ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ
ՀՈԳԵՎՈՐ
ՃԵՄԱՐԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ՀՐԱՄԱՆԱՒ

ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ
Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ Բ
ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Եղվանդ Տեր-Մինասյան

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Ուսումնաօժանդակ ձեռնարկ

ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2014

ՀՏԴ 281.6 (07)
ԳՄԴ 86.37 g7
Տ 465

Տպագրվում է երաշխավորությամբ
ԳՀՃ Ուսումնական խորհրդի և Պատմական աստվածաբանության և հումանիտար առարկաների ամբիոնի

Հրատարակության պատրաստեց
Գևորգ եպս. Սարոյանը
Խմբագիր և ծանոթ.՝ Ավ. Քալաշյան

Տեր-Մինասյան Երվանդ
Տ 465 ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ: Ուսումնական օժանդակ ձեռնարկ / Հրատարակության պատրաստեց Գևորգ եպս. Սարոյանը; Խմբագիր և ծանոթ.՝ Ավ. Քալաշյան. – Ս. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2014.– 160 էջ:

Վաստակաշատ հայագետ, աստվածաբանության լիցենցիատ, փիլիսոփայական և բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, գիտության վաստակավոր գործիչ Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» ձեռնարկը գիտատեսական և եկեղեցաբանական մոտեցումների ներդաշնակ զուգորդությամբ ներկայացնում է Առաքելական շրջանից մինչև 1970-ականներն ընկած ժամանակաշրջանի Հայ Եկեղեցու պատմությունը:

Իբրև լրացուցիչ ուսումնական ձեռնարկ այն հասցեագրվում է ուսանողությանը և Հայ Եկեղեցու պատմությամբ հետաքրքրվող ընթերցող լայն հանրությանը:

ՀՏԴ 281.6 (07)
ԳՄԴ 86.37 g7

Տպագրվում է մեկենասությամբ
ՍԱՐԳԻՍ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆԻ

ISBN 978-9939-59-130-8 © Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2014

ԴԱՍԱԳԻՐՔԸ ՆՎԻՐՎՈՒՄ Է
ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ ՀԻՄՆԱԴՐՄԱՆ
140-ԱՄՅԱԿԻՆ

ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԸ ԵՎ ԻՐ «ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարանի (աստվածաբանական համալսարանի) Պատմական աստվածաբանության և հումանիտար առարկաների ամբիոնը հերթական հատորն է դնում ընթերցողի սեղանին, որը գալիս է հարստացնելու Ճեմարանի դասագրքերի և ուսումնաօժանդակ ձեռնարկների հրատարակությունների շարքը, որն սկզբնավորվել է վերջին շրջանում: Ինչպես նախորդ աշխատությունների լույսընծայման պարագայում է շեշտվել, այս հրատարակությունները հստակ առաջադրանք են իրականացնում. դրանք միտված են ոչ միայն համակարգված և բազմակողմանի գիտելիք փոխանցելու Մայր Աթոռի հոգևոր-կրթական հաստատություններում ուսանող մեր սաներին, որոշակի պահանջներ սահմանելու դասավանդվող յուրաքանչյուր գիտակարգի համար, այլև ուրվագծելու դրանց նպատակային զարգացման հեռանկարները: Սրանից բացի՝ տեղին է ուշադրություն դարձնել մեկ այլ, թերևս ճիշտ կլիներ ասել՝ այս հարընթացն **ամբողջացնող** տեսանկյունի վրա, որն իրականության մեջ ավելի ընդարձակում է վերոհիշյալ առաջադրանքը, ոգեշնչման նոր ոլորտներ բացահայտում Ճեմարանի ստեղծագործական պրպտումների համար (իսկ առանց ոգեշնչման, ինչպես մարդկության պատմական փորձառությունն է ապացուցում, կրթությունն ու գիտությունը չեն կարող հասնել մեծ արդյունքների):

Խոսքն այն մասին է, որ այս գործընթացը միաժամանակ հիմք է դնում շատ կարևոր մի միտումի. նրա հետևողական զարգացումը հավակնում է համակարգելու հոգևորականների կրթության բարեկարգմանը միտված այն ձեռնարկումները, որոնք աստիճանաբար ավելի նկատելի են դառնում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր-կրթական հաստատությունների գործունեության շրջագծում: Նման դրական զարգացումը, բնականաբար, ժամանակի պահանջներից է բխում: Այս իմաստով արդարացված է այն եզրակացությունը, որ պատմական թելադրանքով են ծնվում բարեկարգմանը միտված ձգտումները, իսկ հոգևոր կրթության պարագայում՝ Հայոց Եկեղեցու կրթական ավանդույթների ոգուն հարազատ մնալու մարտահրավերներին դիմագրավելու լարումից: Ժամանակը հարատև շարժման մեջ է, որն իր հետ փոփոխություններ է բերում: Դրանք կարող են լինել և՛ դրական, և՛ բացասական: Արդի հոգևոր անվտանգության համար հրատապ է, որ ժամանակակից հոգևորականը համապատասխան պատրաստվածությամբ ձեռնամուխ լինի իր առաքելությանը: Այս նպատակին ընդառաջ՝ Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարանը ներկայացնում է Ի դարի հայագիտության ամենաճանաչված հեղինակություններից մեկի՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունը:

Սույն հրատարակության ներածականի շրջանակներում համառոտ կանդրադառնանք՝ **ա.** Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատության ստեղծման ժամանակի և հանգամանքների վերլուծությանը, **բ.** աշխատության մատուցման սկզբունքի յուրահատկությանը, **գ.** հովվական և քարոզչական իմաստով աշխատությունը գործնականում ի՞նչ նշանակություն կարող է ունենալ, **դ.** դաստիարակչական ի՞նչ արժեք ունի Երվանդ Տեր-Մինասյան գիտնականի ընտրած ուղին արդի քրիստոնեական գիտակցության համար: Վերջում կներկայացնենք աշխատության վերաբերյալ մեր ամփոփիչ եզրակացությունները:

ա. Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայ Եկեղեցին» աշխատության ստեղծման ժամանակն ու հանգամանքները

Այս աշխատությունն առաջին անգամ է լույս տեսնում: Նրա գոյության փաստը հայտնի էր միայն ուսումնասիրողների շատ նեղ շրջանակի, որը, սակայն, տարիներ շարունակ արխիվային դարակներում պահվող այս բնագիրը հրատարակության պատրաստելու ցանկություն չէր դրսևորել: Հավանաբար այդ գործին մասամբ խանգարել էր խորհրդային հասարակարգը, իսկ մասամբ էլ գուցե հաջորդող անցումային ժամանակաշրջանը հնարավորություն չէր ստեղծել համապատասխանաբար արժևորելու դրա լույսընծայման հրատապությունն ու արդիականությունը հայագիտության համար: Երվանդ Տեր-Մինասյանի արխիվի N 73 ցուցակում[1] «Հայոց Եկեղեցին» վերնագրով երկու նյութ է հանդիպում: Խոսքը վերաբերում է 239դ թղթապանակի հմր. 19 և 20 վավերագրերին: Առաջինը ձեռագիր է՝ բաղկացած 45 էջից, իսկ երկրորդը՝ մեքենագիր՝ կազմված 76 (տպագիր 62 էջ, ինքնագիր 14 էջ) էջից: Ձեռագիր օրինակը թվագրված է՝ «1958 թ. մայիս-հունիս, Երևան»: Այս տեղեկության հիման վրա լիարժեքորեն վերականգնվում են աշխատության ստեղծման հստակ թվականն ու վայրը. ***Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունն, ստեղծվել է 1958 թվականին Երևանում:*** Հիշյալ երկու օրինակներից բացի՝ երկար պրպտումներից հետո մեզ հաջողվեց Երվանդ Տեր-Մինասյանի տանը պահվող արխիվում հայտնաբերել մեկ այլ օրինակ՝ կազմված 72 (մեքենագիր 62 էջ, ինքնագիր 10 էջ) էջից: Աշխատությունը հրատարա-

1 Պահվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանում:

կության պատրաստելու համար նկատի ենք ունեցել վերոհիշյալ երկու մեքենագիր օրինակները: Ընտանեկան արխիվի տարբերակը պայմանականորեն կոչում ենք **բուն տարբերակ**, իսկ Մատենադարանում պահվողը՝ **խմբագրված տարբերակ՝** հիմք ունենալով առաջինի համեմատ վերջինի մեջ կատարված փոփոխությունները: Սույն հրատարակությունը պատրաստելու համար համեմատել ենք երկու մեքենագիր տարբերակները: Համեմատությունը ցույց է տվել, որ վերոհիշյալ երկու մեքենագիր օրինակների, ինչպես նաև ինքնագիր էջերի բովանդակային պարունակությունը նույնն է[1]:

Խմբագրված տարբերակում հեղինակն իմաստանրբերանգային որոշ հավելումներ և կրճատումներ է արել[2]:

Երկու տարբերակների համեմատության արդյունքում *բուն տարբերակն* ընտրեցինք հրատարակության համար[3]: Այս ընտրությունը պայմանավորված է այն

1 Ընտանեկան արխիվի օրինակի ինքնագիրը թեև 10 էջ է, իսկ Մատենադարանի օրինակինը՝ 14, սակայն համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանք տարբերվում են միայն օգտագործած թղթի չափսերով, մինչդեռ երկուսի բովանդակությունը նույնն է:

2 Կրճատումները հետևյալն են.
1-ին էջում ջնջել է 5-9-րդ տողերը:
Աշխատության Զ-ԺԴ (էջ 7-19) գլուխների վրա գիծ է քաշել: Ջնջված էջերը հավանաբար բուն նյութից շեղում է համարել կամ թերևս փորձել է շարադրանքը համառոտել:
Խմբագրումները հետևյալ կարգի են՝
Հեղինակը շարադրանքի տարբեր հատվածներում կատարել է իմաստանրբերանգային որոշ ճշգրտումներ և հավելումներ, օրինակ՝ …գնոստիկյան աղանդավորը… (բուն տարբ.), …գնոստիկյան վերջին աղանդավորը… (խմբագրված տարբ.), …կրոնական երգերով… (բուն տարբ.), …կրոնական գրավիչ երգերով… (խմբ. տարբ.) և այլն: Հեղինակը խմբագրված տարբերակի միայն 1-ին էջում «Քրիստոս» անունը փոխարինել է «Հիսուս»-ով:

3 Նախ հայտնի չէ վերջնականապես, թե ինչու է հեղինակը մի տարբերակում կրճատել նյութը, իսկ մյուսում՝ ոչ, այլ խոսքով՝ երկու տարբերակ ստեղծել: Ավելին, մեկը հանձնել է Մատենադարանին, իսկ մյուսը՝ թողել տանը: Այն, ի դեպ, հայտնաբերվել է հեղինակի աշխատանքային պայուսակում: Սա հավանաբար վկայում է

հիմնավորմամբ, որ մենք որևէ ավելորդություն չնկատեցինք *բուն տարբերակի* մեջ, որը շեղված լինի շարադրանքի ընդհանուր տրամաբանությունից, և որը պետք էր դուրս թողնել: Առանց վարանման կարող ենք պնդել, որ հեղինակը լիարժեք հետևողականություն է ապահովել նյութի մատուցման մեջ: Միաժամանակ հաշվի ենք առել *խմբագրված տարբերակի* ճշգրտումներն ու լրացումները և անցկացրել *բուն տարբերակի* մեջ:

Այս աշխատության ստեղծման հանգամանքների քննությունը մեզ հանգեցրեց հետաքրքիր եզրակացությունների: Երևանդ Տեր-Մինասյանի արխիվում պահպանվել է «Երևանդ Տեր-Մինասյանի գիտական աշխատությունների ցանկ» խորագրով մի ցուցակ, որը 2005 թ. հրատարակել է պրոֆ. Պ. Մուրադյանը Երևանդ Տեր-Մինասյանի «Հուշեր իմ կյանքից» գրքի հավելվածում[1]: Այս ցանկում Երևանդ Տեր-Մինասյանի կողմից ներկայացված է իր գրական ժառանգության ցուցակը հետևյալ բաժանումներով. հրատարակություններ, անտիպ աշխատություններ, թարգմանություններ, խմբագրած աշխատանքներ:

Ցանկի քննությունը ցույց է տալիս, որ անտիպների ցուցակում բացակայում է հեղինակի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունը: Ցուցակում ժամանակագրական առումով հիշատակված վերջին հրատարակությունը լույս է տեսել 1971 թվականին. ենթադրաբար այս ցանկը կազմված պետք է լինի 1971 թ. կամ դրանից հետո, իսկ «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունը 1958 թ. արդեն շարադրված էր: Սա նշանակում է, որ Երևանդ Տեր-Մինասյանը վերոհիշյալ ցանկում միտումնավոր է բաց թողել այս աշխատության վերնագիրը: Ավելին, այդ թվականներին հեղինակը չէր կարող բացահայտ կերպով նման

այն մասին, թե ինչ կարևորություն է ընծայել հայագետն այս աշխատությանը:

1 Տես **Ե. Տեր-Մինասյան**, Հուշեր իմ կյանքից, Երևան, 2005, էջ 178-185:

մի գործ ձեռնարկել. տիրող գաղափարական մթնոլորտը բնավ նպաստավոր չէր այդպիսի մի աշխատության համար, մանավանդ այն դրական գնահատության ոգով, որն այդքան բնորոշ էր Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությանը: Սակայն պատմությունը ցույց է տալիս, որ հեղինակն ամեն գնով գնացել է այդ քայլին՝ ամենայն հավանականությամբ լուռ հանգամանքներում շարադրելով իր վերոհիշյալ աշխատությունը: Այս առումով տեղին է հիշել Ղ. Աղայանի դիտարկումը. «... շատերը կարծում են, թե ներշնչություն կամ ոգևորություն,- այդ չի գլխավորը, այլ ի՛նչ հանգամանքից է առաջ գալիս...» ստեղծագործությունը[1]:

Գրքում կատարել ենք նաև լեզվաոճական և շարահյուսական բնույթի որոշ խմբագրումներ: Տեքստը համապատասխանեցվել է արդի լեզվամտածողության կանոններին: Խմբագրումները հինգ բնույթի են՝ *ա. ուղղագրական (*ավետարան - Ավետարան*), բ. ոճական (*ինքը աստված – ինքն Աստված*), գ. շարադասական (*մտում է մեզ մի փոքր կանգ առնել… - մեզ մտում է մի փոքր կանգ առնել), վերանայվել են՝ *դ. օտարաբանությունները (*կուլտուրա - մշակույթ, պատրիստական – հայրաբանական) *և ե. հնաբանությունները (*ունին – ունեն, Հռովմեական – հռոմեական)*:* Հարկ է փաստել, որ այս ամենի հիման վրա շարադրանքն առավել բարեհունչ է դարձել, ժամանակակից լեզվամտածողության համար ընկալելի:

բ. Աշխատության մատուցման սկզբունքի յուրահատկությունը

Երվանդ Տեր-Մինասյանի աշխատության մեջ այս կամ այն չափով տեղ են գտել Հայ Եկեղեցու պատմության, հավատքի և եկեղեցական պրակտիկայի հիմնախնդիրների

1 **Ղ. Աղայան**, Իմ կյանքի գլխավոր դեպքերը, Երկերի ժողովածու, հտ. չորրորդ, Երևան, 1963, էջ 390:

վերաբերյալ տարիների ուսումնասիրությունների շնորհիվ արված նրա հիմնական դիտարկումներն ու եզրակացությունները՝ ոմանք ընդգծված, հատուկ շեշտադրումներով, իսկ ոմանք էլ ընդհանրացնող ամփոփումներով: Սա պայմանավորված է աշխատությունը գիտահանրամատչելի գրականության ժանրին մոտեցնելու հեղինակի նպատակադրմամբ, ինչը նա այնպիսի բարձր արհեստավարժությամբ է իրականացրել, որ ոչ մի կերպ չի ազդել շարադրանքի ակադեմիական որակի վրա: Հետազոտողի հատուկ բարեխղճությամբ Ե. Տեր-Մինասյանը պահպանել է փաստերի գիտականությունն աղբյուրագիտական հստակ վկայակոչումներով, բայց միևնույն ժամանակ դիմել է հատուկ ոճական հնարանքների՝ ընթերցողի մեջ զգայական ընկալումը զարգացնելու մտադրությամբ: Դա յուրահատուկ գրավչություն է հաղորդում շարադրանքին, մասնավոր հետաքրքրություն առաջացնում նյութի նկատմամբ, դարձնում այն դյուրընթեռնելի: Գեղարվեստական պատկերավոր մտածողությունը կլանում է ընթերցողին՝ շնորհիվ քննական դատողականության, որը, սակայն, շարադրանքը երբեք չի հանգեցնում սառը ռացիոնալիզմի: Սա պետք է բացատրել նրանով, որ հեղինակին հաջողվել է համադրել նյութի գիտական և գեղարվեստական տարրերը, դրանք ներդաշնակել միմյանց:

Այս իմաստով հեղինակին միաժամանակ հաջողվել է բացառիկ ներշնչում հաղորդել շարադրանքին, որն ընթերցողի վրա ներգործում է հուզելու աստիճանի, սեր արթնացնում սեփական եկեղեցու հանդեպ, հպարտություն ներշնչում ազգային հոգևոր ժառանգության նկատմամբ, ձևավորում հավատքի ինքնության գիտակցություն: Հեղինակը համոզիչ կերպով է գնահատում եկեղեցու դերն ազգի հոգևոր նկարագրի կերտման, կրթության և լուսավորության արմատավորման հայրենանվեր գործում, ցույց տալիս, թե այն իր ներկայությամբ որքա՛ն խորն է

թափանցել ազգի ոգեկանության մեջ, ի՛նչ դերակատարություն է ունեցել ազատ ստեղծագործ կյանքով ապրելու համար մղված դարավոր համառ պայքարում: Ասվածի լավագույն վկայությունն է հայ Ոսկեդարի վերաբերյալ հեղինակի հետևյալ դիտարկումը. *«V դ. այս աննախընթաց գրական շարժումը.... ծագել է իբրև ծառայություն քրիստոնեական կրոնի կարիքներին, բայց միևնույն ժամանակ հենց իր հիմքում ունեցել է հայրենիքի անկախությանն ու հայ ժողովրդի ինքնուրույնությանը ծառայելու բուռն տենչը: Այդ տենչից է առաջացել ազգային եկեղեցի, ազգային լեզու և գրականություն ստեղծելու իրողությունը, որ դարեր շարունակ հայ ժողովրդի ինքնապահպանության և ինքնուրույն զարգացման վառ փարոսն է եղել: Մահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների՝ թարգմանիչների բեղմնավոր գործունեության հետևանքով հայ ժողովուրդն իսկապես քրիստոնյա դարձավ, հայ ազգն ինքնագիտակցության եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու հայրենիքը: Թեև նա կորցրեց իր պետական անկախությունը, բայց նրա մեջ մշտապես վառ մնաց ազատության ձգտումը և այն զգացումը, որ մարդու և ժողովրդի համար ամենաբարձր բարիքն ազատությունն է, ամենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի անկախությունը պաշտպանելու համար չպետք է խնայել ոչինչ, նույնիսկ կյանքը»* (սույն հրատարակություն, էջ 56-57):

Այս առումով միանշանակ կարելի է այն հիմնավոր պնդումն անել, որ հեղինակը բնավ տուրք չի տվել հետազոտական որոշակի կաղապարների, այլ իր մեկնաբանության համար հենք է դարձրել պատմության շարադրման սեփական հայեցակետը, որն ստեղծագործական ազատությամբ է օժտել աշխատությունը, ընթերցողին փոխանցելով ոչ միայն գիտելիք իր եկեղեցու վերաբերյալ, այլև ազդելով նրա կրոնական զգացումների վրա, կարևորելով հոգևոր ինքնաճանաչողության հրամայականը՝ սեփական ժառանգության գնահատման անհրաժեշտ պայմանով: Սա բացատրվում է հեղինակի կողմից տարիների ընթացքում պատմության հանդեպ մշակած ուղենշային յուրահատուկ ընկալմամբ: Բանն այն է, որ նրա համար պատմության շարադրումը չի սահմանափակվում անցյալ իրադարձությունների նկարագրությամբ կամ չոր տեղեկությունների փոխանցմամբ: Նա չի բավարարվում Հայոց Եկեղեցու անցյալի պատմական դերակատարությունն արժևորելու առաջադրանքով, այլ բացատրում է, թե ինչ կապ ունի այդ անցյալը մեր ներկայի հետ, ցույց է տալիս այն չընդհատվող գոյութենաբանական շարունակականությունը, որ քրիստոնեական հավատի պատմական փորձառությամբ ժամանակի միջով փոխանցվում է հաջորդ սերնդին, հարստացնում նրա ազգային պատկանելության գիտակցությունը, ընդգծում նրա հոգևոր մարդաբանական տիպը, ինքնության գիտակցման և իրացման նոր ուղիներ գծագրում:

Ամենակարևորը և գրավիչն այստեղ հատկապես այն է, որ հեղինակն իր գիտական համոզմունքների դիրքերից է շարադրել աշխատանքը, երկար տարիների խորհրդածությունների և հատկապես անձնական հոգևոր փորձառության արդյունքում է հանգել այս եզրակացություններին: Սա նշանակում է, որ նրա գիտական համոզմունքները միայն գաղափարական համաձայնությունից չեն ծնված, այլև անցել են սեփական փորձառության բովով, որի լավագույն արտահայտությունը հեղինակի անկեղծությունն է. նա անկեղծ է, քանի որ համոզված է իր տեսակետի ճշմարտացի լինելու մեջ, չի գրում այն, ինչի հետ համաձայն է, այլ գրում է այն, ինչին հավատում է:

գ. Հովվական և քարոզչական իմաստով աշխատանքը գործնականում ի՞նչ նշանակություն կարող է ունենալ

Իր բովանդակության և տեսակի մեջ այս հրատարակությունը նվեր է մեր հոգևոր-կրթական հաստատությունների սաներին, հանրակրթական դպրոցների Հայոց Եկեղեցու պատմություն առարկայի մասնագետներին և կիրակնօրյա կրթարանների ուսուցիչներին: Այսքանով հանդերձ՝ այն կարող է հավասարաչափ հովվական իմաստով օգտակար լինել Հայոց Եկեղեցու սպասավորներին՝ երախաներին մկրտության նախապատրաստելու համար: Այստեղ շատ ամփոփ և հասկանալի լեզվով Հայոց Եկեղեցու պատմությանը զուգահեռ տրված է նաև դավանանքը, ընդհանուր գծերով ներկայացված է եկեղեցու վարչական նկարագիրը, մշակութաստեղծ առաքելությունը: Այս իմաստով Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» կարելի է առանց վարանման դնել նշանավոր եկեղեցական գործիչ, Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Մաղաքիա արք. Օրմանյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատության կողքին: Այս տեսակի հրատարակությունների կարիքը Հայոց Եկեղեցին դեռևս 20-րդ դարասկզբին շատ էր զգում. դրա անհրաժեշտությունը կարևորվում էր ոչ միայն հայ հասարակության շրջանակներով, որ սեփական եկեղեցու մասին մատչելի լեզվով շարադրված գրականության խիստ պահանջ ուներ, այլև օտարների համար, որոնք ցանկանում էին ծանոթություն կազմել Հայոց Եկեղեցու և նրա դավանական դրության վերաբերյալ, ըմբռնել նրա ազգային նկարագիրը, ոգեկանությունը: Ասվածի լավագույն վկայությունն Օրմանյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատության առաջաբանն է, որտեղ հեղինակը նկատում է. *«Հայոց Եկեղեցին հազիւ թէ ճանչցուած է աշխարհի մէջ: Եկեղեցական եւ կենցաղական ուսումնասիրութեանց աւելի հետամուտ մատենագիրներն ալ մոռադրութեան առարկայ չեն ըրած այս Եկեղեցին: Բայց հակառակ իր համեստ կացութեան եւ իր վիճակին մթին մնալուն, ան շատ մեծ եւ առաջնակարգ ու նշանակալի կարեւորութիւն ունի այն սկզբունքներու եւ այն վարդապետութիւններու տեսակէտէն, որոնք անոր սեփական են: Մենք կը կարծենք թէ անոր սկզբունքները արժանի են իբր հիմնակէտ նկատուելու այն գաղափարական մեծ նպատակին, որ է քրիստոնէութեան միութիւնն ու պարզութիւնը»*[1]: Հայտնի փաստ է, որ Օրմանյանի վերոհիշյալ աշխատության բնույթի հրատարակությունների թիվը մեզանում այսօր էլ բավականին սակավ է. այս դաշտը լրացման լուրջ կարիք ունի հատկապես այսօր, երբ հայ կյանքում հոգևոր վերարթնություն է արձանագրվում ամենուր՝ թե՛ հայրենիքում, և թե՛ ընդարձակվող և վերաձևավորվող սփյուռքի պայմաններում:

Ի դեպ, տեղին է նկատել նաև, որ աչքի առաջ ունենալով Օրմանյանի նման հեղինակության վերոհիշյալ աշխատությունը՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանը տեսանկյունի և կառուցվածքի առումով բնավ չի հետևել նրա աշխատությանը. մեծապես գնահատելով դրա դերն ու արժեքը՝ լիովին անկախ է մնացել, սեփական հայեցակարգային մոտեցումն է զարգացրել իր աշխատության մեջ: Այդպիսով նաև հարստացրել է Հայոց Եկեղեցու վերաբերյալ գիտահանրամատչելի գրականություն ստեղծելու մոտեցումները՝ իր ուրույն վերաբերմունքը հաստատելով տվյալ ժանրի դաշտում: Այս առումով Երվանդ Տեր-Մինասյանի վերոհիշյալ աշխատությունը գալիս է լրացնելու այդ մեծ բացը, ինչպեսև մտածել տալու, այն թարգմանաբար ներկայացնելու նաև սփյուռքահայ շրջանակներին և օտարներին: Այս իմաստով աշխատությունը լիովին ապահովում է ներսի և դրսի լսարանների պահանջը, **հատկապես վարդապետական**

1 **Մաղաքիա արք. Օրմանեան,** Հայոց Եկեղեցին, Մոնթրէալ, 2001, էջ 24:

իմաստով ընդգծված է Հայոց Եկեղեցու աստվածաբանական տեղն ընդհանուր եկեղեցու համատեքստում՝ ի մասնավորի շեշտելով նրա վերաբերմունքը Քաղկեդոնի դավանանքի նկատմամբ:

Հեղինակը, իր աշխատության համար առանցքային համարելով առաջին երեք տիեզերաժողովների հիմնավոր վերլուծությունը, այն կարևոր տեսակետն է հայտնում, որ Հայոց Եկեղեցու դավանանքը պետք է բխեցնել բացառաբար առաջին երեք տիեզերաժողովներից. դրանց հիմքով է զարգացել Հայոց Եկեղեցու ողջ աստվածաբանությունն ու ոգեկանությունը: Ահա թե ինչպես է նա ձևակերպում իր տեսակետը. *«Հայոց Եկեղեցին, չնայած զանազան դարերում և զանազան առիթներով ունեցած տատանումներին, հիմնականում միշտ հավատարիմ է մնացել առաջին երեք Տիեզերական ժողովների... (գլխավորապես Աթանասի, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և այլնի) վարդապետությանը և երբեք չի ընդունել ո՛չ Քաղկեդոնի, ո՛չ էլ նրանից հետո հետագա դարերում տեղի ունեցած այլ ժողովների ուսմունքը՝ դրանք բոլորը համարելով Սուրբ Գրքին և եկեղեցու մեր հիշած հեղինակավոր հայրերի ուսմունքին անհարիր, հակառակ և բոլորովին ավելորդ»* (սույն հրատարակություն, էջ 83-84):

դ. Երվանդ Տեր-Մինասյան գիտնականի ընտրած ուղին դաստիարակչական ի՞նչ նշանակություն ունի արդի քրիստոնեական գիտակցության համար

Տեղին է ուշադրություն հրավիրել նաև մեկ այլ կարևոր տեսանկյունի վրա, որ մեզ հնարավորություն է տալիս ավելի համակողմանի գնահատելու Երվանդ Տեր-Մինասյանի դերը ժամանակի պատմական համատեքստում, հասկանալու նրա ստեղծած ժառանգության բովանդակության տրամաբանությունը, խորամուխ լինելու նրա

հոգեբանական կերպարի մեջ, որի ստեղծագործական հետևողական ընթացքի ամենաբնութագրական հատկանիշը հավատարմությունն է սեփական համոզումներին: Խոսքն այն մասին է, որ հայագետը շատ լավ էր ընկալում ժամանակի հոգևոր պահանջը նույնիսկ այն դեպքում, երբ գաղափարական մթնոլորտն ըստ էության ոչ միայն թշնամաբար էր տրամադրված նման բնույթի մտավոր ոգորումների նկատմամբ, այլև ցանկացած պահի պատրաստ էր հալածանք նախաձեռնելու նրանց հանդեպ, ովքեր կփորձեին անցյալի հետ կապված *հիշողություններ արթնացնել*: Սակայն Երվանդ Տեր-Մինասյանի համար գիտնականի կոչումը ճշմարտությունն ասելու, սեփական համոզումը պաշտպանելու մեջ էր: Այս մոտեցմամբ էր նա իր ողջ կյանքը գիտությանն ու մանկավարժությանը նվիրելու որոշում կայացրել, համակ էությամբ տրվել այդ առաքելությանը՝ ընդունելով այն իբրև ծառայություն սեփական ժողովրդին և նրա նվիրական ձգտումներին: Թեկուզև իր կենդանության օրոք պատշաճ չգնահատվեցին նրա ջանքերը, և արվեց հնարավորը՝ կասկածի տակ դնելու նրա ընտրած ուղին, կեղծ գաղափարախոսները նրան հանիրավի քննադատեցին և հալածեցին անցյալն իդեալականացնելու մեղադրանքով, բայց նա երբեք չկտրվեց ցեղի ոգեկան բնազդներից, չդավաճանեց իր սկզբունքին, չշեղվեց բռնած ընթացքից: Սա մեզ ակամա հիշեցնում է 19-րդ դարի ռուս դասական բանաստեղծ Ե. Բարատինսկու այն տողերը, թե «իմ ընթերցողին կգտնեմ սերունդների մեջ»[1]: Երվանդ Տեր-Մինասյանին հենց այս հավատքն էր առաջնորդում, որ սերունդների համար է իր աշխատանքը, գաղափարական վճռականությունը: Իր աներեր կեցվածքով նա կարևոր դաս էր տալիս իր հաջորդներին, սեփական ժառանգությունը ճանաչելու և գնահատելու պատգամն էր փոխանցում նրանց: Ամենակարևորը նրա

1 **Е. А. Баратынский,** Стихотворения и поэмы, Москва, 1982, էջ 3:

համար՝ սերունդները չեն սահմանափակվում ապագայի մեջ, նրա ստեղծագործական մտահորիզոնում այն վերաբերում է թե՛ ներկային, և թե՛ ապագային՝ միաժամանակ կապի մեջ մնալով անցյալի հետ, չկտրվելով սեփական արմատներից: Հիրավի, նրա համար էլ կարելի է մեջբերել բանաստեղծի խոսքերը՝ «Նա մեծ էր հողո՛վ, արյունո՛վ: - Արմատնե՛ր ուներ նա հողում»[1]:

Երվանդ Տեր-Մինասյանի ողջ ստեղծագործական ընթացքը խարսխված է այս արժեքաբանական հենքի վրա. այդ համոզումն է նրան առաջնորդել, ներշնչել հոգեկան խիզախումների ճանապարհին: Հակառակ ամեն տեսակի դժվարությունների և հալածանքի՝ հեղինակի հավատքը երբեք չտկարացավ իր ընտրած ուղու հանդեպ, իսկ եթե ավելի խորը թափանցենք նրա ապրած կյանքի և ստեղծագործական ընթացքի մեջ, ապա աշխատության ընթերցանության վերջում կարող ենք ուղղակի ասել, որ այն շարադրված է այնպիսի խոր հավատով և ոգևորությամբ, որ նրա յուրաքանչյուր էջը կարծես Հայոց Եկեղեցու հանդեպ հեղինակի աներկբա հավատի խոստովանությունն է կամ դրա յուրահատուկ ամփոփագիրը: Այդ հավատն է մղել մտածողին հետևյալ տեսլականով ավարտելու իր «Հուշերը». *«Իսկ երբ ժամանակը գա՝ ես էլ իրավունք կունենամ բիբլիական Սիմոն ծերունու նման ասելու. «Արդ արձակեա զծառայս Քո, Տէ՛ր, ի խաղաղութիւն, զի տեսին աչք իմ զփրկութիւն ազգիս հայոց ի մարդախողխող բռնաւորաց եւ ի գազանաբարոյ եւ յանողորմ հալածչաց մերոց»*[2]: Այս տողերում մարմնավորված է գիտնականի անցած դժվարին ուղին, ներկայի մտահոգությունն ու հոգու ամենախոր ծալքերում թաքցրած արշալույսի սպասումը: Որպես մտածող՝ նա համառեց իր ճանապարհին, որովհետև ճշմարտությունն ու

1 **Եղիշե Չարենց,** Պոեմներ, բանաստեղծություններ, Երևան, 1984, էջ 585:

2 Տես **Երվանդ Տեր-Մինասյան,** Հուշեր իմ կյանքից, էջ 160:

անձնական համոզումը նրա մոտ վեր էին ամեն ինչից, վեր էր ամեն ինչից հատկապես հավատարմությունը սեփական ինքնությանը: Այս իմաստով նրա կյանքն ու ստեղծագործական ընթացքը միանշանակ դաստիարակչական նշանակություն ունեն ինչպես նոր սերնդի, այնպես էլ բոլոր ժամանակների հայ մարդու համար. *«Կան մեզանից հավերժ բաժանվածներ, որոնք միշտ ներկա են մեր սրտերի մեջ, որոնց հիշում ենք երախտագիտությամբ և անհուն սիրով»*[1]:

Ամփոփիչ դիտարկումներ

Վերջին շրջանում Հայոց Եկեղեցու պատմություն ուսումնասիրող ընդարձակ լսարաններում նշանավոր հայագետ Երվանդ Տեր-Մինասյանի ժառանգության հանդեպ արթնացած հետաքրքրությունը միտված է ոչ միայն լրացնելու այն հոգևոր բացը, որն այնքան շոշափելի է այսօրվա հայ մշակույթի մեջ, այլև նորովի արժևորելու այն նվիրական ջանքերը, որ հեղինակի կողմից տասնամյակներ շարունակ համակարգված հետևողականությամբ ներդրվել են հայ հոգևոր ժառանգության ուսումնասիրության և մեկնաբանության գործում: Հավանական է, որ Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» երկար կշարունակեր մնալ անտիպ, եթե նրա հարուստ ժառանգությունը հիմնավոր ուսումնասիրելու ծրագիրը մեզ չմղեր մտածելու նրա երկերի լիակատար ժողովածու ստեղծելու անհրաժեշտության մասին, քանի որ միայն այդ դեպքում հնարավոր կլիներ գիտատեսական առումով ամբողջական վերլուծության ենթարկել նրա ստեղծագործական ժառանգությունը, գնահատել անցած ուղին: Այս ծրագրի իրագործման ճանապարհին բազում անակնկալներ բացահայտվեցին մեզ համար: Եվ ոչ միայն այն, որ ճակատագրի բերումով

1 Տես **Ավետիք Իսահակյան,** Երկերի ժողովածու, հատոր հինգերորդ, Երևան, 1977, էջ 44:

տարբեր հասարակարգերի օրոք նրա ստեղծած ժառանգության զգալի մասն այսօր խունանում է ժամանակի մամուլի էջերում՝ անհաղորդ մնալով ընթերցասերներին, այլև այն, որ առկա են նշանավոր հայագետի գրչին պատկանող մեծ և փոքր ծավալի ուսումնասիրություններ, որոնք դեռևս անտիպ են, հայագիտությանն անծանոթ: Իսկ դրանք բավականին արժեքավոր են, թեև դրանց շարադրումից անցել են տասնյակ տարիներ: Դրանցից մեկն էլ ահավասիկ հեղինակի «Հայոց Եկեղեցին» արժեքավոր աշխատությունն է:

Եզրափակելով մեր խոսքը՝ հետևյալ դիտարկումներով կցանկանայինք ամփոփել Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատության համար գրված այս ներածականը.

ա. Վաստակաշատ հայագետի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունը պետք է դասել նրա այն արժեքավոր հետազոտությունների շարքին, որոնք եզակի նշանակություն ունեն գիտնականի ողջ ժառանգության ուսումնասիրության համար:

բ. Երվանդ Տեր-Մինասյանի սույն աշխատությունն ըստ էության Հայոց Եկեղեցու պատմության և հոգևոր ժառանգության վերաբերյալ երկար տարիների նրա կատարած հիմնավոր ուսումնասիրությունների (ի դեպ, նա այն հեղինակներից է, որոնք որևէ տեսակետ արտահայտելու համար ընտրում էին միմիայն հիմնավոր ուսումնասիրության ճանապարհը) և եզրակացությունների համապարփակ ամփոփումն է, վերջնական եզրահանգումների հանրագումարը:

գ. Աշխատանքում առկա են համակողմանի հիմնավորված հայեցակարգային բազմաթիվ դրույթներ և տեսակետներ, իսկ Հայ Եկեղեցու պատմությանն ու դավանական նկարագրին վերաբերող մի շարք հիմնախնդիրներ դասական լուծում են ստացել: Այդ ամենով վերլուծաբանի կողմից ինչպես հայ աստվածաբանության, այնպես էլ հայագիտության մեջ լուրջ ներդրում է կատարվել թե՛ Հայ Եկեղեցու պատմության հիմնախնդիրների, և թե՛ հատկապես արևելյան քրիստոնեության պատմության համեմատական ուսումնասիրության ասպարեզում:

դ. Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Հայոց Եկեղեցին» աշխատությունը ներածություն է բառիս ակադեմիական իմաստով. այն կարող է համալսարանում նախապատրաստական դասընթացի դեր ստանձնել, որը լրացնելուց հետո ավելի հեշտ կլինի ուսումնասիրել *Հայոց Եկեղեցու պատմություն*, *Հայոց Եկեղեցու պատմության հիմնահարցեր և Դավանանքի պատմություն* առարկաները:

ե. Աշխատությունն իր գիտատեսական ինքնատիպությամբ և հիմնավորվածությամբ հայեցակարգային նշանակություն կարող է ունենալ ապագայում Հայոց Եկեղեցու պատմության ակադեմիական հետազոտություն շարադրելու համար. հեղինակը փայլուն կերպով է լուծել գիտատեսական նշանակությամբ և հայագիտական իմաստով մեծ կարևորություն ներկայացնող այս խնդիրը:

զ. Երվանդ Տեր-Մինասյանը Հայոց Եկեղեցու պատմության և հավատքի հետ ընթերցողին է փոխանցում նաև սեփական եկեղեցու բարեպաշտության ոգին և ոգեկանությունն առհասարակ:

է. Երվանդ Տեր-Մինասյանի մատուցման սկզբունքը պայմանավորված է երկու հիմնական գործոններով: Առա-

ջինը վերաբերում է հեղինակի աստվածաբանական և գիտական պատրաստվածությանը, նյութին խորությամբ տիրապետելու առավելությանը, իսկ երկրորդը պարզապես տարիների ընթացքում կյանքի և ստեղծագործական մաքառումի ճանապարհին Հայ Եկեղեցու հանդեպ ձևավորված անփոփոխ սիրո և անմնացորդ նվիրումի շոշափելի արտահայտությունն է, որն աչքի է զարնում նյութի ընթերցանության ժամանակ:

Ը. Շարադրանքի առավելություններից մեկն էլ լեզվառճական պարզությունն է: Աշխատությունում իսպառ բացակայում են բարդ ձևակերպումները, չենք հանդիպում խոսքի ավելորդ զարդարանքների, ամեն ինչ գրավոր խոսքի դասականության սահմաններում է: Հատկապես մաքուր հայերենը, մտքերի հստակությունը, տրամաբանական փոխշաղկապվածությունը նպաստում են, որ շարադրանքի շարունակականությունը որևէ կերպ չխախտվի կամ ընդմիջարկվի:

Տ. Գևորգ եպս. Մարոյան
Տեսուչ Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարանի
Վերատեսուչ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
հոգևոր-կրթական հաստատությունների

2013 թ., հոկտեմբեր 12
Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարան

Տօն Սրբոց թարգմանչաց վարդապետացն մերոց՝ Մեսրովբայ, Եղիշէի, Մովսիսի Քերթողին, Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփային, Գրիգորի Նարեկացւոյն եւ Ներսիսի Կլայեցւոյն:

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Ա. Հայոց Եկեղեցու հիմքը, ըստ ավանդության, դրել են Հիսուս Քրիստոսի անմիջական աշակերտներ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալները:

Այդ ավանդության համաձայն՝ նրանք քարոզել են Քրիստոսի Ավետարանը Հայաստանում, նահատակվել են այնտեղ՝ իրենց արդար արյունով ոռոգելով մանանեխի այն հատիկները, որ իրենց վարդապետի պատվերով սերմանել էին բարեբեր հողում: Ժամանակի ընթացքում նրանց ցանած սերմերն աճեցին ու զորացան՝ կազմելով այն մեծ ծառը, որի հովանու ներքո պատսպարվեց ու հասակ առավ Հայոց Եկեղեցու շուրջը համախմբված հայ հավատացյալ ժողովուրդը:

Սակայն ինչպես համարյա մյուս բոլոր եկեղեցիների, այնպես էլ Հայոց Եկեղեցու սկզբնավորության պատմությունն ավանդական զրույցների մշուշով է պատված, որոնցից ստույգ պատմական տեղեկություններ քաղելն անհնարին գործ է: Ուստի մեզ անհայտ են մնում թե՛ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների, թե՛ նրանց հաջորդող այլ քարոզիչների ու նահատակների (Սանդուխտ կույս, Ռսկյանք և Սու-

քիասյանք) գործունեության անմիջական արդյունքները: Պատմական անհերքելի փաստն այն է միայն, որ այդ քարոզությունների շնորհիվ քրիստոնեությունը Հայաստանում հաստատուն արմատներ է բռնում և III դ. կեսերից մեր առաջ կանգնում է իբրև կազմակերպված եկեղեցական համայնքների մի միասնություն: Եկեղեցական համայնքների այդ միասնությունը Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալներին համարում է իր «առաջին լուսավորիչները», ցույց է տալիս և պատվում է նրանց հանգստյան տեղերը՝ շիրիմները Հայաստանում (Մակու և Աղբակ), իր հայրապետական աթոռն անվանում է «Թադեոս առաքյալի աթոռ» և դրանով իսկ իրավամբ ընդունում է «Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցի» անունը:

Բնականաբար հարց է առաջանում, թե որոնք են այն ուղիները, որոնցով քրիստոնեությունը մուտք է գործել Հայաստան, ուրիշ խոսքով, որոնք են այն կենտրոնները, որտեղից քարոզիչներ են ուղարկվել հայերին քրիստոնյա դարձնելու համար: Բավական է մի հարևանցի հայացք գցել աշխարհագրական քարտեզի վրա՝ համոզվելու համար, որ քրիստոնեությունը միայն երկու ճանապարհով կարող էր Հայաստան մտնել, այն ճանապարհներով, որ ցույց են տալիս նաև ավանդությունները՝ կա՛մ Փոքր Ասիայից՝ Կապադովկիայի, Սեբաստեի ու Մելիտենեի վրայով, կա՛մ Միջագետքից՝ Եդեսիայի ու Մծբինի վրայով: Այս երկրների քրիստոնեության բնույթը որոշ կետերում տարբերվում էր իրարից: Եդեսիայում իշխում էր ասորական քրիստոնեությունը՝ իր ուրույն կարգերով

ու սովորություններով, իսկ Կապադովկիայում, Սեբաստեում և Մելիտենեում քրիստոնեությունը զուտ հունական բնույթ ուներ: Երկու կենտրոնների այդ տարբերությունների հետքերը մնացել են հետագա հայ գրականության մեջ:

Ի՞նչ է մեզ հայտնի այդ երկու կենտրոններից բխող քարոզչական գործունեության մասին: II դ. վերջին՝ 190 թ.-ից առաջ, քրիստոնեությունն արդեն մեծ չափով տարածված էր Եդեսիայում, և շուրջ 200 թ. արքայական տունն էլ Աբգար IX Բար Մանուի ժամանակ դարձավ նոր կրոնին: Սա ցույց է տալիս, որ Եդեսիայում շատ վաղ է սկսվել քրիստոնեության քարոզումը, համենայն դեպս II դ. կեսերից առաջ: Ասորական եկեղեցու այս նախնական շրջանի ամենահայտնի անձնավորություններն են Տատիանոս «Ասորեստանցին» և Բարդեզանես գնոստիկյան աղանդավորը: Սրանցից առաջինն Ասորվոց եկեղեցուն տվեց մայրենի լեզվով Ավետարան՝ չորս Ավետարաններից քաղվածորեն մի Ավետարան կազմելով, որը կոչվում էր «Ավետարան ըստ չորից» (Diatessaron), որը երկար ժամանակ գործ էր ածվում և ամուր պահպանվում էր Եդեսիայում, իսկ երկրորդն իր եռանդուն քարոզչական գործունեությամբ ու կրոնական երգերով շատ նպաստեց քրիստոնեության տարածմանն ու ամրանալուն: Պետք է ասել, որ Ավետարանի ասորերեն բոլոր թարգմանություններն առաջ են եկել Եդեսիայում՝ Syrus Curetonianus (Կուրետոնյան) և Syrus Sinaiticus (Սինայական), մինչև անգամ Պշիտտան, որ շուրջ 420 թ. թարգմանել է Եդեսիայի Ռաբբուլաս եպիսկոպոսը: Քրիստոնեական եռուն կյանքի այդպիսի մի կենտրոն իր ներքին գործերը կարգավորելուց հետո

չէր կարող չմտածել Ավետարանի լույսը նաև հարևանների մեջ տարածելու մասին:

Մեծ ուշադրության արժանի է ամենից առաջ այն երևույթը, որ Եդեսիայի եկեղեցու այս ամենանշանավոր անձնավորություններից մեկը՝ Բարդեզանեսը, կապված է Հայոց Եկեղեցու և հայ ազգի անվան հետ: Մովսես Խորենացին պատմում է (Բ 66), որ Բարդեզանես (Բար Դայծան) Եդեսացին Հայաստան է եկել քրիստոնեություն քարոզելու III դ. սկզբին, բայց հաջողություն չի գտել: Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ նախ՝ II դ. վերջին արդեն սկսվել էր Ավետարանի համակարգված քարոզությունը Հայաստանում, և երկրորդ՝ այդ գործի սկիզբն են դրել և շարունակում են Եդեսիայի ասորի քարոզիչները: Չպետք է մոռանալ նաև այն, որ ժամանակակից Հիպպոլիտը Բարդեզանեսին հայ է անվանում (Philosophumena, VII, 31): Հիպպոլիտի տված այդ տեղեկությունը լոկ սխալով բացատրել հնարավոր չէ: Հավանական է, որ Բարդեզանեսի քարոզության, գուցե նաև Հայաստանում ունեցած նրա հաջողությունների լուրը հասել էր Հռոմ, և, անշուշտ, ժամանակակիցները որևէ բան իմացել են նրա հայկական ծագման մասին:

Եդեսիայի կամ ասորական նախնական եկեղեցու երկրորդ նշանավոր անձնավորությունը՝ Տատիանոսը ևս անհայտ մի դեմք չի եղել հայերի համար. նրա նշանավոր «Դիատեսսարոն»-ը (ըստ չորից Ավետարանի) Եփրեմ Ասորու մեկնությամբ թարգմանված է հայերեն մեր նախնիներից, և սկզբում միայն այդ հայերեն թարգմանության հիման վրա հնարավոր էր փոքրիշատե գաղափար կազմել ասորական հին եկեղեցու այդ հռչակավոր և գործածական գրքի մասին:

Ինչ վերաբերում է Կապադովկիային և նրա մայրաքաղաք Կեսարիային, ապա պետք է ասել, որ այդ երկրում ևս քրիստոնեությունը մուտք էր գործել դեռ I դ., II դ. ավելի էր զարգացել և հետզհետե այնքան տարածվել, որ Նիկիո տիեզերական ժողովում (325) այդ նահանգից ներկա էին 7 եպիսկոպոս և 5 քորեպիսկոպոս: Սակայն ոչ մի պատմական տեղեկություն մեզ չի հասել այն մասին, որ մինչև Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայից որևէ քարոզիչ եկած լինի Հայաստան քրիստոնեություն քարոզելու: Կեսարիայից Հայաստան եկած առաջին քարոզիչն ուրեմն Գրիգոր Լուսավորիչն է:

Գ. Բայց անկախ այս հանգամանքներից՝ մենք մի հաստատուն պատմական տեղեկություն ունենք այն մասին, որ III դ. կեսերին Հայաստանում կան արդեն եպիսկոպոսական կազմակերպություն ունեցող քրիստոնեական եկեղեցական համայնքներ, և մեզ նաև հայտնի է մի հայ եպիսկոպոսի անուն: Եկեղեցական պատմիչ Եվսեբիոս Կեսարացին (մոտ 265-340 թթ.), թվելով Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացու (247/8-264 թթ.) նամակները, հետևյալն է ասում. «Καὶ τοῖς κατὰ ἀρμενίαν ὡσαύτως περί μετανοίας ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσκόπευεν Μερουζάνης» («Նոյնպէս և առ Հայս վասն ապաշխարութեան գրեաց, որոց եպիսկոպոս էր յայնժամ Մեհրուժան») (Եվսեբիոս, Եկեղեցական պատմություն, Զ 46,2):

Անշուշտ, Մեհրուժանը միակ եպիսկոպոսը չէր Հայաստանում. կային նաև ուրիշները: Ապա չնայելով գիտնականների մեջ եղած տարաձայնություններին

Մեհրուժանի աթոռանիստի մասին (ոմանք կարծում են, որ խոսքը վերաբերում է իբր Փոքր Հայքի քրիստոնյաներին)՝ պետք է ճիշտ համարել, որ Մեհրուժանն ամենայն հավանականությամբ Մեծ Հայքի եպիսկոպոս է, ավելի որոշ՝ Արծրունյաց եպիսկոպոս, որովհետև ամբողջ Գ, Դ և Ե դդ. Փոքր Հայքի (Սեբաստիա, Սեբաստոպոլիս, Նիկոպոլիս, Սատալա, նաև Մելիտենե) բոլոր եպիսկոպոսները, որքան որ նրանք հայտնի են մեզ, հունական, հռոմեական կամ բիբլիական անուններ են կրում, իսկ Եվսեբիոս Կեսարացու հիշած առաջին հայ եպիսկոպոսի անունը զուտ հայկական ազգային անուն է, որ գործածական էր Արծրունյաց նախարարական տոհմի մեջ: Սրան միանգամայն համապատասխանում են վերևում հիշված այն տեղեկությունները, որ Եդեսիայից ու Մծբինից եկող ասորի քարոզիչները քրիստոնեություն են քարոզել Հայաստանում, իհարկե, ամենից առաջ իրենց սահմանակից Ծոփք և Վասպուրական նահանգներում, ուրեմն Հայաստանի այս մասի քրիստոնեությունը պետք է համարել այդ քարոզիչների գործունեության արդյունքը:

Հիշատակության արժանի է նաև այն, որ հայտնի գիտնական և եկեղեցական հեղինակ Տերտուղիանոսը (մոտ 160-250-ական թթ.) իր ժամանակի մասին վկայում է, որ քրիստոնեությունն այլ երկրների շարքում տարածված է եղել նաև Հայաստանում:

Դ. Համենայն դեպս այս քարոզչական գործունեության անմիջական հետևանքով քրիստոնեությունն այնպիսի մեծ քանակությամբ հետևորդներ էր ձեռք բերել ոչ միայն Հայաստանին սահմանակից հռոմեական նահանգներում, այլ նաև Հայոց երկրում, որ Հայոց Տրդատ թագավորը III դ. 80-ական թվականներին որոշեց քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակել և ամբողջ հայ ազգը միանգամից քրիստոնյա դարձնել: *Քրիստոնեական եկեղեցու պատմության ամենաուշագրավ դեպքերից մեկը, այսպիսով, այն է, որ երբ հռոմեական կայսր Կոստանդին Մեծը վճռեց քրիստոնեությունը պետական կրոն դարձնել, նա արդեն այդ գործում մի նախորդ ուներ՝ Հայոց Տրդատ թագավորը, որը նույն գործը կատարել էր Կոստանդին Մեծից երկու-երեք տասնամյակ առաջ:* Տրդատ թագավորի ամենաեռանդուն օգնականն ու հայ ժողովրդին դեպի քրիստոնեության լույսը դարձնողը, սակայն, Կապադովկիայի Կեսարիայում հունական կրթություն ստացած՝ արքայասպան Անակի որդի Գրիգոր Պարթևն էր և նրա աշակերտները, ինչպես նաև թերևս նրանից առաջ Դանիել Ասորին, որը նույնպես ընդարձակ քարոզչական գործունեություն էր ծավալել հարավարևմտյան Հայաստանում՝ Տարոնում և նրա շրջակայքում:

Ավանդաբար Կեսարիայում ձեռնադրություն ստանալով՝ Գրիգոր Պարթևը դառնում է Հայոց Եկեղեցու առաջին հայրապետը՝ Կաթողիկոսը, և սկսում է Պոնտոսի Նեոկեսարիա քաղաքի եպիսկոպոս Գրիգոր Սքանչելագործի օրինակով քրիստոնեություն տարածել երկրում: Հեթանոսական տաճարներն ավերվում են, և դրանց փոխարեն քրիստոնեական եկեղեցիներ են կառուցվում: Հեթանոսական տոներն ու ուխտագնացությունները վերացվում են՝ վերագրվելով Քրիս-

տոսին և քրիստոնեական եկեղեցու հայտնի սրբերին: Կազմակերպվում է քրիստոնեական եկեղեցու նվիրապետությունը, հիմք է դրվում Հայոց Եկեղեցու եպիսկոպոսական կազմակերպությանը (մոտ 30 եպիսկոպոսություն), որ հետզհետե ավելի ու ավելի է ուժեղանում և հզոր դիրք ձեռք բերում IV դ. երկրորդ կեսին և V դ.: Ամբողջ հայ ժողովուրդն ու իր թագավորը միանգամից քրիստոնյա են դառնում: *Համաձայն Գրիգոր Պարթևին եկած տեսիլքի՝ Միածնաէջ վայրում դրվում է Հայոց եկեղեցական կյանքի կենտրոն Սուրբ Էջմիածնի հիմքն ավանդաբար 301 թ.: Հայաստանից քրիստոնեությունը տարածվում է նաև դեպի հարևան երկրներ՝ Աղվանից երկիր և Վրաստան:* Հայ ժողովուրդն այդ մեծագործությունների հիշատակը հավերժացնում է նրանով, որ հետագայում Գրիգոր Պարթևին տալիս է «Լուսավորիչ» մականունը, և նրա անունը դասում է Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների շարքին:

Սակայն այդ ձևով տարածված քրիստոնեությունը, իհարկե, միայն մակերեսային կարող էր լինել, և երկար ջանքեր ու տասնյակ տարիներ էին հարկավոր քրիստոնեությունը ժողովրդի և բարձր դասի մեջ արմատավորելու, միս և արյուն դարձնելու համար: Եվ IV դ. ամբողջ Հայոց պատմությունն այդ եռանդուն ջանքերի և բուռն պայքարի պերճախոս վկան է: Միայն շուրջ 100 տարի հետո Ներսես Մեծին (364-373) հաջողվեց քրիստոնեության հիմնական սկզբունքները մատչելի դարձնել ժողովրդին՝ քրիստոնեությանը տալով վանական-անապատական բնույթ:

Ե. Հայերի պետական իշխանության, առհասարակ հայ ժողովրդի վիճակը և քրիստոնեություն ընդունելու հանգամանքները ճիշտ կշռադատելու համար անհրաժեշտ է հաշվի առնել Առաջավոր Ասիայի քաղաքական վիճակը III և IV դդ.:

Ամբողջ Առաջավոր Ասիայի կյանքի, Պարսից և Հռոմեական (հետագայում Բյուզանդական) մեծ պետությունների փոխհարաբերությունների մեջ դարագլուխ կազմող մի դարձակետ է հանդիսանում 224/226 թ., երբ Պապակի որդի Արտաշիրը տիրեց Պարսկաստանին և հիմք դրեց այսպես կոչված Սասանյան պետությանը: Թեև պարսից պատմության պարթևական դարաշրջանում ճնշված չէր պարսկական կրոնը, և ոչ էլ անուշադրության էին մատնված պարսկական ազգային առանձնահատկությունները, թեև Իրանում և հատկապես Պերսիսում զրադաշտական կրոնը մնացել էր ամբողջ ժողովրդի և պարթևական թագավորների կրոն, բայց ակնհայտ նկատվում էր, որ պարթևական թագավորներն առանձին եռանդ չէին ցուցաբերում պարսկական առանձնահատկությունների և կրոնի անաղարտ պահպանման գործում, և հունական քաղաքակրթությունը լայն հոսանքով մուտք էր գործում Պարսկաստան և հարևան երկրներ:

Այս դրությունը փոխվեց այն րոպեից, երբ Պարսկաստանի իշխանությունն անցավ Սասանյան հարստության ձեռքը: Արդեն այդ հարստության հիմնադիրը պարզապես հենվում էր զրադաշտական հոգևորականության վրա և իր գործողություններով շեշտում, որ նոր տիրապետության օրոք կրոնը նոր դերի մեջ է մտնելու, և քրիստոնեական հոգևորականության օրի-

նակով նվիրապետական կազմակերպություն ստացած խիստ մոլեռանդ ու անհանդուրժամիտ զրադաշտական հոգևորականությունը մեծ ազդեցություն է ձեռք բերելու պետության գործերում: Եվ իրոք, մազդայական երախտապարտ հոգևորականությունն էլ իր կողմից ըստ ամենայնի նպաստում էր Սասանյանների իշխանության ամրապնդմանն ու ժողովրդականացմանը:

Հռոմայեցիները, իհարկե, չէին կարող առանց անհանգստության դիտել Սասանյան պետության այս բարձրացումը, մանավանդ որ սկզբից ևեթ նկատվում էր այդ պետության՝ Հռոմի ասիական տիրապետություններն իր ձեռքը գցելու ձգտումը: Սասանյան պետության պատմությունն սկզբից ևեթ պայմանավորված էր Հռոմի հետ ունեցած փոխհարաբերությամբ: Երկու կողմերը դարեր շարունակ պատերազմներ էին մղում իրար դեմ և հաշտություն կնքում, բայց միշտ հանդես էին գալիս իբրև հավասարազոր հակառակորդներ: Երկարամյա կռիվներից հետո վերջապես 298 թ. հաշտություն է կնքվում 40-ամյա խաղաղության պայմանով: Հաշտության պայմանագրով պատերազմների հետևանքով թուլացած Պարսկաստանը հրաժարվում է Հայաստանից և Միջագետքից, մինչև իսկ զիջում է Տիգրիսի ձախափնյա մի քանի շրջաններ՝ մինչև Քուրդիստան:

Զ. Քառասունամյա խաղաղության այս շրջանը հսկայական կարևորություն է ստանում ինչպես Հայաստանի, այնպես էլ Հռոմեական պետության համար: Ոչ միայն հայերն են այդ միջոցին քրիստոնեություն ընդունում, այլ նաև Հռոմեական պետության մեջ քրիստոնեությունը հռչակվում է պետական կրոն, և Կոստանդին Մեծն ամբողջ ուժով նպաստում է քրիստոնեության հաղթանակին հեթանոսության դեմ: Այս հանգամանքը դարագլուխ է դառնում և արմատական փոփոխություն առաջացնում Պարսկաստանի և Հռոմի ու նրանց սահմանակից երկրների փոխհարաբերությունների միջև: Ամենից առաջ պարսկական պետության մեջ եղած քրիստոնյաներն իրենց ամբողջ համակրանքն ուղղում են Հռոմեական պետության կողմը, և սա՝ IV դ. պարսկահռոմեական կատաղի պատերազմների ժամանակաշրջանում: Այդ է պատճառը, որ պարսկահռոմեական պատերազմի բռնկման հետ գրեթե միաժամանակ 339-340 թվականներից Պարսկաստանում սկսվում են քրիստոնեության ամենասոսկալի հալածանքները: Մինչդեռ առաջ Պարսից պետության մեջ գտնվող բազմաթիվ քրիստոնյաների ոչ ոք որևէ նեղություն չէր պատճառում, որովհետև հռոմեական կայսրերը հալածում էին քրիստոնյաներին, և սրանք պարսիկների համար հանդիսանում էին հռոմեացիների թշնամիներ, ուրեմն՝ իրենց բարեկամներ: Այժմ դրությունն արմատապես փոխված էր: «Քրիստոնյա» և «պետական դավաճան» Պարսկաստանում դարձել էին նույնանիշներ: Այդ հալածանքներն ավելի ևս սոսկալի էին դառնում, որովհետև պարսիկ հոգևորականները, բնականաբար, առիթից օգտվում էին և իրենց կրոնական ատելությանն ազատություն տալիս:

Է. Այս բոլոր հանգամանքները պետք է նկատի ունենալ՝ պարզ պատկերացում կազմելու համար Հայաստանի դրության և այնտեղ իշխող փոխհարաբերությունների մասին: Արդեն պարթևական շրջանից սկսած՝ մեր երկիրն իսկական կռվախնձոր էր Արևմտյան և Արևելյան մեծ պետությունների միջև, որոնք փոխեփոխ տիրապետում էին նրա մեծ մասին: Այդ նույն վիճակը շարունակվեց և դեռ էլ ավելի սրվեց, երբ պարսկական գահի վրա բազմեցին Սասանյան միապետերը: Իսկ երբ հայերը III դ. վերջին և IV-ի սկզբին քրիստոնեություն ընդունեցին, դա նրանց համար քաղաքական տեսակետից ճակատագրական հետևանքներ ունեցավ:

Հայաստանում կազմվեց երկու հզոր և միմյանցից միանգամայն տարբեր քաղաքական օրիենտացիա ունեցող կուսակցություն: Այդ կուսակցություններից մեկը թագավորական տան և ազնվականության մի խոշոր մասի հետ իրեն տնտեսապես և մշակութապես միացած էր զգում պարսկական պետության հետ և ոչ մի ցանկություն ու հաշիվ չուներ նրանից բաժանվելու կամ նույնիսկ խորթանալու: Այդ կուսակցությանն ուժ էին տալիս Ասորիքից եկած և նրանց միջոցով ստեղծված քրիստոնյա համայնքներն առավելապես Հայաստանի հարավարևելյան խոշորագույն մասում: Մյուս կուսակցությունը, որի գլուխ կանգնած էին լինում Կեսարիայում հունական կրթություն ստացած և հունական օրիենտացիա ունեցող հայ կաթողիկոսները Գրիգոր Լուսավորչի ցեղից, և որին անդամակցում էին նաև հռոմեական նահանգներին սահմանակից և հռոմեական ազդեցության ներքո գտնվող որոշ նախարարական տներ, ավելի հակված էին դեպի Հռոմը

և ապա Բյուզանդիան, որի հետ նրանք իրենց կապված էին զգում ոչ միայն տնտեսական շահերով, այլև մշակութային շահագրգռություններով: Այստեղից առաջանում էր մի ներքին սուր հակասություն երկրում տիրող այդ երկու կուսակցությունների միջև: Հայոց Եկեղեցու պատմությունը IV և V դդ. ասորական և հունական այդ ազդեցությունների շնորհիվ առաջացած վերոհիշյալ կուսակցությունների կռիվ է, անընդհատ փոփոխական հաջողությամբ վարվող մի մենամարտ, որի մեջ ժամանակավոր հաղթությունն այն կուսակցությանն է պատկանում, որի հովանավորը ժամանակավորապես հաղթող է հանդիսանում քաղաքական տեսակետից: Այդպես IV դ. երկրորդ կեսից հույները հետզհետե սկսում են տեղի տալ պարսիկներին, և երբ 387 թ. Հայաստանը բաժանվում է երկու մրցակից պետությունների միջև, այնպես է դուրս գալիս, որ Հայաստանի 3/4-ը բաժին է ընկնում պարսիկներին, և միայն 1/4-ն է հասնում հույներին:

Բնական է, որ այսպիսի հանգամանքներում հայերը, որքան էլ կամենային կապված մնալ հունական քաղաքակրթությանը և որքան էլ սիրեին այն, չէին կարող հաշվի չառնել փոխված պայմանները: Եվ ահա մենք տեսնում ենք, որ IV դ. երկրորդ կեսից սկսած՝ հայերի մեջ առաջացած ազգային կուսակցությունը, միացած ասորական ազդեցության ներկայացուցիչների հետ, ամեն կերպ օժանդակում է պարսից պետական քաղաքականությանը քրիստոնեության նկատմամբ: Իսկ այդ քաղաքականության էությունն այժմ այն էր, որ պարսից թագավորները, չնայած Բյուզանդիայի նկատմամբ իրենց ամբողջ թշնամությանը, աշխատում էին սիրաշահել իրենց

պետության քրիստոնյաներին: Քրիստոնեության հալածանքներն առժամանակ դադարում են, և նույնիսկ թույլ է տրվում Պարսից երկրի քրիստոնյաներին եկեղեցական ժողով գումարել և հենց Պարսից մայրաքաղաքի՝ Սելևկիա-Կտեզիֆոնի (=Տիզբոնի) եպիսկոպոսի շուրջը կազմակերպվել, որն ստանում է «Կաթողիկոս» տիտղոսը, որովհետև պարսից թագավորներն իրենց պետության մեջ չէին կարող թույլ տալ քրիստոնեական եկեղեցու այնպիսի կազմակերպություն, որի գլուխն ապրեր արտասահմանում: Այդ կաթողիկոսները մեծ ազդեցություն են ձեռք բերում նաև քաղաքական խնդիրներում. նրանք որպես դեսպան ուղարկվում են բյուզանդական կայսրերի մոտ և մեծ դեր են խաղում նաև պարսից արքունիքի ներքին գժտությունները հարթելու, ինչպես, օրինակ, իրար դեմ կռվող եղբայրներին հաշտեցնելու գործում և այլն:

Սակայն քրիստոնեությունն ու քրիստոնյաներին հանգիստ թողնելով և նրանց համար գոնե առժամանակ գոյության պայմաններ ապահովելով՝ պարսից պետական քաղաքականությունը երբեք չի մոռանում իր հիմնական նպատակը՝ իրեն ենթակա երկրներից դուրս մղել հելլենականությունը: Եվ քանի որ քրիստոնյաներին հնարավոր չէր մազդայական կրոնին դարձնել (դա ապացուցել էին արդեն կատաղի ապարդյուն հալածանքները), ուրեմն պետք էր այլ միջոցի մասին մտածել: Այդ միջոցն այն եղավ, որ Պարսից պետության սահմաններում արգելվեց հունարենի գործածությունը, և դրա հետևանքով հիմք դրվեց ազգային անկախ եկեղեցիների գոյությանը՝ մերժելով որևէ օտար ազդեցություն ու միջամտություն եկեղեցական գործերում:

Պարսկական այս ընդհանուր քաղաքականության արձագանքները մենք գտնում ենք, իհարկե, նաև Հայաստանում: Հայտնի է, որ Հայաստանում ևս արգելվում է հունարենը և հունարեն գրականությունը, մինչև անգամ հավաքում և այրում են հունարեն գրքերը: Ինչպես Պարսից ամբողջ պետության մեջ, այնպես էլ Հայաստանում այժմ միակ եկեղեցական լեզուն դառնում է ասորերենը, մինչդեռ առաջ հունարենն ազատ գործածական էր, և Գրիգոր Լուսավորիչն ու հետագայում Ներսես Մեծը հայ երիտասարդների համար բացել էին *ասորական և հունական դպրոցներ*: Այժմ կտրվում է կապը Կեսարիայի հետ, և Հայոց Եկեղեցին դառնում է լիովին անկախ և ինքնուրույն: Հայտնի է, որ նույնիսկ բյուզանդական օգնությամբ թագավոր դարձած Պապը ձգտում է վերացնել այն հունական կարգերն ու սովորությունները, որ մտցրել էր հունական կրթություն ստացած Ներսես Մեծը կամ նրանից առաջ հելլենական կրթություն ստացած Լուսավորչի տան կաթողիկոսները: Նույնիսկ թուլանում է Լուսավորչի տան ազդեցությունը. առժամանակ կաթողիկոսները լինում են ոչ թե այս գերդաստանից, ինչպես սովորություն էր դարձել (Արիստակես, Վրթանես, Հուսիկ, Ներսես Մեծ), այլ նրա մրցակից, հարավարևելյան Հայաստանի ասորական ազդեցության ոլորտի և ազգային կուսակցության ներկայացուցիչ Աղբիանոսի տոհմից (Շահակ, Ձավեն, Ասպուրակես): Սրա հետևանքով օգտվում են դարձյալ միայն ասորիները, որովհետև այժմ հայերն ուղղակի

ստիպված էին ավելի ևս մոտենալու հարևան ասորական եկեղեցուն, ասորական գիտությանն ու գրականությանը, ավելի ևս ազդվելու նրանից, որպեսզի Հայոց Եկեղեցին բոլորովին չզրկվի հավատակիցների հետ հոգևոր հաղորդակցություն ունենալուց: Ուրեմն ստեղծվել էր հայ ժողովրդի համար մի չափազանց վտանգավոր դրություն: *Հունական օրիենտացիա ընդունեին հայերը թե պարսկական, միևնույն է, նրանց սպառնում էր ազգային ինքնուրույնության և հոգևոր անկախության լիակատար կորուստ:* Առանձնապես զգալի էր հունարենի և հունական քաղաքակրթության հետ հաղորդակցություն ունենալու արգելքը:

Թ. Եվ ահա IV դ. վերջի և V դ. սկզբի հայ խոշորագույն գործիչների միտքն ու հոգին զբաղված էր այն հոգսով, թե *ինչ միջոցով* կարելի է ստեղծված կացությունից դուրս գալ և ինքնուրույն կյանք ապահովել հայոց ազգի և Հայոց Եկեղեցու համար:

Բնական էր, որ ստեղծված պայմաններում հայ ժողովրդի նշանավոր ներկայացուցիչները (Վռամշապուհ թագավորը, Սահակ Պարթև Կաթողիկոսը՝ Լուսավորչի տան վերջին շառավիղը, Մեսրոպ Մաշտոց վարդապետը և ուրիշներ) այն եզրակացությանը պիտի գային, որ ինքնուրույնությունն ու հոգևոր անկախությունն ապահովելու հաստատուն և անվրեպ միջոցը ո՛չ հունական, և ո՛չ էլ ասորական օրիենտացիային դիմելն է, այլ սեփական գիր ու գրականություն ստեղծելով երկուսից էլ անկախանալը՝ իհարկե,

երկուսից էլ ընդունելով այն ամենը, ինչն օգտակար էր ու պիտանի ինքնուրույն կյանքի համար: *Այսպիսով, մեծագույն կարիքն ստեղծեց հոգևոր ազատության լավագույն միջոցը՝ սեփական գիրն ու գրականությունը, և հայկական քրիստոնեությունն ու նրա հետ միասին հայ ժողովուրդը փրկվեցին անխուսափելի կորստից:* Մեզ մոտ էլ, ուրեմն, կատարվել է այն, ինչ ժամանակով միայն քիչ առաջ գոթերի համար իրագործել էր հայտնի Վուլֆիլա եպիսկոպոսը, և հետագայում սլավոնների համար արին Կիրիլն ու Մեթոդիոսը:

Այս տեսակետից Սահակ Պարթևի Կաթողիկոսությունը Հայոց Եկեղեցու պատմության մեջ նոր դարագլուխ է կազմում: V դ. առաջին տարիներին՝ մոտավորապես 404-406 թթ., Վռամշապուհ թագավորի, Սահակ Պարթև Կաթողիկոսի և գերազանցապես հայ ժողովրդի մեծագույն զավակ Մեսրոպ Մաշտոցի ջանքերով արդեն ստեղծվել էին հայերեն տառերը, դրանով էլ՝ հայ գրականություն ստեղծելու նախադրյալները:

Ժ. Քանի որ հայոց գիրն ստեղծելու առաջին ու անմիջական շարժառիթը հայ ժողովրդին հայերենով քրիստոնեական կրոնի հիմնական սկզբունքները սովորեցնելն էր և մայրենի, բոլորի համար հասկանալի լեզվով եկեղեցական պաշտամունք կատարելը, բնական էր, որ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց անմիջական աշակերտներն իրենց մեծ գործը պետք է սկսեին քրիստոնյաների Սուրբ Գիրքը կամ այսպես կոչված Աստվածաշունչը հայերեն թարգմանելով: Եվ,

հիրավի, մենք տեսնում ենք, որ Մեսրոպը, դեռ Ասորիքում գրերը նոր գտած և հարմարեցրած, սկսում է Սուրբ Գրքի թարգմանությունն ասորերեն բնագրից՝ իբրև նմուշ վերցնելով Առակաց գիրքը, որն սկսվում է «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ» իմաստուն և այս դեպքում հայերի համար խորհրդանշական խոսքերով: Այնուհետև V դ. առաջին տասնամյակից սկսած մինչև իրենց մահը՝ չորրորդ տասնամյակի վերջը՝ Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտները (հատկապես հիշատակվում են այս գործի սատարներ Հովհան Եկեղեցացին և Հովսեփ Պաղնացին) զբաղվել են Սուրբ Գիրքը հետզհետե ըստ գրքերի կարևորության հայերեն թարգմանելով: Սկզբում ասորերենից «առ ի չգոյէ յունին», ապա կրկին ու կրկին վերանայել ու սրբագրել են հունարեն ընտիր օրինակների համաձայն և վերջնական կերպարանք են տվել Սուրբ Գրքի թարգմանությանը, որը և աննշան փոփոխություններով հասել է մեզ: Թարգմանության լեզուն պարզ է, դյուրըմբռնելի, հստակ ու գեղեցիկ. հատկապես սքանչելի են մարգարեական գրքերի և Ավետարանների թարգմանությունները: Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանությունը շատ կողմերով կարող է անգերազանցելի համարվել, և, հիրավի, գտնվել են օտարազգի գիտնականներ, որոնք հայերեն թարգմանությունն անվանել են «թագուհի թարգմանութեանց»:

Գալով թարգմանության ծավալին՝ պետք է ասել, որ այս շրջանում, անշուշտ, թարգմանվել են Սուրբ Գրքի բոլոր կանոնական գրքերը, այլ խոսքով՝ ամբողջ Հին և Նոր Կտակարանը: Սրա փայլուն վկայությունն այն է, որ Վարդան սպարապետն Ավարայրի

ճակատամարտի ժամանակ՝ 451 թ., իր զորքին քաջալերել ու խրախուսել է Մակաբայեցոց գրքերը կարդալով և բացատրելով. «...ի ձեռն առեալ զքաջ նկարագիրն *Մակաբայեցւոց՝ ընթեռնոյր ի լսելիս ամենեցուն*...»[1]: Եթե Մակաբայեցոց գրքերը 451 թ. արդեն թարգմանված էին և կարդացվում էին, ապա դրանից կարելի է վստահաբար եզրակացնել, որ Հին և Նոր Կտակարանի բոլոր կանոնական գրքերն արդեն թարգմանված էին մինչև 440-ական թվականները:

Սակայն ոչ միայն կանոնական գրքերը, այլև բազմաթիվ պարականոն գրքեր՝ այսպես կոչված ապոկրիֆներն ու պսևդոէպիգրաֆները[2], նույնպես թարգ-

1 Տե՛ս **Եղիշե**, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Երևան, 1989, էջ 212:

2 **Պարականոն,** տարականոն, անկանոն, գաղտնի, սուտ, ծածուկ, ապոկրիֆ (հուն.՝ ἀπόκρῦφος - գաղտնի, ծածուկ) են համարվում Աստվածաշնչին, աստվածաշնչական անձերին և առաքյալներին վերաբերող այն գրքերը, որոնք ստեղծվել կամ խմբագրվել են Աստվածաշնչի կանոնական գրքերի նմանությամբ, սակայն Աստվածաշնչի Կանոնից դուրս լինելով մերժվել են եկեղեցու կողմից:

Ըստ Մխիթար Այրիվանեցու (XIII դ.) «Ճառընտիր»-ի՝ Հայաստանում հայտնի են եղել պարականոնների երեք ցուցակ՝ ա) Հին Կտակարանի պարականոն գրքեր («Գիրք զոր ունին Հրեայքն ի ծածուկ»), թվարկվում է 10 գիրք, բ) Նոր Կտակարանի պարականոն գրքեր («Իսկ ըստ Նորոյս»), թվարկում է 5-7 գիրք և գ) Կղեմես Հռոմայեցու «ընդունելի» գրքեր (6-ը նորկտակարանային): Հայ մատենագրության մեջ հայտնի պարականոնների թիվն անցնում է 100-ից: V դ. առաջին կեսին հայերեն են թարգմանվել «Պիղատոսի նամակը Տիբերիոս կայսեր», «Եդեսիա քաղաքի թագավոր Աբգարի նամակը», «Հակոբի ուղերձը Կոնդրատիոսին», «Քրիստոս Պոնտիոս Պիղատոսի առջև», «Առաքյալների վարդապետությունը» պարականոն երկերը:

Պսևդոէպիգրաֆ կամ **կեղծ էպիգրաֆ** (էպիգրաֆ – հուն.՝ Ἐπιγραφή – կարճ գրություն, բնաբան՝ միտումնավոր կամ ուրիշի անվամբ գրված) - իրենց բովանդակությամբ հրեական Աստվածաշնչին (Թանախին) մերձ, սակայն կանոնում չներառված աստվա-

մանված էին հայերեն, մասամբ՝ հրատարակված, մասամբ էլ դեռ գտնվում էին մեր ձեռագրերում: Դրանք մեծ մասամբ եղել են այսպես կոչված գեղարվեստական ընթերցանության գրքեր, հաճախ շատ սիրված գրքեր՝ նույնիսկ չնայած նրանց երբեմն հերձվածողական բնույթին, ինչպես, օրինակ, այսպես կոչված «Մանկության ավետարանները», «Հակոբոս առաքյալի նախաավետարանը», Առաքյալների գործունեությունը պատմող գրվածքները, հատկապես Թովմա առաքյալի, մեզ համար առանձին կարևորություն ունեցող Թադեոս առաքյալի և այլն: Ոչ մի արգելառիթ հանգամանք չկա ընդունելու, որ դրանցից կարևորագույնները նույնպես թարգմանվել են V դ.:

Հիշված բոլոր թե՛ կանոնական, և թե՛ պարականոն գրքերն իրենց նախնական բնագրերին հարազատ լինելու պատճառով շատ կարևոր նշանակություն ունեն այդ գրքերի բուն տեքստերը և ճիշտ ընթերցվածքները վերականգնելու համար և ըստ արժանվույն գնահատված են ու գնահատվում են համաշխարհային գիտության կողմից:

ծաշնչական կեղծ գրքեր: Դրանք այն գրքերն են, որոնք չեն մտել ո՛չ հրեական, և ո՛չ էլ դրա հունական (յոթանասնից) թարգմանության մեջ: Համարվում են պսևդոէպիգրաֆ, որովհետև վերագրվում են հնագույն հեղինակություններին: Իբրև աստվածաբանական եզր այն օգտագործվել է միայն բողոքականների կողմից (ավանդական եկեղեցիներն օգտագործում են «պարականոն» եզրը):

Հայտնի են նաև կրոնաաստվածաբանական բնույթի էպիգրաֆներ (բնաբաններ), որոնց ակունք են համարվել Աստվածաշունչը, հայրախոսական աֆորիզմները և այլն: Երբեմն դրանք կարող էին լինել նաև հեղինակի ստեղծագործությունը: Նման բնաբանները լրացուցիչ տեսակետ են պարունակել մատուցվող (ներկայացվող) առարկայի մասին, լուսաբանել են նրա իմաստը, մատնանշել աշխատությունը ներկայացնող ավանդությունը և այլն:

Ե. Տեր Մինասյանն այս պարագայում նկատի ունի Հին Կտակարանի կեղծ էպիգրաֆները:

ԺԱ. Բայց բավական չէր միայն Սուրբ Գրքի թարգմանությունը. եկեղեցական պաշտամունք ստեղծելու համար խիստ կարևոր նշանակություն ունեին նաև մյուս եկեղեցական գրքերը, ինչպիսիք են Պատարագամատույցը, Ժամագիրքը, Մաշտոցը, Տոնացույցը և այլն: Սրանց հիմքը ևս, անշուշտ, պետք է դրված լինի V դ., ինչպես եկեղեցական երգերի, օրհներգությունների, շարականների և այլնի: Դժբախտաբար, հիմա անհնար է որոշել, թե մեր հնագույն շարականներից որն է հասնում մինչև V դ., և որն է պատկանում Սահակին ու Մեսրոպին և նրանց անմիջական աշակերտներին: Համենայն դեպս որպես շարականների հեղինակ՝ V դ. հիշատակվում են Սահակ Պարթևը, Մեսրոպ Մաշտոցը, Մովսես Քերթողը կամ Խորենացին և Հովհան Մանդակունին:

ԺԲ. Սահակն ու Մեսրոպը և նրանց աշակերտները, այսպես կոչված *թարգմանիչները*, մեծ ուշադրություն են դարձրել նաև հույն և ասորի հեղինակների ինքնուրույն երկերին և մեծ առատությամբ թարգմանել են հայերեն՝ լինեն դրանք ճառեր, քարոզներ, մեկնություններ, դավանաբանական կամ այլ բովանդակությամբ գրվածքներ: Այս տեսակետից կարելի է ասել, որ ասորական ու հունական եկեղեցական հայրերի բոլոր կարևորագույն գրվածքները թարգմանվել են հայերեն: Հունարենից թարգմանվել են Աթանաս Աղեքսանդրացու, Կյուրեղ Երուսաղե-

մացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Նազիանզացու (Աստվածաբանի), Հովհան Ոսկեբերանի, Աստվածազգյաց Իգնատիոսի, Պողիկարպոս Զմյուռնացու, Սևերիանոս Գաբաղացու, Ապողինարի, Նոննոսի, Պրոկղի, Իրենիոսի և շատ ուրիշների աշխատությունները: Ասորերենից թարգմանվել են «Պարսիկ Իմաստուն» Հակոբ Ափրահատի (վերագրելով Մծբնա Հակոբ հայրապետին), Եփրեմ Ասորու, Մարութաս Մայփերկաթցու, Հակոբ Սրճեցու, Փիլոքսենոս Մաբուկեցու և այլոց գրվածքները[1]: Մեր ձեռագրական ժողովածուներն այսօր լի են այդ գրվածքների թարգմանություններով, որոնք դեռ սպասում են իրենց հետազոտողներին, արժեքը պարզողներին և հրատարակողներին:

Մեր թարգմանիչներն անուշադրության չեն մատնել նաև ժամանակի փիլիսոփայական գրականությունը: Այստեղ բավական է նշել միայն Պրոկղի, Արիստոտելի, Պորփյուրի, Թեովնի և այլոց գրվածքների թարգմանությունները[1]:

1 **Ափրահատ** *(Պարսից Իմաստուն)* - Դ դ. գործիչ (ապրել է պարսից Շապուհ Բ արքայի օրոք): Հայտնի է հինարևելյան խոստովանության վրա հենված հավատի, ճգնակեցության, առաքինությունների և բարոյաբանական բովանդակություն ունեցող 22 ճառերով, որոնց մի մասը (թվով 12) ուղղված է հրեաների դեմ: Ափրահատի ճառերից 19-ը հայերեն են թարգմանվել V դ. և զետեղված են Հակոբ Մծբնեցուն վերագրվող «Գիրք որ կոչի Զգօն՝ արարեալ սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ հայրապետին Մծբին քաղաքի...» գրքում:

Եփրեմ Ասորի (Խուրի, Խուրին, Խորին, ծնվ. 306 թ., Եդեսիա - մահ. 373 թ., Եդեսիա) - Ընդհանրական եկեղեցու սուրբ և նշանավոր հայրապետ: Հայ Եկեղեցու տոնելի համաքրիստոնեական տասներկու մեծ վարդապետներից մեկը: Ավարտել է Եդեսիայի նշանավոր «Պարսից» դպրոցը, ապրել և ստեղծագործել Եդեսիայում, Մծբինում, Թեբայիդում (Եգիպտոս), այցելել Կապադովկիական Կեսարիա: Նրա գրչին են պատկանում սուրբգրային մեկնություններ, դավանաբանական աշխատանքներ, ճառեր, աղոթքներ, կցուրդներ, ներբողներ և այլն, որոնց մի զգալի մասը հայերեն են թարգմանվել արդեն V դ. և բնագրային նշանակություն ունեն, քանի որ հայտնի են բացառապես հայերեն թարգմանությամբ:

Մարութաս Մայփերկաթցի - VII դ. հակաքաղկեդոնական ասորական եկեղեցու գործիչ: Նախապես եղել է Մար-Մաթայի վանքի վանական: 629 թ. ձեռնադրվել է եպիսկոպոս: Ըստ պատմական տեղեկությունների (Միքայել Ասորի, Սամուել Անեցի)՝ եղել է Հայաստանում, Դվինում հանդիպել է Կոմիտաս Կաթողիկոսին և հավաստել իր ուղղադավան հավատքը:

Հակոբ Սրճեցի (451-521) - հակաքաղկեդոնական Ասորական եկեղեցու երախտավորներից է, Սրճեվանքի տեսուչ և հռետոր, որը մեծարվել է իբրև «Սուրբ Հոգու սրինգ, հավատացյալ եկեղեցու տավիղ»: Նրա գրչին են պատկանում յոթ հարյուրից ավելի վարքաբանական գործեր, մեկնություններ, ներբողներ, օրհներգություններ, նամակներ, որոնցից պահպանվել և մեզ են հասել 300-ը: Հայերեն ճառընտիրներում հայտնի են Հակոբ Սրճեցու 15 ճառեր՝ XII-XIII դարերի թարգմանությամբ:

Փիլոքսենոս Մաբուկեցի (Քսենայա) - Ասորական հակաքաղկեդոնական եկեղեցու ակնառու գործիչ, 485-518 թթ. Հերապոլսի (Մաբուգ) եպիսկոպոս: Հակաքաղկեդոնական ընդգծված դիրքորոշման պատճառով Հուստինիանոս Ա կայսեր կողմից ընդդիմադիր այլ եպիսկոպոսների հետ 518 թ. աքսորվել է Փիլիպպոպոլիս, ապա Գանգրա, որտեղ էլ 522 թ. դատապարտվել է մահվան: Ակտիվ մասնակցություն է ունեցել Աստվածաշնչի ասորական ճշգրտված թարգմանության գործին: Նրա գրչին են պատկանում նաև դավանաբանական, ծիսաաստվածաբանական, մեկնաբանական գործեր, 13 քարոզներ և բազմաթիվ նամակներ:

1 **Պրոկղ Դիադոխոս** (ծնվ. 412 թ., Կ.Պոլիս, մահ. 485 թ., Աթենք) - անտիկ փիլիսոփայության վերջին ներկայացուցիչն է, նեոպլատոնականության աթենական դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչ: Կրթությունն ստացել է Ալեքսանդրիայում և Աթենքի պլատոնական Ակադեմիայում (ընդունվել է 430 թ.), որի ղեկավարն է դարձել 437 թ.: Փիլիսոփայական հիմնարար աշխատանքներն են «Աստվածաբանության սկզբունքները» և «Պլատոնի աստվածաբանությունը»: Նեոպլատոնականության դիրքերից աշխատություններ ունի նվիրված նաև հունական հեթանոսական մշակույթի, Արիստոտելի ֆիզիկայի, Էվկլիդեսի երկրաչափության, Նիկոմախոսի թվաբանության և Պլատոնի որոշ դիալոգների մեկնությանը:

Սիմեոն Պղնձահանեցու կողմից «Աստվածաբանության սկզբունքներ» աշխատանքը («Շաղկապք աստուածաբանականք») վրացերենից հայերեն է թարգմանվել XIII դարում: Թարգմանությա-

նը կցված է նաև «Օմելախոսի իմաստասիրի եւ հռետորի՝ աթենացւոց եպիսկոպոսի, Լուծմունք Պրոկղի Դիադոխոսի՝ պղատոնական իմաստասիրի» մեկնողական աշխատանքը: Պրոկղին է վերագրվում նաև Ստեփանոս Լեհացու կողմից 1660 թ. թարգմանված «Շաղկապք աստուածաբանականք»-ի համառոտությունը համարվող «Գիրք պատճառաց»-ը: Այս երկը հետագայում մեկնաբանել են Սիմեոն Ջուղայեցին (1651) և Սիմեոն Երևանցին (1750):

Արիստոտելը (384-322 թթ. Ք. ա.) դասական փիլիսոփայության ամենաականավոր ներկայացուցիչներից է, հանրագիտակային մտքի տեր տեսաբան: Աչքի է ընկել չափազանց արդյունավետ փիլիսոփայական, գիտական և գրական գործունեությամբ:

V-VI դդ. հունաբան դպրոցի կողմից հայերեն են թարգմանվել Արիստոտելի «Ստորոգութեանց» («Կատեգորիաներ»), «Յաղագս մեկնութեան» աշխատությունները, ինչպես նաև «Ստորոգութեանց» մեկնաբանությանը նվիրված Պորփյուրոսի «Ներածությունը»: Թարգմանվել են նաև Արիստոտելին վերագրվող (Կեղծ Արիստոտելի) «Յաղագս աշխարհի» և «Յաղագս առաքինութեան» աշխատությունները: Սրանք հնագույն և մեծ ճշգրտությամբ կատարված թարգմանություններ են: Արժանահիշատակ է նաև Ստեփանոս Լեհացու կողմից XVII դ. լատիներենից կատարված Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա» աշխատության թարգմանությունը;

Հայաստանում Արիստոտելի փիլիսոփայությունը մեծ հեղինակություն է վայելել և օգտագործվել է հատկապես Դավիթ Անհաղթի կողմից, որը մեկնաբանել է «Յաղագս մեկնութեան», «Ստորոգութեանց» և Պորփյուրի «Ներածությունը»: «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատության մեջ լուսաբանել և մեկնաբանել է նաև Արիստոտելի գոյաբանական, իմացաբանական և բարոյագիտական հայացքները: Իսկ Անանիա Շիրակացին «Տիեզերագիտություն» աշխատանքը գրելիս մեծապես օգտվել է Արիստոտելի բնափիլիսոփայական և տիեզերաբանական ուսմունքից: Արիստոտելի փիլիսոփայական ուսմունքին քաջատեղյակ են եղել նաև Գրիգոր Մագիստրոսը և Հովհաննես Իմաստասեր Սարկավագը, իսկ տրամաբանությանը՝ Հովհ. Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթևացին և Սիմեոն Ջուղայեցին:

Պլոտինի աշակերտ **Պորփյուրը** (232-մոտ 301/304 թթ.) իր ժամանակի ազդեցիկ նեոպլատոնական փիլիսոփաներից է, հանրաճանաչ գիտնական: Հայտնի է հատկապես փիլիսոփայության և կրոնի տարբեր ոլորտներին նվիրված աշխատություններով: Մեծ ճանաչում են ունեցել նաև տիեզերաբանության, աստղագիտության, մաթեմատիկայի, հարմոնիայի, հռետորության, քերականության և պատմության ոլորտներին նվիրված նրա աշխատանքները: Փիլիսոփայության ոլորտի նրա հանրահռչակ գործը «Ներածութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտէլի» երկն է, որը, Հունաբան դպրոցի կողմից հայերեն թարգմանվելով արդեն 490-ական թվականներին, հիմք է դարձել Արիստոտելի երկերի թարգմանության համար:

Ալեքսանդրիական քերական **Թեոն (Թեոփս) Ալեքսանդրացու** գրչին պատկանող գործերից V դ. հայերեն է թարգմանվել «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» աշխատությունը, որի վերջին չորս գլուխները բնագրային արժեք ունեն, քանի որ դրանց բնագիրը չի պահպանվել:

1 Թարգմանական նշված գրականության մասին տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 382-384, 644-645, 838:

Անհրաժեշտ է հատկապես շեշտել այն հանգամանքը, որ այդ թարգմանական գրականությունն այնքան ընդարձակ է եղել և կատարվել է այնպիսի ընտրությամբ ու ճաշակով, որ ընդհանուր եկեղեցական գրականության շատ կարևոր երկեր մնացել են միայն հին հայերեն թարգմանությամբ և այսօր եվրոպական գրականության ու գիտության համար մատչելի են դարձել միայն հայերեն այդ հին թարգմանությունների հրատարակությամբ: Շատերի միջից միայն մի քանիսը հիշատակենք՝ Արիստիդեսի «Ջատագովություն»-ը, Եվսեբիոս Կեսարացու «Տիեզերական պատմություն»-ը կամ «Քրոնիկոն»-ը, Հիպպոլիտի գրվածքներից հատվածներ, Իրենիոսի «Ցոյցք առաքելական քարոզութեանն», Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի», Օրիգենեսի «Ղևտական»-ի մեկնության շատ հատվածներ և այլն[1]: Այսպիսով, Հայոց Եկեղեցին իր պարտքը վերադարձրել է ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցուն և նրա գիտությանը՝ կորստից փրկելով մի շարք կարևոր ստեղծագործություններ:

ԺԳ. Այսպիսով, Սուրբ Գրքի և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու ընդարձակածավալ ու բազմակողմանի գրական երկերի թարգմանությամբ, ինչպես նաև հույն ժողովրդի աշխարհահռչակ փիլիսոփաների երկերը հայերենի վերածելով՝ ստեղծվել էր այն հաստատուն բազան, այն ապահով ու վստահելի մտավորական հիմքը, որի վրա կարող էր կառուցվել ու զարգանալ ինքնուրույն հայ գրականությունը: *Եվ մենք տեսնում ենք, որ այս հսկայական թարգմանական գրականությանը զուգընթաց և նրան հարակից Հայաստանում իրոք առաջանում ու զարգանում է այնպիսի մի ինքնուրույն գրականություն, որը, հիրավի, կարող է փայլուն կոչվել և անգերազանցելի համարվել երկար դարեր:*

Հայ ինքնուրույն գրականության շարքը բացում է մի գրվածք, որ կրում է «Սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք» վերնագիրը, սակայն բանասիրությունն ապացուցել է, որ Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող այդ ճառերն իրոք պատկանում են Մեսրոպ Մաշտոցին, որով էլ նա դառնում է հայ ինքնուրույն գրականության հիմնադիրն ու առաջին հեղինակը: Մեզ շատ հեռու կտաներV դ. հայ գրականության ականավոր գործիչների երկերի թվարկումն ու մանրամասն վերլուծությունը, ուստի բավականանում ենք ամենանշանավորներին միայն համառոտակի հիշելով:

V դ. ինքնուրույն հեղինակների մեջ ամենախոշորը և հեղինակավորը, անշուշտ, Եզնիկ Կողբացին է: Եփեսոսի ժողովից հետո Հայաստան վերադառնալով՝ նա Սահակ Պարթևի հետ մասնակցում է Սուրբ Գրքի

հայերեն թարգմանության հիմնական վերանայմանը՝ համաձայն հունարեն ընտիր օրինակների, և միաժամանակ թարգմանչական լայն գործունեություն է ծավալում որպես ասորերեն և հունարեն լավ իմացող անձնավորություն: Սա է, անկասկած, նաև Եղիշեի ու Ղազար Փարպեցու հիշատակած 449 թ. Արտաշատի ժողովական Բագրևանդի Եզնիկ եպիսկոպոսը: Սակայն վերջիվերջո նրան անմահացնողը եղել է ոչ թե նրա թարգմանչական գործունեությունը, այլ ավելի շուտ նրա հռչակավոր «Գիրք ընդդիմութեանց» կոչված երկն իր ժամանակի քրիստոնեական եկեղեցու թշնամիների կամ հերձվածների ու այլ կրոնների դեմ, որ հետագայում ստացել է «Եղծ աղանդոց» անունը: Այս գիրքը Եզնիկը գրել է այնպիսի մի պարզ, մաքուր, կանոնավոր գրաբարով, հստակ ու վճիտ ոճով, որ այն համարվել է օրինակելի ու դասական հին հայերենով գրված մի երկ, որին շատ են ձգտել հասնել, բայց որը միշտ մնացել է անգերազանցելի:

V դ. հայ գրականության կարևորագույն ճյուղերից մեկը *պատմագրությունն է*, որ հսկայական նշանակություն ունի թե՛ հայ, և թե՛ հարևան ազգերի այն ժամանակվա պատմության ուսումնասիրության համար: Բայց հայ պատմագիրներից մի քանիսն առանձին կարևորություն ունեն, նաև գրական մեծ արժեք: Պետք է հատկապես շեշտել, որ հայ պատմագրությունը V դ. նշանավոր ներկայացուցիչներ ունի և արժեքավոր պատմական ու գրական երկեր: Բավականանում ենք այստեղ միայն հիշատակելով այդ պատմագիրների անուններն ու նրանց գրվածքների վերնագրերը:

V. դ. հայ պատմագիրների փայլուն շարքն սկսում է *Կորյունը* «Վարք Մաշտոցի» վերնագիրը կրող իր աշխատությամբ, որի մեջ հեղինակը տալիս է Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրությունը և գրերի գյուտի ու հայ գրականության սկզբնավորության պատմությունը:

Այնուհետև գալիս են երկու խիստ կարևոր պատմական երկեր՝ *«Ագաթանգեղայ* Պատմութիւն Հայոց» և «*Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց*», որոնցից առաջինը պատմում է հայերի՝ քրիստոնեություն ընդունելու հանգամանքները, ուրեմն՝ Տրդատի և Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը, իսկ երկրորդը՝ հայոց պատմությունը Տրդատի մահից հետո մինչև 392 թ.՝ IV դ. պատմությունը:

Հետևյալ ամենահռչակավոր հեղինակը *Մովսես Խորենացին* է, որը, իր իսկ վկայությամբ, նույնիսկ ծեր հասակում զբաղվել է թարգմանություններով, թեև, դժբախտաբար, հնարավոր չէ որոշել, թե որոնք են եղել նրա թարգմանությունները: Մեծ հավանականությամբ նրա թարգմանությունը պետք է համարել ճարտասանական ուսման համար անհրաժեշտ «Պիտոյից գիրք»-ը[1]: Սակայն Մովսես Խորենացուն անմահացնող նրա ամենագլխավոր գործը երեք մասից բաղկացած «Հայոց պատմութիւն»-ն է: Առաջին գիրքը՝ «Ծննդաբանութիւն Հայոց Մեծաց», ներկայացնում է հայ ազգի նախնական առասպելա-

1 Հեղինակը նկատի ունի **Դիոնիսիոս Թրակիացու** «Գիրք Պիտոյից», ինչպես նաև «Արուեստ քերականութեան» ճարտասանական գրքերի թարգմանությունը: Այդ գրքերը հելլենիստական դարաշրջանի համալսարանական կրթահամակարգին քաջածանոթ «եռյակ գիտության» (քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն-դիալեկտիկա) բաղկացուցիչներից էին:

խառն պատմությունը, երկրորդ գիրքը՝ «Բան միջակ պատմութեան մերոցն նախնեաց»՝ Արշակունյաց հարստությունը Հայաստանում մինչև Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ թագավորի մահը, և երրորդ գիրքը՝ «Աւարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց»՝ մինչև Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի մահը: Սրան կցված է նաև Խորենացու հռչակավոր Ողբը՝ «Վասն բառնալոյ թագաւորութեանն յազգէն Արշակունեաց, և եպիսկոպոսապետութեանն յազգէ սրբոյն Գրիգորի»: Իր այս հանճարեղ երկի համար Մովսես Խորենացին արժանացել է Քերթողահայր և Պատմահայր տիտղոսներին: Հետագա հայ պատմագիրներից շատերն այս շրջանի պատմությունն ուղղակի քաղել են նրանից: Խորենացուն իր տեղից շարժելու և VII, VIII կամ IX դ. տանելու բանասիրական բոլոր փորձերը պետք է ձախողված համարել:

Մեզ մնում է մի փոքր էլ կանգ առնել V դ. երկրորդ կեսի և դարավերջի երկու նշանավոր հեղինակների վրա:

Այդ երկու նշանավոր հեղինակներից առաջինը մեր անմահ մատենագիր, հայ ժողովրդի ամենասիրելի բանաստեղծ-հեղինակ, քաղցրազրուցիկ *Եղիշե վարդապետն* է, որ գրել է «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» սքանչելի երկը: Դա իրոք ոսկեղեն և մաքուր հայրենասիրությամբ տոգորված մի երկ է V դ. առաջին կրոնական և ազգային պատերազմի մասին: Եղիշեին էլ փորձել են Խորենացու նմանողությամբ տեղաշարժել և VII դ. տանել, բայց այդ փորձը ևս լիովին ձախողված պետք է համարել:

Դարավերջի նշանավոր պատմագիր է հռչակավոր *Ղազար Փարպեցին*, որից մեր ձեռքը հասել է

երկու երկ՝ Վահան Մամիկոնյանին ուղղված «Մեղադրութիւն ստախօս աբեղայից» ենթավերնագիրը կրող թուղթը, որ մի անգնահատելի պատմական վավերաթուղթ է V դ. երկրորդ կեսի Հայոց Եկեղեցու պատմության համար, և նույն Վահան Մամիկոնյանի հանձնարարությամբ գրված «Հայոց պատմություն»-ը: Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմություն»-ը բաղկացած է երեք մասից կամ դրվագներից. առաջին դրվագն սկսվում է Հայոց թագավորության երկու մասի բաժանումից՝ Փավստոսի կանգ առած տեղից, և հասնում մինչև Արշակունյաց տոհմի անկումը և Սահակ Պարթևի ու Մեսրոպ Մաշտոցի մահը: Երկրորդ դրվագի նյութն է Վարդանանց պատմությունը, իսկ երրորդ դրվագի պատմությունը մեծ մասամբ Մամիկոնյան տոհմի և առանձնապես Վահան Մամիկոնյանի ու նրա եղբայրների գովաբանությունն է: Այս դրվագը V դ. երկրորդ կեսի երեսունհինգ տարվա պատմության ամենահավաստի և հարուստ աղբյուրն է:

ԺԴ. Համառոտակի ամփոփելով V դ. այս անընդհատ գրական շարժումը՝ պետք է ասել, որ այն ծագել է իբրև ծառայություն քրիստոնեական կրոնի կարիքներին, բայց միևնույն ժամանակ հենց իր հիմքում ունեցել է հայրենիքի անկախությանն ու հայ ժողովրդի ինքնուրույնությանը ծառայելու բուռն տենչը: Այդ տենչից է առաջացել ազգային եկեղեցի, ազգային լեզու և գրականություն ստեղծելու իրողությունը, որ դարեր շարունակ հայ ժողովրդի ինքնապահպանության և ինքնուրույն զարգացման վառ փարոսն է եղել: Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրանց աշակերտների՝ թարգմանիչների բեղմնավոր գործունեության հետևանքով հայ ժողովուրդն իսկապես քրիստոնյա դարձավ, հայ ազգն ինքնագիտակցության եկավ, ճանաչեց ու ջերմորեն սիրեց իր անցյալն ու հայրենիքը: Թեև նա կորցրեց իր պետական անկախությունը, բայց նրա մեջ մշտապես վառ մնաց ազատության ձգտումը և այն զգացումը, որ մարդու և ժողովրդի համար ամենաբարձր բարիքն ազատությունն է, ամենասիրելի բանը՝ հայրենիքը, որի անկախությունը պաշտպանելու համար չպետք է խնայել ոչինչ, նույնիսկ կյանքը:

Եվ ամբողջ հայ ժողովուրդն ստիպված եղավ հենց նույն V դ. կեսից սկսած մինչև նույն դարի վերջերն իր խղճի ազատությունն ու հայրենիքի անկախությունը պաշտպանելու համար սուրը ձեռին ոտքի կանգնել պարսկական հզոր բռնակալության դեմ:

Պարսից Հազկերտ II թագավորը V դ. 40-ական թվականների վերջին սաստիկ խստացրեց իր քաղաքականությունը քրիստոնյաների նկատմամբ և հատկապես նպատակ դրեց քրիստոնեությունը Հայաստանից ջնջելու և փոխարենն այնտեղ արմատավորելու մազդայական կրոնը կամ զրադաշտությունը: Սակայն պարսիկ քաղաքագետներն ու արքունիքը ճիշտ պատկերացում չունեին, թե որքան զորեղ է քրիստոնեական կրոնը Հայաստանում, մանավանդ որ հայ իշխանների մի խումբ Վասակ Սյունի մարզպանի գլխավորությամբ հավաստիացնում էր պարսից արքունիքին, որ հնարավոր է կատարել նրա ցանկությունը: Բայց Ներսես Մեծի, Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի և նրանց աշակերտների գործու-

նեության շնորհիվ քրիստոնեական կրոնը հայերի մեջ արդեն միս ու արյուն էր դարձել, և պարսիկների դաժան հալածանքներն այդ գործում այլևս ոչ մի փոփոխություն առաջ բերել չէին կարող: Պարսից արքունիքի ձեռնարկած փորձը միայն այն հետևանքն ունեցավ, որ հայերը Վարդան Մամիկոնյանի և նրա զինակիցների առաջնորդությամբ ապստամբության դրոշ բարձրացրին Պարսից հզոր պետության դեմ՝ իրենց խղճի ազատությունն ու հայրենիքի անկախությունը պաշտպանելու համար: Այս գործում ապստամբած իշխաններին ու ժողովրդին օգնում էին Սահակի և Մեսրոպի աշակերտ հայ հոգևորականները՝ Հովսեփ Կաթողիկոսի, Ղևոնդ Երեցի, Ռշտունյաց Սահակ եպիսկոպոսի և այլոց գլխավորությամբ: 451 թ. մայիսի 26-ին Ավարայրի դաշտում՝ Տղմուտ գետի ափին, տեղի ունեցավ մի արյունահեղ ճակատամարտ: Բայց պարսիկները և նրանց հետ միացած ուրացող հայ իշխաններն իրենց զորքերով այնպիսի թվային գերակշռություն և զինվորական այլ միջոցների առավելություն (փղերի երամակներ) ունեին, որ ուխտապահ հայ զորքը Վարդան սպարապետի առաջնորդությամբ պարտություն կրեց: Վարդանն ինքը և նրա զինակիցներից շատերն ընկան պատերազմի դաշտում, իսկ մնացած զորքը հեռացավ պատերազմի դաշտից և ապավինելով երկրի ամուր վայրերին՝ շարունակեց կատաղի դիմադրություն ցույց տալ իրենց հետապնդող պարսից զորամասերին: Այսպիսով, հայերը թեև կռվի դաշտում պարտվեցին, բայց այնուամենայնիվ շարունակեցին իրենց ազատագրական պայքարը Պարսից պետության դեմ տասնյակ տարիներ, մինչև որ Վահան Մամիկոնյանի

ապստամբությունից ու պատերազմում ունեցած հաջողություններից հետո պարսից թագավորները հասկացան իրենց ծրագրերի անիրագործելիությունը և V դ. վերջերին Հայաստանում քրիստոնեական կրոնի ազատություն հայտարարեցին, իսկ երկրի սպարապետ, նաև մարզպան կարգեցին Վահան Մամիկոնյանին շուրջ 485 թ.:

ԺԵ. Նույն 451 թ., երբ հայ ժողովուրդն իր կրոնն ու ազգությունն էր պաշտպանում պարսկական բռնակալության դեմ, տեղի ունեցավ Քաղկեդոնի ժողովը, որը հռչակեց, թե Քրիստոս երկու բնություն ունի: *Դրանով Քաղկեդոնի ժողովն Արևելքին զրկում էր իր իսկական հավատից,* որի հիմքը դրված էր այսպես կոչված Նիկիո առաջին տիեզերական ժողովում (325) և վերջնականապես հաստատվել էր Եփեսոսի երրորդ տիեզերական ժողովում (431):

Քրիստոնեական եկեղեցու դավանանքների ծագումն ու զարգացումը ճիշտ ընդունելու և նրանց էությունը գնահատելու համար անհրաժեշտ է մի համառոտ ակնարկ գցել հունական փիլիսոփայության հատկապես վերջին շրջանի զարգացման վրա, երբ այդ փիլիսոփայության առաջին շրջանից՝ բնափիլիսոփայության դարից հետո (Է և Զ դդ.), Հունաստանում եկավ ընդհանուր գիտական խոշոր սիստեմների դարը (Ե և Դ դդ.=Սոկրատես, Պլատոն և Արիստոտել), որին էլ հետևեց հելլենականության դարը (Գ դ. Ք. ա. մինչև Գ դ. Ք. հ.՝ ստոյիկյաններ, էպիկուրյաններ և սկեպտիկներ), որի ժամանակ փիլիսոփաների

գլխավոր ուշադրությունը սևեռվեց բարոյագիտական հարցերի վրա: Այս վերջին շրջանի հետ սերտորեն կապված են հելլենիստական փիլիսոփայության այսպես կոչված թեոսոֆիական[1] ուղղությունները (նոր պյութագորականներ, հրեական թեոսոֆներ և նոր պղատոնականություն), որոնք շատ դեպքերում և շատ հարցերում ուղղակի առնչվել են քրիստոնեության հետ և նրա վրա խոր ազդեցություն են գործել՝ սկսած հենց քրիստոնեության սկզբնավորման շրջանից՝ Ա դարից՝ ավելի ևս խորանալով ու զարգանալով Բ և Գ դդ.:

1 **Թեոսոֆիա** - հուն.՝ θεός - Աստված և σοφία- իմաստություն, գիտելիք, բառացի՝ աստվածային իմաստություն, աստվածիմացություն:

Խորհրդապաշտական ինտուիցիայի օգնությամբ մարդկային վերզգայական և վերբանական (իռացիոնալ) ուժերի կողմից «Աստծուն (Բացարձակին) անմիջապես հասու լինելու», «Աստծու էությունը ճանաչելու և նրա հետ հաղորդակցվելու» մասին կրոնափիլիսոփայական ուսմունք, արտադավանաբանական փորձի վրա հենված Աստվածճանաչողություն: Այս իմաստով «թեոսոֆիա» եզրը կիրառվել է որպես «աստվածաբանության» հոմանիշ: Սակայն աստվածաբանությունից տարբերվել է նրանով, որ վերջինս հանդես է եկել որպես Հայտնության և դավանանքի վրա հենված գիտելիքների ամբողջություն, իսկ թեոսոֆիան հենվել է խորհրդապաշտական ընկալման անմիջական տվյալների վրա: Թեոսոֆները տարբերվել են նաև խորհրդապաշտներից (միստիկներից), քանի որ իրենց անհատական խորհրդապաշտական հայտնություններին ավարտուն և փոխկապակցված համակարգի տեսք են տվել: Նման ըմբռնմամբ եզրը կիրառվել է հիմնականում IV-VI դդ. (թեոսոֆիայի տարրեր դրսևորվել են գնոստիկության, նեոպլատոնականության, հերմետիզմի, կաբալայի և այլնի մեջ):

Ե. Տեր-Մինասյանը «հելլենիստական փիլիսոփայության թեոսոֆիական ուղղություն» է համարում նոր պյութագորականների, հրեական թեոսոֆների (կաբալա) և նոր պլատոնականության վերդավանաբանական փորձի վրա հենված Աստվածճանաչողությունը, «Աստծու էությունը ճանաչելու և նրա հետ հաղորդակցվելու» կրոնափիլիսոփայական ուսմունքները:

Մի քանի խոսք հիշատակված ուղղություններից առանձնապես վերջին երկուսի՝ հրեական թեոսոֆների և նոր պղատոնականության մասին, որովհետև առաջին ուղղությունը՝ նոր պյութագորականությունը, անմիջական սերտ կապ չի ունեցել քրիստոնեության հետ, թեև նոր պղատոնականության միջոցով որոշ ազդեցություն ունեցել է նրա գաղափարների կազմավորման վրա:

Հրեական թեոսոֆիական ուղղության գլխավոր ներկայացուցիչը, կարելի է ասել, նրա ստեղծող Փիլոն Եբրայեցին է (30 թ. Ք. ա. - 50 թ. Ք. հ.): Հունական գրականության, հատկապես ստոյիկյան փիլիսոփայության զորեղ արձագանքներ կան ասորերեն[1] Սուրբ Գրքի Կոհելեթ կամ «Ժողովող» կոչված գրքի մեջ (մոտ 200 թ. Ք. ա.): Հունական գրականության և փիլիսոփայության համար հատկապես բարեհաջող էին հանգամանքներն Աղեքսանդրիայում, որտեղ հելլենիստական և արևելյան քաղաքակրթությունները բախվում էին միմյանց: Թե Աղեքսանդրիայի բազմաթիվ անդամներ ունեցող և մեծ հարստության տեր հրեական գաղութը որքան շուտ և հաստատուն կերպով էր յուրացրել հունարենը և դրա հետ միասին նաև հունական հասկացողությունները, երևում է նրանից,

1 Եբրայեցերեն «Կոհելեթ» անունով հայտնի հինկտակարանային գիրքը (եբր.՝ Kahal - «ժողովել») քրիստոնեական կանոնում հայտնի է «Ժողովող» (հին. հուն.՝ ἐκκλησιαστής) անվամբ: Բնագրում «Ասորերեն Սուրբ Գրքի Կոհելեթ կամ «Ժողովող» կոչված գիրք» հատվածի «ասորերեն» վերտառությունը տարընթերցում է, քանի որ Ք.ա. 200 թ. Հին Կտակարանի ասորերեն թարգմանություն չի եղել:

Պետք է ենթադրել, որ Ե. Տեր-Մինասյանը Կոհելեթի նկատմամբ «ասորերեն» եզրն օգտագործել է նկատի ունենալով վերջինիս նույնականությունը Հին Կտակարանի արամեական բնագրին:

որ շատ շուտով կարիք է զգացվում նրանց համար հրեական ամբողջ Սուրբ Գիրքը հունարեն թարգմանել (LXX թարգմանություն): Այդպես 150-ական թվականներից տեղեկություններ կան, որ հրեաներն զբաղվում են հունական փիլիսոփայությամբ: Ինչպես ասացինք, այս գործում ամենանշանավոր երևույթը *Փիլոն Եբրայեցին* է: Իր ժողովրդի հարազատ զավակը լինելով՝ նա լի է ամենախորին հարգանքով դեպի իրենց Սուրբ Գրքերը, հատկապես դեպի Մովսեսը: Սուրբ Գրքի ոչ միայն բնագիրը, այլև հունարեն թարգմանությունը բառացի կերպով ներշնչված է Փիլոն Եբրայեցու կարծիքներից:

Բայց Փիլոն Եբրայեցին միևնույն ժամանակ հունական փիլիսոփաների՝ Պլատոնի, Պյութագորասի, Պարմենիդեսի, Էմպեդոկլեսի, Զենոնի և Կղիանթեսի[1] աշակերտն էր և հիացած էր նրանցով: Այդ պատճառով էլ նա համոզված էր, որ երկուսի մոտ էլ կարելի է գտնել միևնույն ճշմարտությունը, բայց ավելի մաքուր և կատարյալ կերպով, իհարկե, միայն հրեական հայտնության կամ Սուրբ Գրքերի մեջ: Այդ համոզումը նա աշխատում է սովորական եղանակով հավաստի դարձնել. մի կողմից՝ ընդունում է, որ հունական փիլիսոփաներն օգտագործել են հրեաների Սուրբ Գիրքը, իսկ մյուս կողմից՝ այլաբանական բացատրությունը նրան հնարավորություն է տալիս Սուրբ Գրքի ամեն մի հատված ուզած եղանակով ըմբռնելու և իր ցանկացած միտքը նրա մեջ գտնելու: Այսպիսով, նրա համակարգն իսկապես *հունական փիլիսոփայության միացումն է հրեական աստվածաբանության հետ*, բայց ամբողջ գիտական մասը վերցրած է, իհարկե, փիլիսոփայությունից և հատկապես այն փիլիսոփայությունից, որ մի դարուց ի վեր զարգացել էր ամենից առաջ Աղեքսանդրիայում և մերթ պլատոնականություն էր կոչվում, մերթ պյութագորականություն:

Փիլոնի համակարգի ելակետն Աստծու գաղափարն է: Մի կողմից՝ նա այնպիսի բարձր պատկերացում ունի Աստծու վեհության մասին ամեն վախճանական բաների նկատմամբ, որ, նրա կարծիքով, ոչ մի գաղափար և ոչ մի անուն նրա մեծությանը համապատասխանել չի կարող: Աստված ավելի կատարյալ է, քան ամեն կատարելություն, ավելի բարի, քան բարին, անանվանելի, անորակելի, անըմբռնելի. մենք կարող ենք միայն իմանալ, որ Նա *կա*, բայց ոչ թե՝ *ինչ է* Նա: Նրան համապատասխան է միայն *Է* անունը (=Յահվէ=ես եմ Աստված *որ Էն*): Բայց մյուս կողմից Աստված պետք է իր մեջ պարփակի ամեն գոյություն և ամեն կատարելություն, որոնք միշտ նրանից կարող էին անցնել վախճանական իրերին: Նա պիտի համարվի ամեն բանի վերջնական հիմունքը, որ, անընդհատ գործունեության մեջ լինելով, մինչ-

1 Ե. Տեր-Մինասյանը Փիլոն Ալեքսանդրացուն հունական փիլիսոփաների՝ Պլատոնի, Պյութագորասի, Պարմենիդեսի, Էմպեդոկլեսի, Զենոնի և Կղիանթեսի աշակերտ է համարում՝ նկատի ունենալով այն փաստը, որ նրա կողմից մշակված լոգոսի աստվածաբանական ուսմունքը հրապարակ է իջել հուդայականության և հելլենիստական փիլիսոփայության համադրության արդյունքում: Այդ դիրքերից է կառուցվել նաև Աստված-աշխարհ բազմաստիճան հարաբերությունների մեկնաբանության հիմքում ընկած **միջնորդ լոգոսի** փիլոնյան ուսմունքը:

Փիլոն Ալեքսանդրացու հայ միջնադարյան ըմբռնումների մասին տե՛ս **Вардазарян О. С.** Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья. К вопросу об истоках традиции. Ереван, 2006.

նույն ժամանակ պատճառ է արարածների մեջ եղած կատարելության:

Աստծու այսպիսի բացարձակ գործունեությունը նրա բացարձակ վերտիեզերականության հետ միացնել կարողանալու համար Փիլոնը, ժամանակի ընդունված սովորության համաձայն, մտածում է *միջնորդ էակների* մասին: Այստեղ նրան օգնում են հրեշտակների և դեմոնների հավատը, Պլատոնի գաղափարները տիեզերական հոգու, իդեաների և հատկապես ստոյիկյան ուսմունքն ամբողջ տիեզերքի մեջ տարածած աստվածության արտահոսումների (արտազեղում=էմանացիայի) մասին: Միջնորդ էություններին նա անվանում է զորություններ (δυνάμεις) և նկարագրում է մի կողմից՝ իբրև աստվածության հատկություններ, իբրև տիեզերքի մեջ իշխող ընդհանուր զորության և բանականության մասեր, իբրև Աստծու իդեաներ ու մտքեր, մյուս կողմից՝ նրանց համարում է աստվածության ծառաներ, առաքյալներ և հետևողներ, նրա կամքն իրագործողներ՝ հոգիներ, հրեշտակներ և դեմոններ: Բայց այդ բոլոր զորություններն իրենց կատարելությունն են գտնում մեկի՝ *Լոգոսի* մեջ: Նա ամենաընդհանուր միջնորդն է Աստծու և տիեզերքի միջև: Աստծու իմաստությունն ու բանականությունն այն իդեաներն են, որն իր մեջ պարունակում է բոլոր իդեաները, այն զորությունը, որի մեջ ամփոփված են բոլոր զորությունները: Նա՛ է Աստծու փոխանորդն ու առաքյալը, արարչագործության և տիեզերքի կառավարության օրգանը, ամենաբարձր հրեշտակը, Աստծու անդրանիկ որդին: Նա ո՛չ անեղ է, ինչպես Աստված, ո՛չ էլ ստեղծված, ինչպես ոգիներն ու մարդիկ: Նա երկրորդ աստված է (δεύτερος θεός), մի խոսքով՝ Նա օժտված է ստոյիկյան Լոգոսի բոլոր հատկություններով: Նա միևնույն ժամանակ քահանայապետն է, որ իբրև օրինակ կարգավորում և պահպանում է մարդկանց հարաբերություններն Աստծու հետ:

Փիլոնի մյուս գաղափարները չարի առաջացման, մատերիայի կամ նյութի դերի և այլնի մասին քրիստոնեական եկեղեցու դավանաբանության կազմության համար մեծ նշանակություն չունեն. դրա համար էլ մենք ավելորդ ենք համարում այդ մասին ևս երկար խոսել: Այսքանն ասենք միայն, որ Փիլոնի համար բարոյականության կամ առաքինության վերջնական և ամենաբարձր նպատակն աստվածությունն է, որին որքան ավելի ենք մոտենում, այնքան ավելի անմիջական հարաբերության մեջ ենք մտնում նրա հետ: Այդ պատճառով ինչքան էլ անհրաժեշտ է գիտությունը, մարդը բարձրագույնին հասնել կարող է միայն այն ժամանակ, երբ նա անցնում է բոլոր միջնորդ էություններից, մինչև անգամ Լոգոսից, և *անգիտակցական դրության կամ էքստազի մեջ բարձրագույն լուսավորություն և հայտնություն է ստանում իր մեջ և այդպիսով տեսնում Աստվածությանն իր մաքուր միությամբ:*

Փիլոնի հսկայական ազդեցության ամենափայլուն վկայության հայտարարն է նրա գրվածքների թարգմանությունը հայերենով, որ կատարվել է հայ գրականության ծագման ու զարգացման հենց առաջին շրջանում՝ V դ. երկրորդ քառորդում կամ VI դ. սկզբին:

Անցնելով այս ուղղություններից վերջինին՝ նոր պղատոնականությանը, որը մեծ դեր է կատարել

քրիստոնեական եկեղեցու դավանանքների կազմավորման գործնթացում, պետք է ասել հետևյալը. նոր պղատոնականության հիմնադիրը համարվում է Ամմոնիոս Սակկասը[1]՝ մահացած մոտ 242 թ., Աղեքսանդրիայում հաջողությամբ պղատոնական փիլիսոփայություն ուսուցանելուց հետո:

Բայց նոր պղատոնական համակարգի իսկական ստեղծող պետք է համարել Պլոտինին: Այս նշանավոր փիլիսոփան ծնվել է Ք. հ. 204/205 թ. Եգիպտոսի Լուկոպոլիս քաղաքում: Նա 11 տարի աշակերտել է Ամմոնիոսին, 244/245 թ. գնացել է Հռոմ և հարգված բոլորից իբրև ուսուցիչ և անձնավորություն և վայելելով նաև Գալլիենոս կայսեր (260-268) համակրությունը՝ այստեղ հիմնել է մի դպրոց, որի ղեկավարն է եղել մինչև իր մահը՝ 270 թ.: Նրա ամենանշանավոր աշակերտն ու հետևողը՝ Պորփյուրոսը, մահից հետո հրատարակեց նրա գրվածքները: Նրանից հետո նոր պղատոնականության պատմության մեջ կարևոր դեր են խաղացել Յամիլիոսը և Աթենքի դպրոցը մինչև 529 թ., երբ Հուստինիանոս կայսեր հրամանով փակվում է այդ դպրոցը, և VI դ. կեսից հետո նոր պղատոնականներն անհետանում են պատմության ասպարեզից:

1 **Ամմոնիոս Սակկաս** (ծնվ. մոտ 175 թ., մահ. մոտ 242 թ.) - հին հունական (ալեքսանդրիական) փիլիսոփա, նեոպլատոնականության հիմնադիր և առաջնորդ: Եղել է Պլատոնի, Արիստոտելի և ստոյիկյան ուսմունքների ջատագով:

Ամմոնիոս Սակկասի դպրոցում են սովորել Որոգինեսը, դիալեկտիկ փիլիսոփա Պլոտինը, բանասեր Լոնգինը և շատ ուրիշներ: Նեոպլատոնական կրթությամբ պետք է բացատրել նաև Որոգենեսի կողմից հունական փիլիսոփայական հայեցակարգերի, մեթոդների և ռացիոնալիզմի կիրառումը քրիստոնեական դավանանքի և էկզեգեզայի նկատմամբ:

Նոր պղատոնականության հիմնական գաղափարը, որ շատ ավելի երկար ապրեց և միջնադարյան քրիստոնեական փիլիսոփայության վրա ազդեցություն գործեց, էմանացիայի (=արտահոսման, արտազեղման) գաղափարն է: Պլատոնական իդեաների ուսմունքը մի կատարյալ տրանսցենդենտ համակարգ էր. իդեաները, իբրև գերզգայական օբյեկտներ, կանգնած են զգայական աշխարհի հանդեպ, իսկ զգայական աշխարհում կարելի է միայն իդեաների անկատար, աղոտ պատկերներ գտնել: Ապա Արիստոտելն ուսուցանել էր, որ ձևն իմմանենտ է նյութին, և ստոյիկյաններն այդ գաղափարը կատարելության էին հասցրել. մտավորը, հոգևորն ապրում է նյութի մեջ, աստված՝ տիեզերքի մեջ: Էմանացիայի գաղափարը կապում է այժմ տրանսցենդենտն ու իմմանենտը: Աստված ավելի բարձր է, քան ամեն մտածողություն և էություն, քան տիեզերքը: Նա մի զուտ հոգևոր, աննյութ էություն է: Նրանից անհրաժեշտաբար բխում են ամենից առաջ միջնորդ էությունները նրա և տիեզեքի միջև՝ Լոգոսը, Լոգոսները կամ նույն գաղափարն այլ կերպ արտահայտելով՝ *Նուսը*, իդեաները, հոգիները: Այս միջնորդ էություններից ահա աստիճանական կարգավորությամբ բխում են երկրային իրերը և ամենավերջում՝ իբրև նրա ամենաանկատար երևույթ՝ մատերիան կամ նյութը: Այդ միջնորդ էությունները մի կողմից գաղափարների նշանակություն ունեն, ինչպես որ նրանց անուններն էլ նախորդ փիլիսոփայական ուղղություններից են վերցրած, բայց միևնույն ժամանակ համարվում են անձնավորյալ էություններ, այնպես որ նրանց մեջ մի տեսակ միանում են արևելյան պաշտամունքների

հրեշտակների և դեմոնների պատկերացումները հունական փիլիսոփայության գաղափարների, ինչպես Անաքսագորասի Նուսի, Հերակլիտի Լոգոսի հետ և այլն:

Կրոնական զգացմունքը կրթում է պաշտել Աստծուն իբրև մի գերաշխարհային զորություն, բայց միևնույն ժամանակ ցանկանում է այդ աստվածության հետ միացած լինել գոնե միջնորդ էություններով: Այդ կրկնակի կարիքին ահա կատարելապես և լիովին բավարարություն է տալիս էմանացիայի գաղափարը: Քանի որ նյութից է առաջ գալիս ամեն չարիք և պակասություն աշխարհի մեջ, այդ պատճառով էլ օրինակելի աշխարհում նյութի հետ միացած հոգիներն անհրաժեշտաբար ձգտում են աստիճան առ աստիճան ազատվելով նյութից՝ կրկին մոտենալ բացարձակ աննյութ հոգի-Աստծուն: Այդ նպատակին հասնելու համար *հոգեկան բոլոր ուժերը պիտի միանան հայեցողության մեջ և սպասեն, մինչև գոյության նախնական հիմունքն ինքն իրեն հայտնագործի հոգու մեջ:* Այդպիսի աստվածային հայտնության և ներքին լուսավորության մարդը միայն արժանանում է միստիկական հափշտակության կամ էքստազի մեջ: Հոգին հրճվանքով տեղեկանում և զգում է, որ նախասկզբի հետ միանալով՝ կրկին աստված է դարձել և բարձր է աշխարհի հակասություններից, պակասություններից, նաև գիտությունից: Դրա համար էլ նոր պղատոնական իմացաբանությունն էլ անմիջապես փոխարկվում է կրոնական միստիկայի և գուշակության:

Ահա այս գաղափարների հետ բախվելով և պայքար մղելով՝ քրիստոնեական եկեղեցին պետք է կազմեր իր կրոնական աշխարհայացքը: Մենք տեսանք, թե ինչպիսի գաղափարներ էին իշխում այդ ժամանակ հունական փիլիսոփայության մեջ՝ Լոգոս, Նուս, որոնք, սահմանակից լինելով քրիստոնեության մեջ արտաքին հարաբերությունների շնորհիվ առաջացած նրա սեփական փիլիսոփայական ըմբռնումներին, ձուլվում են և կարիքի համաձայն գործադրվում ու փոփոխությունների ենթարկվում:

Պլատոնի ուսմունքն իդեաների մասին նոր պղատոնականների էմանացիայի պատկերացումները, ստոյիկյան բարոյագիտությունը, Արիստոտելի միաստվածության գաղափարը՝ այս բոլորը մի փիլիսոփայական աշխարհայացք են կազմում, որը, շատ մասերով քրիստոնեական պատկերացումներին ցեղակից լինելով, ուրիշ կողմերով կասկածելի է երևում կամ ուղղակի հակառակ է նրան: Այսպիսով, *քրիստոնեական հավատո դավանանքների զարգացման ընթացքում ամենագլխավոր գործոններից է դառնում անտիկ փիլիսոփայության հետ վարած բանակռիվը և այն փոխադարձ հարաբերությունը, որի ժամանակ քրիստոնեությունը կա՛մ ընդունում, կա՛մ մերժում է փիլիսոփաների ուսմունքները:* Հավատո ուսմունքները դավանանքի բնավորություն են ստանում առհասարակ փիլիսոփայության հետ ունեցած այս հարաբերության պատճառով, որովհետև այդ առթիվ եկեղեցու վարդապետերի համար էլ անհրաժեշտ պահանջ է դառնում իրենց համոզմունքները փիլիսոփաների նման որոշ բանաձևերով արտահայտել:

Բայց Հավատո դավանանքների կազմավորումն ու զարգացումը տեղի է ունենում ոչ միայն դրսի, արտա-

քին պաշտամունքների և փիլիսոփայական ուսմունքների հետ ունեցած անընդհատ մրցմամբ, այլ շատ անգամ նաև լրություն է գտնում հենց քրիստոնեական համայնքների մեջ մղված մի ներքին կռվով, որի ժամանակ հատկապես առանձին դեր են կատարում փիլիսոփայությունից առաջացած ազդեցությունները: Որովհետև հենց այդ ազդեցություններն են շատ հաճախ առիթ դառնում տարբեր հայացքների և այդպիսով նաև հերձվածների կազմությանը քրիստոնեական եկեղեցու մեջ: Հակառակ հերձվածների և կարծիքների այդ տարբերության՝ քրիստոնեական համայնքների մեջ վաղուց կարիք է զգացվում մի ընդհանուր դավանական նորմայի, որ ամենից առաջ արտահայտություն է գտնում և իրականություն դառնում առանձին նշանավոր եկեղեցական հայրերի անձնական ազդեցությամբ, ապա երբ քրիստոնեությունը պետական կրոն է դառնում, պետության ազդեցությամբ և վերջապես եկեղեցու ազդեցությամբ, երբ նա իր սեփական նվիրապետական կազմակերպությունն է առաջ բերում: Դեպի մի միասնական նպատակի ձգտող այդ գործունեության ընդհանուր բնույթը հետևյալն է. տիրող ուղղություններից մեկի նպատակն էր հավատո դավանանքը *ռացիոնալ* դարձնել, մյուսը կամենում էր նրան մի *հայեցողական*, երևակայությանը մատչելի միստիկական ձև տալ, բայց այդ բոլոր ձգտումներին հակառակ՝ հաղթական ուսմունքի վերջնական նպատակն է մնում պահպանել հավատո դավանանքն իբրև *բացարձակ միստիկական մի բան*, որը ո՛չ բանականության միջոցով ըմբռնելի, ո՛չ էլ երևակայության միջոցով հայեցողության առարկա կարող է լինել և պատկերացվել: Այսպիսով, *ռացիոնալիստական և ֆանտաստիկ-միստիկական* ըմբռնման դեմ ուղղափառ վարդապետությունը դնում է *զուտ միստիկական* հասկացողությունը: Այս ամենը փիլիսոփայական ազդեցությունների հետևանք է, որոնց մասին ասվեց վերևում: Ուրեմն ուղղափառ հավատը մերժում է այդ երկու ուղղություններն էլ: Նա չի կամենում ո՛չ բանականությամբ ըմբռնել, և ո՛չ էլ երևակայության միջոցով պատկերացնել, այլ ձգտում է պահպանել մի զուտ միստիկական, բացարձակ անըմբռնելի և աննկարագրելի գաղափարը: Այս իմաստով էլ՝ Տերտուղիանոսի հայտնի խոսքը՝ «Credo quia absurdum est»[1], ուղղված է միաժամանակ երկուսի դեմ՝ թե՛ ռացիոնալիստների, թե՛ ֆանտաստիկական միստիկների, և շատ հաջող կերպով բնորոշում է հայրաբանական (=եկեղեցական հայրերի) մտածողության գլխավոր ձգտումը: Օրինակ՝ Արիոսի և նրա հետևողների ուսմունքի մեջ պարզ կերպով միասին ազդեցություն են գործել ռացիոնալիստական և ֆանտաստիկական մոտիվները: Բայց արիոսականությունը դատապարտվում է Նիկիայի տիեզերական ժողովում (325), և այնուհետև բոլոր դավանական վերջնական վճիռներն այդ ուղղությամբ են տարվում՝ պահպանելով քրիստոնեական հավատո համակարգի մեջ նրա ներքին հետևողականությունը: Այս զարգացման արդյունքն է նաև II դ. եկեղեցական գործիչ Իրենիոսի այն գաղափարը, թե *Տիեզերքն ստեղծված է ոչնչից*: Այս զուտ միստիկական գաղափարը չէր վերցնում ո՛չ հայեցողական (ansihaulich), և ո՛չ էլ բանականությամբ ըմբռնելի (verstandesmäßig) բացատրություն, բայց Աստծու ըմբռնումը դարձնում

1 Հավատում եմ, որովհետև անհեթեթություն է:

էր ավելի վեհ, տիեզերքի ստեղծագործության իրողությունը՝ ավելի հսկայական և գերմարդկային:

Եկեղեցին նույն ուղղությամբ է լուծում նաև աստվածաբանական խնդիրը: Այստեղ ամենաէական հարցն այն է, թե ինչ հարաբերության մեջ է Աստված միջնորդ էությունների՝ Քրիստոս-Լոգոսի և Նուսի կամ Սուրբ Հոգու հետ: Արդեն գնոստիկյան աղանդավորների և նրանց ազդեցությամբ առաջ եկած այլ հերձվածների հասկացողությամբ տիեզերքն ստեղծելուց առաջ Աստված ստեղծել է Լոգոսին և Նուսին, այնպես որ նրանք մի տեսակ ստորադաս, Աստծուց տարբեր միջնորդ էություններ են Աստծու և աշխարհի միջև: Դրա համար էլ այս ուղղությունը մերթ *սուբորդինացիանիզմի* (ստորադասության վարդապետություն), մերթ էլ *հոմոյուզիայի* (*Էության նմանություն*՝ ո՛չ նույնություն) ուսմունք է կոչվել: Մյուս կողմից քրիստոնեական աշխարհի վրա ազդեցություն են գործում միիշխանական զանազան հերձվածները կամ այն ուսմունքը, որ Արիստոտելի և հրեական միաստվածության նման քարոզում էին Աստծու *բացարձակ միիշխանությունը (մոնարխիանիզմ)*: Այդ ուսմունքի համաձայն՝ Քրիստոս կա՛մ իրական մարդ է եղել, կա՛մ Լոգոսն ու Նուսը պետք է միևնույն աստվածության տարբեր երևույթներ համարվեն: Սակայն տարբեր ուղղությամբ գնացող այս բացատրության փորձերն էլ վերջնականապես հետ են մղվում Նիկիայի տիեզերական ժողովում ընդունված Աթանասյան Երրորդության դավանանքով, որը քարոզում է աստվածության իրերի անձնավորությունների *հոմոուզիան*՝ էության միությունը կամ նույնությունը, *մի միություն տարբերության մեջ, որ բոլորովին մերժում է ամեն հայեցողական կամ գաղափարական բացատրություն, բայց ընդառաջում է հավատի այն կարիքին, որ ցանկանում է երեք գաղափարները (Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի) միևնույն վեհության մեջ տեսնել* և հակառակվում է նրանց միացմանը՝ երկյուղ կրելով, թե դրանով կպակասի մեկի կամ մյուսի կրոնական արժեքը: Այդ պատճառով էլ պատահականություն չպետք է համարել այն հանգամանքը, որ դավանանքի ձևին հաղթություն պարգևող Աթանաս Աղեքսանդրացին ոչ թե եկեղեցու գիտնական գլուխներից էր, այլ Երրորդության գաղափարի համար իր պայքարի ժամանակ ամենևին նկատի չունենալով նրա՝ փիլիսոփայական տեսակետից ընդունելի չլինելը՝ լոկ հետևում էր իր կրոնական ներքին ձգտմանը: Դավանաբանական հարցերի այսպիսի զուտ միստիկական ըմբռնումը դասական կերպով արտահայտել է մի հայ վարդապետ՝ Անանիա Սանահնեցին, ԺԱ դարում: Նա գրում է բառացի հետևյալը. «Ամեն բան քննելով չի պարզվի. կան բաներ, որ բարձր են մեր մարդկային տկար մտքից, ուրեմն և քննելով ո՛չ թե ճշմարտությունը կգտնենք, այլ ավելի ու ավելի կխարխափենք լիովին խավարի մեջ»[1]: Ապա շարունակում է. *«Աստուծոյ չարչարանք եւ խաչ ասել ոչ է մտաց քննելի, այլ՝ հաւատոց ընդունելիք*... թէ կամիս շահիլ յայդմ անճառ խորհրդոցդ, մի՛ քններ, զի մի՛ ընկղմեսցիս, այլ *նիստ ի վերայ լաստափայտի հաւատոցն եւ,*

1 Տե՛ս Անանիայի վարդապետի Հայոց Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, զոր գրեաց հրամանաւ Տեառն Պետրոսի Հայոց Վերադիտողի, *Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ*, գիրք Ա, Անանիա Սանահնեցի (կազմ.՝ Հակոբ Քեոսեյան), Երևան, 1999, էջ 205:

նաւեալ ընդ անդունդս խորոց աստուածային իմաստիցն, եւ խնդրեա՛ զպատուական մարգարիտն Քրիստոս: Եւ գտցես զՆա բարձրացեալ ի վերայ փայտի Խաչին եւ ընկրկեա՛ հաւատովք զԱստուած մարդացեալ եւ միացեալ ի մարմնի եւ բեւեռեալ ի Խաչին»[1]*:*

Երրորդության դավանանքի օրինակի համաձայն էլ լուծվում է Քրիստոսի մեջ եղած երկու՝ աստվածային և մարդկային բնությունների պրոբլեմը: *Նրանք միացած են միևնույն Անձնավորության մեջ:* Քրիստոս միաժամանակ Աստված է և մարդ, ո՛չ մեկը երկուսից, բայց և յուրաքանչյուրը երկուսից: Բայց այս մասին փոքր-ինչ հետո:

Այժմ տեսնենք, թե ինչ դավանական կերպարանք են ընդունում այս բազմազան ու բազմապիսի ազդեցությունների արդյունք հանդիսացող գաղափարները եկեղեցական հայրերի մոտ, և ինչպես է վերաբերվում այդ դավանական ձևակերպումներին Հայոց եկեղեցին:

Բանի մարդեղության և մարդկային բնության աստվածացման վարդապետությունները երկու հիմնական հարց էին դնում քրիստոնյաների առաջ.

ա) Աշխարհ եկած և երկրի վրա գործող աստվածային Էակը միևնո՞ւյնն է արդյոք, ինչ որ երկինք ու երկիր կառավարող Աստվածը:

բ) Իրո՞ք աշխարհ եկած աստվածային էակը ներքին և հարատև հաղորդակցության մեջ մտավ մարդկային բնության հետ և նրան հավիտենականության վիճակին հասցրե՞ց, թե՞ ոչ:

1 Անանիայի վարդապետի Հայոց Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, էջ 206, 214-215:

Այս հարցերը բխում էին մարդկային ազգի փրկության հիմնական գաղափարից: Աղեքսանդրիայի դպրոցը և նրա ղեկավարները (Աղեքսանդր Աղեքսանդրացի, Աթանաս Աղեքսանդրացի և ուրիշներ) այս հարցերի պատասխանը, հակառակ Արիոսի, տվեցին հետևյալ ձևով. Հայր և Որդի անսկզբնական և հավիտենական կերպով էակից են. ոչ մի ժամանակ չի կարելի Հորն առանց Որդու ընդունել: Աթանաս Աղեքսանդրացին ասում էր. «Ինքն Աստված մարդ է դարձել»: Քրիստոս եկել է մեզ աստվածացնելու, այսինքն՝ մեզ Աստծու որդիներ և աստվածներ դարձնելու: Սակայն Քրիստոս չէր կարող այդ բարիքը մեզ բերել, եթե Ինքն էլ այն իբրև ընծա ստացած լիներ, որովհետև այն ժամանակ Նա միայն այնքան կունենար, ինչքան որ Իրեն անհրաժեշտ էր, և այն, ինչ որ իր սեփականը չէր, չէր կարող ուրիշներին պարգևել: Ուրեմն Քրիստոս պետք է Աստծու էությունից լինի և մեկ Նրա հետ. ով սա չի ընդունում, նա քրիստոնյա չէ, այլ հրեա կամ հեթանոս: Այն ամենը, ինչ որ Քրիստոս է, և է մեզ համար, Նրա աստվածությունն է: Որդու մեջ մենք ունենք Հորը և աստվածայինը ճանաչում ենք Որդու բերածի շնորհիվ (հմմտ. Ավետարան ըստ Հովհաննու, գլ. Ա):

Այս դավանությունն ընդունեց Նիկիո տիեզերական ժողովը 325 թ. հայոց Արիստակես հայրապետի մասնակցությամբ: Ընդունված բանաձևը, որ մտավ Հավատո Հանգանակի մեջ, հետևյալն էր. *«Ծնեալ ի Հօրէ միածին, այսինքն՝ յէութենէ Հօր. Աստուած յԱստուծոյ, Լոյս ի Լուսոյ, Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտէ, ծնունդ և ոչ արարած, նոյն բնութիւն Հօր, որով ամենայն եղև»:*

Թեև Նիկիո ժողովից հետո 60 տարի անպտուղ վեճեր են տեղի ունենում, բայց վերջիվերջո հաղթում է այս վարդապետությունը, այնուհետև 381 թ. Երկրորդ տիեզերական ժողովում Կ. Պոլսում ընդունվում է նաև Սուրբ Հոգու համաբնությունը Հոր և Որդու հետ, որով իր ավարտին է հասնում Երրորդության վարդապետությունը (una deitas, tres personae=մի Աստվածություն, երեք Անձինք):

Սակայն, դժբախտաբար, քրիստոնեական եկեղեցին սրա վրա կանգնած չմնաց: V դ. 20-ական թվականների վերջին սկսվեց քրիստոսաբանական մեծ վեճը, որի նյութն իսկապես շարունակությունն էր այն դավանական վճռի, որ տրվել էր Նիկիայում: Այստեղ ևս երկու հանգամանք խոշոր դեր էր խաղում. նախ՝ պատրիարքությունների փառասիրական մրցումը (Հռոմ, Աղեքսանդրիա, Անտիոք, Կ. Պոլիս), ապա Աղեքսանդրիայի և Անտիոքի դպրոցների տարբեր հասկացողությունները Քրիստոսի մարդեղության մասին: Նիկիո ժողովի Հանգանակում ասված էր, թե Հայրն ու Որդին նույն բնությունն ունեն, բայց անորոշ էր մնացել այն հարցը, թե ի՞նչ հարաբերություն ունեն միմյանց հետ մարդկային մարմին առած Լոգոսն ու մարդկային բնությունը: Ուրեմն առաջադրված խնդիրն էր՝ Քրիստոսի բնությունը մե՞կ է, թե՞ երկու. եթե մեկ է, ի՞նչպես են նրանք միացած, եթե երկու, ի՞նչ հարաբերություն և տարբերություն ունեն նրանք:

Աղեքսանդրիայի դպրոցի բանավար Կյուրեղ Աղեքսանդրիացին[1] ասում էր, թե Քրիստոսի մեջ

1 **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի** (ծնվ. մոտ 378, մահ. 444 թ.) - ականավոր ուղղադավան աստվածաբան, Ընդհանրական եկեղեցու Հայր, սուրբ և նշանավոր հայրապետ: Ալեքսանդրիայի արքեպիսկոպոս (412–444): Հայ Եկեղեցու տոնելի համաքրիստոնեական տասներ-

աստվածային և մարդկային բնությունները միացած են անայլայլելի և անխառն կերպով և կազմում են մի անձնավորություն, որի մեջ առաջնորդող դեր կատարողն ու անձնավորություն կազմողն աստվածային բնությունն է: Մարդկային բնությունը բոլորովին զուրկ էր անհատականությունից, և այդ անհատականությունից զուրկ բնությունը միայն իբրև մի զանգված ընդունվել է Քրիստոսի կողմից և կատարյալ կերպով միացել Նրա հետ: Ուրեմն երկու բնությունների միությունն այնպես է, որ միայն մարդեղությունից առաջ կարելի է այդ բնությունների բաժան լինելը նկատել. միությունից հետո մարդկային բնությունն աստվածայինից բաժանել անհնարին է: Այդ պատճառով էլ այս վարդապետության հիմնական բանաձևերն են դառնում «*Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացեալ (կամ մարմնացելոյ)*» և «մի բնութիւն յերկուց բնութեանց»: «Քրիստոնեություն» և «մարդկային ազգի փրկություն» հոմանիշ բառեր են աղեքսանդրացիների համար: Սրանք և հատկապես ամբողջ Արևելքը շեշտում են Քրիստոսի աստ-

կու մեծ վարդապետներից մեկը:

V դ. առաջին կեսին հայերեն են թարգմանվել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու Հնգամատյանի, Թագավորությանց և Մնացորդաց գրքերի, Եսայու, Զաքարիայի, Հովելի (այս վերջին երկուսի առանձին հատվածներ պահպանվել են միայն հայերեն թարգմանությամբ), Ծննդոց գրքի և Պողոս առաքյալի թղթերի մեկնությունները, «Ճառ Ս. Երրորդութեան մասին», Նեստորին հղված նամակները և 12 նզովքները: VIII դ. թարգմանվել են նաև դավանաբանական նշանակություն ունեցող «Պարապմանց գիրք»-ը, Նիկիական Հանգանակի մեկնությունը, բազմաթիվ ճառեր և «Գիրք Գանձուց»-ը: Կյուրեղյան աշխատանքների առանձին հատակտորներ ներառված են «Կնիք Հաւատոյ»-ում (էջ 156-167, 211-229, 279, 346-366): Կյուրեղյան մեկնությունների բազմաթիվ հատվածների թարգմանություններ տեղ են գտել նաև հայ մեկնողական գրականության մեջ:

վածությունը, որովհետև միայն մարդկային մարմին առած Աստվածը կարող է մարդկային ազգը փրկել:

Սրան հակառակ՝ Անտիոքի դպրոցը (Դիոդոր Տարսոնացի, Թեոդոր Մոպսուեստացի, Նեստոր[1]

1 **Դիոդորոս Տարսոնացի** (ծննդ. թվ. անհայտ, Անտիոք - մահ. մոտ 392 թ.) - անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչ, Տարսոնի եպիսկոպոս (378): Դասական կրթությունն ստացել է Աթենքում, աստվածաբանական կրթությունը՝ Եվսեբիոս Եմեսացու մոտ: Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի մասնակիցներից է: Կանգնած է անտիոքյան հակաապոլինարական քրիստոսաբանության ակունքներում և Անտիոքում համարվել է «ուղղադավանության սյուն»: Վաղես կայսեր հալածանքների շրջանում Մելետիոս Անտիոքացու հետ փախել է Հայաստան՝ Փոքր Հայք, որտեղ ծանոթացել է Բարսեղ Կեսարացու հետ: Դիոդորոսի նշանավոր աշակերտներից են Հովհան Ոսկեբերանը և Թեոդորոս Մոպսուեստացին:

Դիոդորոս Տարսոնացին պնդել է, որ անձնավորված Քրիստոսն ունի որակապես տարբեր երկու բնություններ, որ Աստված Բանը ոչ թե իրապես է մարդեղացել, այլ «սիրո և շնորհի միությամբ» մարդկային բնություն է առել, «իր համար մարդկային մարմնում տաճար է կառուցել և բնակվել այդ տաճարում», որտեղ բնակվել է նաև «Աստծուն երկրպագակից մարդը»: Այլ կերպ ասած՝ ըստ նրա՝ Քրիստոսի բնությունները միավորվել են «ըստ արժանապատվության»: Աստվածային և մարդկային բնությունների «մերձավորագույն հարաբերությունն» ունի յուրատիպ չափ, որի խախտումը աստվածայինը կվերածի մարդկայինի (երկրայինի, ժամանակայինի), կամ կտանի Աստված Բանի հետ մարդու միաձուլման, կամ էլ բնությունների փոխադարձ ձուլման (տե՛ս **Diodorus Tarsensis**. Addenda ad Apollinarium / **Migne J. P.** Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. LXXXVI, Paris, 1886, III, p. 1631, 1633): Այդ հերձվածող պնդումների համար Դիոդորոս Տարսոնացին բանադրվել է ուղղադավան եկեղեցու, այդ թվում նաև Հայ Եկեղեցու կողմից: Իսկ Ասորական Արևելյան (նեստորական) եկեղեցին, ընդհակառակը, նրան համարում է «ուղղադավանության ջատագով» և «Հույն Ուսուցիչ» (Թեոդորոս Մոպսուեստացու և Նեստորի հետ):

Թեոդորոս Մոպսուեստացի (ծնվ. մոտ 350 թ., Անտիոք - մահ. 428 թ., Տարսոն) - անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչ, Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս (392/393 թ.): Կրթությունն ստացել է նշանավոր հռետոր Լիբիանոսի դպրոցում, այնուհետև աշակերտել է Դիոդորոս Տարսոնացուն: Հեղինակ է մեկնաբանական, դոգմատիկական-վիճաբանական, ջատագովական և

գործնական բովանդակության բազմաթիվ աշխատությունների և նամակների:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանության համար առանցքային է եղել Հիսուս Քրիստոսի բնությունների կտրուկ սահմանազատումը, որի պատճառով էլ նրան համարում են «Նեստոր՝ Նեստորից առաջ»: Նա Քրիստոսի երկու բնությունների միությունը համարել է «մտքի և կամքի համաձայնություն» և «կամքի միություն» ու պնդել, թե խաչափայտի վրա չարչարվել և մահացել է միայն մարդը, իսկ Աստված Բանը եղել է միայն նրա «ուղեկիցը»: Իսկ Քրիստոսի փրկագործությունը և կենսոիսը մեկնաբանել է որպես միջոց Աստված Բանի համար՝ «Աստծուն հնազանդվելու կարգը» վերականգնելու համար: Այդ հերձվածող մտքերի համար Թեոդորոս Մոպսուեստացին բանադրվել է 553 թ. Կ. Պոլսի «տիեզերական» ժողովում: Եվ միայն նեստորական եկեղեցին է Թեոդորոս Մոպսուեստացուն համարում «ուսուցիչների ուսուցիչ», «մեկնիչների մեկնիչ», «իմաստության ծով» և այլն:

Նեստոր (IV դարավերջ - մոտ 450 թ.) - անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչ, Կ. Պոլսի պատրիարք (428-431):

Քրիստոսի միացյալ դեմքի (πρόσοπόν) մասին նրա վարդապետությունը կառուցվել է «շրջադասության» (περιχωρησις) ուսմունքի դիրքերից (տե՛ս **«Գանձասար», Ձ**, Երևան, 1996, էջ 33-34) և բնութագրվում է հետևյալ հիմադրույթներով.

ա) **Էմանուել-Քրիստոսն իրական Աստված չէ**: Նա պարզապես մարդկային մարմին է առել կամ ավելի ստույգ՝ միանալով մարդկային բնությանը՝ բնակվել է մարմնում: Ուստի Հիսուսը և Քրիստոսն ունեն էապես տարբերվող երկու՝ աստվածային և մարդկային բնություն: Քրիստոսը թե՛ «Տաճար» է, և թե՛ «Տաճարում բնակվող ամենակալ Աստված», որտեղ բնակվում է նաև «Աստծուն երկրպագակից մարդը», բ) **Քրիստոսի մարդկային բնությունն անհաղորդ է աստվածայինին**: Նրա բնությունները «միավորվում են «ըստ արժանապատվության», իսկ նրանց միջև հաստատվում է «յուրատիպ հարաբերություն», որի խախտումը կարող է աստվածայինը վերածել մարդկայինի, իսկ մարդկայինը՝ աստվածայինի, կամ էլ երկու բնությունների ձուլման, գ) քանի որ Աստվածը, Արարիչն ու Տերը և «աղախնու պատկերը» սկզբունքորեն անհամատեղելի են, **Քրիստոսի աստվածային և Նրա կողմից յուրացված մարդկային դեմքերի «միությունը» հարաբերական է**: Քրիստոս Որդու դեմքը սուբստանցիոնալ է, հետևաբար «անհաղթահարելի է» նաև Նրա բնությունների միջև առկա անջրպետը, դ) **Անձնավորված Աստված Բանը դառնում է Քրիստոս**, «աստուածազգեաց մարդ», այլ ո՛չ «Աստուած ճշմարիտ»: Հետևաբար Կույսի կողմից ծնած մարդը Միա-

և ուրիշներ) շեշտում էր Քրիստոսի մարդ լինելը: Սրանց կարծիքով՝ Քրիստոսի մեջ մարդկային անձնավորությունը միանգամայն կատարյալ կերպով մնում է: Անտիոքի դպրոցը Նիկիական Հանգանակի շնորհիվ ստիպված էր ընդունել նաև Քրիստոսի աստվածային բնությունը, բայց երկու բնությունների մեջ գոյություն ունի միայն կամքի, սիրո և շնորհաց միությունը, որ մարդկային բնությանն օգնում է և առաջնորդում, բայց ոչ թե վերածնում կամ փոփոխում: Այսպիսով, երկու բնությունն էլ բաժան-բաժան մնում են մի Անձի մեջ: Սուրբ Գրքի վկայությունները Քրիստոսի մասին պետք է բաժանել երկու բնությունների: Մարդկային Քրիստոսը պաշտելի է միայն այն

ծինը չէ և էակից չէ Սուրբ Հոգուն: «Աղախնու կերպարը» չի կարող պաշտամունքի առարկա լինել, քանի որ Աստծու հետ ունեցած նրա մերձեցյալ փառավորությունը «արտաքս քան զնա իցէ», ե) **Հավիտենական Աստված Բանը մեր խոստովանած Առաքյալը և հավատի Քահանայապետը չէ** (**Եբր**., Ա, 3), հանուն մեզ «Ինքն իրեն չի պատարագել»՝ «չի մեռանել մարմնով, և խաչիլ մարմնով և զմահ ճաշակել մարմնով, որ եղևն անդրանիկ ի մեռելոց»: Հետևաբար Որդի Աստծու դեմքը երկնային է, իսկ Էմանուելը մարդ է «ի կնոջէ»: Այնպես որ Աստծուն պետք է վերագրվի աստվածայինը, իսկ Էմանուել-Քրիստոսին՝ մարդկայինը, զ) **Կույս Մարիամին Աստվածածին կոչելը բացահայտ աստվածանարգանք է**: Աստվածածին լինել նշանակում է ծնել Հայր Աստծուն համագո Աստված Բանին, այնինչ Աստված Բանը լոկ սկիզբ և կեցություն է ստացել Քրիստոսածին Կույսից: Հետևաբար «Աստվածածին» եզրը կիրառելի չէ, քանի որ մարդուց ծնվում է մարդ, մարմինը, այլ ոչ թե հոգին: Էմանուել-Քրիստոսը Կույս Մարիամից մարմին ընդունելով է միավորվել մեր բնության հետ: **Մարիամ Աստվածամայր կամ Աստվածածին չէ, այլ «Էմանուելի մայր» և Քրիստոսածին**: Այլ կերպ ասած՝ Մարիամ «Աստվածընկալ» (Θεοδοχος) է, որովհետև «ամեն մայր ծնում է միայն մարմինը, իսկ հոգին Աստծուց է»:

Նեստորը համամիտ էր միայն այն բանի հետ, որ «Աստվածածին» եզրն ունենա բացառապես ծիսական կիրառում (մանրամասները տե՛ս Деянія Вселенскихъ Соборовъ. Т. I / I, II, III Соборы. СПб., 1996, с. 202-204):

տեսակետից, որ Նա աստվածայինի բնակարանն է եղել: Նմանապես և Մարիամը ոչ թե Աստվածամայր է, այլ Աստվածության հետ միացած մարդու մայրը: Միայն այս կրճատված, բայց ո՛չ երբեք բացարձակ մտքով կարելի է նրան աստվածածին (=Θεοτόκος) անվանել: Անտիոքացիները քրիստոնեության մեջ տեսնում էին հայտնագործված ամենաբարձր բարոյականությունը: Նրանք ասում էին՝ Քրիստոսը մարդ էր, բայց աստվածացել էր շնորհով և որդեգրությամբ:

Կյուրեղի՝ մի բնության վարդապետությունը հաղթող հանդիսացավ Եփեսոսի III տիեզերական ժողովում (431)՝ օժանդակությամբ Հռոմի, որ նրա կողմը բռնեց՝ հակառակ Անտիոքի դպրոցի, բայց դրանով վեճերը չվերջացան, այլ գնալով ավելի ու ավելի սաստկացան, մինչև որ 451 թ. Քաղկեդոնում տեղի ունեցավ IV կոչված տիեզերական ժողովը, որը հիմք ընդունեց Հռոմի Լևոն պապի թուղթը Կ. Պոլսի Փլաբիանոս եպիսկոպոսին (այսպես կոչված «Լևոնի տոմարը»)[1], որը, բոլորովին հակառակ իր նախկին

1 «Լևոնի տոմար» - Եվտիքեսի վարդապետության մասին Հռոմի Լևոն Ա պապի (440-461) շրջաբերական նամակը Կ. Պոլսի Փլաբիանոս պատրիարքին, որտեղ շարադրված է Քրիստոսի երկու՝ Աստվածային և մարդկային բնությունների և միասնական առանձնավորության մասին ուսմունքը: «Տոմարը» դարձել է քաղկեդոնական քրիստոսաբանության աստվածաբանական հիմքերից մեկը:

«Լեւոնի Տոմարը, որպէս քաղկեդոնական վարդապետութեան ամենէն հարազատ հայելին, ուղղափառ շատ մը գաղափարներու կողքին ի մասին մարդեղութեան, կ՚ընէ հետեւեալ տարօրինակ յայտարարութիւնը. «Ներգործէ երկաքանչիւր կերպարանն հաղորդութեամբ միւսոյն զիւր սեպհականն, այսինքն Բանին ներգործելով զոր Բանինն է, եւ մարմնոյն կատարելով զոր մարմնոյն է: Մի ինչ յայսցանէ փայլատակէ սքանչելեօք, այլ ինչ ներքոյ դնի թշնամեաց» (**Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց,** Հայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու / **Կրօնական, Աստուածաբանական եւ Հայագիտական Երկեր** (հայերէն շարք), հ. Ա, 2003, էջ 257):

դիրքորոշմանը, Աղեքսանդրիայի պատրիարքին թուլացնելու համար անցավ հակառակ բանակի կողմը և վեճի առարկա եղած խնդիրը ձևակերպեց հետևյալ կերպ. Մի Քրիստոս, կատարյալ մարդ, կատարյալ Աստված, Հորն և մեզ էակից, Որդի Աստուծոյ և որդի Մարիամա: Իսկ երկու բնությունների հարաբերությունը Քաղկեդոնը վճռեց այսպես. «Միևնոյն Քրիստոս յերկու բնութիւնս, անխառն և անփոփոխ

Այլ կերպ ասած քաղկեդոնականության հիմքում ընկած Լևոնի տոմարի քրիստոսաբանական հիմքում ընկած է «դեմքի միության» (in unam coeunte personam) վարդապետությունը, որը չափից դուրս հիշեցնում էր արդեն բանադրված նեստորական «միության դեմքի» վարդապետությունը: Եվտիքեսի դեմ ուղղված տոմարի առանցքային գաղափարը, այսպիսով, «երկու բնությունների» բաժանման սկզբունքն է՝ Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային որակների «բաշխումը»: Ըստ այդմ էլ Հռոմի քահանայապետը համոզված է եղել, որ Հիսուս Քրիստոսի «տարանջատված» բնություններից յուրաքանչյուրն իրական լինելով՝ միաժամանակ «ինքնավար է» իր առանձնության մեջ: Այստեղից էլ՝ նրա այն պնդումը, թե Հիսուս Քրիստոսը «...և՛ կարացել է մեռանել ըստ միոյ (բանի), և՛ չկարասցէ մեռանիլ ըստ միւսոյ (բանին)» («Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», Վենետիկ, 1805, էջ 12): Դրանով Լևոնի տոմարը ոչ այնքան քարոզում է «երկու բնությունների միության» վարդապետությունը, որքան անտիոքյան (այդ թվում՝ նեստորական) երկվությանը խիստ մերձ «միացյալ դեմքի երկվության» վարդապետությունը, քանի որ հավաստում է նաև, թե «...Բանն ներգործէ զոր Բանինն է, եւ մարմինն կատարէ զոր մարմնոյն է» (**նույն տեղում,** էջ 16) և որ «...թէպէտեւ ի Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ մի անձն է Աստուծոյ և մարդոյ, բայց այլ ինչ է ուստի յերկաքանչիւրումն հասարակ է անարգանքն, եւ այլ ինչ՝ ուստի հասարակ փառքն» (**նույն տեղում,** էջ 20):

Եվ միանգամայն բնական է, որ կյուրեղ-եփեսոսյան ուղղադավանության հետևորդները, այդ թվում և Հայ Եկեղեցին ոչ միայն նզովել են «միացյալ դեմքի երկվության» Լևոնի տոմարը (տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ**, Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 138, 141, **Գիրք Թղթոց**, էջ 568), այլև քաղկեդոնականությունը նույնացրել են «վերածնված նեստորականության» հետ:

(Եվտիքեսի դեմ), անքակտելի և անբաժանելի (Նեստորի դեմ)»:

Այս անտրամաբանական և խառնաշփոթ որոշումը, ինչպես ասացինք, արևելցիներին միայն զրկում էր իրենց հավատից. նրանք այսուհետև չպիտի կարողանային առանց կասկածների ուսուցանել, թե Բանն Աստված մարդկային բնությունն Իր միակ էության մեջ միացրել է և Իր Աստվածության կատարյալ օրգանը դարձրել: Աստվածությունը չէ իր մեջ առնում մարդկայինը, մարդկայինը չէ աստվածային դառնում միության միջոցով, այլ միայն փրկիչ անձնավորության մեջ միացած են մարդկային և աստվածային բնությունները: Դրանով հույներին արգելվում էր բարեպաշտ քրիստոսաբանական բանաձևը կազմել փրկագործության վարդապետության համաձայն: Քրիստոսի մի բնության այն վարդապետությունը, որ քարոզում է, թե Քրիստոս նույն մարմինն է ստացել, ինչ որ մենք, բայց Բանն Աստված այդ մարմինն Իր իսկականն է դարձրել, և այդ պատճառով էլ Իր էության հետ միացրել, անշուշտ, Աթանասի աստվածաբանության ճշմարիտ ժառանգն է և հունական քրիստոնեության ամենահամապատասխան արտահայտությունը:

Դավանաբանական այս խնդիրների վրա մենք այստեղ մի փոքր ավելի երկար կանգ առանք, որպեսզի հետագայում Հայոց Եկեղեցու դավանության վերաբերյալ հարցերում ստիպված չլինենք կրկին ու կրկին վերադառնալու այս խնդիրներին: Այժմյանից պետք է ընդմիշտ ասենք, որ Հայոց Եկեղեցին, չնայած զանազան դարերում և զանազան առիթներով ունեցած տատանումներին, հիմնականում միշտ հա-

վատարիմ է մնացել առաջին երեք Տիեզերական ժողովների (գլխավորապես Աթանասի, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և այլնի) վարդապետությանը և երբեք չի ընդունել ո՛չ Քաղկեդոնի, ո՛չ էլ նրանից հետո հետագա դարերում տեղի ունեցած այլ ժողովների ուսմունքը՝ դրանք բոլորը համարելով Սուրբ Գրքին և եկեղեցու մեր հիշած հեղինակավոր հայրերի ուսմունքին անհարիր, հակառակ և բոլորովին ավելորդ:

ԺԶ. Անցնելով հայերի՝ դեպի Քաղկեդոնի ժողովը բռնած դիրքին, պետք է ասել հետևյալը. հայերը Քաղկեդոնի ժողովին չեն մասնակցել, նրանք հնարավորություն իսկ չունեին այդ ժողովին մասնակցելու, եթե կամենային էլ. Քաղկեդոնի ժողովի ժամանակ, նրանից անմիջապես առաջ և հետո կյանքի և մահու մարտ էր տեղի ունենում հայերի և Պարսից պետության բռնակալության միջև: Երբ այդ մարտը բազմաթիվ մանր ու խոշոր ընդհարումներից հետո վերջացավ Վահան Մամիկոնյանի հաջող ապստամբությամբ, և պարսիկները քրիստոնեական կրոնի ազատություն տվեցին Հայաստանում, Վահան Մամիկոնյանին էլ հայոց զորքերի սպարապետ և ապա մարզպան կարգեցին, այդ ժամանակ՝ V դ. 80-ական թվականների կեսերին, Քաղկեդոնի հարցը հետ էր մղված նույնիսկ Բյուզանդական կայսրության մեջ: Հրատարակվել էր Զենոնի Հենոտիկոնը, որով առանց անունը տալու դատապարտվում էր Քաղկեդոնի ուսմունքը, ապա նրանից հետո էլ սկսվել էր Անաստաս կայսեր բացարձակ հակաքաղկեդոնական քաղաքականությունը (մինչև 519 թ.), որի ժամանակ հայերը ոչ մի առիթ ու պատճառ չունեին զբաղվելու Քաղկեդոնի վերաբերյալ հարցերով:

ԺԷ. V դ. երկրորդ կեսին՝ Հովսեփ Կաթողիկոսի նահատակությունից հետո, ըստ Ղազար Փարպեցու՝ կաթողիկոս են դառնում «...տէր Մելիտէ, որ էր յազգէն Մանազկերտեցեացն. և զհետ նորա տէր Մովսէս, որ էր և նա ի նոյն ազգէ»[1]: Ամենայն հավանականությամբ ասորական կուսակցության այս ներկայացուցիչների օրով է սկսվել հալածանքը թարգմանիչների դեմ, որի մասին հիշատակում է Ղազար Փարպեցին, և որի դառնությունը հետո Ղազարն ինքն էլ ճաշակեց: Վերջին երկու Մանազկերտցի կաթողիկոսներով բոլորովին անհետանում է ասորական եկեղեցու ազդեցությունը Հայոց Եկեղեցու վրա: Նրանց իրար հետևից հաջորդում են հունական կրթություն ստացած մարդիկ (Գյուտ, Հովհան Մանդակունի, Բաբգեն): Բացի դրանից՝ այս շրջանում ասորական եկեղեցին շարունակ պառակտվում էր ներքուստ և այլևս հնարավորություն չուներ հարևանների վրա ուշադրություն դարձնելու:

Սա չի նշանակում, սակայն, թե Հայոց Եկեղեցու հարաբերությունները հարևան ասորական եկեղեցու հետ վերջացան: Այդ հարաբերությունները, ընդհակառակը, մեծ չափով շարունակվում են, բայց Հայոց Եկեղեցու վրա ասորական եկեղեցու ազդեցության մասին այլևս խոսք լինել չի կարող: Հիմա արդեն Հայոց Եկեղեցին է ազդեցություն գործում բաժան-բա-

1 Տե՛ս **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն: Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին, Երևան, 1982, էջ 264:

ժան եղած ասորական եկեղեցու թուլացած հատվածների վրա և վերջիններիս կողմից ճանաչվում իբրև ուղղափառ և օրինակելի եկեղեցի:

Այս հանգամանքն առանձնապես ուժեղ չափով երևան է գալիս VI դ. սկզբից նեստորականների գործունեության հետևանքով Արևելքում, մասնավորապես Պարսից պետության մեջ: Հայոց Եկեղեցու պատմության մեջ նեստորականների մասին առաջին անգամ խոսվում է այն առիթով, որ հայոց Սահակ Կաթողիկոսին Կոստանդնուպոլսի Պրոկղ և Մելիտինեի Ակակիոս եպիսկոպոսներն զգուշացրել են Թեոդոր Մոպսուեստացու և Նեստորի մոլորությունների մասին[1]: Սահակ Կաթողիկոսը և նրա գործակիցներն

1 Մանրամասները տե՛ս «Թուղթ Պրոկղեայ Եպիսկոպոսի առ Սուրբն Սահակ Հայրապետ Հայոց եւ առ Սուրբն Մաժդոց» (**Գիրք Թղթոց,** Բ հրատ., Երուսաղէմ, 1994, էջ 30-40), «Թուղթ յԱկակայ Եպիսկոպոսէ Մելիտինացւոյ առ Սուրբն Սահակ Հայոց Հայրապետ» (**նույն տեղում**, էջ 49-51): Այս շարքում արժանահիշատակ է նաև Նեստորի մոլորությունների մասին հայոց «պատուական եւ առաքինի» նախարարներին հղված Ակակիոս Մելիտենացու երկրորդ թուղթը (տե՛ս «Թուղթ յԱկակայ Եպիսկոպոսէ ի Հայս», **նույն տեղում**, էջ 56-59):

Ս. Սահակ Պարթևին և Ս. Մեսրոպ Մաշտոցին ուղղված Պրոկղի թղթերը հայերեն են թարգմանվել 430-ական թվականներին: Պրոկղի դավանաբանական այդ թղթակցության մասին մեզ են հասել միմյանցից տարբերվող 3 բնագրեր: Հունարեն բնագիրը բովանդակում է նամակի 15 գլուխներ (տե՛ս **Migne J. P. PG**. T. LXV, Parisis, 1866, col. 856, հմմտ. **Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio** (ed. by J.-D. Mansi). T. III (anni 347-409), Paris: Graz, Austria: 1960, p. 86), որոշ հարցերում հունարենին աղերսվող, բայց էական հարցերում հայկականից տարբերվող ասորերեն բնագիրը (տե՛ս **Hamilton F. I., Brooks E. W.** The Syriac Chronicie known as that of Zachariah of Mityiene. Bd. II, chp. V) և հայկական բնագիրը (**Գիրք Թղթոց**, էջ 30-40, որը, ըստ Ն. Ադոնցի, բովանդակում է հունարեն բնագրի Թ-ԺԵ գլուխները և **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 108-112, որը բովանդակում է հունարենի Գ-Թ գլուխները և առաջաբանի ծագումը (տե՛ս **Ն. Գ. Ադոնց**, Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբ-

այդ նեստորականների դեմ պայքար են կազմակերպել և նրանց արտաքսել են իրենց երկրից: Պատմությունից հայտնի է նաև, որ նեստորականության ամենաեռանդուն կազմակերպիչներից մեկը՝ Բարծուման, Հայաստան է մտել (Արզնարզյուն, Մոկաց երկիր) իր մոլորությունը քարոզելու համար, բայց Արծրունյաց իշխան Մերշապուհը նրան արտաքսել է երկրից: Առհասարակ նեստորականները չեն դադարել Հայոց Եկեղեցու հետ հարաբերություն պահպանելուց և, ինչպես կտեսնենք, հայտարարելուց, թե իրենք հավատով ու դավանությամբ միացած են հայերի հետ:

Այդպես, երբ Հայոց Բաբգեն Կաթողիկոսը 506 թ. Դվին քաղաքում իր եպիսկոպոսներով ու հայ իշխաններով ժողովի էր նստած, անշուշտ, Հայոց Եկեղեցու ներքին գործերի կարգավորման, նաև Զենոնի Հենոտիկոնն ընդունելու համար այդ ժողովին ներկայանում են մի շարք երեցներ Տիզբոնի, Գրամիկանի և Վեհարտաշիրի կողմերից, որոնք եկել էին հայերին գանգատվելու այն խռովության և շփոթության մասին, որ նեստորականները գցել էին Պարսից պետության քրիստոնյաների մեջ: Պարսկաստանի ուղղափառ (իմա՛ միաբնակ) քրիստոնյաները դրանից վրդովված դիմել են հայերի օգնությանը, «որպեսզի հաստատուն և անշարժ մնան սուրբ հայրերի ավանդություններն ու պատվերները»: Այնուհետև նրանք հարցնում են՝ արդյոք ճի՞շտ է նեստորականների ասածը, թե հայերն էլ ուրիշ ազգերի հետ նույն հա-

յուրների / **Ն. Գ. Ադոնց**, Երկեր, հ. Բ, Երևան, 2006, էջ 15-16): Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու աշխատանքների զգալի մասը հայացվել է XI-XII դարերում: Նրա տարբեր թղթերի և ճառերի որոշ հատվածներ ներառված են նաև հայ դավանաբանական գրականության մեջ (տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 107-112):

վատն ունեն, ինչ որ նեստորականները: Բաբգենի ժողովն այս հարցին պատասխանում է. «...Հռոմք եւ մեք Հայք, եւ Վիրք, եւ Աղուանք զհայհոյութիւնս զայս (իմա՛ նեստորականաց) ո՛չ ընկալաք եւ ո՛չ ընդունիմք եւ ո՛չ հաղորդիմք, եւ ո՛չ հաւատամք, այլեւ նզովեմք որ այսպէսն ասեն եւ ուսուցանեն»[1]: Այսպիսով, այստեղ մեր առաջ ունենք *Հայոց Եկեղեցու առաջին ժողովական որոշումը*, որով նա բացարձակ կերպով մերժում է նեստորականությունը՝ գուցե նրա հետ կապելով նաև քաղկեդոնականությունը, որովհետև Արևելքը միշտ կասկածի մեջ է եղել, թե արդյոք Հռոմի քարոզած քաղկեդոնականությունը նեստորականություն չէ՞, և շատ հաճախ «քաղկեդոնական» և «նեստորական» միևնույնն են համարել: Պետք է նկատի ունենալ նաև այն հանգամանքը, որ Բաբգեն Կաթողիկոսի երկրորդ թղթում որոշ կերպով հիշվում է ոչ միայն Քաղկեդոնի մերժումը, որի ուսմունքը հայերը ևս իբրև նպաստավոր հանգամանք են նկատել նեստորականության ուժեղացման և տարածման համար, այլև Զենոն «Բարեբանյալ կայսեր» Հենոտիկոնի ընդունելությունը: Այս տեսակետից լուրջ ուշադրության արժանի են Բաբգեն Կաթողիկոսի՝ «Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղափառս» Բ թղթի հետևյալ բառերը. «Եւ փախչիմք ուրացեալ զի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի եւ այլոցն նմանից»[2], ինչպես նաև հետևյալ բառերը նույն նամակում. «... ալեկոծեալ սուրբ եկեղեցի, ի ժողովոյն Քաղկեդովնի

1 Ե. Տեր-Մինասյանը վկայակոչում է Հայ Եկեղեցու Դվինի 506 թ. Ա ժողովի «Թուղթ Հայոց ի Պարսս, առ Ուղղափառս» դավանաբանական գրությունը (հայտնի է նաև Բաբգեն Կաթողիկոսի Ա թուղթ անվամբ), տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 155:

2 Տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 158:

զաւրացեալ»[1], որ նույնպես ասված է Նեստորի և նրա հետևողների մասին: Վավերական գրվածքներից այս վկայություններն անհերքելիորեն ապացուցում են, որ հայերը, ինչպես առհասարակ ամբողջ Արևելքը, Քաղկեդոնի ժողովը պատճառ են համարել նեստորականության զորացման, կամ, ինչպես ասացինք մի անգամ, Արևելքը միշտ էլ այն կասկածի մեջ է եղել, որ Քաղկեդոնի վարդապետությունը նեստորականության վերականգնումն է, ինչպես որ Նեստորի մասին էլ պատմվում է, որ նա մահանալուց առաջ փառք է տվել Աստծուն, որ արդարությունը, այսինքն՝ իր գործը, վերջապես հաղթանակում է՝ շնորհիվ 449-451 թթ. տեղի ունեցած դեպքերի և աղեքսանդրացիների դավանական դիրքերի խախտման՝ Հռոմի բռնած նոր դիրքավորման պատճառով:

Այս ամբողջ անցուդարձի մեջ ուշագրավ հանգամանքն այն է, որ այս շրջանում Հայոց Եկեղեցին արդեն առանձնահատուկ դիրք էր գրավում հարևան եկեղեցիների մեջ: Ասորի քրիստոնյաների զանազան հատվածներն սկսել էին իրենց համաձայնությունը շեշտել Հայոց Եկեղեցու հետ՝ իբրև ծանրակշիռ իրողություն, որովհետև նեստորականներն ասել էին, թե «հայերը նույն հավատն ունեն, ինչ որ մենք»: Ասորի միաբնակներն իսկույն պատգամավորներ են ուղարկում Հայոց աշխարհ՝ Բաբգեն Կաթողիկոսի մոտ՝ այդ խոսքի ճշմարտությունն ստուգելու համար: Այս հանգամանքն ամենանշանավոր պահերից մեկն է հայ և ասորական եկեղեցիների հարաբերությունների միջև և ցույց է տալիս, որ Զ դ. սկզբից Հայոց

1 Տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 158:

Եկեղեցին առաջնակարգ ու ազդեցիկ դիրք է գրավում Արևելքում հարևան եկեղեցիների մեջ:

ԺԸ. Հայոց Եկեղեցու առաջնակարգ և ազդեցիկ դերի ապացույցներից մեկն էլ այն է, որ Հայոց Քրիստափոր Ա Կաթողիկոսի մասին նույնիսկ ասորական աղբյուրները պատմում են, որ նա եռանդուն գործունեություն է ունեցել միաբնակությունն արմատավորելու և հաստատելու գործում: Նա շրջել է հյուսիսային Միջագետքում, հովանավորել ու քաջալերել է Արևելքի ուղղափառ (իմա՛ ոչ նեստորական) ասորի քրիստոնյաներին, նրանց համար եպիսկոպոսներ է ձեռնադրել և այլն: Եվ այս ամենը Զ դ. 30-ական թվականներին, Հակոբ Ծանծաղոսից կամ Բարադեոսից առաջ, որի անունով միաբնակ ասորիները կոչվում են Հակոբիկյաններ, և որը եպիսկոպոս է դարձել 541 թ.-ից հետո և իր եռանդուն գործունեությունն է սկսել այն ժամանակ, երբ Հայոց Քրիստափոր Ա Կաթողիկոսը կա՛մ արդեն մեռած էր, կա՛մ գտնվում էր իր գործունեության վերջին շրջանում:

ԺԹ. Այնուհետև Դվինի երկրորդ ժողովում՝ 554 թ., Ներսես Բ Աշտարակեցի (Բագրևանդի) Կաթողիկոսի օրոք (547/8–556/7) բացարձակապես մերժվում և նզովվում է Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոնի տոմարը, երբ հայերը միաժամանակ իրենց համաձայնությունն են հայտնում ասորի խիստ միաբնակներին և նրանց համար եպիսկոպոս ձեռնադրում եռանդուն Աբդիշոյին, որ այնուհետև շարունակ հանդես է գալիս հայ եպիսկոպոսների ցանկի մեջ իբրև հայոց հայրապետության հետ սերտորեն կապված մի անձնավորություն (տե՛ս Ներսես Բ և Հովհաննես Բ Կաթողիկոսների թղթերը)[1]: Այս ժամանակ է նզովքի ենթարկվում և հերետիկոսների ցուցակն ընկնում նաև ասորի մեղմ միաբնակների նախահայրը՝ Սևերոս Անտիոքացին[2]:

1 Հեղինակը նկատի ունի Հայոց Ներսես Բ Բագրևանդցի Կաթողիկոսի՝ ասորիներին հղված «Պատասխան թղթոյն ասորեաց, ի Ներսէսէ Հայոց Կաթուղիկոսէ, եւ ի Մերշապհոյ Մամիկոնէից եպիսկոպոսէ» և «Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիս...» (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 176, 201), ինչպես նաև Հովհաննես Բ Գաբեղենցի Կաթողիկոսի «Թուղթ, զոր Տէր Յովհաննէս Հայոց Կաթուղիկոս եւ այլ Եպիսկոպոսունք, առ Սիւնեաց Եպիսկոպոսն եւ առ Տէրն արարին» և «Թուղթ, զոր Տէր Յովհաննէս Հայոց Կաթուղիկոս եւ այլ Եպիսկոպոսունք, առ Աղուանից Եպիսկոպոսունս արարին» (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 206, 210) թղթերը:

2 Ե. Տեր-Մինասյանի կողմից Սևերիոս Անտիոքացուն «Ասորի միաբնակների նախահայր» և կամ «մեղմ միաբնակների նախահայր» որակելը պարզաբանության կարիք ունի: Այս պարագայում և աշխատության այլ հատվածներում հեղինակի կողմից «միաբնակություն» եզրի օգտագործումը չպետք է թյուրիմացությունների տեղիք տա: Նախ որ «միաբնակ» և «երկբնակ» եզրերը հեղինակի կողմից օգտագործվել են իբրև «քաղկեդոնական» և «հակաքաղկեդոնական» եզրերի հոմանիշներ (քաղկեդոնական ջատագովները կյուրեղյան «Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» (նույնն է՝ «Միութիւն բաղկացեալ ի յերկուց») քրիստոսաբանական բանաձևի կողմնակիցներին և հետևորդներին նույնացնում էին «եվտիքեականության» (օրինակ Մարկիանոս կայսրը V դ. կեսերի հակաքաղկեդոնական ապստամբներին որակում է «եվտիքեական» եզրով) կամ «ապոլինարականության» (VI դ. 30-40-ական թվականներից սկսած) հետ: Իսկ հակաքաղկեդոնականները «Երկու բնութիւն ի միում անձնաւորութեան» (նույնն է՝ «Երկուութիւն բաղկացեալ ի մի») քաղկեդոնական բանաձևումը նույնացրել են նեստորականության հետ): Երկրորդ՝ Ե. Տեր-Մինասյանն իր աշխատություններում անփոփոխ նշում է, որ «միաբնակություն» ասելով հասկանում է «կյուրեղյան-եփեսոսյան քրիստոսաբանական ըմբռնումը» և հավելում, որ դա ոչ մի ընդհանուր եզր չունի ապոլինարական կամ եվտիքեսական հերձվածող միաբնակության հետ, որով անվերապահ մերժել է «միաբ-

VI դ. երկրորդ կեսին սկիզբ է առնում նաև այսպես կոչված հայկական տոմարը կամ հայոց թվականությունը, որի առաջին տարին սահմանվում է փրկչական 551 թ., և որը հետզհետե ավելի ու ավելի գործածական է դառնում թե՛ հայ մատենագիրների մոտ, և թե՛ վիմական արձանագրություններում:

նակ» եզրի քաղկեդոնական ըմբռումը:

Ե. Տեր-Մինասյանն այդ մոտեցումը հիմավորում է այն պնդումներով, թե «միաբնակութիւնն ապացուցեց, որ ինքը եղել է յիրաւի ամբողջ արեւելքի մտաւոր եւ աստուածաբանական կեանքի արտայայտութիւնը», որ «չնայելով Քաղկեդոնի հարուածին, միաբնակութիւնը չափազանցութիւնների մէջ չընկաւ: Դա մի ապացոյց էր նրա իրաւացիութեան եւ զօրութեան», որ «Միաբնակները եռանդուն կերպով աշխատում էին Եւտիքականութիւնը հեռու պահել իրենցից. նոքա մինչեւ անգամ Եվտիքէսին դատապարտում են» և որ նրանք «յիրաւի ցանկանում էին Կիւրեղի վարդապետութեան վրայ մնալ» (տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հ. Ա, Հին Եկեղեցին, Բ տպագր., Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 458): Ճիշտ է, Ե. Տեր-Մինասյանը պնդել է նաև, որ «Հայ Եկեղեցին հարել է միաբնակության», սակայն այն վերապահությամբ, որ դա «արտադաւանաբանական կողմնորոշում» է եղել, որն ընդհանուր ոչինչ չունի ապոլինարական կամ եվտիքեսական հերձվածի հետ (տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 70): Այս մոտեցումը, ինչպես Կ. Տեր-Մկրտչյանն է նշում, «**միաբնակ** բառի իսկական նշանակութիւնը» չի բովանդակում, քանի որ «մի բնութիւն քարոզողներին միաբնական համարելը» սխալ է և՛ պատմական, և՛ դավանական տեսանկյուններից (տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ**, Ս. Էջմիածին, 1914, Ներածութիւն, էջ LXXXIII-LXXXV):

Հայ Եկեղեցին հիմք ընդունելով Սևերիոս Անտիոքացու վարդապետությունն այն մասին, «որ ասաց թէ մարմինն Քրիստոսի ապականացու էր մինչեւ ցյարութիւնն, եւ յետ յարութեանն արար զնա անապական», այն որակել է որպես «զգիրս ապականութեան» և նզովել է ինչպես Սևերիոսին, այնպես էլ «զամենեսեան իսկ զայնոսիկ, որք այնմ հաւանին և հնազանդին նոցա ամբարիշտ սպանող վարդապետութեանն» (տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 136, 139, 177, 178, 213, 280, 292, 398, 409):

Ընդհանուր եկեղեցական պատմության ամենաուշագրավ երևույթներից մեկն այն է, որ հենց այս նույն ժամանակներում՝ Զ դ. կեսերին, հաջողությամբ է պսակվում Հուստինիանոս կայսեր քաղաքականությունը, որը նպատակ ուներ քաղկեդոնականությունը ճշգրիտ կյուրեղականության համաձայն բացատրել, Քաղկեդոնի որոշումներին ձեռք չտալ, բայց այդ որոշումները բացատրել կյուրեղյան իմաստով և Կյուրեղի վարդապետությունը տիրող դարձնել: Սա տեղի ունեցավ, երբ 553 թ. Կ. Պոլսի V տիեզերական կոչված ժողովը կայսեր 551 թ. հրամանագրի համաձայն դատապարտեց, իմիջիայլոց, այսպես կոչված 3 կետերը կամ գլուխները՝ 1) Թեոդոր Մոպսուեստացու անձնավորությունն ու գրվածքները, 2) Թեոդորետ Կյուրոսցու հակակյուրեղյան գրվածքները և 3) Իբաս եպիսկոպոսի նամակը Պարսիկ Մարիին[1]:

1 Հուստինիանոս Ա կայսեր կողմից 544 թ. հրապարակված «Երից գլխոց» («Երեք գլուխներ» կամ «Երեք կետեր») հրովարտակը բանադրում էր Թեոդորոս Մոպսուեստացուն՝ «իր բոլոր գործերով և ուսմունքով», Թեոդորետին՝ «Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դեմ ուղղված գործերի համար» և Իբաս Եդեսացուն՝ «պարսիկ Մարիին ուղղված նամակի համար»:

Քաղկեդոնականների համար «Երից գլխոց»-ը մեծ անհանգստության առիթ էր, քանի որ նրանում խոսվում էր ոչ միայն նեստորականության (անտիոքյան) հայրերի, այլև քաղկեդոնական դավանագրի հեղինակ Թեոդորետի բանադրության մասին: Բարդ կացություն ձևավորեց նաև այն առումով, որ Թեոդորետ Կյուրոսցին և Իբաս Եդեսացին արդարացվել էին Քաղկեդոնի ժողովի կողմից և նրանց բանադրելով, կամա թե ակամա, կասկածի տակ էր դրվում նաև Քաղկեդոնի ուղղադավանությունը: «Երից գլխոց»-ի ընդդիմադիր աստվածաբանական հոսանքի հիմնական փաստարկներից մեկն էլ այն էր, թե «եկեղեցին բարոյական իրավունք չունի» հարց բարձրացնել այն հանգուցյալներին դատապարտելու մասին, որոնք «համերաշխ ապրել և մահացել են եկեղեցում»:

Դաշտային Կիլիկիայի Մոպսուեստիա (Մամեստիա) քաղաքում 551 թ. հրավիրված ներկայացուցչական եպիսկոպոսական

Սրանով լիովին դատապարտվում էր Անտիոքի աստվածաբանությունը, և Քաղկեդոնի որոշումները բացատրվում էին ըստ մտաց Կյուրեղ Աղեքսանդրացու, որ միանգամայն համապատասխանում էր Արևելյան եկեղեցու մեծամասնության հասկացողությանը: Դրանով Արևելքն Արևմուտքին հետ էր դարձնում այն հարվածը, որ վերջինս հասցրել էր իրեն Քաղկեդոնում: Հռոմն էր Արևելքին պարգևել երկու բնության բանաձևը, բայց 100 տարի հետո Արևելքը թելադրեց Արևմուտքին այդ բանաձևի միտքը, որ բնավ համաձայն չէր բանաձևի բառերին: Կարճ ժամանակամիջոցում Արևմուտքն ընդունել էր արդեն V ժողովն ու Կյուրեղի դավանաբանությունը: Այս տարօրինակ երևույթը հնարավոր դարձավ Ղևոնդիոս Բյուզանդացու[1] և նրա ընկերների արիստոտելյան սքոլաստիկայի շնորհիվ[2], որ հնարավոր էր դարձնում

ժողովը կանոնական համարեց «Երից գլխոց»-ի իրավասությունը: Նույն թվականին Հուստինիանոսի կողմից հրապարակված աստվածաբանական նոր տրակտատը՝ «Օմոլոգիան» (եկեղեցական մատենագրության մեջ այն հայտնի է նաև **«Հուստինիանոս Մեծի հանգանակ»** անվամբ), գործնականորեն հիմավորեց նաև, թե ինչ եղանակներով և ինչպես պետք է իրականացվեր «Երից գլխոց» բանադրումը:

553 թ. Կ. Պոլսի «տիեզերական» կոչված ժողովը, քննարկելով Թեոդորոս Մոպսուեստացու հայացքները, հանգել է այն համոզման, որ «հավատքային հարցերում այն էապես մերձենում է Նեստորի ուսմունքին» և որակել է որպես «սրբապղծության գանձարան»: Ժողովականները բանադրության արժանի են համարել նաև Թեոդորոսի հանգանակը, ինչպես նաև այն, որ նա «Աստված Բանի մասին Հին Կտակարանում տեղ գտած հիշատակումները Քրիստոսին և Նրա թագավորությանը չի վերագրում» (մանրամասները տե՛ս Деянія Вселенскихъ Соборовъ. Т. III / IV Соборъ (часть вторая). V Соборъ. СПб., 1996, с. 315-338):

Անդրադառնալով Կյուրոսի եպիսկոպոս Թեոդորետի ուղղադավանության հարցին՝ ժողովականների քննարկմանն է դրվել Նեստորի և նեստորականության դեմ ուղղված բանադրանքների մասին Թեոդորետոսի գործերից կազմված «Չորս գլուխ»-ը և այլ վավերագրեր: Ժողովականները մանրակրկիտ քննարկումների միջոցով հանգել են այն հետևության, որ Թեոդորետը ճշմարտության դեմ մեղանչել է մի շարք հարցերում, և որ նրա «վարդապետությունը» ևս անընդունելի է եկեղեցու համար (մանրամասները տե՛ս Деянія Вселенскихъ Соборовъ. Т. III, с. 340-401): Ժողովականների մոտեցումը նույնն է եղել նաև Իբաս Եդեսացու նկատմամբ, որը ևս իր հերձվածող հայացքների պատճառով դատապարտվել է և նզովվել (տե՛ս Деянія Вселенскихъ Соборовъ. Т. III, с. 402-447):

1 **Ղևոնդիոս Բյուզանդացի** (ծնվ. մոտ 480 թ. և մահ. մոտ 543 թ. Կ. Պոլսում): Նախապես եղել է պաղեստինյան քաղկեդոնական վանական: 531 թ. անցել է Կ. Պոլիս, մերձեցել եկեղեցական պատմությանը հայտնի «սկյութական վանականներին»: Եղել է Հուստինիանոս Ա կայսեր ուսուցիչներից մեկը: 532 թ. ակտիվորեն մասնակցել է Սևերիոս Անտիոքացու վարդապետության դեմ ուղղված բանավեճին և 536 թ. Կ. Պոլսի հակասևերիոսական եպիսկոպոսական ժողովին: «Սկյութական վանականների» հետևությամբ նա ևս պնդել է, որ անհրաժեշտ է «քաղկեդոնականությունը փրկել նեստորական վարակից»: Համոզված, որ նեստորականները քաղկեդոնականության դրոշի տակ առաջ են մղում իրենց հերետիկոսությունը, Ղևոնդիոս Բյուզանդացին պաշտպանել է Քրիստոսի բնությունների «գոյաբանական միասնության» (հիպոսթատիկ բնության) անհրաժեշտությունը և մերժել «բնությունների փոխհարաբերության» վարդապետությունները: Նա պնդել է, որ դավանաբանական հարցերում նեստորականությունը հաղթահարելու համար մշտապես պետք է շեշտել, որ «Հիսուս Քրիստոսը Ս. Երրորդության մեկ դեմքն է և որ Նա չարչարվել է մարմնապես ու խաչվել»: Քաղկեդոնական հավատի աստվածաբանական արդարացման միտումով կանոնական է համարել ևս մեկ՝ «Խաչի վրա Ս. Երրորդությունից չարչարվել է մեկը» քրիստոսաբանական բանաձևը: Ղևոնդիոս Բյուզանդացին համարվում է նաև Արևելյան սխոլաստիկայի հայրերից մեկը:

2 Սխոլաստիկան կրոնական փիլիսոփայություն է, ավելի ստույգ՝ փիլիսոփայական հասկացությունների և տրամաբանական (մտքի) միջոցների օգտագործում եկեղեցական դավանանքի հիմավորման գործում, որի առաջին փորձ է համարվում հայրախոսական փիլիսոփայությունը: Բաժանվում է պատմական զարգացման **երեք փուլերի**՝ վաղ (9-11-րդ դդ.), որի աչքի ընկնող ներկայացուցիչներն են Ալկուինոսը, Հովհ. Էրիուգենան, Պետրոս Դամիանացին, Անսելմ Քենտրբերացին, միջին («հասուն», «բարձրագույն»՝ 12-13-րդ դդ.), որի ակնառու ներկայացուցիչներն են Պյեր Աբելյարը, Ռոբերտ Գրոսետացին, Ռոջեր Բեկոնը, Ալեքսանդր Գելացին, Ալբերտ Մեծը, Բո-

միևնույն բանաձևով տարբեր մտքեր արտահայտել և տարբեր մտքերն ամփոփել միևնույն բանաձևի մեջ:

Ի. Այսպես ուրեմն, Հայոց Եկեղեցին Զ դ. կեսերից դատապարտել է քաղկեդոնականությունը, մերժել նեստորականությունը և երկու դավանությունների հետ էլ կտրել է եկեղեցական հաղորդակցությունը: Սխալ կլիներ, սակայն, կարծել, թե դրանով հայերի համար վերջացել էր «հերետիկոսության» խնդիրը: Ընդհակառակը, պետք եղավ երեք քառորդ դար տևող ամենաեռանդուն և աչալրջությամբ կատարված աշխատանք՝ գոնե որոշ չափով անդորրություն ու խաղաղություն ձեռք բերելու համար: Ինչպես երևում է, [ոչ միայն] նեստորականները, այլև քաղկեդոնականներն արդեն հաստատուն արմատ էին բռնել Հայաստանում: Զ դ. երկրորդ կեսից սկսվել էր մի բաժանման շարժում Հայոց Եկեղեցուց, որի պատճառներն ու բուն շարժառիթներն անհայտ են մնում: Ամենից առաջ փորձել են ապստամբել և

նավենտուրան, Թովմաս Աքվինացին, Սիգեր Բրաբանտացին, Դուն Սկոտը և ուշ (14-15-րդ դդ.), որի ակնառու ներկայացուցիչներն են Վիլյամ Օկկամը, Ալբերտ Սակսոնացին, Նիկողայոս Օրեզմացին, Ժան Բուրիդանը և ուրիշներ:

Միջնադարյան սխոլաստիկան հենվել է Պլատոնի, Արիստոտելի, նեոպլատոնական փիլիսոփայության, Եկեղեցու Հայրերի ուսմունքի վրա և «փիլիսոփայությունն աստվածաբանության աղախինն է» սկզբունքով ծառայել է **հավատի** (Ս. Երրորդության, Քրիստոսի բնությունների, թեիզմ, աստվածակենտրոնություն, կրեացիոնիզմ, նախասահմանվածություն, Աստծու կեցության ապացույցներ) **բանական հիմնավորման գործին**:

Մինչև 13-րդ դարը սխոլաստիկան հենվել է գերազանցապես պլատոնականության վրա: Ավերոյիզմի Եվրոպա ներթափանցելուց հետո սխոլաստիկան շրջադարձ է կատարել դեպի արիստոտելականություն:

Հայոց Եկեղեցուց բաժանվել Աղվանից և Սյունյաց երկրների եկեղեցիները Դվինի ժողովից հետո: Սակայն Հայոց հայրապետերին (Հովհաննես Բ, Մովսես Եղվարդեցի) հաջողվել է մեղմությամբ և քաղաքագիտորեն վարվելով այդ բաժանման առաջն առնել: Դրան հակառակ՝ Հայոց Եկեղեցու համար շատ մեծ կորուստ էր, որ նա իրեն ստիպված զգաց եկեղեցական հաղորդակցությունը վերացնել հարևան վրացիների հետ և նրանց հերետիկոս հռչակել, որովհետև նրանք թողել էին «հայրերի հին հավատը» և ընդունել Քաղկեդոնի դավանությունը՝ միանալով բյուզանդական եկեղեցու հետ: Երկար ժամանակ Հայոց կաթողիկոսները (Մովսես Եղվարդեցի, Վրթանես Քերթող տեղապահ, Աբրահամ Աղբաթանեցի) փորձել էին Վրաց եկեղեցին հեռու պահելու այդ ճանապարհից, աշխատել էին բարեկամական գրություններով հիշեցնել նրանց իրենց կապը հարևան Հայոց մայր եկեղեցու հետ, բայց այդ բոլորն անհաջող էր անցել: Եվ ահա Վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնի անջատողական գործունեության շնորհիվ անխուսափելի դարձած այդ բաժանումն իրոք տեղի ունեցավ 606 թ.-ից հետո՝ ամենայն հավանականությամբ 608/609 թ., Հայոց Աբրահամ Աղբաթանեցի Կաթողիկոսի օրոք:

ԻԱ. Աբրահամին հաջորդող Կոմիտաս Կաթողիկոսը հայտնի է որպես Հայոց բանիբուն հայրապետերից մեկը: Նա հայոց ուղղափառությունը պաշտպանելու համար հավաքել և կազմել է տվել հայտնի «Կնիք հավատոյ» ժողովածուն[1] եկեղեցական

1 «**Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ**

սուրբ հոգեկիր հարցն մերոյ դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս Կաթուղիկոսի համահաւաքեալ» կամ «**Կնիք հաւատոյ**» դավանաբանական ժողովածուն կազմվել է Կոմիտաս Կաթողիկոսի օրով (VII դ.)՝ «...ուղղափառ և Ս. Հոգւոյ շնորհոք առանձնապէս օժտեալ եկեղեցական հայրերի դաւանական գրուածներից յարմարագոյն կտորներ ընտրելով և ի մի հաւաքելով, որպէս զի հարկաւոր դէպքում իբրև վկայութիւն բերուին՝ սուրբ հաւատի պաշտպանութեան և հերձուածողների մոլորութիւնները հերքելու համար: Իսկ կոչուում է «Կնիք հաւատոյ ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ» երևի այն գիտակցութեամբ, թէ Ընդհանուր եկեղեցւոյ ընտրելագոյն ներկայացուցիչների այստեղ յառաջ բերած դաւանական տեսութիւնները կնիք են դառնում և հաստատում, որ ժողովածուն կազմողների պաշտպանած Հայոց Եկեղեցւոյ դաւանութիւնը նոյնն է, ինչ որ ընդունել է մի և անբաժան «Ընդհանուր սուրբ եկեղեցին», և որ խոստովանել պարտաւոր է ուրեմն նորա ամէն մի ճշմարիտ հաւատացեալ անդամը» (**Կարապետ եպս**. **Տէր-Մկրտչեան**, Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ**, էջ XI):

Ժողովածուն կազմվել է ալեքսանդրիական հակաքաղկեդոնական աստվածաբան Տիմոթեոս Կուզի (Էլուրոս) «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի նմանությամբ (տե՛ս **Քրիստոնյա Հայաստան.** հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 497): Ժողովածուի նյութերը զետեղված են 10 գլուխներում (Բան), որոնցում հաջորդաբար ներկայացվում է Զ-Է դդ. դավանական վիճաբանական խնդիրների (Ս. Երրորդության և քրիստոսաբանական, Աստվածամարդկային մեկ բնության, Քրիստոսի Մարդեղացման խորհրդի, Քրիստոսի մարմնի անապականության և մարմնական կրքերի, Քրիստոսի տնօրինական առաքելության, Քրիստոսի կամավոր փրկագործության և այլն) նկատմամբ Հայ Եկեղեցու դիրքորոշումը:

Բնագիրը մեզ է հասել XIV- XV դդ. ընդօրինակությամբ, որը 1911 թ. նոյեմբերի 16-ին Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքում գտել է Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը: Դավանաբանական ժողովածուի կազմության, բովանդակության և գրական արժեքի մասին նա նախապես տեղեկատվություն է հրատարակել «Մշակ»-ում: Կարապետ եպիսկոպոսը ժողովածուի մեկ այլ օրինակ գտել է նաև Նոր Զուղայում և էջմիածնի ձեռագրատանը գտնվող այլ ձեռագրերի քննական համեմատությամբ ու ընդարձակ ներածականով 1914 թ. հրատարակել է Էջմիածնում: 1998 թ. Անթիլիասի լուսատիպ վերահրատարակության «Երկու խօսք»-ում հավաստվում է, որ «Աստուածաբանական իմաստով հանք մըն է այս գործը, ուր քրիստոսաբանական խնդիրները ու անոնց առընչուած աստուածաբանական մտածողութիւնները, դաւանաբանական ուսուցումները

հայրերի գրվածքներից բերված վկայություններով՝ Աղեքսանդրիայի հայրապետ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» գրվածքի նմանությամբ, որը հայերեն էր թարգմանվել Զ դ. երկրորդ կեսի սկզբներին[1]: Նա,

և դաւանական կեցուածքները այնպիսի յստակութեամբ ու բացատրումով պարզուած են, որոնք ամբողջական պատկերը կը տան այդ դարերու քրիստոնէական եկեղեցին յուզող դաւանական վէճերուն: Եւ աւելին, հայ եկեղեցւոյ հակա-քաղկեդոնական կեցուածքին ամենէն զօրէղ արտայայտութիւնները եւ լուրջ հիմնաւորումները կը գտնենք այս հաւաքածոյին մէջ»:

Դավանաբանական այս ժողովածուի համար Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանի կողմից գրված ներածությունը Հայ Եկեղեցու դավանաբանության վերաբերյալ մի ընդարձակ և ավարտուն տեսություն է, որի համար հեղինակն օգտագործել է նաև Հայ Եկեղեցու դավանաբանական մեկ այլ՝ «Գիրք Թղթոց» ժողովածուն (որը նույնպես 1894 թ. ամռանը Կ. Պոլսի Անտոնյան միաբանության ձեռագրատանը հայտնաբերել է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը):

Տե՛ս նաև **Ե. Գ. Տեր-Մինասյան**, «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուն եւ Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Զ եւ Է դարերում / **Ե. Գ. Տեր-Մինասյան**, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 88-118:

1 **Տիմոթեոս Էլուրոսի** (Կուզ) «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» մեծարժեք դավանաբանական աշխատության հայերեն թարգմանությունը 1897 թ. Էջմիածնի ձեռագրատանը հայտնաբերել է Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը և Երվանդ Տեր-Մինասյանի աշխատասիրությամբ բնագիրը հրատարակվել է 1908 թ.՝ Սուքիաս արք. Պարզյանցի ծախսով: Աշխատանքը չափազանց կարևոր դեր ունեցավ ոչ միայն պատմաեկեղեցական առումով, այլև զարկ տվեց բուն հայագիտական ուսումնասիրություններին:

Ե. Տեր-Մինասյանը որոշ հայագետներին (Ն. Ակինյան, Հ. Մանանդյան, Ն. Ադոնց, Ժ. Գարիտ, Պ. Անանյան) համամիտ պնդում է, որ «Հակաճառութիւն»-ը հայերեն է թարգմանվել «Զ դարի երկրորդ կեսի սկզբներին»՝ 552-564 թթ. ընթացքում (տե՛ս նաև **Ե. Գ. Տեր-Մինասյան**, Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը / **Ե. Գ. Տեր-Մինասյան**, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 394-410): Սակայն հայագիտության մեջ (Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյան. Մ. Աբեղյան, Ստ. Մալխասյանց, Ս. Արևշատյան) գերիշխում է Գ. Տեր-Մկրտչյանի (Միաբան) տոմարական հաշվումներով

ինչպես երևում է, կարգավորել է Հայոց Եկեղեցու ժամերգությունը և անձամբ հորինել Հռիփսիմյանց նվիրված «Անձինք նուիրեալք» գեղեցիկ շարականը: Վերջապես նա կառուցել է Սբ. Հռիփսիմեի անվան սքանչելի տաճարը:

ԻԲ. Վերևում հիշված դժվարությունները հաղթահարելուց հետո Հայոց Եկեղեցին ըստ ամենայնի հավատարիմ է մնացել իր ընդունած դավանությանն ու կարգերին՝ չնայած իր բռնած ուղղությունից շեղելու փորձերին: Այդ փորձերը գալիս էին երկու կողմից.

1) Սևերյան Հակոբիկ ասորիները փորձում էին միություն հաստատել Հայոց Եկեղեցու հետ այն պայմանով, որ հայերն ընդունեն Սևերոսի վարդապետությունը Քրիստոսի մարմնի ապականացու լինելու մասին. այդ փորձերն անհաջող անցան:

2) Բյուզանդական կայսրերը (Մորիկ, Հերակլ, Կոնստանս և այլն) իրենց կողմից փորձում էին նորից հայերի վզին փաթաթել Քաղկեդոնի դավանությունը Հայոց Եզր (631-642) և Ներսես Գ Շինող (642-662) կաթողիկոսների օրոք: *Թեև Հայոց Եկեղեցու այս հայրապետերը մեղադրված են որպես քաղկեդոնականության հարած անձինք, բայց այդ մեղադրանքը հիմնավորված չէ:* Նախ՝ այս շրջանի Հայոց կաթողիկոսներին պարտադրվող քաղկեդոնականությունը բուն քաղկեդոնականությունը չէր, այլ «մի կամքի» վարդապետությամբ խիստ մեղմացված քաղկեդոնականություն, որ ավելի միաբնակության էր նման, քան կլասիկ քաղկեդոնականության: Երկրորդ՝ պետք է հասկանալ, որ հիշյալ կաթողիկոսները, նկատի ունենալով երկրում գտնված բյուզանդական զինվորական ուժերը, չէին կարող եկեղեցական հաղորդակցությունը մերժել բյուզանդական հզոր կայսրերի հետ: Երրորդ՝ եկեղեցական այդ հաղորդակցությունն ավելի շուտ քաղաքավարական մի գործողություն էր, քան որևէ չափով դավանական միություն: Իսկապես, այդ հարաբերությունները բոլորովին չտվեցին բյուզանդական կայսրերի՝ հայերին բյուզանդացիների հետ միաձուլելու հուսացած արդյունքը, և Հայոց Եկեղեցին ընդհանրապես (նաև դավանական տեսակետից) այնպես ինքնուրույն ու անկախ մնաց, ինչպես առաջ էր:

Բյուզանդական կայսրերի այս ոտնձգությունները հայ ժողովրդի և Հայոց Եկեղեցու դեմ շուտով դադարեցին՝ շնորհիվ սկսված և հաջողությամբ առաջ ընթացող արաբական արշավանքների, որոնք շուտով տեր դարձան ամբողջ Հայաստանին (693-694) և բյուզանդացիներին վերջնականապես դուրս մղեցին Հայաստանից:

Վերևում հիշված Ներսես Գ Հայոց Կաթողիկոսը հայտնի է իբրև շինարար. իմիջիայլոց, նա է կառուցել նաև Վաղարշապատի մոտ Առապարի Ձվարթնոց կոչված հոյակապ եկեղեցին:

Բացի անվանված անձերից՝ Է դ. նշանավոր գործիչներ են Հովհան Մայրավանեցին կամ Մայրագոմեցին, Թեոդորոս Քռթենավորը՝ Սահակ Ձորափորեցու և Հովհան Իմաստասեր Օձնեցու ուսուցիչը, հայտնի

հաստատված այն տեսակետը, որ «Հակաճառութիւն»-ը հայերեն է թարգմանվել Հովհաննես Ա Մանդակունի Կաթողիկոսի օրոք՝ 480-484 թթ. ընթացքում:

մաթեմատիկոս Անանիա Շիրակացին և այլն: *Այսպիսով, Զ և Է դդ. Հայոց Եկեղեցու ծաղկման և բարգավաճման դարեր են, և ո՛չ թե անկման, ինչպես առաջ սխալմամբ ենթադրվում էր:* Ե դարին վերագրվող շատ թարգմանություններ ամենայն հավանականությամբ պատկանում են այս դարերին: Կրոնական կյանքի անկումը նկատելի է դառնում միայն Ը դարից, երբ Հայոց Եկեղեցին կորցրեց հաղորդակցությունն իր հարևան քրիստոնեական եկեղեցիների հետ և արաբական տիրապետության ներքո սկսեց տառապանքների պատմության մի նոր դարաշրջան:

ԻԳ. VII դ. Հայոց կաթողիկոսների մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում Հովհան Օձնեցին կամ Հովհան Իմաստասերը: Նա հայտնի է որպես հերետիկոսությունների դեմ գրով մաքառող հեղինակ (Պավղիկյանների, Երևութականների դեմ և այլն): Ինչպես տեղեկացնում են հայ մատենագիրները, 719 թ. ժողով է գումարել Դվինում Հայոց Եկեղեցու ներքին կարգապահության և ժամերգության կարգավորման համար: Շարունակելով իր նախորդների՝ Սահակ Գ Ձորափորեցու և Եղիա Կաթողիկոսների գործունեությունը՝ հունական ազդեցության ոլորտից վերջնականապես ջնջում և վերացնում է այն քաղկեդոնական կարգերն ու սովորությունները, որոնք մնացել էին այնտեղ Եզր Կաթողիկոսի ժամանակից:

Հովհան Օձնեցու և նրան ժամանակակից նշանավոր հայ վարդապետ Խոսրովիկի ջանքերով տեղի է ունեցել Հայոց Եկեղեցու միությունը Հակոբիկ ասորիների եկեղեցու հետ: Դավանական տեսակետից հայերին այս տիպի ասորիներից բաժանում էր մի խնդիր. հայերն ընդունում էին Քրիստոսի մարմնի անապականությունն «ի ծննդենէ», իսկ Հակոբիկ ասորիները, հետևելով Սևերոս Անտիոքացուն, ասում էին, թե Քրիստոսի մարմինն ապականացու, ավելի լավ է ասել՝ մահկանացու է եղել ծննդից մինչև Հարությունը և Հարությունից հետո է միայն դարձել անապական և անմահ: Այս հարցը լուծելու և միություն առաջ բերելու համար Հովհան Օձնեցին 726 թ. Մանազկերտում մի ժողով գումարեց, որին, բացի կաթողիկոսից, ներկա էին 31 հայ եպիսկոպոս, վանահայր և վարդապետ, իսկ ասորիների կողմից՝ 6 եպիսկոպոս: Սրանք բոլորն անուն առ անուն հիշված են Մանազկերտի ժողովի վավերական արձանագրության մեջ, որի հայերեն բնագիրը, դժբախտաբար, կորել է, բայց պահվել է ասորերենը, որը և ամբողջությամբ մեջ է բերում Միքայել Ասորին[1]: Երկար վիճաբանություններից

1 **Միքայել Ասորի** (ծնվ. 1126, մահ. 1199 թ., Մելիտենե) -1166 թ. Հակոբիկյան Ասորի եկեղեցու պատրիարք: Նրա գրչին են պատկանում բազմաթիվ երկեր, որոնցից մի քանիսը թարգմանվել են հայերեն («Ժամանակագրութիւն», «Ճառն քահանայութեան Նորին Տեառն Միխայելի ասացեալ», «Ձխօստովանութիւնն Հաւատոյ», «Վասն աստիճանաց Եկեղեցւոյ», «Գաւազանագիրք» և այլն):

Մեծ արժեք է ներկայացնում հատկապես «Ժամանակագրություն»-ը, որտեղ շարադրված է Եկեղեցու պատմությունն սկզբից մինչև ԺԲ դ. կեսերը: Ասորական բնագիրը և նրա քարշունի (արաբերեն) թարգմանությունը հայտնաբերվել են XIX դ. վերջին: Բնագրի ֆրանսերեն ամբողջական թարգմանությունը հրատարակվել է Փարիզում XX դարասկզբին (տե՛ս *Chronique de Michel le Syrien* (trad. J. B. Chabot). T. I-III, Paris, 1900-1910): Հայերեն թարգմանությունը («Ժամանակագրութիւն Միխայէլ Ասորւոց Պատրիարքի», Երուսաղէմ, 1876) բնագրի համառոտ տարբերակն է և մեզ է հասել 2 տարբեր օրինակներով, որոնք հրատարակվել են Երուսաղեմում 1870 թ. և 1871 թ.:

հետո երկու կողմերն էլ, փոխադարձ զիջողություններ անելով, համաձայնության եկան և եկեղեցական հաղորդակցություն հաստատեցին իրար հետ. ինչպես ասում է Միքայել Ասորին, «այս գործի մեջ խոհեմություն բանեցրին, և ասորիները, ինչպես և հայերը չափավորությամբ վարվեցին... և հետ կանգնելով մի քիչ ակներև խստությունից, որ թերևս շատերին հետ պիտի դարձներ՝ ճշմարտությանը չվնասելու համար, որոշեցին նզովքի տակ դնել այն, ինչ որ հեռացնում էր դեպի հերետիկոսների ծուռ վարդապետությունը»[1]:

Մանազկերտի ժողովի որոշմամբ նզովքի տակ է դրվում նաև մինչև այն ուղղափառ համարված Հուլիանոս Հալիկառնասցին, մինչդեռ նրա հակառակորդ Սևերոս Անտիոքացին արդեն մոտ 200 տարի էր, որ հերետիկոսների ցանկի մեջ էր ընկել և նզովվում էր Հայոց Եկեղեցու կողմից: Միությունը գլուխ բերելու համար, անշուշտ, մեծ նշանակություն ուներ այն հանգամանքը, որ երկու եկեղեցիներն իրենց միացած էին զգում ընդհանուր հակառակորդի՝ քաղկեդոնականության դեմ:

ԻԴ. Բացի հավատի վերաբերյալ հարցից, անշուշտ, բանակցություններ են վարվել նաև եկեղեցական սովորությունների մասին: Վեճի առարկան այդ տեսակետից Ծննդյան տոնի կատարումն էր, ինչպես նաև անխառն գինով և անխմոր հացով պատարագ մատուցելը: Ասորիները մյուս բոլոր ազգերի նման Քրիստոսի Ծնունդը կատարում էին

1 Տե՛ս «Ժամանակագրութիւն Միխայէլ Ասորւոց Պատրիարքի», էջ 340:

դեկտեմբերի 25-ին, իսկ հայերը՝ Հայտնության տոնի հետ միասին՝ հունվարի 6-ին: Ասորիները մյուս ազգերի նման պատարագում էին ջրախառն գինով և խմորուն հացով, իսկ հայերը՝ անխառն գինով և անխմոր հացով: Թե ինչ վախճան են ունենում այդ բանակցություններն այս շրջանում, պատմությունից հայտնի չէ: Բայց հաստատ գիտենք, որ այդ և դրանց նման հարցերի շուրջ հետագա Ժ, ԺԱ, ԺԲ և ԺԳ դդ. երբեմն կատաղի հարձակումներ են տեղի ունեցել փոխադարձաբար հայերի և ասորիների միջև, որոնց մասին խոսելն ավելորդ ենք համարում:

ԻԵ. Հետագա շրջանը՝ մեկ ու մի քառորդ դար, մինչև Թ դ. կեսերը, ինչպես ընդհանրապես հայոց պատմության, այնպես էլ առավել ևս Հայոց Եկեղեցու պատմության ամենածանր շրջաններից մեկն էր արաբական բռնակալ և դաժան տիրապետության ներքո: Անընդհատ կռիվներ հայ իշխանների հետ, մինչև նրանց ճնշումը, ապա շարունակ ապստամբություն ու արյունահեղություն տիրող երկրում: Այդ պատճառով էլ խիստ սակավ են տեղեկությունները նաև հայ եկեղեցական կյանքի և հարևանների հետ ունեցած հարաբերությունների մասին: Տեղեկություններն սկսում են առատանալ այն ժամանակվանից, երբ մեր երկրում սկսում է փոքրիշատե անդորրություն տիրել, և, հիրավի, Թ դ. երկրորդ կեսից մենք իմանում ենք այդ հարաբերությունների մասին այս անգամ բյուզանդական եկեղեցու հետ: Մի զարմանալի հանգամանքի վրա պետք է ուշադրություն դարձնել. բյուզանդական թե՛ կայսրերը, և թե՛ հոգևոր

պետերն ամեն անգամ, երբ հարաբերություն են ունենում հայերի հետ, իրենց անտեղի հավակնությունը միշտ առաջին տեղն են դնում՝ Հայոց Եկեղեցին «հերետիկոսությունից» փրկելու և «ճշմարիտ» (իմա՛ բյուզանդական) կրոնին դարձնելու: Այս անգամ, սակայն, մի նոր մեղադրանք է բարդվում հայերի վրա, անշուշտ, Հակոբիկ ասորիների հետ ունեցած միության պատճառով, որ նկարագրված է վերևում: Այդպես, օրինակ, Կոստանդնուպոլսի Փոտ պատրիարքը (858 թ. դեկտեմբերի 24-ից մինչև 867 թ. սեպտեմբերի 25-ը, կրկին անգամ՝ 878 թ.-ից մինչև 886 թ. դեկտեմբեր) հայերին «ծանծաղյան» է անվանում՝ նրանց համարելով Հակոբիկ Բարադեոսի կամ Ծանծաղոսի հետևող: Այդ առթիվ Հայոց Կաթողիկոս Զաքարիան (շուրջ 853-875 թթ.) գրում է նրան, որ «հայերը ո՛չ Հակոբ Ծանծաղոսի, ո՛չ էլ Հուլիանոս Հալիկառնասցու, ո՛չ Պետրոս Անտիոքացու, և ո՛չ էլ Եվտիքեսի աշակերտներն են, այլ Գրիգոր Լուսավորչի»[1]: Դրանից հետո բանակցություններ են սկսվում Հայոց Եկեղեցին բյուզանդականի հետ միացնելու ուղղությամբ: Փոտ պատրիարքը, ինչպես երևում է, երկրորդ անգամ նամակ է գրում հայերին, որին պատասխանում է Հայոց

1 Կ. Պոլսի Փոտ պատրիարքի նամակի մեջբերվող հատվածը տե՛ս **Православный Палестинский Сборник**. Т. XI, вып. 1, СПб, 1881, с. 180: Հայոց Զաքարիա Ա Զագեցի Կաթողիկոսի պատասխանի («Չե՛մք մեք **ասէ** աշակերտք Յակոբայ Ծանծալոսի, յորմէ Յակովբիկքն անուանին, և ո՛չ Յուլիանայ Աղիկառնացւոյ, և ո՛չ Պետրոսի (Թափիչի՝ կամ Կնափեցւոյ), և ո՛չ Եւտիքեայ, այլ՝ սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչի») մասին տե՛ս **Միքայել Չամչյանց**, Հայոց պատմություն (սկզբից մինչև 1784 թ.), հ. Բ, Երևան, 1984, էջ 681: Հմմտ.՝ **Երուանդ Տէր-Մինասեանց**, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Բ հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 183:

Սահակ Մռուտ կամ Ապիկուռեշ վարդապետը[1]: Սակայն այդ հարաբերություններն ու թղթակցությունները ոչ մի արդյունք չեն ունենում. հայերը հաստատ են մնում իրենց ընդունած դավանական դիրքի վրա, և բյուզանդական եկեղեցու հետ միանալու բանակցություններն այս անգամ էլ լիովին ձախողվում են:

ԻԶ. Այս տեսակետից մեզ համար հետքրքրական է այն, որ այս ժամանակի համար տեղեկություն ունենք, թե վերսկսված է հայերի և ասորիների միությունը: Այս խնդրի համար առանձին կարևորություն ունի ասորի Նանա սարկավագը, որ Հայաստանում մինչև իսկ կռիվ է մղել քաղկեդոնական Եպիկուրի դեմ և հաղթել (Վարդան, գլ. 42, էջ 78 և Մխիթար Այրիվանեցի, Պետերբուրգ, 1867, էջ 68): Հիշյալ Եպիկուրը կամեցել է Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունուն գրավել քաղկեդոնականության կողմը: Այդ բանը լսելով՝ ասորի Բուրետ վարդապետը նրա մոտ է ուղարկում իր սարկավագ Նանային, որ հաղթում է այդ Եպիկուրին և հայ իշխանի խնդրի համաձայն՝ նրա համար մեկնում է Հովհաննու Ավետարանը: Գրիգոր Մագիստրոսը (ԺԱ դ.) ասորիների պատրիարքին ուղղած իր նամակներից մեկում տեղեկացնում է, որ վերջինս նրան գրել է, թե իրենց մեջ միություն է հաստատվել Զաքարիա Կաթողիկոսի օրոք: Քանի որ ոչ մի պատճառ չկա այս տեղեկությունը կասկածի ենթարկելու, մենք պետք է Նանա սար-

1 Տե՛ս «Պատասխանի Թղթոյն Փոտայ, գրեալ Սահակայ Հայոց Վարդապետի, հրամանաւ Աշոտայ Հայոց Իշխանաց Իշխանի», **Գիրք Թղթոց**, էջ 524-539:

կավագին վերագրենք երկու եկեղեցիների վերստին մերձեցման գործը, մանավանդ որ այս շրջանում միայն նա է հիշվում իբրև ասորիների ներկայացուցիչ Հայաստանում:

ԻԷ. Դժբախտաբար, այստեղից սկսած՝ մեր աղբյուրները դարձյալ մոտ մեկ դար լռություն են պահպանում երկու եկեղեցիների հարաբերությունների մասին: Հայոց Եկեղեցու զարգացման ու տարածման համար փոքրիշատե կարևոր նշանակություն ունի այս շրջանի նշանավոր պատմագիր Ասողիկի տված այն տեղեկությունը, թե Խաչիկ Կաթողիկոսի ժամանակ (972-991) հայերն այնքան էին տարածվել դեպի Արևմուտք, որ կաթողիկոսն ստիպված էր Անտիոքի հայերի համար առանձին եպիսկոպոս ձեռնադրել: Նույնպես կարևոր է նրա մյուս տեղեկությունը, թե այդ շրջանում Մայափարկինի (Մայփերկաթ-Նփրկերտ) բնակիչները բացառապես հայեր և ասորիներ են եղել: Սակայն նույն Ասողիկի մի բառից, թեև սխալաբար գործածած, պետք է եզրակացնել, որ նրա ժամանակ՝ ուրեմն Ժ դ. վերջին և ԺԱ-ի սկզբին, հայերի և ասորիների հարաբերությունները խիստ լարված են եղել: Պատմելով, թե ինչպես Պարսից Վռամ թագավորը (420-439) Սահակ Պարթևի փոխարեն մի ասորու է Հայոց Կաթողիկոս նշանակել Բրքիշո կամ Աբդիշո անունով, ավելացնում է «Հակոբիկ չարագործ»: Իհարկե, Ե դ. առաջին կեսերին ոչ ոք Հակոբիկ չէր կարող լինել, բայց այդ բառերն ակներև ցույց են տալիս, թե գիտուն հայերի, ուրեմն նաև հայ հոգևորականության համար որքա՛ն ատելի են եղել

Հակոբիկներն Ասողիկի ժամանակ: Ասողիկը «Հակոբիկ» անունն իբրև անարգական խոսք է գործածում և դեռ վրան էլ ավելացնում է «չարագործ» մակդիրը:

Այնուամենայնիվ այս շրջանում ասորական վանքերում պատահում ենք հայերի: Մի բան երբեք չպետք է մոռանալ, որ հայերի համակրությունը միշտ ասորի Հակոբիկների կողմն է եղել, հենց որ կարիք է եղել վերջիններիս և հույների միջև ընտրություն անելու: Այս դեպքում ասորիներն «ուղղափառ» են համարվում:

ԻԸ. Այնուհետև Հայոց Եկեղեցին ազատ շունչ է քաշում, ծաղկում և բարգավաճում է ամեն անգամ, երբ հայերին հաջողվում է իրենց հայրենիքի որևէ մասում քաղաքական անկախություն ձեռք բերել: Այդպես է, երբ Բագրատունիները մի անկախ տիրապետություն են հիմնում Մեծ Հայքում, ավելի ճշգրիտ ասած՝ Շիրակում (Անի մայրաքաղաքով, որ ներկայումս ավերակ է): Այս թագավորությունը տևում է Թ դ. վերջերից մինչև ԺԱ դ. կեսերը: Այդպես է, երբ Ռուբինյանները մի նոր պետություն են կազմում Կիլիկիայում՝ հենվելով այնտեղ գտնվող բազմահազար հայ բնակչության վրա: Այս տիրապետությունը տևում է մինչև 1375 թ.:

Բագրատունիների և Ռուբինյանների տիրապետության ժամանակ Հայոց Եկեղեցին, հիրավի, սկսում է նորից բարգավաճել և բարձր զարգացման է հասնում: Հայ թագավորներն ու իշխաններն սկսում են միմյանց հետ մրցել իրենց երկրներում գտնված ավերված վանքերը վերականգնելու և նորերը հիմնե-

լու գործում, իսկ այդ վանքերը հսկայական դեր են խաղում հայ գիր ու գրականությունը ծաղկեցնելու գործում:

ԻԹ. *Այստեղ պետք է առհասարակ շեշտել հայոց վանքերի դերը հայ մշակույթի զարգացման ասպարեզում:*

Հայոց Եկեղեցու հենց սկզբնավորության շրջանից վանքերը հայտնի են եղել իբրև մտավոր մշակույթի կենտրոններ: Վաղարշապատի կաթուղիկեին կից դպրոցի մասին Կորյունն ասում է. «Այստեղ ինքնաբերաբար գալիս էր շատ ուսումնատենչ բազմություն և թափվում էր աստվածային գիտության աղբյուրի վրա»[1]: Ե դ. վերջին և Զ դ. սկզբին այդ կաթուղիկեի և նրա դպրոցի ղեկավարն էր հռչակավոր Ղազար Փարպեցին: Տարոնի հինակնյան Սուրբ Կարապետի վանքը կոչվում է «մեծահանդես մայրաքաղաք»: Հայտնի էին Արագածոտնի Սբ. Աստվածածնի վանքը, որի ղեկավարն էր Թեոդորոս Քռթենավորը, և որից դուրս են եկել Սահակ Ձորափորեցի, Հովհան Օձնեցի անվանի հայրապետերը և այլք, Դպրեվանքը Շիրակում, որտեղ Է դարում Բարսեղ Ճոնի անվանի ղեկավարությամբ կազմվել է Ճոնընտիր կոչված շարականների ժողովածուն:

Այս կապակցությամբ չի կարելի չհիշատակել Սյունյաց վարդապետարանը, որն իր ծագումը հասցնում է մինչև Թադեոս առաքյալը: Ե դ. Սյունյաց Անանիա եպիսկոպոսն այստեղ մի դպրոց հաստատեց և թարգմանիչների աշակերտներից մեկին՝ Բենիամինին, ուսուցիչ կարգեց: Զ դ. այս դպրոցի ղեկավարն էր Սյունյաց Պետրոս եպիսկոպոսը՝ Մովսես քերթողահոր աշակերտը. նրա մասին ասվում է, թե նա էր «քաջ հռետոր և անյաղթ փիլիսոփա, քերթող և թարգմանիչ»: Սրա աշակերտն ու հաջորդն էր Մաթուսաղա եպիսկոպոսը, որը ոչ միայն ծաղկեցրեց իր վանքը, այլև Է դ. Արշարունիքում հիմնեց Վարդիկ հայր կոչված վանքը, որը կարճ ժամանակի ընթացքում լցվեց զանազան գավառներից եկած աշակերտներով. սրա մասին նույնպես ասվում է «Մեծ քերթող, փիլիսոփա, իմաստութեամբ լի եւ գիտութեամբ կատարեալ»: Սյունյաց վարդապետարանի ականավոր գործիչներից է Տաթևի առաջնորդ Ստեփանոս Սյունեցին, որը մեկնեց Սուրբ Գիրքը, գրեց ճառեր, շարականներ ու մեղեդիներ հորինեց, որոշեց եկեղեցական երաժշտության ձայների համակարգը և այլն: Ծաղկումը շարունակվում է նաև Թ և Ժ դդ.: Նա միշտ լի է եղել «Ծովամատույց, անհաղթ փիլիսոփաներով, աննման երաժիշտներով, բանիբուն վարդապետերով, անհամեմատ նկարիչ և գրող արհեստավորներով»: Տաթևի վանքը Ժ դ. ուներ նաև մեծ գրատուն, որից օգտվել է ԺԳ դ. Տաթևի հռչակավոր առաջնորդներից մեկը՝ Ստեփանոս Օրբելյանը՝ Սյունյաց պատմությունը գրելու համար: Օրբելյանը Սյունյաց վարդապետա-

1 Հեղինակը վերաշարադրում է «Արարատյան գավառում, թագավորների ու քահանայապետերի նստավայրում (Նոր Քաղաք Վաղարշապատում)» հայերի համար «բխած Աստծու պատվիրանների շնորհի»՝ **ազգային առաջին դպրոցի մասին Կորյուն վարդապետի հետևյալ տողերը**. «Իսկ երբ իրերի հաստատությունը փորձեցին, ապա ավելի համարձակ և ավելի շատ էին ժողովում նորագյուտ ուսման համար աշակերտներ՝ սովորեցնելու, կրթելու և անգետ մարդկանց քարոզելու համար պատրաստելու: Նրանք իրենք էլ հենց Հայաստան աշխարհի զանազան կողմերից ու գավառներից բազմությամբ վեր կենում, գալիս հասնում էին աստվածային գիտության բացված աղբյուրը», **Կորյուն**, Վարք Մաշտոցի (թարգ. և ծանոթագր. Մ. Աբեղյան), Երևան, 1941, էջ 59:

ռանի մասին ասում է. «Սյունյաց վարդապետարանը գիտության աղբյուր էր և իր մեջ պայծառացած դպրոցներով բոլոր հայ գիտունների գլուխն էր»[1]:

Հայոց վանքերի՝ ուսում և գիտություն տարածելու այս ուղղությունը շարունակվում է Արևելյան Հայաստանում Բագրատունյաց, Սյունյաց և Արծրունյաց տիրապետության ժամանակ: Ժ դ. Ռոմանոս կայսրի հալածանքների պատճառով շատ կրոնավորներ փախան-եկան Հայաստան և վերանորոգեցին ու հիմնեցին շատ վանքեր. Արշարունյաց երկրում՝ Կամրջաձորի վանքը, Շիրակում՝ Ախուրյանի ափին՝ Հոռոմոսն ու Սբ. Գրիգորը, Գուգարքում՝ Սանահինը և այլն: Նույն Ժ դ. Ռշտունյաց երկրում ծաղկեց Նարեկավանքը «մտավարժ փիլիսոփա» Անանիա Նարեկացու ղեկավարությամբ: Սա գիրք է գրել երկաբնակների դեմ, մաքառել է թոնդրակեցիների և այլ աղանդավորների դեմ: Նրա աշակերտն է եղել Գրիգոր Նարեկացի սքանչելի բանաստեղծը՝ Հայոց Եկեղեցու պարծանքներից մեկը:

Հարուստ գրադարան ունեցող վանքերից հիշատակության արժանի են Հոռոմոսը, Սանահինը, Հաղբատը («ամենափարթամ գանձարան»), Սաղմոսավանքը և այլն: Սանահինի վանքում է իր կյանքն

1 Ե. Տեր-Մինասյանն այս պարագայում վերաշարադրել է «երկնքի սյուն և հավատքի խարիսխ» Ստեփանոս Սյունեցու Սյունյաց վարդապետարան տեղափոխվելու մասին Ստեփանոս Օրբելյանի հետևյալ տողերը. «Դրա համար էլ դուրս գալով այն մենաստանից (Մաքենոցաց աստվածաբնակ առաքինարանից՝ Ա. Ք.)՝ շտապով դիմում է դեպի գիտությունների աղբյուրը՝ Սյունյաց վարդապետարանը, որը Հայաստանի բոլոր գիտությունների գլխավոր տեղն էր, որտեղ գտնվող դպրոցները ծաղկած էին», **Ստեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն (թարգ., ներած. և ծանոթագր.՝ Ա. Ա. Աբրահամյանի), Երևան, 1986, էջ 148-149):

անցկացրել և դպրոցը ղեկավարել Անանիա Սանահնեցին («այր մտաւոր եւ հանճարեղ, գիտող տոմարական արուեստի եւ աստուածային գրոց մեկնող»): Հաղբատի պարծանքն է Հովհաննես սարկավագ վարդապետը՝ սարկավագադիր տոմարի հեղինակը, «մեծիմաստն քան զյոլովս և հանճարեղն յամենայնի», Սամվել Անեցի պատմագրի, Ալավկա որդի Դավթի ուսուցիչը և այլն: Սևանա, Թեղենյաց և Հավուցթառ վանքերը նշանավոր էին երաժիշտներով:

Բոլոր վանքերի և նրանցում գործած նշանավոր անձերի լոկ հիշատակությունն իսկ մեզ շատ հեռու կտաներ: Ուստի բավականանում ենք մեջ բերելով նաև Կիլիկիայի վանքերից մի քանիսի անունը: Նախ՝ Սև լեռը (Մարաշի մոտերքը), որտեղ ծաղկում էր գիտությունն ու արվեստը (իմիջիայլոց, այստեղ է ուսել Մխիթար Գոշը), ապա՝ «Անվանի անապատն Արիգի», որտեղ բնակվում էր Գրիգոր Բ Վկայասեր Կաթողիկոսը, որ մտավոր մի շարժման սկզբնապատճառ դարձավ հայոց մեջ, Կարմիր վանքը Քեսունի մոտ. սրա առաջնորդ Ստեփանոս վարդապետի աշակերտներն են Գրիգոր Գ Պահլավունի և Ներսես Շնորհալի Կաթողիկոսները, Ներսես Լամբրոնացին, Սարգիս Շնորհալին և Իգնատիոս մեկնիչը: Հիշատակության արժանի են նաև Հռոմկլան, Արքակաղնի վանքը Սսի մոտ, Դրազարկի վանքն Անարզաբա քաղաքի մոտ, Կաստաղոնի վանքը Վահկաբերդի մոտ, Սկևռա վանքը և այլն:

Հայոց վանքերը շատ բազմաթիվ են եղել. մենք հիշատակեցինք միայն քչերի անունները և ոչ բոլոր նշանավորները: *Բայց այն դարերում վանք նշանակում էր նաև դպրոց: Ամեն մի վանք իր*

դպրոցն ուներ, իսկ ամենանշանավորներն ունեին բարձրագույն դպրոցներ, որոնք համալսարան էին կոչվում: Վերջիններիս կարգին էին պատկանում Տաթևի համալսարանը, Գլաձորի համալսարանը Վայոց ձորում, Հաղբատի և Սանահինի համալսարանը, Անիի բարձրագույն դպրոցը (ղեկավար՝ Հովհաննես սարկավագ վարդապետ), Մխիթար Գոշի Գետկավանքը կամ Գոշավանքը և այլն: Չափազանց ուշագրավ է այն, որ վարդապետի հատուկ պարտքն է համարվում աշակերտներ հավաքել իր շուրջը և նրանց գիր ու գրականություն սովորեցնել:

Լ. Թե որքան մեծ է եղել այդ ուսումնական հաստատություններում և նրանց կարիքների համար գրված ձեռագիրների քանակը, դրա մասին միայն գաղափար կարող ենք կազմել հետևյալ մոտավոր թվերից. Երևանի Մատենադարանում (Ձեռագրատանը) ներկայումս կա ավելի քան 10 հազար ձեռագիր: Նույնքան և գուցե ավելի կա դրսում (Երուսաղեմ, Վենետիկ, Վիեննա, Անթիլիաս, Փարիզ, Լոնդոն, Հռոմ և այլն): Երևանում եղած ձեռագրերից 3-ը գրված են Թ դ., 12-ը՝ Ժ դ., 15-ը՝ ԺԱ դ., մոտ 100-ը՝ ԺԲ դ., մոտ 400-ը՝ ԺԳ դ., ավելի քան 800-ը՝ ԺԴ դ., մոտ 1200-ը՝ ԺԵ դ., 1800-ը՝ ԺԶ դ., և 3000-ից ավելի՝ ԺԷ դ.[1]: ԺԸ և ԺԹ դդ. ձեռագրերը հաշվի չենք առնում: Այդ ձեռագրերի հիշատակարաններում հիշատակվում են 230-ից ավելի տեղանուններ (առավելապես վանքեր), որտեղ ձեռագրեր են գրվել: Այդ նույն ձեռագրերի հիշատակարաններից տեղեկանում ենք նաև, թե ինչպիսի ակնածությամբ ու գուգուրանքով էին մոտենում նրանց մեր նախնիները, ինչպես նրանք վտանգի ժամանակ իրենց պարտքն էին համարում ամենից առաջ հոգալ դրանց ապահով պահպանության մասին, իսկ երբ այդ ձեռագրերն այնուամենայնիվ ավարի էին առնվում, նրանց տերերի ու այդ տերերի ժառանգների գերագույն հոգսն էր դառնում ինչ գնով էլ լինի ազատել իրենց այդ «ամենաթանկագին գանձը» գերությունից և կրկին իր տեղը վերադարձնել: Թե հսկայական քանակությամբ ինչպիսի արժեքավոր ձեռագրեր են այս ճանապարհով կորել կամ ոչնչացել՝ զոհ դառնալով բարբարոսության, դա ինքնին հասկանալի է:

Վանքերի ծաղկման, գրի ու գրականության հանդեպ ունեցած այդպիսի հոգատար վերաբերմունքի շնորհիվ Ժ-ԺԲ դդ. ծաղկեց նաև գիտությունն ու արվեստի տարբեր ճյուղերը՝ մանրանկարչությունը և հայկական ուրույն ճարտարապետությունը, որի հոյակապ հուշարձանները մնացել են ցայսօր: Հոգևոր կյանքի հետաքրքրություններն ավելի ևս ուժեղացան. նույնիսկ աղանդավորներն սկսեցին գլուխ բարձրացնել և բազմաթիվ հետևորդներ գտնել (պավղիկյաններ, թոնդրակեցիներ և այլն): Սակայն այդ աղանդները ճնշվեցին ու հալածվեցին, և Հայոց Եկեղեցու միասնությունը չխախտվեց:

ԼԱ. Այս շրջանի հայ կաթողիկոսներից առանձին հիշատակության արժանի են Պահլա-

1 Տե՛ս «Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի» կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան, խմբ.՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մնացականյան, հ. Բ, Երևան, 1970, էջ 1118-1142

վունյաց սերնդից հայրապետական գահը բարձրացած Գրիգոր Վկայասերը, որի մասին վերևում նշվեց, մանավանդ Ներսես Շնորհալին (†1173), որի «Թուղթ ընդհանրական»-ը մինչև այսօր էլ չի կորցրել իր նշանակությունը, և որի հոգևոր երգերն ու շարականներն այժմ էլ երգվում են մեր եկեղեցում և զարմանալի գրավչություն ունեն իրենց պարզությամբ ու բարձր կրոնական ոգեշնչվածությամբ:

Առհասարակ պետք է նշել, որ Պահլավունյաց տան կաթողիկոսների ժամանակը Հայոց Եկեղեցու ծաղկման ու բարգավաճման ժամանակաշրջաններից մեկն էր:

ԼԲ. ԺԱ դ. կեսերից աշխուժանում են նաև Հայոց Եկեղեցու հարաբերությունները հարևան եկեղեցիների հետ: Համարյա բոլոր այդ հարևանները (ասորիներ, հույներ, լատիններ, վրացիներ) գրավոր հարաբերությունների մեջ են մտնում Հայոց Եկեղեցու հետ և զանազան պահանջներ են ներկայացնում նրան:

Այստեղ ամենից առաջ պետք է ասենք Ասորոց եկեղեցու հետ ունեցած հարաբերությունների մասին: Երկու եկեղեցիների մեջ առաջացած վիճաբանության առարկան այժմ այլևս հավատի դավանանքի վերաբերյալ խնդիրները չեն: Ասորոց պատրիարքի (ամենայն հավանականությամբ Հովհաննես Ժ Բար-Շուշանի 1058 և 1064-1073 թթ.) նամակին պատասխանելով՝ Գրիգոր Մագիստրոսը որոշակի ասում է, որ հայերի և ասորիների մեջ հավատի վերաբերյալ վիճելի խնդիրներ չկան, որ «առ մեզ և ի մերում

հայրապետանոցի քո սրբազնութիւնդ որպէս սրբոյն Կիւրղի և երիցս երանելեաց հարցն, որ յԵգիպտոսն են, այնպէս համարիմք աթոռակից, պատարագակից մանաւանդ եթէ քահանայակից»[1]: Վեճի խնդիրները եղել են հետևյալները՝ հաղորդության մեջ անխմոր հաց և անխառն գինի գործածելը, Ծննդյան և Հայտնության տոները միացած թե անջատ կատարելը, օրվա սկիզբն առավոտը (հայերը) թե երեկոն (ասորիները) համարելը: Մեր ձեռքն է հասել Հովհաննես Ժ Բար-Շուշանի մի ընդարձակ նամակ Հայոց կաթողիկոսներից մեկին (անունը հիշված չէ. երևի Գեորգին՝ 1064-ի և 1072-ի միջև), որի մեջ հենց այս խնդիրներն են արծարծված: Այդ գրագրություններն արդյունք չեն տալիս և չնայած իրենց բարյացակամ ոգուն՝ հարաբերությունների սրման առիթ են դառնում: Բար-Շուշանի նամակին ներկայումս կցված են երկու այլ գրություններ, որոնք իսկապես բարեկամական գրություններ չեն, այլ պարսավագրեր Հայոց Եկեղեցում տիրող վատ սովորությունների մասին և այլն: Տեղեկություններ կան, որ հայերն էլ ասորիներին պարտք չեն մնացել և իրենց կողմից նույնպիսի գրություններ են ուղղել Ասորոց եկեղեցու հասցեին: Կրքերն այնքան են բորբոքվել, որ Հայոց Գրիգոր Գ Կաթողիկոսի հրամանով նրա եղբայր Ներսես Շնորհալին մի թուղթ է գրում, որի մեջ աշխատում է թյուրիմացությունները պարզել և կրքերը հանդարտեցնել:

Չնայած հակառակություններին ու փոխադարձ մեղադրանքներին՝ պետք է նկատել, որ երկու եկեղեցիների ներկայացուցիչները երբեք չեն կորցրել միմ-

1 «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», Ալեքսանդրապոլ, 1910, թուղթ ԿԷ, էջ 163:

յանց հետ էական կետերում համաձայն և միաբան լինելու գիտակցությունը: Հայտնի է, օրինակ, որ Հայոց Գրիգոր Վկայասեր Կաթողիկոսը, ինչպես նաև նրա հայրը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, այդ միության գիտակցությամբ շատ բան ասորերենից թարգմանել են հայերեն: Հայտնի է նաև, որ Ներսես Շնորհալին էլ Արևելյան Հայաստանի հռչակավոր Հաղբատ վանքի առաջնորդ Գեորգ եպիսկոպոսի խնդրով մի քանի բաներ է թարգմանել տվել ասորերենից, հատկապես Սարգիս զորավարի վկայաբանությունը: Այդ առթիվ տեղեկանում ենք, որ Ներսես Շնորհալին լավ և մտերմիկ հարաբերության մեջ է եղել ասորական վանքերի հետ: Թե՛ ասորիները, և թե՛ հայերը հաճույքով պատմում են, թե ինչպես ասորիների պատրիարք Աթանասը (1090-1129) Հայոց Թորոս իշխանին Կոստանդնուպոլսից փախչելուց հետո օգնել է Կիլիկիան կրկին իր իշխանության ներքո նվաճել: Միության և համաձայնության գիտակցությունը հայերի և ասորիների մեջ ավելի որոշ կերպով երևում է Ներսես Շնորհալու և նրա անմիջական հաջորդի օրոք, երբ բյուզանդացիները վերանորոգեցին իրենց՝ Հայոց Եկեղեցու հետ միություն հաստատելու փորձերը: Հին սովորության համաձայն՝ Ասորոց պատրիարք դառնալով՝ Միքայելը (1166-1199) պատգամավորություն է ուղարկում Հայոց Կաթողիկոս Ներսես Շնորհալու մոտ և հայտնում է նրան իր գահակալության մասին: Նույն կերպ վարվում է Ներսեսի մահից հետո Հայոց Կաթողիկոս Գրիգոր Դ Տղան, որ իր գահակալությունն է հայտնում Միքայել պատրիարքին: Առհասարակ բյուզանդացիների միության փորձերի ժամանակ երկու հայրապետերը՝ ասորի և հայ, հանդես են գալիս

միասնական ճակատով, իրադարձությունների մասին տեղյակ են պահում միմյանց և հեռու են մնում անջատ գործողություններից:

ԼԳ. Բյուզանդացիների կատարած միության փորձերի մասին համառոտ պետք է ասենք հետևյալը. Մանվել Ա Կոմնենոս կայսեր (1143-1180) բոլոր նամակներն ու պատգամավորությունները, Հայոց Եկեղեցու և ազգի անկախությունը բյուզանդացիների հետ միավորելու միջոցով վերացնելու փորձերը ոչ մի հետևանքի չեն հասցնում, որովհետև Հայոց կաթողիկոսները՝ Ներսես Շնորհալին և նրա հաջորդը՝ Գրիգոր Դ Տղան, կտրականապես մերժում են անհատապես որևէ զիջում անել բյուզանդացիներին հավատի և եկեղեցական սովորությունների հետ կապված որևէ խնդրում և կայսրին պատասխան տալը վերապահում են Հայոց ազգային եկեղեցական ժողովին՝ Արևելյան Հայաստանի եպիսկոպոսների և վարդապետերի մասնակցությամբ: Իսկ Արևելյան Հայաստանի եպիսկոպոսներն ու վարդապետերը լսել անգամ չէին ուզում հույների հետ որևէ միության մասին՝ միության այդ բոլոր փորձերը համարելով անտեղի ոտնձգություն Հայոց Եկեղեցու անկախության ու ինքնուրույնության դեմ:

Քանի որ Հայոց Եկեղեցու տարբերությունները մյուս քրիստոնեական եկեղեցիներից արտահայտված են բյուզանդացիների հայտնի 9 կետերի մեջ, ուստի այդ խնդիրներին այլևս մանրամասնորեն չանդրադառնալու համար մեջ ենք բերում այդ կետերը: Հայերից պահանջվում էր.

1. Նզովել Քրիստոսի մեջ մի բնություն խոստովանողներին:

2. Դավանել Քրիստոսի մեջ մի անձ, երկու բնություն, երկու կամք և երկու ներգործություն:

3. «Սուրբ Աստված»-ը երգել առանց «որ խաչեցար»-ի ու «և»-ի:

4. Եկեղեցական գլխավոր տոները՝ Ծնունդը, Մկրտությունը, Ավետումն ու Տյառընդառաջը տոնել հույների հետ:

5. Մեռոնը ձիթենու ձեթից պատրաստել:

6. Խմորուն հացով ու ջրախառն գինով պատարագել:

7. Պատարագի ժամանակ քահանաներն ու ժողովուրդը եկեղեցու մեջ մնան, դուրս գան միայն երեխաներն ու ապաշխարողները:

8. Ընդունել Դ, Ե, Զ, և Է տիեզերական ժողովները:

9. Հայոց կաթողիկոսի հաստատությունը Հունաց կայսրից ընդունել:

Հռոմկլայի 1179 թ. ժողովն այս պահանջները չընդունեց և թեև հետագայում՝ 1196 թ., Տարսոնի ժողովը Գրիգոր Ապիրատ Կաթողիկոսի նախագահությամբ և Ներսես Լամբրոնացու եռանդուն մասնակցությամբ համամտություն հայտնեց այդ նույն կետերին, բայց այդ որոշումը ևս ոչ մի դրական արդյունք չտվեց, որովհետև նրա դեմ ելան այժմ էլ, ինչպես և Գրիգոր Դ Տղայի ժամանակ, արևելյան վարդապետերը՝ Գրիգոր Տուտեորդու առաջնորդությամբ, և խափանեցին դրա իրականացումը:

ԼԴ. Միաժամանակ և զուգընթաց տեղի են ունենում միության փորձեր նաև Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու հետ:

Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու կողմից միավորման առաջին լուրջ փորձերը Հայոց Եկեղեցու հետ սկիզբ են առնում Խաչակրաց արշավանքների ժամանակներից: Կիլիկիայի Ռուբինյան հայ թագավորները և այն ժամանակվա հայ կաթողիկոսները՝ առավելապես Պահլավունյաց տոհմից, լուրջ հույսեր էին տածում, թե կարող կլինեն Հռոմի պապերի միջնորդությամբ Արևմտյան Եվրոպայից զինվորական օգնություն ստանալ և դրանով շարունակ առաջխաղացող և Կիլիկյան հայ իշխանության համար մեծ վտանգ հանդիսացող մահմեդական ազգերի առաջխաղացումը կասեցնել: Կիլիկյան հայերի ղեկավարներն առավել ևս ստիպված էին իրենց հայացքը դեպի արևմտյան կաթոլիկ Եվրոպան ուղղել, որովհետև բյուզանդական կայսրերը կտրականապես դեմ էին ելնում հայերի ազատագրական ձգտումներին և շարունակ բռնություններ ու ճնշումներ էին գործադրում նրանց նկատմամբ:

Այս հարաբերությունների մեջ կարևոր նշանակություն է ձեռք բերում Լևոն Ի-ի իշխանապետությունը (1123-1137): Նրա օրոք պատերազմ է սկսվում հայերի և հույների միջև, որովհետև Լևոնը հույների ձեռքից մի քանի քաղաքներ էր խլել: Պատերազմը վերջանում է նրանով, որ 1137 թ. հույները գերում են Լևոնին և գրավում նրա երկիրը, մինչև որ գերի ընկած Լևոնի որդին՝ Թորոս Բ, կարողանում է նորից իր ձեռքը գցել հայրենական իշխանությունը 1144 թ.: Այս թշնամական գործողություններն առիթ տվեցին, որ Կիլիկիա-

յի հայերը հարաբերության մեջ մտնեն խաչակիրների ձեռքով Արևելքում նոր հաստատված լատին իշխանությունների հետ: Այդ ժամանակ Արևելք էր եկել Հռոմի պապի նվիրակ կարդինալ Ալբերիկոսը, որ իր նախագահությամբ տեղի ունեցող Անտիոքի 1141 թ. ժողովին մասնակցելու հրավիրեց նաև Հայոց Գրիգոր Գ Կաթողիկոսին և նրա եղբորը՝ Ներսես եպիսկոպոս Շնորհալուն: Ժողովից հետո կարդինալի հրավերով Հայոց Կաթողիկոսն այցելեց Երուսաղեմ, և այստեղ լատին կարդինալն առաջին անգամ առաջարկեց Հռոմի եկեղեցու հետ միություն հաստատել: Հայոց Կաթողիկոսն այդ առաջարկության առաջն առավ՝ հայտարարելով, թե ինքը երկու եկեղեցիներն իրարից բաժանող էական կետեր չի տեսնում: Քանի որ թե՛ հայերը, և թե՛ լատիններն իրարից փոխադարձաբար օգտվելու և օգնություն ստանալու հույսեր ունեին, երկու կողմերն էլ օգտակար համարեցին դրված հարցի շուրջը վիճաբանություններ չբանալ: Սակայն Լուցիոս II պապը (1143-1144) Հայոց Գրիգոր Կաթողիկոսին եկեղեցական նվերներ ուղարկեց, և երբ Հայոց Կաթողիկոսն էլ իր կողմից նույնպիսի նվերներով հատուկ պատգամավորություն ուղարկեց Արևմուտք, և այս պատգամավորությունը ներկայացավ Եվգենիոս III պապին (1145-1153), վիճաբանություններ սկսվեցին երկու եկեղեցիների դավանական և ծիսական տարբերությունների նկատմամբ: Սրա հետևանքով հիշված պապը պաշտոնական գրություն ուղղեց Հայոց Գրիգոր Գ Կաթողիկոսին՝ առաջարկելով, որ համակերպվի Հռոմի եկեղեցու հետ և միանա նրան: Հայոց Կաթողիկոսը պատասխան չտվեց այդ գրությանը, և, այսպիսով, առանց հետևանքի վերջացավ

Հայոց և Հռոմի եկեղեցու միջև սկսված հարաբերությունների առաջին շրջանը:

Հարաբերությունների երկրորդ շրջանի սկիզբը դրվում է Լևոն Բ իշխանի օրոք (1185), որի ժամանակ հայերի քաղաքական նպատակադրումը հետզհետե ավելի ու ավելի հստակ է արտահայտվում: Հայերը շուտով զգացին, որ բյուզանդացիներից իրական օգնություն ստանալու որևէ հույս չկա, մյուս կողմից տեսան, որ Արևելքում զորանում է խաչակիրների ազդեցությունը (Ֆրիդրիխ Բարբարոսա կայսեր Արևելք գալու ժամանակներն էին), և նրանք իրենց ուշադրությունը միանգամից շրջեցին դեպի Արևմտյան Եվրոպա և սկսեցին դարձյալ հարաբերություններ մշակել Հռոմի հետ: Քաղաքական նպատակը միանգամայն որոշ էր. հայերն ուզում էին Արևմուտքից պաշտպանություն ստանալ և իրենց նոր հաստատած իշխանությունը թագավորության բարձրացնել: Լևոնի այս բուռն փափագն իրագործելուն օժանդակում էին Գրիգոր Դ Տղա Կաթողիկոսը և Տարսոնի հռչակավոր արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին, մինչդեռ բուն Հայաստանի եկեղեցականները՝ այսպես կոչված *արևելյան կամ «հյուսիսային կողմանց» վարդապետերը,* բոլորովին դեմ էին Կիլիկիայում արտահայտություն գտնող միութենական և լատինասեր ձգտումներին, որովհետև նրանք, այդպիսի միության մեջ ոչ մի օգուտ չգտնելով, միայն Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնության և անկախության կորուստն էին տեսնում: Այդ պատճառով բացարձակ պառակտումն էր սպառնում Հայոց Եկեղեցուն, և Լևոն Բ միջոցներ էր որոնում երկու պայքարող կողմերին որևէ կերպ հաշտեցնելու, որպեսզի չկորցնի այն արքայական

թագը, որ խոստանում էին նրան լատինները: Բայց Արևմուտքից թագ ստանալու համար անհրաժեշտ էր Հռոմի պապի հավանությունն ու հաստատումը, իսկ պապերն առանց կրոնական միությունը գլուխ բերելու չէին համաձայնում Լևոնին թագ շնորհել: Թեև պապի առաջարկներն ու պահանջները հայ եպիսկոպոսները մերժեցին, բայց Լևոն Բ-ին հաջողվեց համոզել պապի նվիրակին, որ բավարարվի թագավորի՝ իրեն և միայն 12 եպիսկոպոսի ստորագրությամբ (1198): Ըստ այսմ Լևոն Բ-ի թագադրության հանդեսը տեղի ունեցավ 1199 թ. հունվարի 6-ին. պապական նվիրակն արքայական թագ դրեց Լևոնի գլխին, իսկ Հայոց Կաթողիկոսը կատարեց թագավորական օծումը:

Սակայն շուտով պարզվեց, որ Լևոն Բ-ի արածը միայն քաղաքական մի քայլ էր. նա սկսեց բոլորովին կարևորություն չտալ այն պայմաններին, որոնք այդ միության հիմքն էին կազմում: Հովհաննես Ձ Մեծաբարո Կաթողիկոսի օրոք (1203-1221) Լևոն Բ մինչև իսկ պապական նվիրակի հրահանգները մերժեց և Կաթողիկոսի համաձայնությամբ լատին կրոնավորներին արտաքսեց իր երկրից:

Բայց հետագայում լատինասեր ուղղությունը քանի գնաց, այնքան զորեղացավ Կիլիկիայում. Կոստանդին Ա Բարձրբերդցի Կաթողիկոսը (1221-1267) և Հեթում I թագավորը (1226 թ.-ից) կարող են համարվել հայալատին մերձեցման գլխավոր գործիչները թե՛ քաղաքական, և թե՛ եկեղեցական տեսակետից: Այս ուղղությունն ավելի ևս ուժեղացավ Հեթում II թագավորի օրոք (1289-1307), որը լատինների հանդեպ ստրկական համակերպության ուղին բռնեց: 1293 թ. Հեթում II-ը և լատինասեր կուսակցությունը Կաթողիկոսական աթոռ բարձրացրին Գրիգոր Է Անավարզեցուն (1293-1307), որը լատինամետ ուղղության ամենաեռանդուն գործիչներից մեկն էր: 1307 թ. Սսում գումարված մի ժողով ընդունեց Հայոց Եկեղեցու մեջ փոփոխություններ մտցնելու և այն հռոմեական եկեղեցուն մերձեցնելու ծրագիրը:

Սսի ժողովից հետո և մինչև հայրապետական աթոռի Էջմիածին փոխադրվելը (1441) Կիլիկիայում տիրում էր հարաճուն լատինամետ ուղղություն, իսկ երբ այնտեղ Կոռիկոսյան տան լատինասեր թագավորներին հաջորդում են Լուսինյան գերդաստանի լատինազգի և հռոմեադավան թագավորները, այդ ուղղությունը բոլորովին տիրապետող է դառնում:

ԼԵ.

Այս բոլոր իրադարձությունների ազդեցությամբ ու կապակցությամբ ամբողջ Հայաստանում ուժեղանում է կաթոլիկ քարոզչության գործը, որը մեծ խռովությունների ու գժտությունների պատճառ է դառնում և մեր պատմության մեջ հայտնի է *ունիթորական շարժում* անունով: Ավելորդ ենք համարում այդ շարժման մանրամասնությունների մեջ մտնել. այսքանը միայն կասենք, որ Արևելք եկողների և իրենց գործունեությունը Հայաստանում հաստատողների մեջ էր Թովմաս Աքվինացու աշակերտը՝ Բարդողիմեոս Բոլոնիացին[1]: Սրա և սրանով

1 **Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի** (Մարաղացի, ծննդ. թվ. անհայտ, (Բոնոնիա Բոլոնիա, Իտալիա) – 1333 թ., Քռնա, Նախիջևան) - դոմինիկյան աստվածաբան, փիլիսոփա և քարոզիչ: Հայոց մեջ միարարության (ունիթորության) սկզբնավորող և Մարաղայի առաջին լատին եպիսկոպոսը: Նրա գրչին են պատկանում հայերեն գրված և միայն հայերենով հայտնի «Մեկնութիւն վեցօրէից», «Յաղագս հնգից ընդ-

հափշտակված Հովհաննես Քռնեցի վարդապետի ջանքերով կազմվեց մի հայ կաթոլիկ խմբակ՝ հոգևորականներից ու աշխարհականներից, որոնք որոշեցին հեռանալ իրենց «հին մոլորությունից», այսինքն՝ մայրենի եկեղեցուց, ընդունել կաթոլիկ եկեղեցու դավանությունն ու կարգերը և հնազանդվել Հռոմի պապին: Սա տեղի ունեցավ շուրջ 1330 թ.: Բարդողիմեոս Բոլոնիացու մահից հետո՝ 1333 թ., Հովհաննես Քռնեցին շտապեց Հովհաննես XXII պապի մոտ և պաշտոնապես հաստատել տվեց հայ դոմինիկյան կարգը, որն ավելի հայտնի է միաբանող եղբայրներ (fratres unitores) կամ ունիթորներ անունով: Սրանց քարոզությունն ապարդյուն չանցավ. հայ լուսավորչականներից շատերը բաժանվեցին իրենց մայրենի եկեղեցուց, առանձին կրոնական համայնքներ կազմեցին և միացան կաթոլիկ եկեղեցուն: Հայ կաթոլիկների բազմամարդ կենտրոններն էին Երնջակ, Նախիջևան, Քռնա և մանավանդ Ապարաներ գյուղաքաղաքը, որտեղ կային շատ վանքեր ու կրոնավորներ, ինչպես նաև եպիսկոպոս:

Ունիթորների գործունեության արդյունքն այն եղավ, որ մեծ թշնամություն ընկավ բուն հայերի և նրանցից բաժանված կաթոլիկ հայերի միջև, որը հետզհետե ավելի ուժեղացավ և զրպարտությունների, ամբաստանությունների ու ծանր հալածանքների

հանրից», «Գիրք Դժոխոց», «Քարոզգիրք» (որից ավելի ուշ կազմվել են առանձին ժողովածուներ), «Տրամաբանութիւն» և այլ աշխատություններ:

Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու և Պետրոս Արագոնացու ղեկավարությամբ XIV դ. հայ ունիթորները Քռնայի և Ծործորի դպրոցներում լատիներենից հայերեն են թարգմանել Թովմաս Աքվինացու, Բոնավենտուրայի, Ալբերտ Մեծի, Ժիլբեր (Ջիլբերտոս) Պոռետացու և այլոց աշխատանքները:

առիթ դարձավ: Այդ իսկ պատճառով Հայոց Եկեղեցին լուրջ պայքար սկսեց ունիթորների դեմ, հատկապես Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և նրանց աշակերտների միջոցով (ԺԴ և ԺԵ դդ.): Հալածանքների և փոխադարձ մեղադրանքների հետևանքով հայ կաթոլիկները ժամանակի ընթացքում հետզհետե օտարացան հայությունից և սկսեցին իրենց ֆրանկ անվանել, որով և ավելի ատելի դարձան:

ԼԶ. Այս նույն դարաշրջանին է վերաբերում նաև վրացիների և հայերի հարաբերությունների խնդիրը: ԺԲ դ. վերջերին Վրաստանը Թամար թագուհու ժամանակ (1184-1212) հասել էր իր քաղաքական և մտավորական զարգացման գագաթնակետին: Այս ժամանակվա գործիչներ են հայազգի իշխաններ Զաքարե Ամիրսպասալարը և նրա եղբայր Իվանե Աթաբեկը: Սրանք, մանավանդ սրանցից առաջինը շատ էին նպաստել Վրաստանի տիրապետությունը նաև Հայաստանի վրա տարածելուն, և, իրոք, Հայաստանի մի խոշոր մասն այժմ միացած էր Վրաստանին: Սակայն կրոնական տեսակետից վրացիների մեջ մեծ ատելություն կար դեպի հայերը: Հարաբերություններն այնքան էին սրվել, որ վրացիները նույնիսկ ասում էին. «...Տաճիկն եւ Ջուհուդն լաւ է քան զՀայն»[1]: Այսպիսի վիճակին վերջ դնելու համար Զաքարե Սպասալարը երկու եկեղեցիների միջև միու-

1 Տե՛ս **Մխիթար Գոշ**, Թուղթ առ Վրացիսն / **Պ. Մուրադյան**, Հայ-վրացական դավանաբանական խնդիրները և Մխիթար Գոշի «Առ Վրացիսն» թուղթը: Աղբյուրագիտական քննություն և բնագրեր, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 198 (տե՛ս նաև **«Գանձասար»** (աստուածաբանական հանդես), Զ, Երևան, 1996, էջ 341):

թյուն, ավելի ճիշտ՝ մերձեցում առաջ բերելու փորձեր է անում: Երբ այդ փորձերն անհաջող են անցնում, հայտնի առակագիր և Դատաստանագրքի հեղինակ Մխիթար Գոշը թուղթ է գրում (նաև Զաքարեին ու Իվանեին), թե խաղաղություն հաստատելու համար պետք է սանձել վրացիների ատելությունը. երկու եղբայրներից մեկը՝ Իվանեն, բաժանվում է Հայոց Եկեղեցուց և ընդունում Վրաց եկեղեցու դավանությունը, իսկ Զաքարեն շարունակում է միության փորձերը և առաջարկում է այնպիսի փոփոխություններ մտցնել Հայոց Եկեղեցում, որ այլևս թշնամության ու բամբասանքի առիթ չլինի: Սակայն Մխիթար Գոշն ու արևելյան վարդապետերը չեն ընդառաջում նրան, և նա դիմում է Լևոն թագավորին և Հովհաննես Կաթողիկոսին: Զաքարեի առաջարկները քննելու համար 1207 թ. հրավիրվում է Սսի ժողովը, որը և որոշում է այդ առաջարկներն ընդունել: Առաջարկները վերաբերում էին միայն եկեղեցական սովորություններին և հետևյալն էին. 1. բացօթյա վրանի տակ պատարագել, 2. եկեղեցական տոները կատարել վրացիների հետ. Ավետյաց տոնը՝ ապրիլի 6-ին, Վերափոխումը՝ օգոստոսի 15-ին, իսկ Խաչվերացը՝ սեպտեմբերի 14-ին, 3. ճրագալույցները լուծել միայն ձեթով և ձկով, 4. ընդունել բոլոր սրբերի և Փրկչի պատկերների հարգանքը, 5. Պատարագ մատուցել ո՛չ միայն ննջեցյալների հոգու փրկության համար, այլև կենդանիների, 6. հայ կրոնավորներին արգելել միս ուտել, 7. նախ դպիր կարգել, ապա որոշ ժամանակ հետո՝ սարկավագ և հետո միայն կատարյալ հասակում՝ քահանա, 8. պատվիրել հայ կրոնավորներին վանքերում ապրել և անհատական սեփականություն չունենալ:

Զաքարեն ժողովի է հրավիրում հյուսիսային վարդապետերին, որոնց մի մասը համակերպվում է, իսկ ավելի պահպանողական մասը Գրիգոր Տուտեորդու առաջնորդությամբ ոչ միայն խստիվ մերժում է, այլև նույնիսկ բռնի միջոցների է դիմում համակերպվողների նկատմամբ: Արդյունք չի ունենում նաև 1209 թ. Անիում հրավիրված ժողովը: 1211 թ. Զաքարե Սպասալարը մեռնում է, և դրանով այս խնդիրը փակվում է:

ԼԷ. Այս անպտուղ վիճաբանությունները, բյուզանդացիների միության փորձերն ու Հռոմի մարդորսական քաղաքականությունը, որ աշխատում էր Հայոց Եկեղեցին ճղակոտոր անել, ունեցան իրենց տխուր արդյունքը: ԺԲ դ. ծաղկած վիճակից Հայոց Եկեղեցին արդեն սկսեց անկում ապրել: Ներքին շփոթությունների ու անկարգությունների վրա ավելացան արտաքին սոսկալի արհավիրքները: Հայերը հազիվ էին փոքր-ինչ ազատ շունչ քաշել ԺԱ դ. սելջուկյան թուրքերի արշավանքերից հետո, երբ ԺԳ դ. երկրորդ քառորդից սկսվեցին մոնղոլական ահռելի արշավանքներն ու ավերածությունները Հայոց երկրում: Մի արհավիրքի հասցրած անբուժելի վերքերը դեռ չսպիացած՝ 150 տարի հետո՝ ԺԴ դ. վերջերին, սկսվեցին Լենկթամուրի՝ իր ավերածություններով չգերազանցված արշավանքներն ու խժդժությունները, որոնք լրացրին մոնղոլների առաջին արշավանքների թողած պակասը: Ժողովուրդը հարյուր հազարներով անխնա կոտորվեց, մի մասն արտագաղթի ճանապարհը բռնեց իր հայրենի երկրից, քաղաքներն

ու աչքի ընկնող բնակավայրերն ավերվեցին, վանքերը քարուքանդ արվեցին, վանականները ցրվեցին, դպրոցները փակվեցին, և Հայոց երկրում ավելի քան երեք հարյուր տարի տիրեց անլույս խավարը: Երկրում մնացած և իր վերքերը համբերությամբ ու ջանասիրությամբ բուժող հայ ժողովրդի մնացորդներն էլ հանգիստ չունեին օսմանյան թուրքերի և պարսիկների մրցակցության շնորհիվ առաջացած արյունահեղ պատերազմներից, որոնցից գլխավոր տուժողը դարձյալ հայ ժողովուրդն էր, որովհետև պատերազմներին հետևում էին սովն ու համատարած հիվանդությունները: Այդ պատերազմների ընթացքում հայ ժողովրդին մի սոսկալի հարված էլ հասցրեց պարսից Շահաբաս թագավորը, որը, սկզբնական հաղթություններից հետո նահանջելով օսմանցոց զորության առաջ, 1605 թ. ահագին բազմությամբ հայ ժողովրդին բռնությամբ գաղթեցրեց Պարսկաստան՝ նախ՝ օսմանցոց գրավելիք երկիրն անմարդաբնակ և ամայի դարձնելու, և երկրորդ՝ իր երկիրը շենացնելու համար: Հայրենիքի բուռն կարոտը քաշող ժողովրդին նոր բնակավայրերի (Սպահան) հետ փոքր-ինչ ընտելացնելու համար Շահաբասն Էջմիածնից Սպահան ուղարկեց ոչ միայն Լուսավորչի աջը, այլ նաև Էջմիածնի քարերից 15 հատ, որպեսզի դրանց հիման վրա Նոր Էջմիածին կառուցվի օտար երկրում: Սակայն այդ բոլոր փորձերը, իհարկե, անհաջող անցան:

ԼԸ. Հայոց Եկեղեցու հայրապետական աթոռը քաղաքական իրադարձությունների բերումով չի կարողացել միշտ միևնույն տեղում հաստատված մնալ, այլ իր ժողովրդի հետ ստիպված է եղել զանազան դարերում տեղից տեղ թափառել: Դ դ. սկզբից Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով հաստատվելով Էջմիածնում՝ այդ աթոռը 484 թ. Հովհան Մանդակունին փոխադրում է երկրի այն ժամանակվա քաղաքական կենտրոն՝ Դվին, որտեղ հայրապետական աթոռը մնում է շուրջ 450 տարի: 928 թ. Հովհաննես Ե Դրասխանակերտցի պատմաբան աստանդական Կաթողիկոսն աթոռը փոխադրում է Վասպուրական, այնուհետև կարճ ժամանակով Աղթամարն է դառնում հայրապետանիստը: Ապա Անանիա Մոկացին 944 թ. իր աթոռը հաստատում է Արգինայում, Սարգիս Սևանեցին անցնում է Անի, և այստեղից էլ հայրապետական աթոռն անցնում է Թավբլուր, Ծամնդավ, Սև լեռ, Ծովք, Հռոմկլա (1147), այստեղից էլ Գրիգոր Է Անավարզեցին 1293 թ. իր աթոռը հաստատում է Սսում, ուր և աթոռը մնում է կրկին մինչև Էջմիածին փոխադրվելը:

Աթոռը կրկին փոխադրելու պատճառներն էին նախ՝ հայերի քաղաքական իշխանության բարձրացումը Կիլիկիայում, որով վերանում էր հայրապետական աթոռը Կիլիկիայում պահելու անհրաժեշտությունը, երկրորդ՝ Սսի Կաթողիկոսական աթոռի ըստ ամենայնի ընկած վիճակը, որի հետևանքով կաթոլիկության քարոզությունը, ինչպես նկարագրեցինք, եռանդով տարածվում էր թե՛ Արևմտյան, և թե՛ Արևելյան Հայաստանում, երրորդ՝ Հայոց Եկեղեցու ինքնուրույնությունն ու անկախությունը պաշտպանելու բուռն ձգտումը: Այս կապակցությամբ Արևելյան Հայաստանում մի մեծ շարժում առաջացավ, որի մեջ շատ մեծ էր Սյունյաց մեծ դպրոցի դերը և նրա նշանավոր ներկա-

յացուցիչների՝ Հովհան Որոտնեցու (†1388), Մաղաքիա Ղրիմեցու (†1384) և Գրիգոր Տաթևացու (†1410) գործունեությունը: Վերջնական անկման առաջն առնելու համար անհրաժեշտ համարվեց հայրապետական աթոռը կրկին Սբ. Էջմիածին փոխադրել, և այս գործն իր ընկերների և համախոհների հետ միասին իրականացրեց Գրիգոր Տաթևացու աշակերտ Թովմա վարդապետ Մեծոփեցին 1441 թ.:

Որպես Աթոռի տեղափոխությունների արդյունք՝ պատմության մեջ մնացին Աղթամարի և Սսի մասնավոր կաթողիկոսությունները, որոնք, երբեմն օգտվելով խառնակ դրությունից, ոտնձգություններ էին անում Հայոց Եկեղեցու ընդհանրական կաթողիկոսության դեմ և իրենց ոչ միայն անկախ, այլ նաև Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս էին հայտարարում:

Սակայն արհավիրքների այս դարերում հայրապետական աթոռի՝ Կիլիկիայից Սբ. Էջմիածին փոխադրվելով ընդհանուր առմամբ անկումն ու քայքայումը միանգամից չվերացավ: Միայն ԺԷ դ. սկզբից ընդհանուր զարթոնքի և հոգևոր վերածնության լույսը փայլատակեց Հայոց աշխարհում: Այս կապակցությամբ հատուկ հիշատակության արժանի է Մովսես Գ Խոտանանցի նաև Տաթևացի (1629-1632), Փիլիպպոս Ա Աղբակեցի (1633-1655), Հակոբ Դ Ջուղայեցի (1655-1680) կաթողիկոսների և նրանց հաջորդների գործունեությունը: Վերածնության սկիզբը դրվեց նրանով, որ նոր անապատներ ու վանքեր հիմնվեցին Հայոց երկրի զանազան կողմերում և դպրոցներ բացվեցին՝ ուսում ու գիտություն տարածելու համար: Այդ անապատներից առաջինն ու ամենանշանավորը Հարանց կոչված անապատն էր Սյունյաց երկրում՝ հին Թանահատի վանքի մոտերքը, որի հիմքը դրեցին 1610 թ. Սաղմոսավանքի Սարգիս եպիսկոպոսը և Կիրակոս ու հետագայում կաթողիկոսացած Մովսես վարդապետները: Այս անապատի օրինակով հաստատվեցին նորերը. Ներսես վարդապետ Մոկացին (1627) հիմնեց Լիմ անապատը, Կարապետ եպիսկոպոսը՝ Սևանի անապատը, Արիստակես վարդապետը՝ Տանձափարախ կոչված անապատը, Դավիթ եպիսկոպոսը՝ Չարեքագետի անապատը և այլն: Այս վանական դպրոցներում հետևում էին ոչ միայն Սուրբ Գրքի ուսուցմանը, այլև այսպես կոչված արտաքին գիտություններին (քերականություն, Դավթի Սահմանք, Պորփյուր, սեռի և տեսակի ուսմունք և այլն): Սբ. Էջմիածինը ևս ուներ իր դպրոցը, որ հաստատել էր Մովսես Կաթողիկոսը Հովհաննավանքում: Նրա հաջորդը՝ Փիլիպոս Աղբակեցին, ավելի ևս բարեկարգեց այս դպրոցը և վերջում փոխադրեց Էջմիածին: Էջմիածնի դպրոցում էր իր ուսումն առել հայտնի պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին: Բացի հիշված վանքերից ու դպրոցներից՝ պետք է հիշատակել նաև Սաղմոսավանքը, Հավուցթառը, Գլաձորը, Անանիա առաքյալի վանքը Երևանում և այլն:

Այս վանքերի և նրանց դպրոցների գործունեության շնորհիվ Հայոց Եկեղեցին վերակենդանացավ և ապացուցեց իր կենսունակությունը: Չպետք է մոռանալ, որ ԺԷ դ. տպագրության արվեստի զարգացման դարն է: Վերևում հիշված հայ վերանորոգիչ կաթողիկոսները ժամանակի իրենց ճիշտ ըմբռնողությունը ցույց են տալիս նաև նրանով, որ հոգ են տանում տպագրության արվեստը հայերի մեջ արմատավորելու մասին: Նրանք Էջմիածնից կարող

հոգևորականներ են ուղարկում Եվրոպա՝ հայկական տպարաններ հիմնելու նպատակով: Այսպես, հայկական տպարաններ են հիմնվում 1616 թ. Լեմբերգում, 1640 թ.՝ Լիվոռնոյում և Նոր Ջուղայում, 1660 թ.՝ Ամստերդամում, 1677 թ.՝ Կոստանդնուպոլսում և այլն: Հայերեն տպագրվում են Սուրբ Գիրքը և հայ մատենագիրները, ինչպես նաև այլ գրքեր, որով հայ հոգևորականների և աշխարհականների կրթությունն ավելի բարձր մակարդակի է հասցվում: ԺԸ դ. սկզբներից հայ ժողովուրդը հարաբերություններ է մշակում նաև արևմտյան գրականության և մշակույթի հետ, գլխավորապես Մխիթար Սեբաստացու հիմնած հայ կաթոլիկ Մխիթարյան միաբանության գործունեության միջոցով:

ԼԹ. Անհրաժեշտ ենք համարում այստեղ մի քանի խոսք ասել Մխիթար Սեբաստացու և նրա հիմնած միաբանության մասին:

Մխիթար Սեբաստացին (աշխարհական անունը՝ Մանուկ Մանուկյան) ծնվել է 1676 թ., սկզբնական կրթությունն ստացել է Հայոց Եկեղեցու ծոցում, 15 տարեկան հասակում դարձել է Սեբաստիայի Սբ. Նշան վանքի միաբան և 1691 թ. ձեռնադրվել է սարկավագ: Բուռն սեր ունենալով ուսման և գիտության հանդեպ՝ նրան չեն բավարարում իր վանքի գիտությունն ու վարդապետերը, և նա փորձում է իր ցանկացածն այլ տեղ որոնել: Այդ նպատակով նա Էջմիածնի նվիրակ Միքայել արքեպիսկոպոսի հետ ուղևորվում է Էջմիածին, սակայն ո՛չ Էջմիածնում, և ո՛չ էլ Սևանում, ուր նա մտադրվել էր մնալ, նա չի գտնում ո՛չ իր ցանկացած խոր գիտությունը, և ո՛չ էլ կյանքը և որոշում է հայրենիք վերադառնալ: Այնտեղից նա մտադրվում է Հռոմ անցնել, բայց կես ճանապարհին հիվանդանում է և կրկին վերադառնալով Սեբաստիա՝ 1696 թ. աբեղա է ձեռնադրվում: Այս ժամանակ նրա ձեռքն է ընկնում Թովմա Գեմբացու «Համահետևումն Քրիստոսի» հռչակավոր միստիկական աշխատությունը[1], որը շատ մեծ ազդեցություն է գործում Մխիթարի վրա, և նրա մեջ միտք է ծագում մի կրոնավորական միաբանություն հաստատել՝ հայ ազգը հոգևորապես վերանորոգելու և հռոմեական եկեղեցուն մոտեցնելու համար:

Այնուհետև նա իր շուրջն աշակերտներ ու հետևողներ է հավաքում, 1700 թ. անցնում է Կ. Պոլիս, 1701 թ.

1 **Թովմա** (Թովմաս) **Գեմբացի** (Թովմաս Համերկացի, Համերլայնացի կամ Մալեոլուս – մոտ 1379-1471 թթ.) - սովորել է կաթոլիկության նկատմամբ լոյալ գերմանա-հոլանդական նախառեֆորմացիոն հոսանքներին մերձեցող Դևենտերի վանական դպրոցում: 1406 թ. դարձել է Սբ. Ագնեսայի (Ագնատենբերգի) վանքի (Զվոլ, Նիդերլանդիա) վանական, իսկ 1411/1412 թ. ստացել է հոգևոր աստիճան:

Կատարելապես տիրապետել է Աստվածաշնչին: Տուրք չի տվել մտահայեցողական և փիլիսոփայական մտակառույցներին: Նրա գրչին են պատկանում բազմաթիվ աշխատանքներ, որոնց մեծ մասը չի պահպանվել: Համարվում է «Համահետևումն Քրիստոսի» (De imitatione Christi) խորհրդապաշտական (հետևել է Բեռնար Կլերվոսցուն) աշխատության հեղինակը (թեև փորձ է կատարվել հեղինակություն վերագրել Ինոնվկենտիոս Գ պապին, Բոնավենտուրային, Հովի. Էրիուգենին, Ժ. Գերսոնին և այլոց), որը գրել է 1427 թ.-ից ոչ ուշ: Աշխատանքը գրված է պարզ լեզվով և ուղղված է ընթերցողի զգացմունքին: Նրանում բացակայում են հայեցակարգային մոտեցումները և սխոլաստիկական կառույցները: Աշխատանքը շարադրում է **համաքրիստոնեական ճշմարտությունները և բարոյականությունը**: Լայն ճանաչում ստանալով՝ աշխատանքը բավականին արագ տարածվել է քրիստոնեական աշխարհում: Գիրքն ունեցել է 2000-ից ավելի հրատարակություն և թարգմանվել է քրիստոնյա եվրոպայի բոլոր ժողովուրդների լեզուներով:

սեպտեմբերի 8-ին խորհրդի է հրավիրում իր 16 աշակերտներին և որոշում անպատճառ մի վանք հիմնել՝ նպատակ ունենալով «Ուսումն ամենայն կարևոր գիտութեանց, ի թիկունս հասանել հոգևոր կարոտութեանց ազգիս», այսինքն՝ ճիշտ այն նպատակը, որին ձգտում էր Էջմիածնի դպրոցի սկսած վերածնությունը: Մխիթարի վանքն սկզբում հաստատվում է Մոռեա թերակղզու Մեթոն դղյակում[1], սակայն Վենետիկի Հանրապետության և Օսմանյան կայսրության միջև բռնկված պատերազմի հետևանքով օսմանյան նավատորմը հարձակվում է Մոռեայի վրա, և Մխիթարն ստիպված է լինում ամեն բան թողնել և իր աշակերտների հետ միասին Վենետիկ փախչել: Այստեղ Մխիթարը Վենետիկի Հանրապետությունից նվեր ստացավ Սուրբ Ղազար կղզին և իր վանքն ու միաբանությունը վերջնականապես այնտեղ հաստատեց 1717 թ. սեպտեմբերի 8-ին:

Սակայն Վենետիկում հաստատվելուց հետո էլ Մխիթարն ու յուրայինները զերծ չմնացին հալածանքներից ու նեղություններից: Սակայն այս անգամ և այս նոր միջավայրում նրա ոխերիմ թշնամիները կաթոլիկ պրոպագանդայի դպրոցի աշակերտները կամ այսպես կոչված կոլեջյաններն էին: Գլխավոր մեղադրանքներից մեկն այն էր, թե Մխիթարն ու իր աշակերտներն ազգասեր մարդիկ են, կաթոլիկությունը միայն որպես դիմակ են ծառայեցնում, որպեսզի դրանով ավելի մեծ հեշտությամբ ուղղափառ կամ

1 1701 թ. Մխիթար Սեբաստացու կողմից Կ. Պոլսում հաստատված կրոնական և մշակութային կաթոլիկյան միաբանությունը («Անտոնյան միաբանություն») 1706 թ. տեղափոխվել է Վենետիկի Հանրապետությանը ենթակա Մոռեա թերակղզու (Հունաստան) Մեթոն դղյակ:

հայ կաթոլիկ հայերին դեպի հերձվածողություն, այսինքն՝ դեպի Հայ լուսավորչական եկեղեցին առաջնորդեն: Մխիթարը հրաման ստացավ անմիջապես ներկայանալու Հռոմ՝ Քննիչ ատյանին, և արդարանալու, ապա թե ոչ, կարգելվեր նրա միաբանությունը: Այս պայմաններում Մխիթարը 1718 թ. Հռոմ է գնում, ներկայանում Քննիչ ատյանին ու պապին, ստիպված է լինում ամբողջովին ընդունելու կաթոլիկ եկեղեցու դավանությունն ու պապի գերիշխանությունը: Սրանից հետո նա վերադառնում է Սբ. Ղազար և սկսում իր համեմատաբար խաղաղ գործունեության շրջանը:

Գնահատելով Մխիթար Սեբաստացու գործունեությունը՝ պետք է ասենք, որ նա մարմնացյալ ուսումնասիրություն էր, մի առաքինի և գործունյա անձ, ճարտարախոս և համեստ: Թեև արտաքին հանգամանքների ճնշմամբ նա ստիպված եղավ կաթոլիկ դառնալ, բայց մնաց գործով ու հոգով ազգային դրոշակը պաշտող ու պաշտպանող անձ և իր իսկ օրինակով նույնն ավանդեց իր աշակերտներին: Հայոց լեզվի ուսումնասիրությունը նրա գլխավոր նպատակներից մեկն էր. բավական է հիշել, որ նա առաջին ընդարձակ հայերեն բացատրական բառարանի հեղինակ է:

Հետագայում, դեռևս լիովին չպարզաբանված պատճառներով, Մխիթարի հիմնած միաբանության մեջ երկպառակություն ընկավ. դրա հետևանքով այդ միաբանության մի մասը 1773 թ. բաժանվեց մայր միաբանությունից և առժամանակ հաստատվեց Տրիեստ քաղաքում: Քաղաքական շփոթությունների պատճառով նրանք երկար չկարողացան մնալ Տրիեստում և 1811 թ. սկզբից հաստատվեցին Վիեննայում,

որտեղ և շարունակեցին իրենց գոյությունը մինչև այսօր:

Մեզ համար առանձնապես հետաքրքրական է Մխիթարյանների գործունեության այն կողմը, որ իր առաջ նպատակ էր դրել զարկ տալ հայոց լեզվի և գրականության, աշխարհագրության, հնախոսության և հայոց պատմության ուսումնասիրության զարգացմանը, հրատարակել հայ հին մատենագիրների գրվածքները և այլն: Այս ասպարեզում, իրոք, անգնահատելի են Մխիթարյանների մատուցած ծառայությունները հայ ազգին: Բացի հայոց մատենագիրների մեծագույն մասի հրատարակությունից, որի մեջ նրանց նախորդել էին Էջմիածինն ու Կոստանդնուպոլիսը, նրանք տպագրել են հայոց լեզվի բազմաթիվ ընտիր քերականություններ, որոնցից միշտ հիշատակելի կմնան Չամչյանի, Բագրատունու, Ավետիքյանի և Այտնյանի քերականությունները: Նրանք կազմել և հրատարակել են բառարաններ, որոնցից Նոր Հայկազյան բառարանը (1836-1837) այնպիսի հոյակապ գործ է, որ ուրիշ ազգերի մեջ գիտությունների ակադեմիաներն են հրատարակել կամ հրատարակում: Նույնպիսի հոյակապ գործեր են Չամչյանի Հայոց պատմությունը, Ինճիճյանի աշխարհագրական և հնախոսական երկերը, Ալիշանի տեղագրությունները և այլն:

Ուսում և կրթություն տարածելու գործում որոշ դրական դեր են կատարել նաև Մխիթարյանների հրատարակած բազմաթիվ դասագրքերը գիտության բոլոր բնագավառների վերաբերյալ: Մխիթարյաններն սկզբում սեփական տպարան չունեին. մինչև 1788 թ. նրանք իրենց գրքերը հրատարակում էին մասնավոր իտալական տպարաններում, ապա 1789 թ.-ից սկսած՝ նրանք ունեցան իրենց սեփական տպարանը:

Խ. ԺԹ դարին անցնելուց առաջ անհրաժեշտ է հիշատակել նաև բազմաշխատ և բազմարդյուն Սիմեոն Երևանցի Կաթողիկոսին: Նա արդեն սկզբից էլ հայտնի էր իբրև ուսումնասեր անձ, հետագայում կաթողիկոս դառնալով (1763-1780)՝ աշխատեց բարեկարգել Հայոց Եկեղեցին, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածինը լուսավորության կենտրոն դարձնել և կենտրոնական հայրապետական իշխանության դիրքը բարձրացնել: Հայոց եկեղեցական տոները կարգավորելու համար 1774 թ. տպագրեց հայ տոնացույցը և ձրի բաժանեց բոլոր հայ եկեղեցիներին՝ առանձին կոնդակով պատվիրելով, որ Հայոց Եկեղեցին այնուհետև միայն այդ տոնացույցով առաջնորդվի: Նա կաթոլիկների դեմ պաշտպանեց Հայոց Եկեղեցու վարդապետությունը (հեղինակեց «Պարտավճար» գիրքը, որ տպագրվեց 1783 թ.): Բայց Սիմեոն Կաթողիկոսի ամենամեծ գործը պետք է համարել Սբ. Էջմիածնում տպարան և նրա կարիքները հոգալու համար թղթագործարան հիմնելը (1771): Նա բարեկարգեց նաև Մայր Աթոռի տնտեսական վիճակը:

Չի կարելի անհիշատակ թողնել նաև ԺԷ և ԺԸ դդ. հայ նշանավոր կաթողիկոսների զգուշավոր մասնակցությունն Արևմուտքի և հետագայում Ռուսաստանի օգնությամբ հայ ազատագրական շարժմանը, որը, սակայն, մեծ արդյունքներ չտվեց:

ԽԱ. ԺԹ դ. մի նոր շրջանի սկիզբ է դնում Հայոց Եկեղեցու և հայ ժողովրդի պատմության մեջ: Այդ դարի սկզբներից իրականանում է հայերի վաղեմի բուռն փափագը քրիստոնյա պետության հովանու տակ մտնելու և տևական խաղաղության մեջ իր նյութական և մտավոր կյանքը զարգացնելու: 1828 թ.-ից սկսած՝ Էջմիածինն արդեն գտնվում էր Ռուսաստանի տիրապետության ներքո: Ռուս-պարսկական և ռուս-տաճկական պատերազմների հետևանքով հայ ժողովրդի մի մեծ հատված ևս անցավ ռուսներին, և երկրում իրոք երկար ժամանակ խաղաղություն տիրեց: Հայոց Եկեղեցին այս շրջանում սկսեց նույնպես խաղաղ զարգանալ և մտածել դպրոցներ բացելու, այդ դպրոցների համար ուսուցիչներ և Հայոց Եկեղեցու համար լավագույն հոգևորականներ պատրաստելու մասին: Իրար հետևից բացվեցին Ներսիսյան դպրոցը Թիֆլիսում (1823), Շուշիի, Երևանի և Նոր Նախիջևանի թեմական դպրոցները: Վերջապես Գեորգ Դ Կաթողիկոսն Էջմիածնի հին ժառանգավորաց դպրոցի փոխարեն 1874 թ.-ից հիմնեց իր անունով կոչված հոգևոր Ճեմարանը[1]: Այս դպրոցները, հատկապես Ներսիսյան դպրոցն ու Գևորգյան Ճեմարանը մեծ արդյունք տվեցին և խոշոր չափով բարձրացրին հայ հոգևորականության և հայ

1 Գևորգ Դ Մեծագործ Կաթողիկոսի կողմից 1874 թ. հիմնադրված Ճեմարանն ամենևին էլ հիմնադիր կաթողիկոսի անունը չի կրում, ինչպես կարծում են Ե. Տեր-Մինասյանը և այլ վերլուծաբաններ (տե՛ս, օրինակ, **Քրիստոնյա Հայաստան.** Հանրագիտարան, էջ 206, 209):

Ճեմարանի բացման հանդիսավոր արարողությունը տեղի է ունեցել 1874 թ. սեպտեմբերի 28-ին՝ Ս. Գևորգ զորավարի տոնին (որը նաև Գևորգ Դ Կաթողիկոսի անվանակոչության օրն էր), և «Գևորգյան» է կոչվել Ս. Գևորգ զորավարի պատվին:

ուսուցչության մտավոր և բարոյական մակարդակը: Բավականանում ենք այստեղ հիշելով միայն խոշոր գիտնական Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչյանին, անզուգական երաժշտագետ Կոմիտասին, Մեծի տանն Կիլիկիո Կաթողիկոս, բազմաշխատ բանասեր Գարեգին Հովսեփյանին, Գեորգ Դ Չորեքչյան Կաթողիկոսին և այլոց, ովքեր դուրս են եկել Գևորգյան Ճեմարանից: Իսկ հայոց լեզվի և գրականության լավագույն ուսուցիչները նույն Ներսիսյան դպրոցի և Գևորգյան Ճեմարանի սաներն են եղել: Շատերից հիշատակում ենք միայն Մանուկ Աբեղյանին և Արսեն Տերտերյանին, որոնք հետագայում Հայկական ՍՍՌ ակադեմիայի իսկական անդամներ դարձան և գիտական մեծ գործունեություն ծավալեցին: Հայ ժողովրդի մեջ ընդհանուր կրթություն ծավալելու գործում մեծ նշանակություն ունեցան նաև իրար հետևից բացվող եկեղեցական-ծիսական դպրոցները, որոնց ուսուցիչները վերևում հիշված թեմական դպրոցների, Ներսիսյան դպրոցի և Գևորգյան Ճեմարանի սաներն էին:

ԽԲ. Մինչ այսպես Հայոց Եկեղեցին գտել էր իր խաղաղ զարգացման ճանապարհը և օրըստօրե բարգավաճում ու պայծառանում էր, մտածում էր Հիսուս Քրիստոսի Ավետարանի հիման վրա վերանորոգվելու և իր հովվությանը հանձնված բանավոր հոտին է՛լ ավելի մոտենալու մասին, ահա հայ ժողովրդի գլխին նոր արհավիրքներ թափվեցին: 1895-1896 թթ. թուրքական կառավարության կարգադրությամբ ու սադրանքով քրիստոնյա Եվրոպայի աչքի առաջ հարյուր հազարավոր անմեղ հայեր կո-

տորվեցին Թուրքիայի հայկական նահանգներում, և չգտնվեց մեկը, որ ոճրագործ Աբդուլ Համիդի գազանական կրքերը սանձահարեր: Ապա 1914 թ. բռնկվեց Առաջին համաշխարհային պատերազմը, որ Թուրքիայի բարբարոս կառավարության համար հարմար առիթ հանդիսացավ իր վաղեմի տենչն իրագործելու, այն է՝ Հայաստանը լրիվ մաքրելու հայերից: Կազմվեց և ամենավայրագ ձևով իրականցվեց հայերին տեղահան անելու և Սիրիայի անջուր անապատները քշելու դիվական ծրագիրը: Հայերի համար վերադարձել էին Չինգիս Խանի և Լանկ Թամուրի օրերն էլ ավելի վատթարագույն ձևով, որովհետև մինչդեռ Չինգիս Խանն ու Լանկ Թամուրն անխնա ոչնչացնում էին միայն իրենց ճանապարհին ընկած քաղաքների ու բնակավայրերի բնակիչներին, Թուրքիայի 20-րդ դ. կառավարիչներն աշխատում էին ոչնչացնել իրենց պետության սահմաններում գտնված ամբողջ հայ ժողովրդին: Տեղահանման և անապատները քշելու այդ քաղաքականության զոհ գնացին միլիոնավոր հայեր, և հայ ժողովուրդը նորից ճղակոտոր եղավ և ցրվեց ի սփյուռս աշխարհի: Դրա հետ միասին, բնականաբար, թուլացավ նաև Հայոց Եկեղեցին:

ԽԳ. 1917 թ. Հոկտեմբերյան Սոցիալիստական Մեծ Հեղափոխության հետևանքով նախկին Ռուսաստանը վերածվեց Սովետական Սոցիալիստական Հանրապետությունների Միության, Հայաստանը որպես ինքնուրույն պետություն դարձավ այդ մեծ Միության իրավահավասար անդամներից մեկը, և իրականացավ հայերի՝ սեփական պետություն ունենալու ջերմագույն փափագը: Այնուհետև ի սփյուռս աշխարհի ցրված հայ ժողովրդի բուռն տենչը դարձավ համախմբվելու իր սիրելի հայրենիքի և նրա կառավարության շուրջը, և այդ տենչն սկսեց հետզհետե իրականացվել:

Արմատապես փոխված պայմաններում փոխվեց նաև հայ ժողովրդի կյանքում Հայոց Եկեղեցու դիրքը: Եթե առաջներում եկեղեցին կյանքի որոշ ոլորտներում պետական օրգանի դեր էր կատարում, որպես պետական մարմին գրանցում էր ծնունդ, ամուսնություն և մահ, որպես հոգևոր դատարան վճիռ էր կտրում ամուսնալուծության գործերի վերաբերյալ, սեփական խոշոր կալվածքներ ուներ և դրանց եկամուտներով, իմիջիայլոց, եկեղեցական–ծխական և թեմական դպրոցներ էր պահում, այժմ Հայաստանը, դառնալով Սովետական Սոցիալիստական երկիր, Հայոց Եկեղեցուն ազատեց նման բոլոր հոգսերից, որովհետև պետությունը բաժանվեց եկեղեցուց, և քաղաքացիական վիճակի վերաբերյալ դատական, դպրոցական և նման բոլոր գործերն անցան պետական համապատասխան մարմինների ձեռքը: Կոստանդին Մեծից սկսած՝ Դ դ. սկզբից եկեղեցին պետականացել էր և իր վրա էր վերցրել զուտ պետական շատ հոգսեր: Այժմ եկեղեցին պետք է վերադառնար իր նախնական վիճակին, այսինքն՝ պետք է մտահոգվեր իր հավատացյալ ժողովրդի մեջ բարոյական կյանք, ավետարանական բարոյական սկզբունքներ ծավալելով, նրան կրթեր հայ ժողովրդին ու իր պետությանը հավատարիմ մնալու ոգով և միության կապ հանդիսանար Սփյուռքում ցրված հայության և Մայր հայրենիքի միջև:

Իհարկե, այդպիսի հանկարծակի փոփոխությունը ծանր էր ու դժվար, բայց Հայոց Եկեղեցին կարողություն ունեցավ պատվով դուրս գալու այդ դրությունից և իր անմիջական պարտականություններին անդրադառնալու: Այստեղ պետք է առանձնապես հիշատակել հանգուցյալ Գեորգ Զ և ներկայիս գահակալ Վազգեն Ա Կաթողիկոսների գործունեությունը, որոնք աշխատեցին փակված եկեղեցիները բաց անել, ավերված կամ կործանման ենթակա վանքերը վերանորոգել, հիմնեցին «Էջմիածին» անունով պաշտոնական և կրոնաբանասիրական ամսագիրը՝ հավատացյալ ժողովրդի կրոնաբարոյական և մտավոր կարիքները բավարարելու համար[1]: Վերջապես Հայոց Եկեղեցուն պատրաստված հոգևորականություն մատակարարելու նպատակով հիմնեցին ու գուրգուրանքով պահում են Էջմիածնի Վանական Հոգևոր Ճեմարանը: Մեծ է նրանց դերը նաև հայրենաբաղձ հայերին իրենց հայրենիքը վերադարձնելու գործում:

ԽԴ. Հայոց Եկեղեցու դավանաբանական դիրքի, նրա եկեղեցական սովորությունների և ուրիշ եկեղեցիներից ունեցած տարբերությունների մասին այստեղ վերստին խոսելն ավելորդ ենք համարում, որովհետև համապատասխան առիթներով

1 «Էջմիածին» կրոնական և պատմաբանասիրական ամսագիրը լույս է տեսել 1944 թ. Գևորգ արք. Չորեքչյանի (1945-1955 թթ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս) նախաձեռնությամբ և հանդիսացել է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության պաշտոնական ամսագիրը: Նախապես՝ մինչև 1961 թ., հրատարակվել է Երևանում, իսկ 1961 թ. մինչ օրս՝ Ս. Էջմիածնում: 1950-ականների երկրորդ կեսից ստանձնել է կրոնաեկեղեցական, աստվածաբանական և աստվածաշնչագիտական հանդեսի առաջնային դերը:

անդրադարձել ենք այդ խնդիրներին, և այդ հարցերում Հայոց Եկեղեցու դիրքի մեջ հետագայում ոչ մի փոփոխություն տեղի չի ունեցել:

Կարճառոտ ամփոփելով՝ պետք է ասենք միայն, որ *Հայոց Եկեղեցին իր դավանական դիրքով կանգնած է մնում հին քրիստոնեական եկեղեցու դիրքերի վրա.* նա ընդունում է միայն առաջին երեք Տիեզերական ժողովների (Նիկիո 325 թ., Կ. Պոլսի 381 թ. և Եփեսոսի 431 թ.) որոշումները և մերժում է Քաղկեդոնի՝ 451 թ. ժողովից սկսած մյուս բոլոր ժողովները:

Գալով *եկեղեցական սովորություններին՝ անհրաժեշտ է դիտել, որ այստեղ էլ Հայոց Եկեղեցին նախնական քրիստոնեական եկեղեցու հարազատ ներկայացուցիչն է:* Միայն մի օրինակ բերենք. Քրիստոսի Ծննդյան և Մկրտության տոնն իբրև Աստվածհայտնության տոն ամբողջ Արևելքը մինչև Դ դ. վերջերը տոնում էր հունվարի 6-ին: Միայն Հռոմն ու նրա հետ Արևմուտքի որոշ եկեղեցիներ այդ տոնը տոնում էին բաժան: Դեկտեմբերի 25-ին տոնվում էր Քրիստոսի Ծննդյան տոնը՝ հին հռոմեական Սատուրնալյան ուրախ տոներից անմիջապես հետո և, անշուշտ, այդ տոների նշանակությունը նսեմացնելու համար, իսկ հունվարի 6-ը համարվում էր 3 մոգերի երկրպագության տոն: Ինչպես ասացինք, Արևելքը միայն Դ դ. վերջերից անցավ Հռոմի սովորությանը. այդպես՝ 379 թ. առաջին անգամ Գրիգոր Նազիանզացին Կ. Պոլսում Քրիստոսի Ծնունդը տոնեց դեկտեմբերի 25-ին, նույնն արեց 382 թ. Գրիգոր Նյուսացին, 388 թ.՝ Հովհան Ոսկեբերանն Անտիոքում: Այդ սովորությունը հետագայում մուտք գործեց նաև Եգիպտոս,

ապա, գուցե Քաղկեդոնի ժողովից հետո, նաև Երուսաղեմ ու Պաղեստին: *Միայն Հայոց Եկեղեցին է, որ մինչև այսօր էլ Քրիստոսի Ծննդյան և Աստվածհայտնության տոները միացած է կատարում՝ Արևելքի հնավանդ սովորության համաձայն՝ հունվարի 6-ին:* Ինչ վերաբերում է ուրիշ եկեղեցիների հետ ունեցած տարբերություններին, ապա դրանք համապատասխանում են այն պահանջներին, որ անում էին բյուզանդացիները Ներսես Շնորհալուց և Գրիգոր Դ Տղայից, որոնց մասին խոսվել է իր տեղում, այնպես որ դրանց մասին խոսելը միայն ավելորդ կրկնություն կլիներ:

ԽԵ.

Մեզ մնում է մի քանի խոսք էլ ասել Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական կազմակերպության մասին և դրանով փակել այս համառոտ ակնարկը Հայոց Եկեղեցու ծագման, պատմական զարգացման, այլ եկեղեցիների հետ ունեցած հարաբերությունների և հարակից հանգամանքների մասին:

Հայոց Եկեղեցին ազգային, ժողովրդական և չնայելով ի սիյուռս աշխարհի ցրված լինելուն՝ միասնական եկեղեցի է: Ազգային է. դա նշանակում է, որ հայ հավատացյալ ժողովրդի համար ազգ և եկեղեցի հասկացությունները դարեր ի վեր միացած են եղել իրար հետ, և հայ ազգը, որպես ամբողջություն, հավատարիմ է մնացել իր առաքելահիմն ու լուսավորչահաստատ եկեղեցուն: Որքան էլ այլ եկեղեցիները փորձել են պառակտում առաջացնել Հայոց ազգային եկեղեցու մեջ (բյուզանդացիներ, կաթոլիկներ, վերջերս նաև բողոքականներ), դա նրանց չի հաջողվել: 4-5 միլիոն հայերի մեջ այսօր հազիվ թե 140.000 կաթոլիկ և 50.000 բողոքական հայեր լինեն, որը չնչին տոկոս է կազմում ընդհանուր մասսայի համեմատությամբ:

Հայոց Եկեղեցին ժողովրդական եկեղեցի է. դա նշանակում է՝ նրա ղեկավարման և կառավարման մեջ իբրև լիակատար իրավատեր մասնակցում է հավատացյալ ժողովուրդը: Հոգևորական ղեկավարների ընտրությունը, սկսած ծխատեր քահանայից մինչև եկեղեցու Գերագույն հոգևոր պետը՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, կատարվում է աշխարհականների գործուն մասնակցությամբ: Եկեղեցական գործերի, նյութական միջոցների հայթայթման և այլ խնդիրների լուծման մեջ ևս օրինական մասնակցություն են հանդես բերում ժողովրդի կողմից ընտրված ներկայացուցիչները՝ հոգևորականության հետ հավասար իրավունքներով: Արևմտահայերի Սահմանադրությունը (1863), արևելահայերի թեմական խորհուրդներն ու Սուրբ Էջմիածնի Գերագույն հոգևոր խորհուրդն ակներև հայտարար են այդ դրության: Սրանով վերջ է դրվում նաև ռուսական կառավարության Պոլոժենիայի (1836) հաստատած սահմանափակումներին Հայոց Եկեղեցու կառավարման մեջ[1]:

1 2009 թ. Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում հրատարակվեց «Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու թեմական կանոնադրության ուղեցույցը», որի հիմնական նպատակն է միօրինակության բերել Հայ Եկեղեցու թեմերի ներքին կանոնադրական-վարչական համակարգը: Ներկայումս ակտիվորեն քննարկվում է նաև Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու Սահմանադրություն ունենալու գաղափարը, որի առաջին ջանքերը դրսևորվել են դեռևս 1945 թվականից սկսած:

Վերջապես *Հայոց Եկեղեցին միասնական եկեղեցի է.* թեև նրա հավատացյալ հոտը ցրված է աշխարհով մեկ և ապրում է տարբեր վարչակարգ ունեցող տարբեր պետությունների սահմաններում, բայց *այդ եկեղեցին բոլոր հավատացյալ հայերի համար մեկ է:* Ուր էլ ապրելիս լինի հայ հավատացյալ մարդը, նա իրեն հոգեպես միշտ կապված է զգում Հայ Եկեղեցու և նրա կենտրոնի՝ Սբ. Էջմիածնի հետ, որտեղ գտնվում է Լուսավորչի աջը, որտեղից նա իբրև միության խորհրդանշան սուրբ մեռոնն է ստանում, և որտեղ նստում է այդ եկեղեցու Գերագույն պետը՝ *Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը:*

Հայոց Եկեղեցու ղեկավարման և կառավարման գերագույն մարմինը, որպես իսկական ժողովրդական եկեղեցու, հայ հավատացյալների համազգային ժողովն է՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի նախագահությամբ, որին անդամակցում են, բացի հոգևորական դասից, նաև աշխարհականների՝ համապատասխան սկզբունքով ընտրված ներկայացուցիչները: Եկեղեցու կառավարման մեջ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին օժանդակում են Կոստանդնուպոլսի (սկսած 1461 թ.-ից) և Երուսաղեմի պատրիարքները, Մեծի տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսը (առաջներում գոյություն ուներ նաև Աղթամարի Կաթողիկոսությունը, բայց այն այժմ հանգած է) իրենց իրավասության ենթակա երկրամասերում: Այս բարձրագահ հոգևոր պետերն իրենց ենթակա մարմիններով անկախորեն և ինքնուրույնաբար կառավարում են իրենց ղեկավարությանը հանձնված եկեղեցիների *տեղական նշանակություն ունեցող* հոգևոր և նյութական բոլոր գործերը: Սակայն *ընդհանուր Հայոց Եկեղեցուն վերաբերող սկզբունքային բնույթ կրող բոլոր հարցերում նրանք ենթակա են Էջմիածնում նստող Ամենայն Հայոց Գերագահ Կաթողիկոսին:* Հենց սրանով էլ արտահայտվում է Հայոց Եկեղեցու միասնությունը:

Պատմության ընթացքում փառասեր հոգևորականների կողմից շատ փորձեր են արվել խախտելու այդ միասնությունը կամ անջատվելու Հայոց Եկեղեցու միությունից, բայց այդ փորձերը ժամանակի ընթացքում ձախողվել են, և միշտ հաղթող է եղել այն ճիշտ գիտակցությունը, թե Հայոց Եկեղեցու կենսական ուժը նրա միասնության մեջ է: Այսպես է եղել անցյալում, նույնն է լինելու անհրաժեշտաբար նաև ապագայում:

ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ
(1879-1974)

Երվանդ Տեր-Մինասյանը ծնվել է 1879 թվականի նոյեմբերի 19-ին Արթիկի շրջանի Հառիճ գյուղում (այժմ՝ ՀՀ Շիրակի մարզում), Տեր Գալուստ քահանայի ընտանիքում:

Նախնական կրթությունն ստացել է Հառիճի ծխական երկդասյա դպրոցում, որը բարձր գնահատականներով ավարտել է 1892 թ.: Նույն թվականին ընդունվում է Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարան, աշակերտում ժամանակի այնպիսի նշանավոր մտավորականների, ինչպիսիք էին Կարապետ ծ. վրդ Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Հովսեփյանցը, Կոմիտաս վարդապետը, Մինաս Բերբերյանը, Կարապետ Կոստանյանը և այլք: 1900 թ. գերազանց առաջադիմությամբ ավարտում է Գևորգյան Ճեմարանը: Այնուհետև Ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի որոշմամբ մեկնում է Գերմանիա ուսանելու: 1900-1904 թթ. սովորում է Լայպցիգի և Բեռլինի համալսարաններում, ուսումնասիրում աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, Արևելքի պատմություն, քրիստոնեական եկեղեցու դավանանքի պատմություն, Սուրբ Գիրք, հին լեզուներ՝ ասորերեն, եբրայերեն և այլն: Աշակերտում է գերմանացի հայտնի աստվածաբան Ադոլֆ Հառնակին, ինչպես նաև նշանավոր գիտնականներ Հաուկին, Վունդտին, Լամպրեխտին և այլոց: Վերադառնալով Էջմիածին՝ 1904 թ. ձեռնադրվում է կուսակրոն քահանա, 1905 թ. ստանում վարդապետական աստիճան: Գևորգյան Ճեմարանում դասավանդում է գերմաներեն, ընդհանուր եկեղեցու պատմություն, կրոնների պատմություն, Հայոց Եկեղեցու պատմություն, Սուրբ

Գիրք և այլն: Ուսուցչությանը զուգահեռ ստանձնում է Մայր Աթոռի տպարանի տնօրենի պաշտոնը, ամենագործուն կերպով թղթակցում Էջմիածնի պաշտոնական «Արարատ» ամսագրին: 1910 թ. հրաժարվում է հոգևոր կոչումից, ամուսնանում: Այնուհետև Երվանդ Տեր-Մինասյանն իր կյանքը նվիրում է գիտական, մանկավարժական գործունեությանը, դասավանդում Էջմիածնի, Երևանի, Թիֆլիսի, Ալեքսանդրապոլի դպրոցներում: Հայագիտությանը նվիրված մի շարք կարևոր հոդվածներ է հրատարակում ժամանակի մամուլում: 1921 թ. նշանակվում է Էջմիածնի գիտությունների ինստիտուտի (հետագայում՝ Հայաստանի գիտությունների և արվեստի ինստիտուտ) գիտական քարտուղար, այնուհետև Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի տարեգրքի խմբագիր: 1943 թ. առաջադրվում է որպես ԵՊՀ օտար լեզուների ամբիոնի վարիչ և պաշտոնավարում մինչև 1949 թվականը: Նրա մանկավարժական գործունեությունն ավարտվում է 1963-1964 ուստարում (Բրյուսովի անվան օտար լեզուների ինստիտուտ): 1964 թ.-ից սկսած՝ Ե. Տեր-Մինասյանը նվիրվում է հետազոտական աշխատանքի ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտում՝ որպես բառարանագրության բաժնի վարիչ:

Երվանդ Տեր-Մինասյանի աշխատությունները հիմնականում վերաբերում են հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերություններին (նա այդ հարաբերությունների առաջին ուսումնասիրության հիմնադիրն է), Ընդհանրական եկեղեցու պատմությանը, Արևելքում և հայոց մեջ տարածված քրիստոնեական աղանդների ծագմանը, Հայ եկեղեցու դավանական հիմնախնդիրներին նվիրված ժողովներին, եկեղեցական մատենագիրների, հայ, հույն և ասորի աստվածաբանների դավանաբանական գործերի

քննությանը և այլն: Ե. Տեր-Մինասյանը նաև թարգմանական ու խմբագրական լուրջ աշխատանք է ծավալել ՀՍՍՀ պետհրատում և կուսհրատում (47 անուն գիրք տարբեր լեզուներով և ավելի քան 15 աշխատանք):

Գիտական հասարակությունը բարձր գնահատանքով ու երախտիքի ջերմ զգացումով է արտահայտվել փիլիսոփայական և բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, գիտության վաստակավոր գործիչ Երվանդ Տեր-Մինասյանի գրական ժառանգության և մանկավարժական բեղուն գործունեության մասին: Նրա վաստակն անգնահատելի ներդրում է հայ մշակույթի պատմության հարուստ գանձարանում:

Գևորգյան Հոգևոր Ճեմարանի պատմական
աստվածաբանության ամբիոնի ասիստենտներ՝
Ատոմ սրկ. Ղարագյոզյան,
Մարտուն սրկ. Շահվերդյան

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿԵՐ

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ*

Աբգար IX Բար Մանու 29
Աբդիշո/ Բրքիշո 91, 108
Աբդուլ Համիդ 142
Աբրահամ Աղբաթանեցի 97
Ագաթանգեղոս 54
Աթանաս 118
Աթանաս Ալեքսանդրացի 18, 48, 72, 73, 75, 83, 84
Ալբերիկոս 122
Ալեքսանդր Ալեքսանդրացի 75
Ակակիոս 86
Աղբիանոս 42
Ամմոնիոս Սակկաս 66
Անակ 33
Անանիա 111
Անանիա Մոկացի 131
Անանիա Նարեկացի 112
Անանիա Շիրակացի 102
Անանիա Սանահնեցի 73, 113
Անանիա Սյունեցի 111
Անաստաս 84
Անաքսագորաս 68
Աշոտ Բագրատունի 107
Ապողինար 48
Առաքել Դավրիժեցի 133
Ասողիկ 108,109
Ասպուրակես 42
Արիոս 71, 75
Արիստակես 41, 75
Արիստակես վարդապետ 133
Արիստիդես 51
Արիստոտել 49, 60, 67, 72
Արսեն Այտնյան 138
Արսեն Բագրատունի 138
Արսեն Տերտերյան 141
Արտաշիր 35

Բաբկեն 85, 87, 88, 89
Բագրատունիներ 109, 112
Բարդեզանես 29, 30
Բարդուղիմեոս 27, 28, 34
Բարդուղիմեոս Բոլոնիացի 125, 126
Բարծումա 87
Բարսեղ Կեսարացի 48
Բարսեղ Ճոն 111
Բենիամին 111
Բուրետ 107
Բրքիշո *տես* Աբդիշո

Գաբրիել Ավետիքյան 138
Գալլենոս 66
Գարեգին Հովսեփյան 141
Գյուտ 85
Գրիգոր Անավարզեցի 125, 131
Գրիգոր Ապիրատ 120
Գրիգոր Լուսավորիչ 31, 33, 34, 39, 41, 42, 52, 54, 55, 106, 112, 131
Գրիգոր Մագիստրոս 107, 116, 118
Գրիգոր Նազիանզացի 48, 145
Գրիգոր Նարեկացի 112
Գրիգոր Նյուսացի 48, 145
Գրիգոր Պահլավունի 113, 117, 122
Գրիգոր Սքանչելագործ 33

* *Կազմեց Ատոմ սրկ. Ղարագյոզյանը:*

Գրիգոր Վկայասեր 113, 115,118
Գրիգոր Տաթևացի 127, 132
Գրիգոր Տղա 118, 119, 123, 146
Գրիգոր Տուտեորդի 120, 129
Գևորգ Դ 140
Գևորգ Չորեքչյան 141

Դանիել Ասորի 33
Դավիթ Ալավկաորդի 113
Դավիթ Անհաղթ 133
Դիոդոր Տարսոնացի 78
Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացի 31

Եզնիկ Կողբացի 53
Եզր 100, 102
Եղիա 102
Եղիշե 53, 55
Եպիկուր 107
Եվգենիոս 122
Եվսեբիոս Կեսարացի 31, 32, 48,51
Եվտիքես 83
Եփրեմ Ասորի 48

Զավեն 42
Զաքարիա 106,107
Զաքարիա Ամիրսպասալար 127, 128, 129
Զոնոն 62, 84
Զենոն 87,88

Էմպեդոկլես 62

Թադեոս 27, 28, 34, 46, 111
Թամար 127
Թեոդոր Մոպսուեստացի 78, 86, 93
Թեոդորետ Կյուրացի 93
Թեոդորոս Քռթենավոր 107, 110
Թեոփ 49
Թովմա 46
Թովմա Աքվինացի 125
Թովմա Գեմբացի 135
Թովմա Մեծոփեցի 132
Թորոս Բ 121
Թորոս իշխան 118

Իբաս 93
Իգնատիոս Աստվածազգյաց 48
Իվանե Աթաբեկ 127,128
Իրենիոս 48, 51, 71

Լենկթամուր 129, 142
Լուսինյան 125
Լուցիոս 122, 123, 128
Լևոն Ի 121
Լևոն II 122, 124
Լևոն պապ 81, 90

Խաչիկ 108
Խոսրովիկ 102

Կարապետ եպիսկոպոս133
Կարապետ Տեր-Մկրտչյան 141
Կիրակոս Վիրապեցի 133
Կիրիլ 43
Կղիանթես 62
Կյուրեղ Աղեքսանդրացի 18, 76, 81, 84, 93, 94, 55, 117
Կյուրեղ Երուսաղեմացի 48
Կյուրիոն 97
Կոմիտաս 97
Կոնստանս 100
Կորյուն 54, 110
Կոստանդին Բարձրաբերդցի 124
Կոստանդին Մեծ 33, 37

Հազկերտ 57
Հակոբոս 46
Հակոբ Ափրահատ 48
Հակոբ Ծանծաղոս 90
Հակոբ Ջուղայեցի 132
Հակոբ Սրճեցի 48
Հեթում Ի 124
Հեթում II 124
Հերակլ 100
Հերակլիտ 68
Հիպպոլիտ 30
Հովհան Եկեղեցացի 44
Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի 101, 102, 103, 110
Հովհան Մայրագոմեցի 101
Հովհան Մանդակունի 85, 131
Հովհաննես Մեծաբարո 124
Հովհան Ոսկեբերան 48, 145
Հովհան Որոտնեցի 127, 131
Հովհաննես 75, 107
Հովհաննես սարկավագ 113,114
Հովհաննես Բար Շուշան 116, 117
Հովհաննես Դրասխանակերտցի 131
Հովհաննես Քռնեցի 126
Հովսեփ Պաղնացի 44
Հռիփսիմե 100
Հուլիանոս Հալիկառնասցի 104, 106
Հուսիկ 41
Հուստինիանոս 66, 93

Ղազար Փարպեցի 53, 56, 85, 110
Ղևոնդ Երեց 58
Ղևոնդիոս Բյուզանդացի 95

Մաթուսաղա 111
Մաղաքիա Ղրիմեցի 132
Մանվել Կոմսենոս 119
Մանուկ Աբեղյան 141
Մարի 93
Մարիամ 81, 82
Մարութաս Մայփերկացի 48
Մեթոդիոս 43
Մեհրուժան 31, 32
Մեսրոպ Մաշտոց 14, 42, 43, 44, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 58
Մերշապուհ 87
Միքայել 118
Միքայել Ասորի 103,104
Միքայել արք. 134
Միքայել Չամչյան 138
Մխիթար Այրիվանեցի 107
Մխիթար Գոշ 113, 114, 128
Մխիթար Սեբաստացի 134, 135136, 137
Մովսես Եղիվարդեցի 97
Մովսես Խորենացի 30, 47, 54, 55, 111
Մովսես Խուտանանցի 132
Մորիկ 100

Յամիլիոս 66

Նանա 107
Նեստոր 78, 86, 88,89
Ներսես Բագրևանդցի 90, 91
Ներսես Գ Շինող 100, 101
Ներսես Լամբրոնացի 113, 120, 123
Ներսես Մեծ 34, 41, 58
Ներսես Մոկացի 133
Ներսես Շնորհալի 113, 116, 117,118, 119, 122, 146
Նոննոս 48

Շահաբաս 130
Շահակ 42

Ոսկյանք 28

Չինգիս Խան 142

Պահլավունիներ 115, 116, 121
Պապակ 35
Պարմենիդես 62
Պետրոս 111
Պլատոն 60, 62, 64, 69
Պլոտին 66
Պյութագորաս 62
Պողիկարպոս Զմյուռնացի 48
Պորփյուր 49, 66
Պրոկղ 48, 49, 86

Ռուբինյաններ 109, 121

Սահակ եպս. Ռշտունյաց 58
Սահակ Զորափորեցի 101, 102, 110
Սահակ Մռուտ 107
Սահակ Պարթև 14, 42, 43, 44, 47, 53, 55, 56, 57, 58, 86, 87, 108
Սամվել Անեցի 113
Սանդուխտ 28
Սասանյաններ 35, 36, 38
Սարգիս 118
Սարգիս 133
Սարգիս Շնորհալի 113
Սիմեոն Երևանցի 139
Սիմեոն ծերունի 20
Սոկրատես 60
Ստեփանոս Սյունեցի 111,131
Ստեփանոս վարդապետ 113
Ստեփանոս Օրբելյան 111
Սուքիասյանք 28
Սևերիոս Գաբաղացի 48
Սևերիոս Անտիոքացի 91, 100, 103, 104

Վազգեն Ա 144
Վահան Մամիկոնյան 56, 58, 59, 84
Վասակ Սյունի 57
Վարդան Արևելցի 107
Վարդան Մամիկոնյան 45, 55, 56
Վռամ 108
Վռամշապուհ 42
Վրթանես 41
Վրթանես Քերթող 97
Վուլֆիլիա 43

Տատիանոս 29, 30
Տերտուղիանոս 32, 71
Տիմոթեոս Կուզ 51, 99
Տրդատ 33, 54, 55

Ռաբբուլաս 29

Փավստոս Բյուզանդ 54, 56
Փիլիպոս Աղբակեցի 132
Փիլոն Եբրայեցի 61, 62, 63, 64, 65
Փիլոքսենոս Նաբուկեցի 48
Փլաբիանոս 81
Փոտ 106

Օրիգենես 51

Ֆրիդրիխ Բարբարոսա 123

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ*

Աթենք 61
Ախուրյան գետ 95
Աղբակ 28
Աղեքսանդրիա 57, 58, 61, 69, 71, 73, 83
Աղթամար 113, 114, 129
Աղվանք / Աղվանից երկիր 34, 77, 82
Ամստերդամ 115
Անթիլիաս 97
Անի 92, 96, 110, 113
Անտիոք 71, 72, 73, 81, 91, 104, 126
Ապարաներ 108
Առաջավոր Ասիա 35
Ասորիք 38
Ավարայր 45, 54
Արագածոտն 93
Արգինա 113
Արզնարզյուն 77
Արիգի անապատ 95
Արշարունիք 94
Արտաշատ 49
Արքակաղին վանք 96
Արևելք 55, 72, 76, 78, 79, 81, 104, 105, 107, 126
Արևմուտք 81, 91, 104, 105, 106, 120, 126

Բագրևանդ 49, 80
Բյուզանդական պետություն 35
Բյուզանդիա 39, 40

Գետկավանք 96
Գլաձորի համալսարան 96, 115
Գոշավանք 96
Գրամիկան 77
Գուգարք 95
Գևորգյան Ճեմարան 7, 8, 24, 121, 122

Դպրեվանք 93
Դվին 77, 80, 82, 86, 112
Դրազարկի վանք 96

Եգիպտոս 61, 126
Եդեսիա 28, 29, 30, 32
Եվրոպա 103, 105, 115, 122
Երնջակ 108
Երուսաղեմ 97, 104, 126, 129
Երևան 9, 11, 12, 20, 21, 96, 97, 115, 121
Եփեսոս 49, 55, 73, 125

Զվարթնոց 85

Թավբլուր 113
Թեղենյաց վանք 95
Թիֆլիս 121
Թուրքիա 122, 123

Իրան 35

Լեմբերգ 115
Լիմ անապատ 114
Լիվոռնո 115
Լոնդոն 97

* *Կազմեց Մարտուն սրկ. Շահվերդյանը:*

Լուկոպոլիս 61

Ծամդավ 115
Ծովք 113
Ծոփք 32

Կամրջաձորի վանք 95
Կապադովկիա 28, 29, 31, 33
Կաստաղոնի վանք 96
Կարմիր վանք 96
Կեսարիա 31, 33, 38, 41
Կիլիկիա 92, 95, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 113, 114, 122, 129
Կոստանդնուպոլիս / Կ. Պոլիս 70, 71, 73, 76, 81, 89, 100, 115, 117, 119, 125, 126, 129
Կտեզիֆոն *տես* Սելևկիա

Հաղբատ, վանք, համալսարան 95, 96, 100
Հայաստան / Հայոց երկիր 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 75, 77, 82, 85, 90, 91, 100, 101, 105, 107, 109, 113, 123, 124
Հավուցթառի վանք 95, 115
Հոռոմոսի վանք 95
Հովհաննավանք 115
Հռոմ / Հռոմեական պետություն 30, 35, 36, 37, 49, 61, 71, 73, 78, 79, 97, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 116 118, 126
Հռոմկլա 96, 102, 113
Հունաստան 56

Մակու 28
Մայաֆարկին (Մայփերկաթ-Նփրկերտ) 91
Մանազկերտ 87
Մարաշ 95
Մեթոն դղյակ 117
Մելիտենե 28, 29, 32, 76
Մեծ Հայք 32, 92
Միջագետք 28, 36, 79
Մծբին 28, 32
Մոկաց երկիր 77
Մոնթրէալ 17
Մոռեա թերակղզի 117

Նախիջևան 108
Նարեկավանք 95
Նեոկեսարիա 33
Ներսիսյան դպրոց 121, 122
Նիկիա 31, 55, 66, 67, 70, 71, 125
Նիկոպոլիս 32
Նոր Նախիջևան 121
Նոր Ջուղա 115
Նփրկերտ *տես* Մայաֆարկին

Շիրակ 92, 93, 95
Շուշի 121

Չարեքագետի անապատ 115

Պաղեստին 126
Պարսկաստան / Պարսից երկիր, պետություն 35, 36, 37, 40, 41, 53, 54, 55, 77, 112
Պետերբուրգ 90
Պերսիս 35
Պոնտոս 33

Ռշտունյաց երկիր 95
Ռուսաստան 120, 121, 123

Սաղմոսավանք 95, 114, 115
Սանահին, վանք, համալսարան 95, 96
Սատալա 32
Սեբաստիա 28, 29, 32, 116
Սեբաստոպոլիս 32
Սելևկիա-Կտեզիֆոն 40
Սիս 96, 107, 110, 113, 114
Սիրիա 123
Սկևռա վանք 96
Սյունյաց երկիր, դպրոց, վարդապետարան 82, 93, 94, 113
Սովետական Սոցիալիստական Հանրապետությունների Միություն 123
Սպահան 112
Սուրբ Աստվածածին վանք 93
Սուրբ Գրիգոր վանք 95
Սուրբ Էջմիածին / Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին 7, 8, 24, 34, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 125, 128, 129
Սուրբ Կարապետ վանք 93
Սուրբ Ղազար 117, 118
Սփյուռք 124
Սև լեռ 95, 113
Սևան, վանք, անապատ 95, 114, 116

Վահկաբերդ 96
Վաղարշապատ 85, 92
Վայոց ձոր 96
Վասպուրական 32, 113
Վեհարտաշիր 77
Վենետիկ, հանրապետություն 97, 117
Վիեննա 97, 119
Վրաստան / Վիրք 34, 77, 109

Տաթև, վանք, համալսարան 94, 96
Տանձափարախ անապատ 115
Տարոն 33, 93
Տարսոն 102, 105
Տիգրիս գետ 36
Տիզբոն 40, 77
Տղմուտ գետ 54
Տրիեստ 119

Փարիզ 97
Փոքր Ասիա 28
Փոքր Հայք 32

Քաղկեդոն 48, 55, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 126
Քեսուն 96
Քռնա 108
Քուրդիստան 36

Օսմանյան կայսրություն 117

Երվանդ Տեր-Մինասյան

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Հրատարակության պատրաստեց
Գէորգ եպս. Սարոյեանը
Խմբագիր և ծանոթագր.՝ Ավ. Քալաշյան

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
Սբ. ԷՋՄԻԱԾԻՆ – 2014

Հրատարակչական բաժնի տնօրեն՝	Շահե Վրդ. Անանյան
Հրատարակչական խորհրդի անդամներ՝	Ա. Մադոյան, Պ. Հովհաննիսյան, Գ. Տեր-Վարդանյան
Սրբագրիչ՝	Հ. Նիկողոսյան
Էջադրումը՝	Ղևոնդ քահանա Մայիլյանի

Թուղթ՝ օֆսեթ 80 գր., չափը՝ 128x210 մմ,
ծավալը՝ 160 էջ, տպաքանակը՝ 1000:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ