխվածքները:

Դիտափանում, օրինակ, ընդհուպ մինչև 20-րդ. դ. կեսերը, կանայք (Հիմնականում տատիկները) մեծ մասամբ սարում էին պատրաստում առական թխվածքները. այն էլ կրկենի, նազուկ, դոտան (սերերուտ) և այլն: Թխվածքի դոտան կամ դատանում առկան էին ինքնին բացատրում էր նրա զատ-դատ կամ շերտ-շերտ լինելու Հանդամանը<sup>3</sup>:

Գանձաքարում տարածված էր նազուկ, կրկենի և լազարյո, որոնք ես անցյալում գլխավորապես պատրաստում էին սարերում օջախի կվարանքի (օրի վրա սալին էր դրվում) վրա: Թխողները զարգյալ տանտիկներ էին, որոնք Հատուկ նվերներին (խալթ, զոռնոց, գլխաշոր և այլն) էին արժանա-

նում գլուղից մամանած մերձավորների կողմից: Այդ թխվածքներն այսօր մեծամասամբ պատրաստում են գյուղում, սովորական վառարանների վրա<sup>4</sup>:

Չնայած տեղական թխվածքների կարուկ սահմանափակումներին և պատրաստման տեղավայրային փոփոխություններին, մեր օրերում էլ Տափուշի գրեթե բոլոր գյուղերում պահպանվել է ավանդական հիմնական տեսակներն. հատկապես լազարյո-դոտան-թերթերուտ, նազուկ-թերթուտ - կրկենի-կարնախոց, լիլի, և այլն: Նազուկ-կարնախոց, այսօր օրինակ, պատրաստում են այնհանրություններ և ծաղիկաձևերի ընդամենը 10%-ը<sup>5</sup>, որը բնութագրական է նաև մյուս ընկալվածքների: Ավանդական այդ թխվածքները շատ Հաճախ պատրաստում էին նաև Լեմնոդղին և մայիսի 1-ին, որն ուշ խորհրդային շրջանի երևույթ է և այսօր էլ Հարունակում է կենցաղավարել:

Տոնի Աղախարություն կամ Դաժառակություն տարբերակներ և՛ անցյալում, և՛ այսօր ընկալելի չեն տափուշցիներին: Նշվում է միայն Վարդապառայնի թերթեր, որի ծագումնաբանությունը զարգյալ իրազեկ չեն:

Վարդապառայնը նշողների սոցիալ-մասնագիտական կազմը վերջին շրջանում որոշակիորեն ընդլայնվել է, ուր այլևս չկան, թեպետ մասնակի բնույթ կրող նախնի խորհրդային Համակարգային աշխարհայացքը պայմանավորված սահմանափակումները: Դա Հատկապես վերաբերում է Տափուշի, քանի որ այստեղ սոցիալական գրեթե բոլոր խմբերի տանտի-սարումը վարդապառայն նույնիսկ խորհրդային շրջանում չկային ընդգծված տարբերություններ:

Եթե Համարածման տոնը խորհրդային վերջին շրջանում նշում էր բնակչության ընդամենը 2%-ը, ապա այսօր այն ամբողջությամբ մոռացված է:

Ինչ վերաբերում է Տառներդառաշ-արնոզեղին այն զարգյալ շատ բնի է տարածված (1, 9%) և վերջին շրջանի նորամուծության արդյունք է:

Տափուշցիների կենցաղում այսօր շատ մասնակի, իսկ ընդհուպ մինչև 1970-ական թթ.-ը զանգվածային, տարածված էր տանի ամենատիպի վաղադրչիններից մեկը՝ սարում միտակա խալտիկ-դոտերի վառելու ավանդույթը:

Դիտափանում Վարդապառայն նախընթաց օրերին գյուղացիները (Հատկապես՝ երիտասարդներ), անտաններում ձաղեր էին Հավաքում, որոնք Հիմնա-

<sup>1</sup> ԴԱՄ, Ծաղկավան:

<sup>2</sup> Այգեռիվիտում, զատան արյունը նախ լվանում էին և ապա եփում, որը բավական մեղմ է ջրիչալին: Այդ ուտեստը հատուկ անում չունի, որը ավելան երբեմն ստում էին արյուն քոնեյ (ԴԱՄ, Այգեռիվիտ):

<sup>3</sup> ԴԱՄ, Գանձաքար:

<sup>4</sup> Դիտափանում (Ինչպես նաև մյուս բնակավայրերում) կենդանու մորթով և նրա արյունից հատուկ ուտեստի պատրաստմամբ հիմնականում օգտվում էր տղամարդը: Վերջին կենդանուն նախ մորթում էր, որի ընթացքում արյունը հավաքում էր ամանի մեջ տապակելու համար, ապա մորթված կենդանուն ոտքից կախում էր հատուկ կենդանակաշիկի մատակարար (ԴԱՄ, Դիտափան):

<sup>5</sup> ԴԱՄ, Դիտափան:

<sup>1</sup> Կարգավայրում թխվածքներից **նազուկը** այնքան համատարած բնույթ ունի, որ գյուղյացիներն ունեն նույնիսկ որոշակի հերթադրում կվարանք-օջախի վրա նախապես հուցած խմորը վերջնական պատրաստելու կապակցությամբ (ԴԱՄ, Գանձաքար):

<sup>2</sup> ԴԱՄ, Այգեռիվիտ, Ծաղկավան:

կանում անարի (Համարենի) ճյուղեր էին: Տերևները տալիս էին կենդանիներին, իսկ տերևներից դուրսում փայտային մասը Հավաքում և դարձում էին դազկապարանի եռանկանում: Վարդավառի խաբույկը, որը դոռոց էր հոշվում, վառում էին երկրյառ: Կար մեկ ընդհանուր խաբույկ, որի շուրջը պտտվում էին բոլորը, իսկ ցատկոզները Հիմնականում երեխաներն էին<sup>1</sup>:

Գանձաքարում խաբույկը վառում էին շաքաթ երեկոյան: Այստեղ որոշակի մրցակցություն կար թե որ սարի կրակը երկար կվառվի և բնականաբար ավելի բարձր ու թե՛մ կլինե՞ր<sup>2</sup>:

Ինչ վերաբերում է Տավուշի ավանդական Վարդավառի ծխաշամալիքը կազմող համարանման միանկյանցությունի խաղիկներին, ապա որոշակի ձևափոխումներով Հանդերձ դրանք գոյատևելիս ընդհուպ 20-րդ դ. կեսերը<sup>3</sup>: Ներկայումս այդ խաղիկները զերթն մոռացվել են: Գազպանվել են միայն Հիշողություններ<sup>4</sup>, որոնք Հիմնականում վերաբերում են տոնի նախադրող օրերին սկսվող և ութսու խաղերով ու երգերով ուղեկցվող վարդավառյան ծաղկանախի, կսկարանքի, խեղ-փնջերի (կամ խեղ-փնջերի) Հնու առանձնիկ երեքմանի ավանդություններին և որոնց Հնու կապված առանձին ձևեր մասամբ պահպանվել էին նույնիսկ 1970-ական թթ. սկզբներին: Գանձաքարում, սովորույթի Համաձայն, աղջիկները սարերում ծաղիկներ էին Հավաքում, որոնցից գեղեցիկ ծաղկեփնջեր և պսակներ էին պատրաստում: Բացի այդ, նրանք Հատուկ ուշադրություն էին դարձնում իրենց արտաքինն աշխատելով սովորականից ավելի գեղեցիկ կամ տոնական երևալու: Բացում էին Բազարաբը, խին (իննա) էին արծու, որ եղունգները ներկեն: Մաղիկներից նախընտրում էին նարգիլը, բնու, աղեկանում էին վրդիվոր մաղիկ: Այդ ծաղիկներից օշախի երկաթի եռանկանում կսկարանքի նմանությամբ ծաղկեփնջը էին պատրաստում, որը նույնպես Հայտնի էր կսկարանքի առնչումով: Հատկապես նշանված աղջիկներն էին կսկարանք պտտում:

բառաում, որոնք Աղուլիսի խնդրվի նման նույնպես զարգարում էին, բայց զխաբարապես առնչեղեններով: Թե՛ն խեղ-փնջեր, թե՛ն կսկարանքը ստացող առնչակիները, որպես օրվա վրավոր գրգռ ու խորհրդանշել դնում էին ցորենի կամ ալյուրի ամբարի վրա: Վարդավառի առավելագույն սկսվում էր ծաղկափայլի Հավաքը խեղ-փնջեր բաժանած աղջիկները տնտեսուն էին շրջում և ստանում զանազան կաթնամթերքներ, ձու, առնչեղեն և ալյուր, որոնցով նրանք իրենց խեղ-փնջերը պիտի կազմակերպեին<sup>5</sup>:

Դիտվածներից Վարդավառի ծաղիկներից նախընտրում էին նարնջադույն նարգիլը և սպիտակ ու գուրդի մարգարի, որոնցից գեղեցիկ ծաղկեփնջեր էին պատրաստում: Վերջիններին թարմություն ապահովելու նպատակով, գյուղը տանիքի Հանախի դնում էին էշերի թամբերին ամբացված մանձի տաղբակների վրա<sup>6</sup>:

Ջրջանաբերում ենեկայումս Վարդավառի սիրված բաղադրիչներից է (22%), որն անցյալում տարածված չէր Տավուշում: Հատկապես մարաբաբարի աղեկցությամբ վերջին 10-15 տարիների ընթացքում Տավուշ ներթափանցած այս արարողությունը տարածվել է մանկապատանեկան միջավայրում:

Վարդավառյան խաղերը ևս այսօր մոռացվել են: Տարեց սերունդը նույնիսկ զմիայնակ է մոռանում այդ խաղերի անունները (քնքարախ, հորան քանդուրդ, հարանդա, իշխունտի, հալալա, տփունտի և այլն), որոնք ոչ վաղ անցյալում բավականին տարածված էին<sup>7</sup>:

Դիտվածներից վարդավառյան խաղերից 1960-ական թթ. դեռևս տարածված էր հայառնովին և Հատկապես խնամի-խնամին: Վերջինս Հարց ու պատասխանի բնույթի ուրուի խաղ էր, որն ուղեկցվում էր զուլ գուռնայի նվագով և աղմուկ – աղաղակով<sup>8</sup>:

Ներկայումս մասնակի երևույթ է նաև Վարդավառի Հայոց կենդանական և կանոնարկված ժամկետներով ներթափանցման գործընթացը տավուշիների միջավայր, որը սակայն էական դերակատարություն չունի:

<sup>1</sup> ԴԱՄ, Դիտված:

<sup>2</sup> ԴԱՄ, Գանձաքար:

<sup>3</sup> Լորպապաները կամ ճշամանները կրակի շուրջը առաջինը պտտվելու առումով արտոնություններ չունեն: Կար ընդամենը մեկ ընդհանուր, միասնական խաբույկ: Ընտանիքների փալարանակի համաձայնությամբ ամսունքին խաբույկները վառելու սովորություն չկար: Այդ դոռոց-խաբույկը սովորաբար վառում էին փոքի մոտ: Այս առավելագույն ընկալվում էր որպես խաբույկի սովորություն, որի հետ կապված հավատալիքներ կամ այլ ծեսեր այսօր չեն պահպանվել (ԴԱՄ, Դիտված):

<sup>4</sup> Հ. Խառապան-Ստաբյան, Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, 2000, էջ 150, 165:

<sup>5</sup> Դիտվածում, նախորդ դարի կեսերին Վարդավառի փնջանի խաղիկների հայտնի ասարձաններից էր Լուրսաբ Լանեն (ԴԱՄ, Դիտված):

<sup>6</sup> ԴԱՄ, Գանձաքար:

<sup>7</sup> Հ. Խառապան-Ստաբյան, Շըվ, աշխ., էջ 178-179:

<sup>8</sup> Գանձաքարում կսկարանքը և ծաղկեփնջերը որպես միլիտարություն երեխաները գցում էին համապատասխան քանդուրդ, իսկ անցյալում զած էին նետում երդվածներից: Նարդուր առավելագույն որպես փոխապատուցող խաղիկները տանողիներին ստանում էին իրենց տոնական նվերները (միրգ, փալածք, կոնֆետ և այլն): Վերջիններս անցյալում դարձյալ ստանում էին երդվածից իրենց և մայրերին գեղազարդ գուլպաներ ամրացված պարանոցների միջոցով (ԴԱՄ, Գանձաքար):

<sup>9</sup> ԴԱՄ, Դիտված:

<sup>10</sup> ԴԱՄ, Շաղկավառ:

<sup>11</sup> Դիտվածում, նախորդ դարի կեսերին Վարդավառի փնջանի խաղիկների հայտնի ասարձաններից էր Լուրսաբ Լանը: ԴԱՄ, Դիտված:

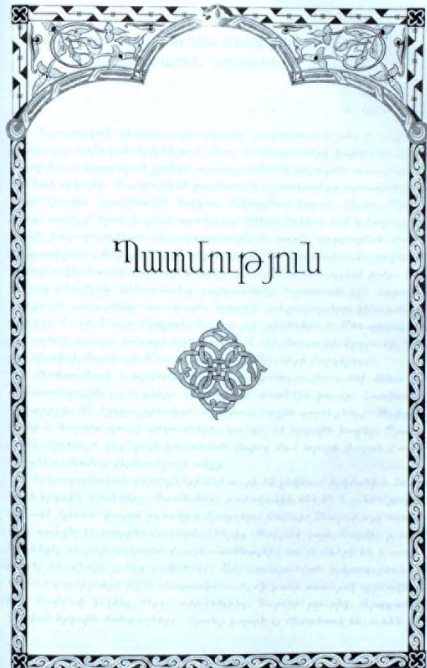


Բնակչությունը Հիմնականում նախընտրում է Վարդավառի ազնազական ժամկետները:

Հետազոտության ընթացքում որոշակի կարծիքներ եղան տավաշցի-ների կենցաղում ազնազական այդ տոնի նշման ժամկետի՝ առանձնահատկության կապակցությամբ, որի հիմքում ընկած էր Հայ Առաքելական և Վրաց-ուղղափառ կամ քաղկեդոնիկ եկեղեցիների տոնական-ժամկետային տարբերությունը: Կար այն տեսակետը, թե իրենք՝ տավաշցիները դրանց վրացիներից միշտ մեկ շաբաթ ուշ են նշում Վարդավառը: Սակայն, ըստ իս, այդ մեկ շաբաթյա տարբերությունը ճշգրիտ փաստարկ չէ, քանի որ գրիգորյան տոմարն ընդունած Հայ եկեղեցու ժամկետներով այն պետք է ոչ թե 7 օր հաջորդեր, այլ 13 օր նախորդեր զեռուս հուլյան տոմարով կանոնարկված վրաց-ուղղափառ եկեղեցու կողմից ընդունված տարվաբաշխ այդ տոնին: Բացի այդ, Հայ եկեղեցական կանոններով, Վարդավառը մեծ մասամբ նույնիսկ նախորդում է տավաշյան տարբերակին, քանի որ այն ունի 35 օրվա շաբաթականություն, ըստ որի կարող է նշվել հունիսի 28-ից մինչև օգոստոսի 1-ը: Դժվար է ասել, թե երբևիցե է Տավաշում կենցաղ մուտք գործել Վարդավառի վերը նշված նոր ժամկետը, մի՞գուցե խորհրդային ակդեմիկան չլրջանում, որն առավել հավանական է: Վարդավառի ժամկետի հետ կապված հաշվաբեկային այդ նորամուծությունը տավաշյան միջավայր Հիմնականում պայմանավորված է ժողովրդի կողմից Հայոց եկեղեցական փոփոխական տոնացույցի ընկալման դժվարությամբ, ինչպես նաև հոգևոր սպասավորների հետ բնակչության օտարմանությամբ, որն առավել խորացավ խորհրդային շրջանում:

Կարծում ենք, որ Վարդավառի այս ժամկետը, որպես այլեթերի-ուղղափառ միջավայրի ազդեցությունից Հայոց տարանջատման գործոն հաճախ չէ այն առումով, որ տավաշցին և՛ անցյալում, և՛ այժմ չի առանձնացել կրոնի վերաբերյալ իր խոր իմացությամբ: Խոսքը նախ և առաջ վերաբերում է կրոնական դադափարախոսությանը և հատկապես առանձնական ժամկետային հաշվարկներին, և այն էլ այլեթերի դրացի համայնքի հետ համեմատության համատեքստում: Անկախ էթնոարժեքային երանդներ պարունակող կրոնական վարքագծի վերընթաց աճին, այսօր էլ տավաշցին ունի առավել «աշխարհիկ աշխարհայացք»:

<sup>1</sup> Այդ ցույցն ժամկետն առայսօր գործում է Գևա Լոռիում:



# ՎԼԵՒ ԹԵԳԵԿՈՒԹՅԱՆ ՍԵՏԵԿԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆԸ (ԱՇԽԱՏԱՆՔԱՅԻՆ ԳՈՐԾԻՔՆԵՐ, ԶԵՆՔՆԵՐ)

Հ. Ավետիսյան,

Ե. Ավետիսյան

Ուրարտական մետաղագործությունը՝ յուրահատուկ տեղ է գրավում առաջավոր աշխարհի երկրներում: Որոշ մասնագետների կարծիքով ունենալով խիստ զարգացած բրնձեղն արտադրություն, լայնորեն օգտագործում էին նաև երկաթը: Ուրարտական բարձրակարգ արտադրանքը արտահանվել է զեպի Հյուսիս՝ Հյուսիսային Կովկաս, Ուկրաինա, Հարավ՝ Սիրիա, Միջագետք, արևելք՝ Իրան և զեպի արևմուտք՝ մինչև Հեքյան ձով և Էտրուրիա: Վանի թագավորության մետաղագործության բարձր զարգացման մասին հիշատակվում է Սարգսն 2-րդի տեքստերում: Նա Մուսասիրում գրավել է 2 տոննա ոսկի, 5 տոննա արծաթ և ավելի քան 100 տոննա պղնձե իրեր: Մետաղագործության աննախագեղ զարգացմանը նպաստում էին Հարուստ Հանքային պաշարները: Հատկապես երկաթի Հանքավայրերը, կենտրոնացված էին Վանի, Մուշի, Բիթլիսի, Ուրմիա լճի շրջաններում: Մեծ պաշարներով պղնձի, անագի, կապարի Հանքեր կան Վանի, Կորդուքի, Էրզրումի, Վերին Տիգրիսի, Ուրմիայի, Մուսասիրի, Կոզրի, Սյունիքի մարզերում:

Տնտեսության և արհեստագործական արտադրության մեջ մետաղա աշխատանքային գործիքները կազմում են առանձին խումբ: Հատկապես հետաքրքիր են երկրագործական աշխատանքային գործիքները: Թոփրակ կայիի և Կարմիր բլուրի պեղումներից գտնվել են երկաթե խոփեր: Դրանք ունեն մինչույն ձևը՝ լայն բաշանման վարդղ մաս արորի փայտյն մասին միացնելու Համար վերևում լայն անցք:

Երկրագործական գործիքների մեջ աչքի են ընկնում երկմանի և եռամանի երկաթե հղաները: Գտածոները բազմաանի մեծ են և ունեն խոզովակած ելուստ՝ փայտե բռնակը ամրացնելու Համար: Չնայած այդ եղանակները գտնվել են տարբեր հուշարձաններից (Թոփրակ կայի, Կարմիր բլուր), և ունենց են լայն տարածում, աշուածնայինիվ յույն ձևերի են և տարբերվել են միայն իրենց չափերով: Ամենատարածված երկրագործական Հայտնի գործիքների թվին են պատկանում, մի քանի տասնյակ օբյեկտներից, Թոփրակ կայից, Արդիշախիսից, Կարմիր բլուրից, Արագածից գտնված երկաթե մանդղակները: Դրանք բոլորն էլ միատեսակ են, ունեն ա-

<sup>1</sup> 5. Б. Пиотровский, Ванское царство, Москва, 1959, стр. 161.

զեղեռնական տեսք, տափակ մեջք և փորքիկ պոչուկ՝ փայտե բռնակին ամրացնելու համար՝:

Գործիչների հաջորդ խումբը երկաթի բաշերն են, որոնք ունեն ոչ մեծ կլորավուն ապր և խողովակաձև լայն կիթառ՝ փայտե պոչերին ամրացնելու համար: Նման գործիչներ հայտնի են Թոփրակ կայից, Արգիշտիխիյի-լից և Կարմիր բլուրից: Հնաաբբերը է, որ Կարմիր բլուրի պեղումների ընթացքում սենյակներից մեկում 8 մետր խորությամբ զրա գտնվեցին 7 բաշ: Գտնվածները ոչնչով չեն տարբերվում ժամանակակից, այսպես կոչված փորող մեծ բաշերից: Անկասկած, դրանք տեղական արտադրության բաշեր էին, որոնք օգտագործվել էին սկյութների կողմից Հրդեհվող ավերակներում գտնված որոնելիս՝:

Բացի երկրագործական գործիչներից Կարմիր բլուրից, Արգիշտիխիյի-լից գտնվել են երկաթի տարրեր ձեռքի մուրհեր: Դրանք բոլորն էլ ունեն անցքեր՝ փայտե բռնակին ամրացնելու համար: Մուրհները քայքայված են և բաժանվում են երեք տիպի: Առաջին երկու տիպի մուրհերի բռնակի անցքերը տեղադրված են կենտրոնում: Դրանց մի մասի չափատանքային կողմեր տարափակ են, իսկ մյուսաների մի կողմը հարթ է, մյուսը՝ սրածայր, ինչը Հնաաբբերում է տալիս և՛ հարթիցնելու և՛ տաշելու բարը: Երրորդ տիպի մուրհերի բռնակների անցքերը կենտրոնում չեն: Այսպատանքային ծայրերը բարակ են և լայն: Այս տիպի մուրհները օգտագործվել են միայն տաշելու համար:

Քարտաշի գործիչ են հանդիսացել Արգիշտիխիյի-լից համալիրներից գտնված երկաթի խուրո հատիչները: Դրանք իրենցից ներկայացնում են երկաթ մետաղյա ձողեր, որոնց վերին հատվածները մուրհների համախառնի հարմարներից տափակացվել են՝:

Ավելի տարածված են փայտամշակման գործիչները: Դրանց թվին են պատկանում Կարմիր բլուրում գտնված երկաթի ոչ մեծ սղոցները, որոնք օգտագործվում էին նաև ռուր փայտե և ուղիք իրեր պատրաստելու ժամանակ: Գործիչների թվին են պատկանում երկաթի տարրեր ձեռքի զեղեռնակները, որոնք լայնորեն կիրառվում էին նաև կենցաղում: Թոփրակ կայիցում, Արգիշտիխիյի-լիցում, Հերերուհում, Կարմիր բլուրում, Արագածում, Արամումում գտնված դանակները բաժանվում են մի քանի տիպերի: Դրանց մեջ կան նաև շատ մեծ վարպետությանը պատրաստված չրքին օրինակներ:

Փայտամշակման գործիչներին թվին են պատկանում ուրարտական հուշարձաններում լայնորեն տարածված երկաթի տաշուրաղ-կացիչները: Դրանք ունեն ուղիղ կամ փորքիկ լայնացող սայրեր և հարվածաշարժ: Փայտամշակման մեծ օգտագործող կացիչները նույնպես վերաբերում են Հինդական գործիչների թվին: Դրանցից երկուսը գտնվել են Կարմիր բլուրից, որոնք ունեն կարն, սեպակա տեսք, վերին հատվածում կո նեղ անցք՝ կոթառի համար: Կացիչները օգտագործվել են Հինդականում ոչ թե փայտ հատելու, այլ գերտեսներ ճղելու համար: Նման օգտագործման կացիչները, որոնցով թշնամիները քանդում էին ուրարտական ամրոցների պարիսպները, Հայտնի են ասորական նյութերում: Փայտամշակման գործիչների թվին են պատկանում Արգիշտիխիյի-լից և Օշականից գտնված բրոնզե սեպերը, որոնք օգտագործվել են զինանք տախտակ ստանալու համար: Վանի թագավորության քաղաքների և բնակավայրերի արհեստանոցներում լայնորեն օգտագործվել են տարբեր չափերի երկաթի և բրոնզե գամերը, դառն օղակներ, փականներ: Դրանք մեծ քանակությամբ Հայտնի են Թոփրակ կայիցից, Արգիշտիխիյի-լից և հատկապես՝ Կարմիր բլուրից: Հնաաբբերը է Կարմիր բլուրում № 11 կացարանից գտնված բրոնզե դառն փականի վրա պահպանված «Ռուսա Արգիշտի որդի Թեշեբանի քաղաքի ամրոցը» սեպագիր արձանագրությունը՝: Գտնվել են նաև կողպեղներ, բրոնզե ոչ մեծ ձեղնակներ, խուրո սակեղներ և այլ տեսակի գործիչներ: Արգիշտիխիյի-լից գտնվել են երկաթի փորքիկ զղպներ, որոնք օգտագործվել են զեղզրաբայք և անուշահոտ օծանելիք պատրաստելու համար:

Մետաղամշակության խուրո լայնորեն խթանիչ նաև արտադրությունը: Ուրարտական համալիրապահան զենքեր կազմված էր տարբեր ձևերի նիզակներից, դաշու յեններից, թերից, կացիչներից, գուրգուրից, նետատաշակներից, որոնց գերակշռող մասը պատրաստված են երկաթից, բրոնզից:

ԼՈՒՅՆՆԵՐԻՆԻՐ՝ և ուրարտական երկաթի նիզակները Հայտնի են մեծ թվով և իրենց ձևով բաժանվում են մի քանի տիպի: Դրանք խուրո, խողովակաձև կիթառով, տերեռնակ նիզակներ են: Արթուրների մի մասը ունի փակ խողովակի ձև, մյուսների վրա կան երկայնակի կորվածքներ, չեղրի կենտրոնում անցնելով է ուռուցիկ միջանկյալ ող: Նման նիզակները Հայտնի են երեանի բլրանյալան դամբարանից, Բզդերից, Կարմիր բլուրից, Հերերուհում, Այաս-Խիսից, Արգիշտիխիյի-լից, Ալթին թեփեից և այլն:

ՊԵՇՈՒՆՆԵՐԻՆԻՐ՝ ուրարտական դաշույնները աչքի են ընկնում իրենց բազմազանությամբ և բաժանվում են մի քանի խմբի: Ներկայացված են

<sup>1</sup> Б. Б. Пиотровский, История и культура Урарту, Ереван, 1944, стр.197.

<sup>2</sup> Ս. Ս. Շախյան, Կարմիր բլուր, Երևան, 1982, էջ 32:

<sup>3</sup> А. А. Мартиросян, Аргистихинили, Ереван, 1974, стр. 150, рис. 86.

<sup>1</sup> Ս. Ա. Շախյան, Կարմիր բլուր, Երևան, 1982, էջ 15:

<sup>2</sup> Ֆ. Ֆ. Ավետիսյան, Պ. Ս. Ավետիսյան, Արարատյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա XI-VI դարերում, Երևան, 2006, էջ 135-139:





մեծ մասը ունեն տերևածեղ գլխիկի և երկար պոչուկ՝ փայտին ամրացնելու համար: Որոշ նեոտապոլների պոչուկների վերին հատվածում կա փոքրիկ խնձորակ, մյուսների մոտ այն բացակայում է: Բացի տերևածեղ նեոտապոլների հանդիպում են նշածեղ գլխիկներ ունեցող նեոտապոլներ: Բրոնզե նեոտապոլները երկու տիպի են: Դրանք ունեն խոշոր տերևածեղ գլխիկի և երկար պոչուկ: Գլխիկի ծայրերից հնաեղում են կարճ սրածայր ճանկեր, իսկ պոչուկի վերին հատվածում կա ոչ նեոտապոլների: Նման նեոտապոլներ Հայտնի են Հայկաբերդից, Կապանի գրեթե, Արդշիրի խիլիկից, Կարմիր բլուրից և այլ վայրերից: Հայկաբերդում նման մի նեոտապոլի վրա պահպանվել են «Խալդի ասածուն (տիրակալին) նվիրեց» արձանագրությունը: Կարմիր բլուրում երեք նման նեոտապոլների վրա պահպանվել էր «Խալդի ասածուն տիրակալին Սարգիսի նվիրեց» սեպագրերը:

ՊՈՒՐԲԱԿ ևս հանդիսանում են տարածված գինեատեսակներից մեկը: Դրանք լայն տարածում ունեն, սակայն ուրարտական հուշարձաններում եղակի են հանդիպում: Մեկ դուրջ Հայտնի է Կարմիր բլուրից: Այն ունի տափակացված դեղձանե տեսք: Գուրջ է պատկերված նաև Կարմիր բլուրում գտնված պատերագրի աստված Թեյշեբայի բրոնզե արձանի ձեռքին: Գուրջը ունի սկավառակաձև տեսք:

Ինչպես երևում է առարկան բարձրաբանականներից, բանակում դուրջերով Հնդաստանում գնված են եղել Թեթե հնաեղի գինեգործներ՝ նիգա-կակիրները և նեոտապոլները:

ՈՐԱՐՏԱԿԱՆ ԶԻՐՔԸ ԵՎ ՀԵՆՈՒՐՈՒՄԸ կազմված է եղել մի քանի տեսակներից: Դասելով Բալասթայան դարպասների վրա եղած պատկերներից, ուրարտական Արամի Թագավորի գինեգործները Հանդես են գալիս երկար, մինչև ծնկները Հասնող գոտեկապ վերնաշաղկիներով: Գլխիկներին կան կատարավոր սաղավարտներ, ձեռքերին փոքրիկ վաճաններ: Զինված են նաև կարճ թերթիկ և նեո ու աղեղով: Այս նկարագրությունից հսկանալի է դառնում, որ բարձրաբանական պատկերված են Թեթե հնաեղի մարտիկները: Հնագիտական պեղումների Նյութթեր հնարավորություն են տալիս վերլուծել նաև ծանր հնաեղի պատկերահանությունը, որը բացի վերը նկարագրվածից կազմված էր նաև տարբեր տիպի զրահաշաղկիներից, խոշոր մարտական վաճաններից և բրոնզե գոտիներից:

ՎԵՇԵՆԵՐԸ և ուրարտական վաճանների ամենավաղ ձևերը պատկերված են վերը նշված Արամի Թագավորի գինեգործների ձեռքերին: Դրանք կլոր են, ունեն ոչ բարձր եզրեր և դուրս ցցված կենտրոնական մաս: Դա-

անելով բռնելու ձևից, այդ վաճանները ներսի կողմից ունեցել են մեկ խոշոր բռնակ: Վաճանների նման կիրառված Հիդեցնում է խեթական վաճանները: Այդ ձևը պահպանվում է նաև հնագույնում, ինչը հաստատվում է մթա, 8-7-րդ դարերով թվագրվող Ուրարտուի կենտրոնական մարզերում գտնված և Մարնից թանգարանում պահվող խոշոր, կլոր վաճանի դասավոր, որը ներսի կողմից ունի միայն մեկ բռնակ: Հավանաբար նման ձև ունեն նաև Հնչյաշենի կողմից օգտագործվող վաճանները, որոնց պատկերները Հայտնի են տարբեր վայրերից գտնված սաղավարտների, կապարենների, բրոնզե գոտիների վրա եղած տեսարաններում: Մեկ հասած ուրարտական վաճանները կազմված են երկու խմբի՝ մարտական և նվիրատվական-գե-կորատով՝ զարդարված շքեղ պատկերներով: Առաջին խմբի վաճանները, ըստ երևույթին, եղել են փայտե կամ չուղեղից զործված և կաշվապատ: Դրանց կենտրոնում ամրացվում էին բրոնզե կոնածե կուռասներ (ուռեր) և: Դրանց ստորին մասը փոքր-ինչ կորացված էր և ուներ բազմաթիվ անցքեր՝ վաճանների գամերով ամրացնելու համար: Մի այդպիսի մարտական վաճանի մետաղադրեք Հայտնի է Արդշիրի խիլիկի պեղումներից:

Ինչ վերաբերում է ուժերաներին, ապա նրանք Հայտնի են Կարմիր բլուրից, որոնցից չուտերի վրա կան Արդշիրի 1-ինի և Սարգիսի 2-րդի արձանագրությունները: Վերջին տարիներին բազմաթիվ ուժերներ գտնվել են Ուրարտուի կենտրոնական մարզերում և պահվում են տարբեր թանգարաններում՝ Բաղի, Լես Այու, Մյունիեն: Բացի մարտական վաճաններից, Ուրարտում լայնորեն տարածված էին բրոնզե վաճաններ, որոնք նվիրվում էին տարբեր թաղաքների և տաճարների: Այսպիսի երկու մեկ մետաղեղ բրոնզե անցարը վաճաններ գտնվել են Կարմիր բլուրում: Հաս մեկի վրա եղած արձանագրության՝ «Խալդի ասածուն տիրակալին այս վաճանը Արդշիր Մեհուաշի որդին նվիրեց» պարզվում է, որ այս վաճանները պատկանում են նվիրատվական վաճանների թվին: Մեկ այլ նման վաճան գտնվել է Կալիյի գրեթե և մեկ այլ օրինակ, մասամբ զարդարված՝ Ալթին թեթեում: Բացի անցարը վաճաններից, Ուրարտում լայնորեն օգտագործվել են շքեղ ձևազարդվածները: Այս տեսակներից բացառիկ արժեքավոր է Սարգոն 2-րդի Հաղորդումը, որ նա Մուսասիրում այլ ավարի հետ դարձել է 6 տակ վաճան, որոնցից յուրաքանչյուրը կշռում էր մոտ 6,5 կգ: Այդ վաճանների կենտրոնական կուռասներ ունեցել են երակները բաց չան գլուխների տեսք: Մարդոն-2րդ դարվել էր նաև 12 ծանր արծաթե վաճան, որոնց ուժերները Հրեշների գլուխների, առյուծների, վայրի

<sup>1</sup> С. А. Есаян, Л. Н. Билгос, С. Г. Амакян, А. Г. Канеция, Бизайская гробница в Ереване, Ереван 1991, таб. X, рис. 8-9.

<sup>1</sup> Ա. Ս. Եսայան, Կատամարտիկ զորամասերը և հեծելազորը 7-րդ շախատանում, Երևան, 1994, էջ. 47:

ցույցերի ձև են ունեցել: Բացի դրանցից 25212 բրոնզե ծանր և թեթև վաճառների թափանցել են զինվորների կողմից:

Ավելի շքեղ զարդարված վաճառներ Հայտնի են նաև ուբարտական ամբոցների պեղումներից: Մյուսը չէին կարող օգտագործվել մարտում և ունեին միայն զինարժեքական նշանակություն, զարդարելով պայանների և տաճարների պատերը: Այսպես, Կարմիր բլուրում՝ գտնվել է 14 վաճառ, որոնք ունեն մ.թ.ա. 8-րդ դարի թագավորների դամբարանությունների (գերապաշտյապա Արզրիտի 1-ինի): Առանձնահատկ նշանակություն են Արզրիտի 1-ինը և Մարգուրի 2-րդի վաճառների՝ գտնված 1951 և 1953 թթ.: Արզրիտի 1-ինի վաճառի կենտրոնական կոնաձև ելուստը բաժանված է երեք համակենտրոն գոտիների, որոնցից վերինում տեղադրված են 28 առյուծների ուռուցիկ պատկերներ, միջինում 20 ցուլ, իսկ ներքին թմբուկին հարող գոտում՝ 8 առյուծ: Կոնաձև ելուստի զայաթը զարդարված է 38 ծաղկաթերթների վարդյալով: Մարգուրի 2-րդի վաճառի վրա տվելի բիջ կենդանիներ են պատկերված, նրա վերին գոտում տեղադրված են 24 առյուծների ֆիգուր, կենտրոնականում 16 ցուլ, իսկ ներքին 6 առյուծների պատկերներ: Նման վաճառների բեկորներ գտնվել են Թոփրակ կայանում, Այանիսում, Վերին Անզաֆում: Վերջինս երկաթից է և զարդարված է բացառիկ նմուշ է հանդիսանում:

Պատկերված է Աստվածների երթարշավի պատկերով, նայողի գլխավորությամբ:

ԱՆԴԵՎՏՆԵՒ՝ Ուբարտական սաղափարտները իրենց ձևով բաժանվում են երկու խմբի՝ կատարավոր և որսաձյր:

ԱՆԴԵՒՆԻ ևՄԻՒՒ ԱՆԴԵՎՏՆԵՒ՝ բնորոշ են վաղ ժամանակաշրջանի Համար: Դրանցից ամենահինն ձևերը պահպանվել են վերը հիշատակված Արամի գինձորների գլուխներին պատկերված սաղափարտներով: Սաղափարտները ունեն ղեպի վեր նեղացող տեսք, որոնց զառաթները զարդարված են նեղ, կլորավուն կտարք հիշեցնող ելուստներով: Փաթը-ինչ այլ ձև ունի Էրեբունիի որմնանկարներից մի բեկորի վրա պահպանված սաղափարտը: Այն ունենալով նույն տեսքը, տարբերվում է կտարքի ձևով, որի նեղ ելուստը եղջերուի նման կախվում է սաղափարտի ճակատային մասի վրա: Չնայած այս պատկերը գտնվել է մ.թ.ա. 8-րդ դարի Հուշարանում, այն ըստ երևույթին բնորոշված է վաճառում եղած Հին պատկերներից, քանի որ Էրեբունիի Հիմնադիր Արզրիտի 1-ինի Հետ առնչվող բոլոր սաղափարտները սրածայր են:

Բացի պատկերներից Արևմտյան Հայաստանում պատահական գտածոների թվին է պատկանում Իշպուհիի արձանագրությամբ մի սաղափարտ, որը պահվում է Մայնից թանգարանում: Այն իրենից ներկայացնում է լայն փողածև սաղափարտ, որի վերին ծայրը նեղացող է և պատված է ճակատի վրա կախված նեղ կտարքով: Սաղափարտի պարանոցը զարդարված է չորս ուռուցիկ գծերով: Այս երեք սաղափարտների ձևերը, չնայած որոշ ռմական տարբերությունների, պատկանում են միևնույն մշակութային շրջանին:

ԵՄԻՈՐՈՂ ևՄԻՒՒ ԱՆԴԵՎՏՆԵՒ՝ Հանդես են գալիս մ.թ.ա. 9-րդ դարի վերջին և 8-րդ դարի սկզբին և կրում են տարրական սպառազինության ազդեցությունը: Դրանք իրենցից ներկայացնում են որսաձյր բարձր սաղափարտներ և բաժանվում են երկու խմբի: Առաջին խմբի սաղափարտները ներկայացված են երկաթե մարտական սաղափարտներով, որոնք Հայտնի են Կարմիր բլուրից: Արևմտյան Հայաստանում գտնված երկու այլ սաղափարտները, որոնք պահվում են Մյունխենի թանգարանում տարբերվում են միմյանցից միայն սրածայր ելուստի երկարությամբ:

Բազմաթիվ գտածոներ պատրաստված են բրոնզից: Դրանք, ունենալով երկաթե սաղափարտների ձևերը, կամազդեցիկ են տեսարաններով, ինչը Հնարավորություն է ապրի վերջինները բաժանել երկու ռմական տիպի:

ԱՆԴԵՒՆԻ ՏԻՊԻՆԻ են պատկանում բրոնզե ձգված ձև ցածրիկ սաղափարտները, որոնց ճակատային մասը զարդարված է ուռուցիկ չորսածիր նշանով: Բ. Պետրովիկին այստեղ տեսնում է Թյուրքա աստծու շանթը: Նման մի քանի սաղափարտներ Հայտնի են Կարմիր բլուրից և Արևմտյան Հայաստանից: Նման երկու սաղափարտ պահվում են Եվրոպական թանգարաններում, իսկ մյուս երկուսն էլ Տոկյոյի Արևելյան արվեստի թանգարանում: Առավել հետաքրքիր է Հյուսիս-արևմտյան Իրանում գտնված նման սաղափարտ, որի վրա պահպանվել է Իշպուհիի արձանագրությունը: Այս դուրսը Հնարավորություն է ապրի նշել, որ մ.թ.ա. 9-րդ դարում տարածված էին կատարավոր սաղափարտները:

ԵՄԻՈՐՈՂ ՏԻՊԻՆԻ են վերաբերում Հարուստ կոմպոզիցիոն պատկերներով զարդարված սաղափարտները: Դրանք թիվը բազմաանի շատ է, իսկ տեսարանները բազմազան:

Ուբարտական արվեստի հնարանը նյութեր են Հանդիսանում Կարմիր բլուրում՝ Արզրիտի 1-ինի և Մարգուրի 2-րդի սաղափարտները: Դրանց ճակատային մասը զարդարված է 11 կենաց ծառերի պատկերներով, որոնց

<sup>1</sup> Б. Б. Пиотровский, Ванское царство, Москва, 1959, стр. 168.

<sup>2</sup> Б. Б. Пиотровский, Ванское царство, Москва, 1959, стр. 167.

<sup>3</sup> Ա. Ա. Նալյան, Կարմիր բլուր, Երևան, 1982, էջ 47-48:



երկու կողմերում կանգնած են թևավոր աստվածներ՝ գլուխները զարդարված եղջերավոր գլխարկներով: Աստվածները ձախ ձեռքում պահում են փոքրիկ դույլեր, իսկ աջում՝ սրբազան ծառ: Վեց այլ ծառերի մոտ կանգնած են նման աստվածներ, որոնք ի արհերբույթյուն վերև նկարագրվածների ունեն մորուքներ և թևեր: Բոլոր սրբազան ծառերը չբնութագրված են բաց երախներով առյուծի գլուխներ ունեցող 8 օձերի պատկերներով: Ստղապարտների ծոծրակային մասերը զարդարված են 8 մարտակառքերի և 10 Հեծյալների տեսարաններով: Հեծյալների և կառավարողների գլխերին կան Նույնիսի սաղավարտներ:

Արևմտյան Հայաստանի տարածքում վերջին տարիներին գտնված նոր նյութերը բացահայտում են ուրարտական սաղավարտների զարգարման բոլորովին նոր մոտիվներ: Այս Համդարտունիքը պահվում էր Մանջիկ, Լուվրի, Էտեռնի, Մրուսասիանի և աշխարհային թանգարաններում: Դրանցից երեքի ճակատային մասերը զարդարված են կորագծի իրանով օձերի երեքական պատկերներով, որոնց միջև սաղավարտի սրածայր երուստից իջնում է մի այլ ուղղվածի օձի պատկեր: Բոլոր օձերի գլուխները Հորիզոնական միևնույն մակարդակի վրա են: Մանջիկ թանգարանում պահվող սաղավարտի ճակատային մասը զարդարված է ոչ թե երեքական, այլ մեկական օձերի նման պատկերներով:

Ավելի Հարուստ զարդարված երեք այլ սաղավարտներից մեկը պահվում է Մյունխենի թանգարանում: Սրա ճակատային մասի ստորին Հասվածը զարդարված է ուռուցիկ զծերից կազմված չբնականներով, որի ներսում տեղադրված են երկու դեմ դիմաց ուղարկ մարտականքերի պատկերներ: Մյանջիկ թանգարանում կանգնած են երկուական կառավարողներ, որոնք կրում են Նույնիսի սաղավարտներ: Կառավարող զեկավարում է ձերերին, իսկ մյուս մարտիկը պատկերված է ձեռքերն առաջ պարզած: Մացող ձերերի առջևից մեկը մյուսի դիմաց վազում են մեկական այծ՝ կեռ կոչջուրներով և ընդգծված խոշոր աչքերով:

Երջուրային երկու կողմերից բարձրանում են չորսական օձեր, որոնք կորագծի իրաններով կախված են եղազգի վրա: Օձերի գլուխները կարճ են՝ առանկ զանգերով և փոքրիկ կլոր աչքերով:

Մյուս՝ ոչ պակաս Հնուտարքերի սաղավարտը պահվում է Լեզ-Ասիի թանգարանում: Նրա ճակատային մասը զարդարված է վերից ներքև իջնող օձի պատկերով, որի գլուխն առյուծի է, արտահայտված դիմային պատկերապրոթյամբ: Երկու կողմերում պատկերված են կորագծի իրաններով, Հակված գլուխներով երեքական օձ: Սաղավարտի ճակատային մասը՝ օձերի գլուխներից ցած, ծածկված է վարդապիտակներից և զեկագանիկից կազմված լայն զարդադուրով, որի ներքին տարածքը պարզված է երեք

շարք կազմող սյունեռային պատկերներով: Զարդապրուց վերև օձերի գլուխների բարձրաթյամբ, տեղադրված է չորրորդ շարքը: Այս վերին շարքում պատկերված են դեմ դիմաց բալլող ձկնապղի այծեր, որոնց տակ գտնվում են նույնպես դեմ դիմաց բալլող, թևերը բացած չորսական թռչուններ: Ստորին գտակները, որոնք ընդգրկվում են սաղավարտի ողջ չբնականները, ունեն ավելի բարդ կոմպոզիցիա: Առաջին ծիսական կոմպոզիցիան տեսարանը տեղադրված է սաղավարտի ճակատային մասի կենտրոնում և բաժանված է մյուսներից ուղղահայաց տեղադրված օձերի պատկերներով: Այստեղ կոմպոզիցիայի կենտրոնում պատկերված է կենաց ծառը, որի ստվածում ճյուղերի մալրերը ավարտվում են նաև պատկերներով: Վերևում կախված է արևի թևավոր սկավառներ: Աջից և ձախից դեպի կենաց ծառն են շարժվում Հնգական ֆիգուրներից կազմված չբերթի մասնակիցները: Դրանցից առաջինը, ըստ երևույթի, բուրձ է, որն ալ ձեռքերն պահում է ինչ-որ երկար առաքիւ (մեկուկես երկակի), իսկ ձախը բարձրացրել է ողջույնի նպատակով: Նրան Հնուտան են տեղեկներ ուսերին երկու զինվոր, իսկ նրանց Հետեյի՝ թևավոր մարդիկ, որոնք իրենց իշխարած ձախ ձեռքերում պահում են փոքրիկ դույլեր, իսկ աջը բարձրացրել են ողջույնի համար:

Վերջին գոտու վրա ավելի բարդ կոմպոզիցիա է պատկերված: Կենտրոնական մասին ոչ միայն սաղավարտի չբնական պատկերված է չբերթի տեսարան՝ բաղկացած 13 ֆիգուրներից: Առջևից շարժվում են ողջույնի համար ձեռքերը վեր բարձրացրած երկու բուրձ, նրանց հետեյց գտնւ են արդեռ ուսին մեկ զինվոր և երկու մարդ: Մեկը ձեռքերը բարձրացրել է վեր, իսկ մյուսը պատկերված է երկարավուն դիտարիով: Մյանջիկ Հնուտանում են չորս մարդու պատկերներ: Առաջին երկուսն ուսերին կրում են ինչ-որ բնու, մյուս երկուսը խոշոր սափարներ: Երբեքն ավարտվում է չորս մարդկանց պատկերներով, որոնք ուսերին տանում են զոհաբերման կենդանիներին: Այս չբերթի անդամներին, որոնք զոհաբերություն են մատուցում, կամ Հարկ են բերում Հանդիսավոր պայմաններում, դիմավորում են մի քանի այլ անձնավորություններ: Այստեղ՝ ալ կոմպոն, գլուխը Հակված կորագծի օձի պատկերի տակ կանգնած է մի մարդ, որի առջև ձեռքերը բարձրացրած յոթ բերթն են արդեանվորներ ողջունում են ալ կոմպոն դեպի իրենց շարժող վերև նշված չբերթի մասնակիցներին: Բոլոր բերթեր և զինվորները պատկերված են երկարափեշ, իսկ բերթակիները կարճ, մեկներից վերև, զգեստներով:

Վանի թագավորության արվեստի եզակի Հուշարածն է Տոկոյու թանգարանում պահվող բրոնզե սրածայր սաղավարտը: Նրա ճակատային մասը զարդարված է մի ուռուցիկ կենտրոնական ող, որը ունի փետուրի տեսք և վեր է բարձրանում սաղավարտի սրածայր երուստից: Սաղավարտի ճակատ

տալին մասը զարգացրում է ցուլի խոշոր պատկերը: Այս ինքնատիպ շրջանակի մեջ տեղադրվում է ծխական կոմպոզիցիոն պատկերը: Կոմպոզիցիոնային կենտրոնական ֆիգուրը մեծ անձնավորություն է, որի պատկերը պահպանվել է կոնքերից վերև (տոբերը չեն պահպանվել): Նրա զբաղապաս կուրծքը տրվում է դիմալին, իսկ գլուխը կողային դիրքով (դեմքի մանրամասներն ընթանում են պահպանվել): Նա երկու ձեռքերով բռնել է թևավոր ցուլերի և փորձում է հնազանդեցնել: Դասելով կենդանիների թուլացած դիրքերից, դա լիովին հաղթվում է: Ճյաղչույի շրջանակի երկու կողմերից՝ սաղավարտի ամբողջ մակերեսով, տրված են երկու ուղիղ օձերի պատկերներ՝ պարզ ընդգծված աչքերով և մուգ թևերով: Այս օձերի աչից և ձախից դուրս շրջանակն է ուղղված մեկը մյուսին հետևող ֆանտաստիկ կենդանիների մի շարք: Առջևից բացվում է երանք բաց, խիտ բաշտվ առու առյուծը, որի պոչը կիսալիզը բարձրացված է մեջքի վրա: Կարճ ականջները սեղմված են գլխին: Առյուծի հետևից շարժվում է խոշոր, կեն եղջյուրներով և երկար պոչով, բրնձրե կիսաբաց թևավոր ցուլը: Հետևից բացվում է գիշատիչ թռչնի գլխով թևավոր առյուծը:

Ուրարտական սաղավարտները չեն օձմանափակվում վերը նկարագրվածներով: Նրանք գտնվել են ինչպես բուն Ուրարտի տարածքում, այնպես էլ այլ երկրներում՝ Աբխազիայում, Հյուսիսային Կովկասի մի քանի հնավայրերում: Քերված օրինակները հնարավորություն են տալիս խոսել ուրարտական ձուլող վարպետների պրոֆեսիոնալ մակարդակի, ինչպես նաև ձևավորող նկարչների բարձր ճաշակի և հնարամտության մասին:

ՁԻՆԱՆԵՐՈՒՄԻՆԻՆ՝, ուրարտական պաշտպանողական հաղուսուրի կաղձում կարևոր տեղ են հատկացվում զբաղապասներին<sup>1</sup>, որոնք բաժանվում էին երկու տիպի:

ՄԵՆԱՆԻ, ՏԻՊԻՆ, են վերաբերում հաստ կտորից կարված կամ կաշվից զործված վերնաշապիկները, որոնց կրթի վրա զգեցնալիկան և ամուրթյան համար կարվում էին տարբեր չափերի կոճակներ, ճարձանդներ և բրնձե թիթիկից պատրաստված սկավառակներ: Այդպիսի զբաղապասիկների մասին հնադարյան հայտերից հայտնի է պարունակում Սարգսի 2-րդի Մուսասիրից զարգված ավարի ցուցակը՝ ուր հիշատակվում են «9 զործվածքներ, նրա հաղուսուր, որի վրա կարված են սուլյա սկավառակներ»: Կաշվի զգեթի պեղումների ժամանակ գտնվել են խոշոր բրնձե սկավառակներ, որոնք նույնպես հանդիսանում են զբաղապասիկ մասեր:

Ուռչող սկավառակի բեկորներ (տարածվելով 25 սմ), որը նույնպես հանդիսանում է զբաղապասիկ մաս, գտնվել է Գավառի շրջանի Սարուխան

գյուղում բացված ուրարտական զամբարանում: Հնադարերի են կարծիք բերել նյութերը: Այստեղ գտնված խոշոր կոճակներ և ճարձանդները պաշտպանում էին ոչ միայն մարտիկների զբաղապասիկները, այլև ձիերի կուրծքը՝ կարվելով իրանով անցնող կաշվի գոտիների վրա:

Ուրարտական արվեստի բացառիկ նմուշների թվին է պատկանում Լեզ-Ասկի թանգարանում պահվող զբաղապասիկ բրնձե խոշոր սկավառակը: Նրա արտաքին մակերեսը, ինչպես վաճառների վրա, զույգ զինքով բաժանված են երեք գոտիների: Ցուրաբանչյուր գոտու ներսում տեղադրված են ֆանտաստիկ կենդանիների մոտիվներով զարդապատկերներ: Գտնվելով են 24 քմերեն՝ բաժանված չորս խմբի: Վերին խմբում (աջից և ձախից) տեղադրված են՝ 1) մարդու գլխով թևավոր առյուծ, 2) խոշոր գլխով թևավոր առյուծ, 3) թևավոր ցուլ, 4) թռչնի գլխով թևավոր ցուլ, 5) թևավոր առյուծ և 6) աճի գլխով թևավոր առյուծ: Ստորին երկու խմբերում փոքր ինչ տարբերությամբ տեղադրված են նույնանման ֆիգուրները՝ 1) գլխավոր գլխին, մարդու գլխով թևավոր առյուծ, 2) գիշատիչ թռչնի գլխով թևավոր առյուծ, 3) գլխավոր գլխին մարդու գլխով թևավոր առյուծ, 4) գլխավոր գլխին մարդու գլխով թևավոր ցուլ, 5) բառաչող ցուլի գլխով թևավոր առյուծ և 6) թևավոր ցուլ: Վերին և ներքին շարքերի ֆիգուրները տարբերվում են իրենց պատկերազարկությամբ: Այսպես՝ վերին երկու խմբերի թևավոր առյուծները ունեն երկար մազերով կանացի գլուխներ: Ի տարբերություն դրանց՝ ստորին երկու խմբերի առաջին և երրորդ թևավոր առյուծները կան են գլխավորներ:

Ակառապակի կենտրոնական շրջանակում պատկերված է թևավոր մարդ՝ կանգնած ցլի վրա: Ցուլը, վերը նկարագրված կենդանիների նման, ինչպես այդ ընդունված է հին արևելյան արվեստում, պատկերված է կուլային դիրքով: Ի տարբերություն դրանց, մարդու կուրծքը, 1/3 թևերից է դեպի ձախ, իսկ պատկերի ամբողջությամբ տրված է կողային դիրքով: Նա կանգնած է հանգիստ դիրքով՝ աջ ոտը հենած կենդանու վրին, իսկ ձախը՝ մեկնել: Ձեռքերն առաջ են պարզված (աջ փոքր-ինչ բարձրացված է)՝ ողջունելու կամ օրհնելու համար: Աջ ուսից կախված է խոշոր ազիկ: Գարզ ընդգծված են դեմքի մանրամասները՝ ուղիղ բիթը, ոչ մեծ բրնձեր և նշան աչքերը, երկար մարուսը: Հագին կրում է ձկնկերպից վերև բաժան, որի փեշերը զարդարված են ձուլերով: Գլխին կրում է կտր գլխարկ, որի կենտրոնում կա ուռուցիկ ելուստ: Գլխարկի ձևավտային մասը զարդարված է եղջյուրներից, ինչը հաստատում է, որ այստեղ աստված է պատկերված: Ուրարտական պատկերազարկության մեջ ընդունված է եղել ցլի վրա կանգնած պատկերից պատերազմի, փոթորիկ և մրրիկի աստված թեյշեթին: Այս ախրի զբաղապասիկների հանդես գալու թվագրության

<sup>1</sup> Б. Б. Piotrowskij, Ванское царство, Москва, 1959, стр. 167, рис. 28.

Համար կարևոր նշանակություն ունի Հայկազյանի թանգարանում պահպանվող խոշոր բրոնզե սկալապակեր (արամեական 24, 6 սմ)։ Այն զարդարված է երեք Համակենտրոն շրջանակներով, որի վրա պահպանվել է Մենուայի արձանագրությունը։

ԵՐԿՐՈՒՂ ՏԻՊԻ, են պառականում թեփուկաժող դրահալապիկները, որոնք բաժանվում են երկու տարբերակի։ Առաջին տարբերակին են վերաբերում հաստ կտորից կամ կաշվից կարված վերնաշապիկները, որոնց վրա ամրացվում էին բրոնզե կամ երկաթե ուղղանկյուն թիթեղիկներ։ Դրա վերին շարքի ստորին մասի կլորացող ծայրը ծածկում էր ստորին շարքի թիթեղեղենի վերին մասը (փակելով կարի սեղերը)։ Եւ ամանվում թեփուկների, որից էր առաջացել է դրանց անվանումը։

Այսպիսի երկաթե թեփուկաժող դրահալապիկ գտնվել է Արշիտիտի-նիյի մթա. 8-րդ դարի չերտում։ Կարմիր բլուրից գտնվել են երեք այսպիսի դրահալապիկներ։ Առաջինից պահպանվել էր 172 թիթեղներ, որոնց գերակշռող մասը ուներ 3 սմ երկարություն և 1, 8 սմ լայնություն, մյուսները (13 հատ) ունեին 4, 8 սմ երկարություն և 2-2, 2 սմ լայնություն։ Երկրորդից պահպանվել են 150 թեփուկներ, որոնց չափերը համընկնում են առաջինի փոքրիկ թեփուկների չափերին։ Փոքր-ինչ ուրիշ չափեր ունեին երրորդ դրահալապիկի թեփուկները, որոնց երկարությունը 3 սմ է, իսկ լայնությունը 1, 5 սմ։

Թիթեղների ձևը և տարբեր չափերը ավելի կատարելագործված դրահալապիկ են համարվում, քան կոճակներով և սկալապակներով ամրացված առաջին տիպի դրահալապիկները։ Խոշոր թիթեղները պաշտպանում էին կուրծքը, իսկ ավելի փոքրերը մարմնի շարժանակ մասերը։

## ԱՆԿԱՆ ՄԵՍՈՒԼԻ ՄԱԶԲԵԿՈՐՄԵԼ ԺԱՄԵԼԿԻԸ ՀԵՅԿԱՍԵԼՆՈՒՄ ԵՒ «ԱՆԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ» ԹԵՐԹԸ

### 1. Միմալյան

Անկախությունը ցանկացած ազգի գոյություն և հաստատման անհրաժեշտ պայմանն է, ազգային պաշտպանի հիման վրա ազգային պետություն ստեղծելու, արդարության վրա հիմնված հասարակարգ կառուցելու հիմքը, որով ապահովված է ազգայն ազգի անվտանգությունը և զարգացումը։ Այսինքն առանց անկախության, ազգային պետության բացակայության դեպքում ազգայն ժողովրդի գոյությունն ու անվտանգությունը վտանգվում է։ Մի դեպքում այն կարող է սեղի ունենալ ֆիզիկական ոչնչացման, մեկ այլ դեպքում՝ ուժացման ճանապարհով։ Այսինքն՝ Ազգային պետության գոյությունն ապահովվում է ոչ միայն ազգային պետության տարածքում ապրող ազգի անվտանգությունն ու նրա հնազաղ զորացումը։ Այն հանդիսանում է ուժացման դեպ պաշտպանի հիմնական գործոնը։ Ահա թե ինչու անկախ պետականության հաստատումը կամ վերականգնումը ամեն մի ժողովրդի բազմալի ցանկությունն է ու երազանքը։

Հայ ժողովուրդը իր բազմադարյան պատմության ընթացքում բազմիցս կորցրել և վերականգնել է իր պետականությունը։

Այդպես եղավ նաև 20-րդ դարավերջին։ Անկախության համար ժողովրդ պայքարում իր գերակատարությունն ունեցավ նաև անկախ ժամադր, որի մեջ առանձնացավ «Անկախություն» թերթը։ Այն կանգնած էր մեր երկրի անկախացման պայքարի ակտիվներում։ Թերթի արժեքը բազմապատկվում է այն առումով, որ նրա հրատարակչական կորիզը կազմավորվեց ղեկու խորհրդային ժամանակաշրջանում, երբ ցանկացած այլընտրանքային շարժում և զաղափարախոսություն պատմելի էր։

Այն նախ վերագործեց Հայուկյանի աղ զորագույն ազգային զազաբար անկախությունը, ապա «Հայ մարզում վարձեքեց անկախություն» բառին, մարզկանց օգնեց հաղթահարել վախը, մեր ժողովրդի 20-ամյա ընդհատակյա պայքարի արդյունքում մեծք բերված փորձառությունը դարձրեց Հանրության անկախություն, մասնաշնչեց պետականության վերականգնման ուղին և որպես առաջնահերթ սկզբունք առաջադրեց ինքնորոշումը»։ Ըստ էության այս արտահայտություններում ամփոփված է թերթի գերակատարությունը։ Սակայն անհրաժեշտ է հայե-

<sup>1</sup> A. A. Мартиросян, Архистихинили, Ерван, 1974, стр. 150, рис. 896 (10).

<sup>1</sup> Տես, Հայոց Աշխատ, 25 հոկտեմբերի, 2007 թ.։



լել, որ թերթը Հոգ նախապատրաստեց 1988 թ. Համազգային գերելքի համար: «Անկախությունը» մեր դուրսգիրքի Ազգային-ազատագրական պայքարի հայ իրականության առաջին անկախ թերթն էր, որն անընդմեջ հրատարակվեց մինչև 2004 թվականը:

Ի գեղ. թերթի հիմնադիր Պարույր Հայրիկյանի պատմելով. «սկզբում որոշել են հիմնադրել «Հայ անկախականներ» կազմակերպությունը, սակայն «դժնեցիկ» զրանցելու համար և մերժում ստացել: Որովհետև Սովետական Միությունում կոմունիստական ընդհանրացի, այլ կազմակերպություններ լինել չէին կարող: Բայց մենք սկսեցինք մեր գործը և թերթը հրատարակեցինք»<sup>1</sup>, - շարունակում է նա: Իսկ ինչպիսի՞ պայմաններում հրատարակվեց թերթը:

Դեռևս 1960-70-ական թթ. Հայաստանում ստեղծվել էին մի շարք բնդհատակյա կազմակերպություններ կազմած ազգային հիմնախզդիրների և ժողովրդավարության հաստատման հետ: Նրանք հանդես գալով հորհրդային կայսրության տիրապետող համակարգի դեմ, նպատակ էին դրել հասնել հայ գաղտի և պահանջատրության միջնազգային ճանաչանք, Արցախը և Նախիջևանը մայր Հայաստանին վերամիավորելուն, ժողովրդավարության հաստատմանը: Սակայն կենտրոնի թելադրանքով Հատուկ ծառայությունները բռնություններ են արել այն շարքում: 1960-1980-ական թթ. հակախորհրդային գործունեության համար, Հայաստանում գաղապարովել էին 100-ից ավելի մարդիկ, միայն 70 մարդ ԱՄՆ-ից (Ազգային Միացյալ Կուսակցությունից), որոնք իրենց պատիժը կրում էին բանտերում և ուղղվել աշխատանքային գաղութներում: Փաստորեն ինժեներները առանձնապես շարունակ պայքարում էին ազգային խնդիրների բարձրացումը, դեմոկրատական պահանջներն առաջադրող մարդկանց դեմ: Կոմունիստական վարչակարգը չէր հանդուրժում ոչ մի այլախոհություն: Դեռևս 1966 թվականին երեսուներեմ նկարիչ Հայկազ Սալաթյանի կողմից հիմնադրված Ազգային Միացյալ կուսակցությունը (ԱՄԿ)-ն, որին առնադատվում էին Պ. Հայրիկյանը, Ս. Զատիկյանը, Ծ. Հարությունյանը, Ա. Արշակյանը և ուրիշներ, խնդիր է դնում պայքարել Մոսկվայի գաղութատիրական բաղադրականության դեմ, անկախության հասնելու նպատակով: Կազմակերպությունը իր «Փորսո» թերթով պայքարում էր Հայաստանի անկախության համար: 1968 թվականից այդ կուսակցության ղեկավար դարձավ Պարույր Հայրիկյանը, որը 1970-ին գաղապարովեց <sup>4</sup> տարվա ազատազրկման: «Դատավճռում նշված է, որ Պ. Հայրիկյանը ոչ

միայն չի փոխել իր Հայացքները, այլևս պնդում է, որ իր կյանքը նվիրել է ազատ և անկախ Հայաստանի ստեղծմանը»<sup>2</sup>: 1987 թ. սեպտեմբերին Պ. Հայրիկյանը վերադառնում է Հայաստան և ժողովուրդների հետ միասին ընդհատակյա հանում է «Ազգային Միացյալ կուսակցությունը»՝ այն սեպտեմբերին վերանվանելով Ազգային ինքնորոշում միավորում: ԱՄՄ-ի նախաձեռնող խմբի անդամներից էին ազգային հերոս՝ Մովսես Գորգիսյանը, Առավել Մարկոսյանը, Սուսաննա Մակաչյանը և Մերիսկ Գաբրիելյանը: ԻՄՄ-ը հենց սկզբից հիմնադրվեց որպես գաղտիք, Հայաստանի հայ ժողովրդի ինքնորոշման կողմնակիցների գաղտիք, որը մի առանցքային հարց ուներ՝ պետականության վերականգնում: Այն ձևավորվել է միացյալ կուսակցության (ԱՄԿ) գաղափարական հենքի վրա, և նրա բազմամյա մաքսառեսնելի, տասնյակ նահապետների հանապարհով ձեռք բերված փորձի վրա: Որդեգրելով ԱՄԿ-ի ժրգրքի հիմնադրությունները և հենվելով ազգային-պատմական կենսափորձի վրա ԱՄՄ-ը ապարքեց իշխող որպես համաժողովրդական և ժողովրդավարական մի նոր տեսակի հասարակական բաղադրական կազմակերպություն<sup>3</sup>: ԱՄՄ-ը ավելի չուտ անկախականների միավորում էր, որն իր առջև խնդիր էր դրել Հայկական հարցի համապարփակ լուծումը, իսկ առաջինահերթ խնդիրը՝ Հայաստանի անկախացումը՝ հանրաբովի ճանապարհով: Մենք ԱՄՄ-ը ոչ թե դիտարկում ենք որպես կուսակցություն, այլ որպես անկախականների միավորում, որի հիմնադրումը անհրաժեշտություն էր, ինչպես նշված է կազմակերպության ստեղծման նախապայմաններում, քանզի հայ ժողովրդի 70 տարիների պատմությունը վկայում է, որ

- 1) Հայության բոլոր գոգրավորությունների պատճառը պետական անկախության բացակայությունն էր:
- 2) ԻՄՄ-ը արհամարհեց հայ ժողովրդի մեծագույն ողբերգությունը և ի տարբերություն եվրապալայամենտի պաշտոնապես չընդունեց Հայոց Մեծ եղեռնը և չգաղապարեց այն:
- 3) Ներքաղաքական հարցերից կենտրոնական իշխանությունների հակահայկական առնադրվածության ամենացայտուն ապացույցը Նախիջևանի և Դարաբաղի հայկական ինքնավարությունների արհեստական ստեղծումն ու դրանց Ազգերեղանական ԽՍՀ-ի կազմի մեջ մտցնելն է:

<sup>1</sup> Տես նույն տեղում:

<sup>2</sup> Տես ԳՀ Ազգային արխիվ, ֆ. 45, 17, գ. 1, 44, ք. 6:

<sup>1</sup> Տես Մ. Կարապետյան, Է. Գևորգյան, Խորհրդային Հայաստանը 1920-1991 թ. Երևան 2007, էջ 383:

<sup>2</sup> ԳՀԱՄ, ֆ. 4517, գ. 2, 4, 26, ք. 9

<sup>3</sup> Տես նույն տեղում, գ. 1, ք. 1, 2:

4) Չնայած քմիական արտանմուծներին զոհերի թիվը օրավուր աճում է, սակայն ԽՍՀՄ քմիական արդյունաբերության շահերից ներկիզ, սպաներ շարունակվում էր<sup>1</sup>: Հենց անկախականներին, արժականների անմիջական նիստաձևումը 1987 թ. Հոկտեմբերի 24-ին հրապարակվեց «Անկախություն» թերթի առաջին համարը: Թերթը իր հիմնական պահանջը համարեց վերոնշյալ խնդիրների իրականացումը:

Իսկ ինչպիսին էր նրա ստեղծման ու գործունեության ստալինի ժամանակահատվածը:

1980-ական թվականների երկրորդ կեսը ճակատագրական ժամանակաշրջան հանգիստացավ Խորհրդային Միության համար: Երկրի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, մշակութային կյանքում ու ազգամիջյան ոլորտում անհրաժեշտ էր իրականացնել արժանատի փոփոխություններ: Միևյանի Գորբաչովը, որը ԽՍՀՄ կենտրոնի գլխավոր քաղաքական ընտրվեց 1985 թ. մարտին, ապրիլից վերականգնման իր քաղաքականությունը իրականացնելիս կարևոր խնդիր համարեց արագացումը:

Գորբաչովյան վերականգնման քաղաքականությունը, որը խոստանում էր ապահովել ճրպարապահություն և զենոնիստացնել հատապատկությունը, ձերբազատել այն անցյալի սխալներից ու թերություններից, փաստորեն ձեռնարկ արեց ու ռիչից չափեց: Անհատոր հիմար վկայադրելով անկախացման դրսևորումները ԽՍՀՄ-ում նշում էր, որ ԽՍՀՄ-ին պետք էր տալ առավել բարեկապատ ուժով:

Անկախական շարժման ծավալմանը ԽՍՀՄ ղեկավարությունը պատասխանում էր հայտանքով, ահաբեկական զործողություններով ու ձերբազատություններով: Արևմուտքին խափելու համար, բարենպաստ ուժով կորզվել համար Գորբաչովը գնաց որդուկի ղեկումներին, սկսեց բանեռերից ազատ արձակել (բանազատվածներին), հրեաներին և ուրիշներին, որոնց թույլ տվեց մեկնել արտասահման, ինչպես նաև հանեց ամերիկյան և արևմտյան ռադիոկայանների վրա, այդ թվում Ազատություն ռադիոկայանի վրա, զրգով արգելադրեց:

Արևմուտքը հիացած էր Գորբաչովով, եույնիսկ նրան Նորբյան մըըցանակ տրվեց: Միջազգային արեւաշուքում նա ղրվում էր իրրկ ազատունեությունը գործիչ: Սակայն Մ. Գորբաչովի թվացյալ ազատական այդ գործունեության իական հուժկունը Հայաստանի Հանրապետությունում չատ քիչը հասկացան, որոնց մեջ էին անկախականները: Նրանք ոչ թե գորբաչովյան «բարեփոխումներն» էին կարևորում, այլ ազգային սկզբունքները և ինքնորոշումը: Այդ տարիներին «Անկախության» թերթին հետևում էին

ԽՍՀՄ գրեթե բոլոր ազգերի այլախոհները հատկապես Ուկրաինայից, Լիտվայից, Վրաստանից և այլ տեղերից: Վերականգնման քաղաքականության այդ տարրերի ցնցեղին երբեմնի հզոր տերության հիմքերը և միաթեկական հանրապետություններին հանդեպին իրենց անկախ պետականությունը վերականգնելու անհրաժեշտության գաղափարին, որի առաջնաբարդները անկախականներն էին, իրենց «Անկախություն» թերթով: Վերականգնման քաղաքականությունը իրականացվող բարեփոխումներին ի վիճակի չեղան կանխելու ԽՍՀՄ տնտեսական ու քաղաքական հզորության խորացումը: Բնական է, որ այդպիսի պայմաններում երկրի տարբեր տարածաշրջաններում պաշար սկզբից ԽՍՀՄ ժողովուրդներին կենսական շահերը շուտափող ազգային և սոցիալական հիմնահարցերի արժանատիան լուծման համար: Երկրում հասկացվան անկախականների ծավալած պայքարը Ազգային ինքնորոշման համար սրեց ազգային հարցը, ուժեղացան հանրապետությունների փախուղական ձգտումները: Կենտրոնին անհաբարկության պտտահողով աստորեն ստեղծվեց քաղաքական անկախավանքի իրավիճակ: Օգտվելով այս վիճակից հատկապես Միաթեկական հանրապետությունները փորձեցին անկախանալ: Անկախության ուղին բռնեցին Երվրայության Հանրապետությունները, Վրաստանը, Ուկրաինան, ավելի ուշ Հայաստանի Հանրապետությունը, որը հաշկանդված էր Արցախյան խնդրով: Կենտրոնը խուսափում էր որևէ հիմնահարցի արժանատիան լուծումից՝ փախելով երկվրի և խուսանափող քաղաքականություն:

Վարչակարգի այդպիսի վարվելը նաև 1988 թ. փետրվարին հայ ժողովրդի բարբառացած Լեռնայի Դարասղի հիմնահարցի լուծման պահանջին նկատմամբ: Այդ արդարացի պահանջին լուծումից հրաժարվելը միայն ուղիչեց Ազրբեյջանի ազգայնաժող ուժերին, որոնք բռնեցին հայության դեմ քաջահայտ հակադարձության ճանապարհը: Արդյունքում հանրապետություններում սեղի ունեցան սրյունալի իրադարձություններ, հայերի նկատմամբ դաժան հայտանքներ և կոտորածներ և ի վերջո, հայերի զանգվածային բռնազաղթ: Փախառականներին հոծ զանգվածները բռնեցին Հայաստանի Հանրապետություն տանող ճանապարհները: Այդ ամենին զուգաբանեց 1988 թ. զեկտեմբերի 7-ի ավերիչ երկրաշարժը իր ազատայի հետանքներով:

Ստեղծված ծանր պայմաններում Խորհրդային Հայաստանի ղեկավարության անհետանա, ոչ ճկուն գործունեություն ավելի էր բարդացնում իրավիճակը:

<sup>1</sup> Է. Միքայան, «Սոցիալ-մոնոսակալ վերափոխումները հայաստանի համրապետությունում (1990-2003 թթ.)», եր., 2003, էջ 17:

<sup>1</sup> ՀՀ Ազգային արխիվ, ֆ. 45, 17, գ. 1, 44, ք. 20:

Փաստորեն ԽՍՀՄ կոմունիստական վարչակարգի կողմից Հայ ժողովրդի նկատմամբ հետևողականորեն իրականացվող անարևելական քաղաքականությունը, Լեռնային Ղարաբաղի հիմնահարցի արգարացի լուծումից հրաժարվելը, Արրթընդում սեղի ունեցած արյունալի իրադարձությունները, փաստականորեն քաղաքական ու սոցիալական անպաշտպանվածությունը, Հայաստանի Հանրապետության և ԴՀԴԲ-ի տեական շրջափակումները, երկրաբանի հետազոտների վերացման ժամկետների ձգձգումը, ինչպես նաև սոցիալ-տնտեսական ու Հասարակական-քաղաքական կյանքի րնդազավածություն Հանրապետության կուսակցական դեկադարության անշրջահայաց և անպիմ գործելակերպը ժողովրդի մեջ խաբիրեցին Հավատը կենտրոնական և Հանրապետական իշխանությանը նկատմամբ: Արցախում Ազգային ինքնորոշման նշանաբանով սկսված ազգային պաշտպանական պայքարը ուղի հանեց ամբողջ Հայությանը: Չնայած Մոսկվայի Հարուցված խոչընդոտներին՝ Հայաստանի Հանրապետությունում լայն թափով ստեղծ էր ընթանում Համազգային պայքար Մարջանիկի հետ Լեռնային Ղարաբաղի վերանվաճման համար: Այդ պայքարում Հայ ժողովրդին իրեն դրսևորող որպես կուս ու միասնական և իր դարձի արգարության ու Հաղթանակի Հանդեպ Հավատով լի ազգ: Այդ ընթացքում կենտրոնին Հնագանդ մնալու ստրկամիտ քողարքականությունն աստիճանաբար առաջին պլան մեղծ մինչ այդ անկախականների առաջ քաշած սկզբունքներին ու նպատակներին՝ անկախ պետականության վերականգնման խնդիրը: «Անկախություն» թերթը այդ օրերին գրում էր, որ Ազգային հիմնախնդիրները Հնարավոր է լուծել միայն անկախ Հայաստանի պայմաններում: Սկզբից Համազգային շարժում՝ անկախության վերականգնելու դարավոր կապաղների իրականացման համար, որտեղ իր մեծ ներդրումն ունեցավ և՛ շարժման նախապատրաստման, և՛ իրականացման գործում «Անկախություն» թերթը: Արցախի տպատարական Հուժկու կոյուքը շարժմանը Հաղորդում Հանդերձանքի անկախության համար պայքարի բնույթ: Ազգային ինքնի իրականացման նպատակադրված և Հայաստանն աշխուժող ժողովրդական շարժման մեջ ընդգրկվեցին Հասարակության ամենատարբեր գանգվածներ, պայքարը դարձավ համաժողովրդական:

Անմախաղախ սրվել էին նաև բնագահՀանության հիմնախնդիրները: Հատկապես լարված դրապաշտպանական իրավիճակ էր ստեղծվել Երևանում: Մարշաղաղի կենտրոնի աղտոտման մշտական աղբյուրներն էին Հանդիսանում Հատկապես բրիտանական մեծաբերությունները, որոնց մեջ հիմնականը «Նաիրիտ» դիտարարարական միավորումն էր: «Նաիրիտ» արտանետումները բացասական հետևանքներ էին թողնում ազգարանիկ չուխյան առողջության վրա և լրջորեն անհանգստացնում լայն Հասարա-

կուխյանը: Վերջինս, Հատկապես 1986 թ. Չեռնոբիլի (Ուկրաինա) ԱէԿ-ի տեղի ունեցած վթարից հետո, խիստ մտահոգված էր նաև Հայկական առումական իր գոյությանը: Այս ամենը Հանդիսեց Հայաստանում ժողովրդական շարժման ծավալմանը:

Սոցիալական, բնագահՀանական, լեզվամշակութային, ժողովրդաբանական և այլ հիմնահարցեր լծողվեցին արցախյան շարժմանը: Այս գործում ևս իր ներդրումն ունեցավ «Անկախություն» թերթը: Հանրապետության կուսակցական և պետական ղեկավարությունն ամեն կերպ պայքարում էր թիկնուզել թվացյալ ժողովրդավարության և Հրապարակախության դեմ: Նա խիստ վախճում էր դրանից և ջանում էր խնամքով թաքցնել տեսնելության մեջ ու Հասարակական կյանքում խաբացող բնագան երևույթները, չնկատել աստիճանաբար Հաստեանցող ճշմարտությունը պայքարելով այլախաՀության դեմ ամեն տեսակի միջոցներով:

Հայտնի է, որ մամուլը ժողովրդավարության հաստատելու պարտադիր նախապայմաններն է, նաև դրա գոյությանը և աղտոտմանը է պայմանավորված ժողովրդավարության առկայությունը, մարդու իրավունքները, աշուհանդերձ Հասարակության պաշտպանված լինելու հանգամանքը: Զանգվածային լրատվության միջոցներին հիմնական դերը ժողովրդավարության սկզբունքներին Հավատարմում մնալն ու աղնիկ նպատակներին ծառայելն է՝ բարձրագույնության, ճշմարտ սոցիալականության միջոցով: Իրականում մամուլի դերը Հասարակական կարծիք փոխանցելն է, այլ ոչ թե կարծիք ստեղծելն ու պարտադրելը, ինչը բնորոշ է միակուսակցական կուսակցական Համակարգին և ինքնին Հասկանալի է, որ դա Համաժողովրդավարական դրսևորում է: Պատահական չէ, որ Անկախականների միավորումը ինքզու առարկա մամուլը անվանում է «Զորքող» իշխանություն: Նա 4-րդ իշխանության տարանջատման շատազգուհիներն է՝ հանուն ժողովրդավարության, մամուլի, իրեն չորրորդ իշխանության ամրապնդման ու հեղինակության անը: Այն կարծիք է ծառայելու ժողովրդին, միջոցը Հանդիսանալու Հասարակական կարծիքի և իրական իշխանություններին միև, որոնք անմիջապեսորեն պետական լծակներին տիրողների հան: Ի տարբերություն կուսակցական մամուլի, որի դերը ներկուսակցական խնդիրների, կուսակցության հաղափարների, դիրքորոշումների, թուեցումների լուսարարումն է, անկախ մամուլը ամբողջովին ինքնիշխան, այսինքն, իսկապես ազատ և անկախ պետ է լինել: Ահա այս նշանաբանով շարժող անկախականները 1987 թվականից ի վեր հիմնեցին ու հրատարակեցին չուրը I տասնյակի Հանդող կուսակցական, այդ թվում՝ շրջանային թերթեր, «Հայրենիք» ամսագիրն ու կուսակցական անդամիկ ու միակ ուսույնիզու «Սվորդա» թերթը:



Վերափոխումների շրջանում սկզբից մինչև օրս զանգվածային լրատվության միջոցների որպես Հասարակական կարծիքի ձևավորման և արտահայտման հաստատության գործունեությունը որոշակի զարգացում է ապրել: Մամուլի նկատմամբ պետական Հոկոդուկային ազատականացումը բերեց մի շարք թերթերի օրինականացման և ինչպես ազգային, այնպես էլ մամուլի հասարակական ազդեցության աճին: Միայն 1989, 1990 թ. տվյալներով Հայաստանում ամեն տարի տպագրվում էր ավելի քան 200 թերթ: 1990-92 թթ. կարելի է համարել մամուլի հասարակական նշանակության և ֆինանսական անկախության զարգացման շրջանը: Տպագիր մամուլի մեծ մասը վերահսկվում էր քաղաքական կուսակցությունների կողմ, քաղաքական շահեր ունեցող անհատների կողմից: Ընդամենը երկու թերթ էր ֆինանսավորվում պետական բյուջեից: Տպագիր մամուլը փաստորեն դարձել էր երկրի կուսակցական ու պետական համակարգի մաս ու չէր դարձել հասարակական կյանքի անկախ ու ինքնորոշյալ երևույթ: Փոքր էին թերթերի տպարանները՝ 2500-ից 7500 օրինակ: Թերթերի ազդեցությունը որպես Հասարակական կարծիքի ձևավորման գործունե ցածր էր:

Ամբողջատիրական համակարգում այսօր իսկապես դժվար է պատկերացնել, որ գործադիր լրատվական կառույցների իմացյալ հրապարակայնության և զեմոկրատիայի պայմաններում Հենց ամբողջատիրության դեմ թացահայտ պայքարի էլյա՞մ «Անկախություն» թերթը առաջին և միակ ընդգիծողը թերթին էր նույնիսկ ալլոստոզիսային համար մարդուն ֆիզիկապես ոչնչացնելու ընդունակ կայսրությունում:

Իրոք, այսօրվա պայմաններում գնահատելով թերթի կատարած առաքելությունը պետք է նշել, որ «Անկախություն» թերթի լույս ընծայումով մարտահրավեր էր նետվում խորհրդային իշխանություններին: Թերթի անվտանգում իսկ խելացիություն էր այդ գրեթե նրա գրեթե զուրա էր գալիս Հայաստանի շրջանակներից: Ուկրաինայից, Վրաստանից, Լիտվայից ու Մոսկվայից Հետևում էին գործողությունների զարգացման ընթացքին: Եվ անհամբերությամբ սպասում էին թե ինչ ճակտագրի կարժանանա «Անկախություն» թերթը, ինչ փախճան կունենա Հայրենական-Գորբաչով մեծաթուր: Այդ օրերի մասին Գաբուր չայրիկյանը գրում է. «Գառնեղացուն էր 1987 թ. Գրիգորյանից Մոսկվայից, Վլադիսլավ Չորտովիչը Ուկրաինայից, Մերսը Կոստանից «Վրաստանից», (որոնցից վերջին երկուսը Հետազոտում գրքերն Ազգային Հերոսներ) մշտական կայել մեջ էին մեզ Հետ: Ինչ՞ պիտի լինե՞ր «Անկախություն» թերթի վիճակը, «լույս տեսան 3-

րդ, 4-րդ, 5-րդ համարները, ինչպե՞ս Ձեզ չեն կայանավորում, - զարմացած Հարց էին տալիս նրանք, բայց մենք նախապատրաստված էինք այս ինքնադրժան ճանապարհով գնալու, - չարտևեալում է Հայրիկյանը և կարողացա՞ք կարևոր ներդրում կատարել մեր քաղաքական կյանքում»:

«Անկախություն» թերթի առաջին չորս համարներում առաջ են քաշվել մեր ժողովրդին հուզող բազմաթիվ հարցեր: Այդ համարները խմբագրել է Գաբուր չայրիկյանը, իսկ 1988 թ. ապրիլից մինչև 1989 թ. հունիսը Համապատասխանաբար ՈւՍԿ-ի նախագահի պաշտոնի զեմույցում նշվում է, որ «ԱՄՄ-ի զազանի՝ անչեղալ հրատարակվող «Անկախություն» չարաթերթերի հրատարակչական գործունեությունը ղեկավարում է Մ. Գ. Գորբաչյանը, կազմակերպում էր ղեկավարում է Մ. Ս. Գորբաչյանը: Ղեկավար օղակի մեջ մտնում է 25-30 մարդ»:

Երբ թերթում ենք թերթի առաջին համարները նկատելի են դառնում առաջ քաշված այն Հիմնահարցերը, որոնք հուզում էին մեր ժողովրդին երկար ժամանակ: Թերթի Հիմնական կարգախոսը, որը տպագրվում է թերթի վերևում Հետևյալն է. «Մեր նպատակը Ազգային պետականության վերականգնումն է, իսկ առաջատար խնդիրը՝ Հայաստանի անկախությունը՝ հանրագրվելի միջոցով»: Այստեղ առաջ է քաշվում Մահմանադրական ժողովրդի, Մահմանադրության, Ազգային բանակ ունենալու, մարդու իրավունքների հարգման, ժողովրդավարության ապահովման, սեփական ազգային դրամն ունենալու և այլ կարևոր հարցադրումներ ու ծրագրային գրություններ, Հիմնավորվում է դրանց կենսագործման կարևորությունը:

Թերթի առաջին տարիներին, մինչև անկախության գործնական իրականացումը ելած համարներում առանձին բաժիններով հրատարակվել են պետական լուրերն ու օտարերկրյա լուրերը, Լեռնային Ղարաբաղի վիճակը, Ստալինականության վերստական Հետևանքներին, Արցախյան շարժման նկատմամբ Մոսկվայի վարած հակառակորդական քաղաքականության, Հայոց ցեղասպանության միջազգային ճանաչման կարևորության, Հայրենիք-Միությունը կապերին, Հայ ժողովրդի Մարդաբարոյապետ Հերոսամարտին ու ազգային և Հայրենական վեր առանձին գործիչներին, նվիրված բազմաթիվ հոդվածներ:

Ըստ էության թերթի առաջ քաշած Հիմնական զազաբարները հանրագրվելի միջոցով անկախանալու, սեփական Մահմանադրություն և ազգային բանակ ու սեփական դրամական համակարգ ունենալու, պառլամեն-

<sup>1</sup> Սարգիսյան Գարգանգան ազգային զեկույց, Դայատան, 1997 թ., էջ 64:

<sup>1</sup> ԳՂ ԱՄ, Գ. 4517, ց. 2, գ. 26, ք. 15:

<sup>2</sup> Պ. Դայրիկյան, Ժողովրդավարության խոսքով և գործով, Երևան, 2002, էջ 54:

տարեգրմի օգնությամբ ինքնորոշվելու (Արցախի օրինակով), կենսագործիցն ցույց տալով իրենց կենսասեփականությունն ու գործնական բնույթը:

«Անկախություն» թերթի գործունեության ամսօրնական արդյունքը նրանում առաջ քաշած գաղափարների կենսագործման լավագույնն ապացույցը մեր անկախ Հանրապետության ստեղծումն էր Համաժողովրդական Հանրաքվեի միջոցով 1991 թ. սեպտեմբերի 21-ին, որով մեր ժողովուրդը իր անկախանալու պատրաստակամությունը հայտնեց, դրա հետ միասին անկախացած Հայոց երկրորդ պետությունը՝ Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետությունը՝ եորից Հանրաքվեի միջոցով: Փաստորեն ամփոփելով թերթի գործունեության առաջին քառամյա շրջանը կարելի է նշել այն կարևոր դերակատարությունը, որ «Անկախություն» թերթը ունեցավ մեր Հասարակական-քաղաքական կյանքում:

Եռացին. Լինելով քաղաքական այլընտրանքային առաջին թերթը ամբողջ ԽՍՀՄ-ում, այն կարողացավ կազմակերպչական Համախմբող դեր կատարել ոչ միայն ԽՍՀՄ-ում, այլև նրա սահմաններից դուրս: Թերթը միջոցառեց ընդդիմություն ԽՍՀՄ-ի արտասահմանյան ներկայացուցիչներին, դուրս բերելով նրանց ընկերավարական փակուղուց Համախմբեց երեք Հիմնական սկզբունքների շուրջ:

ա) Փաստացի ժողովրդավարություն, բ) Ազգային ինքնորոշման ե գ) Ազատ խոսակենսականության, յուրաքանչյուր ժողովրդի գործը Համայնքով նրանցից յուրաքանչյուրի ընդհանուր գործը:

Երրորդ. Կառուցած լինելով մեր երկրի անկախացման պայքարի ափսոսանքներում թերթը խիզախ ու Համաքվով քաղաքչությամբ Հաղթահարեց մարդկային վախը ամբողջատիրության պայմաններում ե նախապատրաստեց Համաժողովրդական պայքարի վերելքը՝ Արցախյան ազատագրական շարժումը, դառնալով նրա կենդանի տարեգիրքը, Հացնելով այն իր Հաղթական փախճանին:

Երրորդ. «Անկախություն» թերթը սկիզբ դրեց ինքնորոշման շարժմանը: Ինչպես վկայում է Մանվել Սարգսյանը «Արցախյան շարժման արդյունքում իրականացվեց Արցախի ինքնորոշման իրավունքը» «Անկախություն» թերթի առաջ քաշած գաղափարների հիման վրա, որի ամփոփակն արդյունքը եղավ Լեռնային Ղարաբաղի պատկանենության ուղիով ինքնորոշվելու պահանջը 1988 թ. փետրվարի 20-ի մարդկաբնակչի որոշմամբ, Լեռնային Ղարաբաղի մարզը Ադրբեյջանի կազմից Հանելու ե Հայաստանին միացնելու վերաբերյալ՝:

Ղարաբաղյան շարժումը չէր ձևավորվի ե հոգեբանորեն չէր Հաղթահարվի, եթե մինչ այդ չլինի «Անկախություն» թերթը: Շարժման Հանրահաղթների մասին ուղիղհաղորդումները կազմակերպում էր ԱՌՄ-ը ե «Անկախություն» թերթը, արտասահմանից ամբարկելով իր գոյության փաստը: Աշխարհի բոլոր երկրներից դիմում էին մեզ ե մենք կատարում էինք մեր առաքելությունը ոչ միայն Հայաստանի կյանքում, այլև այլ ժողովուրդների կույրկապ, - գրում է Պ. Հայրիկյանը:

Օրորոյր. Այն 200-ից ավելի տարվա մամուլի պատմության մեջ լինելով առաջին ծրագրային այլախոհ թերթը նախապատրաստեց այն գաղափարախոսությունն ու նշեց այն ուղիները, որոնց կենսագործումը Հացքից Հայաստանի նորանկախ Հանրապետություն ստեղծմանն ու կապառնալը:

Թերթի առաջին Համարի յույս ընծայումից հետո, ԽՍՀՄ կենսակից գլխավոր քարտուղար Մ. Գորբաչովը նորից խախտեց իր սկզբունքները, եթե մյուս քաղաքաշարայականներն ազատ արձակեց բանտերից, ապա Պ. Հայրիկյանին որպես ԱՌՄ-ի ե անկախության հիմնադրի որոշեց ձերբակալել ե արտուրկել:

Թերթի առաջին Համարները հոգ նախապատրաստեցին 1988 թ. փետրվարի սկսած Համազգային վերելքի Համար: 1988 թ. ԱՌՄ-ի կառույցներն ու «Անկախություն» թերթը 17 տարիներ Խորհրդային Միության բանտերում ե արտուրկ մեջ անցկացրած Պ. Հայրիկյանի դեկավարությունով ամբողջությամբ լծվեցին Ղարաբաղյան շարժման մասին ճշմարիտ լրատվությունը աշխարհին մատուցելու գործին: Այն իրականացրեցին անկախականներ: Ճշմարիտ ե արագ լրատվությունը թույլ չտվեց Մոսկվային այդ օրերին տարաբաններ իրականացնել Հայաստանում: Ի նշան Մոսկվայից ե-դեռնադործության ԱՌՄ-ն ու «Անկախություն» թերթը 1988 թ. ամարի 8-ին երևանում կազմակերպեցին սգո երթ: Պ. Հայրիկյանի նախահանունը, թարմը ստեղծվեց Մուսիկովյան զեղասպանության զոհերի Հաշվառման, գրանցման ե օգնության կոմիտե: Մոսկվայում իբրեւ հետեից մամուլ առույթներն օգոյ Պ. Հայրիկյանին ստիպված էին ձերբակալել, մահապատիժ, որ նա Հացքից էր ԽՍՀՄ-ի ժողովրդավարական ուժերի գործունեությունը միավորել: Այս անգամ Պ. Հայրիկյանին երևանք ՊԱԿ-ի բանտում մամուլավերի պահել չեն կարողանում: Ժողովրդի ե Համաշխարհային Հասարակության ճնշման տակ Մոսկվան ստիպված է լինում նրան արտուրկել արտասահման: 1988 թ. հուլիսին նա Հայտնվում է Եթովպիայում, այնտեղից անցնում է Խաախա, Յրանսիս, Գերմանիս, ապա Հաստատվում ԱՄՆ-ում,

<sup>1</sup> Տես Պ. Հայրիկյան, Զվլ. աշխ., էջ 58:

<sup>1</sup> Տես նույն տեղում:

<sup>2</sup> ՀՀ ԱԱ, № 4517, գ. 1, գ. 44, ք. 12:

որտեղից շարունակում է իր անկախության Համար քարոզչությունը: 1990 թ. մայիսին Հայաստանում Պ. Հայրիկյանը ընտրվում է ՀԽՍՀ գերագույն խորհրդի պատգամավոր, սակայն թույլատրությունը նա ստանում է միայն 1990 թ. նոյեմբերին և ապա վերագառնում է Երևան, որտեղ էլ լծվում է իր անկախության գաղափարների գործնական իրականացմանը:

Ամբողջ Խորհրդային միությունից բացի Սոցիալիստական Համակարգի երկրներում (Արևելյան և կենտրոնական Եվրոպայի երկրներում) ևս «Անկախություն» չարաթափերի առաջին ոչ պաշտոնական անկախ շարաթափերին էր, որը ըմբոստացավ կոմունիստական բռնապետության դեմ: Իհարկե Խորհրդային միությունում կային այլ ընդդիմադիր թերթեր ևս, բայց դրանք ալիելի շատ Հասարակական ու մշակութային ուղղվածություն ունեին: Արևել քաղաքական այլախոհ ոչ պաշտոնական ընդդիմադիր թերթը «Անկախություն» էր խորհրդային ռեժիմի կողմից չվերահսկվող պարբերական, որը առաջին Համարից սկսած ըմբոստացավ կոմունիստական գաղափարախոսության դեմ: Այն տարածվում էր ոչ միայն Խորհրդային միությունում, այլև նրա սահմաններից դուրս: Նրա առաջին Համարները 300-ից 500 տպագրանկով էին հրատարակվում, իսկ կարճ ժամանակ անց 1988-1989 թթ. տպագրանկը դարձավ 2000, ապա 3000, իսկ 1990-ական թվականներից 50 000<sup>1</sup>:

Այսպիսով 1987 թ. լույս տեսած «Անկախություն» թերթը ասպարեզ իջավ որպես նոր ժամանակների պոետաբեր, ծրագրերի մուսնետիկ և կազմակերպչի: Ուշագրավ է, որ նրա առաջարկած ծրագրերը նպատակեցին մեր նորաստեղծ պետականության կայացմանը և դրանով «Անկախություն» թերթը բացառիկ գերակատարություն ունեցավ մեր Հասարակական-քաղաքական կյանքում:

## ՀԷՅ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԵՐԻ ՏԵՐՈՒԹՅԱՆ ԲԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎՈՐՈՒՄ ԿԵՐԵՐՈՂ ՍԻ ԿԵՐԵՎՈՐ ՀԵՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Է. Եղիազարյան

Հայկական սկզբնաղբյուրներից Հայտնի է, որ Բագրատունի առաջին տիրակալները Հարկ էին վճարում խալիֆայությանը և ճանաչում նրա գերիշխանությունը: Հաս որում, թագն ու թագադրության հագուստները ուղարկում էր խալիֆայությանը<sup>1</sup>: Թագադրության արարողությանը Բյուզանդիան նույնպես թագ էր ուղարկում<sup>2</sup>:

Այդ խնդրի քննությունը կարևոր նշանակություն ունի Բագրատունյաց տերության քաղաքական կարգավիճակի գնահատման հարցում: Քրեությունն առավել ևս կարևորվում է այն պատճառով, որ այդ խնդիրը դեռևս ուսումնասիրողների կողմից Հարկ եղած ուշադրության չէ արժանացել:

Քննության շահերը պահանջում են մի Համառոտ պատմական ակնարկ: Հայոց իշխան Բագրատա Բագրատունու որսք (826-851 թթ.) Աշոտ Մսակերի իշխանության տարիներից (Հայոց իշխան 790-826 թթ.) սկզբը առած Բագրատունիների վերելքը շարունակվեց: Բագրատա քաղաքական թափառանքում Հայտնից խալիֆայությանը Համար ղեկավարի պայմաններում: Բարեկի պատմաբանությունից և այլ հույժյիններից ցնցվող հսկա կայսրությունը սկսում է անկողնում իշխանությունը պահպանելու գործում հույսը կապել տեղերի Հոր իշխանական տներին հետ: Այս պայմաններում Բագրատա խալիֆայից ստանում է Արմինիայի «բարերի ալ-բաթարիկա»-ի, այսինքն «Իշխանաց իշխան»-ի պաշտոնը<sup>3</sup>, որ նշանակում էր խալիֆայության կողմից նրա իշխանության ճանաչում ողջ Արմինիայում, օստիկանին թողնելով միայն Հարկահավաքությունը: Բագրատա իրեն անբան ժառանգում էր ղգում, որ խալիֆայից նույնիսկ պահանջում էր Արմինիայի ոստիկանի պաշտոնը<sup>4</sup>: Դրա հետևանքով Հարաբերությունները

<sup>1</sup> «Յովիանմու կարողիկոսի Դրասխանակերտոցու Պատմություն 7-րդ», աշխարհաբար բարձրանությունը և ծանոցագրությունները 9, Թուրքմանի, Երևան, 1996, էջ 140-142, 148-150:

<sup>2</sup> Տես «Պատմություն Հայկոյ Բագրատունու», ի լոյս ածին 9, Տր-Սկուլեանն Ե. Սերապ եպիսկոպոս, Էքմիածին, 1921, էջ 65:

<sup>3</sup> Տես 288 «تاريخ الطغري» և «تاريخ الطغري»:

<sup>4</sup> Աղբ:



սրբիցիներ Արմինիայի ոստիկանի և Բազարատի միջև, որ ըստ Բալազուրու ոչ մի բանի առջև չէր դնում խալիֆայության պաշտոնյաներին<sup>1</sup>։ Այս ամենի պատճառով ոստիկանը նրան զերեք, սակայն ինքն էլ սպանվեց զերեքար-ված Բազարատի լեռնական հպատակների սատուցիների կողմից<sup>2</sup>։ Բազարատ Բազրատունու գերեզմարությունը և Բուդայի արշավանքը միայն ժամանակավորապես կասեցրեցին Բազրատունիների հզորացումը, որի առաջնությունն է այն, որ շուտով 862 թ. խալիֆայությունը ստիպված Արմինիայի «իշխանաց իշխան» տիտղոսը հանձնեց Հայոց իշխան Աշոտ Բազրատունուն<sup>3</sup> և, ընդհանրապես, ավելի մեծ գիժուժեղի դեմը։ Հովհաննես Դրասխանակերտցին հաղորդում է, որ այդ ժամանակ «ստիկան ոմն ի նա առաքեալ, որ Ալի արմատի առուտարի ըստ հրամանի ամիրապետին իշխան իշխանացն Հայոց պնա (իմա՝ Աշոտին-Ա. Ե.) կացուցանէր, բազում զգեստիւք և արքունական պատուով ճոխացուցեալ ի նա հաւատալով զայսկ Հայոց և պամնայն բեկար որբունիք»<sup>4</sup>։ Սա նշանակում է, որ Աշոտին սրբիցիներ ոստիկանի բոլոր հիմնական լիազորություններին, իսկ արքա ոստիկանները, որոնք շարունակում էին նշանակվել խալիֆայության կողմից, հազգապեղ էին ժամանում Արմինիա, և, քանի որ նրանց գործունեությունն իրականացնում էր Հայոց իշխանը, նրանք հիմնականում զրգովում էին սահմանային ամրությունների գոտում Բյուզանդիայի դեմ պայքարում<sup>5</sup>։ Շուտով 885 թ., խալիֆայությունը Հայոց կաթողիկոսի և նախարարների խնդրանքով Աշոտին ճանաչում է Հայոց թագավոր<sup>6</sup>։

Փաստորեն, խալիֆայությունն այլևս բավարար ուներ չուներ տեղերում իշխանությունը պահպանելու, համար, և միակ էլը ժաղրամասային երկրներում հզոր իշխանական տների վրա հենվելն էր, եթե նույնիսկ վերջիններս համապատասխանում պահպանելու համար խալիֆան ստիպված նրանց թագավոր էր ճանաչում։ Նման պայմաններում թագավոր Հուսեյ-

ված իշխանները դառնում էին լիովին անկախ թե՛ իրենց ներքին և թե՛ արտաքին թագապետության մեջ։ Միակ կապը մնում էր հարկառվարական գորտապետության կառավարումը, որ նշանակում էր խալիֆայության գերիշխանության գույտ ձևական ընդունում<sup>7</sup>։ Սակայն խալիֆան ջանքեր էր գործադրում, որպեսզի նրանք իրենց այդ վերջին պարտավորությունից էլ չհրաժարվեն։ Նման պայմաններում, որինակ Հայոց տերությունը հարավից սահմանակից Առաքապետական ամիրաներին սրբում են արդեն իսկ գոյություն ունեցող Արմինիա ոստիկանության ոստիկանի լիազորությունները, որ ըստ սկզբնաղբյուրների հաղորդումների, որոնց մեծը դեռ կանգադառնանք, արտասպառվում էր սոսի հարկը Հայոց թագավորից ստանալով և խալիֆայության գանձարան փոխանցելով<sup>8</sup>։ Դեպքերի հետագա ընթացքը ցույց տվեց, որ դա բավական հզոր լծակ էր խալիֆայության մեղքին։ Հարկառվարությունից հրաժարվելը կամ հարկի ուղղակի խալիֆայությանը փոխանցելու Հայոց տերակալի ջանքերը մեղադրանք ավարտվում էին Առաքապետական ամիրայության արշավանքով։ Խալիֆան նաև փորձ էր անում զսպելու Առաքապետական ամիրայությանը Հայոց տերության միջոցով, որին կանգադառնանք ստորև։

Ըստ Հ. Հաբուսյանի Միգրինը եղել է միայն Առաքապետական ոստիկան, որ ստանձնել էր Հայաստանը հսկողը դեր, և որին ձեռնառու չէր Հայոց թագավորության հզորացումը<sup>9</sup>։

Ա. Տեր-Ղևոնդյանը նշում է, որ Խալիֆան Միգրինին փոխարքա (իմա՝ ոստիկան) է նշանակում ոչ միայն Առաքապետական, այլև Արմինիայի վրա, չնայած նման վարչաքաղաքական միավոր փոխառնությունն այլևս գոյություն ուներ<sup>10</sup>։

Բ. Առաքելյանն այն կարծիքին է, որ խալիֆայությունը Առաքապետական ամիրայության գործընթացում Հայաստանի դեմ ուղղվու նպատակով, Առաքապետական ամիրային նշանակում է Հայաստանի և Առաքապետական ոստիկան նրան շնորհելով Հայաստանի հարկերի հավաքումը և հանձնումը Խալիֆայությանը<sup>11</sup>։

Հայտնվել են որոշ կարծիքներ ևս, որոնք ոչինչ չեն ավելացնում վերջինից ռուսամասիրդների տեսականներին։

Ինչպես տեսնում ենք, ռուսամասիրդները հարկ եղած խորությամբ չեն ռուսամասիրդի հիմնահարցը։

<sup>1</sup> Տես 247 և 248, كتاب فتح البلدان، ١، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٢٤٧.

<sup>2</sup> Տես Թովհան Արծրունի և Անանուհ, Պատմություն տան Արծրունեաց, քննադիր հրատ. պատրաստված Վ. Արարկյանից, Երևան, 1985, էջ 186-190:

<sup>3</sup> Տես Թովհան Անանուհ Դրասխանակերտցի, էջ 120-134:

<sup>4</sup> Տես Առաքելյան Բ., Հայկական քաղաքականության վերականգնումը, - «ԶԺՊ», ՀԱՍՏ ԳԱՍ հրատ., հ. III, Երևան, 1976, էջ 24:

<sup>5</sup> Աճ, 136:

<sup>6</sup> Տես Тер-Гевондян А., Армения и Арабский халифат, Ереван, 1977, էջ 234:

<sup>7</sup> Տես Նոյազարյան Ա., Արմինիա ոստիկանությունը (պատմա-աշխարհագրական ուսումնասիրություն), պատմ. գիտ. քննադատի գիտ. աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2006, էջ 64-69, էջ 90:

<sup>8</sup> Տես Թովհան Անանուհ Դրասխանակերտցի, էջ 140-141: Տես նաև Тер-Гевондян А., Եվ. աշխ., էջ 285:

<sup>1</sup> Տես Тер-Гевондян А., Եվ. աշխ., էջ 243:

<sup>2</sup> Տես Զարուբյան Զ., Հայաստան IX-XI դարերում, Երևան, 1959, էջ 40-41:

<sup>3</sup> Տես Тер-Гевондян А., Եվ. աշխ., էջ 241:

<sup>4</sup> Տես Առաքելյան Բ., Բաղրատունաց քաղաքական ամրապնդումը և զարգացումը, - «ԶԺՊ», ՀԱՍՏ ԳԱՍ հրատ., հ. III, էջ 29:

Դատելով Հովհաննես Դրասխանակերտցու վկայություններից Աշոտ Բագրատունին թագ է ստացել «ի ձեռն ոստիկանին Յիսի որդւոյն Շխայ»<sup>1</sup>: Շխի որդի Հիսն Իսա ինն աշ-Շայի աշ-Շայրանին է, որ ոստիկան է եղել 870 թ.<sup>2</sup>: 880-ական թթ. կեսերին երկրորդ անգամ նշանակվելով ոստիկան նա խալիֆայության թագ ընդել Ապահին: Ինքը Իսան, այլևս Արմինյանում որևէ լուրջ անելիք չուներ, որի պատճառով Հիմնականում զբաղված էր սահմանային ամրությունների գոտում<sup>3</sup>: Այսինքն փաստացիորեն կա ոստիկան, բայց նրա Հիմնական լիազորությունները տրված են Աշոտ Բագրատունուն:

Սկզբնաղբյուրների վկայություններին համաձայն Հայոց տերության ոստիկան խալիֆայությունը նշանակել էր սկզբում Անդաղատականի Աֆշին ամիրային, իսկ այնուհետև նրա եղբորը Յուսուֆին: Սակայն բաց Հովհաննես Դրասխանակերտցու Անդաղատականի Աֆշին ամիրան Աշոտ Ա-ի օրոք (885-890) ոստիկանի լիազորություններ չունեղ Հայոց տերության նկատմամբ և միայն Հեռագայում Սմբատ Ա-ի թագավորության տարիներին (890-914), խալիֆայության կողմից նշանակվեց ոստիկան<sup>4</sup>: Իսկ երբ Աշոտը թագ ստացավ գաղտնի սկզբնաղբյուրների տեղեկություններից, որ Հայոց տերության համար որևէ ոստիկան չեն Հիշատակում, Հարկահավաքությունը և Հավաքված Հարկի փոխանցումը իրականացնում էր նա: Այդ պատճառով ոստիկանի կարիք չէր զգացվում: Ի դեպ, Մովսես Կաղանկատվացու մի հետաքրքրական տեղեկությունից կարելի է եզրակացնել, որ Աշոտ Ա-ն նույնիսկ որևէ Հարկ խալիֆայությանը չէր վճարում: Պատմիչը Հաղորդում է, որ Աշոտ Ա-ից Հեռու տեղի ունեցավ զայալուստ Տանկին էր Հայո և գրաւել զայխարհն ընդ լծով ծառայութեան Հարկաց Թուականն Հայոց ՅՈՒՄ (իսմ) 893 թ.-Ա.Ե.) լինէր. յորչ ձեռն ըրբանելոյ լինէր Հայտրպախան Հայոց Գէորգ<sup>5</sup>: Խոսքը Անդաղատականի Աֆշին ամիրայի արշավանքի մասին է: Պետք է նշել նաև, որ որևէ պատմիչ ոչ մի տեղեկություն չի պահպանել Աշոտ Ա-ի կողմից խալիֆայությանը Հարկ վճարելու մասին: Կամ այդ Հարկը այնքան չնչին է եղել, որ Հիշատակությունն արժանի չէ, կամ էր իրոք Հայոց արքան Հարկ չէր վճարում: Պատմիչների տեղեկություններն, այնուամենայնիվ, ինչպես կտեսնենք, խոսում են առաջին տեսակետի օգտին: Աշոտ Ա-ի մահից հետո Հայոց տե-

րության ոստիկան է նշանակվում Անդաղատականի Աֆշին ամիրան: Դատելով պատմիչների Հաղորդումներից, այդ պարագայում նրա համար նույնիսկ Հարկահավաքի իրավասություն չէր ապահովում: Նա միայն պատասխանատու էր Հայոց տերությունից Հավաքված Հարկը Բագրատունի տիրակալներից ստանալու և խալիֆայությանը փոխանցելու համար<sup>6</sup>: Աֆշինի մահից հետո նրա եղբայր Յուսուֆը նույնպես խալիֆայի կողմից նշանակվում է Հայոց տերության ոստիկան: Անսուհուն պատմիչը Հաղորդում է, որ երբ մեռավ Անդաղատականի Աֆշին ամիրան, «եղևայ հրամանատարը Հայոց ոստիկան օմն մեծ ի վերայ Գարեց (իսմ) Անդաղատականի-Ա.Ե.) և Հայոց, որի անուն ճանաչելու Յուսուֆ որդի Աղուստնայ<sup>7</sup>: Այսինքն Անդաղատականի ամիրայի ոստիկան նշանակվելուց հետո, խալիֆայության արևին իսկ ձեռնակն գերիշխանության պայմաններում վարչական օրոշակի ընդհանրություն էր մեծագործում Հայոց տերության և Անդաղատականի ամիրայության միջև, որ արտահայտվում էր միասնական ոստիկանի առկայությամբ և թերևս միասնական Հարկով:

Ամփոփենք արդեն կամարած քննությունը: Աշոտ Ա-ի օրոք, փաստորեն, Հայոց տերության համար խալիֆայությունը ոստիկան չի նշանակել: Առաջին անգամ Անդաղատականի Աֆշին ամիրան որպես ոստիկան է Հիշատակվում Սմբատ Ա-ի օրոք<sup>8</sup>:

Այժմ անդաղատականը Հայոց թագավորի և ոստիկանի փոխհարաբերություններին: Երբ Մարտո Ա-ն եղանեց շրջապա Հյուսիսային երկրները, Աֆշինը «եղ ի մոտ իւրում ոչ կալ նմա յայնմհետ ընդ իւր ի միակամութիւն սիրոյ և հնազանդութեան սակի խոստանում. ալլ և տկնածուալ ևս թէլ զուցե ոչ լուոցու զսակ Հարկանց, որ ի վերայ կայր»<sup>9</sup>: Փաստորեն, նա արգեն նշանակվել է ոստիկան: Կասկածով, որ մեծ Հաղթանակներից հետո Սմբատ Ա-ն կհրամարվի Հարկ վճարելուց, նա ներխուժեց Հայոց տերության, բայց Գաղբի ճակատամարտում պարտություն կրեց: Այնուհետև նա զբաղվեցավ միջոցով խնդրելը Մարտո Ա-ին իրեն ապա արքունի տեղի և կրամանիլ նրա Հեռ մարտությունից («Հայեցիք տալ ցնա զսակն արքունի և դնել ուխտ եղբման սակա ոչ գառանելոյ ի նորայն միարանութենե»<sup>10</sup>): Վերահիշելով խնդրանքը մեր քննության լույսով նշանակում է, որ ոստիկանը վախճում էր, թե Հանկարծ Մարտո Ա-ն Գաղբի Հաղթանակից հետո կարող էր զաղարել Հարկ վճարելուց և ոստիկանի լիազորությունները ճանաչե-

<sup>1</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 140:

<sup>2</sup> Տես Тер-Гевондян А., Ընվ. աշխ., էջ 285:

<sup>3</sup> Անդ, էջ 150:

<sup>4</sup> Տես Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 162, 170-174, 180 և այլն:

<sup>5</sup> Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղուստի աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը Վ. Սարգսյանի, Երևան, 1983, էջ 335:

<sup>6</sup> Տես Тер-Гевондян А., Ընվ. աշխ., էջ 243:

<sup>7</sup> Տես Յովսէպ Արծրունի և Անանյան, էջ 438:

<sup>8</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 162:

<sup>9</sup> Անդ, էջ 170:

<sup>10</sup> Անդ, էջ 170-172:

լույց: Մմբատ Ա-ն որոշում է կատարել նրա խնդրանքը<sup>1</sup>: Ըստ որում Անանուն պատմիչը Հաղորդում է, որ «Սա (Յուսուֆը-Ա.Ե.) չարժանի բարիության մեծաքանակ փերայ մմբատայ վասն բեկանիլոյ նորազ գնալիս արքունիքն<sup>2</sup>: Դուրս է գալիս, որ Մմբատ Ա-ն Հրաժարվում է Հարկ վճարելուց: Սակայն, եթե Համադրենք Անանունի և մյուս պատմիչների Հաղորդումները, կարելի է եզրակացնել, որ խոսքը ոչ թե ընդհանրապես Հարկը տալուց Հրաժարվելու մասին է, այլ Ատրպատականի ամիրան-սուրիկանի միջոցով այդ անկույց Հրաժարվելու մասին: Այդ է ապացուցում Շապուհ Բագրատունու Հաղորդումն այդ իրադարձության մասին: Յուսուֆը կամենում է Հարկ վերցնել Մմբատ Ա-ից: Մմբատը Հրաժարվում է անելով. «...ես ոչ տամ Հարկ քեզ»: Այնուհետև Դողքի ճակատամարտում ամիրան պարտություն է կրում<sup>3</sup>: Ըստ Հովհաննես Դրասխանյանի երոցու. Ափշինի մահից հետո Մմբատ Ա-ն «եղ ի մար իւրում ոչ եւս դարձեալ զաւանս կրել ի խափանեալ երկիւղէն, եւ կամ դաշինա սիրոյ զնկը ընդ աշխոյիկ, որոց իրաւունք բարձեալ է քրեաւոց նոցա<sup>4</sup>: Այդ մտքով նա խալիֆայի մոտ մարդ է ուղարկում խնդրելով «ի բաց զնրան Հաստանի յազգ լայնմանէ»: Խալիֆան Համաձայնում է և նույնիսկ թեթևացնում արքունի Հարկը<sup>5</sup>: Ասողիկը Հաղորդում է. «Մմբատ ոչ կամայն Ուղարկողի նմա (իմա՞ Յուսուֆի-Ա.Ե.), այլ զրէ Հրովարտակն ընծախիւր առ ամիրապետն Բաբելոնի ազատել զնա յաւորէն որդւոյ Սահն, զոր եւ արար իսկ<sup>6</sup>: Անկապած, Մմբատ Ա-ի դիմումը խալիֆային նշանակում էր, որ Հայոց թագավորը չի ցանկանում ճանաչել որևէ միջնորդ իր և խալիֆայության միջև: Ըստ որում Մմբատ Ա-ն Հատկապես նշում է Ատրպատականի ամիրանների մասին, քանի որ Համաձայն էր, որ սուսիկանի պաշտոնն անցնէր Յուսուֆին: Խոսքը նաև վաղընական այն ընդհանրությունը վերացնելու մասին էր, որ ծագում էր Ատրպատականի ամիրանների՝ սուսիկան նշանակվելու հետևանքով: «Ես այնուհետև ի կարգս այլոց եւ հնազանդելու եւ նա եւ մտանէր ի կուղաւսս լծոյ ամիրապետին<sup>7</sup>: Գառմիչի ընկնումամը, եթե Հարկը փոխանցվում է Ատրպատականի ամիրային միջոցով, ապա Հայոց թագավորը գտնվում է վերջինիս գերիշխանության տակ, իսկ երբ Հնարավորություն է ստեղծվում

ուղղակիորեն Հարկը փոխանցել խալիֆայության զանաքան, պատմիչը այդ համաձայն է որպես խալիֆայության գերիշխանության ընդունում:

Մմբատ Ա-ն, փաստորեն, վերականգնել է ուղիղ կապավածությունը Հայոց թագավորի և խալիֆայի միջև: Այն ընդհատվել էր Անուս Ա-ի մահվանից հետո, երբ Ատրպատականի ամիրանն նշանակվել էր սուսիկան, որի հետևանքով արքունի Հարկը փոխանցվում էր նրա միջոցով Հայոց տերության կապը խալիֆայության հետ զրոնցելով միջնորդավորված: Բացի այդ, ըմբատն և անհավատարիմ ամիրաններից բաժանվելու Հայոց թագավորի կամքն այդ պահին, երբ վերահիշյալ ամիրանները մերթ ընդ մերթ Հրաժարվում էին ճանաչել խալիֆայության գերիշխանությունը, այնքան է ոգևորում խալիֆային, որ նա անգամ տարեկան արքունի Հարկն է պակասեցնում:

Ավելի մոտ Յուսուֆը փորձեց վերականգնել նախկինում գոյություն ունեցող իրավիճակը, սակայն խալիֆան մերժեց: Դրա պատճառով անհնազանդ Յուսուֆը արշավեց Հայոց տերություն, բայց ի վերջո ստիպված խաղաղության կնքեց «զսակն արքունի ի կամս անմին նորա քառ կորի ե կամայ թողացուցեալ<sup>8</sup>: Այսպիսով Մմբատ Ա-ն Հասավ իր նպատակի իրականացմանը:

Դրանից հետո, երբ Յուսուֆը ապստամբեց խալիֆայության դեմ, խալիֆան դուրս էր գալիս ուղարկեց Մմբատ Ա-ին պահանջելով զորք ուղարկել նրա դեմ, փոխարենը խոստանալով նրան զինվել մեկ տարվա Հարկը<sup>9</sup>: Փաստորեն, խալիֆան որպես լուսի միջյանց դեմ Հաջորդությամբ օգտագործում է Հայոց թագավորին և Ատրպատականի ամիրային: Մմբատ Ա-ն դիմում է իրաքականության, որպեսզի իսկապի նման պարտավորվի իրան իրականացում էր և գրում է Յուսուֆին, որ ինքը զորք է Հայկական ոչ թե նրա դեմ դուրս գալու, այլ նրան օգնելու Համար: Մմբատ Ա-ն այստեղ, թերևս, սխալվում է, քանի որ նոր խալիֆան չկարողանալով որևէ ձևով սանձել ապստամբ Յուսուֆին, ստիպված Հաշտվում է նրա հետ: Բացի այդ, նա թշնամեցրել է լցվում Մմբատ Ա-ի նկատմամբ, որ փաստորեն, չէր կատարում խալիֆաների Հրամանները: Խալիֆան, անկապած, Յուսուֆին կրկին ոտսրկում է կարգում Հայոց տերության վրա, որի հետևանքով նրանք երկուսով Հայոց արքայից պահանջում են անմիջապես վճարել տարեկան Հարկը<sup>10</sup>: Այդպիսով խալիֆան և Յուսուֆի Տեսություններ վերականգնվել էր Հայոց տարեկան Հարկը խալիֆայությանը Ատրպատականի ամիրայի

<sup>1</sup> Հովհաննես Դրասխանյանի երոցի, էջ 170-172:

<sup>2</sup> Տես Թովմա Սրորոնի և Սմանուն, էջ 438:

<sup>3</sup> Տես Շապուհ Բագրատունի, էջ 79-80:

<sup>4</sup> Հովհաննես Դրասխանյանի երոցի, էջ 196:

<sup>5</sup> Անդ:

<sup>6</sup> «Ստեփանոսի Տարոնցույ Ստղկան Պատմութիւն տիեզերական», հրատ. Ստ Մալկասեանց, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 163:

<sup>7</sup> Հովհաննես Դրասխանյանի երոցի, էջ 196:

<sup>8</sup> Անդ, էջ 198:

<sup>9</sup> Անդ, էջ 206:

<sup>10</sup> Անդ, էջ 206-208:



միջոցով փոխանցելու կարգը, իսկ Հովհաննես Դրասխանազանի Թուսուֆին ալլահ ասրիկան է կոչում<sup>1</sup>։ Ի դուր չէ, որ Սմբատ Ա-ն «ռչ կասեցուցաներ Հատուցանել յամա (իմա՝ Թուսուֆին-Ա.Ն.) զսակ սովորական ծառայութեանն»<sup>2</sup>։ Փաստորեն, խալիֆան Արաբական խալիֆայի Հես Հաշիմիելու նպատակով, նրան կարգում է ասրիկան, որ իր Հերթին նշանակում էր, որ նրան էր արժույթ Հայոց Հարկը Խալիֆայութեան գանձարան փոխանցելու իրավունքը, իսկ Սմբատ Ա-ն էլ ստիպված բնդուհում է այդ փոփոխությունը։

Խալիֆայութեան արժող Հարկը դառնելով Հովհաննես Դրասխանազանի բաժանում, վկայությունից, գանձվում էր տարին մեկ անգամ. «Իսկ Սմբատ վասնից բռնադատութեամբ զգնեմ չկարէր ունել և զոճիրս փաստացի առ ի նոցանիկ առ ձեռն պատրաստ տեսանէր, եւս ի մտի դնէ զի թէ գմինայ ամի զսակին ընուլ բուսականացի, և զամբողջ չարութեանն առժամայն արտաքս արուհնայ զսպառայան ապա այցելութեանն Աստուծոյ Հոգացոյ ըստ նախախնամող զօրութեանն իւրոյ»<sup>3</sup>։ Պատմիչը նաև Հաղորդում է, որ «(Թուսուֆը) ի խալիֆութեան մասց զինքն զինեալ առաքէ առ արքայ Սմբատ, զի թէ բուրաղեւ զսակ ամին Հատուցէ նմա, զհատուցութեան պայման առնուլ նմա պարգևեալ տնցեալ դեսսէ։ Իսկ նա թէպէտե զի տէր ոչ ուրախ լինել ի բանն պատգամաց խաւարասէր թշնամույն, սակայն ի մեղադրութեանն աստուածայնացի և մարդկայնոց արտաքս զինքն որցեալ տալը վաղգազակի զինգիրն իբրեւ կշիռս վախճում Հաղա դահկանաց»<sup>4</sup>։ Փաստորեն, տարեկան Հարկը 60 Հզ դահկան (իմա՝ դիրհամ) էր։ Հայտնի էր, որ Աբմիշիա աստիկանութեան Հարկաւաճիք Հարուն ալ-Բաշիդ խալիֆայի օրոք (780-809) 13 մե դիրհամ էր<sup>5</sup>։ Իրն Խորդադաճը Հաղորդում է, որ Աբմիշիայից գանձվող միայն ՆոդաՀարկի չափը 4 մե դիրհամ էր<sup>6</sup>։ Համեմատելով այդ Հարկաւաճիքը կարելի է Համեզված տեսի, որ Հայոց թագավորների կողմից խալիֆայութեան արժող Հարկը պարզապես սիրվելի

բնույթ ունեւր բազմապատկի զիջելով արաբական տիրապետության օրոք զոյոթխույն ունեցած Հարկաւաճիքի։

Անգղադանաւայով Թուսուֆի կողմից Գագիկ Արծրունուն Հայոց թագավոր կարգելու, Անանուր պատմում է, որ դրա պատճառներից մեկն այն էր, որ «Սմբատ ոչ խնդրեաց երթալ զՆես խաղաղութեան, ալ զՏարխարբուն»<sup>7</sup>։ Փաստորեն, ի տարբերություն Հովհաննես Դրասխանազանու, Անանուրը տեղեկացնում է, որ այնուամենայնիվ, Սմբատ Ա-ն վերը նախանապես որոշել էր այլևս Հարկ չվճարել խալիֆայութեանը։ Անանուրը նպատակ ունի այստեղ արդարացնելու Արծրունիների պատակաւոր Հայոց տերութիւնից, որի Հետևանքով նա կարծես թե մեղադրում է Սմբատ Ա-ին, մեր կարծիքով, այնուամենայնիվ, որ թե Հարկաւաճութեանց Հրաժարվելու, այլ նման միտք ունենալու համար, իսկ «Խոհնամ» Հայոց թագավոր Գագիկ Արծրունին ստանձնում է Հարկաւաճական պարտավորություն։ Թուսուֆը Գագիկին թագավոր օծել, իսկ ամիրապետը «յանմն առնէ նմա զՏարխարբուն»<sup>8</sup>։ Պարզվում է, որ խալիֆայութեան արդեն չէր վստահվում Սմբատ Ա-ին և փոխու էր, որ նա վաղ թե ոչ Հրաժարվելու է Հարկ տալուց։ Սմբատին տագալելու նպատակով նա նախ Հայոց տերության ներսում ստեղծում է ուժեղ Հենարան Հանձնին Վասպուրականի թագավորության, իսկ այնուհետ «Հայոց թագավոր» Արծրաղծի Գագիկ Արծրունու վրա դնում Հայոց տերության Հարկ տալու պարտավորությունը։

Դասելով այն իրողությունից, որ Հայոց Բագրատունի արքաներն իրենց միանգամայն անկախ էին դրսևորում թե՛ ներքին և թե՛ արտաքին բաղադրականության բնագավառում, պետք է միանշանակ եզրակացնել, որ այդ պարտականությունն ունեւր զուտ սիրվելի բնույթ էր և Համարյա ոչնչով չէր պարտավորեցնում Անուտ Ա-ին և Սմբատ Ա-ին։ Ինչպես տեսնել, Սմբատ Ա-ն փաստորեն, չկատարեց խալիֆայի Հրամանը նրա հետ միասին Հարձակվելու Թուսուֆի վրա։

Ստեղծվում է մի իրողական, որ Հայոց թագավորը թագ է ստացել Խալիֆայից և Հարկ է վճարում նրան։ Ըստ որում այդ այն Հարկը չէ, որ Աբմիշիայի իշխանաց իշխանը վճարում է խալիֆայութեանը, այսինքն Հովհաննես Դրասխանազանու, նշած թիվը 60 Հզ դահկան, միակ պարտավորությունն է և կապը, որ մտնում է Հայոց թագավորի և խալիֆայութեան միջև։ Սմբատ Ա-ն ևս, Հոր օրինակով, թագ ստացավ խալիֆայութեանը<sup>9</sup>։

<sup>1</sup> Սնդ, էջ 206։

<sup>2</sup> Սնդ, էջ 212։

<sup>3</sup> Սնդ, էջ 208։

<sup>4</sup> Սնդ, էջ 216։

<sup>5</sup> ابن محمد بن عبد رمى المشياري، القاهره، ١٩٣٨، ص 286، ابن خلدون، كتاب العرب، ١٨٩٧، ص 151، Stb, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416,

Եթե խալիֆայությունը ոչ մի կերպ ընդունակ չէ միջամտելու Բագրատունիների տերության ներքին գործերին, այդ դեպքում ինչու՞ էին Բագրատունիները շարունակում երան հարկ վճարել: Մեր կարծիքով, նման պարտավորության կատարումը Հայոց տերության համար անփոփոխության կրաչիք էր թեև ձևակերպորեն, բայց խալիֆայության գերիշխանությունն ընդունող Հայաստանին հարավից սահմանակից Ատրպատականի և Մոսուլի ամիրայությունների հարձակումներից: Ի դեպ, այդ հարկը փոխանցվում էր Ատրպատականի ամիրայի միջոցով, որ մեր կարծիքով խալիֆայության կողմից մտածված բայլ էր Հայ Բագրատունիներին կախվածության մեջ պահելու համար: Ստեղծված իրադրությունը Սմբատ Ա-ն ցանկացավ փոփոխել, երբ խալիֆայից իրավունք ստացավ հարկը փոխանցել ուղղակիորեն և ոչ թե Ատրպատականի ամիրաների միջոցով, որ որոշակի կախում էր ստեղծում վերահիշյալ ամիրայությունից: Վերջինս այդ պատճառով արշավանքի ծրագրեր կազմեց և իրականացրեց Հայոց արքայի դեմ:

## ԱՐԵՎԵԼԻ ԵՎ ԿԵՐԵՎԻ ՊԵՇԱՏԱՐՈՒՆԵՐ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿՆԵ ՀՎԱՏԱՆԻՐՆԵՐՈՒՄ

Լ. Պետրոսյան

Հոգվածի հիմքում ընկած է այս թույունների վերաբերյալ ոչ հարուստ գրավոր վկայություններ, ինչպես նաև մեր կողմից ՀՀ մի շարք պատմագրագրական շրջաններից 20-րդ դ. 70-80-ական թթ. գրողված դաշտային աղագրական նյութերը<sup>1</sup>: Աշխատանքը կազմում է վաղի թույունների պաշտամունքին նվիրված հոգվածի օրգանական շարունակությունը<sup>2</sup>:

Արաղիլը Հայաստանի տարբեր աղագրական շրջաններում Հայտնի է կոտիկա առագիլ<sup>3</sup>, լաղիկ (լաղագ), ծավային ճայ, ձկնկուլ<sup>4</sup>, հաճի լաղիկ<sup>5</sup> և այլ անուններով:

Արաղիլ արմատով կամված բուսերի առատությունը Հայկական բազմաթիվ բնակավայրեր, լեռնազաղաթների, լեռնանցքների, գետերի, գյուղերի ու գյուղակների և այլնի տեղանքում, վկայում է այդ թույունի պաշտամունքի տարածվածությունը Հայաստանում: Անդրադառնա՞նք մի քանիսին. Երազի (գյուղ Ջանգեղություն), Երազի րալի (գյուղ Արեմոյան Հայաստանում), Երազի թիլ (վայր Կիլիկիայում), Երազի ցուր (գետակ Ջանգեղություն), Երազի (լեռնազաղաթ, լեռնանցք Ջանգեղություն) և այլն<sup>6</sup>:

Դրավոր ու դաշտային նյութերի վկայությամբ, արաղիլին փնտելը կամ սպանելը ծանր մեղք է համարվել: Մարդիկ սերով ու գուրգուրանքով են վերաբերել այդ թույունին, հավանիչներ, որոնք այսօր ևս ընդգծվում են ՀՀ բոլոր բնակավայրերում:

Արաղիլի պաշտամունքի վերաբերյալ մեզ են հասել մի շարք ավանդություններ: Հեթմը հիվանդին բուժելու համար պահանջում է արաղիլի

<sup>1</sup> Լ. Պետրոսյան, «Հայաստանի ազգագրական նյութեր (այսուհետ՝ ՊԱ), տետրեր 1-10, Երևան, 1970-1980:

<sup>2</sup> Լ. Պետրոսյան, Արաղիլ և օրծեմակի պաշտամունքը հայ ժողովրդական հավատալիքներում, «Տարեգիրք» ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի, Երևան, 2005:

<sup>3</sup> Գ. Սրվանդությանը, Մանան, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 130:

<sup>4</sup> Զ. Ամարյան, Չայեմեն ամրատափյան բաղաձուր, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 292:

<sup>5</sup> Ե. Լալայի վարժիկով, այս անվանումը պետք է համարել բուրգական աղբյուրություն, «քանի որ բուրգերն էլ նույն մակերևույթ են տալիս արաղիլներ, կարծիք թե Սեբասիոյի են գալիս»: Տե՛ս Ե. Լալայան, Պետրոսյանի կամ նոր Բայազետի գավառ, «Ազգագրական հանդես» (այսուհետ՝ ԱՀ), գիրք 17, № 1, Թիֆլիս, 1908, էջ 90:

<sup>6</sup> Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 380:

արյուն, սակայն արագիլին սպանելը համարվում էր անենքիլ մեղք: Հեքիմի խորհրդով Հիվանդի աժազ եղբայրը որոշում է արագիլին ոտքից աբյուն վերցնել, առանց նրան սպանելու: Զգուշորեն, գլխերով բարձրանալով արագիլի բույնը, Թաշույին ոտքից արյուն է վերցնում: Զարմանալին այն է, որ երբ հաջորդ տարում արագիլները «... մարտի իննին վերադարձան, Հենց նույն օրը կուտցնեիք բանդեցին իրենց Հին բույնը և նոր բույն Հյուսեցին... բարձր ծառերից մեկի վրա»:

Խախտվել էր արագիլների նկատմամբ եղած վերաբերմունքը, որի պատճառով դրանք փախում են բույնից:

Ավանդության համաձայն, արագիլը սկզբում մարդ է եղել, սակայն «Երբ աշնանը վերադառնում է իր հայրենիքը՝ բնիկների Հետ համարվում են մի տեղ՝ հրաշագործ թաղայումս լողառանալ՝ մարդ դառնալու համար: Վերադարձին նորից Թաշուն են դառնում և գալիս մեղ մոտ»:

Այս փոխակերպման վերաբերյալ հստակ պատկերացում է տալիս Ա. Մովսիսյանի գրառած Հետևյալ գրույցը.

Խոստ անուխով մեկը ճանապարհորդում է նավով, նավը խորանավում է, իսկ ինքը փրկվելով, հայտնում է ինչ-որ կղզում: Նրան մոտենում է մի մարդ, բարևում և ասում, որ «Ես մեր դռան ծառի վրայի արագիլն եմ», ցույց տալով Խառոյի կնիշ կրքած ապարանքներ: Խառոն կասկածում է, թե արագիլն ի՞նչպես կարող է մարդ դառնալ: Սակայն երբ գալիս են գետը լողառանալու «Աստուծո հրամանով մեկ-մեկ մարթի ինչպիսի մեղ վրա և ես դրանից Հետո զարձա արագիլ»:

Արագիլները կրկին լողացնում են Խառոյին և նա նորից մարդ է դառնում: Տուն գալով արագիլի բնից հանում է կնիշ ապարանքների և գլխով անցածը պատմում ընտանիքի անդամներին<sup>1</sup>:

Դառառային ազգագրական նյութերի վկայությամբ, արագիլներն իրենց կյանքի ընթացքում իրար նկատմամբ պահպանում են հավատարմություն: Եթե զույգից մեկը մահանում է, մյուսը մոռում է սպսվող, նոր զույգ չի կազմում և վշտից մեռնում է: Պատահական չէ, որ մարդկանց հիշողության մեջ արագիլը մնացել է բարության ու առաքինության խորհրդանշել:

Անգրադառնալով այս խորհրդանշելին Ա. Դանալայանը գրել է. «... արագիլին ու կուտեկը ավանդություններում հանդես են գալիս իբրև գարնան ավազներին, Հոդագործ գյուղացու անտանության զորավիշ-համառավոր, նրանց շարից նախագուշացնող ու փրկող և բարին ու լավը հաստատող ու-

մեր: Նրանք սուրբ ու խորհրդավոր էակներ են, որոնց մեջ ժողովուրդը անձնավորել է արգասաբերության և բնության զարթոնքի գաղափարը»:

Ան այսօր ժողովրդի բանավոր խոսքում պահպանված «մարտի իննին», լաղլաղ բնին»՝ արտահայտությունը պատահական չէ և ունի որոշակի իրավանք Հիմքեր: Ձե՛ որ Հին տոմարով Հենց մարտի ինն էր համարվում գարնանամուտի սկիզբը<sup>2</sup>:

«Թեև արագիլը գալիս էր շատ հեռու, տաք երկրներից,- գրել է Գ. Հապրոյան,- առցանց ծածրել ու ցամաքներ, բայց միշտ գրեթե մինևնայն օրն էլ գյուղ հասնում, դրանան առաջին օրը՝ մարտի իննին»:

Ուշագրավ է արագիլի միջոցով գուշակություններ անելու ժողովրդական եղանակները, որոնք փոխանցվելով սերնդից-սերունդ, հասել են մեր օրերը: Համոզված էին, որ արագիլն իր վերադարձով բերում է լավ կամ վատ լուր: Ուստի, գյուղացիներն արագիլների համար բույն էին պատրաստում և նրանց չէին անհամարապեսնում: Եթե օրեկ գյուղում արագիլները չէին վերադառնում բույն դնելու, գյուղացիներն իրենց դժբախտ էին համարում:

Վատուրախնում համոզված էին, որ արագիլները գարնանը վերադառնալով, իրենց հետ բերում են ազգայն սպանելիքների նշանները: Երբ նրանք բնիքից ցած էին գյուղ գլխից Հետ բերածը, մարդիկ գտնում էին դրանք և գուշակություններ անում: Եթե բերած լինել կտավի՝ լաթի կտոր, ուրման սով ու Հիվանդություն է սպափում, եթե դանակ կամ երկավիճի կտոր՝ պտտերազ, մո՛ժ՝ խաղաղություն և եկեղեցիների բարբաղվածու, առատություն ու հարստություն<sup>3</sup>:

Յուրաքանչյուր ընտանիք ցանկանում էր, որ արագիլն իր տանիքի կամ ծառի վրա բույն հյուսեր, որովհետև համոզված էին, որ այդ դեպքում ընտանիքի անդամների համար կապահովվեր հաջողություն և բախտավորություն<sup>4</sup>:

Հայանի է, որ արագիլը բույն է հյուսում բարձր բարդիների կատարին, մարդկանց աչքերի աշին: Նա երախտապարտ է մնում մարդկանց՝ ցույց տրված օգնության համար, սակայն իր Հերթին, տաք երկրներից Հայաստան է բերում հազդաղեղ պտուղների սերմեր: Ոմանց կարծիքով, օձերի

<sup>1</sup> Տես Գ. Դավորյան, Ներքին Բասենի ազգագրությունը և քանդակությունը, Երևան, 1974, էջ 35:

<sup>2</sup> Ա. Մովսիսյան (Բենե), Դարը (Մշո Բուկանի), «Դալ ազգագրություն և քանդակություն (Մյուսեր և ուսումնասիրություններ)» (այսուհետ՝ ՋՄԲ), գիրք 3, Երևան, 1972, էջ 53:

<sup>3</sup> Նույն տեղը:

<sup>1</sup> Ա. Դանալայան, Ավանդալատում, Երևան, 1969, էջ 62:

<sup>2</sup> ԴՆԼ, Սրտալառ:

<sup>3</sup> Գ. Դավորյան, ԵԶԻ, աշխ., էջ 85:

<sup>4</sup> ԴՆԼ, Պեղարքունիք:

<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Վասպուրական, Դավաթ, ԱԳ, գիրք 26, ԹԻՖԼԻՍ, 1917, էջ 201-202:

<sup>6</sup> Ե. Լալայան, Պեղարքունիք, էջ 90:



դեմ մղած երկար պայքարի ընթացքում արագիլի մեջ Հակաթույն է մշակվել: Օձի խայթոցից թուշուներ Հիվանդանում է, սակայն չի մահանում:<sup>1</sup>

Արագիլի օգտագործության և թուշուների կենդանի նկարագիրը տվել է Գ. Սրբանձախանյուր: «Ուսուցող առաջին, որ է արագիլն, երկան քունքները բշտած, կտուցը սրած, «Հոդ-Հոդ» ձայնելով իր բունեն ելեր ի դաշտ կը վազե՝ ջրի ու ցամաքի օձերը ձերբակալելու և սպաննելու...»:<sup>2</sup>

Ուշագրավ է Հայ ժողովրդական Հավատալիքներում արագիլի վարքով եղանակի կանխազույգման ժողովրդական փորձն ու միջոցները, որոնք ունեն խոր արժանիք: Անանիա Նիրախացիի կիսյուռն է, որ երբ արագիլները զայրացած փախչում են ծովի կողմից և սուր ճիչեր արձակում՝ խանձ ամպամածության, իսկ երբ կոչելով իջնում են ծովը՝ անձրևի ելան է՝:

Թուշուներին ու կենդանիներին վարքով եղանակի կանխազույգման ժողովրդական Հատուկ արարած վայրաբնակներն են պահպանվել ինչպես ժողովրդի բանավոր խոսքում, այնպես էլ բանահյուսական մանրի տարրեր նյութերում:

Արագիլի վերաբերյալ Հարություն վրայաբնակներն են պահպանվել ինչպես ժողովրդի բանավոր խոսքում, այնպես էլ բանահյուսական մանրի տարրեր նյութերում:

ա) Դարձվածքներում:

Մարտի բննիկ լազազ բրնին,

Թէ կտուցն Հաց՝ առատություն,

Թէ չափ ու ձյան՝ դեչ չորություն,

Թէ չոր ու չուլ՝ մահ ու կոկիծ՝:

բ) Առակներում:

Ըստ «Հողագործ ու արագիլ» առակի, գյուղացին գետի ափին Հող է մշակում, բակիս և սինճա ցանում, սակայն սազմերն ու կուռնկները բերքը ոչնչացնում են: Գյուղացին որոշում է թափարդ դնել և Նրանց որսալ: Սակայն ու կուռնկը բնկնում են թափարդը, Նրանց է միանում նաև արագիլը: Գյուղացին սպանում է սազին ու կուռնկին, իսկ արագիլը Նրան դիմելով ասում է.

– «Ով բարեսէր Հողագործ, դու քաղ գիտես, գի ես ոչ սինճառն, այլ եմ քո քաղ բարեկամ, գի քաղեմ քոձ և զմուկն և զժժմանք յանդատարանց քոց և սրբեմ զարտորայս քո: Եւ արդ, ողորմեա՛յ ինձ և մի դատել գիտ: Եւ տա՛ չողագործ առ նա:

1 Դաշտային ազգագրական նյութերի վկայությամբ, օձը փաքալվել էր արագիլի պարսպնուցի և խնդրում էր (ՂԱՆ, Արտաշատ):

2 Գ. Սրբանձախանյուր, նշվ. աշխ., էջ 130:

3 Ա. Հիրախացի, Մատենադարանում, քարոզանությունը՝ Ա. Արախանյանի, Երևան, 1979, էջ 320, 322:

4 Գ. Պարսկյան, նշվ. աշխ., էջ 271:

– Այդ այդպէս է, այլ որովհետեւ դուք միտաբանալ ընդ թշնամիքդ իմ, բնդ դուստ և սատակացին դու:

Եւ անդէն սատակացի դուստ՝:

գ) Հանելուկներում:

Ջանջիլ բշտա չապիք ունի,

Ջաղջեր ունի կարմիր ժողթի,

Չթախան դրնէ, բարձր նստի,

Չօրն անսափան ինքըն պտակի (արագիլ):

Սկ է քրնց սաթ,

Սիվտակ է քրնց կաթ,

Կարմիր է քրնց վարդ (արագիլ):

դ) Ժողովրդական կատակերգություններում:

«Հանդես թշնց» Հորինվածքում, վերջած գեղեկական կյանքից, Ալի չախարհ, Տիր լիլին, Շահն բազին և Քոռ պուպուն

Երիշ քնցին վրդ լակկուն

Լակկակ թափ տվեց իր թևերուն, ասաց.

Մի՛ դիպիք իմ մանրիկ ձագերուն,

Եւ ջրաբեկորն եմ պարեն կիլիկուն՝:

ե) Մանկական երգերում:

Ամեն ուր տուն,

Լակկակ ուր բուն,

Խաչ-զափազան

Իմ քնու տուն՝:

զ) Ժողովրդական երգերում:

– Լազազո, Հանի Բեզո,

Հուստե՛ կիգաւ.

– Սկ սարբուց:

– Ի՞նչ ես բերեք.

– Թուխ ըր սաղան:

– Ո՛ւր կը տանես.

– Սուկա Մամուն:

– Որ ի՞նչ անի.

– Լաշիկ լըվա.

<sup>1</sup> Դաշտ հին ու միջնադարյան արձակի քրիստոմատիկա, Երևան, 1981, էջ 514-515:

<sup>2</sup> Ա. Մանասկանյան, Դալ միջնադարյան հանելուկներ, Երևան, 1980, էջ 268:

<sup>3</sup> Ա. Սուխիսյան, նշվ. աշխ., էջ 121:

<sup>4</sup> Գ. Սրբանձախանյուր, Դաժու-Խուրդ, Երևան, 1978, էջ 551:

<sup>5</sup> Ա. Սուխիսյան, նշվ. աշխ., էջ 117:

Թաթի գլխուն,

Ելին զարուն<sup>1</sup>:

Հայ ժողովրդական երգերում ընդգծվում է արագիլի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքը, Հայրենիքի կարողությունը ընդհանրացված ձևով Հանդես են գալիս «Արագիլ» ՀանրաՄայր երգում:

\*\*\*

Գրավոր ու զաշտային ազդեցական նյութերի վկայությամբ, կաթալը Հայաստանի է մոխրագույն, չիլ, սպառ, քաբակաբալ, երգող կաթալ, հըս (վարիլ), մատանի<sup>2</sup>, մեծ ալուղ<sup>3</sup>, կըզ կըզ<sup>4</sup>, կարմրատուփե<sup>5</sup> և այլ անուններով:

Կաթալ արմատով կազմված բառերի առատությունը Հայկական լեռնաշխարհի բազմաթիվ բերդ-ամրոցների, գյուղերի, մոխրանոցների, աղբյուրների, լեռների, բույսերի, պարի տեսակների, պարի Հրապարակների, Թառն-բախաղի վայրերի, Թատրանի դերասան մենագրողների, գուժանի, Յուզհանի զազգահի մասերի<sup>6</sup>, կոտորելի անուններին<sup>7</sup> և այլնի մեջ: Կաթալ անվան նման բազմազանությունը կենցաղի ու մշակութային ամենատարբեր ոլորտներում, վկայում է թույնի պաշտամունքի տարածվածության մասին Հայաստանում: Անդրադառնալով մի քանի առավել բնորոշ դրսևորումներին:

Կարավ - բերդ Մեծ Հայքում, Կարավարերդ - գավառակ Մյուսիքում, գյուղ Արտաշատի շրջանում, Կարավանոր - գյուղեր Հրազդանի, Թալինի, Ալեքսի շրջաններում, մոխրանոց Գորիսի շրջանում, Կարավալանք և վանք ԼՂ Հանրապետության Հաղարթի շրջանում, Կարավաքար և լեռ Ջանջուկ-գուրում, բերդ - ամրոց Գուգարքում, Կարավալ քար - բերդ Մեծ Հայքի Մուրադ աշխարհում, Կարավալց աղբյուր - աղբյուր Վայոց ձորում<sup>8</sup>, կաթավազրայուն և Հատուկ նշաններով պարերի զբանջում, կարավախտ և ուր-

ցի մի տեսակ, կարավալար և կաթավելով պարել, մենապար<sup>9</sup>: Կարավ - պարի տեսակ, կարավել և պարել, ռատանի<sup>10</sup>: Կարավ - բառարաններում մեկնաբանվում է որպես «Գուժանի վրա ցցածանո փայտ, որ առատամե ու ծագմանը միացնում է իրար»<sup>11</sup>: Այս մեկնաբանությունը թերի է, որի ամբողջական ու Համոցիլ պարզաբանումը տվել է Հայոց երկրագործական մշակույթին Հնագիտող Վարդ Բզոյանը: Հայաստանի, որ գուժանի առատամբ, ինչպես նաև արորներ, կրուհի կողմում տվել լայն է լինում: «Կրուհի Հատուկությունը և լայն լինելը, - գրում է Վ. Բզոյանը, - անհրաժեշտ էր ոչ թե ակտի, այլ մասնի ու կարավի (ընդգծում)՝ Ա. Գ.) համար, որով կապահովվեր անցքերի ամրությունը... մասնի գլխավորը սուրը, որ էլ մաս անունն է կրում, իրավում է առատամբ կրուհիին մեջ: Որն մասն կողմում է մասնախոր (ընդգծումները)՝ Վ. Բ.) Հնեվում առատամբի մեծ մասն և զիպի աջ գլխում նեղուկին կամ, ընդհանրապես, այդ նեղուկը, որ կախավ է կողմում (ընդգծում)՝ Ա. Գ.) մտնում է մասնախոր մեջ: Ակտիս լայնությունը կախված է կաթավի կրուհիներից»<sup>12</sup>:

Կարավալով - Հին ու միջնադարյան Հայաստանում վարժեցված կաթավների կոթի, որը անդի էր ունենում Հանդիսավոր պայմաններում, մրցութային Հաղթանակ տարած կաթավ վարժեցվողին ծափողջույններ կազմելով: Կարավախտ և - Հայ միջնադարյան Թատրոնում Թատերախաղի վայր, պարի Հրապարակ<sup>13</sup>:

Գրավոր ու զաշտային նյութերի վկայությամբ, նախկինում Հայաստանում կաթավների խիստ առատություն կար, որի մասին Գ. Սրվաճառյանը գրել է, թե «Կաթավներ երամովին կը խաշտեն մեր առջև...»: ԴՆՆ-ի վկայությամբ կաթավների աշխարհ չստ էին, ինչպես աշխարհաբեր<sup>14</sup>: Բանասացը պատմում է, որ իր Հայրը 1920-ական թթ. որսորդ է եղել, երբ կաթավները շատ-շատ էին: Սակայն նա երբեք չեմ լսել իմ Հորից, որ նա կաթավ որսած լինի: Դա ի՞նչ որսի կենդանի է, որ որսորդը խի՜ր: Կաթավ սկսեցին որսալ միայն տվելի ուղի շրջանում<sup>15</sup>:

Դաշտային նյութերի վկայությամբ, մինչև որսալը, արու ու էղ կաթավներին տարբերելն անհնար է: Այդ պատճառով, Հանախ որսում էին էղ

<sup>1</sup> Գ. Սրվաճառյան, Համով-հոտով, էջ 539:

<sup>2</sup> ԴՆՆ, տետրեր 1-10: Կարավին ճուռ անուն էին տալիս, քանի որ գետինը արմուկ հանով ճուռալով է քոչում:

<sup>3</sup> Ա. Ղանալանյան, Եզվ, աշխ., էջ 135:

<sup>4</sup> Գ. Սրվաճառյան, Համով-հոտով, էջ 554:

<sup>5</sup> Ա. Ղանալանյան, Եզվ, աշխ., էջ 135:

<sup>6</sup> Լույս տեղը:

<sup>7</sup> Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 3, Երևան, 1974, էջ 94:

<sup>8</sup> Դաշտային ազգագրական նյութերը վկայում են, որ ավագ սերնդի կանանց անուններում այսօր էլ կարելի է հանդիպել **Կաթավ** անվանը, որը մշակույթ է գեղեցիկ:

<sup>9</sup> Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, Երևան, 1991, էջ 76-78:

<sup>1</sup> Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 3, էջ 95:

<sup>2</sup> Զ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, էջ 563:

<sup>3</sup> Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 3, էջ 95:

<sup>4</sup> Բ. Բոլոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972, էջ 160:

<sup>5</sup> Գ. Կարախանյան, Հայոց ժողովրդական մշակույթը, հ. II, Երևան, 2003, էջ 299:

<sup>6</sup> Գ. Սրվաճառյան, Համով-հոտով, էջ 374:

<sup>7</sup> ԴՆՆ, Օշակառ:

<sup>8</sup> Լույս տեղը, Իջևան:

կաթավիճ, որն ուներ փոքր ճակեր: Բանասաց որսորդը վկայում է, որ մի անգամ կաթավ չէ խելի, սակայն տեսել է փոքր ճակերը ետեղից ընկած: Մտածելիք, թե լևսաված ինձ կպատմի, ի՞նչ արեցի<sup>1</sup>:

Կաթավի վերաբերյալ մեզ են հասել մի շարք ավանդություններ: 19-րդ դ. վերջերին և 20-րդ դ. սկզբներին Ե. Լալայանի կողմից Վարանդայում գրառած մի ավանդության համաձայն, կաթավը նախապես Հարս է եղել: Մի օր Հարսը խմոր է հունցել, սկիտուրը բարկացել է նրա վրա, թե ինչու է պինդ հունցել, սակայն Հարսը հակաճառել է, թե խմորը կախուղ է: Անհուս-բը անիծել է և Հարսը կաթավ է դարձել: Բայց մինչև այսօր էլ Հարսը հա-կաճառում է սկեսրոջը, թե «Կախուղ ա, կախուղ ա»<sup>2</sup>:

ՀՀ տարբեր վայրերում առ այսօր պահպանված կաթավի տղայուհիների վերաբերյալ կան ուշագրավ դրույցներ: Գորիսի Քարահունջ գյուղի դի-մաց գտնվող «Կաթավի աղբյուր» մասին տալում է. Մի որսավառ այտեղի կաթավի բույն է դառում՝ ձագրերը միջին: Սառանայի թևաղբարանքով նա քանդում է բույնը և ոչնչացնում ձագրերին: Մայր կաթավը տեսնելով ա-վերածած բույնն ու ոչնչացված ձագրերին, սկսում է սուգ ու լաց անել: Նրա արաստեւեքներից աղբյուր է գոյանում, ինքն էլ շատ չանցած անշնչանում է: Բարեխիճ մարդիկ թաղում են կաթավին, քար գցում գերեզմանին, քա-րի տակից նով անցկացնում, սրից սկսում է հոսել այս ստոր աղբյուրը<sup>3</sup>:

Հայտնի է, որ կաթավը սիրում է երգել, իսկ երգ չսիրող և խռովոտ ձայն ունեցող թռչունները նախանձից դնացին արվի մոտ գանգատ. թե՛ կաթավներն անրան, անգործ, չարուհուի երգում են և մեր հանգիստը խա-նդարում: Արծիվն ինքն էլ երգ չէր սիրում, ուստի հրամայեց, որ կաթա-վներն այլևս չերգեն: Եվ կաթավները լուռ ու մունջ մնացին: Երբ հետագա-յում արծիվը նորից թռչլ ալվեց կաթավներին երգելու, նրանք միայն «կըղ կըղա» կարողացան սասել<sup>4</sup>:

Որոշ ավանդություններում կաթավին վերագրվում է «մտունիչ» մակ-դերը: Ըստ ավանդության կաթավները մտախում են քրիստոնեությունը բն-գույնում կուտաղչտ Սուրենի որդուն, որի համար կոչվում են «մառնիչ կա-թավներ»: Նրանք իրենց կուտացներն ու օտները թաթախում են արքան մեղ, դառնում կարմրատուրկ և կարմրակուտուց: Կաթավներն իրենց կուտացները քսում են Հողին ու քարին, որ ջնջեն արքան հոտերը, բայց իդուր<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Նույն տեղը, Դավան:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, «Վարանդա, երկիր, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 167:

<sup>3</sup> Ա. Դանալանյան, Եզվ. աշխ., էջ 97: Հոմոտ. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղի-նունների բառարան, հ. 3, էջ 77:

<sup>4</sup> Ա. Դանալանյան, Եզվ. աշխ., էջ 135:

<sup>5</sup> Նույն տեղը:

Դաշտային նյութերի վկայությամբ, կաթավը շատ է սիրում կակա-չ-ներ, որտեղ կակաչ կա, այնտեղ կաթավն անպակաս է: Կաթավի կողմից տարբեր դույների նկատմամբ ունեցած հետաքրքրությունը վաղուց է գրավել ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Երբեմն այդ հետաքրքրու-թյունը հասնում է կաթավների կողմից դույների նկատմամբ թուլություն, որից էլ օգտվում էին որսորդները դարձյալով կաթավ որսային: Դալման պարաստեղու նպատակով, փայտե քառակուսի շրջանակի վրա ձգում են կտավը, որի վրա կարում կամ կպնում են բաղձնազգի խայտաղեղ կտոր-ներ: Շրջանակի վերին մասում թողնում են երկու անցք որսորդի տեսնելու համար, իսկ ներքևում՝ ավելի լայն անցք՝ հրացանի փողը դուրս հանելու համար: Որսարդն իր առկում բռնելով այդ վահանը և թաքնվելով դրա ետևում, մոտենում է կաթավներին, որոնք գմայլված նստում են դույնը-գույն շրջանակին, թույլ տալով որսորդին շատ մոտենալու իրենց և ան-վրեղ կրակելու<sup>6</sup>:

Կաթավ որսային նպատակով, վերև են նետում լայնեղր գլխարկը, կա-թավները կարծելով, թե դրանք գիշատիչ թռչուն են, մոտն են տեղում և չեն թռչում:

Չնայած սակավ, սակայն Հայ ժողովրդական հավատալիքներում հան-դիսված է կաթավի փեսուհիներով տարբեր դուշակություններն անելու որոշ վկայություններ: Կաթավի փեսուհիը գցում են գետի մեջ, այն փեսուհիը, որ ջրի ընթացքին հակառակ գնաց, վերցնում պահում են և դրանով դուշա-կություն անում: Բավական է, որ այդ փեսուհին ինչ որ մեկին քսեն, նա խիտ կեղևոտ հարկի քսողի վրա<sup>7</sup>:

Հայտնի է, որ կաթավը ունի փափուկ ու ախորժակած միտ, իսկ ա-րյունն օգտագործվում է ժողովրդական բժշկության մեջ: Թաչունի ա-րյունն օգտակար զեղ է աչքի վերքերի բուժման համար: Այն մաքրող է և բժշկող<sup>8</sup>:

Ուշագրավ է, որ կաթավը հանդես է գալիս ինքնաբուժմամբ, որի մա-սին ինչի՞նչ Դաշտեցը գրել է. «... կաթավը պեղկին ծառի խեժը պղկելով, կուտցավ քսում էր իր թևերի կամ փորի վերքերին»<sup>9</sup>:

<sup>1</sup> ԴԱՆ, Վարդեմիս:

<sup>2</sup> Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեղուկի հայերը, Երևան, 1969, էջ 142: Վարանդայում դալմայով որ-սանքին տալիս են դալմա անունը (տե՛ս Ե. Լալայան, Վարանդա, էջ 81):

<sup>3</sup> Ա. ԱՆԱՆՅԱՆ, Հայաստանի կենդանական աշխարհը, հ. 3, Երևան, 1965, էջ 81:

<sup>4</sup> Ե. Լալայան, Վարանդա, էջ 189:

<sup>5</sup> Ա. ԱՆԱՆՅԱՆ, Եզվ. աշխ., էջ 72:

<sup>6</sup> Խ. Դաշտեց, Խողովան, Երևան, 1960, էջ 221:



Կաթավի վերաբերյալ որոշ վկայություններ են պահպանվել ինչպես ժողովրդի բանավոր խոսքում, այնպես էլ բանահյուսական ժանրի տարբեր նյութերում:

ա) Դարձվաբներում:

Կաթավը թուռն ընկնել և մեկի ցանցի մեջ ընկնել: «Էս մի Հոգեորդի կաթավն իմ թուռն ընկավ» (ծուղակն ընկավ):

բ) Առականներում:

«Կաթավ և օտար ձու» առական ասվում է. Քանզի ասեն բնութեան քննիչը, թէ կաթան այնպես ազահ է, որ զժուս այլոց Հաւու, զորս գտանէ ժողովէ ի բունն իւր: Իսկ յորժամ ելանեն ծագքն և տեսանեն, որ ոչ է ճշարտա ծնողն իւրեանց, թողուն գնա և գնան»:

գ) Հանելուկներում:

Նա կաթմիր Հոգանի վարտիք:

Ի ինքն խալաւուսայտ ունի չապիկ:

Կու բոլորի զեղ զգիծիկ:

Կուխ ասնէ դեղ զարապիկ (կուսնկի):

դ) Ժողովրդական Հեքիաթներում:

«Որտորն ու կաթավը» Հեքիաթում կաթավը Հանդիպելով որտորին, խնդրում է. «... իմ ճոտեւ բողանիս վեջ»: Որտորի այն Հարցին, թե ոնց իմանամ որն է քո ճոտը, կաթավը պատասխանում է. «- Իմ ճոտս, պահեմ ճանաչում չըս, զուշերին մաշին ամենաճարտը, իմ ճոտս վերք ման ա կաւմ, լոխ Հայիլ-մայիլ են ինում, լա՛վ էլ կըղկղողում ա՞ն»:

ե) Վիճակի երգերում:

Կաթավը կանգնել ա բարին,

Կուտցը կարմիր արին,

Դադասան ետի պիտի

Իմ սիրամ յարին առին»:

Կաթավը կանգնեց բարին:

Կուտցն ա կարմիր արին,

Տյուրուր մի տաք, լաց ինիմ,

Սիրաս ա գոյլ-գոյլ արին»:

Այսպիսով, զրաթոր և մեր կողմից ՀՀ մի շարք պատմագրագրական շրջաններին զրաթած ԴԱՆ-ի Համեմատական վերլուծությունը՝ արագիւրի ու կաթավի պաշտամունքի վերաբերյալ, թույլ է տալիս անել մի շարք եզրակացություններ:

1. Արագիւրը Հայտնի է կոտլոտ, առագել, լակլակ, ծովային ճաշ, ձկնիւկ, Հանձի լակլակ, Հող-Հող և այլ անուններով: Արագիւր արմատով կաթմ-ված բառերը շատ են Հայաստանի գյուղերի, գետերի, լեռնագագաթների, լեռնաքեղեքների և այլիի անուններում, որոնք մասնաճյուղ են թաշուրի նկատմամբ ունեցած պաշտամունքը Հայ ժողովրդական Համալիրներում: Արագիւրը Համարվում է սուրբ թաշուն, որի վերա-դարձին ժողովի սպասում են անհամբեր, որպես զարնառն ավետարանի: Ժողովրդական Համալիրներում արագիւրը Համարվում է եվրոպա-ծովային, արգասաբերության, զարնան զարթունքի խորհրդանշիչ:
2. Ի տարբերություն մյուս վայրի թաշունների, կաթավ արմատով կաթմ-ված բառերը Հատկապես ընդգծում են բողանելով բերդ ամբողջների, գյուղերի, ձկնառնոցների, աղբյուրների, բույսերի, պարի տեսակների, Հրապարակների, թատանական վայրերի, զերասան-մեծապարզների, կանաչի և այլ անուններում: Կաթավը միակ վայրի թաշունն է, որի անունը տեղ է գտել Հայոց ավանդական դավանի, Յուլիանի Հատուցի առանձին մասերի, ինչպես նաև տարեց կանանց անուններում:
3. Արագիւրի ու կաթավի վերաբերյալ Հնարարն փայտութունները պահպանվել են բազմաթիվ ազնուգութուններում: Դրանց Համաձայն, արագիւրը լողանալով Հրաշագործ աղբյուրի վրա, վերափոխվում է մարդու, իսկ երբ Աստուծո կողմից երա վրա մորթի է իջնում, կրկին դառնում է արագիւր և չլուծ տաք երկրներ: Կաթավը նախապես Հարս է եղել, սակայն Հակածառել է սկսուրին, որի անեծքով կաթավ է դարձել:
4. Ուշագրավ է արագիւրի և կաթավի միջոցով գուշակութունների անելու, ժողովրդական բժշկութան մեջ ուղեղի և իռացիոնալ եղանակներով Հիվանդին բուժելու ձևերի ու միջոցների:

Արագիւրի ու կաթավի վերաբերյալ Հարուստ փայտութուններ կան դարձ-վածքներում, առականներում, Հանելուկներում, մանկական, ժողովրդական, փի-նակի երգերում, Հեքիաթներում և այլ կարգի նյութերում: Դրանք ունեն խոր արժանաթիւն և փոխանցելով սերնդից սերունդ, Հանել են մեր օրերը:

<sup>1</sup> Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 3, էջ 95:

<sup>2</sup> Պ. Պողոսյան, Տեղեր, Երևան, 1987, էջ 55-56:

<sup>3</sup> Հայոց հին ու միջնադարյան արձակի քրիստոնեություն, էջ 514:

<sup>4</sup> Ա. Մնացականյան, Ելմ, աշխ., էջ 274:

<sup>5</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 6, Երևան, 1973, էջ 254:

<sup>6</sup> Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, Երևան, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 454:

<sup>7</sup> Մույս տեղը, էջ 468:

**ԱՍՏԿԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**

<b>ԲՈՒՐՆԵՂԵՎՈՒԹՅՈՒՆ</b>	
<b>ԼՍՏՎԵՐԵՐԼՈՒԹՅՈՒՆ</b>	
Լ. Սարգսյան – Համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակը և նրա նախորդակը	52
Լ. Սարգսյան – Համաքրիստոնեական տոնացույցի հայկական տարբերակի գաղափարացույցը	101
Լ. Սարգսյան, Գ. Սիմոնյան, Ռ. Վարդանյան – Հայոց տոնացույցի ընդլայնումը 440-480-ական թվականներին	108
Ջ. Քյոսեյան – Հայ եկեղեցու դավանաբանություն (ուղեցույց) թեմա «առարկան»	125
<i>Bischof Anuschavan Zhamkochyan – Grundzüge des armenischen Kirchenrechts</i>	
<b>ԿՐԻՆԵՐԻ ՊԵՏԱՌԹՅՈՒՆ</b>	
Ա. Բալաշյան – Լիվիայի 325 թ. տիեզերածովյուրը և նրա երրորդաբանական աստվածաբանությունը	143
Ա. Բալաշյան – Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովը և երրորդաբանական վիճաբանությունների պակսորդը	170
Գ. Սարգսյան – Փիլոն Լիքսանդրացին և լոգոսի փիլիսոփայական ու շատագրական ըմբռնումները	197
Լ. Քարիմյան – Քրիստոսաբանական վիճաբանությունների ծավալումը V դարի 40-ական թվականների վերջին	210
Պ. Բարսեղյան – Սիկիլիզմ արդի աշխարհում	224
Լ. Սահակյան – Ինժոնեհերոս III-ի քաղաքականությունը պատերի թեոլոգատական իշխանության անդադրման ուղղությամբ	245
Վ. Պողոսյան – Ապոլինար Լաոդիկեցու հերձվածող քրիստոսաբանությունը	256
Լ. Հակոբյան – Գեոեղեղիական խորհրդների զարգացման ընթացքը և դրանց քրիստոնեական մեկնաբանությունը	273
<b>ՃԵՃ ԵՆԵՂԵՅՈՒ ՊԵՏԱՌԹՅՈՒՆ</b>	
Ա. Բալյան – Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Վազգեն Ա-ի նամակները խՍՀՄ միությանը խորհրդի նախագահ և Ա. Բուլգանինին	281
Ա. Եղիազարյան – Հայոց եկեղեցին և քաղկեդնականությունը VII դարում	289
Չոլակին Վրո. Մանուկյան – Էկումենիկ շարժումը և Հայ եկեղեցու ծանակցությունը այդ շարժմանը	298
Հ. Չոլիկանյան – Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի և Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսությունների 20-րդ դարի երկրորդ կեսի հարաբերությունների վերլուծության փուն	316
Լ. Սովիսյան – Էջեղ Հայաստանում Պավլիկյան շարժան պատմությունից	339
Է. Միսայան – Հայ Առաքելական եկեղեցին անկախության վերականգնման և հանրապետության կայացման ժամանակաշրջանում	346
Ս. Սլուրյան – Վարդապետ Տափալշում (ավանդույթ և արդիականություն)	349

## ՊԼԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

3. Ավետիսյան, Ն. Ավետիսյան - վանի թագավորության մետաղագործությունը	365
(աշխատանքային գործիքներ, զենքեր) .....	
Է. Սիմոնյան - ԱՆԿԱՆ մամուլի սկզբնավորման ժամանակը Հայաստանում և «Անկախություն» թերթը .....	379
Ա. Եղիազարյան - Հայ Բազումտունների տերության քաղաքական կարգավիճակին վերաբերող մի կարևոր հարցի շուրջ .....	391
Ա. Պետրոսյան - Արագիլի և կաթակի պաշտամունքը Հայ ժողովրդական հավատալիքներում .....	401

ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈԼՏԵՏ

ՏԱՐԵԳԻՐԲ Գ

Կազմի և համակարգչային մնավորումը Տիգրան Ապիկյանի

Ստորագրված է տպագրության 22. 12. 2008 թ.  
 Հախիթ 70x108 1/16, տպագրությունը օժանդակ, թուղթ օժանդակ:  
 Տպագրանակ 500: