

# ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 12  
սեպտեմբեր, 2010

1



Հանդեսի հրատարակումը ֆինանսավորվել է  
Բաց հասարակության ինստիտուտի օժանդակության հիմնադրամի հայկական  
մասնաճյուղի և Նիդեռլանդների Թագավորության կառավարության կողմից

The Publication is financed with the assistance of the Open Society Institute  
Assistance Foundation Armenia and the Government of the Kingdom of the  
Netherlands

2010

## Խմբագրական խորհուրդ

### Լևոն Աբրահամյան

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

### Ստեփան Դանիելյան

Համագործակցություն հանուն ժողովրդավարության կենտրոն

### Հրանուշ Խառատյան

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

### Հովհաննես Հովհաննիսյան

Երևանի պետական համալսարան

### Վարդան Զալոյան

Հունանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

### Արամ Սարգսյան

Հայաստանի պետական տնտեսագիտական համալսարան

2

---

### Գլխավոր խմբագիր՝

Ստեփան Դանիելյան

### Խմբագիր՝

Արթուր Ավթանդիլյան

### Սրբագրիչ՝

Արփիկ Համբարձումյան

հեռ.՝ 010 22 36 97

կայք՝ [www.religions.am](http://www.religions.am)

Էլեկտրոնային հասցե՝ [colfordem@gmail.com](mailto:colfordem@gmail.com), [colfordem@religions.am](mailto:colfordem@religions.am)



Համագործակցություն  
հանուն ժողովրդավարության  
կենտրոն

# Բովանդակություն

## **Հրապարակումներ**

### **Նովհաննես Նովհաննիսյան**

Քրիստոնեական փոքրամասնությունների իրավիճակը Իրաքում ..... 7

## **Հոդվածներ**

### **Արմեն Լուսյան**

Պետակեղեցական հարաբերություններ. հայաստանյան  
իրողություններ ..... 23

## **Թարգմանություններ**

### **Ժան-Պիեռ Մահե**

Հայոց կաթողիկոսի դերն ու գործառույթը VII-XI դարերում .....48

## **Օրենքներ, մեկնաբանություններ, նախագծեր**

**3**

### **Մինե Յիդիրիմ և դոկտոր Օթմար Օեիրինգ**

Թուրքիա. ինչո՞ւ է պետությունը միջամտում գլխավոր թաքրիի, հույն  
ուղղափառ և հայ պատրիարքների ընտրություններին ..... 79

## **Անցյալից**

### **Պետրոս Բերուրեանց**

Հայ-կաթողիկոսեան մուտքը Վրաստան եւ վրացախոս հայ-  
կաթողիկները  
«Մշակ», №№26-29, 1888 թվական) ..... 93

## **Արձագանքներ**

«Կրոն և հասարակություն» ամսագրի 11-րդ համարում տպագրված  
Վարդան Ջալոյանի «Հայոց եկեղեցու պատմություն» դասագիրքը»  
հոդվածի արձագանքը ..... 113

### **Նամլես Գավթյան**

Հայ Առաքելական եկեղեցու պատմությունը ծուռ հայելու մեջ ..... 118

## **Ուղղում**

Հանդեսի 11-րդ համարում տպագրված «Սամցխե-Ջավախքի կաթողիկ  
դավանանքին պատկանող հայերի խնդիրները» հոդվածի հեղինակ  
Արման Փոլադյանի ուղղումը ..... 132

## Religion and Society

### Editorial Board

**Levon Abrahamyan**

*Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*

**Stepan Danielyan**

*“Collaboration for Democracy” Centre*

**Hranush Kharatyan**

*Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*

**Hovhannes Hovhannisyan**

*Yerevan State University*

**Vardan Jaloyan**

*Armenian Center of Humanitarian Research*

**Aram Sargsyan**

*Armenian State University of Economics*

4

---

### Editor-in-chief

Stepan Danielyan

### Editor

Arthur Avtandilyan

### Proofreading

Arpik Hambardzumyan

Web-site: [www.religions.am](http://www.religions.am)

phone: 37410 223697, e-mail: [colfordem@gmail.com](mailto:colfordem@gmail.com), [colfordem@religions.am](mailto:colfordem@religions.am)



COLLABORATION  
FOR DEMOCRACY  
CENTRE

## Summaries

### **The state of Christian Minorities in Iraq**

HOVHANNES HOVHANNISYAN

The article refers to the history and the current situation of Christian minorities in Iraq through describing their everyday life and role in social, cultural and public life. The Christians in Iraq has experiences very hard and difficult times because of the majority Muslim population though the author states that Iraqi Government adopted special rules on regulating the inner life of Christians and attributing them some role in the social and cultural life.

The author analyzes the inner and outer life of Christian communities based on their ethnic and religious differences. He mentions that traditionally the biggest Christian community was and is Catholic community which plays special role in social life of Iraq.

The article analyzes the influence of political situation on Christian community and shows the difference before and after the governing of Saddam Husein. The author also shows the situation in Christian community during the wars and military occupations.

At the end he resumes that the Christian population in Iraq is decreasing because of different reasons and first of all not having equal rights with Muslim majority.

5

### **State-church relations: the realities of Armenia**

ARMEN LUSYAN

The article studies the new system of state-church relations in Armenia. The author demonstrates main features of the acting model of state-church relations in Armenia. To describe the whole picture he analyzes the sources of law, historical preconditions, social factors, legal status of the religious organizations, regulation of state-church relations in the spheres of education, culture, politics e.t.c. At the end of the article the author shows his main conclusions.

## The Role And Function Of Armenian Catholicos IN VII – XI Centuries

JEAN-PIER MAHE

The article explores the issue of the Armenian Catholicos during VII – XI centuries analyzing the origin of Catholicos title, taking the post, his important spiritual and secular role in solving of dogmatic and canonic issues and problems, juridical functions, governance of Church property and diplomatic mission between various authorities and clans.

The author uses the methodology of law and analyzed mainly the functions of Catholicos referring to different spheres of social and spiritual life. In his article he mainly uses the work of Hovhannes Draskhanakerttsi which provides keys for understanding the previous and upcoming centuries. He asserts that the works of other authors like as Tovma Artsruni or Stepanos Orbelian provide supplementary material for complete research.

**6**

At the end of the article the author summarizes the whole functions and role of the Catholicos during the history of Armenia during the VII-XI centuries. He asserts that at the absence of Armenian State the Catholicos implemented all the internal and external policies and diplomatic missions and he was always considered as the main supporter of Armenian Nation.

## Հովհաննես Հովհաննիսյան

Պատմական գիտությունների թեկնածու: 2006թ. ավարտել է ԵՊՀ կրոնի պատմության և տեսության ամբիոնի ասպիրանտուրան: 2007թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն «Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգչական շարժումը 1901-1906 թթ. (կրոնագիտական վերլուծություն)» թեմայով: Հեղինակ է ավելի քան 20 գիտական հոդվածների: 2003թ. ԵՊՀ կրոնի պատմության և տեսության ամբիոնի դասախոս է:

## ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԻՐԱՎԻՃԱԿԸ ԻՐԱՔՈՄ

Քրիստոնեական եկեղեցիների պատմությունը ժամանակակից Իրաքի տարածքում բավական բարդ ու բազմապլան երևույթ է, որի նկարագրությունը պահանջում է հստակ կառուցվածքային բաժանում և օբյեկտիվ վերլուծական մոտեցում: Վերջին տասնամյակների ընթացքում Իրաքի ողջ բնակչությունը, այդ թվում՝ քրիստոնյաները, վերապրել են քաղաքացիական բախումներ ու պատերազմ, որի հետևանքով էլ փոփոխությունների են ենթարկվել քրիստոնյաների մշակութային կյանքն ու կրոնական ապրելակերպը: Քաղաքացիական բախումների ու պատերազմի հետևանքով Իրաքի քրիստոնյաներից շատերը հյուսիսային շրջաններից արտագաղթեցին մեծ քաղաքներ կամ էլ ընդհանրապես դարձան վտարանդի ու դուրս եկան երկրի սահմաններից: Ներկայումս քրիստոնյաները կենտրոնացած են հիմնականում Բաղդադում (մոտավորապես 300 հազար մարդ), Մոսուլում և Բասրայում: Չնայած այն հանգամանքին, որ Իրաքի քրիստոնյաներից շատերը զոհվեցին 1980-88թթ. պատերազմի, քրդական և շիական ապստամբությունների ժամանակ, այնուամենայնիվ քրիստոնյաները շարունակում են կարևոր տեղ զբաղեցնել Իրաքի քաղաքական, սոցիալական և մշակութային կյանքում<sup>1</sup>:

Ժամանակակից Իրաքի կրոնական կազմի մասին դատողություններ անելը բավական բարդ գործ է, իսկ եթե վերլուծում ենք հատկապես կրոնական փոքրամասնությունների իրավիճակը, ապա խնդիրն էլ ավելի է բարդանում: 1960-ական թթ. ԲԱԱՍ կուսակցության իշխա-

<sup>1</sup> Իրաքում քրիստոնյաների վիճակի մասին մանրամասն տե՛ս Les chre'tiens d'Irak' in J-P. Valognes, Vie et mort des chre'tiens d'Orient, Paris, 1994, pp. 735-766.

նության գալուց հետո քրիստոնյաների մասին առավել արժանահավատ վիճակագրական տվյալներ ակնկալելն առնվազն միամտություն կլիներ: Սակայն որոշ մոտավոր տվյալների համաձայն՝ 1965թ. քրիստոնյաների քանակը հասնում էր 250 հազարի (բնակչության 3.1%-ը), իսկ 1945թ.՝ 156 հազարի (բնակչության 3.2%-ը)<sup>2</sup>: Ժամանակակից Իրաքի քրիստոնեական փոքրամասնության մասին խոսելիս մասնագետները նշում են 750 հազարից մինչև 1 միլիոն, որը կազմում է բնակչության 3-5 տոկոսը: Քրիստոնեական ազգաբնակչությունը հիմնականում կենտրոնացած է քաղաքներում . քրիստոնյաների 52%-ը ապրում է Բաղդադում և շրջակա տարածքներում, 30%-ը՝ Մոսուլում և շրջակա տարածքներում, իսկ 18%-ը՝ Բասրայում և շրջակա տարածքներում: Հաշվի առնելով Իրաքի հյուսիսում Սադամ Հուսեյնի վարչակարգի իրականացրած բռնաճնշումները և քիմիական զենքի օգտագործումը՝ քրիստոնյա բնակչության մեծ մասը տեղաշարժվել է դեպի հարավ, իսկ վերջին տարիներին շիա բնակչության ճնշումների պատճառով տեղափոխվում է նաև Իրաքի հարավային շրջաններից:

**8**

Իրաքում բնակվող քրիստոնյա ազգաբնակչությանը կարելի է բաժանել մի քանի խմբերի. կաթոլիկներ, որոնք հիմնականում ներկայացնում են արևելյան ծիսակարգով համայնքները՝ քաղղեացիներ, սիրիացիներ, լատիններ, հայեր և մելքիտ հույն կաթոլիկներ, արևելյան ուղղափառներ՝ Սիրիական ուղղափառ, Հայ առաքելական, փոքրիկ համայնք ներկայացնող Ղպտի ուղղափառ եկեղեցիներ և այս եկեղեցիների հետ փոխկապակցված, սակայն բնույթով տարբեր Արևելքի եկեղեցին, ինչպես նաև Արևելյան Արաբ ուղղափառ, բողոքական և Անգլիկան եկեղեցիները: Վերջիններս Իրաքի տարածք են ներթափանցել 19-րդ դարի վերջերից և հիմնականում պահպանվել մինչև 1930-ական թթ.՝ Իրաքում բրիտանական մանդատի ավարտը: Այնուամենայնիվ, չնայած նշված բազմազանությանը, քրիստոնեական եկեղեցիներից ամենաազդեցիկը Քաղղեական կաթոլիկ եկեղեցին է՝ տեղական պատմական կրոնական ավանդության հիմնական կրողը:

Իրաքում քրիստոնեական փոքրամասնությունների ուսումնասիրությունը թերի կլինի, եթե չնշենք արևելյան սիրիացիներին, որոնց ավանդաբար անվանել են նեստորականներ, իսկ 19-րդ դարից սկսած՝ ասորիներն իրենց եկեղեցին կոչում են «Արևելքի առաքելական և ընդհանրական եկեղեցի»<sup>3</sup>: Սակայն համայնքի ներքին կյանքում և ընդ-

<sup>2</sup> Տե՛ս **A. O'Mahony**, Eastern Christianity in Modern Iraq, Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics, pp. 11-43.

<sup>3</sup> **Bernard Dupuy**, Essai d'histoire de l'Eglise "assyrienne", Istina, vol. 34, 1990, pp.159-176.



հանրապես երկրում տեղի ունեցած ողբերգական իրադարձությունների հետևանքով տարածաշրջանի ամենահին եկեղեցիներից մեկի ներկայացուցիչները ցրվեցին աշխարհով մեկ, և ներկայումս աշխարհում նրանց քանակն անցնում է 200 հազարից, իսկ մոտավոր տվյալների համաձայն՝ Իրաքում նրանց թիվը տատանվում է 100-150 հազարի սահմաններում<sup>4</sup>:

20-րդ դարում Իրաքում տեղի ունեցած հասարակական ու քաղաքական տեղաշարժերի պատճառով հիմնականում տուժեց Ասորիների եկեղեցին կամ Արևելքի եկեղեցին, որի անդամները ենթարկվեցին բազմաթիվ հալածանքների, ու դրանով էականորեն կրճատվեց եկեղեցու անդամների քանակը: Հիշարժան է հատկապես 1933թ., երբ բրիտանական զորքերի հեռանալուց հետո Մոսուլի շրջանում իրաքյան զորաջոկատները կոտորեցին ավելի քան 3000 ասորիների, որոնք էլ դրանից հետո դիմեցին զանգվածային արտագաղթի, իսկ նրանց հոգևոր առաջնորդը՝ կաթողիկոսը, հաստատվեց Միացյալ Նահանգներում: Ցնցված լինելով ասորիների հետ կատարված դեպքերից՝ Իրաքում բնակվող քրիստոնյա այլ փոքրամասնությունները գոյատևման համար որոշեցին ինտեգրվել Իրաքի սոցիալ-տնտեսական կյանքին ու համակերպվել գոյություն ունեցող քաղաքական ռեժիմի հետ (խոսքը հատկապես քաղղեացիների մասին է):

Իրաքում տեղի ունեցած քաղաքական տեղաշարժերը չէին կարող իրենց ուղղակի ազդեցությունը չունենալ քրիստոնյա ազգաբնակչության ու քրիստոնեական կառույցների վրա: Դրա վառ ապացույցը 1972թ. Արևելքի եկեղեցու բաժանումն էր երկու պատրիարքությունների:

Առաջինը Սուրբ Առաքելական և Կաթողիկ եկեղեցիներն են, որոնց պատրիարքությունները թեհրանում էին, իսկ Իրան-Իրաքի պատերազմից հետո տեղափոխվեցին Չիկագո: Դրանք բաժանված են չորս շրջանների՝ Բաղդադի, Մալաբարի, Քերալայի և Բեյրութի ու բազմաթիվ թեմերի (ԱՄՆ-ի Արևմտյան, Սան Խոսե, Կալիֆոռնիա, Կանադա, Ավստրալիա, Եվրոպա և այլն): Այս եկեղեցիները ճանաչված են Վատիկանի, Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի, անգլիկանների կողմից:

Բաժանված եկեղեցու մյուս մասը (Արևելքի Հին Առաքելական և Կաթողիկ եկեղեցիներ) մնաց Բաղդադում գտնվող պատրիարքության ներքո, որն իր ներկայացուցչությունն ունի Քիրքուկում, Մոսուլում, Քե-

<sup>4</sup> Արևելքի եկեղեցու մասին առավել ամբողջական տվյալներ կարելի է ստանալ Ջոն Ջոզեֆի աշխատություններից: Տե՛ս John Joseph. The Nestorians and their Muslim Neighbors, Princeton, 1961.

րալայում, ինչպես նաև եպիսկոպոսական կենտրոններ ունեն Սիրիայում, Մոդեստայում, Կալիֆոռնիայում, Ավստրալիայում, Եվրոպայում: Եկեղեցիների այս խմբին 1972 թվականից<sup>5</sup> ճանաչել է Իրաքի պետությունը :

Այնուամենայնիվ, Քաղդեական Կաթոլիկ եկեղեցին Իրաքի ամենամեծ եկեղեցին է , որը ներառում է Իրաքում բնակվող քրիստոնյաների 70 տոկոսին: Այս եկեղեցին բավական հին պատմություն ունի և ձևավորվել է 13-րդ դարում Արևելք եկած դոմինիկյան ու ֆրանցիսկյան միսիոներների ջանքերով, սակայն կառուցվածքային կերպարանք է ստացել միայն 15-րդ դարի կեսերից: Եկեղեցական նվիրապետությունը երկար ժամանակ կրել է ժառանգական բնույթ, մինչև 1552թ. ասորական մի շարք եպիսկոպոսներ հրաժարվեցին ընդունել հերթական ժառանգական պատրիարքին և ունիա կազմեցին Ղուզնի կաթոլիկ եկեղեցու հետ: 1553թ. Ղուզնի պապ Յուլիոս III-ը ասորի եպիսկոպոսներից մեկին օժեց քաղդեացիների պատրիարք՝ Սիմոն VIII անունով: Վերադառնալով հայրենիք՝ պատրիարքը լուրջ ընդդիմության հանդիպեց և երկու տարի անց գլխատվեց Ամադյա փաշայի կողմից: Կաթոլիկների հետ միավորման կողմնակիցների ու հակառակորդների պայքարը տևեց ավելի քան երկու հարյուր տարի և կարգավորվեց միայն 1830թ. հուլիսի 5-ին, երբ Ղուզնի պապ Պիոս VIII-ը միտրոպոլիտ Յովհաննես Ղորմիզդասին հաստատեց որպես քաղդեացի կաթոլիկների առաջնորդ՝ նրան տալով Բաբելոնի քաղդեացիների պատրիարք տիտղոսը և նստավայր հռչակելով Մոսուլ քաղաքը<sup>6</sup>: Քաղդեացի կաթոլիկները մեծ զրկանքների ենթարկվեցին հատկապես Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին և 1950թ. պատրիարքական աթոռը Մոսուլից տեղափոխեցին Բաղդադ:

20-րդ դարի երկրորդ կեսին «Բաբելոնի պատրիարքական աթոռի» պատմությունը սերտորեն առնչվում է երկու խոշոր պատրիարքների անվան հետ, որոնք ստիպված էին քրիստոնյա հավատացյալների համար կայուն մեխանիզմներ գտնել մեծամասնության հետ կապված խնդիրները շրջանցելու և պրոբլեմներից խուսանավելու համար: Դրանցից առաջինը Պողոս Չեյկոն էր, որը պատրիարք դարձավ 1958թ. Իրաքում տեղի ունեցող քաղաքական զարգացումների ժամանակ: Իր պաշտոնավարման շրջանում նա ստիպված էր մշ-

<sup>5</sup> St'u J.F.Coakley. The Church of the East since 1914, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, vol. 78, 1996, pp. 179-198.

<sup>6</sup> St'u J. Habbi, L'Unification de la hié'rarchie chalde'enne dans la premiere moitie' du XIXe sie'cle, Parole de l'Orient, vol.2, 1971, pp. 121-143; 305-327.

տապես պայքարի մեջ լինել պետական իշխանության հետ ու նրանցից կորզել որոշակի զիջումներ իր համայնքի ու հոգևորականների համար: Պատրիարք Պողոսը ստիպված էր հատկապես մեծ զրկանքներ կրել հյուսիսից հարավ փախչող քրիստոնյաների պատճառով և 1984թ. էկումենիկ և միջկրոնական պատվիրակություն գլխավորեց դեպի Վատիկան՝ դրանով փորձելով մեծ զանգվածների ուշադրությունը կենտրոնացնել Իրաքում ապրող քրիստոնյաների տառապանքների ու դժվարությունների վրա: Պատրիարքության ընթացքում նա Բաղդադում կառուցեց մոտ 25 եկեղեցի, որոնք կոչված էին բավարարելու Իրաքի Քաղղեական եկեղեցու անդամների հոգևոր կարիքները<sup>7</sup>:

1989 թ. Պողոս պատրիարքին փոխարինելու եկավ Ռաֆայել I պատրիարքը, որը կրթություն էր ստացել Յոննում և լավ ծանոթ էր քրիստոնեական և իսլամական կրոնական ու մշակութային փոխառնչություններին: Ռաֆայել I-ը ոչ միայն շարունակեց իր նախորդի գործը, այլև մեծ ավանդ ներդրեց Քաղղեական Կաթոլիկ եկեղեցին համաշխարհային էկումենիկ շարժման մեջ ներգրավելու ուղղությամբ: Լիբանանում գտնվելու ընթացքում նա փորձում էր իրականացնել իր վաղեմի երազանքը՝ Բաբդա քաղաքում քաղղեացիների համար մայր եկեղեցի կառուցել: Պետք է նշել, որ Ռաֆայել I-ը պատրիարք դարձավ Իրան-Իրաքի 8-ամյա պատերազմից հետո և իր պատրիարքության ընթացքում ստիպված էր վերապրել մի շարք շրջադարձային իրադարձություններ ինչպես Իրաքի պետության, այնպես էլ քրիստոնյա համայնքի համար (Իրաքի ներխուժումը Քուվեյթ, Իրաքի պարտությունը կոալիցիոն ուժերից, Իրաքի նկատմամբ քաղաքական ու տնտեսական պատժամիջոցները, քրիստոնյա-մուսուլման հակասությունների խորացումը, 2003թ. Օճցի երկրորդ պատերազմը և այլն): Իր պատրիարքության ընթացքում նա բավական հաջող միջնորդում էր հակամարտող կողմերի միջև, հանդես գալիս հանդուրժողականության ու երկխոսության կոչերով և փորձում մեղմել իսլամական ծայրահեղականության կողմից քրիստոնեության նկատմամբ սերմանվող թշնամանքը:

Քաղաքական հանգամանքների բերումով հյուսիսից տեղի ունեցած արտագաղթի հետևանքով քաղղեական բնակչության մեծ մասը կենտրոնացավ մեծ քաղաքներում: Միայն Բաղդադում գոյություն ունեն մոտավորապես 30 համայնքներ՝ 200-250 հազար հավատացյալ-

<sup>7</sup> St'eu "Iraq", Proche Orient Chre'tien, vol. 39, 1989, p. 346.

ներով, Իրաքի այլ բնակավայրերում գործող թեմերով և քաղղեական սփյուռքով (Լիբանան, Սիրիա, Թուրքիա, Իսրայել և Հորդանան, Իրան, Ավստրալիա և Նոր Զելանդիա, Եվրոպա, Հայաստան և Վրաստան, Հյուսիսային Ամերիկա): Քաղղեացի կաթոլիկները հովանավորում են մի շարք կրթական հաստատությունների, մասնավորապես Բաբելի քոլեջում ուսումնասիրում են փիլիսոփայություն և աստվածաբանություն, ինչպես նաև գործում են մի շարք բարեգործական ընկերություններ: Քաղղեական եկեղեցին հրատարակում է նաև երեք աստվածաբանական-եկեղեցական ամսագրեր՝ Al-Fikr al Masihi (Քրիստոնեական միտք), Bayn al Nahrayn (Միջագետք), Nagm al-Mashriq (Արևելքի Աստղ): Ամսագրերը կարևոր դեր ունեն աստվածաբանական գիտելիքների և նորությունների ընդլայնման, ինչպես նաև ընդհանուր կրթագիտական ոլորտի զարգացմանը նպաստելու առումով:

12

Սիրիական ավանդության քրիստոնյաների մեկ այլ ներկայացուցչական մարմին են Սիրիական ուղղափառները և Սիրիական կաթոլիկները: Արևմտյան սիրիացիների կամ Սիրիական Ուղղափառ եկեղեցու (որոնք երբեմն կոչվում են «Հակոբիկյաններ») հետևորդների թիվը Իրաքում տատանվում է 30- 60 հազարի սահմանում: Եկեղեցու վարչական կառույցի մեջ մտնում են երեք թեմերը, որոնք գործում են Բաղդադում, Բասրայում և Մոսուլում (Մոսուլում գործում է նաև հոգևոր ճեմարան): Հակոբիկյան ասորիները վարչականորեն ենթարկվում են Դամասկոսում գտնվող Անտիոքի պատրիարքին և պետք է նշել, որ Սադամ Հուսեյնը իր իշխանության ժամանակ բազմաթիվ փորձեր ձեռնարկեց արևմտյան սիրիացիների հոգևոր կենտրոնը Դամասկոսից Բաղդադ տեղափոխելու ուղղությամբ, սակայն հաջողություն չունեցավ: Սիրիացի կաթոլիկները (մոտավորապես 60 հազար մարդ) ավանդաբար ապրել են Մոսուլի շրջանի մի քանի գյուղերում և հենց Մոսուլ քաղաքում, սակայն ներկայումս նրանց մեծամասնությունը բնակվում է Բաղդադում: Սիրիացի կաթոլիկներն ունեն երկու թեմեր՝ Մար Մաթայում և Բաղդադում, որոնք Լիբանանում նստավայր ունեցող Անտիոքի պատրիարքի իրավասության ներքո են: Առաջին համաշխարհային պատերազմը անասելի մեծ հարված հասցրեց սիրիացի կաթոլիկներին, որոնց քանակը 100 հազարից կիսով չափ կրճատվեց: Այդ շրջանում է, որ բավականին մեծ թիվ կազմեցին սովամահ եղածները, արտագաղթածները, պատերազմին զոհ գնացածները և ինքը՝ Եփրեմ պատրիարքը, ստիպված էր Մարդինից տեղափոխվել Բեյրութի հյուսիսում գտնվող Չարֆեթ բնակավայրը, որտեղ էլ մինչ օրս գործում է սիրիացի կաթոլիկների պատրիարքա-

կան կենտրոնը<sup>8</sup>:

Իրաքի քրիստոնյա բնակչության մեջ կարևոր դեր ունեն հայ կաթոլիկ և հայ առաքելական համայնքները, որոնց քանակը տատանվում է 20-25 հազարի սահմանում: Վերջիններս ապրում են հիմնականում Բաղդադում, Մոսուլում, Քիրքուկում, Ջախո և Բասրա քաղաքներում: Չնայած համեմատաբար փոքրաթիվ համայնքին, այնուամենայնիվ Իրաքի հայերը մեծ դեր են խաղում երկրի քաղաքական, տնտեսական, մշակութային կյանքում: Նրանք ներկայացնում են հասարակության բոլոր խավերը՝ գիտնականներ, բժիշկներ, դասախոսներ, ուսուցիչներ, կառավարության աշխատակիցներ, ոսկերիչներ, սովորական աշխատողներ ու բանվորներ:

1996 թ. դրությամբ Իրաքի հայ կաթոլիկ եկեղեցու վարչական կառույցի մեջ էր մտնում մեկ թեմ՝ մեկ համայնքով, երկու եկեղեցիներով և 2200 հավատացյալներով: 2004թ. դրությամբ էականորեն կրճատվել է Իրաքի հայ կաթոլիկների քանակը, չնայած նրանք պահպանում են վարչական կառույցները և իրավականորեն ենթարկվում Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությանը: Բաղդադի կաթոլիկ արքեպիսկոպոսին վերջին տարիներին հաջողվել է որոշակի գումարներ հայթայթելով կառուցել 600 հոգու համար նախատեսված եկեղեցի և 400 հոգու համար նախատեսված սրահ տարբեր միջոցառումների համար: Բացի այդ, մոտ 6000 քառակուսի մետր հողատարածքի վրա հայ կաթոլիկները կարողացել են կառուցել թեմական կառույցներ, դպրոց և հիվանդանոց՝ մահմեդականներին և քրիստոնյաներին անվճար բուժօժանայություններ մատուցելու համար:

Իրաքի քրիստոնյաների թվում պետք է նշել նաև փոքրաթիվ մելքիտական հունակաթոլիկ համայնքը, որն ունի միայն մեկ թեմ, մեկ համայնք, մեկ քահանա և մոտավորապես 500 հավատացյալներ: Իրավականորեն այն ենթարկվում է Դամասկոսում նստավայր ունեցող Անտիոքի, Ալեքսանդրիայի և Երուսաղեմի պատրիարքությանը: Հույն ուղղափառների թիվը տատանվում է 1000-3000-ի սահմանում, որոնք ենթակա են Դամասկոսում գտնվող Անտիոքի հույն ուղղափառ պատրիարքությանը: Ներկայումս Բաղդադում գոյություն ունեն երեք հույն եկեղեցական համայնքներ<sup>9</sup>:

Բաղդադի քրիստոնյաների կազմը լրացնում են նաև 3000 ղպտիները, որոնք Եգիպտոսից և այլ արաբական երկրներից արտագնա աշ-

<sup>8</sup> Սիրիական եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության համար տե՛ս Claude Se'lis, Les Syriens orthodoxes et catholiques, Tournai: Brepols, 1988.

<sup>9</sup> Հույն ուղղափառները և հույն կաթոլիկներն Իրաք են ժամանել 19-րդ դարի ընթացքում Լիբանանից, Պաղեստինից և Սիրիայից:

խատանքի մեկնածներն են: Արտագնա աշխատանքի մեկնածների թիվը համալրում են նաև Չռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետևորդները, որոնք մինչև Ծոցի պատերազմը կազմում էին ավելի քան 10 հազար մարդ, սակայն Քուվեյթի ներխուժումից հետո Չռոմի կաթոլիկների թիվը բավականին նվազեց՝ կազմելով մոտ 3000 մարդ<sup>10</sup>:

Միաժամանակ պետք է նշել, որ բողոքականների թիվը Իրաքի քրիստոնյաների մեջ մեկ տոկոսից պակաս է : Բողոքական ուղղություններից Անգլիկան եկեղեցին բավականին սերտ կապեր է հաստատել Արևելքի եկեղեցու հետ, սակայն Իրաքում իրենց ներկայությունն են ապահովել պրոսթիտերականները, բապտիստները, ադվենտիստները և լյութերականները: Վերջին տարիներին բողոքական տարբեր հարանվանություններն իրենց ներկայությունն են հաստատել տարածաշրջանում և հատկապես Իրաքում: Այդ ներթափանցումը պայմանավորված է ինչպես օտարերկրյա ուժերի ներկայությամբ Իրաքում, այնպես էլ ժամանակակից աշխարհում պենտեկոստալ հարանվանությունների օրեցօր ուժգնացող տարածմամբ:

14

### **Քրիստոնյաները և կրոնական քաղաքականությունը բաասական Իրաքում**

1963թ. բաասականների իշխանության գալուց հետո Իրաքի քրիստոնյա ազգաբնակչությունն ակնկալում էր, որ աշխարհիկ և համաարաբական գաղափարախոսությամբ առաջնորդվող կուսակցությունն առավել իրավունքներ կտա ազգային և կրոնական փոքրամասնություններին: 1970թ. Իրաքում ընդունված սահմանադրությունը ճանաչում էր փոքրամասնությունների իրավունքներն «Իրաքի ամբողջականության շրջանակներում», որին նախորդել էր հինգ հիմնական քրիստոնյա համայնքների իրավական ճանաչումը գործող օրենսդրության շրջանակներում: Քրիստոնյաներին առանձին քաղաքական իրավունքներ չտրվեցին, սակայն նրանք իրավունք ստացան ազատորեն դավանելու իրենց կրոնը, կատարել ծեսերը, կառուցել եկեղեցիներ, ինչպես նաև ունենալ գործող ճեմարաններ:

Քաղաքական կյանքում ազգային և կրոնական փոքրամասնությունների մասնակցությունն էականորեն սահմանափակված է, սա-

<sup>10</sup> Չռոմի կաթոլիկները բավական երկար են գոյություն ունեցել Իրաքում: Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս Waad Al Khazraji. L'oeuvre missionnaire en Irak: Un aperçu historique, L'Afrique et l'Asie, no. 157, 1988, pp. 103-116.

կայն հասարակական ու սոցիալական համընդհանուր հարցերի քննարկման ժամանակ կրոնական առաջնորդներին հնարավորություն է տրվում մասնակցել ընդհանուր խնդիրների լուծմանը: Թերևս միակ բացառությունը Իրաքի նախագահ Սադամ Յուսեյնի օգնական Թարիք Ազիզի (նախկինում արտգործնախարար և փոխվարչապետ) պարագան էր (քրիստոնեական անունը Միքայել Յուհաննա էր): 1984թ. Իրաքի Ազգային ժողովի 250 պատգամավորներից 4-ը քրիստոնյաներ էին, սակայն իրականում համամասնական հաշվարկով այդ թիվը պետք է հասներ 8-ի: Կառավարության և կառավարչական օրգանների ղեկավար պաշտոններում բացակայում էին քրիստոնյաները: Նրանք զբաղեցնում էին նախարարների օգնականների, խորհրդականների և նման այլ երկրորդական պաշտոններ: Մինչև 1980-1988թթ. Իրան-Իրաքի պատերազմը քրիստոնյաները չէին ծառայում բանակում, այլ երկրորդական աջակցող դեր ունեին: Իրանի հետ հակամարտության ընթացքում Իրաքի կառավարությունը ստիպված էր հաշվի նստել շիաական մեծամասնություն հետ ու նրանց մասնակցությունը կառավարության գործերին առավել մեծացնել<sup>11</sup>: Պետք է նկատել, որ այս պատերազմի ընթացքում բավականին տուժեց Իրաքի քրիստոնյա ազգաբնակչությունը և հատկապես ասորական համայնքը, քանի որ քրիստոնյաները մշտապես կռվում էին առաջին գծում, դրան էլ գումարվում էին արտագաղթն ու բազմաթիվ այլ պատճառներ:

Իրաքում քրիստոնյաների մարզինալացումը կապված էր մի շարք պատճառների հետ: Չնայած կառավարող կուսակցությունը հռչակել էր աշխարհիկ կարգերի պաշտպանը լինելու իր հավատամքը, այնուամենայնիվ բասականները իսլամը ճանաչեցին որպես արաբական մշակույթի հիմնարար բաղադրիչ, որը չի կարելի ասել քրիստոնեության մասին: Քրիստոնյաները դիվանագիտորեն հաշվի էին առնում այն հանգամանքը, որ Իրաքում իշխանության գլուխ էր կանգնած սուննի փոքրամասնությունը, իսկ շիա մեծամասնությունն առիթը բաց չէր թողնում նրանց կոշտ ընդդիմություն դառնալու համար ու այս պայմաններում նրանց մնում էր միայն արդյունավետ կերպով խուսանավել այս հակամարտող կողմերի միջև՝ մշտապես լոյալություն պահպանելով իշխող վարչակարգի նկատմամբ:

Հանուն ծշմարտության հարկ է նկատել, որ տնտեսական իմաստով քրիստոնեական համայնքը մշտապես համարվել է ամենազարգացողը և նույնիսկ ՄԱԿ-ի կողմից Իրաքն էմբարգոյի ենթարկվելուց

<sup>11</sup> Իրանական հեղափոխության մասին մանրամասն տե՛ս Amatzia Baram. The Impact of Khomeini's Revolution on the Radical Shi'i Movement in Iraq, Islam in Foreign Policy, Boulder, 1990.

հետո այն շատ արագ կարողացավ վերականգնել իր տնտեսական հզորությունները և բնական միջնորդ էր Արևմուտքի հետ հարաբերություններում: Քրիստոնյաները բավականին լավ են ներկայացված տուրիստական գործունեության մեջ և լիբերալ մասնագիտություններում: Այնուամենայնիվ, հարկ է նկատել, որ այլ քրիստոնեական համայնքների համեմատությամբ ասորիները ընչազուրկ էին:

1970թ. ընդունված սահմանադրությամբ բաասական կառավարությունը ոչ միայն ճանաչեց կրոնական փոքրամասնությունների մշակութային իրավունքները, այլև էական քայլ կատարեց նախորդ կառավարությունների համեմատ: 1972 թ. ասորական, քաղղեական ու սիրիական եկեղեցիներն իրենց լեզվով դպրոցներում ուսուցանելու իրավունք ստացան, պայմանով, որ ուսուցանվող դասարանի 25 տոկոսը քրիստոնյաներ լինեն: Սակայն կարելի է ասել այս հրամանագիրը թղթի վրա մնաց, քանի որ լեզվի փոխանցման գործառնությունները հիմնականում շարունակում էին կատարել ընտանիքները և համալսարանական մակարդակում գործող մասնագիտացված դասընթացները:

16

Չնայած քրիստոնյաներին տրված իրավունքներին և այն ամենին, ինչ նշվեց, այնուամենայնիվ պետք է նկատի ունենալ, որ իսլամը համարվում է Իրաքի ազգաբնակչության 95 տոկոսի կրոնը և պաշտոնապես ամրագրված է սահմանադրությամբ: Պրակտիկ մակարդակում գործում է շարիաթի օրենքը, որտեղ խտրականությունն արդեն հստակ ընդգծված է քրիստոնյաների և մուսուլմանների միջև: Այսպես, քրիստոնյա կինը կարող է ամուսնանալ մահմեդական տղամարդու հետ, և երեխաները կլինեն մահմեդականներ, իսկ հակառակը չի թույլատրվում: Միաժամանակ, մահմեդական ամուսնությունները միանգամից ճանաչվում են պետության կողմից, այնինչ քրիստոնյաների ամուսնության մասին պետք է հավելյալ տեղյակ պահել իշխանություններին: Մահմեդականը կարող է քրիստոնյայից ժառանգություն ստանալ, սակայն հակառակ պարագան անթույլատրելի է: Չնայած Իրաքը շարունակում է համարվել աշխարհիկ պետություն, սակայն իրականում և հասարակական հարաբերություններում շարունակում են գերիշխել իսլամական շարիաթի կանոնները:

Իրաքյան իրականությունը քննելիս պետք է նկատի ունենալ մեկ անվիճելի հանգամանք. այն, որ էական տարբերություններ կան գրված ու չգրված օրենքների միջև: Այսպես, չնայած քրիստոնյաներին օրենքով տրված են բավականին լայն իրավասություններ, սակայն հատուկ ծառայությունները երբևէ իրենց ուշադրության կենտրոնից չէին հեռացնում քրիստոնյաներին ու նրանց գործունեությունը: Բացի



այդ, քրիստոնեական եկեղեցիների կողմից կատարվող բոլոր սոցիալական ու հովվական գործողությունների մասին պետք է նախօրոք տեղեկացվեին համապատասխան մարմինները, կրոնական գրականությունը ենթակա էր գրաքննության, իսկ արտերկրից գրքերի ներմուծումն ու բաժանումը խստորեն արգելվում էին: Արդյունավետ վերահսկողություն էր իրականացվում նաև նվիրապետական դասի նկատմամբ, քանի որ յուրաքանչյուր քահանա թե եպիսկոպոս իր նոր գործառույթների իրականացումից առաջ պետք է ստանար իշխանությունների համաձայնությունը: 1981 թ. Իրաքի կառավարությունը փորձ կատարեց շիաական կազմակերպությունների ազգայնացման օրինակով ազգայնացնել քրիստոնյաների ունեցվածքը և քահանայական դասին վերածել պետական ծառայողների: Սակայն հանդիպելով եպիսկոպոսական դասի ուժեղ հակազդեցությանը՝ կառավարությունը վերջիվերջո հրաժարվեց իր ծրագրի իրագործումից: Այնուամենայնիվ, կառավարությունը սեփական զինանոցում մշտապես պահեց նմանատիպ գործելաճի: 1974թ. բասսական կառավարությունը Իրաքում գործող բոլոր դպրոցները (ներառյալ՝ ղուրանական և կաթոլիկ) ազգայնացնելու որոշում կայացրեց, որն էականորեն նվազեցրեց քրիստոնյա ազգաբնակչության գործունեության հնարավորությունները և կրթական գործի ապահովումը:

Կառավարության ձեռնարկած այս միջոցառումները, ինչպես նաև Իրան-Իրաքի, Քուվեյթի ու Ծոցի պատերազմները նպաստեցին քրիստոնյաների արտագաղթին: Իբրև փոքրամասնություն՝ քրիստոնյաներն անհանգստացած էին օրեցօր ուժգնացող անկայուն և ոչ անվտանգ վիճակով, որին գումարվելու էր երկրի տնտեսական վիճակը: Մյուս կողմից՝ Հռոմի պապի ընդհատված այցելությունն Իրաք հիասթափեցրեց քրիստոնյա բնակչությանը, որը դրանում տեսավ իրեն սպառնացող ուղղակի վտանգ և դիմեց զանգվածային արտագաղթի<sup>12</sup>:

Քրիստոնյաների արտագաղթի տրամադրություններին նպաստում էր նաև Իրաքում բնակվելու ապագայի անորոշությունը, քանի որ Սադամ Հուսեյնի վարչակարգն իր գործողություններով որևէ ապագա չէր կանխատեսում Իրաքի համար: Մինչև Ծոցի պատերազմը ա-

<sup>12</sup> Հովհաննես Պողոս II պապը Մերձավոր Արևելք կատարած իր այցի շրջանակներում ցանկություն էր հայտնել այցելել Աբրահամի ծննդավայրը՝ Ուր քաղաքը, որի ավերակները գտնվում են Իրաքի հարավային շրջանում: Սակայն Պապի այցելության հետ կապված՝ Իրաքի կառավարությունն անվտանգության միջոցառումներ նախաձեռնելու շրջանակներում պետք է համագործակցեր ՄԱԿ-ի համապատասխան կառույցների հետ, որից խուսափելու նպատակով էլ բասսականներն ամեն կերպ ծախողեցին Պապի այցելությունը: Այդ մասին առավել մանրամասն տես՝ Papal Pilgrimage to Iraq. Eastern Churches Journal, vol. 6, no.3, 1999, pp. 261>267.

ռավել քան 50 հազար քաղղեացիներ արտագաղթեցին Միացյալ Նահանգներ. ներկայումս Յուսիսային Ամերիկայում ապրում են մոտավորապես 100-150 հազար քաղղեացիներ: Նույնը կարելի է ասել նաև ասորիների մասին, որոնք մեծ քանակով բնակություն են հաստատել Եվրոպայում, ԱՄՆ-ում, Ավստրալիայում և այլ վայրերում: Իրաքի կառավարությունը փորձեց կանխարգելել քրիստոնյաների արտագաղթը՝ արտասահման մեկնելու հարկ սահմանելով, իսկ արտասահման մեկնող յուրաքանչյուր կնոջ պետք է ուղեկցեր իր ընտանիքի տղամարդկանցից որևէ մեկը: Սակայն արտագաղթելու ցանկությունը այնքան մեծ էր, որ քրիստոնյաները գտնում էին կառավարության սահմանափակումներից խույս տալու ճանապարհներ՝ շատ հաճախ կտրելով Իրանի ու Թուրքիայի հետ սահմանը<sup>13</sup>:

Քուվեյթի պատերազմից հետո Յուսիսային Իրաքը շարունակում էր մնալ Սադամ Ղուսեյնի իշխանության տակ, որտեղ հիմնականում քրդական բնակչություն էր և ասորիներից ու քաղղեացիներից բաղկացած 70 հազարանոց քրիստոնյա փոքրամասնություն: Քրիստոնյաների նկատմամբ վերաբերմունքը բավական նպաստավոր էր, նրանք իրավունք ունեին զարգացնելու իրենց լեզվական ու մշակութային կյանքը, տեղեր էին զբաղեցնում կառավարող շրջանակներում, ունեին սեփական հեռուստաընկերությունն ու ռադիոն: Սակայն այս ամենով հանդերձ՝ քրիստոնյաները, ապրելով քրդական մեծամասնության մեջ, իրենց ապահով չէին զգում ու օբյեկտիվորեն չէին կարողանում հստակ պատասխաններ գտնել իրենց ընտանիքների, երեխաների ապագայի համար: Չնայած նրան, որ տնտեսական շրջափակման տարիներին քրիստոնյաներն իրենց հայտարարություններով մեծապես աջակցեցին Իրաքի կառավարությանը ու հնարավորինս զերծ մնացին տառապանքներից ու կառավարության հալածանքներից, այնուամենայնիվ նրանց չէին գոհացնում երկրում տիրող բարոյա-հոգեբանական մթնոլորտը և անորոշ վիճակը:

Չնայած այն փաստին, որ Իրաքի կառավարությունը մշտապես մեծ տեղ է հատկացրել կրոնական փոքրամասնությունների և հատկապես քրիստոնյաների պաշտպանության խնդրին, սակայն հնարավոր չէ անտեսել նաև այն հանգամանքը, որ վերջին տասնամյակներին իսլամի դերը իրաքյան հասարակության մեջ առավել քան երբևէ ընդգծվել ու հաստատվել է: Քրիստոնյաների նկատմամբ բացասական

<sup>13</sup> Մերձավոր Արևելքում բնակվող քրիստոնյաների արտագաղթի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Bernard Sabella. The Emigration of Christian Arabs: Dimensions and Causes of the Phenomenon, Christian Communities in the Arab Middle East: the Challenge of the Future, ed. Andrea Pacini, Oxford, 1998, pp. 127-154.

վերաբերմունքը ընդգծված է եղել հատկապես Իրաքի երկու շրջաններում՝ հարավում և հյուսիսում: Հարավում դա պայմանավորված էր մեծամասնություն կազմող շիա ազգաբնակչությամբ, որը համարում էր, որ քրիստոնեական գաղափարախոսությունն է հիմք դարձել բասսականների աշխարհիկ գաղափարախոսության համար՝ դրանով իսկ վնասելով իսլամի ու հենց շիաականների հիմքերը: Հյուսիսում առավել մեծ էին հարձակումները քրդական բնակչությունից, քանի որ բացակայում էր կարգ ու կանոնը, ու դրանով հանդերձ՝ քրիստոնյաների անվտանգությունը մշտապես դրված էր հարցականի տակ: Քրիստոնյաները հարձակումների էին ենթարկվում հատկապես Ռամադան ամսին, որը հարձակումների կրոնական բնույթի մասին եզրակացություններ անելու տեղիք է տալիս:

Ամեն դեպքում պետք է մշտապես հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ իսլամն Իրաքի ազգային կրոնն է, ու կամա թե ակամա կրոնական դրույթները ներթափանցել են Իրաքի իրավական համակարգ ու դրանով արդեն անհավասար ու խտրական իրավիճակ ստեղծել տարբեր կրոնական պատկանելության մարդկանց միջև: Քրիստոնեական ու մահմեդական ամուսնությունների ու այդ ամուսնություններից ծնված երեխաների կրոնական պատկանելության մասին արդեն նշվել է, որը վկայում է քրիստոնյաների նկատմամբ ընդգծված վերաբերմունքի, ինչպես նաև այդ ճնշումներով պայմանավորված հավատափոխության երևույթների մասին: Հարկ է նկատել, որ ստեղծված պայմանները մեծապես նպաստում էին քրիստոնյաների հավատափոխությանը, որը չէր կարող իր հոգեբանական ազդեցությունը չունենալ կրոնական փոքրամասնությունների վրա, որոնք էլ, չհանդուրժելով ստեղծված պայմանները, որոշում են լքել երկիրը և բնակություն հաստատել առավել հանդուրժողական միջավայրում:

### **Ինչպիսի ապագա ունի քրիստոնեությունը ժամանակակից Իրաքում**

Վերջին տարիներին Միջագետքում տեղի ունեցած իրադարձություններն անասելի մեծ հարված հասցրին տեղի քրիստոնյաներին ու հանգեցրին մեծ կորուստների: Քրիստոնյաները մեծաթիվ մարդկային կորուստներ ունեցան ոչ միայն Իրան-Իրաքի, Օոցի ու Քուվեյթի պատերազմների, այլև Իրաքի հարավում և հյուսիսում շիաականների ու քրդերի անհանդուրժողական վերաբերմունքի պատճառով: Քրիստոնյաները պնդում են, որ պատերազմում թափած արյամբ ի-

րենք վաստակել են Իրաքի հասարակության մեջ լիիրավ անդամ լինելու և մահմեդականների հետ իրավահավասար լինելու իրավունքը:

Ժամանակակից Իրաքում չեն դադարում միջկրոնական ամուսնությունները և արտագաղթը, որոնցով էլ հիմնականում նկարագրվում է քրիստոնյաների վիճակն Իրաքում: Որոշ հաշվարկների համաձայն՝ 1980-ականներից մինչ օրս Իրաքից արտագաղթել է մոտ 2 մլն մարդ, որից 250 հազարը եղել են քրիստոնյաներ, ընդ որում արտագաղթել են հասարակության մեջ որոշակի դեր ու դիրք ունեցող զանգվածները: Պետք է նշել, որ հոգևոր առաջնորդներն ամեն կերպ փորձում էին խոչընդոտել այդ արտագաղթին, օժանդակում էին պետական իշխանությանը արգելափակելու քրիստոնյաների արտահոսքը, սակայն նրանք ևս անկարող եղան խոչընդոտել սկսված շարժմանը:

20

Արտագաղթին զուգահեռ բավականին ուժգնացան ներքին միգրացիոն հոսքերը հատկապես հյուսիսից դեպի Իրաքի կենտրոնական շրջաններ և հարավ: Մարդկային հոսքերը Բասրա ու Բաղդադ հիմնականում պայմանավորված էին քրդական ապստամբական շարժումներով և Ծոցի պատերազմով, որի հետևանքով 1965թ. մեկ միլիոն քրիստոնյաների թիվը 1995թ. հասավ 150 հազարի: Չնայած վտանգներից խուսանավելու պատճառով կատարած ներքին արտագաղթին, այսօր շատ քրիստոնյաների մեջ նկատվում է հայրենիք վերադառնալու միտում, քանի որ նրանց համար խորթ են մեծ քաղաքների մշակույթը ու դրանցում առկա արևմտականացման տարրերը: Հարավից Բաղդադ տեղափոխված բնակիչներից շատերն իրենց զգում են իբրև օտարականներ, ինչպես մեծ եվրոպական կամ հյուսիսամերիկյան քաղաքում, որտեղ նրանք ապրում են հիմնականում աղքատ շրջաններում: Ուրբանիզացիայի միտումները մեծապես նպաստեցին ավանդական ընտանիքների քայքայմանը և եկեղեցու դերի թուլացմանը հավատացյալների կյանքում: Միաժամանակ ավանդույթների թուլացմանը նպաստում էին բասական կառավարության կողմից խրախուսվող աշխարհիկության և մոդեռնիզացիայի գաղափարները, որոնք հակասության մեջ էին քրիստոնեական ինքնության հետ: Աշխարհիկության գաղափարների աճն ու տարածումն ակնհայտորեն երևում են հատկապես տոների, ծեսերի և ուխտերի ժամանակ, որը վերաբերում է բոլոր տեսակի կրոնական ուղղություններին:

Բացի այդ, պետք է նշել, որ մեծ ճեղքվածք է առաջացել հատկապես պահպանողական հոգևորականության և աշխարհիկ գաղափարներով տոգորված հասարակական լայն զանգվածների միջև: Միաժամանակ, Իրաքի քրիստոնեական տարբեր համայնքներում զգացվում

է քահանայական դասի, ինչպես նաև աստվածաբանական կրթություն ունեցող մարդկանց լուրջ պակաս: Չնայած նշված հանգամանքին, այնուամենայնիվ վերջին տարիներին Բաղդադում գտնվող քաղղեական սեմինարիատի առաջնորդը Վիեննայում տեղակայված սիրիական հանձնաժողովից հավելյալ գումարներ է պահանջում սեմինարիայի տարածքն ընդլայնելու համար: 1990-ական թթ. Բաբելի քոլեջը նախաձեռնել ու իրականություն է դարձրել բավականին հետաքրքիր էկուսմենիկ մի ծրագիր, որով մեկ տանիքի տակ է բերել քաղղեական, սիրիական ուղղափառ, կաթոլիկ, հայ առաքելական և հայ կաթոլիկ, Արևելքի եկեղեցու անդամներին, որտեղ նրանք պետք է համատեղ սովորեն փիլիսոփայական ու աստվածաբանական բազմաթիվ դիսցիպլիններ: Այս իմաստով էկուսմենիզմը տեսանելի արմատներ է գցել Իրաքի բնակչության ու եկեղեցիների շրջանակներում, քանի որ Քրիստոսի նկատմամբ հավատքի շնորհիվ տարբեր քրիստոնեական հարանվանությունները գտել են համակեցության բանալին: Քաղաքական իմաստով քրիստոնյաների շրջանում գոյություն ունեն որոշակի ընդգծված միտումներ. քրիստոնյաների մի մասը ընդգրկված է ընդդիմության մեջ, որը աջակցում է ասորիների քաղաքական ծրագրին, մեկ այլ խումբ աջակցում է բաասականների քաղաքական ծրագրին: Սակայն բաասականներին իշխանությունից հեռացնելուց հետո Իրաքում առաջացան ութսունից ավելի նոր քաղաքական կուսակցություններ, որոնցից հինգը քրիստոնեական կուսակցություններ:

21

Այս ամենով հանդերձ՝ պետք է նշել, որ ժամանակակից քրիստոնեական համայնքները աչքի են ընկնում ներքին տարամիտությամբ: Օրինակ, քաղղեական եկեղեցին չկարողացավ 2003 թ. Բիղադիդ պատրիարքի մահից հետո անմիջապես ընտրել նոր առաջնորդի: Միևնույն ժամանակ քաղղեական եպիսկոպոսները դիմում են Իրաքի ամերիկյան քաղաքացիական ղեկավարությանը՝ պահանջելով իրենց ներկայացուցչին ընդգրկել կառավարության կազմում: Այս պահանջը նրանք մեկնաբանում էին արաբներից ու քրդերից հետո Իրաքում բնակվող, մեծությամբ երրորդ խումբը լինելու և բաասականների կառավարությունից առաջ քաղղեական պատրիարքի՝ սենատի անդամ լինելու հանգամանքով: Իհարկե, Իրաքում ամերիկյան ազդեցության առկայության պայմաններում քաղղեացիների պատրիարքական ընտրությունների հարցը ևս պետք է դիտարկել քաղաքական այդ ուղեծրում. 2003թ. դեկտեմբերի 3-ին էմանուել Քարիմ Դելի արքեպիսկոպոսն ընտրվեց քաղղեացիների պատրիարք՝ էմանուել III անունով:

Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ վերջին տարիներին Իրաքի քրիստոնյաները վերարժևորեցին իրենց դերն ինչպես երկրի ներսում,

այնպես էլ տարածաշրջանում և դարձան արտաքին աշխարհի հետ Իրաքի բնակչությանը կապող հիմնական օղակներից մեկը: Ինչպես Իրաքում բնակվող այլ էթնիկ-կրոնական միավորները, այնպես էլ քրիստոնյաներն իրենց ուսերին են կրում միևնույն հիմնախնդիրները, որոնք բնորոշ են ժամանակակից Իրաքին, այսինքն՝ մարդու իրավունքների չարաշահումներ, ժողովրդավարության պակաս և այլն: Միաժամանակ, Իրաքում մշակութային, տնտեսական, քաղաքական և այլևայլ պայմաններն իրենց լուրջ ազդեցությունն են ունենում Իրաքի բնակչության, այդ թվում՝ քրիստոնյաների վրա: Այս իմաստով պետք է մեծ ուշադրություն դարձնել Մերձավոր Արևելքի եկեղեցիների կրթական, մարդասիրական, ինչպես նաև սոցիալական հաստատությունների վրա, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն ոչ միայն քրիստոնյաների, այլև մահմեդական ազգաբնակչության համար և իրենց նմանատիպ գործառույթներով նպաստավոր հող են ստեղծում մահմեդականների ու քրիստոնյաների երկխոսության ու փոխադարձ հանդուրժողականության համար: Վերջիվերջո, քրիստոնեության ներկայությունը Իրաքում վկայում է Մերձավոր Արևելքում արևելյան քրիստոնեության ստեղծագործ և հոգևոր ուժի մասին և կարևոր աղբյուր է տարածաշրջանի քաղաքական և կրոնական վերանորոգության համար:

## Արմեն Լուսյան

2004-ին ավարտել է ԵՊՀ միջազգային հարաբերությունների ֆակուլտետի մագիստրատուրան: Սովորում է ՌԴ նախագահին առընթեր պետական ծառայության ռուսական ակադեմիայի պետակեղեցական հարաբերությունների ամբիոնի ասպիրանտուրայի 4-րդ կուրսում: Թեկնածուական ատենախոսության թեման է «Պետակեղեցական հարաբերությունները ժամանակակից Հայաստանում. իրավիճակը և զարգացման հեռանկարները»:

## ՊԵՏԱԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ. ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ԻՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայաստանի պետակեղեցական հարաբերությունների մոդելի և դրա առանձնահատկությունների վերաբերյալ ամբողջական պատկերացում կազմելու համար հարկավոր է ուսումնասիրել իրավունքի աղբյուրները (ՀՀ Սահմանադրությունը, համապատասխան օրենքները, կրոնական կազմակերպությունների իրավական կարգավիճակը, իրավունքների և պարտականությունների ծավալը, խղճի ազատության և կրոնի ոլորտում հիմնարար իրավական սկզբունքները, երաշխիքները և սահմանափակումները, պետության և կրոնական կազմակերպությունների միջև կնքված երկկողմ փաստաթղթերը), սոցիալական գործոնները (կրոնական խճանկարը, կրոնական միավորումների հետևորդների քանակական ցուցանիշները), պատմական նախադրյալները, կրոնական կազմակերպությունների գործունեության կարգավորման մեխանիզմները կրթության, մշակույթի, առողջապահության, քաղաքականության և այլ բնագավառներում, պետական և սոցիալական ինստիտուտներում (բանակ, ազատագրկման վայրեր, մանկատներ, ծերանոցներ), կրոնական կազմակերպությունների պետական ֆինանսավորման և այլ բնույթի հարցեր: Արդեն իսկ հասկանալի է դառնում, որ որոշակի երկրի պետակեղեցական հարաբերությունների տեսակը որոշելիս անխուսափելիորեն անհրաժեշտ է հաշվի առնել ոչ միայն ֆորմալ իրավական բնորոշումները, այլև բազմաթիվ այլ գործոններ, հակառակ դեպքում ուսումնասիրությունը կլինի թերի և չի արտացոլի պետակեղեցական հարաբերությունների իրական պատկերը:

Եթե փորձենք պարզել, թե պետակեղեցական հարաբերությունների աշխարհում ընդունված մոդելներից որն է առավել բնորոշ Հայաստանին, ապա այստեղ մենք կբախվենք որոշակի դժվարության,

քանի որ Հայաստանում գործող մոդելը դեռևս ավարտուն չէ, ավելի շուտ ձևավորման փուլում է, և նրան բնորոշ են տարբեր մոդելների առանձնահատկություններ: Հետևաբար, կարելի է ասել, որ Հայաստանին հատուկ են ինչպես անջատական (սեպարացիոն) մոդելի սկզբունքները, երբ օրենսդրորեն ամրագրվում են դրույթներ պետության և եկեղեցու տարանջատման, օրենքի առջև բոլոր կրոնական միավորումների հավասարության, խղճի և դավանանքի ազատության իրավունքի, կրթության աշխարհիկ բնույթի և այլ ժողովրդավարական նորմեր, այնպես էլ սերտաճման(ինտեգրատիվ) մոդելի բնորոշ գծեր, երբ պետության առաջնորդները եկեղեցին դիտարկում են որպես իրենց դաշնակից, ակնկալում են նրա աջակցությունը և օգտագործում են նրան իրենց քաղաքական և զաղափարական շահերի համար<sup>1</sup>: Բացի այդ, Հայաստանում առկա են համագործակցային մոդելի հատկություններ, երբ պետությունը տարբեր կրոնական միավորումների հետ տարբեր ծավալներով իրականացնում է սոցիալական գործընկերության քաղաքականություն: Եվ, իհարկե, աչքի են զարնում «տիրապետող եկեղեցու» մոդելի առանձնահատկությունները, երբ պատմական եկեղեցին մասամբ իրավական հարթությունում, բայց առավելապես իշխանությունների հետ փոխհարաբերության մակարդակում գտնվում է պետության հովանավորչության ներքո, ունի հասարակական-քաղաքական մեծ նշանակություն՝ զբաղեցնելով տիրապետող դիրք կրոնական դաշտում:

Պետաեկեղեցական հարաբերությունների տվյալ մոդելն իրականում ունի մի շարք կողմեր, դրան բնորոշ են կոնկրետ հարանվանություններին կամ կրոնական ուղղություններին ցուցաբերվող տարբերակված մոտեցումները, որը հետազոտողներին թույլ է տալիս խոսել ՀՀ-ում ոչ թե մեկ, այլ միանգամից մի քանի մոդելների առանձնահատկությունների առկայության մասին: Օրինակ՝ ազգագրագետ Հրանուշ Խառատյանը համարում է, որ այս տարբերակված մոտեցումը ոչ թե հստակ ձևավորված պետական քաղաքականություն է, այլ ավելի շուտ իշխանության բարձրագույն օղակներում գտնվող առանձին անձանց նախապատվությունների և աշխարհայացքի դրսևորման խնդիր: Նրա խոսքերով՝ այնպիսի տպավորություն է կարծես այն չի ժառանգվում ՀՀ նախագահների, ԱԺ նախագահների, վարչապետների կողմից, այլ յուրաքանչյուրն իր համակրությունների և հակակրությունների դաշտում ունի տարբերակված մոտեցում, որից էլ պարզ է

<sup>1</sup> Стѣп Григоренко А. Ю. Церковно-государственные отношения в современной России и проблема религиозной свободы и нетерпимости // Вступая в третье тысячелетие: религиозная свобода в плюралистическом обществе, М., 2000, ст. 107:



դառնում, որ սա իշխանությունների հետևողական ծրագիր չէ: Հավանաբար, հենց այս տեսակետի օգտին է խոսում նույնպես այն հանգամանքը, որ մինչ օրս ՀՀ կառավարությունը չունի պետակեղեցական հարաբերությունների մշակված հայեցակարգ:

Այժմ փորձենք առավել առարկայորեն հետազոտել ՀՀ պետակեղեցական հարաբերությունների մի շարք ասպեկտներ, որոնք թույլ կտան կատարել որոշակի եզրահանգումներ:

### **Պատմական նախադրյալներ և սոցիալական գործոններ**

Պատմական նախադրյալների ուսումնասիրությունը կարևոր է պետակեղեցական հարաբերությունների ներկայիս իրողությունները հասկանալու և գնահատելու համատեքստում: Այդ իսկ պատճառով մենք համառոտ պատմական էքսկուրս կկատարենք՝ փորձելով անհրաժեշտ պատկերացում կազմել հայ ժողովրդի պատմության մեջ կրոնի դերի, միջակեղեցական հարաբերությունների առանձնահատկությունների վերաբերյալ:

Այս առումով հիրավի բեկումնային տարեթիվ պետք է համարել 301 թ., երբ Գրիգոր Լուսավորչի ջանքերով հայոց Տրդատ Գ թագավորը քրիստոնեությունը հռչակեց որպես պետական կրոն, Հայ առաքելական եկեղեցին հալածյալ կրոնի կարգավիճակից վերափոխվեց պետության դաշնակցի: Այսպիսով, Հայաստանը դարձավ համաշխարհային պատմության մեջ առաջին քրիստոնեական երկիրը<sup>2</sup>: Պնդել, որ 301 թ. հայերն ամբողջությամբ հրաժարվեցին հեթանոսական կրոնից ու գրկաբաց ընդունեցին քրիստոնեությունը, և որ հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներն անմիջապես քրիստոնեացան, ճիշտ չէ: Այդ շրջանը բնութագրվում է նոր և հին կրոնի կատաղի պայքարով, որն, ի վերջո, ավարտվեց նորի հաղթանակով: Հաղթանակը հնարավոր եղավ ինչ-որ առումով նաև փոխզիջումների շնորհիվ. հեթանոսական մի շարք տոներ և ավանդույթներ պահպանվեցին Եկեղեցու կողմից՝ դրանց տալով քրիստոնեական վերաիմաստավորում, ինչպես նաև որոշ քրմական տոհմեր ընդունվեցին Եկեղեցու նվիրապետության մեջ՝ զբաղեցնելով ազդեցիկ դիրքեր: Ինչևիցե, հեթանոսական կրոնը, որպես կազմակերպված ինստիտուցիոնալ երևույթ, վե-

<sup>2</sup> Տե՛ս Դավыдов И.П., Армянская апостольская церковь // Религиоведение: Энциклопедический словарь – Академический проект, М., 2006, ст. 69:

րացավ, բայց շատ հավատալիքներ և ավանդույթներ մինչ այժմ էլ իրենց դրսևորումներն ունեն հայ ժողովրդի մի զգալի մասի կյանքում:

Նոր կրոնը՝ քրիստոնեությունը, ի դեմս իր ինստիտուցիոնալ կառույցի՝ Յայ առաքելական եկեղեցու, սկիզբ դրեց մի նոր հոգևորության, գիր-գրականության և ծաղկուն մշակույթի: 405-406 թթ. Մեսրոպ Մաշտոցը կատարեց հայ գրերի գյուտը, հիմք դրեց քրիստոնեական դպրոցին, հայերեն լեզվով ուսուցմանը, Աստվածաշնչի և օտարալեզու գրականության թարգմանությանը: Քրիստոնեության ազդեցության ներքո 5-րդ դարից («Ոսկե դար») սկսած՝ զարգացան պատմագրությունը, պոեզիան, քնարերգությունը, թարգմանական գործը, ճարտարապետությունը, մանրանկարչությունը: Յայ առաքելական եկեղեցու գործունեության 1700 տարիների ընթացքում ստեղծվել և մինչև մեր օրերն է փոխանցվել (չնայած բազում կորուստներին) վիթխարի մշակութային ժառանգություն, որի մի մասը սրբորեն պահվում է Մատենադարանում: Այստեղ են ժողովված հազարավոր արժեքավոր ձեռագրեր, այդ թվում՝ անտիկ և միջնադարյան նշանավոր հեղինակների աշխատությունների միայն հայերեն պահպանված եզակի թարգմանություններ:

451թ. տեղի ունեցավ Քաղկեդոնի 4-րդ տիեզերական ժողովը, որը դատապարտեց մոնոֆիզիտական քրիստոսաբանական ուսմունքը<sup>3</sup>: Յայ առաքելական եկեղեցին չմասնակցեց այս տիեզերաժողովին (ինչպես և հաջորդ ընդհանրական ժողովներին) և ելնելով դավանաբանական, ինչպես նաև քաղաքական դրդապատճառներից (որոնք պակաս կարևոր չեն) ուղղափառ ծեսի հին արևելյան մոնոֆիզիտ (միաբնակ) մյուս եկեղեցիների խմբի հետ անջատվեց Ընդհանրական եկեղեցուց՝ պաշտոնապես հակադրվելով Քրիստոսի երկու բնությունների մասին Քաղկեդոնի ժողովի որոշմանը<sup>4</sup>: Կրկին քաղաքական հանգամանքների ազդեցությամբ պայմանավորված՝ 6-8-րդ դդ. ՅԱԵ-ն դիմեց որոշ դավանաբանական փոխակերպումների՝ մեկ հարելով միակամությանը (մոնոֆեիտությանը), մեկ ընդունելով քաղկեդոնականությունը, ապա կրկին դավանելով մոնոֆիզիտություն: Մի տևական ժամանակաշրջան (630-726թթ.) ՅԱԵ-ի հոգևոր պետի աթոռին բազմում էին քաղկեդոնական կաթողիկոսներ: Այդ շրջանն աչքի ընկավ մշակույթի բուռն ծաղկմամբ, կառուցվեցին յուրօրինակ եկե-

3 Տե՛ս Դավыдов И.П., Вселенские соборы // Религиоведение. Энциклопедический словарь – Академический проект, М., 2006, ст. 217:

4 Տե՛ս Элбакян Е.С., Монофизитство // Религиоведение: Энциклопедический словарь – Академический проект, М., 2006, ст. 660:

ղեցիներ՝ միջնադարյան քրիստոնեական ճարտարապետության անկրկնելի գոհարներ: Չնայած այս ամենին՝ քաղկեդոնական շրջանը հետագայում դատապարտվեց ՅԱԵ-ի հոգևոր պետերի կողմից, իսկ քաղկեդոնական կաթողիկոսները պարսավանքի ենթարկվեցին<sup>5</sup>:

Ինչևհետ, 8-րդ դարում տեղի ունեցան արմատական փոփոխություններ, որոնք էական հետք թողեցին հայ ժողովրդի սոցիալ-քաղաքական կարգերի վրա: Երբ արաբների նվաճումներն ընդարձակվեցին, և նրանց գերազանցությունը Բյուզանդիայի նկատմամբ ակնհայտ դարձավ, Յովհան Օձնեցի կաթողիկոսը ձեռնամուխ եղավ արաբների հետ մերձեցման նոր վճռական փորձի: Օմար 2-րդ խալիֆի հետ հանդիպման ժամանակ նա հասավ խալիֆայության հովանավորությանն ու ՅԱԵ-ի՝ գրավոր ամրագրված արտոնյալ կարգավիճակին, դրա փոխարեն երաշխավորեց հայ ժողովրդի հպատակությունը խալիֆին, իսկ 720 թ. եկեղեցական ժողովի ժամանակ հայտարարեց քաղկեդոնականության, այսինքն՝ բյուզանդական եկեղեցու հետ հարաբերությունները խզելու մասին<sup>6</sup>: Խալիֆայությունը հայ ժողովրդին ճանաչեց որպես կրոնական համայնք՝ զինմի, ՅԱԵ-ի հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությամբ: Փաստորեն, Յայաստանում դարեր շարունակ (բացառությամբ 9–11-րդ դարերի, երբ Բագրատունիների նախարարական տոհմի հերոսական ջանքերի շնորհիվ վերականգնվեց Յայոց թագավորությունը, ինչպես նաև 12-14 -րդ դարերի, երբ Փոքր Յայքում ստեղծվեց Կիլիկիայի հայկական պետությունը), հայ ժողովուրդը հանդես է եկել կրոնական համայնքի կարգավիճակով, սկզբում արաբների, ապա մոնղոլների, թուրքերի, պարսիկների, ինչ-որ իմաստով նաև ցարական Ռուսաստանի գերիշխանության պայմաններում: Յայկական պետության բացակայության այս բոլոր դարերի ընթացքում ՅԱԵ-ն տնօրինել է հայ ժողովրդի կյանքի տարբեր բնագավառները՝ հոգևոր, քաղաքական-կառավարչական, սոցիալական, կրթական, մշակութային և այլն: Այսինքն՝ համոզվածությամբ կարելի է ասել, որ ՅԱԵ-ն որոշակի առումով փոխարինել է հայկական պետությանը՝ իրականացնելով կրոնական միավորմանը ոչ հատուկ գործառույթներ, ընդհուպ ազգը ներկայացրել միջազգային ասպարեզում և զբաղվել դիվանագիտությամբ<sup>7</sup>:

Թե ինչպիսին է եղել նման դերակատարության դրական և բացա-

5 Տե՛ս Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Երևան, 1967, էջ 301 ( Գ. Դավթյան, VII դար. Յայաստանը քաղկեդոնական հավատքի երկիր, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2009, օգոստոս, թիվ 8, էջ 97):

6 Տե՛ս Լեո, նշվ. աշխ., էջ 456 ( Կիրակոս Փանճակեցի, Յայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ. 60 ( Գ. Դավթյան, VIII դար. կրոնական փոխակերպումների ավարտը, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2009, թիվ 9, էջ 105):

7 Տե՛ս Գ. Խառատյան, Կրոնի և կրոնական ինստիտուտների հասարակական դերը կամ կրոնականության իրավիճակը Յայաստանում, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2007, թիվ 1, էջ 94:

սական արդյունքների հարաբերակցությունը, մեր ուսումնասիրության շրջանակից դուրս է, սակայն ժողովրդի կյանքում եկեղեցու առաքելության այս կողմերի իմացությունը շատ կարևոր է ՅԱԵ-ի ներկայիս հավակնություններն ու պետակեղեցական հարաբերությունների նրա տեսլականը համարժեք ընկալելու համար: Անցյալի ընթացքն արժևորելով՝ քահանաները համամիտ են, որ ներկայումս «Յայ առաքելական եկեղեցին պետք է կատարի այնպիսի համաժողովրդական ինստիտուտի դեր, որը ոչ միայն արձագանքում է հայերի հոգևոր պահանջներին, այլև նրանց միավորում իր հովանավորությամբ»<sup>8</sup> իրականացնելով ազգապահպան առաքելություն: Կարելի է ասել, որ հայ հասարակության մի զգալի մասը համամիտ է նման պատկերացումներին՝ անկախ այն հանգամանքից՝ որքանով են նրանք համարվում ՅԱԵ-ի իրական հետևորդներ:

Թեև ՅԱԵ-ն մինչ օրս էլ հայ ժողովրդի խոշորագույն կրոնական հաստատությունն է, նոր ժամանակներում (18-19-րդ դդ.) հայերի շրջանում ձևավորվում և ինստիտուցիոնալ առումով կազմակերպվում են քրիստոնեության երկու այլ ուղղությունների եկեղեցիներ՝ Յայ կաթողիկե եկեղեցին (18-րդ դ. առաջին կես) և Յայ ավետարանական եկեղեցին (19-րդ դ. առաջին կես): Երկու եկեղեցիներն էլ շատ նշանակալի դերակատարություն են ունեցել հայության ճակատագրում. ամենաողբերգական ժամանակներում անասելի կորուստներ կրելով հանդերձ՝ ՅԱԵ-ի կողքին նեցուկ են եղել ազգին և թեթևացրել նրա հոգսերը:

Յայ կաթողիկե համայնքները գոյություն են ունեցել 12-13-րդ դդ. սկսած, սակայն ինստիտուցիոնալ առումով եկեղեցին կազմավորվել է միայն 1740-ական թթ.: «1701 թ. Կ.Պոլսի Յայոց Եփրեմ պատրիարքը սկսեց քաղաքական պատճառներով հետապնդել կաթոլիկներին հարող իր հայրենակիցներին: Շատ հայ կաթոլիկներ այդ հալածանքների զոհը դարձան: Յալածանքների սաստկացման հետևանքով Սուրբ Գահը 1729 թ. որոշում ընդունեց դադարեցնել հաղորդակցությունը խորհուրդներում հայ կաթոլիկների և հայ ոչ կաթոլիկների միջև: 1740 թ. մի քանի հայ եպիսկոպոսներ հավաքվեցին Յալեպ քաղաքում և Յալեպի արքեպիսկոպոս Աբրահամ Արծիվյանին ընտրեցին կաթոլիկաձես հայերի կաթողիկոս: Յալեպում հավաքված եպիսկոպոսները մտադիր էին հիմնել առանձին նվիրապետություն՝ ղեկավարելու արդեն գոյություն ունեցող Յայ կաթողիկե եկեղեցին և նրան տալու

<sup>8</sup> Կ. Շեկերսկի, Յայ առաքելական եկեղեցու արդի ուղղվածությունը. ժողովուրդը և հավատքը, անցյալն ու ներկան, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2007, թիվ 2, էջ 51:

օրինական կարգավիճակ: Եվ ահա 1742 թ. այդ ընտրությունը հաստատվեց նաև Հռոմի պապ Բենեդիկտոս XIV-ի կողմից»<sup>9</sup>:

Կ.Պոլսում կրոնական հողի վրա հայ համայնքի իրավիճակը խիստ անկայուն էր և լարված: Քանի դեռ Հայոց պատրիարքը հանդուրժող մարդ էր, խնդիրներ չէին ծագում: Սակայն երբ ծայրահեղ դիրքորոշման կողմնակիցներ էին բազմում պատրիարքական աթոռին կամ վերահսկում այն, «առաքելական հայերի» և «հռոմեացիների» կամ «ֆրանկերի» (հայ կաթոլիկների) միջև դիմակայությունը դրսևորվում էր իր ողջ անհրապույր էությամբ՝ երբեմն հանգեցնելով հայ կաթողիկե առաջնորդների ֆիզիկական հետապնդմանը<sup>10</sup>: Որքան սաստկանում էին հետապնդումները, այնքան ավելի էին նրանք հակվում իրենց սեփական պատրիարքական աթոռը ստեղծելու մտքին, քանի որ դա էր միակ ուղին, որ թույլ էր տալիս խուսափել Հայոց պատրիարքի իշխանությունից: Ակնհայտ է, որ Հայոց պատրիարքն ընդդիմանում էր նման քայլին: Սակայն 1829 թ. բրիտանական և ֆրանսիական ճնշման ներքո Օսմանյան կայսրությունն Ադրիանապոլսի պայմանագրի 12-րդ կետով հայ կաթոլիկներին շնորհեց միլլեթի (ազգի, համայնքի) կարգավիճակ: «Այն բանից հետո, երբ երկու միլլեթները վարչական առումով տրոհվեցին, նրանց միավորող միակ սկզբունքը դարձավ, որքան էլ տարօրինակ հնչի և որքան էլ պատմության մեջ հազվադեպ լինի, նրանց ընդհանուր մշակութային և կրոնական ժառանգությունը: Երկու «ազգերն» էլ նվիրվեցին ընդհանուր ժառանգության ուսումնասիրմանն ու դրա իմացության խորացմանը»<sup>11</sup>:

29

Չենք կարող չնշել նաև, որ 1717 թ. արբահայր Մխիթար Սեբաստացու ջանքերով Վենետիկի Սբ Ղազար կղզում հիմնվեց Մխիթարյան կաթոլիկ միաբանությունը, որն առ այսօր գործում է և անգնահատելի ներդրում ունի հայագիտության ասպարեզում: Մինչ օրս էլ այնտեղ պահվում են վիթխարի մշակութային գանձեր: Հայտնի է, որ երբ Նապոլեոն Բոնապարտը Եվրոպայում վերացնում էր միաբանությունները, Մխիթարյան ուխտը ոչ միայն չփակեց, այլև նրան շնորհեց ակադեմիայի կարգավիճակ: Հետաքրքրական է նաև, որ Սբ Ղազար կղզում է հայերեն ուսանել և իր արբա ուսուցչի հետ բառարաններ և քերականական գործեր կազմել ճանաչված անգլիացի բանաստեղծ

9 Հայ Կաթողիկե եկեղեցի, հոդված ՀԱԵ-ի Արարատյան թեմի կայքում - <http://araratian-tem.am/media/Hay%20Katolik%20Ekexeci.doc>:

10 Տե՛ս նույն տեղում:

11 Հայ Կաթողիկե եկեղեցու պատմությունը, հոդված Հայ Կաթողիկե եկեղեցու կայքում - [http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=am&page\\_id=2301](http://www.armeniancatholic.org/inside.php?lang=am&page_id=2301):

Ջորջ Բայրոնը:

Ներկայումս Չայաստանում և աշխարհասփյուռ հայության մեջ Վատիկանի պաշտոնական տվյալներով կաթոլիկ հայերի թիվը հասնում է 600 հազարի: Խոշորագույն թեմն Արևելաեվրոպական օրդինարիատն է, որն ընդգրկում է Չայաստանի, Վրաստանի և ԱՊՀ երկրների շուրջ 390 հազար հայ կաթոլիկների (180 հազարը միայն Չայաստանում)<sup>12</sup>:

Չայ ավետարանական եկեղեցին կազմավորվել է 1846թ. հուլիսի 1-ին Կ.Պոլսում: Արևելյան Չայաստանում հայ ավետարանական առաջին շարժումն սկսվեց Շուշիում 1823թ., որի շնորհիվ ավետարանականների անմիջական նախաձեռնությամբ բացվեց ուսումնարան, հիմնվեց տպարան և աշխարհաբար արևելահայերենով հրատարակվեցին հանրամատչելի կրոնական գրքեր: Այնուհետև դպրոցներ բացվեցին Ղարաբաղի մի շարք գյուղերում<sup>13</sup>: «19-րդ դարի կեսին հայ ավետարանական համայնքներ կային Վաղարշապատում, Ալեքսանդրապոլում, Կարսում: Երևանում առաջին ավետարանականները հիշատակվում են 1867թ., իսկ 19-րդ դարի վերջից Երևանի հայ ավետարանական եկեղեցին դարձավ ամենագորեղը Կովկասի հայ ավետարանական եկեղեցիների մեջ: 1918-30թթ. Չայաստանում և Անդրկովկասում կային հազարավոր հայ ավետարանական քրիստոնյաներ: Գրեթե բոլոր համայնքներն ունեին եկեղեցիներ կամ աղոթատներ, կիրակնօրյա դպրոցներ, ձեռնադրված հովիվներ»<sup>14</sup>:

1920-ական թթ. վերջին Խորհրդային Միությունում ուժեղացան հալածանքները կրոնական համայնքների նկատմամբ: 1930 թ. Խորհրդային Միության տարածքում, ի թիվս այլ կրոնական կազմակերպությունների, արգելվեց նաև հայ ավետարանականների մոտ 35 համայնքների և նրանց եկեղեցիների գործունեությունը: 1944թ. հոկտեմբերին Խորհրդային Միությունում թույլատրվեց ավետարանականների և մկրտական քրիստոնյաների պաշտոնական գործունեությունը մեկ ընդհանուր միության մեջ<sup>15</sup>:

Թեև աշխարհասփյուռ հայության մեջ ավետարանական հայերի կոնկրետ թիվ չի հիշատակվում, սակայն կարող ենք ասել, որ 1915թ. Մեծ եղեռնից հետո առավել հոծ համայնքներ են ձևավորվել նախ և առաջ Մերձավոր Արևելքի երկրներում, ԱՄՆ-ում, Ֆրանսիայում և այլ

<sup>12</sup> Տե՛ս Ա.Սիմավորյան, Չայ կաթոլիկ համայնքներն այսօր, «Նորավանք» գիտավերլուծական կենտրոնի կայքէջ - <http://blanco.nswbhost.com/~noravank/en/?page=theme&nid=1725>:

<sup>13</sup> Ռ. Լևոնյան, Կրոնի դերը հասարակության կյանքում, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2009, թիվ 9, էջ 131:

<sup>14</sup> Նույն տեղում:

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

Եվրոպական երկրներում:

Հանրագումարի բերելով պատմական նախադրյալների և սոցիալական գործոնների վերաբերյալ տեղեկությունները՝ կարելի է համագել այսպիսի հետևությունների.

1. Հայաստանը համաշխարհային պատմության մեջ առաջին քրիստոնեական երկիրն է: Ավելի քան 1700 տարի հայության մեջ միակ գերիշխող կրոնը եղել և այսօր էլ մնում է քրիստոնեությունը՝ հանձին իր ինստիտուցիոնալ կառույցի՝ ՉԱԵ-ի:
2. Դարերի ընթացքում ՉԱԵ-ի գործունեության շնորհիվ ստեղծվել է յուրօրինակ վիթխարի հոգևոր-մշակութային հարստություն, որը, անկասկած, հայ ժողովրդի մշակութային ժառանգության անբաժանելի մասն է:
3. Հարյուրամյակներ շարունակ հայկական պետության բացակայության պայմաններում ՉԱԵ-ն իրականացրել է ոչ միայն կրոնական, այլև քաղաքական-կառավարչական գործառույթներ՝ տնօրինելով հայ ժողովրդի կենսագործունեության տարբեր բնագավառները՝ ընդհուպ ՉԽՍՀ-ի ստեղծումը:
4. ՉԱԵ-ն իր գոյության ողջ ընթացքում եղել է խոշոր հողատեր, տիրապետել է հսկայական կարողությունների և վայելել է շատ արտոնություններ:
5. 18-19-րդ դդ. հայության մեջ կազմավորվել են ևս երկու կրոնական միավորներ՝ Հայ կաթողիկե և Հայ ավետարանական եկեղեցիները: Այդ ժամանակվանից սկսած՝ Հայաստանի արևմտյան և արևելյան հատվածներում, իսկ 1915 թ. Ցեղասպանությունից հետո նաև սփյուռքահայ համայնքներում այս եկեղեցիները ծավալել են հոգևոր-մշակութային, սոցիալական, կրթական, առողջապահական, բարեգործական, հայագիտական բեղուն գործունեություն:
6. Օբյեկտիվ պատճառներով ՉԱԵ-ն չի ունեցել հայկական պետության հետ հարաբերման կայուն ավանդույթներ: Հայկական թագավորությունների համեմատաբար ոչ երկարատև գոյության ընթացքում էլ պետություն-եկեղեցի դաշնակցային հարաբերությունները միշտ չէ, որ անխռով են եղել. պատմիչները մեզ հաղորդում են տեղեկություններ, երբ թագավորներն ու կաթողիկոսները լուրջ դիմակայել են, երբ եկեղեցին, լինելով խոշոր հողատեր, մրցակցել է պետության հետ: Իսկ մյուս երկու եկեղեցիների պարագայում հայոց պետություն-եկեղեցի հարաբերություններն առհասարակ բացակայել են: Հետևաբար, բոլոր

ավանդական եկեղեցիներն էլ ներկայիս անկախ հայոց պետության պայմաններում կանգնած են լուրջ մարտահրավերների առջև և խնդիր ունեն ժամանակակից չափանիշներին համահունչ հարաբերություններ կառուցելու սոցիալական, իրավական և ժողովրդավարական հռչակված պետության հետ:

7. Եվս մեկ շատ կարևոր պատմական և սոցիալական գործոն է այն, որ դարեր շարունակ հայության մեջ չեն ձևավորվել միջեկեղեցական երկխոսության և կրոնական հանդուրժողականության ավանդույթներ: Այսպիսի եզրակացություն անելու հիմք են դարձել բազմաթիվ պատմական վկայություններն այն մասին, որ ՅԱԵ-ն մշտապես հետևողական քաղաքականություն է վարել հայ ժողովրդի և եկեղեցու նույնականացման, այլ կրոնական հոսանքների իսպառ ճնշման կամ դրանց հետապնդման ուղղությամբ: Այդպես է եղել պավլիկյանների և թոմարայանների կրոնական-սոցիալական շարժումների ժամանակ (7-11-րդ դդ.), երբ ՅԱԵ-ն նաև պետական ռեսուրսների ներգրավմամբ վերջնականապես ճնշեց այդ շարժումները՝ հալածելով դրանց հետևորդներին և ստիպելով, ի վերջո, արտագաղթել Եվրոպա: ՅԱԵ-ի անհանդուրժողական վերաբերմունքը մշտապես զգացել են և՛ կաթոլիկ, և՛ բողոքական հայերը: Կ.Պոլսում հայ կաթոլիկե և հայ ավետարանական միլլեթների ստեղծումը էապես պայմանավորված է եղել նաև այդ իրողությամբ: ՅԱԵ-ի հոգևորականները և առաքելական հայ համայնքը նրանց անվանել են «դավաճան», «հայությունը կորցրած»<sup>16</sup>, բացի այդ, կաթոլիկ հայերին տրվել են «ֆրանկ», իսկ բողոքականներին՝ «ֆարմասոն» պիտակումները: Կրոնական անհանդուրժողականության խնդիրը երբեմն այնքան էր բարդանում, որ հայ բողոքականին արգելում էին թաղել Կ.Պոլսի հայկական գերեզմանոցում<sup>17</sup>: Նշենք, որ սույն ուսումնասիրության առումով մեզ հետաքրքրում են ոչ այնքան ՅԱԵ-ի այս ռազմավարության կրոնա-քաղաքական հիմնավորումները, որքան սոցիալական իրողությունները: Անկախ այն հանգամանքից՝ կրոնական անհանդուրժողականության քաղաքականությունը պայմանավորված էր ազգային միասնությունը պահպանելու, դավանաբանական երկպառակությունները կանխելու, հայ ժողովրդի կյանքում ՅԱԵ-ի մենիշխանությունն ապահովելու, արտաքին ուժերի քաղաքական միջամտությունների

16 Յ. Խառատյան, նշվ. աշխ.:

17 Ս. Նազարյանց, Մենդելսոն, Լավատեր, Լեսինգ. Հավելված, Երկերի ժողովածու, Երևան, 1996, էջ 204:



դեմն առնելու կամ որևէ այլ պատճառներով, մեզ համար ուշադրության արժանի գործոն են մնում հայության մեջ կրոնական հակադրության իրական գոյությունը, դրա սոցիալական հետևանքները և դրանց արտացոլումը արդի ժամանակներում:

Ամբողջացնելով սոցիալական գործոնների վերաբերյալ մեր դիտարկումները՝ պետք է փաստենք, որ մինչ օրս ՀՀ հայ ազգաբնակչության կրոնական պատկանելության վերաբերյալ պատկան պետական մարմինների կողմից պաշտոնական տեղեկատվություն չի հրապարակվել: Պատճառն այն է, որ մինչ այժմ այս ոլորտում չեն իրականացվել լայնամասշտաբ սոցիոլոգիական հետազոտություններ, իսկ ՀՀ կազմավորումից հետո անցկացված միակ մարդահամարի ժամանակ բնակիչների կրոնական պատկանելությանը վերաբերող կետներում չի եղել:

Պետական մարմինների կողմից հրապարակվող պաշտոնական տեղեկատվությունը սահմանափակվում է ՀՀ պետական ռեզիստրում գրանցված կրոնական կազմակերպությունների մասին տեղեկություններով: Ներկայումս գրանցված է 68 կրոնական կազմակերպություն<sup>18</sup>: Դրանք գերազանցապես քրիստոնեության տարբեր ուղղությունները ներկայացնող կրոնական կազմակերպություններ են, մի քանիսը՝ նոր կրոնական շարժումներ որակվող կազմակերպություններ: Գրանցված է նաև հայ հեթանոսական կրոնին հարող կրոնական կազմակերպություն: Թե որքան են առանց պետական գրանցման գործող կազմակերպությունները, ստույգ չէ: Նշվում է նաև, որ Հայաստանում որոշ միավորումներ, որոնք ունեն կրոնական բնութագիր, իրականում գրանցված են որպես կրթական, առողջապահական, բարեգործական և այլ ծրագրեր իրականացնող հասարակական կազմակերպություններ<sup>19</sup>:

1989 թ. մարդահամարի տվյալների համաձայն՝ ՀԽՍՀ բնակչության թիվը կազմել է 3 մլն 287 հազար մարդ<sup>20</sup>, իսկ 2001 թ. մարդահամարի տվյալներով այդ թիվը կազմել է 3 մլն 213 հազար մարդ<sup>21</sup>: Որոշ մեկնաբաններ պաշտոնական թվերը համարում են չափազանցված (500 հազարից մինչև 1 մլն չափով)՝ վկայակոչելով մի շարք գործոն-

18 Տե՛ս ՀՀ-ում գրանցված կրոնական կազմակերպությունների ցուցակը, ՀՀ կառավարության կայքէջ - [http://www.gov.am/u\\_files/file/kron/Tsutsak2-%20herakhos-new.pdf](http://www.gov.am/u_files/file/kron/Tsutsak2-%20herakhos-new.pdf):

19 Տե՛ս Քննարկում հոգևոր ոլորտի վերաբերյալ, "Lragir" լրատվական կայք - <http://www.lragir.org/armsrc/society-Irahos33125.html>, 15/03/2010:

20 Տե՛ս "Голос Армении" օրաթերթ, Երևան, թիվ 115, 24.05.1990:

21 Տե՛ս ՀՀ բնակչության 2001թ. մարդահամարի արդյունքները, ՀՀ վիճակագրական ծառայության կայքէջ - <http://docs.armstat.am/census/ruscontent.php>:

ներ, մասնավորապես 90-ականների սոցիալ-տնտեսական ծանրագույն պայմաններով պայմանավորված մեծածավալ արտագաղթը և ծնելիության խիստ ցածր մակարդակը: Այդուհանդերձ, եթե փորձենք ինչ-որ կերպ պատկերացում կազմել հայ ազգաբնակչության կրոնական կողմնորոշումների մասին, ապա պետք է արձանագրենք, որ իր հետևորդների թվով, հասարակական-քաղաքական դերակատարմամբ ամենախոշոր և ազդեցիկ կրոնական կազմակերպությունը, բնականաբար, Հայ առաքելական եկեղեցին է: ՀԱԵ-ի հետևորդների վերաբերյալ արժանահավատ տեղեկություն տալը խիստ բարդ խնդիր է, որը պայմանավորված է մի շարք գործոններով: Մասնավորապես դժվար է որոշել, թե ում պետք է համարել ՀԱԵ-ի հետևորդ. ՀԱԵ-ի կրոնական արարողություններին, ծեսերին, տոներին մասնակցող, մկրտված, եկեղեցի հաճախող, եկեղեցի չհաճախող և նույնիսկ Աստծուն չհավատացող, սակայն իրեն ՀԱԵ-ի հետ նույնականացնող մարդկանց, թե՞ նաև որևէ այլ կրոնական կազմակերպության չհարողներին էլ: Շրջանառվող տվյալներից մեկն այն է, որ Հայաստանում ՀԱԵ-ի հետևորդների թիվը կազմում է հայ ազգաբնակչության 80-90 տոկոսը<sup>22</sup>: Սա նշանակում է, որ այս թվի մեջ ներառված են նաև ՀՀ բոլոր այն բնակիչները, ովքեր որևէ այլ կրոնական միավորման դավանորդ չեն, այդ թվում՝ աթեիստական հայացքներ ունեցող և կրոնի հանդեպ անտարբեր (ազնոստիկ) մարդիկ, որոնց տեսակարար կշիռը ԽՍՀՄ 70 տարիների ազդեցության ներքո ներկայումս քիչ չի կազմում ոչ միայն ՀՀ-ում, այլ նաև ԱՊՀ մյուս երկրներում: Մեկ այլ տեղեկությամբ՝ քիչ թե շատ արտահայտված կրոնական գիտակցություն և պրակտիկա ունեցող ՀԱԵ-ի հետևորդների իրական թիվը չի գերազանցում ՀՀ ազգաբնակչության 10 տոկոսը<sup>23</sup>: Այս հարցի հանդեպ տարբեր հայեցակարգային մոտեցումներով է նաև պայմանավորված հոգեորոշության պրոբլեմը:

Որոշ տվյալներով՝ ներկայումս Հայաստանում կաթոլիկների թիվը հասնում է 150-180 հազարի<sup>24</sup>, որոնք հիմնականում բնակվում են երկրի հյուսիսային շրջաններում, մասնավորապես Շիրակի, Տաշիրի և Լոռու մարզերում: Մասնագետների կարծիքով՝ հայերի այս խումբը

22 Տե՛ս Կրոնական ազատությունների մասին միջազգային զեկույց, 2008. Հայաստան, ՀՀ-ում ԱՄՆ-ի դեսպանատան կայքէջ - [www.usa.am/news/2008/september/news092308\\_arm.php](http://www.usa.am/news/2008/september/news092308_arm.php) //p.Харатян . Статистические данные, Аналитический ежегодник "Центральная Евразия", изд. Институт Центральноазиатских и кавказских исследований, Институт стратегических исследований Кавказа, 2008, ст. 76:

23 Ս. Նավոյան, Պետություն-եկեղեցի հարաբերությունները. հայեցակարգային մոտեցումներ հողվածի աղիթով, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2008, թիվ 5, էջ 225:

24 Տե՛ս Ա.Աիմավորյան, Հայ կաթոլիկ համայնքներն այսօր, «Նորավանք» գիտավերլուծական կենտրոնի կայքէջ - <http://blanco.nswwebhost.com/~noravank/en/?page=theme&nid=1725> // The Eastern Catholic Churches 2008, Source: Annuario Pontificio, The Armenian Catholic Church Patriarchat, <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat08.pdf>:

ավելի ժառանգական ինքնությամբ է կաթոլիկ, քան հավատքով: «Նրանց բացարձակ մեծամասնությունը կրոնական պրակտիկա գործնականում չունի, երբեմն նույնիսկ չգիտեն, որ «Ֆրանկ» անվանվում են հատկապես կաթոլիկության պատճառով: Իրենց կրոնական կենցաղով նրանք գործնականում չեն տարբերվում Հայաստանի՝ հայ առաքելական համարվող բնակչությունից»<sup>25</sup>:

Հայ հասարակության մյուս համեմատաբար խոշոր և սոցիալականապես ակտիվ հատվածը կազմում են քրիստոնեության բողոքական ուղղությունները: Հայաստանի անկախացումից հետո հայտարարված կրոնական ազատությունները հնարավորություն ընձեռեցին, որ կրոնական պրակտիկային կարոտած և հավատք փնտրող շատ մարդիկ 90-ական թթ. դառնան ավետարանական եկեղեցիների հետևորդներ: «Սրան գումարվեց հայկական համայնքներ ունեցող մի շարք երկրներից բողոքական պատվելիների ժամանելը Հայաստան, և ավետարանականների կրոնական պրակտիկային ավելացան հասարակական հարաբերությունների նոր եղանակներ՝ բարեգործություն, մշակութային և մարզական կառույցներ, մանկապատանեկան խմբեր, բայց հատկապես կրոնի ուսուցում: Կարելի է գործնականում ասել, թե ընդհանուր առմամբ հայ ավետարանականների տարբեր ուղղությունների հետևորդների կրոնական գիտակցությունն ավելի կրթված է, քան Հայաստանի հայ առաքելականներինը և հայ կաթոլիկներինը»<sup>26</sup>: Բողոքական քրիստոնյաների ամենախոշոր ոչ ֆորմալ կառույցը Հայ Ավետարանական ընտանիքի եկեղեցիների համագործակցությունն է (80-100 հազար հետևորդներ)<sup>27</sup>, որում ներգրավված են Հայաստանյայց ավետարանական եկեղեցին, Երևանի ավետարանական եկեղեցին և Հայաստանի ամբողջաավետարանական եկեղեցիների համագործակցությունը (ավետարանական հավատքի քրիստոնյաներ՝ հոգեգալստականներ և «Կյանքի Խոսք» եկեղեցի): Այս ոչ ֆորմալ կառույցի մեջ չեն մտնում պահպանողական հոգեգալստականների համայնքները, ավետարանական-մկրտական եկեղեցիները, Յոթերորդ օրվա աղվենտիստների եկեղեցին, ինչպես նաև մի շարք ազատ եկեղեցիներ: Թե որքան է կազմում այս մյուս բողոքական ուղղությունների հետևորդների թիվը, ստույգ ասել հնարավոր չէ:

25 Վ. Ասցատրյան, Հասարակություն-պետություն-կրոն հարաբերությունները, «Զվարթնոց» տեղեկատվական-վերլուծական կենտրոնի կայքէջ:  
26 Բ. Խառատյան, Կրոնական զարգացումները XXI դարասկզբին և Հայաստանի իրողությունները, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2007, թիվ 2, էջ 91:  
27 Տե՛ս Ս. Խանալանյան, Հայ բողոքականները, «Նորավանք» գիտավերլուծական կենտրոնի կայքէջ - <http://www.noravank.am/am/?page=theme&thid=1&nid=2416>:

Հայաստանի կրոնական խճանկարն ամբողջացնում են նոր կրոնական շարժումներ որակվող կազմակերպությունները՝ Եհովայի վկաները (շուրջ 20 հազար դավանորդ), Հիսուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի եկեղեցին (մորմոններ՝ 2800 դավանորդ), սակավաթիվ հետևորդներ ունեցող բահայիները, մունականները, կրիշնայականները, սայենթոլոգիայի դավանորդները, հայ հեթանոսական «Արորդիների ուխտ» կրոնական միավորումը: Տեղեկություններ են շրջանառվում, որ գործում են նաև սատանայապաշտների խմբեր, սակայն նրանց գործունեության մասին տեղեկատվությունը խիստ ժլատ է:

### Իրավունքի աղբյուրները

36

Պետակեղեցական հարաբերություններին առնչվող իրավունքի հիմնական աղբյուրներն են ՀՀ Սահմանադրությունը, «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, տվյալ օրենքի փոփոխություններն ու լրացումները, «ՀՀ և ՀԱԵ-ի միջև հարաբերությունների մասին» ՀՀ օրենքը, որոշ այլ օրենքներ, ՀՀ կառավարության և Հայ առաքելական եկեղեցու միջև կնքված համաձայնագրերը և այլ իրավական փաստաթղթեր: Մենք կսահմանափակվենք հիշյալ փաստաթղթերի միայն այն հիմնական դրույթներով, որոնք կարող են չափորոշիչի դեր կատարել ՀՀ պետակեղեցական հարաբերությունների գործող մոդելն իրավական տեսանկյունից բնորոշելու համար:

Ժամանակագրական առումով «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը տվյալ ոլորտը կարգավորող առաջին իրավական փաստաթուղթն է, որն ընդունվել է 1991թ. հունիսի 17-ին՝ հիմք ունենալով 1990թ. հոկտեմբերի 1-ի ԽՍՀՄ համանման օրենքը: ՀՀ Գերագույն խորհրդի պատգամավորները հարմարեցրին հիշյալ օրենքը երկրի կրոնական իրավիճակին՝ ներմուծելով որոշ էական փոփոխություններ: 1997 և 2001 թթ. գործող օրենքում կատարվեցին աննշան փոփոխություններ և լրացումներ<sup>28</sup>: Արդեն իսկ օրենքի մախաբանում Հայ առաքելական եկեղեցին ճանաչվում է որպես «հայ ժողովրդի ազգային եկեղեցի, նրա հոգևոր կյանքի շինության և ազգապահպանության կարևոր պատվար»: Ընդ որում,

<sup>28</sup> Տե՛ս ՀՀ խղճի ազատության օրենքում փոփոխություններ կատարելու մասին Հայաստանում գործող վեց կրոնական կազմակերպությունների առաջարկ-նախագիծը, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2008, թիվ 3, էջ 78:

«ազգային եկեղեցի» բառակապակցությունը մենք հանդիպում ենք նաև 2005 թ. բարեփոխված ՀՀ Սահմանադրությունում (հոդ. 8.1), որտեղ նշվում է. «Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց առաքելական սուրբ եկեղեցու՝ որպես ազգային եկեղեցու բացառիկ առաքելությունը հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքում, նրա ազգային մշակույթի զարգացման և ազգային ինքնության պահպանման գործում»<sup>29</sup>: Օրենքի նախաբանում ՀԱԵ-ն որպես ազգային եկեղեցի ճանաչելու իրավական հետևանքները հավանաբար պետք է համարել այն մեծաշնորհները, որոնք վերագրվել են նրան գործող օրենքի 17-րդ հոդվածով:

Նույն հոդվածում ամրագրված է ՀՀ պետաեկեղեցական հարաբերությունների մոդելի ամենավճռորոշ չափորոշիչներից մեկը, որը հետագայում պետք է հռչակվեր Սահմանադրության մեջ (հոդ. 8.1). «Հայաստանի Հանրապետությունում եկեղեցին անջատված է պետությունից»: Օրենքում տրվում է նաև տվյալ հիմնադրույթի բացատրությունը, որի համաձայն՝ պետությունը.

- ա) իրավունք չունի քաղաքացուն հարկադրել դավանելու այս կամ այն կրոնը.
- բ) չի միջամտում եկեղեցու և կրոնական կազմակերպությունների՝ օրենքին համապատասխանող գործունեությանը և ներքին կյանքին, արգելում է եկեղեցիների և կրոնական կազմակերպությունների կառուցվածքում որևէ պետական մարմնի կամ նրա հանձնարարությունները կատարող անձի գործունեությունը.
- գ) արգելում է եկեղեցու մասնակցությունը պետական կառավարմանը, եկեղեցու և կրոնական կազմակերպությունների վրա չի դնում որևէ պետական ֆունկցիա:

Օրենքում տեղ են գտել նաև դրույթներ, որոնք միջազգային կոնվենցիաների ճանաչված նորմերին համահունչ ապահովում են կրոնի հարցերում պետության չեզոքության սկզբունքը և երաշխիքներ են տալիս կրոնական ազատությունների ոլորտում: Մասնավորապես Հայաստանի Հանրապետությունում ապահովվում է քաղաքացիների խղճի և դավանանքի ազատությունը (հոդ. 1): Նշվում է, որ ՀՀ քաղաքացիները օրենքի առջև հավասար են քաղաքացիական, հասարակական, տնտեսական և մշակութային կյանքի բոլոր բնագավառներում՝

<sup>29</sup> ՀՀ Սահմանադրություն, ՀՀ սահմանադրական դատարանի կայքէջ - <http://www.concourt.am/armenian/constitutions/index.htm>, Երևան, 2005:

անկախ կրոնի նկատմամբ իրենց վերաբերմունքից կամ կրոնական պատկանելությունից (հոդ. 2): Օրենքով չի թույլատրվում նաև որևէ հարկադրանք կամ բռնություն քաղաքացու նկատմամբ՝ ժամերգություններին, կրոնական ծիսակատարություններին և արարողություններին, կրոնի ուսուցմանը մասնակցելու կամ չմասնակցելու հարցերի նկատմամբ իր վերաբերմունքը որոշելիս (հոդ. 3):

ՀՀ Սահմանադրությունը, որն ընդունվեց 1995 թ., իսկ հետագայում բարեփոխվեց 2005թ., նույնպես կարևոր դրույթներ է պարունակում պետականեղեցական հարաբերությունների վերաբերյալ: Ինչպես արդեն նշեցինք, 8.1-րդ հոդվածը հաստատում է, որ Հայաստանի Հանրապետությունում եկեղեցին անջատ է պետությունից: Սահմանադրությամբ երաշխավորվում է օրենքով սահմանված կարգով գործող բոլոր կրոնական կազմակերպությունների գործունեության ազատությունը: Բացի այդ, յուրաքանչյուր ոք ունի մտքի, խղճի և կրոնի ազատության իրավունք: Այս իրավունքը ներառում է կրոնը կամ համոզմունքները փոխելու ազատությունը և դրանք ինչպես միայնակ, այնպես էլ այլոց հետ համատեղ քարոզի, եկեղեցական արարողությունների և պաշտամունքի այլ ծիսակատարությունների միջոցով արտահայտելու ազատությունը (հոդ. 26): Սահմանադրական դրույթն այն մասին, որ «Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց առաքելական սուրբ եկեղեցու՝ որպես ազգային եկեղեցու բացառիկ առաքելությունը...», կրում է հռչակագրային բնույթ, չի նախատեսում իրավական հետևանքներ<sup>30</sup> և դիտվում է որպես տուրք այն կարևոր պատմամշակութային դերակատարությանը, որը խաղացել և այժմ էլ խաղում է ՀԱԵ-ն հայ ժողովրդի կյանքում:

### Կրոնական կազմակերպությունների իրավական կարգավիճակը

Ճանաչելով կրոնական կազմակերպությունների ազատ գործելու իրավունքը՝ ՀՀ օրենսդրությունը միաժամանակ ձևակերպում է դրանց գործունեությունը կարգավորող այլ իրավունքներ՝ սեփականություն ունենալու և տնօրինելու, կրոնական կրթության կազմակերպման, հոգևորականներ պատրաստելու, կրոնական նշանակության առարկաներ ու նյութեր ձեռք բերելու և օգտագործելու, նվիրատվություններ ըն-

<sup>30</sup> Տե՛ս Հ. Խառատյան, Կրոնական ազատությունները և կրոնական գործունեությունը կարգավորող ՀՀ օրենսդրությունը, «Հայաստանի կրոնները» կայքէջ - [http://www.religions.am/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5](http://www.religions.am/index.php?option=com_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5):

դուներու, բարեգործությամբ զբաղվելու և այլն: «Այդ իրավունքներն իրացնելու համար անհրաժեշտություն է առաջանում իրավաբանական անձի կարգավիճակ ձեռք բերել, որը ՀՀ օրենքով իրականանում է կրոնական կազմակերպությունների՝ պետության կողմից գրանցելու եղանակով: Չնայած կրոնական կազմակերպությունները մարդկանց կամավոր միավորումներ են և, որպես այդպիսին, նման են հասարակական կազմակերպություններին, սակայն «Հասարակական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքով կրոնական կազմակերպությունները տարբերվում են հասարակական կազմակերպություններից: Վերջիններին արգելվում է կրոնական գործունեությամբ զբաղվել, որը վերապահված է բացառապես կրոնական կազմակերպություններին»<sup>31</sup>:

«Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքի 14-րդ հոդվածով «Կրոնական համայնքը կամ կազմակերպությունն իրավաբանական անձ է ճանաչվում պետական ռեգիստրի կենտրոնական մարմնի կողմից օրենքով սահմանված կարգով պետական գրանցում ստանալու պահից»:

Կրոնական կազմակերպությունների գրանցումը ՀՀ-ում կատարվում է առանց ավելորդ քաջքշուկի, առավելագույնը մեկ ամսվա ընթացքում<sup>32</sup>: Օրենքի 16-րդ հոդվածի համաձայն՝ «Կրոնական կազմակերպության գրանցումը կարող է մերժվել գործող օրենսդրությանը նրա հակասելու պարագայում»: Բոլոր դեպքերում «Մերժումը կամ որոշման կայացման սույն օրենքով նախատեսված ժամկետի խախտումը կարող է զանգատարկվել դատական կարգով»:

Այդուհանդերձ, պետական գրանցման ոլորտում նկատվում է որոշակի հակասություն: Օրենքի 7-րդ հոդվածում կրոնական կազմակերպությունների իրավունքների թվարկումն ավարտվում է հետևյալ նորմով. «Վերոհիշյալ իրավունքներն առաջանում են տվյալ կրոնական կազմակերպության՝ Հայաստանի Հանրապետությունում գրանցվելու պահից»: Այլ կերպ ասած՝ իրենց կրոնական համայնքների հետ քաղաքացիների կապն իրավական է միայն այն դեպքում, երբ կրոնական համայնքը կամ խումբը պետության կողմից գրանցվել է որպես կազմակերպություն: Ազգագրագետ Յրանուշ Խառատյանի կարծիքով՝ այստեղից բխում է, որ կրոնական խմբի գրանցումը ոչ թե իրավունք է, այլ պարտականություն: «Այսինքն՝ մարդիկ իրավունք չունեն համատեղ կրոնական կարիքներ բավարարելու, քանի դեռ գրանցված չեն որպես կրոնական կազմակերպություն: Մյուս կողմից՝ քաղաքացիների կամավոր միավորումը որպես կրոնական կազմակերպություն գրանցելու համար օրենքի պարտադիր պայման է առնվազն 200 անդամի առկայությունը: Սրանից հետևում է, որ խախտվում է «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքի 1-ին հոդվածով

<sup>31</sup> Տես Գ. Խառատյան, Կրոնական ազատությունները և կրոնական գործունեությունը կարգավորող ՀՀ օրենսդրությունը, «Հայաստանի կրոնները» կայքէջ - [http://www.religions.am/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5](http://www.religions.am/index.php?option=com_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5):

<sup>32</sup> Տես նույն տեղում:

սահմանված յուրաքանչյուր քաղաքացու իրավունքը՝ «դավանելու ցանկացած կրոն կամ չդավանելու ոչ մի կրոն, անձնապես կամ այլ քաղաքացիների հետ համատեղ կատարելու կրոնական ծեսեր», քանի դեռ հավատակիցների թիվը չի հասել առնվազն 200 մարդու<sup>33</sup>:

ՀՀ օրենքների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հայաստանում կրոնական կազմակերպությունների հետևորդները սկզբունքորեն իրավահավասար են, սակայն նույնը մենք չենք կարող վստահաբար ասել հենց կրոնական կազմակերպությունների մասին: Բանն այն է, որ թեև կրոնական գործունեություն իրականացնող բոլոր միավորումները առանց բացառության գրանցվում են որպես կրոնական կազմակերպություններ, այնուամենայնիվ, «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, ՀԱԵ-ին վերագրելով «ազգային եկեղեցի» իրավական տեսանկյունից ըստ էության չեզոք բնորոշումը, նրան է վերապահում մի շարք բացառիկ իրավունքներ: Մի կողմից՝ գրեթե լիովին այդ իրավունքները հատուկ են բոլոր կրոնական կազմակերպություններին, մյուս կողմից՝ այդ իրավունքների տրամադրումը միայն մեկ հարանվանության հակասում է 2005 թ. բարեփոխված ՀՀ Սահմանադրությանն ու այլ օրենքներին:

Ցանկանում ենք ընդգծել, որ խնդիրն այն չէ, որ ՀԱԵ-ն չպետք է օգտվի այդ իրավունքներից, այլ այն, որ դրանք պետք է վերապահվեն բոլոր կրոնական կազմակերպություններին, ընդ որում այդ հանգամանքը ոչնչով չի կարող խոչընդոտել պետությանը հիշյալ իրավունքների իրացման բնագավառում ապահովելու առավել բարենպաստ ռեժիմ մեկ կամ մի քանի հարանվանությունների համար: Այնքան ժամանակ, քանի դեռ օրենքի այս հնացած դրույթը համապատասխանության չի բերվել ՀՀ Սահմանադրության և գործող օրենսդրության հետ, մեր հանդգամք հնարավոր չէ պնդել, որ ՀՀ բոլոր կրոնական կազմակերպություններն օգտվում են իրավունքների միևնույն ծավալից: Ինչ վերաբերում է պարտավորություններին, ապա ըստ օրենսդրության՝ դրանք միանման են բոլոր կրոնական կազմակերպությունների համար:

### Կրոնական կազմակերպություններն ու քաղաքական համակարգը

ՀՀ օրենսդրության համաձայն<sup>34</sup> պետությունը չի ֆինանսավորում ինչպես կրոնական կազմակերպությունների գործունեությունը, այնպես էլ աթեիզմի քարոզչությունը: Կրոնական կազմակերպություններն իրավունք չունեն զբաղվելու քաղաքական գործունեությամբ,

<sup>33</sup> Տե՛ս Հ. Խառատյան, նշվ. աշխ., «Հայաստանի կրոնները» կայքէջ - [http://www.religions.am/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5](http://www.religions.am/index.php?option=com_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5):

<sup>34</sup> Տե՛ս «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, հոդ. 18, ՀՀ Ազգային ժողովի կայքէջ - <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus>:



մինչև ժամանակ պետությունը կրոնական կազմակերպությունների անդամներին և սպասավորներին այլ քաղաքացիների հետ համահավասար ընձեռում է հասարակական և քաղաքական կյանքին մասնակցելու իրավունք: Մեկ այլ կարևոր հանգամանք է այն, որ կրոնական կազմակերպությունները չեն կարող ֆինանսավորվել կուսակցությունների կողմից և ֆինանսավորել նրանց<sup>35</sup>:

Այդուհանդերձ, հասարակական քննարկումներում մշտապես նկատվում է մտահոգություն նոր կրոնական շարժումների քաղաքական դրդապատճառների առնչությամբ: Շատերը համոզված են, որ նոր կրոնական հոսանքները ստեղծվում են գերազանցապես համաշխարհային ռեսուրսների վերաբաշխման նպատակով, հետևաբար, հանրային քննարկումներում շոշափվում են ոչ այնքան նոր կրոնական ուղղությունների դավանաբանական-վարդապետական ասպեկտները, որքան այնպիսի հարցեր, ինչպես, օրինակ՝ որտեղ է առաջացել այս կամ այն կրոնական ուղղությունը, ինչ քաղաքական նպատակներ են նրանք հետապնդում, ովքեր են կանգնած նրանց հետևում և այլն<sup>36</sup>:

Չնայած կրոնական փոքրամասնությունների հասցեին պարբերաբար հնչող մեղադրանքներին, մասնավորապես քաղաքական գործընթացներին միջամտելը և քաղաքական դավադրություններ նյութելը, մինչ օրս չի գրանցվել փոքրամասնական հարանվանությունների որևէ հրապարակային գործողություն, որը կարելի էր որակել որպես մասնակցություն քաղաքական գործընթացներին: Ընդհակառակը, ինչպես կարծում է ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի դասախոս Յովհաննես Յովհաննիսյանը<sup>37</sup>, Հայաստանում գործող բոլոր կրոնական կազմակերպություններն ավանդաբար խուսափում են արտահայտել իրենց վերաբերմունքը հայ հասարակությանը հուզող քաղաքական հարցերի նկատմամբ: Նրա համոզմամբ՝ կրոնական միավորումները պետք է ավելի ակտիվ արձագանքեն քաղաքական պատճառներով տուժած մարդկանց իրավունքների ոտնահարմանը, բայց միաժամանակ խուսափեն քաղաքական գործառույթներ ստանձնելու ըստ էության ոչ կրոնական պարտավորությունից:

Ինչ վերաբերում է կոնկրետ Հայ առաքելական եկեղեցուն, ապա որոշ մասնագետների կարծիքով՝ հայ ժողովրդի կյանքում քաղաքա-

35 Տե՛ս նույն տեղում, հոդ. 13:

36 Տե՛ս Վ. Ասցատրյան, նշվ. աշխ.:

37 Տե՛ս Յ. Յովհաննիսյան, Հայաստանի ներկա հոգևոր իրավիճակի վերլուծություն, «Հայաստանի կրոնները» կայքէջ - [http://www.religions.am/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1884](http://www.religions.am/index.php?option=com_content&view=article&id=1884):

38 Տե՛ս Յ. Խառատյան, նշվ. աշխ.:

կան դերակատարություն ունենալու ցանկությունը ՀԱԵ-ին մղել և այժմ էլ մղում է ակտիվության և որոշ գործնական քայլերի դրսևորման, որոնք դժվարությամբ կարելի է կոչել կրոնական: Այս իմաստով գերիշխելով Հայաստանում որպես կրոնական ինստիտուտ՝ ՀԱԵ-ն «ուժեղացնում» է իր գործունեության ոչ այնքան կրոնական, որքան քաղաքական կողմը<sup>38</sup>: Մի շարք ժամանակակից հայ հեղինակներ, մասնավորապես քաղաքագետ Մ. Սարգսյանը, մշակութաբան Վ. Ջալոյանը, պատմաբան Գ.Դավթյանը և ուրիշներ մատնանշում են ՀԱԵ-ի քաղաքական հավակնությունների մեծացում, որն արտահայտվում է կառավարող կուսակցության հետ մերձենալու՝ Եկեղեցու ձգտման և իշխանության կղերականացման մեջ: Վերջին տարիներին հայկական մամուլում, հատկապես ընդդիմադիր, շատացել են ՀԱԵ-ի քաղաքական ակտիվությունը քննադատող հոդվածները: 2008-2009 թթ. հայկական մամուլի մոնիթորինգ իրականացրած հասարակական կազմակերպության զեկույցում<sup>39</sup> նշվում է, որ այս հանգամանքը պայմանավորված է նրանով, որ 2008 թ. սկսած՝ ՀԱԵ-ն ակտիվորեն ներգրավվել է քաղաքական կյանքի մեջ և մասնակցել կառավարող քաղաքական ուժերի նախընտրական քարոզարշավներին:

### Կրոնական կազմակերպությունները և կրթությունը

«Հայաստանի Հանրապետությունում եկեղեցին անջատ է պետությունից» ձևակերպումը, կրոնական կազմակերպությունների ներքին ինքնավարությունն ապահովելուց զատ, միաժամանակ շեշտում է պետության աշխարհիկությունը: Սրանից բխում է պետության աշխարհիկության ևս մեկ ոչ պակաս կարևոր հայտանիշը՝ դպրոցի տարանջատումը եկեղեցուց: ՀՀ պետական կրթական հաստատություններում կրոն չի դասավանդվում, և այդ կարգը հաստատված է օրենքներով: Մասնավորապես «Նախադպրոցական կրթության մասին» ՀՀ օրենքի 1-ին գլխի 5-րդ հոդվածի «ե» կետով շեշտված է «Նախադպրոցական կրթության աշխարհիկ բնույթը», իսկ «Կրթության մասին» ՀՀ օրենքի 5-րդ հոդվածի 6-րդ կետը հաստատում է «ուսումնական հաստատություններում կրթության աշխարհիկ բնույթը»: Կրոնական կազմակերպությունները, սակայն, իրավունք ունեն կրոնական ուսուցում կազմակերպելու իրենց հետևորդների համար և պատրաստելու հոգևոր սպասավորների<sup>40</sup>:

<sup>38</sup> Տե՛ս Գ. Խառատյան, նշվ. աշխ.:

<sup>39</sup> Տե՛ս «Կրոնական ամհանդուրժողականությունը Հայաստանում – 2009» մամուլի մոնիթորինգի վերլուծություն, Համագործակցություն հանուն ժողովրդավարության կենտրոն, «Կրոն և հասարակություն» հանդես, Երևան, 2010, թիվ 10, էջ 127:

Դժբախտաբար, այս ոլորտը նույնպես զերծ չի մնացել իրավական բացթողումներից: «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքի 17-րդ հոդվածն իրավունք է տալիս ՀԱԵ-ին «նպաստել հայ ժողովրդի հոգևոր կրթությանը, օրենքով սահմանված կարգով՝ նաև պետական կրթական հաստատություններում»: Բացի այս, «Կրթության մասին» ՀՀ օրենքի 4-րդ հոդվածի 3-րդ կետի համաձայն՝ «Հայաստանի Հանրապետության կրթական համակարգը նպատակաուղղված է հայ ժողովրդի հոգևոր և մտավոր ներուժի ամրապնդմանը, ազգային և համամարդկային արժեքների պահպանմանը և զարգացմանը: Այդ գործին իր նպաստն է բերում նաև Հայ եկեղեցին»:

Օրենքի այս դրույթներն առաջ են բերում տարընթերցումներ: Նախ՝ մեկնաբանության կարիք ունի «հոգևոր կրթություն» արտահայտությունը: Հ. Խառատյանը կարծում է, որ եթե այն նշանակում է «կրոնական կրթություն», ապա հակասում է «Կրթության մասին» ՀՀ օրենքում կրթության աշխարհիկության մասին դրույթին: Երկրորդ՝ անհասկանալի է, թե ինչպես են օրենսդիրներն ու պատասխանատու պաշտոնատար անձինք պատկերացնում Հայ եկեղեցու մասնակցության պրոցեսը կրթական համակարգի հիշյալ նպատակների իրականացմանը:

Հատկանշական է, որ ՄԱԿ-ի Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրի՝ կրոնական ազատություններին վերաբերող 18-րդ հոդվածի մեկնաբանությունների 8-րդ պարագրաֆով Կոմիտեն կարծում է, որ երկրների այն պատճառաբանությունը, թե տեղական ավանդույթներ ունեցող կրոնները կրթական համակարգերում ներառելը նպաստում է ընդհանուր բարոյականության պահպանությանը, հիմնավոր չէ: «Ընդհանուր բարոյականության պահպանությունն ունի նախ՝ ոչ միայն կրոնական, այլև սոցիալական, էթիկական և փիլիսոփայական ավանդույթներ, և երկրորդ՝ այն բնորոշ է ոչ միայն տեղական ավանդույթներ ունեցող կրոններին, այլև շատ կրոնների: Եվ առհասարակ, ընդհանուր բարոյականության պահպանությունը չի կարող խարսխվել բացառապես տեղական ավանդույթների վրա»<sup>41</sup>: Նույն մեկնաբանությունների 6-րդ կետով Կոմիտեն կարծում է, որ պետական դպրոցներում կրոնական կրթությունը պետք է լինի բացառապես կրոնի պատմության և էթիկայի մասին չեզոք և գիտական կրթություն<sup>42</sup>:

Այս իմաստով հետաքրքրական է, որ 2002 թ. ՀՀ կառավարության և ՀԱԵ-ի միջև կնքված համաձայնագրով սկիզբ առավ մի գործընթաց, որի նպատակն էր ՀՀ պետական հանրակրթական դպրոցներում աստիճանաբար ներառել «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդումը: Փաստաթղթի նախաբանում նշվում էր, որ կողմերը համաձայնագիրը

40 Տե՛ս «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, հոդ. 7, «դ» և «զ», ենթ., ՀՀ ԱԺ կայքէջ - <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=rus>:

41 Տե՛ս Հ. Խառատյան, կրոնական ազատությունները և կրոնական գործունեությունը կարգավորող ՀՀ օրենսդրությունը, «Հայաստանի կրոնները» կայքէջ - [http://www.religions.am/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5](http://www.religions.am/index.php?option=com_content&view=article&id=22%3A2009-05-04-07-22-01&catid=1%3A2009-02-27-03-45-54&Itemid=5):

42 Տե՛ս նույն տեղում:

կնքում են՝ «Կարևորելով Հայոց պետականության զարգացման և ամրապնդման գործում Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դերն ու նշանակությունը, նաև նկատի ունենալով հայ ժողովրդի հոգևոր, կրթամշակութային կյանքում և ազգապահպանման գործում նրա ունեցած բացառիկ նշանակությունը և նպատակ ունենալով հանրակրթական հիմնական և ավագ դպրոցների դասարաններում իրականացնել Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու պատմության դասավանդումը...»: ՀԱԵ-ն պարտավորվում էր ապահովել դասագրքերի մշակումը, ֆինանսավորումը և դասագրքերի հրատարակումը, իսկ ՀՀ կրթության և գիտության նախարարությունը պետք է իրականացներ ողջ գործընթացի գիտամեթոդական ղեկավարումը, հաստատեր դասագրքերը և առարկան մերառեր ուսումնական պլան:

Գործընթացն իսկապես իրականացվեց և այսօր, եթե ոչ բոլոր, ապա բազմաթիվ դպրոցներում այս առարկան դասավանդվում է որպես պետական ուսումնական պլանի պարտադիր առարկա: Կարելի է ասել, որ հասարակության զգալի մասը ըմբռնումով մոտեցավ այս նորամուծությանը՝ ամենայն հավանականությամբ կարծելով, որ հայ աշակերտները պետք է տակավին դպրոցական տարիքում տեղեկացված լինեն հայ ժողովրդի կյանքում ՀԱԵ-ի ունեցած դերակատարման մասին: Չնայած քաղաքացիական հասարակությունը ներկայացնող մի շարք կազմակերպություններ մտավախություն հայտնեցին, որ գործնականում դա կարող է լինել ոչ թե զուտ եկեղեցու պատմության, այլ վարդապետության ուսուցում: Նրանք նշում էին, որ ՀԱԵ-ի պատմությունը կարելի էր ներառել «Հայ ժողովրդի պատմություն» առարկայի շրջանակում, այլ ոչ թե ստեղծել առանձին առարկա:

Ուսումնասիրությունները<sup>43</sup> ցույց են տալիս, որ «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդումը զուգորդվում է որոշակի խնդիրներով: Մասնավորապես արձանագրվել են դեպքեր, երբ «Եհովայի վկաներ» և Հիսուս Քրիստոսի վերջին օրերի սրբերի եկեղեցի (մորմոններ) կազմակերպությունների հետևորդ ծնողները, բողոքելով այդ առարկայի պարտադիր դասավանդման դեմ, թույլ չեն տվել, որ իրենց երեխաները հաճախեն այդ դասերին: Դպրոցների տնօրենները, պատճառաբանելով տվյալ աշակերտների բացակայությունները նշյալ դասաժամերին, որոշումներ են կայացրել նրանց հեռացնել դպրոցից<sup>44</sup>: Պետական կրթական համակարգում պետաեկեղեցական հարաբերությունների օրենսդրական կարգավորման առումով մեկ այլ լրջագույն խնդիր է հարուցում «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասագրքերի բովանդակությունը, քանի որ պատմությանը զուգահեռ այն զգալիորեն շոշափում է ՀԱԵ-ի դավանանքի, ծեսերի, տոների հետ կապված հարցեր: Բացի այդ, «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդման

43 Կրոնական հանդուրժողականությունը Հայաստանում, Համագործակցություն համուն ժողովրդավարության կենտրոնի հետազոտությունը՝ ԵԱՀԿ-ի Երևանյան գրասենյակի աջակցությամբ, Երևան, 2010:

44 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 30:

ուղղակիորեն մասնակցում են ՀԱԵ-ի սպասավորները, կամ դասերը տեղի են ունենում եկեղեցիներում, որը հակասում է «Կրթության մասին» ՀՀ օրենքին, որտեղ սահմանվում է, որ հանրակրթական դպրոցներում ուսուցումն աշխարհիկ է: Իրականում դպրոցներում «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկան վերածվում է ուղղակի կրոնի դասավանդման առարկայի<sup>45</sup>: Հետազոտողները նշում են դպրոցների հետ կապված նաև այլ խնդիրներ, մասնավորապես ՀԱԵ-ին չհարող ուսուցիչների և աշակերտների նկատմամբ անհանդուրժողական վերաբերմունքի դրսևորումը, դասաժամերին կրոնական քարոզչության իրականացումը ինչպես տարբեր կրոնական կազմակերպություններին հարող, այնպես էլ «Հայ եկեղեցու պատմություն» առարկան դասավանդող ուսուցիչների կողմից:

Մեր համոզմամբ՝ խիստ անհրաժեշտ է, որ պատկան պետական մարմինները և դպրոցների մանկավարժները պատշաճ ուշադրության արժանացնեն կրոնին առնչվող մի շարք կարևոր հանգամանքներ.

1. Հանրակրթական դպրոցների պետական ծրագիրը պետք է ո՛չ սերմանի, ո՛չ էլ արգելի կրոնական հավատամքը: «Ուսուցիչը պետք է հստակ հասկանա տարբերությունը կրոնի մասին տեղեկությունների դասավանդման և կրոնական կրթության միջև: Այլ խոսքով՝ դպրոցը պետք է ձգտի, որ սովորողները ստանան գիտելիքներ կրոնների մասին, ոչ թե հարկադրի նրանց ընդունել որևէ կրոն, քարոզել կամ ժխտել որևէ հավատամք: Ի վերջո, դպրոցը կարող է իրազեկել տարբեր կրոնների մասին, բայց չպետք է ձևավորի որոշակի հավատամքի հետևորդներ»<sup>46</sup>:
2. Պետական դպրոցներում կրթության բովանդակության հիմքը կազմում են ոչ թե կրոնական, այլ քաղաքացիական արժեքները<sup>47</sup>:
3. Պետությունը և դպրոցների տնօրենները պետք է ապահովեն ուսուցման բնականոն զործընթաց բոլոր աշակերտների համար՝ անկախ նրանց կրոնական համոզմունքներից, ինչպես նաև կանխարգելեն փոքրամասնական հարանվանությունների հետևորդ աշակերտների և ուսուցիչների հանդեպ կրոնական անհանդուրժողականության դրսևորումները:

Սույն հետազոտության շրջանակում, ցավոք, մեզ չի հաջողվի մանրամասն կանգ առնել պետակեղեցական հարաբերությունների այլ բնագավառների վրա, բայց անհրաժեշտ ենք համարում նշել ևս մի քանի կարևոր հանգամանք: Համոզված կարելի է փաստել, որ մշակույթի ոլորտում պետակեղեցական հարաբերությունները զարգանում են գերազանցապես պետության և ՀԱԵ-ի միջև: Փոխգործողության հիմնական ուղղություններ են դարձել շարժական և անշարժ մշակութային հուշար-

45 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 24:

46 Кудрина Т. А., Образование и проблемы взаимодействия государства и религиозных объединений // Вероисповедная политика Российского государства: учебное пособие под ред. М.О. Шахова - М., 2005, ст. 121.

47 Տե՛ս նույն տեղում:

ծանցների փոխանցումը ՀԱԵ-ին, դրանց վերականգնումն ու վերակառուցումը: Համագործակցության ոչ պակաս կարևոր ուղղություններից է պաշտամունքային շենքերի և շինությունների հանձնումը ՀԱԵ-ին:

«Հայաստանի Հանրապետության և Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու միջև հարաբերությունների մասին» ՀՀ օրենքի համաձայն՝ «ՀԱՍԵ-ի սեփականությունը և ազգային մշակութային ժառանգության բաղկացուցիչ մաս համարվող մշակութային հաստատությունների, հավաքածուների, թանգարանների, գրադարանների, արխիվների պահպանության և հարստացման համար պետական աջակցության ծավալն ու նպատակը ՀՀ կառավարությունը սահմանում է տվյալ տարվա պետական բյուջեի նախագծով:

Այնպիսի պետական հաստատություններում, ինչպիսիք են բանակը, քրեակատարողական հիմնարկները, հիվանդանոցները, պետության և ՀԱԵ-ի փոխգործակցությունը կառուցվում է պայմանագրային հիմունքներով: Այլ կրոնական կազմակերպություններն իրավունք ունեն կրոնական ժամերգություններ, ծեսեր ու արարողություններ կատարել հիվանդանոցներում, զառամյալների ու հաշմանդամների տներում, ազատազրկման վայրերում, զորամասերում՝ այնտեղ գտնվող և տվյալ կրոնական կազմակերպության անդամ հանդիսացող քաղաքացիների խնդրանքով»<sup>48</sup>:

Ամփոփելով ասվածը՝ կարելի է եզրահանգել.

1. Իր հասարակական-քաղաքական նշանակությամբ Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցին որոշիչ տեղ է զբաղեցնում պետաեկեղեցական հարաբերությունների համակարգում: ՀԱԵ-ի հետ պետության փոխգործակցությունը բազմակողմանի է, այն դրսևորվում է սերտ համագործակցության և սոցիալական գործընկերության տեսքով:
2. ՀԱԵ-ի հետ պետության փոխգործակցությունում ոչ միայն չի նկատվում պետությունից եկեղեցու խիստ տարանջատում, այլև ինչ-որ իմաստով առկա է պետական ապարատի հետ եկեղեցու սերտաճում, և տեսանելի են իշխանության կղերականացման նախանշաններ: Որպես հիմնավորում կարելի է վկայակոչել այն փաստը, որ ՀՀ վարչապետ Տիգրան Սարգսյանը ՀԱԵ-ի Գերագույն հոգևոր խորհրդի անդամ է և նրա արտահայտած միտքն է, որ պետությունից եկեղեցու տարանջատման հասկացությունը հնամաշ է<sup>49</sup>:
3. ՀԱԵ-ի պատմական փորձը, դարեր շարունակ հայ ժողովրդի կյանքում իրականացրած առանձնահատուկ գործառույթները, խորհրդային տարիների կորուստները վերականգնելու ցանկությունը դրդում են եկեղեցու հոգևոր դասին ձևավորել պետաեկեղեցական հարաբերությունների մի համակարգ, որը թույլ կտա ՀԱԵ-ին խա-

<sup>48</sup> Տե՛ս «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքը, հոդ. 7, «գ» ենթ.:

<sup>49</sup> Տե՛ս «Ազգ» օրաթերթ, թիվ 167, Երևան, 13.09.2008:

ղալ այնպիսի համաժողովրդական ինստիտուտի դեր, որը ոչ միայն արձագանքում է հայության հոգևոր պահանջներին, այլև միաբանում է նրանց իր հովանու ներքո՝ իրականացնելով պետական եկեղեցու ֆունկցիաներ:

4. Հայաստանում գործող պետակեղեցական հարաբերությունների մոդելի պայմաններում այլ կրոնական միավորումների հետ պետության փոխգործակցությունը լավագույն դեպքում կրում է չեզոք բնույթ՝ սոցիալական համագործակցության ցածր մակարդակով, իսկ վատագույն դեպքում դրսևորվում է օտարման քաղաքականությունը: Այս մոտեցումը, ինչպես մենք արդեն նշեցինք, լավ մշակված պետական քաղաքականություն չէ, այլ ավելի շուտ կրում է հախումն և իրավիճակային բնույթ, որը պայմանավորված է պետության բարձրաստիճան պաշտոնյաների անձնական հայացքներով:

Ֆրանսերենից թարգմանեց եւ խմբագրեց **Նազենի Ղարիբյանը:**  
Հոդվածը թարգմանվել է և հրատարակվում է հեղինակի գիտությամբ:

## **ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԴԵՐՆ ՈՒ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹԸ VII-XI ԴԱՐԵՐՈՒՄ՝**

48

VII-XI դարերում Հայոց կաթողիկոսի ինստիտուտը ներկայացնելիս ավելի շուտ պետք է արձանագրել հաստատունություն, քան փնտրել որեւէ զարգացում<sup>2</sup>: Մինչդեռ Հայաստանի միջազգային շրջապատը չի դադարում փոփոխվել. Սասանյան կայսրությունը փլուզվում է, Արաբական խալիֆաթն իշխանություն է հաստատում, այնուհետեւ անկում ապրում, ասպարեզում հայտնվում են թուրք նվաճողները: Երկրում քաղաքական համակարգը փոխակերպվում է. պարսկական տիրապետության ներքո նախարարական ինքնավարությունն անցնում է արաբական խնամակալությանը, հետո մուսուլման կառավարիչների միջոցով հաստատվում է անմիջական վարչակարգը: Բազրատունիների միապետությունը հազիվ վերականգնված՝ հայտնվում են նոր հավակնորդներ, եւ թագավորությունները մասնատվում են: Ի վերջո, բյուզանդական զավթումներից հաջորդում են սելջուկյան արշավանքները, իսկ հետո՝ նվաճումները:

Այս բոլոր փոփոխությունների մեջ կաթողիկոսը մնում է ամենայն հայոց միակ կայուն և մշտական ներկայացուցիչը: Հայ պատմագրության մեջ նա իրավամբ զբաղեցնում է գլխավոր դերը, եթե հենց ինքը չէ պատմիչը, ինչպես, օրինակ, Հովհաննես Ե Դրասխանակերտցին (899-929), որն առաջին դեմքով պատմում է այն իրադարձությունների մասին, որոնց եւ մասնակիցը, եւ անմիջական վկան է ինքը:<sup>3</sup>

Դրասխանակերտցու «Պատմությունը» ներկայացնում է անմիջ-

1. Սույն թարգմանությունը, որ ներկայացնում ենք ձեր ուշադրությանը, Ժ-Պ. Մահեի եւ Ն. Գարսոյանի հեղինակությամբ 1997 թ. լույս ընծայված՝ *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Travaux et memoires du Centre de recherche d'histoire et civilization de Byzance, Monographie 10, Paris; De Broccard («Պարթեւներից մինչեւ խալիֆաթ. չորս դաս հայկական ինքնության ծնւակորման մասին») ժողովածուի հոդվածներից մեկն է:

2. Սույն հոդվածը կազմվել է հեղինակի նախկին ծավալուն աշխատության հիման վրա, տես՝ J-P. Mahn, «L'Eglise arménienne de 611 à 1066», dans *Histoire du christianisme*, IV: *EvUques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la dir. De G. Dagron, P. Richn et A. Vauchez, Paris 1993, p. 457-547, ստորեւ՝ Mahn 1993 A:

3. Յովհաննես Դրասխանակերտցի, *Պատմություն Հայոց*; անգլերեն թարգմանությունը՝ Մաքսուդյան, (Mak-soudian) 1987, ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ Բուասսոն-Շնորհոյան (Boisson-Chenorhokian), 1994:



նորոշ շարադրանքի եւ մեծ իրազեկության բոլոր առավելությունները՝ գրված ուժեղ անհատականության կողմից, որին աստիճանաբար ծանոթանում ենք ընդարձակ պատումի ընթացքում: Կարողանում ենք բացահայտել նրա թերություններն ու արժանիքները, կողմնապահությունն ու բարեխղճությունը, չնայած որոշ հավակնոտ աղավաղումներին՝ առավելագույնս անաչառ մնալու ձգտումը: Ավելին, բացի պատմական եւ ինքնակենսագրական տվյալներից, Հովհաննես Ե-ի երկի բացառիկ առավելությունը նաեւ այն է, որ պարունակում է կաթողիկոսի գործառույթի մասին ներքուստ վերապրած, անհատական մտորումներ եւ պատկերացումներ<sup>4</sup>:

Նախորդ կաթողիկոսների հանդեպ արտահայտած այն վերաբերմունքը, որ զգացվում է նրա կազմած ցուցակում ընդգրկված մեկնաբանություններում<sup>5</sup>, օգնում է մեզ ըմբռնել, թե Հովհաննեսն ինչպես է պատկերացնում սեփական դերն ու գործառույթը, ինչպես է նա ջանում համապատասխանել դրանց: Հովհաննեսի հայացքները հատկապես արժեւորվում են այն փաստով, որ կաթողիկոսի պարտականությունները սահմանող կանոնական որեւէ տեքստ գոյություն չունի, ոչ էլ, առավել եւս, Հայ Եկեղեցու սահմանադրություն. սկզբունքներն ու սովորույթները մնում են ենթադրելի:

Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Պատմությունը» այսու մեզ տալիս է անմիջապես նրանից առաջ եւ հետո ապրած մյուս ժամանակագիրների ընթերցման բանալին: Մինչդեռ Սերբուսը, Ղեւոնդը, Ստեփանոս Ասողիկը, Արիստակես Լաստիվերտցին եւ Մատթեոս Ուռհայեցին անդրադառնում են Հայաստանին ամբողջությամբ վերցրած, այլ հեղինակներ ունեն ավելի տարածաշրջանային, տեղային դիտակետ, ինչպես Թովմա Արծրունին՝ Վասպուրականի, Մովսես Դասխուրանցին՝ Աղվանքի եւ Ստեփանոս Օրբելյանը՝ Սյունիքի<sup>6</sup>: Այս

<sup>4</sup> Դժվար է համաձայնել Մաքսուդյանի այն կարծիքին (տե՛ս 1995, էջ 36 եւ ստորեւ), թե «Յովհաննեսի Պատմությունը գրեթե ոչինչ չի հաղորդում նրա գործունեության մասին, այլ ավելի շատ՝ այլ պատմիչները եւ վիճաբանական վկայությունները»: Իրոք, եթե անվիճելի է, որ կաթողիկոսի շարադրանքը գրեթե ոչ մի մանրամասն չի հաղորդում իր ժամանակաշրջանի Հայ Եկեղեցու կոնկրետ կազմվածքի մասին (միայն ժամանակակից մի եպիսկոպոսի անուն), դրա փոխարեն այն բավական երկար նկարագրում է հայրապետական աթոռի քաղաքական ջանքերը նախարարների միջեւ եղած գծությունները հարթելու եւ արտաքին սպառնալիքները կանխարգելելու համար: Ինչպես Կ. Մաքսուդյանն էլ ընդունում է, Պատմությունը պարունակում է «քրիստոնեական Կովկասի միասնության, խաղաղության եւ համագործակցության մասին հստակ ուղերձ ()»: Հովհաննեսը փորձում էր արքաների եւ իշխանների գիտակցության մեջ ներարկել, որ հենց իրենք եւ իրենց նախնիներն են ընտրել իրեն եւ իր նախորդներին Հայոց կաթողիկոսության բարձրագույն աստիճանին, եւ ուստի, չնայած իրենց միջեւ եղած անհամաձայնություններին՝ պարտավոր են հարգել իր՝ ծայրագույն դատավորի եւ հաշտարարի պաշտոնը եւ հեղինակությունը»:

<sup>5</sup> Boisson-Chenorhokian 1990: Այս ցուցակը կարելի է համեմատել հայ կաթողիկոսների հունական ցուցակի եւ վրացական տարբերակի հետ (տե՛ս Գարիտ (Garrite) 1952, էջ 401-445): Այսպիսով, կարող ենք համադրել Քաղեղեղոսին կողմ եւ դեմ երկու հակադիր ավանդույթները: VII-XI դարերի հոգևոր պատմության մասին համառոտ ժամանակագրությունը տե՛ս Maho՞ 1993A, էջ 533 եւ ստորեւ:

<sup>6</sup> Այս հեղինակների վերաբերյալ զրականության, հիմնական հրատարակությունների եւ բարգմանությունների ցանկը տե՛ս Maho՞ 1992, հատկ. էջ 145-153:

հեղինակների շնորհիվ առարկելով կամ լրացնելով պատմիչ-կաթողիկոսի հայտնած տեղեկությունները՝ մենք կարողանում ենք հասու լինել կաթողիկոսական ինստիտուտի, նրա չգրված օրենքների, հեղինակության եւ գործառույթների սահմանների իրական պատկերին:

Ներքոշարադրյալ հոդվածում կքննենք կաթողիկոսական տիտղոսի ծագումը, պաշտոնին անցնելու կարգը<sup>7</sup>, դավանաբանական, պաշտամունքային եւ կարգապահական հարցերում նրա հոգեւոր վարույթը եւ աշխարհիկ գործունեությունը, ինչպես, օրինակ, Եկեղեցու ունեցվածքի տնօրինությունը, արդարադատությունը, նախարարների միջեւ հաշտարարությունը եւ դիվանագիտությունը: Մեր վերլուծությունը հիմնվում է դեպքերի եւ օրինակների վրա, որոնք իրավագիտական հիմք են ծառայել եւ սահմանել են կաթողիկոսական գործառույթի օրենքները:

\*\*\*

50

Չորրորդ դարի սկզբին առ քրիստոնեություն Արշակունյաց թագավորության պաշտոնական դարձի միջոցին Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը թագավորի շուտափույթ պահանջով<sup>8</sup> եպիսկոպոսական աստիճան է ստանում Կեսարիայի արքեպիսկոպոս Ղեւոնդիոսից՝ մի շարք այլ եպիսկոպոսների մասնակցությամբ: Ազաթանգեղոսը Սուրբ Գրիգորին սկզբում անվանում է «եպիսկոպոս» եւ «քահանայապետ», այնուհետեւ, երբ վերջինս ձեռնադրում է այլ եպիսկոպոսներ, կոչում է «արքեպիսկոպոս»: Միաժամանակ, պատմիչը «կաթողիկոս» է անվանում արքեպիսկոպոս Ղեւոնդիոսին եւ Գրիգորի որդի եւ հաջորդ Արիստակեսին: Նմանապես *Բուզանդարանն* է (Փավստոս Բուզանդ – թարգմ.) երբեմն կաթողիկոս անվանում Հայ Եկեղեցու առաջնորդին: Գրքում այս տիտղոսով պատվվում են նաեւ այլ բարձրաստիճան հոգեւորականներ՝ Բարսեղ Կեսարացին, Վիրքի եւ Աղվանքի պատրիարքները: Արդեն Ղազար Փարպեցու *Պատմության* մեջ (գրված 485թ. հետո)<sup>9</sup> «կաթողիկոս» տերմինը դառնում է սովորական Սահակ Ա-ի, նրա ախոյանների եւ հաջորդների համար: Պաշտոնական թղթերում,

7 Այս մասին տես Maksoudian 1995, որտեղ հեղինակը խորաթափանցորեն սրբագրում է Հացունու (1930) բազմիցս առարկության ենթարկված տեսակետները:

8 Մաքսուդյանը (1995) ուսումնասիրել է հայոց թագավորի դերը Գրիգորի եւ իր անմիջական հաջորդների նշանակման հարցում, նրա գործածած «ընտրություն» բառն այդ ժամանակի համար մեզ միանգամայն անհարիր է թվում:

9 Տես Թոմսոն (Thomson) 1991, էջ 272-274, որտեղ ճշգրտված են հինգերորդ դարի պատմիչների գործածած տարբեր անվանումներն ու եզրույթները Հայ Եկեղեցու առաջնորդի վերաբերյալ. բացի «քահանայապետից», նշենք նաեւ «հայրապետը» եւ «եպիսկոպոսապետը»:

սակայն, հայոց հայրապետները մինչև վեցերորդ դար՝ Դվինի ժողովրդը<sup>10</sup>, այս տիտղոսն իրենց չեն վերագրում, եւ միայն XI-XII դարերում հակառակորդ հայրապետների միջեւ աթոռի պառակտումից հետո է, որ հայտնվում է այժմ գործածվող «Ամենայն Յայոց կաթողիկոս» տիտղոսը: Իսկ մինչ այդ Սուրբ Ներսես Մեծի (353-373) հաջորդները դարձրել են ձեռնադրվել Կեսարիայում: Այս փաստացի ազատագրումն անկասկած իրավականորեն հաստատագրվել է Սահակ Մեծի (387-438) օրոք, ապա տեսական հիմնավորում ստացել կաթողիկոս Աբրահամ Ա Աղբաթանեցու (607-611) ժամանակ:

Քանի որ Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը եւ իր սերունդը ամուսնացած էին, հայրապետական աթոռը, որ ներառում էր նաեւ թագավորության առաջին ատյանի գործառույթը, ժառանգական էր, ինչպես պետական մնացյալ բոլոր պաշտոնները<sup>11</sup>: Չնայած դրան, Յայոց եւ Պարսից թագավորների միջամտությամբ մի քանի անգամ տարբեր իրադրություններում պարտադրվել են Գրիգորի ընտանիքին չպատկանող թեկնածուներ, որոնք պալատական եպիսկոպոս Աղբիանոսի տոհմից էին<sup>12</sup>: Երբ Սուրբ Սահակը՝ Գրիգորի տոհմի վերջին շառավիղը, մահանում է 438-ին՝ առանց արու ժառանգ թողնելու<sup>13</sup>, նրա հաջորդին մշանակելու համար տեսականորեն երկու ընտրություն կար. կամ պահպանել ժառանգականության սկզբունքը՝ հօգուտ երկրի երկրորդ հոգեւորական տոհմի՝ Աղբիանոսյանների կամ հայրապետական աթոռը դարձնել ընտրովի<sup>14</sup>:

Պարսից արքաների համար, որոնց քաղաքական հսկողության տակ էր Յայաստանն այդ ժամանակ, նախընտրելի էր առաջին տարբերակը, իսկ երկրորդի կողմնակից էին Սուրբ Սահակն ու Մաշտոցը, որոնք էլ վճռեցին՝ առաջադրել իրենց փոխարինողներին: Չնայած եր-

<sup>10</sup> Ըստ *Գիրք թղթոցի* 1994 թ. հրատարակության (էջ 155)՝ 506 թ. եկեղեցական ժողովում, սակայն, 1901 թ. հրատարակության մեջ (էջ 52) այս բառը չի հանդիպում Դվինի 555 թ. ժողովից առաջ:

<sup>11</sup> Սա կապված է հայ եկեղեցու «դինաստիականացման» եւ ընդհանուր առմամբ պետական կառուցվածքի առանձնահատկության հետ. վերջինը միջանկյալ դիրք է գրավում տոհմական կոնֆեդերալ համակարգի եւ միավորված թագավորության միջեւ եւ անվանվում է «դինաստիականություն» (տես Թումանով (Toumanoff) 1963, էջ 138-139; Maho 1993 B, էջ 52-57):

<sup>12</sup> Ինչպես Սահակը (349-353), Գուսիկ Բ-ն (373-377), Ջավենը (378-381) եւ Ասպուրակեսը (381-386): Որոշ գիտնականներ պնդում են, որ Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակ միայն մի եպիսկոպոս է եղել Աղբիանոս անունով, մինչդեռ այլոց կարծիքով՝ երկուսն են (տես Գարսոյան (Garso an) 1989, էջ 345 եւ ստորեւ):

<sup>13</sup> Եթե հավատանք Մովսես Խորենացուն (Գ, 66), Սահակ Մեծի մահվանից քիչ առաջ նախարարներից ոմանք մտադիր էին դիմել պարսից արքային խնդրանքով, որ նա հայրապետի ժառանգական տիտղոսը փոխանցի կաթողիկոսի դստեր՝ Սահականույշի որդիներին: Բայց քանի որ վերջինս ամուսնացած էր Զամազասպ Մամիկոնյանի հետ (վերջինս սպարապետի ժառանգական տիտղոսը կրող ընտանիքից էր), այդ որոշումը միեւնույն տոհմի ձեռքում կկենտրոնացներ երկրի հոգեւոր եւ աշխարհիկ երկու ամենաազդեղնակավոր պաշտոնները. այդպիսի գերակայությունը հազիվ թե ընդունելի լիներ նախարարական մյուս տոհմերի կողմից:

<sup>14</sup> Մեր կարծիքով՝ այս բանավեճի կարեւորությունը անտեսվել է չի ճանաչվել Մաքսուդյանի կողմից (1995), ըստ որի՝ նախարարներից եւ եպիսկոպոսներից կազմված ժողովի կողմից կաթողիկոս ընտրելու սկզբունքը գործնականում ընդունված էր 444 թ. հետո, Գովսեպի Գողցմեցու ձեռնադրման պարագայով: Որքան էլ կարեւոր, այս միակ դեպքը ինքնին բավական չէ նման կարգը հաստատելու համար:

կու սրբերի եւ նրանց աշակերտների բարձր հեղինակւթյանը՝ նրանց որոշումն ընդունվեց ոչ առանց դժվարութունների<sup>15</sup>: Իսկապէս, եթէ Սահակ Մեծի մահվանից հետո Մաշտոցը, ապա Յովսէփ Ա Յողոցմեցին, որ ընտրվել էին իրենց նախորդների կողմից, իրենց համարում էին հոգեւոր բարձրագույն իշխանության կրողները, ապա Եկեղեցու աշխարհիկ գործերը վարում էր Սուրմակը, հավանաբար Աղբիանոսի սերնդից<sup>16</sup>, որին 428-ին պարսից արքան նշանակել էր Սուրբ Սահակին փոխարինելու համար: 429- 437 թթ. օտարվելով հօգուտ ասորի հայրապետների՝ Սուրմակը կաթողիկոսական աթոռին մնաց մինչեւ իր մահը՝ 444 թ.:

Օգտվելով Շահապիվանուն՝ սպարապետի գլխավոր բանակատեղիում գումարված նախարարական զորքերի ամենամյա համահավաքից՝ հայ իշխաններն ու եպիսկոպոսները (վերջիններս նույնպէս սերում էին իշխանական ընտանիքներից) ժողովի նստեցին՝ կաթողիկոս ընտրելու եւ ձեռնադրելու Յովսէփին, որը 439 թվականից՝ Մաշտոցի մահվանից ի վեր ոչ պաշտոնապէս համարվում էր հայրապետի տեղապահը: Սա առաջին դեպքն էր, երբ Յայոց կաթողիկոս ընտրվեց բառի բուն իմաստով, միայն թե այն վերապահութեամբ, որ ժողովն ընդամենը հաստատեց Մաշտոցի նման մեծ հեղինակության նախապէս առաջադրած թեկնածուներին: Այդուամենայնիվ, ընտրական սկզբունքը վերջնականորեն չէր հաստատվել: Բանն այն է, որ եթէ պարսից արքունիքն այդ աննախադեպ ընթացակարգի հետեւանքով անակնկալ փաստի առաջ կանգնելով համաձայնել էր ճանաչել ընտրված կաթողիկոսի օրինականութունը, սակայն այն չեղյալ համարեց 449-ին, երբ Յովսէփը նախագահեց Արտաշատի ժողովը, որտեղ հայոց նախարարներն ու եպիսկոպոսները պատասխան հղեցին զրադաշտականութուն ընդունելու պահանջը պարունակող՝ արքայից արքայի հրովարտակին: Յովսէփը աքսորվեց 451-ին եւ աթոռանկ արվեց 452-ին: Այդ ժամանակ ստիպված լինելով ժամանակավորապէս հրաժարվել պարտադրաբար հավատափոխ անելու ծրագրից՝ Սա-

<sup>15</sup> Այս առումով *Երկրորդ Առաքելական կանոնները*, որ թարգմանված էին հայերեն (տե՛ս Յակոբյան, 1964, էջ 94, § 67 (104)), եւ ուր եկեղեցական պաշտոնների ժառանգականութունն արգելված էր, զորոնականում մեծ ազդեցություն չունեցան: Իրապէս, նույնիսկ երբ ընտրական սկզբունքն ընդունվեց, ըստ մեզ՝ 478 թվականից հետո եպիսկոպոսութունը եւ այլ պաշտոններ մնացին ժառանգական, ինչպէս հաստատում է 692 թ. գումարված *In Trullo* ժողովի 33-րդ կանոնը. §Քանի որ մենք տեղեկացանք, որ հայոց երկրում եկեղեցական պաշտոնների նշանակվում են միայն նրանք, ովքեր սերում են հոգեւորական տոհմից, այսպիսով հետեւելով հրեական սովորույթին, եւ որ ոմանք, չունենալով անգամ հոգեւոր աստիճան, փոխարինում են Աստծո Օրենքի (Սուրբ Գրքի-թարգմ.) ընթերցողներին ու երգողներին, մենք վճռում ենք, որ այսուհետեւ ձեռնադրության թեկնածուի ընտանեկան ծագումը հաշվի առնելը ապօրինի է համարվում (...)» (հղումը՝ Maksudian 1995):

<sup>16</sup> Ըստ Օրմանյանի խելամիտ վարկածի (1912, § 211)՝ եթէ անգամ այս վարկածը դեռեւս մնում է չլուծված, հետագա երկու կաթողիկոսների՝ Մելիտե Ա-ի եւ Մովսէս Ա-ի պատկանելութունը Աղբիանոսի տոհմին թվում է անվիճելի:

սանյան արքունիքը հայրապետական աթոռին պարտադրեց հաջորդաբար երկու Աղբիանոսյանների՝ Մելիտե» Ա-ին (452-456) եւ Մովսես Ա-ին (456-461): Այսպիսով, միայն Գյուտ Ա Արախեզացուց սկսյալ է, որ ընտրական սկզբունքը վերջնականապես հաստատվում է, բայց ոչ առանց պայքարի: 461-ին կայացած եկեղեցական ժողովի միջոցով ընտրվելով, սակայն մերժվելով Տիգրանի կողմից՝ կաթողիկոսն արտոնվում է 471-ին եւ հաջորդ տարի հարկադրված մեկուսանում է Օթմուսում, ուր եւ հանգչում է 478-ին: Նշենք մի կարեւոր հանգամանք. երբ Գյուտ Ա-ն Պերոզի կանչով ներկայանում է Տիգրան, վերջինս նրան կշտամբում է ապօրինի ընտրվելու համար եւ ավելացնում, որ եթե նա համաձայնի ենթարկվել իր կամքին, արքան ցմահ կվերադարձնի կաթողիկոսի պաշտոնը իրեն եւ իր սերունդներին<sup>17</sup>: Այս առաջարկը կաթողիկոսական տիտղոսը ժառանգական դարձնելու՝ պարսկական կողմի վերջին փորձն էր: Գյուտին հաջորդած բոլոր հայրապետներն ընտրվել են, չնայած դարձյալ պարսկական արքունիքի կամ շահնշահի նշանակած մարզպանի հսկողության ներքո<sup>18</sup>: Այսպես, Մովսես Բ Եղվարդեցու (574-604) վախճանից հետո հայրապետական աթոռը երեք տարի՝ մինչեւ Աբրահամ Աղբաթանեցու ընտրությունը, մնում է թափուր: Նույն խնդիրն անկասկած ծագում է անմիջապես հետո՝ Կոմիտաս կաթողիկոսի համար, որ ընտրվել էր 611-ին, բայց պաշտոնում հաստատվել միայն 615-ին: Նրա վախճանից հետո (628 թ.) Քրիստափոր Բ Ապահունին աթոռանկ է արվում պաշտոնավարության երկրորդ տարում, որովհետեւ ընտրվել էր առանց մարզպան Վարազտիրոց Բագրատունու հանձնարարականի:

655-ին Սասանյան կայսրության անկումից հետո Հայաստանում հաստատվում է կեսդարյա փաստացի անկախություն: Կաթողիկոսի ընտրությունն այսպիսով խուսափում է օտարերկրյա ճնշումներից: Արաբական Խալիֆաթի հետ միավորումը էականորեն չի փոխում այս իրավիճակը: Խալիֆները չեն միջամտում բուն ընտրական գործընթացին<sup>19</sup>, եւ նույնիսկ ամենախավար շրջանում՝ ութերորդ դարի վերջին, տեղական իշխանությունները յուրաքանչյուր նոր պատրիարքի ընտրությունից հետո սահմանափակվում են միայն պարզեւատրության պահանջով<sup>20</sup>: Այսպիսով, ունենալով լիակատար ինքնիշխանու-

17 Ղազար Փարպեցի, III, 64:

18 Garso an 1985, IX:

19 Տեսականորեն այս կեցվածքը պարտադրում է իսլամական օրենքը, որ պատվիրում է թույլ տալ քրիստոնյաներին վարելու իրենց ներքին գործերն ըստ իրենց օրենքների եւ սովորույթների: Այսուհանդերձ, թվում է արաբ ոստիկանի ազդեցությունը վճռական դեր է խաղացել Սիոն Ա-ի (767-775) ընտրության մեջ:

20 Այս փաստը ճշտությամբ հաստատում է Ղեւոնդը (գլ. 42)՝ Ստեփանոս Ա-ի (788-790) ընտրության դեպքում: Ենթադրվում է նաեւ, որ այդ ժամանակ արաբ կառավարիչները միտումնավոր ընտրության էին մղում ծեր թեկնածուներին, որ ավելի հաճախ «մաղարիչ» ստանան:

թյուն՝ կաթողիկոսական գործառույթը համայն հայության մակարդակով ձեռք է բերում բավական ազդեցիկ հեղինակություն, հատկապես երբ հայ նախարարների քաղաքական իշխանությունը թույլ է կամ մասնատված:

Սկստի առնելով որոշ հաջորդական օծումներ՝ հեշտորեն կարելի է ասել, որ ժառանգական հայրապետության վերացումից մի քանի դար հետո էլ ընտանեկան կապերը շարունակում էին զգալի դեր խաղալ սուրբ պաշտոնին մատույց ունենալու համար: Այսպես. Եզրը (630-641), որ օծում ստացավ Կոմիտասի մահվանից երկու տարի անց, քրոջ կողմից նրան խնամի էր; Տրդատ Ա-ը (741-764) ծնունդով Օթմուսեցի էր, որ նաեւ Իսրայել կաթողիկոսի (667-677) ծննդավայրն է: Եղիշեն (941-946) իր նախորդի՝ Թեոդորոսի (930-941) եղբայրն էր; Ստեփանոս Գ-ն (968-972) սերում էր Մաշտոց Ա եղվարդեցու (898-899) եւ նրա հաջորդ ու զարմիկ Յովհաննես Ե Դրասխանակերտցու ընտանիքից: Խաչիկ Ա-ը (972-991) Անանիայի (943-967) զարմիկն էր; Պետրոսը (1019-1058) հավանաբար Խաչիկ Ա-ի զարմիկն էր, իսկ Խաչիկ Բ-ն (1058-1065)՝ Պետրոսինը: Այսուհանդերձ, ընտանեկան կապերը ոչ պարտադիր են, ոչ էլ պարբերական: Այսինքն՝ վարույթը միանգամայն տարբեր է IV-V դարերի կամ էլ XI-XIII դարերի իրավիճակից, երբ 1066-1203 թվականների ժամանակամիջոցում Պահլավունիների տոհմից վեց կաթողիկոս հաջորդում են իրար<sup>21</sup>:

Եթե ազգակցական կապ չկար նախորդի եւ հաջորդի միջեւ, նոր կաթողիկոսը կարող էր նաեւ լինել նախկինի մտերիմ գործակիցներից մեկը կամ էլ կաթողիկոսարանի ընտանիներից մեկը: Օրինակ՝ Անաստասը (666-667) Ներսես Գ-ի (641-661) սենեկապանն էր եւ փոխարինել էր կաթողիկոսին, երբ վերջինս շնորհագրկվել էր եւ գտնվում էր Տայքում: Դավիթը (728-741) Արամոնք գյուղից էր, որ պատկանում էր կաթողիկոսական կալվածքներին դեռեւս Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակներից: Սիոնը, ինչպես եւ նրա հաջորդ Եսային, կրթվել եւ մեծացել էին կաթողիկոսարանում, Յովաբը (790-791) ծնունդով Դվինից էր: Գեորգ Բ-ն (878-898) կաթողիկոսական տան եպիսկոպոսներից էր իր նախորդի՝ Ջաքարիայի օրոք (855-877): Պետրոսն իր նախորդ Սարգիսի (992-1019) գործակիցներից էր:

Յայրապետների մեծ մասը եպիսկոպոսական օծում ստացել էր

<sup>21</sup> Գրիգոր Բ Վկայասեր (1066-1105), Գրիգոր Գ Պահլավունի (1113-1166), Ներսես Շնորհալի (1166-1173), Գրիգոր Դ Տղա (1173-1193), Գրիգոր Ե Քարավեժ (1193-1194), Գրիգոր Զ Ապիրատ (1194-1203): Այս ժամանակամիջոցին միայն Բարսեղ Ա Անեցին է (1105-1113), որ Պահլավունի չէ: Ի թիվս այլ պատճառների, կաթողիկոսական աթոռի ժառանգականության վերադարձը պայմանավորված էր նաեւ այն հանգամանքով, որ անհնար էր գտնել նման քաղաքական ազդեցություն ունեցող մեկ այլ ուժ, որ կարողանար ժողով գումարել (ըստ Maksudian 1995, էջ 44-50):

ընտրությունից անմիջապես առաջ: Այս առումով բացառիկ է Ջաքարիայի վերելքը, որ հասարակ աշխարհականից մի անգամից դարձավ հոգեւորական, եպիսկոպոս եւ կաթողիկոս: Շատերը բնականաբար մինչ այդ եղել էին վիճակների եւ արխիթեմների առաջնորդներ, ինչպես, հավանաբար, Ներսես Գ-ն եւ Իսրայելը: Եղիան (703-717) եղել էր Բզնունիքի եպիսկոպոսը, Վահանը (967-969)՝ Սյունիքի մետրոպոլիտը: Եպիսկոպոսական թեմերը սովորաբար համապատասխանում էին նախարարական տիրույթներին, եւ հաճախ եպիսկոպոսները սերում էին նույն նախարարական ընտանիքներից<sup>22</sup>: Քրիստափոր Ապահունին, Տրդատ Ա Օթմեսցին եւ Վահան Սյունին անվիճելիորեն իշխանական ծագում ունեին: Բայց արդարացի լինելու համար նշենք նաեւ, որ Եսայի Ա-ը ողորմության դուռը հասած այրի կնոջ զավակ էր:

Այլ կաթողիկոսներ անվանի էին դարձել իրենց գիտելիքների կամ ճգնափորության շնորհիվ եւ հաճախ վանական կարեւոր կենտրոնների առաջնորդներ էին: Հովհաննես Գ Օձմեսցին (717-728) աշակերտել էր Թեոդորոս Կրթենավորին, որը Կոմիտաս եւ Եզր կաթողիկոսների զարմիկն էր: Սողոմոնը (791-792) Շիրակում գտնվող Ջրեսկի վանահայրն էր, Մաշտոց Ա-ը, Ստեփանոս Գ-ն (968-972) եղել են Սեւանի վանահայրեր, Անանիան Վարագի վանահայրն էր; Խաչիկ Ա-ը անկասկած Արշարունիքի Կանրջաձոր վանքից էր: Դիոսկորոսը, որ 1034 թ. կարգից դուրս օծում էր ստացել որպես Պետրոսին հակաթոռ, Սանահինի վանահայրն էր:

Կաթողիկոսի ընտրությունը կայանում էր եպիսկոպոսներից, նշանավոր վանքերի ռաբունապետներից եւ նախարարական տոհմերի տանուտերերից կազմված ժողովում: Ընտրությունից անմիջապես հետո թեկնածուն օծություն էր ստանում եպիսկոպոսների կողմից: Ինչպես հաղորդում է Անանիա Մոկացին, մոտավորապես 965 թվականին ժողովի միջոցով փաստացի ողջ հայ ժողովրդի կողմից ընտրված լինելը, ինչպես նաեւ հավաքական օծման արարողությունը կաթողիկոսին ընծայում են առանձնահատուկ շնորհ, որ վերակա է սովորական եպիսկոպոսների շնորհից<sup>23</sup> եւ, ինչպես Աբաս Բագրատունուն ուղղված մամակում գրում է Մաշտոց Սեւանցին, նրան դարձնում է «Աստծո օծյալ»:

Աշխարհիկ իշխանության բարձրագույն ներկայացուցչի կարծի-

<sup>22</sup> Հայ եկեղեցու դիմաստիականացման հետեւանք, որի արդյունքում, ի դեպ, կարող էին կատարվել եկեղեցական կանոններին անհարիր օծումներ եւ ձեռնադրումներ (տես վերը՝ ծան. 9 եւ 13):

<sup>23</sup> Տես Վան Եսբրուկ (Van Esbroeck) 1991: IV-V դարերում պատրիարք-կաթողիկոսների ընտրության մասին տես Ռընու (Renoux) 1996, էջ 248-252: Հոդվածը շարունակվում է XII դարի ծիսակատարության նկարագրությամբ, այնուհետեւ հեղինակը թարգմանում եւ մեկնաբանում է օծման արարողության ժամանակակից եղանակը, որ հայտնի է XIV դարի ձեռագրերից, բայց ամենայն հավանականությամբ հասնում է մինչեւ X դար::

քը, լինելի իշխան, մարզպան, պատրիկ, իշխանաց իշխան կամ թագավոր Յայոց, որն իրավասու էր գումարել եկեղեցական ժողովը, որն էլ նա փաստորեն նախագահում էր, մեծ կշիռ ուներ նորընծա կաթողիկոսի ընտրության հարցում: Օրինակ՝ Եզրի ու Ներսես Գ-ի թեկնածությունն առաջադրվել է Վարազտիրոց Բագրատունու ազդեցությամբ՝ հունական կողմնորոշման քաղաքականություն որդեգրելու միտումով: Ջաքարիա Ա-ին ընտրած ժողովի գումարումը իշխանաց իշխան Սմբատ Ապլաբասի (Աբուլ Աբասի) վարչական վերջին գործողությունն էր՝ ձերբակալությունից եւ չարչարանական վախճանից առաջ: Գեորգ Բ-ն ընտրվել է իշխանաց իշխան Աշոտի կամքով<sup>24</sup>: Ստեփանոս Բ-ն (929-930) եւ իր անմիջական հաջորդները՝ Թեոդորոսը եւ Եղիշեն, ընտրվել են Վասպուրականի թագավորների միջամտությամբ: Վահան Սյունեցուն աթոռընկեց արած ժողովում ընտրված Ստեփանոս Գ-ն Աշոտ Գ թագավորի թեկնածուն էր: Սարգիսը Գագիկ Գ թագավորի մանկության ընկերն էր, որին ինքն էլ շնորհել էր Սեւանի վանահոր տիտղոսը:

56

Իսկ ի՞նչ էր պատահում, երբ արքայի կամ իշխանի եւ ժողովի միջեւ գժտություն էր ծագում: Եթե սասանյան տիրապետության օրոք մարզպանը կարող էր գործադրել պարսից արքայի իշխանությունը, ապա հետագա դարաշրջաններում այդպիսի պարագայում սովորաբար հաղթում էին ժողովը եւ նրա կողմից օժված կաթողիկոսը: Օրինակ, Վարազտիրոց Բագրատունին, զրպարտությունների արշավ ծավալելուց հետո, 630 թ. գումարած ժողովով կարողացավ դատապարտել եւ աթոռընկեց անել Քրիստափոր Բ-ին, որովհետեւ անկասկած որպես մարզպան ստացել էր շահնշահ Կավատ Շերոեյի աջակցությունը: Բայց այս դեպքը վերջինն էր, երբ գործի էր դրվում Սասանյան հզոր տերության իշխանությունը. հետագա նման ճգնաժամերը որպես կանոն լուծվում են հօգուտ հակառակորդ կողմի: Այսպես, 833-ին Յովհաննես Դ-ն ընտրվում է սպարապետ Սմբատ Բագրատունու օգնությամբ՝ հակառակ Բագարատ Բագրատունու կամքի: Վերջինս, ութ տարի անց դառնալով Յայոց իշխանաց իշխան, անմիջապես մեղադրանքների շարան է սահողում կաթողիկոսի դեմ, որն էլ քաշվում է Այրիվանք եւ այնտեղից բանադրանքի ենթարկում իր զրպարտիչներին: Միջադեպը քննելու նպատակով գումարված եկե-

<sup>24</sup> Յովհ. Դրասխանակերտցին հայտնում է (զլ. 28), որ «իշխանն իշխանաց Աշոտ՝ ընտրեալ գայր մի պատուական յընտանեաց տանն կաթողիկոսարանին, Գեորգ անուն՝ որ էր ի զիւղաքաղաքէն Գառնույ, իրանայէ ձեռնադրել զնա յառաջնորդութիւն տանն Թորգոմայ»: Մաքսուդյանը (1995, էջ 35) գտնում է, որ Աշոտը Գեորգին նշանակել է թելադրաբար, ինչպես ժամանակին Տրդատը՝ Գրիգոր Լուսավորչին, եւ որ ընտրություն որպես այդպիսին չի եղել: Կարծում ենք, որ ընտրություն համենայն դեպս եղել է, բայց լուր ձեւակամ՝ իշխանի ընտրությունը վավերացնելու համար:



ղեցական ժողովը արդարացնում է կաթողիկոսին, իսկ գործով երեք վկաները, որոնք բանադրվել էին, հանկարծամահ են լինում, եւ Յովհաննես Դ-ն հաղթականորեն վերադառնում է իր նստավայրը: Այս գործը, կարելի է ասել, նախադեպի իրավական ուժ է ստանում: IX դարի վերջին, Աբաս Բագրատունին բախման մեջ է մտնում Գեորգ Բ-ի հետ, որ գահի օրինական ժառանգորդի հավատարիմ պաշտպանն էր: Աբասը, իրեն վանված համարելով, կարծում էր, թե գտել է գործով անթերի վկա՝ հանձին ճգնավոր Մաշտոց Սեւանցու (ապագա կաթողիկոս), որ նախկինում նգովվել էր Գեորգի կողմից: Բայց սուրբը, որ տեսնում էր անտեսանելի, մերժեց որեւէ մեղադրանք արտաբերել: Այդ ընթացքում Գեորգը, վկայակոչելով Յովհաննես Դ-ի նախադեպը, պահանջում էր ժողով գումարել: Բնականաբար, բոլոր ենթադրելի կեղծ վկաները հանկարծամահ են լինում Նախախնամության ձեռքով՝ չհասցնելով ներկայացնել իրենց սուտ մեղադրանքները:

Իրականում, գործող կաթողիկոսը ժողովի կողմից կարող է դատապարտվել միայն այն ժամանակ, երբ հրաժարվում է ներկայանալ, ինչպես, օրինակ, Վահան Սյունեցու դեպքում էր, 969 թ. Անիում Աշոտ Գ-ի կողմից գումարված ժողովի ժամանակ: Կաթողիկոսը մեղադրվում էր ոչ անհիմն քաղկեդոնականության եւ հույների ու վրացիների հետ գործակցելու համար: Քանի որ նա խույս էր տվել ժողովից, վերջինս դատապարտեց կաթողիկոսին նրա բացակայությամբ, շնորհագուրկ արեց հերձվածողության համար եւ նրա փոխարեն ընտրեց Ստեփանոս Գ-ին: Վահանը զնաց ապաստանելու Վասպուրականի թագավոր Աբուսահլ Յամազասպի մոտ, եւ չնայած նրա շնորհագրկությունը միանգամայն կանոնական էր, երբեք չհաշտվեց պատժի փաստի հետ. սրան հետեւեց աթոռի պառակտությունը, որ տեւեց երեք տարի՝ մինչեւ Վահանի եւ նրա հաջորդի մահը:

Ընդհակառակն, Աստված չաներ, եթե որեւէ իշխան փորձեր առանց ժողով գումարելու կաթողիկոսին աթոռանկ անել, ինչպես պատահեց 1034-ին, երբ Յովհաննես Սմբատ Բագրատունին որոշեց հեռացնել Պետրոսին: Շրջահայաց հայրապետը ապաստանել էր Վասպուրականի Ձորոյ վանքում, որ այդ ժամանակ Բյուզանդական կայսրության տարածքում էր: Կաթողիկոսին այնտեղից ուժով կամ խորամանկությամբ բերել տվեցին եւ փակեցին Բջնի ամրոցում՝ ի հսկողություն մեծագույն գիտնական, իր ժամանակի ամենակրթված այր, իշխան Գրիգոր Մագիստրոսի: Վերջինս հրաշալի գրադարան ուներ, ուր, ի թիվս այլ հազվագյուտ գրքերի, կար նաեւ Եփրեմ Ասորու հայերեն թարգմանությունը, որ իշխանը նվիրեց իր գերուն: Սակայն երկու գրական գրույցների միջեւ կաթողիկոսը նգովք էր ժայթքում արքայի

եւ իր մեղսակիցների վրա: Հովհաննես Սմբատը, իշխանություն բանեցնելով, որպէս փոխանորդ նշանակել էր Սանահինի վանահայր պարզամիտ Դեոսկորոսին: Քանի որ եպիսկոպոսների մեծ մասը հրաժարվում էր մասնակցել նրա օծմանը եւ ոչ էլ նույնիսկ ցանկանում էր անունը հիշատակել աղոթքներում, արքան ձեռնադրեց ուրիշ եպիսկոպոսներ, որոնք բանադրվեցին Պետրոսի կողմից: Ի վերջո, 1038 թ. սկզբին՝ Աստվածհայտնության տոնից քիչ առաջ, արքան, այլեւս չկարողանալով խուսափել, ստիպված եղավ ժողով գումարել, որին ներկայացավ մեծ բազմություն՝ մոտ չորս հազար մասնակից. եպիսկոպոսներ, վանահայրեր, վարդապետներ, իշխաններ, ցածրակարգ հոգեւորականներ ու աշխարհականներ: Պետրոսը հաղթականորեն վերականգնվեց, իր հակառակորդի բոլոր որոշումները չեղյալ հայտարարվեցին, բոլոր վարդապետները, որոնց վերջինս եպիսկոպոս էր ձեռնադրել, փիլոնագուրկ արվեցին: Վրդովմունքից ալեկոծված մի ամբոխ նույնիսկ հարձակվեց Դեոսկորոսի վրա, որն այդ ժամանակ ջրօրհնեքի ծեսն էր կատարում: Խեղճ դժբախտը վերադարձավ իր վանքը եւ շատ չանցած վախճանվեց ճգնանքի եւ աղոթքների մեջ:

\*\*\*

Օծում ստացած կաթողիկոսը դառնում է միաժամանակ հոգեւոր եւ ազգային հարատււթյան գրավականը: Հայրապետական աթոռի հազվագյուտ թափուր պահերը վերապրվել են տագնապի մեջ, ինչպէս, ասենք, 604-607 թթ.՝ Վրթանես Քերթողի տեղապահութեան ժամանակ, կամ 1065-1066 թթ.՝ Խաչիկ Բ-ի մահվան եւ Գրիգոր Բ Վկայասերի ընտրութեան ժամանակ: Ոչ ոք չկշտամբեց Սարգիսին եւ Պետրոսին, որ առանց ժողով գումարելու ընտրեցին եւ իրենք էլ օծեցին իրենց հաջորդներին, որովհետեւ իրադրությունն անբարենպաստ էր, եւ մշտականութեան պահանջն իրոք առաջնահերթ էր թվում:

Հոգեւոր ոլորտում կաթողիկոսը եկեղեցու շնորհների եւ հավատո հանգանակի պահապանն է, որ փոխանցել են առաքյալները եւ սահմանել են Երեք տիեզերական ժողովները (բոլոր հաջորդ ժողովները մերժվել են): Հայ եկեղեցու առաքելական ծագումը կարելու տեղ է զբաղեցնում VII-XII դարերի գաղափարական բանավեճերում: Այլ եկեղեցիների առջեւ դիրքերն ամրապնդելու համար հայերը ջանում են պատմական հիմք հաղորդել վարքագրական այն ավանդություններին, որոնք կարող են երկիրը կապել բուն առաքյալների կամ նրանց անմիջական աշակերտների գործունեության հետ: Սուրբ Թադեւոսի

պարագան առանձնանում է Սուրբ Բարդուղիմեոսինից: Արդեն հինգերորդ դարի վերջին *Բուզանդարանը* (Փավստոս Բուզանդ-թարգմ.) Սուրբ Գրիգորի հաջորդներին ներկայացնում է նաեւ որպես սուրբ Թադեոսի աթոռի ժառանգորդներ՝ Տասներկուսից մեկի<sup>25</sup> կամ էլ Յոթանասուներկու աշակերտներից մեկի<sup>26</sup>, որոնց Քրիստոսն իր անունից ուղարկում էր բոլոր քաղաքներն ու վայրերը: Սուրբ Բարդուղիմեոսն, ընդհակառակը, բավական ուշ է ժողովրդականություն ստանում Հայաստանում: Նախ լինելով բյուզանդական արեւելյան սահմանի հովանավոր սուրբ՝ նա Եփրատի մյուս ափն անցնում է VIII դարում, «ամոթխած» հանդես է գալիս Մովսես Խորենացու երկում, հետո պաշտոնապես տեղավորվում որպես Հայ Եկեղեցու հիմնադիր՝ Հովհաննես Դրասխանակերտցու *Պատմության* մեջ, որ առաջին կաթողիկոսն է, որ ներկայանում է որպես Բարդուղիմեոս առաքյալի փոխանորդ<sup>27</sup>:

Կաթողիկոսի առաքելական իրավահաջորդությունն ու պատգամը խորհրդանշում են իր հոգեւոր աստիճանի երեք առանձնաշնորհները. սուրբ մեռնի օծումը, նոր եպիսկոպոսների ձեռնադրությունը եւ բարձրագույն դատական իշխանությունը ոչ միայն զուտ հոգեւոր հարցերում, այլեւ աշխարհիկ ոլորտներում ընդհանրապես:

Մեռնը, որ գործածվում է սրբազան արարողությունների, ձեռնադրումների եւ երկրպագության խաչերի օծման ժամանակ, ներկայացնում է Սուրբ Հոգու շնորհները. նույն Հոգին, որ աղավնու տեսքով իջավ Քրիստոսի վրա նրա Մկրտության ժամանակ, այնուհետեւ, Համբարձումից հետո նրա կողմից ուղարկվեց իր առաքյալներին ու հավատացյալներին: Այն խորհրդանշում է Եկեղեցու երկրային կյանքի շարունակությունը<sup>28</sup>: Ամեն անգամ, երբ կրկին մեռն է օծվում (տարբեր պարբերականությամբ՝ երեք, հինգ կամ յոթ տարին մեկ), Սուրբ Թադեոսի եւ Սուրբ Գրիգորի աջով նոր մեռնի մեջ մի քանի բաժին նախկինից է խառնվում: Սուրբ մեռնի պահուստների հավանական սպառումը լուրջ կորուստ էր համարվում: 1047 թ. Կոստանդնուպոլիս մեկնելու պահին կանխազգալով, որ կայսրն իրեն այլեւս թույլ չի տալու վերադառնալ Արեւելք, Պետրոսը նախապես չորս հարյուր բաժին մեռն օրհնեց եւ պահ տվեց ապահով վայրում՝ հույների աչքից հեռու: Դրանով նա ցանկանում էր երաշխավորել իր Եկեղեցու սրբազնության պահպանումը այն դեպքում, եթե հանկարծ իր հաջորդ եւ արդեն իսկ կաթողիկոս օծված Խաչիկ Բ-ն նույնպիսի խոչընդոտների հանդիպեր:

<sup>25</sup> Մատթ. 10, 3, Մարկ. 3, 18: Թադեոսն անվանվում է նաեւ Հուդա՝ Դուկասի ավետարանում (6, 16) եւ Գործքում (1, 13):

<sup>26</sup> Դուկ. 10, 1: Van Esbroeck 1972:

<sup>27</sup> Van Esbroeck 1983.

<sup>28</sup> Այս մասին տես Գրիգոր Նարեկացու գովերգը, *Մատեն Ողբերգութեան*, գլ. 93:

Բացի եկեղեցու նվիրապետության երկրային շարունակականության գրավական լինելուց, մեռնող նաեւ երաշխավորում էր նրա տարածական եւ աշխարհագրական միասնությունը: Մայր Աթոռին ենթակա բոլոր եպիսկոպոսները պետք է ներկա գտնվեին օծման արարողությանը, որպեսզի հետո բաժին տանեին իրենց թեմերը: Բացառությամբ լուրջ խոչընդոտի, այս պարտականությունից խույս տալը դիտվում էր որպես պառակտության կամ հերձվածողության արտահայտություն: Այդպես վարվեցին, օրինակ, IX-X դարերում Աղվանքի կաթողիկոսները, որ սկսել էին իրենք օծել իրենց մեռնող եւ դրանից բաժին էին տալիս իրենց հետ անջատողական գիծ բռնած Սյունիքի մետրոպոլիտներին: Անջատողական այսպիսի դրսևորումները լրջորեն դնում են Հայ Եկեղեցու նվիրապետության եւ իրավականության խնդիրը: 572-ին Կոստանդնուպոլսում Հուստինոս Բ-ի պարտադրած առաջին իսկ միավորման փորձից հետո հույները առարկում էին հայերին՝ ասելով, որ նրանց Եկեղեցու առաջնորդն ի սկզբանե միայն Կեսարիայի արքեպիսկոպոսին ենթակա մետրոպոլիտ էր: Իր աթոռի ինքնագլխությունը հաստատելու նպատակով Աբրահամ կաթողիկոսը Դվինի 608 թ. ժողովում Հայ Եկեղեցու կազմակերպության համար որդեգրել էր Կեղծ Դիոնեսիոսից (Արեոպագոսի) ներշնչված տեսությունը, ըստ որի՝ նվիրապետության ինն աստիճանները համապատասխանում են հրեշտակների ինը դասերին<sup>29</sup>:

Բանն այն է, որ երկրային յուրաքանչյուր ժամերգություն ձգտում է ընդօրինակել երկնային հրեշտակների ծեսը. քչոցը խորհրդանշում է հրեշտակների թելերի շրշյունը, խունկը եւ մոմերը՝ հավերժական թագավորության բուրումնավետ լույսը, իսկ մասնակիցները՝ երկնային նվիրապետության կազմը: Եկեղեցական աստիճաններն էին՝ սաղմոսասաց դպիր, սարկավագ, քահանա, եպիսկոպոս, մետրոպոլիտ, արքեպիսկոպոս եւ պատրիարք կամ կաթողիկոս: Աղվանքի կաթողիկոսին շնորհելով արքեպիսկոպոսի, իսկ Սյունիքի եպիսկոպոսին՝ մետրոպոլիտի տիտղոս՝ Աբրահամն այսպիսով կարող էր բազմել ամենաբարձր աստիճանին եւ հավասարվել Ընդհանրական Եկեղեցու մյուս պատրիարքներին, հատկապես Կոստանդնուպոլսի պատրիարքին:

<sup>29</sup> Դիոնեսիոս Արեոպագոսու հայկական տարբերակը 712 թ. Կոստանդնուպոլսում թարգմանել է մոլի հակաքաղվեղորնական Ստեփանոս Սյունեցին (տես՝ Thomson 1987): Այն, այսպիսով, բավական ուշ է եղել՝ 572-ի եւ 608-ի դավանաբանական վեճերից: Բայց հնարավոր է, որ հայերը սկզբնաղբյուրին ծանոթացել են հակառակորդների առարկությունների միջոցով:

Պաշտոնական թղթերում հայոց կաթողիկոսներն իրենց կոչում էին «Ես, շնորհիւն Աստուծոյ եպիսկոպոսապետ»: Նման գերակայութիւնն, անշուշտ, պարբերաբար ընդդիմութեան էր հանդիպում, երբ քաղկեդոնական կողմը կամ անկախ մտածող հոգիները փորձում էին լսելի դառնալ: Այդպէս էր, օրինակ, Անանիայի օրոք, երբ Խոսրով Անձեւացին՝ իր նախարարական տիրույթի իշխանն ու եպիսկոպոսը, Յայ Եկեղեցու աստվածաբանութեանը հավատարիմ մնալով հանդերձ, փորձեց հունական ժամերգութեան որոշ ավանդույթներ ներմուծել եւ սատարել Վասպուրականի ու Սյունիքի անկախամալու ձգտումը: Ի պատասխան կաթողիկոսի կշտամբանքների՝ Անձեւացյաց եպիսկոպոսը հակադարձեց, թե հայրապետի տիտղոսն ընդամենը պատվավոր կոչում է եւ չի ենթադրում հոգեւոր ոչ մի առանձնակի շնորհ, ոչ մի յուրահատուկ լույս, որ թույլ տա հսկողութիւն սահմանել այլ եպիսկոպոսների նկատմամբ: Չնայած կաթողիկոսի բանադրանքին<sup>30</sup> Խոսրովը շարունակեց առաջնորդել իր թեմը մինչեւ կյանքի վերջ՝ 965 թվականը: Սա այն հազվագյուտ դեպքերից է, երբ կաթողիկոսի հեղինակութիւնը մինչեւ վերջ տանուլ է տալիս եւ նման արմատական ձեւով վիճարկվում: Սյուս կողմից՝ ճիշտ է նաեւ, որ Խոսրովը իշխան էր եւ հավանաբար վայելում էր Վասպուրականի թագավորների հովանավորութիւնը:

Որպէս եկեղեցու գլուխ՝ կաթողիկոսն, այդուհանդերձ, նվիրապետութեան հետ մեկտեղ պատասխանատու է նրա առջեւ դավանանքի սահմանման եւ հավատի մաքրութեան համար: 633-ին, հույների հետ բանավեճի մեկնելուց առաջ, Եզրը խորհրդի է նստում Յայ Եկեղեցու գլխավոր վարդապետների եւ առաջնորդների հետ, իսկ վերադարձին նրանց հաշիվ տալիս իր ընդունած որոշումների վերաբերյալ: Նմանապէս Ներսէս Գ-ն ստիպված է պատասխան տալ եպիսկոպոսներին հույների հետ համաձայնութիւնների մասին: Քաղաքական դրդապատճառներով կայսեր հետ շուտափույթ մերձեցում ցանկանալով հանդերձ՝ Յովհաննէս Ե-ն, ի վերջո, 914-ին հրաժարվում է մեկնել Կոստանդնուպոլիս՝ վախենալով մեղադրվել քաղկեդոնական հաճոյականութեան մեջ: Վահան Սյունեցին հերձվածողութեան համար աթոռընկեց է արվում:

Յետեւաբար, իր գործառութեան կատարման մեջ՝ խոտորումների դեմ մոլեգին պայքարելիս, ինչպէս Աբրահամը Վիրքի, Աղվանքի եւ

<sup>30</sup> Բանադրանքը պատճառաբանող տեքստը տես *Արարատ* 1897, հունիս, էջ 275-277 (Թուղթ Ա. «Տեառն Անանիայի Յայոց կաթողիկոսի պատճառ յաղագս զԽոսրով նզովելոյն զԱնձեւացոց եպիսկոպոսն»), անգլերեն թարգմանութիւնը՝ Քաուլը (Cowe) 1991, էջ 10-13:

Սյունիքի դեմ պայքարելիս, ինչպես Եսային եւ Անանիան՝ նույնպիսի իրավիճակներում, Յովհաննես Օձնեցին հաստատական՝ դավանանքը սահմանելիս, այլ եկեղեցիների ներկայացուցիչների հետ հավատո կամ ծեսի հարցերի շուրջ վիճելիս կամ համաձայնելիս կաթողիկոսը չի գործում բացառապես իրեն վերապահված միանձնյա իշխանության անունից: Նա պարտավոր է աչալրջորեն հաղորդության մեջ մնալ եպիսկոպոսական կոլեգիայի հետ, որը սկզբունքորեն իշխանից մշտապես պահանջում է պահպանել ժողով գումարելու եւ կաթողիկոսին աթոռագուրկ անելու իրավունքը, եթե վերջինս, նրանց կարծիքով, խոտորության մեջ է ընկել: Տեսականորեն հնարավոր այս սկզբունքն իրականում երբեք գործի չի դրվել, որովհետեւ աթոռագրկության երկու դեպքերն էլ<sup>31</sup>, որ հայտնի են այս ժամանակաշրջանից, տեղի են ունեցել զգալիորեն տարբեր իրավիճակներում: Քրիստափորը հեռացվել է անձնական եւ քաղաքական պատճառներով, այլ ոչ դավանական, Վահան Սյունեցին, որ հեռացվել է քաղկեդոնականության համար, չի ներկայացել ժողովին: Դրա փոխարեն Եզրը, ապա Ներսես Գ-ն ի զորու եղան դիմակայել որոշ եպիսկոպոսների ու աստվածաբանների հակաճառություններին: Փաստորեն, տիտղոսի հեղինակությունը, դրան վերագրված աստվածային ընտրության կանխավարկածը եւ նոր եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու զորությունը կաթողիկոսին երաշխավորում էին շատ բարձր մակարդակի իշխանություն, նույնիսկ եթե այդ իշխանությունը որոշակի կոլեգիալություն էր պահանջում:

Համաձայն Շահապիվանի ժողովի (444) 18-րդ կանոնի՝ ցանկացած եպիսկոպոս կամ վարդապետ իրավունք ունեն հերձվածող նզովելու: Ոչ ոք, նույնիսկ կաթողիկոսը, իրավունք չունեն նզովքը հանելու, եթե մեղավորը չէր գալիս ապաշխարելու՝ շարադրելով «գիր խոստովանութեանը», որին կցված էին հստակ արտահայտված անեծքներ իր նախկին մոլորության հասցեին: Օրինակ, X դարի վերջին այդ ընթացակարգն էր կիրառել սովորական վարդապետի աստիճան ունեցող Գրիգոր Նարեկացին Կճավի վանահոր հանդեպ, որը մեղադրվում էր թոնդրակյան աղանդի մեջ թաթախվելու համար<sup>32</sup>:

Իր արտոնությունները նորմալ բանեցնելու դեպքում կաթողիկո-

<sup>31</sup> Մենք հաշվի չենք առնում Պետրոս Ա-ի կարճատև աթոռագրկունը Յովհաննես Սմբատ թագավորի կողմից, քանի որ այն ապօրինի էր եւ չեղյալ համարվեց ժողովի կողմից: Բացի այդ, այն ոչ մի դավանական պատճառ չունեն:

<sup>32</sup> *Գիրք թղթոց*, ՂԵ: Գերմաներեն թարգմանությունը՝ Տեր-Մկրտչեան (Ter Mkrttschian) 1893, էջ 125-130: Մոտ 999 թ. խոստովանագրի մնացած օրինակ էլ, որպես պատասխան հասցեագրված կաթողիկոս Խաչիկ Ա-ին, մեզ հասել է Անանիա Նարեկացուց, որ մեղադրվել էր հերձվածողության մեջ (իրատ.՝ Տեր-Մկրտչեան, 1892, էջ 5-18):

սը կարող է նաեւ կողավորել եկեղեցու հիմնարկությունները, ինչպես, հավանաբար, Կոմիտասը՝ Գիրք թղթոցը<sup>33</sup> (Հայ եկեղեցու աստվածաբանական դիրքորոշումները սահմանող դավանաբանական նամակների ժողովածուն), Ներսես Գ-ն՝ Շարակնոցը, Հովհաննես Գ Օծնեցին՝ Կանոնագիրքը եւ Ժամագիրքը, եւ որոշ առումով Մաշտոց Ա-ն՝ Արարողագիրքը կամ Ծիսագիրքը, որ կրում է իր անունը<sup>34</sup>: Բայց նույնիսկ այս դեպքում նախաձեռնությունը բացառապես կաթողիկոսին չի պատկանում. ծիսական որոշ նորարարություններ մեկնարկել են մեկուսի նախաձեռնություններով: Օրինակ՝ Տոնականը կազմել է կրոնավոր Սողոմոն Մաքենոցացին<sup>35</sup> 613-647 թվականների միջեւ, Խոսրով Անձեւացին պատարագի ժամերգության մեջ սկիզբ է դրել քարոզի նոր ձևի<sup>36</sup>, նրա որդի Գրիգոր Նարեկացին հորինել է ժամերգության մի ձև, որ կատարվում է մեծ տոների առիթով, առանց գործիքավորման, երգչախմբով եւ կազմված է երեք մասից. *Քարոզ* կամ *զանձ*, որ վերջանում է «Կցուրդ» երգով, ապա *տաղ*, որ ընդմիջվում է *հորդորակով* կամ *մեղեդիով*<sup>37</sup>: Վերջինիս հոգեւոր վարժանքների ժողովածուն՝ *Մատեան* Ողբերգութեանը (ավարտված 1002 թվականին), շատ արագ դարձավ մի իսկական հիմնարկություն (ինստիտուտ). այն կարդացվում էր հիվանդների գլխին, դրվում էր նրանց բարձի տակ, պատարագի, ժամերգության մեջ կամ ծիսակարգի ընթացիկ արարողություններում դրանից հատվածներ էին ընդգրկվում<sup>38</sup>:

Որքանով որ կաթողիկոսը եպիսկոպոսների կոլեգիայի հավանությանը պահպանում է ճշմարիտ հավատը, նա իր իրավունքները հաստատելու համար կարող է հույս դնել հոգեւոր կամ աշխարհիկ հովանավորության, երբեմն անզամ Նախախնամության տեսանելի միջամտությունների վրա: Հոգեւոր զենքը սովորաբար հերձվածողների, պիղծերի եւ հանցագործների դեմ նզովքն է կամ բանադրանքը: Հաճախ է պատահում, որ կաթողիկոսի դատավճիռը ուղեկցվում է

<sup>33</sup> *Գիրք թղթոցի* առաջին հրատարակությունը (Թիֆլիս ,1901 թ.) կազմված է երկու բաժնից: Ինչպես հայտնում են հիշատակարանները, առաջին մասը (էջ 1-219), որպես ժողովածու ,արդեն կար Գրիգոր Բ Վկայասերի օրոք (1066-1105), իսկ երկրորդը տարաբնույթ փաստաթղթեր են, որ հավաքվել եւ կցվել են 1298-ին: Առաջին ժողովածուն ավարտվում է Կոմիտաս կաթողիկոսի նամակով, որն էլ ենթադրել է տալիս, որ հենց վերջինս է կազմել այն՝ հավաքելով եւ ընդօրինակելով արխիվները:

<sup>34</sup> Այսօր այլեւս կասկածից դուրս է, որ *Ծիսագիրքը* ոչ թե Մեսրոպ Մաշտոցն է կազմել, այլ Մաշտոց Ա կաթողիկոսը (898-899). բանն այն է, որ ժողովածուի 893 թվագրված հիշատակարաններից մեկը հաղորդում է, որ Սեւանի վանահայր Մաշտոցը մի հատորում ժողովեց Հայ եկեղեցու տարբեր ծեսերը (օծման, ծեմնադրության, հանգուցյալի վրա կարդացվող աղոթքների, թաղման, խաղողօրհնեթի եւ այլն) իր աշակերտ Ստեփանոսի օգնությամբ: Մաշտոցի կաթողիկոս դառնալն այս ժողովածուին անկասկած հաղորդեց պաշտոնական բնույթ, որն էլ նպաստեց նրա հաջողությանը, տես Արեւշատյան (*Արեւ. atya* 1986):

<sup>35</sup> Van Esbroeck 1969.

<sup>36</sup> Արեւշատյան ,1993:

<sup>37</sup> Мах0 1982 .

<sup>38</sup> Мах0 ,1983 .

գերբնական պատիժներով: Չնայած Հովհաննես Ե-ն 904 թվականին Սմբատ Բագրատունի արքայի խնդրանքով բանադրանքից ազատում է Աշոտ Արծրունուն, որին պատժել էր իր ազգական Հասանի նկատմամբ ստոր դաժանության համար, մեղավորը, այնուամենայնիվ, մեռնում է վաղաժամ: Իրականում, կաթողիկոսական պատժի ճակատագրական հետեւանքներից խուսափելու միակ ձեւը անկեղծ ապաշխարանքով դարձի գալն է եւ նրան հնազանդվելը, ինչպես վարվեցին, օրինակ, 950 թ. քիչ անց Սյունիքի իշխանները, որ նահանգի եպիսկոպոսների հետ «շղթայվել» էին Անանիա Մոկացու սարսափելի նզովքներով:

Ապաշխարանքից հրաժարվող եւ հաստատական մեղավորների դեպքում Նախախնամությունը երբեմն նույնիսկ առաջ էր ընկնում բանադրանքի իրավական վճռից: Այդպես ահավոր տանջանքների մեջ մահացան Գեորգ Բ կաթողիկոսի զրպարտիչները՝ չհասցնելով պաշտոնապես դատապարտվել եկեղեցական ժողովում:

64

Եթե առիթի դեպքում մեծ մեղավորներին ավելի արագ ապաշխարանքի բերելու համար աշխարհիկ իշխանությանը դիմելը օգտակար էր, դրա փոխարեն այն որոշ առումով ավելի դիպվածային էր, քան զուտ հոգեւոր զենքերը, քանի որ ի տարբերություն վերջինների՝ առաջինը չափից ավելի ուղղակիորեն էր կախված քաղաքական եւ ռազմական կոնյունկտուրայից: Այսպես՝ Խոսրով Շնուն (Խոսրովի գովեստ) մականունն ստացած Սմբատ Բագրատունու համբավը հրաշք գործեց՝ 615 թվականին Աղվանքին խելքի բերելով, սակայն ձեռք բերված այս արդյունքը շատ շուտով Սասանյանների անկումով նվազեց: Հարյուր տարի անց Եդիայի խնդրանքով խալիֆի միջամտությունը արտաքնապես խեղդեց տարածաշրջանի քաղկեդոնական կուսակցությանը, բայց այն կրկին ջրի երես դուրս եկավ Գեորգ Բ-ի եւ Անանիայի օրոք: Վերջինս կարծում էր, թե կարող է հույս դնել Սյունիքի իշխանների օգնության վրա, սակայն նրանք շուտով շրջվեցին կաթողիկոսի դեմ, եւ հայրապետին, բացի աղոթքից, ուրիշ ոչինչ չմնաց: Աղոթքը լսելի եղավ ութ-ինը տարի անց, եւ կաթողիկոսը պարտադրեց հակամարտության կանոնական լուծում:

Երբ աշխարհիկ իշխանության օգնությունը թույլ էր տալիս որսալու ցանկացած նախատինքին դիմակայող հերձվածողի, նրա նկատմամբ կիրառվում էին Շահապիվանի 444 թ. ժողովի ընդունած պատիժները, որոնք վերարդիականացվել էին պավլիկյանների աղանդի դեմ Դվինի 719 թ. ժողովում: Ընտրություն կար գնդանելու, ճիպոտահարելու, աղվեսադրոշմ խարանելու միջեւ, բայց մահապատիժ չէր նախատեսվում: Կարելի է կարծել, թե փոխարինվել էին հին կանոնները:



րով նախատեսված անդամահատման կամ բորոտանոցներում արգելափակման պատիժներով: Այսպես, Յովհան Մայրագոմեցին Ներսես Գ-ի հրամանով խարանվում է աղվեսադրոշմով եւ արքայություն Կովկասի լեռները: X դարում Յակոբոս Եպիսկոպոսը, որին մեղադրում էին թոնդրակյան աղանդի մեջ<sup>39</sup>, խարանվում է նույն դրոշմով եւ նետվում զնդանը, որտեղից հաջողեցնում է փախչել: Անանիա Մոկացու դիմումով Աբաս Ա Բագրատունի արքան սպառնաց գլխատել Յայ եկեղեցու այն անդամներին, որոնք կամուսնանան երկաբնակների հետ: Բայց չի երեւում, որ այդ պատիժը երբեւէ կիրառվել է: Նույնիսկ 1051-1054 թվականներին թոնդրակյան գյուղերի դեմ ծավալած խաչակրաց արշավանքի ընթացքում Գրիգոր Մագիստրոսը պարծենում է, որ երբեք ոչ ոքի չի սպանել եւ մեղադրում բյուզանդացի զորավարներին, որ չեն տատանվել դիմել նման քայլի: Նա նաեւ հավատացնում է, որ երբեմնի հայ հայրապետները համել էին տալիս հերձվածողների աչքերը:

Երբ աշխարհիկ բոլոր միջոցներն այլեւս անգոր էին թվում, կաթողիկոսի՝ ճշմարիտ հավատը եւ եկեղեցու միասնությունը պահպանելու կամ պարզապես կրոնավորների եւ հավատացյալների անվտանգությունն ապահովելու աղոթքները զուրկ չէին ազդեցությունից: Պետք է երեւի դիվանագիտական պարզ քաղաքավարություն համարել այն փաստը, որ Երուսաղեմի պատրիարք Մողեստոսը Կոմիտասի աղոթքներին է վերագրում պարսից արքա Խոսրով Ապրվեզի վերաբերմունքի փոփոխությունը հօգուտ Սուրբ հողում ապրող քրիստոնյաների: Այդ շրջադարձը կապված էր 614 թ. հետո Կայսրության ժողովուրդների նոր հավասարակշռության հետ:

Սիոնը դեռեւս կաթողիկոս չէր օժվել, այլ Աղձնիքի Եպիսկոպոսն էր, երբ մի շոգ ամառ, հակառակ իր անվան («Առատաբուղխ»), Սասունի Բազմաբուղխ աղբյուրը չորացել էր. նրա աղոթքները այնպիսի հորդառատ անձրեւներ բերեցին, որ արաբ ոստիկանը ապշել էր: Այս դիպվածը մեկնաբանվեց որպես նշան այն բանի, որ Նախախնամությունը նրան կանչում է կաթողիկոսության: 863-ի երկրաշարժի ժամանակ, երբ Դվին քաղաքի մեծ մասը կործանվեց՝ ձմեռվա կեսին թողնելով հազարավոր տուժածների եւ անտունների, Կաթողիկեն՝ մայր տաճարը, մնաց անսասան՝ չնայած սեյսմիկ ցնցումները շարունակվեցին երեք ամիս: Դժվարանում ենք նույն կերպ մեկնաբանել

<sup>39</sup> Գրեթե անհայտ՝ Ապահունիքի Թոնդրակ գյուղից, որ գտնվում էր Աբուլ-Վարդ էմիրի տիրույթում: Յովհաննես Դ Կաթողիկոսի օրոք (833-855) Ամբատ Ջարեհավանցին հավաքել էր աշակերտների, որոնք ցանկանում էին, ինչպես VI-VIII դարերի հայ պավլիկյանները, վերականգնել այսպես կոչված «նախնական քրիստոնեությունը»՝ ազատագրվելով եկեղեցուց եւ սրբազան ծիսակատարություններից:

Պետրոս Գետադարձին վերագրված հրաշքը: 1066 թ. հունվարի 6-ին Բարսեղ II-ին ուղեկցող հույների կողմից մասամբ պարտադրված էկումենիկ արարողության ժամանակ Չայոց կաթողիկոսը օրհնում էր Տրապիզոնի գետի ջուրը: Որպես հրավիրյալ՝ Պետրոսը պետք է կանգներ գետի հոսանքի ուղղությամբ հետեւի կողմում, իսկ հույները՝ առջեւի: Բայց հենց որ նա օրհնությամբ սրբագործեց ջուրը, գետը հետ դարձավ հոսանքին հակառակ (Սաղմ. 114, 3)՝ խուսափելով հույների սրբապիղծ օրհնությունից: Այս ուսուցանող պատմությունը հորինել են հայ ժամանակագիրները XII-XIII դարերում, մինչդեռ Պետրոսի ժամանակակից աղբյուրները միայն նշում են, որ այն պահին, երբ Պետրոսը մեռնող թափեց գետը, ըստ ականատեսների՝ «ջրերի միջից լույսի ճառագայթ արձակվեց», որ համարվեց բարեբախտության նշան: Համեմայն դեպս, «Գետադարձ» մականունը վաղ աղբյուրներում չի հիշատակվում:

66

Նույնիսկ կաթողիկոսի վախճանից հետո էլ օրհնանքի կամ անեծքի պայմանական ձեւակերպումներ պարունակող նրա արտահայտությունները շարունակում էին մնալ ուժի մեջ: Այդպես 703 թվականին Սահակ Գ-ի հետմահու նամակը Մուհամմադին տարհանողում է Չայաստանը ասպատակելու մտքից: Ավելի հաճախ երբ կաթողիկոսի կնիքը դրոշմված էր իշխանի որեւէ դոտացիայի վրա, ապա այն երաշխավորված էր դարերով՝ մինչեւ Ահեղ դատաստան: X դարի սկզբին Տաթևի վանքին արված նվիրատվությունների ցուցակում կարդում ենք. «Ես Յովհաննես (Դրասխանակերտցի)՝ շնորհիւն Աստուծոյ կաթողիկոս Չայոց, վկայ եմ այսմ անխախտ եւ անխափան վճռոյս որ աւանդեցաւ ի մեծ իշխանացս Սիւնեաց. եւ կնքեցի իմով սովորական մատանեաւս»:<sup>40</sup>

\*\*\*

Այսպիսով, Չայոց կաթողիկոսի գործունեությունը չէր սահմանափակվում միայն հոգեւոր եւ զուտ եկեղեցական ոլորտներով, այլեւ հավասարապես տարածվում էր երկրային քաղաքի վրա: Ինչպես վկայում է հայ կանոնագրքի կարեւորությունը, կաթողիկոսը, բացի խիստ կրոնական հարցերից, ինչպես պիղծերին եւ հերձվածողներին դատապարտելն էր, ուներ շատ ընդարձակ դատական իշխանություն: «Օրենք» բառը միաժամանակ նշանակում էր սովորույթ, հավատ,

<sup>40</sup> Ստ. Օրբելեան, գլ. ԽԳ (43):

կրոն եւ պատարագ: Յայ հնագույն գրական աղբյուրներում «դատավոր» եզրույթը վերագրվում է եկեղեցական դատավորին կամ էլ հենց Աստծուն<sup>41</sup>: Իրականում, նախաքրիստոնեական Յայաստանում հաստատված սովորույթի շարունակականության ուժով կաթողիկոսի դատական գործառույթը չափազանց էական էր եւ անբաժանելի՝ կրոնական իշխանությունից: Ինչպես իրավացիորեն նշում է Ն. Ադոնցը, Արշակունիների հեթանոս ժամանակի թագավորությունում «դատական իշխանությունը կամ արդարադատությունը գտնվում էր մոզերի եւ առհասարակ հոգեւորականության ձեռքին: Քրիստոնեությունը ընդունելուց հետո այն անցավ եկեղեցուն, եւ յուրաքանչյուր գավառում դատարանը ենթակա էր տեղի եպիսկոպոսին: Դանիել եպիսկոպոսի իշխանությունը Բուզանդարանը (Փավստոս Բուզանդ-թարգմ.) կոչում է *գործակալութիւն մեծի դատաւորութեան*»:<sup>42</sup>

Յետեւաբար, ըստ ամենայնի՝ դատարանները կախված էին եկեղեցու նվիրապետությունից կամ կաթողիկոսից եւ իր խորհրդականներից կամ եպիսկոպոսից եւ գյուղերում՝ քորեպիսկոպոսից<sup>43</sup>: Յնարավոր է, որ իշխանները եւս իրենց հպատակների վրա բանեցնում էին ինչ- որ ֆեոդալական տիպի արդարադատություն, բայց մենք ոչ մի տեղեկություն չունենք, թե ինչպես էր դա իրականացվում և թե ինչ ավանդույթի վրա էր այն հիմնվում<sup>44</sup>:

Յայրապետների դատական դերի կիրառումներից մեկն էլ նախարարների միջեւ գծությունները հարթելն էր՝ իշխանաց իշխանի, ռեզենտի կամ արքայի հետ համագործակցությամբ: Չնայած Աշոտ Բագրատունին թագավորական տիտղոսը ստացավ Ջաքարիայի մահվանից հետո, վերջինիս դիվանագիտական եւ հաշտարարի ակտիվ

41 Garscan, 1989, ?? 520:

42 Ադոնց, 1987, էջ 498:

43 Նրանք պետք է որ դատին ըստ Կանոնագրքի, որ VIII դ. սկզբին կազմել էր Յովհաննես Օձնեցին՝ ի մի բերելով *Առաքյալների սահմանադրությունը (Սահմանք եւ կանոնք Առաքելականը)*, տիեզերական եւ տեղական ժողովների կանոնները, ինչպես եւ ամենահեղինակավոր եկեղեցու հայրերի եւ սուրբ Գրիգորից ի վեր գումարված հայկական ժողովների կանոնները:

44 Ուշագրավ է, որ IX-XV դդ. իրավական բովանդակություն ունեցող վիճական արձանագրությունները ավելի շուտ ներկայացնում են օրենքի բացառությունները՝ ազատագրումներ, արտոնություններ, հարկերի թեթևացում են, քան բուն օրենքը: Պե՞տք է արդյոք ենթադրել, որ վերջինը, այն ուրտներում, որոնք դուրս են մնացել եկեղեցական կանոնագրքից, հիմնականում ավանդույթային է, ուստի ճանաչվելու համար կարիք չունի գրավոր ներկայացվելու, եւ ըստ այդմ՝ մեղադրվողը կրում է համապատասխան հայտնի պատիժը՝ առանց այլեւայլ դատատանների: Յամենայն դեպս, հայ աշխարհիկ իրավական օրենսգիրքը XIII դարից վաղ ի հայտ չի գալիս: Բանն այն է, որ 1193-ին Ներսես Լամբրոնացին հաղորդում է, որ մուսուլման դատավորները հրաժարվում էին դատել իրենց վարչական ենթակայության տակ գտնվող հայերին, որովհետեւ ընդդատյաներն անկարող էին ներկայացնել իրենց ազգին հատուկ իրավական օրենսգիրք: Մինչդեռ Կիլիկիայի հայերը որոշում են թարգմանել բյուզանդական իրավունքը (տես Martin-Hisard 1988) կամ էլ խաչակիրների օրենսգիրքը, որ կոչվում է *Սնտիոքայ պարոնութեան օրենքներ (Les Assises d Antiochie ? ? ? ? ? ? ? ? , 1193)*, Յայքում Գետիկի վանքի վանական Մխիթար Գոշը (մահ. 1213) կազմում է ազգային օրենսգիրքը (Թորոսյան, 1975), որ հայտնի է մի քանի խմբագրությամբ եւ թարգմանվել է վրացերեն (Նաեւ լատիներեն՝ Լեհաստանի հայերի համար):

գործունեությունն անկասկած նպաստել են հայկական միապետության վերականգնմանը: Օրինակ, 863-ին Ջաքարիան վերջ է դնում Դերենիկ եւ Գուրգեն Արծրունիների միջեւ եղած գժտությանը: Քանի որ Աշոտ Բագրատունին բանտարկել էր Դերենիկին, կաթողիկոսը բարեխոսում է վերջինիս օգտին եւ այդպիսով հաշտեցնում երկու իշխանական տոհմերին: 884-ին, երբ Հայոց արքայի թագը, որ տապալվել էր 428-ից ի վեր, շնորհվում է Բագրատունիներին, Ջաքարիայի հաջորդը՝ Գեորգ Բ-ն, հանդիսավոր նշեց այս իրադարձությունը՝ իր ձեռքով թագադրելով նոր արքային, ինչպես եւ կրկին վեց տարի անց՝ նրա հաջորդ Սմբատին: Նա ընդունեց Աշոտի վերջին խոստովանությունը եւ տվեց վերջին սուրբ հաղորդությունը: Նա ընդունեց ողորմությունը՝ ոսկուց եւ արծաթից, որ արքան պատվիրել էր աղքատների համար, ինչպես նաեւ տարբեր ունեցվածք եւ կենդանիներ (այծ, խոյ)՝ արքայի հիշատակին հոգեհանգստի արարողություններ կատարելու համար: Թաղման թափորին անձամբ ուղեկցելով մինչեւ Բագարան՝ նա փաստացի ռեգենտի պաշտոն էր կատարում եւ սատարեց Սմբատին՝ օրինական գահաժառանգին ընդդեմ նրա հորեղբայր Աբասի հավակնությունների, միաժամանակ ջանալով հարթել ( առանց արդյունքի) գժտությունը վերջինիս եւ վրաց իշխան Ատրներսեհի միջեւ: Կաթողիկոսը վախճանվեց 897-ին՝ այն պահին, երբ փորձում էր խաղաղեցնել Վասպուրականի Արծրունյաց իշխանների ներընտանեկան կռիվները:

Նրա հաջորդ Հովհաննես Ե-ն գրեթե ողջ գործունեությունը նվիրեց հայ նախարարների միջեւ անդադրում պայքարը խաղաղեցնելուն: Իր գնահատանքը Սմբատ արքային արտահայտելու համար կաթողիկոսն օժեց Փրկիչ եկեղեցին, որ արքան կառուցել էր տվել Շիրակավանի իր պալատի մոտ: 914 թ-ին՝ արաբների կողմից նահատակվելուց անմիջապես հետո, Սմբատ արքան կաթողիկոսի որոշմամբ սուրբ հռչակվեց: Իսկ մինչ այդ Սմբատի խնդրանքով նա Աշոտ Արծրունուն հորդորել էր ազատ արձակել իր զարմիկ Հասանին, սակայն Աշոտը, ուրանալով կաթողիկոսին տված խոստումը, հանել էր իր գերու աչքերը:

Սմբատի մահվանը հաջորդած ճգնաժամի ընթացքում Հովհաննեսն այդ ժամանակ վրաց թագավոր դարձած Ատրներսեհի օգնությամբ փորձել էր բոլոր հայ նախարարներին հաշտության բերել գահաժառանգի՝ Աշոտ Երկաթի շուրջ: Ահա այսպիսով 921-924-ին նա կարողացավ չեզոքացնել պատերազմը, որ ծագելու էր Աշոտ Երկաթի եւ նրա զարմիկ, զորավար Աշոտի՝ Շապուհ Բագրատունու որդու միջեւ, որին Յուսուֆը արքայական տիտղոս էր շնորհել: Հետագայում, երբ Աշոտ Երկաթը դաժանորեն հանում է Սահակ Գարդմանացու եւ

նրա որդի Գրիգորի աչքերը, կաթողիկոսը հեռանում է Բագրատունուց: Այս միջադեպից հետո Յովհաննեսն իր *Պատմության* մեջ հեզմանքով մեծարում է Սմբատի որդուն վերջինիս հավակնություններին հարիր «շահնշահ» օտարածին տիտղոսով՝ հայերեն «թագավոր» անվանումն այլևս վերապահելով միայն Վասպուրականի թագավոր Գագիկ Արծրունուն, որի մոտ էլ գնում է ապաստանելու 927 թ.:

Մյուս բոլոր հայրապետերն էլ շարունակում են կատարել հաշտարարի դերը, սակայն կարող ենք առանձնացնել խաղաղության մի շրջան Աշոտ Գ Ողորմած թագավորի օրոք (951-977), երբ կաթողիկոսն էր Անանիան: «Այս Աշոտ խաղաղասէր բարուք կալեալ զաշխարհս Յայոց՝ խոնարհութեամբ եւ ողորմածութեամբ անցոյց զամենեքումբք. վասնզի զգոնջացեալսն եւ զկաղսն եւ զկոյրսն հաւաքէր առ ինքն եւ բարձակից ինքեան առնելով ի խրախճանութիւնսն. զոմանս ի նոցանէ իշխան եւ իշխանաց իշխանս եւ կիրապաղատս անուանէր, եւ զբօսնոյր նոքօք. եւ զքոսն կարմիր եւ զվերս նոցա առաջի աչաց իւրոց փոխանակ զարդուց եւ ականց փայլելոց համարէր: Այլ եւ զբաժակն իւր թագաւորական ըմպելեօք մատուցանէր նոցա. եւ յորժամ թարախ վիրաց նոցա խառնէր ընդ գինւոյն, յայնժամ զմնացորդս նոցա առեալ ինքն ճաշակէր: Եւ այնքան առատածեռնութեամբ բաշխէր կարօտելոց, մինչեւ ի մահուն իւր ոչ լինել դրամ մի ի գանձատան նորա. այլ եւ զկապուտ զարդուցն եւ բազմականացն եւ որմոց տայր կարօտելոց»:<sup>45</sup> Այս արքայի հեզությունը եւ բարությունը վերջ դրեցին նախարարական տների բոլոր գծություններին: Ի հակադրություն իր նախորդների, որոնք միայն օրհնություն էին ստացել, Աշոտ Ողորմածը 961 թվականին կաթողիկոս Անանիայի կողմից օծվեց որպէս արքայից արքա:

Յայաստանի ներսում կաթողիկոսի մեկ այլ կարելոր աշխարհիկ պարտականությունը Եկեղեցու ունեցվածքի տնօրհնությունն էր, հատկապես անկելանոցները եւ գթության այլ հիմնարկներ: Ներսես Գ-ի օրոք 645-ին Դվինի ժողովի կանոնները արգելում են հողերի կամ շինությունների սեփականացումը քահանաների մոտիկ հարազատների կամ աշխարհիկ իշխանների կողմից: Այս արգելքները կրկին թարմացվում են Պարտավի ժողովում (788 թ.), որտեղ փորձ է արվում վերացնել արաբական տիրապետության կործանարար հետեւանքները:

Եկեղեցու ունեցվածքների թվում պետք է նշել հատկապես կաթողիկոսական տունը եւ կաթողիկոսին պատկանող կալվածքները,

<sup>45</sup> Ստեփանոս Ասողկ, III, 8, բնագրում այս հատվածի ֆրանսերեն թարգմանությունը ըստ Մահեի:

որոնց թվում են նաեւ Տրդատ արքայի՝ Գրիգոր Լուսավորչին արած նվիրատվությունները, ինչպես Արամոնք գյուղը Կոտայքում, որ Դավիթ Ա կաթողիկոսի հայրենիքն է: 802-806 թթ. Յովսէփ Բ Փարպեցին (795-806) կարողացավ վճռականորեն դիմադրել արաբ ոստիկան Խուզայմային, որ փորձում էր նրան ստիպել «վաճառել» Արտաշատի, Կավակերտի եւ Յոռովմոց Մարզի կալվածքները. կաթողիկոսը համարձակվեց նրան դատի կանչել Խալիֆի ատյանի առաջ: Խալիֆը նրան վերադարձրեց վերջին երկու կալվածքները, սակայն Խուզայման վրեժխնդիր եղավ՝ սպանելով կաթողիկոսի եղբորը: Իսկ Յովսէփը, չնայած իր ծեր տարիքին, քաջության համար ստացավ «Կտրիճ» (պատանի, երիտասարդ տղա) մականունը:

Չնայած շատ նմանատիպ հափշտակություններին՝ կաթողիկոսական հողային տիրույթները կրկին մեծացան Բագրատունի արքաների իշխանության ներքո: Պետրոսի օրոք 1045-ին բյուզանդացիների կողմից Անիի գրավումից առաջ կաթողիկոսական տիրույթներն ընդգրկում էին 500 մեծ եւ անվանի, հարուստ եւ լավագույն գյուղեր: Կաթողիկոսական նստավայրում կենում էին տասներկու եպիսկոպոս, չորս վարդապետ, վաթսուն կուսակրոն եւ հինգ հարյուր ամուսնացած քահանա, մի խոսքով՝ գրեթե նույնչափ մեծ պալատ, որչափ արքունիքն էր: VII-XI դդ. քաղաքական իրադրությունների բերումով կաթողիկոսի աթոռը մի քանի անգամ տեղափոխվեց: 484-ին Վաղարշապատից տեղափոխվելով Դվին՝ սասանյան մարզպանների, ապա արաբ ոստիկանների նստավայրը, այն որոշ ընդմիջումներով մայրաքաղաքում մնաց մինչեւ 10-րդ դարի առաջին քառորդը: Չնայած Ներսես Գ-ն Ջվարթնոցում պալատ էր կառուցել, բայց Կոստանդ II կայսերն ընդունեց Դվինում՝ բոլոր եպիսկոպոսների ներկայությամբ: Նույնպես Անաստաս եւ Դավիթ կաթողիկոսների կառուցած պալատներն իրենց գյուղերում՝ Ակոռիում եւ Արամոնքում, հավանաբար ավելի անձնական բնույթ էին կրում: 719 թ. Յովհաննես Օձնեցին Դվինում ժողով է գումարում՝ ժամերգությունը բարենորոգելու համար: Դարձյալ Դվինում էր, որ Սողոմոնը (791-792) ցանկանում էր մայր եկեղեցու պատին՝ նախորդ կաթողիկոսների պատկերների կողքին, կախել իր դիմանկարը: Ջաքարիան եւ Գեորգը դեռեւս այնտեղ էին կենում երկու երկրաշարժերի ժամանակ՝ 863-ին եւ 893-ին: Վերջին աղետի ժամանակ կաթողիկոսական պալատն ամբողջությամբ փլվեց, եւ կաթողիկոսը մեկնեց Ջվարթնոց: Մայրաքաղաքը արագորեն հառնեց ավերակներից, սակայն հակառակ թափած ջանքերին՝ Յովհաննես Ե-ն չկարողացավ վերականգնել պալատը. երբեք բարենպաստ իրավիճակ չստեղծվեց այդ գործի համար: Անդադար ստիպված լինելով

տեղից տեղ ճամփորդել, մեկ՝ հարթել իշխանների միջեւ ծագած այս կամ այն գծությունը, մեկ՝ բանախոսել մուսուլմանների կամ բյուզանդացիների հետ, մեկ՝ կատարել իր պարտականությունների մեջ մտնող այս կամ այն գործը, կաթողիկոսն, ի վերջո, քաշվեց Վասպուրական, հավանաբար Ձորոյ-Վանք, որտեղ ժամանակին ապրել էր Գեորգ Բ-ն:

Նրա հաջորդներ Ստեփանոս Բ-ն, Թեոդորոսը, Եղիշեն եւ Անանիան հաստատվեցին Աղթամար կղզում, որտեղ Գագիկ Արծրունի արքան ճարտարապետ Մանվելի ձեռքով կառուցել էր Սուրբ Խաչ պերճաշուք եկեղեցին եւ պալատական մի ողջ համալիր (915-921): Անանիա կաթողիկոսը, որ մի որոշ ժամանակ առանձնացել էր իր նախկին՝ Վարագավանքում՝ արքա Աբաս Ա Բագրատունուն մերձենալու, ինչպես նաեւ Աղվանքի եւ Սյունիքի պառակտությունն ավելի հեշտորեն պարտության մատնելու համար, 950-ականներին հաստատվեց Արգինայում, Շիրակում: Խաչիկ Ա-ի հայրապետության ժամանակ հայտնի Տրդատ ճարտարապետը, որ 989 թ. երկրաշարժից հետո վերակառուցել էր Կոստանդնուպոլսի Սուրբ Սոֆիա տաճարի գմբեթը, Արգինայում կառուցեց երեք եկեղեցի, դպրոց եւ գրադարան, որտեղ պահվում էին բազում ձեռագրեր, «այլ եւ զաստուածախօս կտակս յուլովակի ստացեալ զգիրս սուրբս զառաքելասացս եւ զմարգարեաբարոզ պատգամս հանդերձ ամենայն վարդապետացն ձայնիւք»:<sup>46</sup> Եկեղեցիները պատվեցին կերպասներով, կաթողիկոսական պալատը մշանակալիորեն գեղեցկացվեց:

Սարգիսի օրոք 992 թ. կաթողիկոսական աթոռն Արգինայից տեղափոխվեց Անի՝ «հազար ու մի եկեղեցիների քաղաք», Բագրատունի թագավորների նոր նստավայրը: Անիի Մայր եկեղեցին, դարձյալ Տրդատի ձեռքի գործը, օծվեց 1001 թ.: Անմիջապես Մայր եկեղեցու կողքին կաթողիկոսը կառուցեց սուրբ հռիփսիմյան նահատակներին նվիրված վկայարան, մինչ Գագիկ արքան կառուցում էր զվարթնոցատիպ Սուրբ Գրիգոր եկեղեցին: Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքը միավորելով հռիփսիմյան նահատակների պաշտամունքին՝ նոր մայրաքաղաքը ձեռք էր բերում Վաղարշապատին հավասար հռչակ եւ հեղինակություն: Մայր եկեղեցու մոտ գտնվող հայրապետական գրադարանն ուներ այնչափ մեծ թվով ձեռագրեր եւ արխիվային նյութ, որ նույնիսկ ճշգրիտ քանակը հայտնի չէր: Այս պայմաններում էր, որ 1034-ին Գրիգոր Մագիստրոսը Պետրոսին հայտնեց, թե գտել է վա-

<sup>46</sup> Նույն տեղում, III, 9:

դուց կորած մի գիրք՝ Քննիկոնը («քրոնիկոն», Անանիա Շիրակացու հեղինակած քվադրիվիոնը եւ օրացուցային արվեստը ներկայացնող գիրքը)<sup>47</sup>: Թվում է՝ նույն խառնաշփոթն է տիրել Անիի արքունիքի գրադարանում, եթե հավատանք գրքագողի՝ Սարգիս Սեւանցու խոստովանությանը, որ 1041 թվականին ավելացրել է որպես հիշատակարան Պողոսի Թղթերի՝ Յովհան Ոսկեբերանի եւ Եփրեմ Մծբինացու մեկնությունները պարունակող ձեռագրում՝ ընդօրինակված 999 թվականին. «Գտա այս գիրքը արքայական դռան գանձարանում: Ընկած մի անկյունում՝ մնացել էր այդպես առանց փրկարար այցելության, մոռացության մեջ, հատակի փոշիների մեջ եւ ասես լուռ լալիս էր: Յուզատարությանը ձեռքս վերցնելով եւ թերթելով՝ ես հրճվալից ընթերցեցի, իմ սովորական ախորժակով, գրքի մեծ մասը հենց գրադարանում: Բայց այս գիրքը, բաժանված իր ընկերներից, սպասում էր, որ մի ձեռք մեկնվի դեպի իրեն. ես մեկնեցի ձեռքս եւ տարա այն՝ այդպիսով փրկելով իր զնդանից»<sup>48</sup>:

Բյուզանդացիները Պետրոսին արքորեցին Անիից 1046 թ.: Խաղտոյ Արիճ ամրոցում փակելուց հետո նրան շուտով տարան Կոստանդնուպոլիս եւ շքեղ պայմաններում տեղավորեցին արքայական պալատում, որտեղ հուսով էին պարտադրել հույների հետ դավանական միության համաձայնագիր ստորագրել: Քանի որ նա հրաժարվեց այդ անել, իշխան Ատոմ Արծրունու խնդրանքով իրավունք ստացավ հաստատվել Սեբաստիայի Սուրբ Խաչ վանքում, որտեղ էլ վախճանվեց 1058 թ.: Նույն ձեռով պահվելով Կոստանդնուպոլսում՝ նրա հաջորդ Խաչիկ Բ-ն իր կյանքն ավարտեց Թավրուրում՝ Տարնտայի մոտ, բյուզանդական հողում: Այդ ժամանակից ի վեր կաթողիկոսների նստավայրը շրջիկ բնույթ է ստանում մինչեւ Կիլիկյան թագավորության շրջանը:

Հայաստանից դուրս կաթողիկոսը հաճախ էր ներկայացնում իր ժողովրդին օտար ( հատկապես մուսուլմանական) տիրակալությունների առջեւ, երբեմն ծանր ու անհուսալի պարագաներում, երբեմն առավել դիվանագիտական համատեքստում: Նման պայմաններում է, որ Յովհաննես Գ Օձնեցին 717-718 թթ. կարողացել էր հաջողությամբ պսակել բանակցությունները խալիֆ Օմարի հետ: ճգնաժամի տարիների՝ կաթողիկոսական նման առաքելության միակ հաջողված օրինակը Սահակ Գ-ինն է, որ հետմահու «հանդիպեց» արաբ զորավարի

<sup>47</sup> Տե՛ս Մահժ , 1987 :

<sup>48</sup> Չկարողանալով գտնել բնագիրը՝ մենք թարգմանեցինք այս հատվածը Մահեի ֆրանսերեն թարգմանությունից, որի համար հայցում ենք ընթերցողների ներողամտությունը (Ն.Ղ.):



հետ: Այս դրությունը միանգամայն գերծ էր պահում կաթողիկոսին վերջինիս ձեռնմխելիություններից: Իսկ Սահակի հաջորդների մյուս բոլոր առաքելությունները պարբերաբար հանգեցրել են աղետների: 894 թ. Գեորգ Բ-ն այցելում է էմիր ալ Աֆշինին, որպեսզի դուրս բերի Սմբատ Բ արքային իր եւ Չայաստանի համար ողբերգական իրադրությունից: Նա գերի է վերցվում, շղթայվում եւ միայն երկու ամիս անց փրկագնով Աղվանքի իշխան Չամամի միջնորդության շնորհիվ ազատվում: 909 թ. համանման պարագայում Յովհաննես Ե-ն, բեռնված արքայական եւ կաթողիկոսական գանձարաններից պեղված պերճաշուք նվերներով, գնում է բանակցելու Յուսուֆ ոստիկանի հետ՝ խաղաղություն եւ արքայի կյանքի փրկությունը հայցելու ակնկալիքով: Արաբը ընդունում է նվերները եւ ձեւացնում, թե համաձայն է, հետո մտափոխվում է եւ կաթողիկոսին գերի պահում: Վասպուրականի թագավորը՝ Գագիկ Արծրունին, որ դավաճանաբար դաշնակցել էր Յուսուֆի հետ, բոլորովին չի անհանգստանում կաթողիկոսի գերության համար՝ պատճառաբանելով, թե Յովհաննեսը միայն Բագրատունիների ներկայացուցիչն է եւ ոչ ողջ Չայքի: Ի վերջո, կաթողիկոսն ազատ է արձակվում մեծ փրկագնով, որ անձամբ հավաքում է՝ շրջելով գավառից գավառ: Չնայած այս չարաբաստիկ փորձությանը՝ Յովհաննեսը 926 թ. կրկին գնում է բանակցությունների, այս անգամ Յուսուֆի տեղապահ Նասրի հետ, որպեսզի Դվինի իր կաթողիկոսարան վերադառնալու թույլտվություն ստանա եւ այնտեղից շարունակի պաշտոնավարել: Նա մազապուրծ խուսափում է գերությունից, սակայն թշնամին կոտորում է Բյուրականի բոլոր բնակիչներին, ուր ապաստանել էր Յովհաննեսը:

Կաթողիկոսները ակտիվ մասնակցում են նաեւ Բյուզանդիայի հետ դիվանագիտական հարաբերություններին: Կայսրերի եւ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքների գիտակցության մեջ դաշնության ցանկացած ծրագիր անպայման պետք է ամրապնդվեր հավատի կամ եկեղեցիների մերձեցման վերաբերյալ համաձայնության ձեռքբերմամբ, քանի որ քաղաքականությունն ու կրոնը խիստ փոխկապակցված էին<sup>49</sup>: Բյուզանդացիների համար կաթողիկոսը ներկայանում էր ոչ այնքան որպես իր ժողովրդի կենսական շահերի պաշտպանը, որքան քրիստոնյա անջատ մի ժողովրդի ճշմարիտ հավատի երաշխավորը՝ կրոնական առաջնորդը: Հիշենք, օրինակ, կրոնական միա-

<sup>49</sup> IV-VI դարերի վերաբերյալ տես Garso an 1985, VIII:

վորման փորձերը, որ առավել կամ նվազ պարտադրվել են Եզրին (633), Ներսես Գ-ին (653) եւ Սահակ Գ-ին (689), Չաքարիայի նամակագրությունը Փոտ պատրիարքի հետ (862), Նիկողայոս Միստիկի նամակները Գեորգ Բ-ին (897) եւ Յովհաննես Ե-ին (913), վերջինիս ուղերձը Կոնստանդին VII-ին եւ, վերջապես, Կոնստանդին X-ի կոշտ պահանջկոտությունը Պետրոս Ա-ի եւ Խաչիկ Բ-ի նկատմամբ:

\*\*\*

74

Այսպիսով, VII-XI դարերի պատմագրության միջոցով տեսնում ենք, թե ինչպես է հաստատվում եւ օրինակարգվում հայոց կաթողիկոսի՝ հարեւան ժողովուրդներից տարբերվող, յուրահատուկ աստվածաբանական դիրքորոշում ունեցող անկախ եկեղեցու առաջնորդի գործառույթը: Վկայակոչելով խոստովանող Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի, առաքյալներ Թադեւոսի եւ Բարդուղիմեոսի եռակի հովանավորությունը՝ Յայոց կաթողիկոսն իրեն համարում է հավասար քրիստոնեական աշխարհի մյուս պատրիարքներին եւ ամենահեղինակավոր առաքելական աթոռների տիտղոսակիրներին: Ընտրվելով եկեղեցական ժողովով, որը եւ կրոնական, եւ աշխարհիկ բնույթ ուներ եւ ներկայացնում էր հայ ժողովրդի հավաքական կերպարը, կաթողիկոսը միաժամանակ այդ ժողովրդի խորհրդանիշն էր եւ էմանացիան: Նա իր մեջ խտացնում է հայոց մկրտության առաքելական շնորհների ժառանգությունը, նրա անձը սրբազան է, վարկը՝ անհամեմատելի: Նա է միայն, որ օրհնում է սուրբ մեռոնը, որ միաբանում եւ կենդանացնում է իր եկեղեցու մարմինը: Նրա նզովքը ահարկու է, եւ միջնադարյան ոչ մի հեղինակ առանց երկյուրդի չի հիշատակում դրա սարսափելի ազդեցությունը: Ազատվելով սասանյան խնամակալությունից եւ միանգամայն անկախ խալիֆայի իշխանությունից՝ կաթողիկոսն, այնուամենայնիվ, մնում է իր ժողովրդի հավաքական կամքի ենթական ու արտահայտիչը: Նա իր գործողությունների եւ արարքների համար հաշվետու է Յայոց իշխանի եւ եպիսկոպոսների առջեւ: Սակայն առաջինին նա կարող է հակադարձել եկեղեցական ժողովի հեղինակությունը, որի միջոցով ինքն ընտրվել է, եւ որը բացահայտ ճգնաժամի պարագայում մնում է միակ ատյանը: Իսկ մյուսներին նա կարող է պատասխանել՝ վկայակոչելով իր ընտրությանը հետեւած հավաքական օժան գերադասությունը եւ ինքնակալորեն ձեռնադրելով այլ նոր եպիսկոպոսներ՝ ընդհուպ իր ընդդիմադիրների եպիսկոպոսական վիճակների սահմանների փոփոխությունը:

Վկայակոչելով V դարը՝ Մովսես Խորենացին Յայոց թագավորին եւ կաթողիկոսին համեմատում էր փեսայի եւ նրա պսակադրության

վկայի հետ<sup>50</sup>: Փաստացի, VII-XI դդ. կաթողիկոսը սերտ կապի մեջ էր հայոց քաղաքական իշխանության ներկայացուցչի հետ՝ ըստ Հայաստանի սուվերենության կամ ենթակայության աստիճանի ով էլ լիներ՝ ռեգենտ կամ մարզպան, իշխան, իշխանաց իշխան, արքա կամ արքայից արքա: Պետության ղեկավարն է գումարում եւ նախագահում սինոդը, որում, ոչ առանց իր բացահայտ նախընտրության, ընտրվում էր նոր կաթողիկոսը: Վերջինս իշխանին սատարում էր բարոյապես եւ նրան օգնում վարելու քաղաքական գործերը՝ կատարելով հաշտարարի եւ գերագույն դատավորի՝ իրեն վերապահված դերը: Այդուհանդերձ, եթե իշխանի քաղաքական եւ ռազմական ազդեցությունը հաճախ սահմանափակվում էր իր տոհմի տիրույթներում եւ այլուր վիճարկվում էր մյուս նախարարների կողմից, ապա կաթողիկոսի բացառապես հոգեւոր հեղինակությունը միատարրորեն տարածվում էր բոլոր հայերի եւ ողջ Հայաստանի վրա: Եթե թագավորի իշխանությունը մասնատվելու միտում ունի թագավորությունների բազմանալու հետեւանքով, այն կախված է գեներլ ուժից, բարի կամքից, հաշվարկներից եւ հզոր տերությունների՝ կայսրության կամ խալիֆաթի բարեհաճությունից, կաթողիկոսի իշխանությունն, ընդհակառակը, անմասնատելի է, ինչպես Քրիստոսի Եկեղեցու մարմինը, որի տեղապահն է կաթողիկոսը երկրի վրա:

Ահա թե ինչու նա ողջ հայ ազգի միակ լիարժեք ներկայացուցիչն է, դժվարին ու վտանգավոր պահերին՝ նրա երաշխավորն ու ապավենը: Ամեն ինչ անցողիկ է՝ Արեւմուտքի եւ Արեւելքի կայսրությունները, որ իրար հետ պատերազմում են կամ իրար մեջ բաժանում Հայաստանը, պարսիկ կամ արաբ կառավարիչները, արքաներն ու նախարարները, բայց կաթողիկոսը շարունակում է գոյատևել նույնիսկ ամենավատ պահերին, որպեսզի խոսի Հայաստանի անունից եւ հանուն Հայաստանի: Նա միշտ այստեղ է, կա, ինչպես իր ժողովուրդը, կապված իր հողին:

Գալիս է, սակայն, մի ժամանակ( մոտավորապես XI դ. կեսերին), երբ հայրենի հողը կարծես փախչում է բնիկների ոտքերի տակից, սեփական իշխաններից լքված Հայոց լեռները հանձնվում են բյուզանդացի կառավարիչներին, իսկ հետո զավթվում սելջուկների կողմից: Այնուամենայնիվ, չնայած Կոնստանդին X-ի ճնշումներին, որոնց հետեւանքով հաջորդաբար քստրվեցին Պետրոս Ա-ն, ապա Խաչիկ Բ-ն, Գրիգոր Վկայասերը, ի վերջո, ընտրվեց (ոչ առանց բախումների

<sup>50</sup> Մովսես Խորենացի, III, 4Ը (68), տե՛ս Մահժ ,1993 Բ, էջ 320:

ել պառակտումների) ապահովելու համար իր ժողովրդի հետ նույնա-  
ցած եկեղեցու շարունակականությունը:

Սա արդեն այն պահն է, երբ բազում հայեր բռնում են արտագաղ-  
թի եւ աշխարհով մեկ սփռվելու ճանապարհը: Կաթողիկոսը հակվում  
է դառնալու վերջին ապավենը, ազգի բուն միասնության գրավակա-  
նը, նրա անկախ պետականությունը երբեւէ վերականգնելու միակ  
հույսը: Այս իրավիճակը պահպանվեց մինչեւ մեր օրերը, երբ Հայաս-  
տանը կրկին դարձավ անկախ հանրապետություն<sup>51</sup>:

---

<sup>51</sup> Ամմիջապես իր ընտրությունից հետո նախագահ Լևոն Տեր-Պետրոսյանն այցելեց կաթողիկոս Վազգեն Ա-ին: Վերջինիս մահվանից հետո (1994 թ. օգոստոսի 18-ին) նա ստորագրեց պաշտոնական ուղերձը, որով հայտարարվում էր հայրապետի վախճանը եւ հաջորդին ընտրելու կոչված եկեղեցական ժողովի գումարու-  
մը: Այնուհետեւ, ինչպես իրեն նախորդած հայկական պետության բոլոր ղեկավարները, նա հրապարակա-  
ված գնահատանքի խոսք արտահայտեց հօգուտ Նորին Օծություն Գարեգին Բ-ի՝ Մեծի տանն Կիլիկիո կաթողիկո-  
սի թեկնածության, որն էլ հենց 1995թ. ընտրվեց Ամենայն Հայոց կաթողիկոս՝ Գարեգին Ա անվամբ:

## Գրականություն

**Ադոնց Ն., 1987** - Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, հայերեն թարգմ., Երեւան:

**Ալիշան Ղ., 1876** - *Սմբատ Գունդստապլի Անսիզք Անտիոքայ*, Անտիոքայ պարոնութեան օրենքներ՝ ԺԳ դարու, հայերեն եւ ֆրանսերեն, ներած. եւ ծանոթ., Վենետիկ:

**Արելաւոյան Ա. (Arev atyan) 1986** - «L'évolution littéraire et musicale du Rituel (Maštoc<sup>o</sup>) arménien», *Revue des Etudes Arméniennes*, 20, p. 153-166.

**Արելաւոյան Ա. (Arev atyan) ,1993** - Times New Roman **Gowe S.P. 1991** - Commentary on the Divine Liturgy by Xosow, *Armenian i* տեքստ եւ անգլ. թարգմ., New York.

**Garrite G. 1952** - La Narratio des Rebus Armeniacae Scriptorum Christianorum Orientalium, *Հուստինիանոսի տեքստը, ֆրանսերեն ծանոթագրություններով*, Louvain.

**Garsoïan N. 1985 VIII** - «Le role de la hiérarchie chrétienne dans les rapports diplomatiques entre Byzance et les Sassanides», in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, հոդվածների ժողովածու, London.

**Garsoïan N. 1985 IX** - «Secular Jurisdiction over the Armenian Church (IV-VII centuries)», in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, հոդվածների ժողովածու, London,

**Garsoïan N. 1989** - *The Epic Histories attributed to P<sup>o</sup>awstos Buzand*, անգլ. թարգմ., առաջաբան, ծանոթ., Cambridge MA.

**Հացունի Վ., 1930** - *Կաթողիկոսական ընտրութիւն եւ ձեռնադրութիւն պատմութեան մէջ*, Վենետիկ:

**Հակոբյան Վ. 1964** - *Կանոնագիրք Հայոց*, Ա, Երեւան:

**Mahé J-P. 1982** - «Grégoire de Narek, poète liturgique», *Revue des Etudes Arméniennes*, 16, p. 464-467.

**Mahé J-P. 1983** - «Echos mythologiques et poésie orale dans l'oeuvre de Grigor Narekac<sup>o</sup>i», *Revue des Etudes Arméniennes*, 17, p. 249-478.

**Mahé J-P. 1987** - «Quadrivium et cursus d'études au VII s. (...) d'après le K<sup>o</sup>nnikon d'Anania Širakac<sup>o</sup>i», *Travaux et Mémoires* 10, p. 159-206.

**Mahé J-P. 1992** - «Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne», *Revue des Etudes Arméniennes*, 23, p. 121-153.

**Mahé J-P. 1993 A** - «L'Eglise arménienne de 611 à 1066», dans *Histoire du christianisme*, IV: *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, sous la dir. De G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris, p. 457-547.

**Mahé A. et J-P. 1993 B** - Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, ֆրանս. թարգմ., առաջաբան, ծանոթ., Paris.

**Maksoudian K.H. 1987** – *Yovhann3s Drasxanakertc°i, History of Armenia*, անգլ. թարգմ., Atlanta.

**Maksoudian K.H. 1995** - *Chosen of God. The Election of the Catholicos of All Armenians from the Forth Century to the Present*, New York .

**Martin-Hisard B. 1988** - «La version arménienne de l'Ecloga de Leon III», ֆրանս. թարգմ., *Revue des Etudes Arméniennes*, 21, p. 145-158.

**Օրմանեան Ս. 1912** - *Ազգապատում*, Կոստանդնուպոլիս:

**Renoux Ch. 1996** - «L'ordination du catholicos arménien», in: Triaca, Pistoia, *Ordination et ministères*, Roma, p. 247-274.

**Տր-Սկրտչեան Գ. 1892** - «Անանիա Նարեկացի», *Արարատ*, էջ 5-12:

**Ter Mkrttschian K. 1893** - *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte Erscheinungen in Armenien*, Leipzig.

**Thomson R.W. 1987** - *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 488-489, հայերեն բնագիր եւ անգլ. թարգմ., Louvain.

**Thomson R.W. 1991** - *The History of Łazar P°arpec°i*, անգլ. թարգմ. եւ ծանոթագր., Atlanta.

**Թորոսյան Խ.** - *Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք*, Երեւան:

**Toumanoff C. 1963** - *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown.

**van Esbroeck M. 1969** - «Salomon de Mak°enoc°, vardapet du VIII s.», in: *Armeniaca*, Venise, p. 33-44.

**van Esbroeck M. 1972** - «Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée», *Revue des Etudes Arméniennes*, 9, p. 241-283.

**van Esbroeck M. 1983** - «La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie», *Revue des Etudes Arméniennes*, 17, p. 171-205.

**van Esbroeck M. 1991** - «Primautés, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient», in: *Il primate del vescovo di Roma nel primo millennio* (Pontificio Comitato di Scienze storiche, Atti e Documenti 4), Vatican, p. 493-521.

**«Մարդու իրավունքներ առանց սահմանների»  
միջազգային կազմակերպություն,  
18 օգոստոսի 2010 թ.**

*Հեղինակներ՝ Մինե Յիլդիրիմ (Արո Աքադեմի համալսարանի մարդու  
իրավունքների ինստիտուտի գիտաշխատող),  
դոկտոր Օթմար Օեհրինգ (Միսսիոյի մարդու  
իրավունքների գրասենյակի ղեկավար):*

**ԹՈՒՐՔԻԱ. ԻՆՉՈՒՐ Է ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ՄԻՋԱՄՏՈՒՄ ԳԼԽԱՎՈՐ ԲԱԲԻ, ՀՈՒՅՆ  
ՈՒՂՂԱՓԱՌ ԵՎ ՀԱՅ ՊԱՏՐԻԱՐՔՆԵՐԻ  
ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ**

79

Հունիսին Թուրքիայի կառավարության միջամտությունը և սեփական ընտրության հարկադրանքը հայ համայնքի կրոնական առաջնորդի ընտրության գործընթացին հերթական անգամ բացահայտեցին, որ կառավարությունը տրամադրված չէ այս երեք կրոնական համայնքներին թույլատրել ազատորեն ընտրել իրենց առաջնորդներին: Կառավարության ներգրավվածությունը նկատվում է նաև այդ գործընթացներում արձանագրվող ձգձգումներից: Ջարմանալի է, սակայն, որ կառավարությունը որևէ ջանք չի թափում այդ միջամտությունը քողարկելու համար, թեև դա հակասում է Թուրքիայի ստանձնած պարտավորություններին՝ կրոնական համայնքներին թույլատրել սեփական առաջնորդների ընտրությունը: Սուրհույն մուսուլմանները (երկրի խոշորագույն կրոնական համայնքը) ֆինանսավորվում և վերահսկվում են Դիյանեթի կողմից (Կրոնական գործերի դիրեկտորատ), որն անմիջականորեն ենթակա է վարչապետին: Դիյանեթի ղեկավարը նշանակվում է պետության կողմից, և այն կառավարության մեջ գործող կրոնի գծով միակ հիմնարկությունն է: Բոլոր սուրհույնական կրոնական միջոցառումներն իրականացնում է Դիյանեթը, և շատ մուսուլմաններ համաձայն են նման իրավիճակի հետ: Այս հողվածում հնարավոր չէ անդրադառնալ Դիյանեթի վրա ազդող մարդու իրավունքների խնդիրներին, սակայն անհրաժեշտ է նշել, որ Դիյանեթի շրջանակներից դուրս գտնվող մուսուլմանները վարում են լավագույն դեպքում չճանաչված, անապահով գոյություն:

Ամենամեծ հակասությունները, կապված կրոնական խնդիրներում թուրքական կառավարության միջամտության հետ, վերաբերում են երեք կրոնական համայնքներին ( հրեական, հայ առաքելական և հույն ուղղափառ), որոնք, ելնելով 1923թ. կնքված Լոզանի պայմանագրի պետական մեկնաբանությունից, միակ ճանաչված էթնիկ կրոնական համայնքներն են:

Սակայն ճանաչումը չի նշանակում, որ նրանք անկախ, ինքնուրույնությամբ օժտված իրավական սուբյեկտներ են: Իրականում, Թուրքիայում ոչ մի կրոնական կազմակերպություն չունի անկախ իրավաբանական կարգավիճակ, որը նշանակում է, որ ոչ մի կրոնական համայնք սեփականության իրավունք չունի: Այսպիսով, հրեական, հույն ուղղափառ և հայ առաքելական համայնքների ղեկավարները կառավարության թույլտվությամբ ընտրվում են որպես կրոնական համայնքների ղեկավարներ, որոնք իրավական դաշտում գոյություն չունեն, և այդ պաշտոններն օրենքով ճանաչված չեն:

80

### **Չկան օրենքով սահմանված պահանջներ, չկան նաև պարտավորություններ**

Գլխավոր ռաբբիի, հույն ուղղափառ պատրիարքի և հայ պատրիարքի ընտրությունը կամ նշանակումը հիմնված է մի գործընթացի վրա, որը չունի իրավական որոշակիություն և մեծ մասամբ կրոնական համայնքների վերահսկողությունից դուրս է: Դրա հիմնական պատճառն այն է, որ կրոնական առաջնորդ ընտրելու կամ նշանակելու թույլտվություն ստանալու համար գրվող դիմումների ձևերը սահմանված չեն որևէ օրենքով և հիմնվում են այսպես կոչված կայացած պրակտիկայի և թույլտվություն չհայցելու դեպքում՝ հնարավոր հետևանքների վրա:

Ոչ մի օրենք չի սահմանում, որ պետական թույլտվությունը պարտադիր է, կամ թույլտվություն հայցելու ինչպիսի ընթացակարգ պետք է գործի: Չնայած դրան՝ թուրքական հանրապետության հռչակումից ի վեր հունական ուղղափառ, հրեական և հայ առաքելական համայնքները պետական թույլտվություն են խնդրել իրենց կրոնական առաջնորդներին ընտրելու կամ նշանակելու համար՝ շարունակելով Օսմանյան կայսրության ժամանակ ձևավորված ավանդույթը: Թույլտվություն չհայցելու հնարավոր հետևանքներից կարելի է նշել երկուսը.



- տվյալ առաջնորդը պետության կողմից չի ճանաչվում որպես էթնիկ կրոնական համայնքի շահերը ներկայացնող, որը Թուրքիայում շատ կարևոր գործառույթ է,
- առաջնորդին արգելվում է կրել կրոնական հագուստ, եթե նա պաշտամունքի վայրից դուրս է:

Խիստ անհավանական է, որ այս երեք էթնիկ կրոնական համայնքներից որևէ մեկը կարող է խզել ընդունված պրակտիկան, քանի որ շատ հասկանալի պատճառներով նրանք ձգտում են խուսափել պետական պաշտոնյաների հետ որևէ բախումից: Բայց քանի որ այդ ընդունված պրակտիկան չունի իրավական հիմքեր, չկան երաշխիքներ՝ ունակ վիճարկելու պետական վարչական որոշումները:

Երեք համայնքներից մեկում առաջատար դերակատարություն ունեցող անձանցից մեկը «Ֆորում 18»-ի ներկայացուցչին ասաց, որ «ընթացակարգը սահմանվում է գործընթացի ժամանակ, որի չափանիշները կարող են փոխվել երկկողմ բանակցությունների ընթացքում»: Մեկնաբանելով գործընթացում առկա անորոշությունները՝ նրանք նշեցին, որ «ամեն ընտրություն տարբերվում է նախորդներից»:

Ընդհանուր առմամբ՝ հենց կրոնական համայնքների ներկայացուցիչներն են պատրաստում այն փաստթղթերի նախագծերը, որոնք սահմանում են իրենց առաջնորդների ընտրության կամ նշանակման ընթացակարգերը, ներառյալ՝ թեկնածուների ընտրության չափանիշները և պաշտոնավարման ժամկետը: Ինչևէ, ներքին գործերի նախարարությունն առաջարկել է փոփոխություններ անել նախագծում կամ հայտարարել, որ որոշակի դրույթը հակասում է ընդունված կանոններին՝ անկախ վերջիններում դրանց առկայությունից:

Շատ կարևոր է նշել, որ համայնքներն ընտրություններին առնչվող փաստաթղթերը պատրաստելիս առաջնորդվում են այն պատկերացմամբ, թե ինչը կարող է ընդունելի լինել պետության համար՝ հիմնվելով նաև իրենց նախորդ փորձի վրա: Դա մասնավորապես արտացոլվում է թեկնածուի ընտրության չափանիշների մեջ:

Չնայած հրեական, հունական ուղղափառ և հայկական առաքելական առաջնորդների բոլոր ընտրությունների միջև առկա տարբերություններին՝ երեք համայնքներն էլ սովորաբար աշխատում են՝ ենթադրելով, որ կառավարությունը կպնդի՝

- միայն ինքը կարող է որոշել՝ թույլատրելի՞ է ընտրությունը, թե՞ ոչ՝ ելնելով գոյություն ունեցող դրույթների մեկնաբանությունից,
- միայն ինքն է սահմանում՝ ինչպիսի խնդիրներ կարող են դնել իրենց առջև առաջնորդները և ինչ կոչում կարող են կրել,
- միայն ինքն է որոշում՝ երբ կարող է տեղի ունենալ ընտրությունը,
- ընտրված առաջնորդը պետք է կառավարության վստահությունը վայելի:

Կառավարությունը պնդում է, որ ղեկավար մարմինների (Սուրբ Սինոդը՝ հույն ուղղափառների, Հոգևոր խորհուրդը՝ հայ առաքելականների և Բեթ Դինը՝ հրեական համայնքներում) բոլոր անդամները լինեն Թուրքիայի քաղաքացիներ, սակայն ներկայումս սովորաբար չի միջամտում կրոնական համայնքի ղեկավարի մակարդակից ցածր գտնվող պաշտոններում նշանակումներին:

**82** **Մնացած համայնքները ճանաչված չեն և նրանց ղեկավարների ընտրության հարցում պետական միջամտությունը բացակայում է:**

Կառավարությունը նշանակում է պաշտոնական մուսուլմանական ղեկավարությանը և խստորեն վերահսկում է նրանց, ինչպես նաև նրանց, ովքեր կարող են ղեկավարել հույն ուղղափառ, հրեական և հայ առաքելական համայնքները, սակայն որևէ փորձ չի ձեռնարկում երկրի այլ կրոնական համայնքների առաջնորդների ընտրության գործընթացում ազդեցություն ունենալու համար:

Արտասահմանյան կապեր ունեցող կրոնական համայնքների մեծ մասը՝ լատին կաթոլիկները, Անգլիկան եկեղեցին և գերմանական ավետարանական կոնգրեգացիան, իրենց առաջնորդների ընտրության հարցում թուրքական կառավարության կողմից երբեք չեն հանդիպել ճնշումների:

Կառավարությունը նաև չի միջամտում մնացած համայնքների (ներառյալ՝ ալևի մուսուլմանների, Դիյանեթից դուրս գտնվող մուսուլմանների՝ շիաների, սիրիայական ուղղափառ եկեղեցու, բողոքական եկեղեցիների, Եհովայի վկաների, եզդիների և բահայինների) առաջնորդների ընտրությանը: Սակայն կառավարությունը չի ճանաչում նրանց որպես կրոնական համայնքներ: Կառավարությունը նաև մերժում է նրանց ղեկավարների ցանկացած ներկայացուցչական դերը:

### *Գոյություն չունեցող առաջնորդներն ու համայնքները*

Գլխավոր րաբբին և երկու պատրիարքները ղեկավարում են եգալի էթնիկ կրոնական համայնքները, որոնք ճանաչվել են Լոզանի պայմանագրով: Թուրքական կառավարությունը չի ճանաչում նրանց կրոնական համայնքները՝ որպես իրավական անկախ կարգավիճակ ունեցող կրոնական համայնքներ: Նրանց իշխանությունը Թուրքիայում և նրանից դուրս բնակվող հավատացյալների վրա նույնպես կարող է չճանաչվել:

Բարդուղիմեոս պատրիարքի և նրա նախորդների պարագայում կառավարությունը մերժում է նրանց «Տիեզերական պատրիարք» կոչումը, դրա փոխարեն նրանց կոչելով «Fener Rum Patrik» (Ֆեների պատրիարք): Սա Ստամբուլի այն թաղամասի անվանումն է, որտեղ բնակվում է պատրիարքը: Դրա հետ մեկտեղ կառավարությունը նաև փորձում է մերժել Տիեզերական պատրիարքի՝ երկրից դուրս գտնվող ուղղափառ համայնքների նկատմամբ իրավասությունը կամ իշխանությունը, ներառյալ՝ ուղղակի իրավասությունը արևելյան Հունաստանի որոշ թեմերի և հունական սփյուռքի որոշ հատվածների նկատմամբ:

83

2007թ. հունիսին թուրքական դատարանը վճռեց, որ Բարդուղիմեոսը Թուրքիայից դուրս իրավասություն ունեցող եկեղեցու առաջնորդ չէ, այլ միայն տեղական հույն ուղղափառ էթնիկ կրոնական համայնքի ղեկավար: Այն նաև արգելեց նրան կոչվել Տիեզերական պատրիարք: Սա Թուրքիայից դուրս նրա կարգավիճակի վրա որևէ ազդեցություն չթողեց և պատճառ դարձավ բողոքի լայնածավալ գործողությունների: Եվրոպայի Վեներտիկի հանձնաժողովի խորհուրդը 2010թ. մարտին Թուրքիային կոչ արեց ճանաչել պատրիարքի՝ «Տիեզերական» կոչվելու իրավունքը, ինչպես նաև թույլատրել բոլոր կրոնական համայնքներին ունենալ իրավական կարգավիճակ:

Հայկական պատրիարքարանը նույնպես Թուրքիայից դուրս իրավասություն ունի՝ ղեկավարելով հունական Կրետե կղզում բնակվող հայկական փոքրիկ համայնքը:

Ինչպես Տիեզերական պատրիարքարանի պարագայում, թուրքական կառավարությունը մերժում է Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից իր պատրիարքի նկատմամբ «Կոստանդնուպոլսի պատրիարք»

գործածվող կոչումը: Դրա փոխարեն պետությունը դիմում է նրան որպես «Ermeni Patrik» (հայկական պատրիարք): Կառավարության դիրքորոշմանը հարմարվելու համար պատրիարքը ստորագրում է իր անունը որպես «Ստամբուլի և համայն Թուրքիայի պատրիարք»:

### Հրեական հետաձգված ընտրությունը և առաջնորդի նոր կոչումը

Հրեաները՝ և՛ սեֆարդները (մեծամասնությունը), և՛ աշկենազիները (փոքրամասնությունը) մտնում են մեկ գլխավոր ռաբբիության մեջ (Chief Rabbinate): Ներկայիս գլխավոր ռաբբի Իսաք Հալելվան ընտրվել է 2002թ. դեկտեմբերին՝ փոխարինելով Դավիդ Ասետոյին, որը մահացել էր հինգ ամիս առաջ: Համայնքն առաջին անգամ որոշել էր, որ Գլխավոր ռաբբին պետք է պաշտոնավարի յոթնամյա ժամկետով, այլ ոչ թե ցմահ, ինչպես նախկինում:

84

Երբ 2009թ. վերջերին Հալելվայի ժամկետը լրացավ, թուրքական կառավարությունը մերժեց թույլատրել նոր ընտրությունների կայացումը (ամբողջ Թուրքիայում բնակվող հրեաների ուղղակի քվեարկությամբ), քանի դեռ պաշտոնի անվանումը Թուրքիայի գլխավոր ռաբբիից չէր փոխվել Գլխավոր ռաբբիի: 2002 և 2009թթ. ընտրությունների չափանիշները սահմանվել էին ընտրական հանձնաժողովի կողմից, որոնք առաջնորդի թեկնածուի համար ներառում էին հետևյալ պայմանները.

- լինի առնվազն 40 տարեկան և Թուրքիայի քաղաքացի,
- ինչպիսի կրոնական կրթություն պետք է ունենա,
- լինի վստահելի Թուրքիայի կառավարության համար:

Վերջին պայմանը ավանդական պետական պահանջ էր բոլոր նախորդ ընտրությունների ընթացքում: Չնայած դրան՝ 2009թ. ընտրությունների ժամանակ Ստամբուլի նահանգապետարանը տեղեկացրեց ընտրական հանձնաժողովին, որ այս դրույթը պետք է փոխվի, և թեկնածուն, որպես նախապայման, «պետք է բարենպաստ վարկ ունենա պետության և հասարակության աչքում»:

Ընտրությունների չափանիշները վերջնականորեն սահմանելուց և ներքին գործերի նախարարության հավանությունն ստանալուց հետո մամուլում հայտարարություն տպվեց Գլխավոր ռաբբիի պաշտոնի վերաբերյալ:

Նախքան 2009թ. ընտրությունները, հրեական համայնքը ունենում էր միայն մեկ թեկնածու, սակայն 2009-ին թեկնածուների թիվը երկուսն էր, որոնք դիմել էին սեփական նախաձեռնությամբ: Կառավարությունը սեփական թեկնածու չառաջադրեց և ոչ էլ մերժեց նշված երկուսից որևէ մեկի թեկնածությունը: Սակայն պետք է նշել, որ վերը բերված չափանիշը երաշխավորում էր, որ ով էլ ընտրվի՝ ընդունելի կլինի պետության համար:

Ի վերջո, կառավարությունը թույլատրեց Թուրքիայի հրեաների Գլխավոր րաբբիի ընտրությունը, որում 2010թ. մայիսին Յալեվան հաղթեց: Մյուս թեկնածուն հավաքել էր ավելի պակաս քվեներ:

### **Ինչո՞ւ հայերն ինքնուրույն չեն կարող ընտրել պատրիարք**

Թուրքիայի քրիստոնեական համայնքներից ամենամեծի (մոտ 60 000 մարդ)՝ Յայ առաքելական համայնքի կյանքում տեղի ունեցած վերջին իրադարձությունը ամենացայտուն կերպով ի ցույց է դնում, որ թուրքական կառավարության միջամտելու ցանկությունը դեռևս ուժի մեջ է:

85

Մեսրոպ Մութաֆյանը, հակառակ թուրք պաշտոնյաների ուղղակի հակազդեցությանը, 1998թ. ընտրվեց ցմահ պատրիարք: Սակայն Մեսրոպ պատրիարքին, առողջական խնդիրներով պայմանավորված, հարկադրեցին, մեկուսանալ, որը ՋԼՄ-ների, հասարակության և հայկական սփյուռքի կողմից իրականացված բազմամյա ճնշումների արդյունք էր: Առողջության վատթարացման հետևանքով սեփական գործառույթները կատարելու անկարողությունն առաջ բերեց փոխարինողի անհրաժեշտություն:

Յայկական համայնքի կողմից ղեկավարության ընտրությունը կատարվում է չափազանց բարդ իրավական և ոչ իրավական իրավիճակում: Յայկական պատրիարքարանը գործում է 1863թ. օտտոմանյան վարչակազմի և պատրիարքարանի միջև կնքված համաձայնագրի շրջանակներում: Ժամանակակից թուրքական պետության հռչակումից ի վեր այս համաձայնագիրը չեղյալ դարձնող որևէ օրինագիծ չի նախագծվել, և իրավաբանների շրջանում տարակարծություններ կան 1863թ. համաձայնագրի վավեր լինելու վերաբերյալ: Այս համաձայնագիրը գործողություններ չի սահմանում պատրիարքի հիվանդության դեպքում և սահմանում է համապատասխան ընթացակարգ միայն պատրիարքի մահվան կամ հրաժարականի պարագայում:

Այս համատեքստում նոր առաջնորդի ընտրությունը բարդանում է նրանով, որ գործող Մեսրոպ պատրիարքը դեռևս կենդանի է:

Համայնքի երկու տարբեր հոսանքներ առանձին բանակցություններ սկսեցին կառավարության հետ: Արքեպիսկոպոս Արամ Աթեշյանը, որը նախագահում էր Հոգևոր խորհուրդը և Մեսրոպ Պատրիարքի տկարության սկզբից ի վեր փաստացիորեն իրականացնում էր պատրիարքարանի ղեկավարությունը, 2009թ. դեկտեմբերի 3-ին խնդրեց կառավարությանը թույլատրել աթոռակից պատրիարքի ընտրությունը: Դրան հակառակ՝ Թուրքիայի Հայերի խորհուրդը, որն արտահայտում է գործարար աշխարհի մեծ մասի շահերը, խնդրեց թույլ տալ կազմակերպել նոր պատրիարքի ընտրություններ, որը կփոխարիներ Մեսրոպին:

86

Եկեղեցին ներկայացրեց երեք թեկնածուների, բոլորն էլ Թուրքիայի քաղաքացիներ: Սակայն նրանցից միայն Արամ արքեպիսկոպոսն էր բնակվում և աշխատում Թուրքիայում: Գարեգին Բեկջյանը վերջին երկու տասնամյակներին ծառայել է Գերմանիայում, իսկ Սեպուհ Զուլջյանը, որը տասը տարեկանից հեռացել էր իր ծննդավայր Թուրքիայից, եպիսկոպոս է Հայաստանում: Թուրքական կառավարությունը պետք է որ բավականին լարված դիրքորոշում ունենար Հայաստանի հետ ամուր կապեր ունեցող եպիսկոպոսի հանդեպ՝ հաշվի առնելով հայ-թուրքական հարաբերությունների զգայունությունը:

Եկեղեցին հույս ուներ անցկացնել ընտրությունները մայիսի 12-ին, սակայն կառավարությունը ձգձգեց իր պատասխանը: Այս հետաձգումը համայնքում քննարկումների տեղիք տվեց, արդյոք ձգձգումը կապված էր երկու տարբեր առաջարկների հետ, թե՞ պարզապես կրոնական փոքրամասնության խնդիրներին կառավարության՝ լուծում տալու ավանդական չկամության դրսևորումն էր:

Ի վեջո, ներքին գործերի նախարարությունը հունիսի 29-ին Ստամբուլի նահանգապետի գրասենյակի միջոցով պատասխան ուղարկեց համայնքին՝ մերժելով վերջինիս առաջ քաշած երկու առաջարկները և հիմնավորելով, որ եկեղեցու հետ կապված օրենսդրությունը չի նախատեսում նոր կամ աթոռակից պատրիարքի ընտրություն, եթե գործող հոգևորականը դեռ կենդանի է: Նախարարությունը պնդեց, որ հնարավոր է միայն փոխանորդի (Patrik Genel Vekili)՝ նախկինում անհայտ տեղի համար ընտրություն, որը կառաջնորդի հա-

մայնքը, քանի դեռ Մեսրոպը կենդանի է: Մի շարք այլ եկեղեցիներ ունեին նման պաշտոն, որը նման առաջարկության միտք առաջացրեց նախարարությունում:

Կառավարությունը հիմնավորեց իր որոշումը՝ պատճառաբանելով, որ առկա համաձայնագիրը աթոռակից պատրիարքի պաշտոն չի նախատեսում, թեև այն հավասարապես չէր նախատեսում փոխանորդի պաշտոն: Մուրադ Բեքիրօղլուն, որը մինչ ընտրությունները Պատրիարքական խորհրդատվական խորհրդի անդամ էր, 2010թ. հունիսի 14-ին «Հայ-թերթ» օրաթերթում գրեց, որ 1709թ. սկսած՝ Հայ ուղղափառ եկեղեցուն նման պաշտոն չի եղել, և դա իրենց ավանդույթներից դուրս է (Պատրիարքական խորհրդատվական խորհուրդը ընտրությունների ընթացքում դադարեցրել էր իր գործունեությունը): Բեքիրօղլուն նաև նշեց, որ համայնքը չէր դիմել փոխանորդի ընտրության թույլտվություն ստանալու համար: Նրա կարծիքով՝ փոխանորդի ընտրությունը թույլատրող որոշումը իրավական տեսակետից հակասորինական է և պետք է վիճարկվի հայկական համայնքի կողմից: Դրանով կառավարությունը ստանձնել էր կանոնակարգողի կամ իրավարարի գործառույթներ և խնդրին տվել լուծում, որի վերաբերյալ համայնքից խնդրանք չէր եղել: Դա իրավականորեն հիմնավորված միջամտություն չէր:

87

Ներքին գործերի նախարարության նամակում նաև նշված էր, որ պատրիարքարանը կարող է դիմել պաշտամունքային վայրերից դուրս նոր փոխանորդի՝ կրոնական հանդերձանք կրելու թույլտվություն ստանալու համար, «որը թույլատրվում է յուրաքանչյուր կրոնից կամ դավանաբանությունից մեկ անձի», - հիշեցվում էր նամակում: Մեսրոպ պատրիարքը ստացել էր նման իրավունք 1998թ. իր ընտրությունից մեկ տար անց՝ Թուրքիայի Նախարարների խորհրդի որոշմամբ:

Հուլիսի 1-ին գումարվեց Հոգևոր խորհուրդը, և այն Արամ արքեպիսկոպոսին շտապողաբար ընտրեց փոխանորդի նորաստեղծ պաշտոնում: Համայնքը ոչ միայն զրկվեց իր առաջնորդին ազատորեն ընտրելու իրավունքից (թեև Արամը, մեծ հավանականությամբ, կընտրվեր), այլև ի վիճակի չէղավ ազատորեն որոշել, արդյոք ցանկանում է նոր աթոռակից պատրիարք կամ լիովին նոր պատրիարք, թե՞ համաձայն է նաև փոխանորդի պաշտոնին:

Արամի և նրա ղեկավարած Հոգևոր խորհրդի համագործակցությունը իրեն փոխանորդ ընտրելու հարցում, ինչպես նաև ընտրական

սովորական ընթացակարգից զրկված լինելը առիթ հանդիսացան, որ եկեղեցում և Թուրքիայի հայկական համայնքի առավել լայն արժարժված քննարկումներում հարցականի տակ դրվի նշանակման օրինականությունը: Բանավեճը շարունակվում է, և կարծիքներ կան, որ կառավարության գործողություններին նպաստել է Արամի՝ որպես Յոզևեր խորհրդի առաջնորդի և թուրքական կառավարության միջև համագործակցության պատմությունը:

### Միջամտությունների պատմությունը

Մի քանի տասնամյակ առաջ ևս գրանցվել են Հայ առաքելական եկեղեցու ղեկավարության գործերում թուրքական պետական միջամտության օրինակներ: 1997թ. կառավարությունը ստիպեց պատրիարքարանին ցրել իր աշխարհիկ խորհրդականների խորհուրդը:

88

Երբ 1998թ. պատրիարք ընտրվեց Մեսրոպը, կառավարությունը փորձեց կանխել նրա ընտրությունը և ուղղակիորեն հայտարարեց, որ իր թեկնածուն 72-ամյա եպիսկոպոս Շահան Սիվաջիյանն է: Կառավարության կարծիքով, այդ ժամանակ 42 տարեկան, լավ կրթություն ստացած և միջազգային կապեր ունեցող Մեսրոպն առավել վտանգավոր թեկնածու է: Վտանգը կապված էր նրա հետ, որ Մեսրոպը, հոգևոր առաջնորդ լինելով հանդերձ, կարող էր դառնալ նաև իր համայնքի հանրային դեմքը:

Թեև թուրքական կառավարությունը դեմ էր Մեսրոպի թեկնածությանը, բայց այն ստիպված էր նահանջել միջազգային ուժեղ ճնշման ներքո և ընդունել նրան որպես պատրիարք:

Տիեզերական պատրիարքի վերջին ընտրության ժամանակ պետական միջամտությունը ավելի քիչ էր արտահայտված, թեև նա կարողացավ ընտրվել միայն կառավարության համաձայնություն տալուց հետո: Երբ 1991թ. Բարդուղիմեոսը դարձավ պատրիարք, նա ընտրվեց Սուրբ սինոդի կողմից, և կառավարությունը համաձայնվեց ընտրության արդյունքների հետ:

2004թ. պատրիարք Բարդուղիմեոսը կատարեց մի քայլ, որը խախտում էր գործող պրակտիկան. նա Սուրբ սինոդի անդամներ նշանակեց մի շարք օտարերկրացիների: Այս նշանակումներն արվեցին միակողմանի, առանց կառավարության հետ խորհրդակցելու: Թուրք ազգայնականներն աղմուկ բարձրացրին՝ կոչ անելով արտաք-



սել պատրիարքին երկրից, սակայն վարչապետ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանը հայտարարեց, որ սա եկեղեցու ներքին գործն է : Պարզ չէ, թե արդյո՞ք վարչապետ Էրդողանը հանդես կգար նմանատիպ հայտարարությամբ, եթե այդպես վարվեր հայկական պատրիարքարանը:

Մի քանի տարի շարունակ տևած կոչերից և վերջապես 2009թ. օգոստոսին Էրդողանի և Բարդուղիմեոսի միջև կայացած հանդիպումից հետո կառավարությունը վերջապես համաձայնվեց, որ Տիեզերական պատրիարքարանի իրավասության ներքո գտնվող արտասահմանյան թեմերի եպիսկոպոսները կարող էին դիմել թուրքական քաղաքացիություն ստանալու համար: Պատրիարք Բարդուղիմեոսն անմիջապես գրեց այդ եպիսկոպոսներին՝ կոչ անելով նրանց այդպես վարվել՝ ընդգծելով, որ երբ սկսվեն իր հաջորդի ընտրությունները, «նրանք կունենան ընտրելու և ընտրվելու իրավունք»:

Պարզ չէ, թե ինչու թուրքական կառավարությունը նախընտրեց չմիջամտել, երբ պատրիարք Բարդուղիմեոսը օտարերկրացիներին նշանակեց Սուրբ սինոդի կազմում և թույլատրեց նրանց ստանալ թուրքական քաղաքացիություն: Գուցե դա «թուրքական խնդրին տրված թուրքական լուծում էր»՝ որպես թուրք ազգայնականներին հանդարտեցնելու ամենադյուրին միջոց:

***Ինչո՞ւ է կամայական միջամտությունը նախընտրելի իրավական ընթացակարգից***

Գոյություն չունի համապատասխան իրավական ընթացակարգ, որը սահմանում է Գլխավոր րաբբիի և երկու պատրիարքների ընտրությունները: Երբ ծագում է հոգևոր առաջնորդի ընտրության պահանջ, պետք է ստանալ հատուկ այդ ընտրության համար նախատեսված թույլտվություն: Այն վավեր չէ ցանկացած հաջորդ ընտրության համար: Այս առումով կարելի է դիտարկել մի շարք խնդիրներ.

Առաջին՝ պետական թույլտվություն ստանալու պարտադիր բնույթն անհամատեղելի է կրոնական համայնքների՝ իրենց ներքին գործերում ազատ լինելու իրավունքի հետ, հատկապես երբ խոսքը վերաբերում է առաջնորդի ընտրությանը՝ ըստ իրենց դոկտրինների և ավանդույթների:

Երկրորդ՝ երեք համայնքներից յուրաքանչյուրում կրոնական

առաջնորդների ընտրության կամ նշանակման հարցերում պետական միջամտությունը որևէ իրավական հիմքեր չունի: Անկախ նրանից, թե կառավարությունն առաջնորդվում է ելնելով ազգային անվտանգության, հանրային անվտանգության կամ այլ խնդիրներից, միջազգային իրավունքի համաձայն՝ ցանկացած միջամտություն պետք է լինի համարժեք, օրենքով հիմնավորված և ժողովրդավարական հասարակության համար անհրաժեշտ:

Երրորդ ու ամենակարևորը՝ նույնիսկ եթե պետական կանոնակարգում կամ թույլտվությունը հիմնավորված են, այն փաստը, որ յուրաքանչյուր ընտրության ժամանակ պետական միջամտության ձևերը տարբեր են, կրոնական համայնքներին խիստ խոցելի դրության մեջ է դնում:

90

Այս ամենը և կառավարության կամայական որոշումները պայմանավորված են մի շարք գործոններով, որոնք կրոնական համայնքների վերահսկողությունից դուրս են: Մարդու միջազգային իրավունքներին համապատասխան իրավական համակարգի բացակայությունը կարող է լինել այս փոքրամասնությունների նկատմամբ անվստահության դրսևորում: Բացի դրանից, արտաքին քաղաքականության խնդիրները, ինչպես, օրինակ, հարաբերությունները Չայաստանի հետ, թե արդյոք 1915 թ. իրադարձությունները կանվանի ցեղասպանություն թե ոչ, Կիպրոսի հիմնախնդիրը, մուսուլմանների հարցը Արևելյան Թրակիայում և հարաբերությունները Իսրայելի հետ, ազդում են փոքրամասնությունների հանդեպ թուրքական կառավարության ընդունած որոշումների վրա: Այս առումով, կառավարությունն այս ամենն օգտագործում է որպես «հաղթաթուղթ»՝ ներքին և արտաքին քաղաքականության միջև առկա խրթին հարցերը լուծելու համար:

Խնդրի էությունն այն է, որ թուրքական ղեկավարությունը կարծում է, թե այս երեք համայնքների հետ հարաբերությունները սերտորեն առնչվում են արտաքին քաղաքական հիմնահարցերին և Թուրքիայի բնակիչների կրոնի կամ դավանանքի ազատության հարցեր չեն: Տասնամյակներ շարունակ այս համայնքները կրել են Թուրքիայի և այլ երկրների միջև հարաբերություններում փոփոխությունների ազդեցությունը՝ նույնիսկ եթե այս համայնքներն իրենք չեն կարող նույնացվել այդ պետությունների հետ:

Այսպիսով, խիստ անհավանական է, որ թուրքական կառավարու-

թյունը կթույլատրի այս համայնքներին ազատորեն ընտրել իրենց ղեկավարներին կամ կծևակերպի այս խնդիրների՝ իրավականորեն ընդունելի մշտական լուծում: Թեև թուրքական կառավարությունը կյանքի չի կոչում իր միջազգային իրավական պարտավորությունները, այս համայնքների ներքին կյանքում միջամտություններից ձեռնպահ մնալով՝ այն ներկայացնում է իր լուծումները որպես Թուրքիայում հանդուրժողականության, խղճի ազատության հանդեպ ունեցած հարգանքի մեծահոգի դրսևորումներ:

### **Մոտեցումների հիմնարար փոփոխության անհրաժեշտությունը**

Թուրքիայի միջամտությունը մուսուլմանական, հունական ուղղափառ, հրեական և հայ առաքելական առաջնորդների ընտրության հարցերում անհամատեղելի է միջազգային հումանիտար իրավունքում երկրի ստանձնած պարտավորությունների հետ, որոնց համաձայն՝ կրոնական համայնքները պետք է իրավունք ունենան ընտրելու իրենց կառուցվածքը և ղեկավարությանը:

91

Այս միջամտությունը գնալով մեծացող ուշադրության տեղիք է տալիս. մասնավորապես, Սուրբ սինոդում 2004թ. Բարդուղիմեոսի նշանակած օտարերկրացիների հանդեպ արձագանքը, միջամտությունը հրեական համայնքի ընտրական գործընթացին և հայկական համայնքի ղեկավարության ընտրությանը 2010թ.: Պետական միջամտությունը համայնքներում լարվածություն է առաջացրել, որի մասին Թուրքիայի ներսում և դրսում ավելի ու ավելի շատ են տեղեկանում: Ապագայում թուրքական կառավարությունը կարող է առնչվել պետական միջամտությունների առավել վնասակար հետևանքներին, երբ այն, ինչ համարվում էր արտաքին քաղաքական «հաղթաթուղթ», կվերածվի արտաքին քաղաքական հիմնախնդրի:

Կառավարությունը կարող էր խուսափել այս խնդիրներից և ստանալ դրական միջազգային արձագանքներ, եթե այն լուծեր խնդիրը՝ յուրաքանչյուր կրոնական համայնքին թույլատրելով ազատորեն ընտրել իր ղեկավարությանը՝ իրավական հստակ նորմերի շրջանակներում և Մարդու իրավունքների համընդհանուր հռչակագրի 18-րդ հոդվածին և Մարդու իրավունքների եվրոպական հռչակագրի 9-րդ հոդվածին համապատասխան:

Երկարաժամկետ լուծման բանալին ավելի շուտ կրոնական համայնքներին մարդու իրավունքների պաշտպանության իրավական ընթացակարգերում ներգրավելն է, քան քաղաքական իրողությունների փոփոխությունը: Մոտեցումների հիմնարար փոփոխության ժամանակը վաղուց անցել է:

Ինչևէ, միջազգային հունանիտար իրավունքի ոլորտում Թուրքիայի ստանձնած պարտավորություններին վերաբերող ցանկացած բանաձև պետք է նաև ներառի գոյություն ունեցող բոլոր կրոնական համայնքներին իրավական կարգավիճակ շնորհելու հարցը: Թուրքիայում առկա բոլոր կրոնական համայնքները պետք է ազատ լինեն իրենց կառուցվածքի և իրենց ցանկացած ղեկավարության ընտրության հարցերում:

## ՀԱՅ-ԿԱԹՈՒԿՈՒԹԵԱՆ ՄՈՒՏՔԸ ՎՐԱՍՏԱՆ ԵՎ ՎՐԱՋԱԽՕՍ ՀԱՅ-ԿԱԹՈՒԿՆԵՐԸ

(Նիւթեր հայ-կաթօլիկութեան պատմութեան)

Ցաւալի է, ի հարկէ, որ մենք մինչև այսօր դեռևս մի ամփոփ և անաչառ գրուածք չունենք հայ-ուղիթօռների կատարած գործերի վրա ընդհանրապէս, որից կարելի լինէր հարկաւոր ժամանակ օգուտ քաղել ներկայի համար, որոնց շարունակած կրոնափոխութեան գործը մինչև այսօր դեռ շարունակում է գրաւել մեր տխուր պատմութեան էջերը, մեր եկեղեցական պատմիչները բաւականանում են չոր ընդօրինակութիւն անել միմեանց աշխատութիւնից, առանց թափանցելու ժամանակի պատմութեան ներքին խնդիրների խորքերը: (Յայ. Առ. Եկեղ. Պատ., Յ.Վ.Մ. երես 226 և պատմութիւն հայ Առ. Եկեղ: Յերուսաղէն, երես 478).

93

Եւ այդպիսով հայ-ուղիթօռները «շինեցին բազում տեղիս բազում վանս ի գաւառին Մարաղոյ, ի Նախիջևան, ի Սուլտանիէ, ի Տփլիս, ի Ղրիմ, քաղաքն Քէֆնէ, որ էր ընդ իշխանութեամբ ճենովացոց» (Չամչեան պատ. հայ. հատ. 3. գլխ. խ. եր. 328): Բայց որովհետև, հայ-ուղիթօռները, ինչպէս ասեցինք, լատին եկեղեցականների նման էին արտաքին տեսքով, իսկ հոգով աւելի խարդախ պապականներ, այդ պատճառով ժողովուրդը ամեն տեղ ընդունում էր նրանց կապուցին կրօնաւորների տեղ, թէև նրանցից անբաժան էին կապուցիները և եզուիտները, որոնք հսկում էին հայ-ուղիթօռների գործողութիւնների վրա, և դրամական օժանդակութիւն էին բերում Յոսմից, և ընդհանրապէս, լրտեսում էին պապականութեան քաղաքականութեան վրա արևելքում:

Ուրեմն, 1325-1333-1393 թականներում Թիֆլիսի մէջ արդէն կային հայ-ուղիթօռներ, որոնք ունէին եկեղեցի և կրօնական պրօպագանդայով էին պարապում Վրաստանի մէջ. կապուցին պատերները դրամական օժանդակութիւն էին բերում Յոսմից և ղեկավարում էին կրօնափոխութեան գործը:

1724 թականում, երբ Վրաստանը հպատակած էր թուրքաց իշ-

խանութեանը, բազմաթիւ դոմինիկեաններ, և եզուիթներ թիրքաց բանակի հետ լցվեցան Վրաստան, և կապուցիներ զործին աջակցելով, տարածվեցան մինչև Գորի, Քութայիս, Թէլաւ և Ախալցխայի կողմերը, և ամեն տեղ, օգուտ քաղելով երկրի խառնակ դրութիւնից, կրօնափոխութիւնը առաջ էին տանում:

Թիրքաց այն ժամանակի կառավարութեան համար (և այժմ էլ) ոչինչ առանձին նշանակութիւն չունէր օտարամուտ կրօնների բազմանալն ու ազդեցութիւն ձեռք բերելը, թէև այդ թուլութեան դառը պտուղները նա բազմիցս վայելել է անգիտակցաբար. թիրք վարչութեան դարևոր քաղաքականութեան տեսակէտով, պէտք էր միշտ բազմացնել կրօնական կուսակցութիւնները, և նրանց զինել միմեանց դէմ:

Այդ տխուր իրօղութեան կատարեալ օրինակը կարող է համարվել ներկայ դարի մէջ հանդէս եկած կրօնական այն անթիւ հալածանքները և խռովութիւնները, որոնց կենտրոնը համարվում էր Կ.Պոլիսը, իսկ շուրջը – թիրքաց Յայաստանը:

94

Յայ-ունիթօռները և կապուցիները, հաստատվելով Վրաստանի հողի վրա, գործնական, փորձառական տեսակէտով նոքա իրանց յատուկ նպատակները ցոյց չէին տալիս ժողովրդին, այլ շրջում էին որպէս անվարձ բժիշկներ, իսկ թիրքաց կառավարութեան համար ծառայում էին որպէս անկասկածելի լրտեսներ, որոնք մեծ ոյժ ունէին շրջակայ երկիրների վրա: Յայ-ունիթօռների դերը թէև այնքան զգալի չէր թիրք կառավարութեան և վրաց ժողովրդի համար, բայց նոքա միշտ խորթ աչքով էին մտիկ տալիս այդ կրօնական միաբանութիւններին, եթէ նրանք համարձակվում էին կրօնափոխութիւնը տարածել իրանց մէջ:

Եւ այդպիսով՝ կապուցին պատերները, հետաքրքրութեամբ ուսումնասիրելով գործողութեան կենտրոնը, կատարելապէս տեղեակ էին շրջապատող հանգամանքներին. Նոքա աշխատում էին կրօնափոխութիւնը տարածել նախ հայերի, ապա, եթէ յաջող լինի տարածել, նաև վրաց ազգի մէջ:

Նոցա այդ տեսակէտը շատ նպատակայարմար էր և գործնական:

Այդ ժամանակ Վրաստանի մէջ եղած հայերի վիճակը շատ ցաւալի էր: Յայերը այդ ժամանակ կատարելապէս թուլացել էին՝ թէ կրօնից և թէ ազգութիւնից:

Կրօնական տեսակէտով՝ նախ զուրկ էին արթուն և հսկող հովիւներից, կրօնական դաստիարակութիւնը բոլորովին թուլացած վիճակի մէջ էր ժողովրդի մէջ, եղած քահանաները տգէտ և անտեղեակ էին եկեղեցական պարտաճանաչութեան մէջ, և անկարող կառավարելու իրանց ժողովուրդը:

Իսկ բուն ազգային տեսակետից, Վրաստանի հայերը մեծ մասամբ արդեն կորցրել էին մայրենի լեզուն, և սակաւ բացառութեամբ, ընտանեկան լեզուն վրացերէն էր: Բացի դորանից, նոյնիսկ Էջմիածնի յարաբերութիւնը դէպի թիւրքաց և վրաց կառավարութիւնները այնքան լաւ չէր. քաղաքական անթիւ փոփոխութիւնները մեկը միւսի ետևից, երկրի վիճակը աւելի խառնաշփոթ դրութեան մէջ էին դնում. պարսից, վրաց և օսմանցոց տիրապետութիւնները փոփոխակի կերպով յեղաշրջում էին ժողովրդի տնտեսական հասարակական վիճակը, եթէ ռուսաց հզոր ձեռքը չը հասներ և չազատէր ժողովրդի անորոշ դրութիւնը, և չը հեռացներ հայ-ուսնիթօռների և կապուցիներ վնասակար գործողութիւնը: Կապուցին պատերները, ինչպէս ասեցինք, Թիֆլիսի մէջ արդէն 1393 թւականից ունէին եկեղեցի (Միջի-փողոցի այժմս – հայ-կաթօլիկների եկեղեցու դէմ), բայց առանց ժողովրդի էին: Նոքա իրանց ցոյց էին տալիս լոկ կրօնաւորներ և ձրիաբար բժիշկներ, և պատրաստոււմ էին հող ապագայ գործունէութեան համար: Բացի Թիֆլիսից, նոքա անդադար շրջում էին երկրի զանազան կողմերը, իսկ երբ 1745 թւականին հայերը սարսափելի աղքատութեան մէջ հաստատվեցան Թելաւի և Սղնախի մէջ, նոքա իսկոյն աշխատեցին խմորել այդ աղքատ ժողովուրդը, թէև բարեբաղդաբար հետևանքը անաջող անցաւ: Գօրիի, Քութայիսի և Ախալցխայի հայերի մէջ բաւականին աջողութիւն ունեցան, որովհետև այդ կողմերի հայերը արդէն կատարելապէս մոռացել էին մայրենի լեզուն և մնացել առանց հոգևոր մխիթարութեան: Բայց երբ այդ հայ-ուսնիթօռները և կապուցիները յանդգնութիւն ունեցան կրօնափոխութիւնը տարածել նաև վրաց ազգի մէջ, վրաց Թէյմուրազ իշխանը չը կարողացաւ տանել և 1755 թւականին արտաքսեց նրանց ամբողջ Վրաստանից, և այդպիսով նոցա վնասակար ազդեցութիւնը փոքր- ինչ թուլացաւ մօտ 5 տարի շարունակ, կրօնափոխ եղածներից շատերը վերադարձան մայրենի եկեղեցու գիրկը: Կապուցին պատերների աքսորելուց յետոյ, կաթօլիկութիւնը թէև բաւական դադարեց Վրաստանի մէջ, բայց իսպառ չանհետացաւ, որովհետև հայ-ուսնիթօռները, որոնք հայութեան պատճառով ազատվեցան աքսորանքից, 1755 թւականի սարսափելի սովի պատճառով ցրվեցան երկրի տարբեր կողմերը, բայց այս անգամ մեծ զգուշութեամբ, և կենտրոնացան միմիայն Փօթիի, Թիֆլիսի, Քութայիսի և Ախալցխայի մէջ, երբեմն այցելութիւն գործելով նաև Լօռի, Շիրակ, Արդուին և Արդանուշի կողմերը: Կապուցին պատերների աքսորանքից յետոյ, նոցա ունեցած եկեղեցին վրաց իշխանութիւնը փոխարկեց վրաց եկեղեցու, իսկ 1804 թւականին այդ եկեղեցուց կաթօլիկական զանգակատունը վայր առնվեցաւ, իսկ 1844 թւակա-

նին այդ եկեղեցին արդեն վաճառված էր մասնաւոր անձի վրա: (Կովկասեան ստատիստ. կօմիտ. աշխատ. հանած՝ Кавказск. Календарь 1886թ., եր. 153): Կապուցին պատերների արտորանքից վերադառնալուց յետոյ, 1760թ-ից մինչև 1804 և 1816 թւականները լատին պատերները նորից թիֆլիսում ունեին մասնավոր տան մէջ իրանց եկեղեցին, որտեղ հաւաքվում էին տեղացի փոքրաթիւ հայ-կաթօլիկները, իսկ այդ վերջին թւականում արդէն ձեռնարկեցին կառուցանելու ներկայ հայ-կաթօլիկների եկեղեցին, որը արդէն գոյութիւն ունի, և որից այժմ, լատին կրօնաւորների կարգադրութեամբ, հայկական ժամերգութիւնը և արարողութիւնները իսպառ վերցրած են:

Այդ եկեղեցու հիմնարկութիւնը, ճշմարիտ է, թէև կատարվել է կապուցին կրօնաւորների ձեռքով, բայց ռուսաց կառավարութիւնը եկեղեցու իրաւունքը տալով, յատկապէս որոշել է հայ-կաթօլիկների եկեղեցի անունով, ինչպէս յայտնի է, հանգուցեալ Բէրժէի աշխատութիւններից:

96

Եւ այդ շատ բնական է և օրինաւոր, որովհետև եկեղեցու իրաւունք տրվում է ժողովրդի, ծխականների անունով, և ոչ կառուցանողի անունով, չը նայելով, որ դեռ ապացոյցի կարօտ է, թէ թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների եկեղեցին յատկապէս կապուցին պատերների ձեռքով է կառուցված թէ հայ-ունիթօռների, որովհետև, ինչպէս ասեցինք, հայ-ունիթօռները բոլորովին լատինական ձևով էին հագնվում, խօսում էին լատիներէն և թէ արտաքին, թէ ներքին արժանաւորութեամբ կատարեալ պապական կաթօլիկներ էին, հայութիւնից շատ հեռու փախչողներ:

Միայն ճշմարիտ իրողութիւնը այն է, որ թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների եկեղեցու շինութեան գործը կատարել է տեղացի հայ-կաթօլիկ ժողովուրդը, որը այդ ժամանակ եկեղեցու միակ ծուխը և եկեղեցու իրաւունքի տէրն էր:

Բայց ցաւալին այն է, որ այն ժամանակի թիֆլիսի հայ-կաթօլիկները ոչինչ գիտակցութիւն չեն ունեցել հեռատես լինելու, որովհետև նոցա համար կրօնական դաւանութեան առաջ իսպառ անհետանում էր ազգայնութեան գաղափարը, և հաւանական է կարծել, որ ինչպէս ազգայնութեան մասին, այնպէս էլ կրօնի առանձնայատկութեան մասին ոչինչ հասկացողութիւն չէ եղել այն ժամանակ հայ-կաթօլիկների մէջ: Եւ այդ շատ բնական է. հայ-կաթօլիկ ասված ժողովուրդը, որը միշտ կաշկանդված է եղել կրօնական նեղ կապանքով, որոնք միշտ կամաւոր ստրուկներ են եղել լատին պատերների ձեռքին, որոնք կրօնական տեսակէտից արդէն շատ վաղուց հեռացած են եղել մայրենի եկեղեցուց, իսկ Վրաստանի մէջ, վրաց դրացիութե-



ամբ, և նոցա ազդեցութեան տակ արդէն թուլացել էին ազգայնութեան ամենաէական մասից – մայրենի լեզուից: Եւ այդպիսով կապուցին պատերները թէև 1844 թին ռուսաց կառավարութեան ձեռքով արքորվեցան Կովկասից և Անդրկովկասից, բայց Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկ հասարակութեան մէջ չը գտնվեցաւ մի այնպիսի հայ-կաթօլիկ հոգևորական, որ ուղղակի պաշտպանէր հայ-կաթօլիկների եկեղեցական իրաւունքները, տեղի չը տալով լատին եկեղեցականների անիրաւացի պահանջներին:

Վրաստանը վերջնականապէս միացրած էր ռուսաց կայսրութեան հետ 1801 թ. յունվարի 18-ին:

Մինչև այդ ժամանակ, ինչպէս ցոյց տուինք, Վրաստանի մէջ եղած կաթօլիկները ազգութեամբ հայեր են եղել, ինչպէս այդ ապացուցված է հանգուցեալ Բէրժէի աշխատութեանց մէջ: Լատին կապուցին պատերները, թէև աշխատեցան կաթօլիկութիւնը տարածել նաև վրաց ազգի մէջ, բայց տիրող եկեղեցու կողմից հակառակութեան հանդիպեցան, որի համար և արտաքսվեցան Վրաստանից 1755 թականին:

Փոքրաթիւ, աննշան վրացի եղած կաթօլիկները միանգամայն վերադարձան մայրենի, ուղղափառ եկեղեցու մէջ, և իսպառ վերացան կաթօլիկութիւնից:

Կաթօլիկութեան մէջ մնացին միայն վրացախօս հայերը, որի յետագայ սերունդն են մասամբ Թիֆլիսի և Ախալցխայի ներկայ վրացախօս հայ-կաթօլիկները:

Թէ վրաց իշխանութեան ժամանակ, և թէ յետոյ, ռուսաց օրենքի համաձայն, խստիւ պատժվում էր կրօնափոխ լինելն ուղղափառ ժողովրդի համար, որպիսիքն էին վրացիք և Կովկասի այլ ազգեր. ռուսաց քաղաքականութիւնը Վրաստանի մէջ արդէն շատ հեռու ժամանակներից ուներ իր ազդեցութիւնը (1492) և հաւանական է, որ այդ թականից սկսած, արդէն անկարելի էր վրացու համար կրօնափոխութեան դիմել և կաթօլիկութիւնը ընդունել:

Ինչպէս մեզ մօտ ժամանակակից պատմիչները, այնպէս և կենդանի մնացած հաստատութիւնները կատարելապէս ապացուցանում են, որ Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների եկեղեցին հիմնվել, պահպանվել է հայ-կաթօլիկ ժխականների ձեռքով, իսկ լատինականութիւնը մուտք է գործել շատ ուշ և այն էլ ժամանակաւոր պայմաններով (ճանապարհորդ. Յ.Ս. Ջալալեանց եր.58):

1807 թականի ռուս-թրքական պատերազմից յետոյ, բաւական հայ-կաթօլիկ ընտանիքներ գաղթելով թիւրքաց Յայաստանից, հաստատվեցան Թիֆլիսի մէջ: Իսկ 1828թ. և 1830 թականի գաղթականներն արդէն բազմացրին հայ-կաթօլիկ ժողովրդեան թիւը, և եկեղեցին

զարդարեցին բարեզարդութեամբ:

Ճշմարիտ է, որ այդ կրօնասէր և ջերմեռանդ հայ-կաթօլիկները, բացի կրօնական գաղափարից, ոչինչ առանձին ձգտում չունէին կեանքի մէջ, և ընդհանրապէս հլու հնազանդներ էին լատին պատերնէրի ձեռքում, բայց և այնպէս մի քանի պայծառ օրինակներ ապացուցանում են, որ ներկայ հայ-կաթօլիկների նախնիքը ունեցել են նշանաւոր չափով հասկացողութիւն մայրենի եկեղեցու նշանակութեան մասին, որը կարող էր բռնել նաև ազգայնութեան գաղափարի տեղ:

Նրանք հաստատապէս պահել էին հայ-կաթօլիկաց բոլոր սովորութիւնները և աւանդութիւնները: Նոյն իսկ Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների եկեղեցին շինված էր բուն հայկական ճարտարապետութեամբ. եկեղեցու ներսի զարդարանքները, սրբոց պատկերները, արձանաքարերը, գերեզմանաքարերի արձանագրութիւնները, բոլորը հայկական էին և մաքուր հնութեան գաղափարը պահած:

98

Եկեղեցու ներքին վարչութիւնը կազմված էր յատուկ հայկական վարչական եղանակաւ. հայկական բոլոր ծէսերը, արարողութիւնները և ժամերգութեան եղանակը անխափան կատարվել են հայ-կաթօլիկների եկեղեցու դարևոր սովորութեանց համաձայն:

Այդ բոլոր հետաքրքրելի փաստերը կատարելապէս ապացուցանում են, որ Թիֆլիսի ներկայ հայ-կաթօլիկների նախնիքը, աւելի ճշմարիտ կրօնասէր և ջերմեռանդ հայեր են եղել, քան թէ նրանց ներկայ լուսաւորեալ սերունդը, որոնք իրանց մայրենի եկեղեցին բոլորովին բարձի թողի արած, ընկել են աւելի նիւթապաշտ շահասիրութեան ետևից միայն...

Մինչև 1830 թւականը, ամբողջ Կովկասում ոչ մի կաթօլիկ ուրիշ ազգութիւններ չը կային, բացի հայ-կաթօլիկներից:

Ջինուորական ծառայութեան մէջ եղած փոքրաթիւ կաթօլիկները միայն յաճախում էին հայ-կաթօլիկաց եկեղեցին, որովհետև ուրիշ տեղեր չունէին կրօնական պէտքերը հոգալու համար:

Լեհաստանը անմիջապէս նուաճելուց յետոյ միայն բազմացան զօրքի մէջ կաթօլիկ դաւանութեան պատկանողները, որոնց համար յետոյ միայն պէտք եղաւ զինուորական քահանայ և եկեղեցիք հաստատելու համար: Կովկասի մէջ, լատին կաթօլիկների եկեղեցիք հիմնվեցան Ստավրապօլում 1816թ., Վլադիկավկասում 1868թ., Պետերբուրգում 1844թ., Թէմիր-խան-Շուրայում 1850թ., իսկ Մանգլիսի, Բագուի և Սօզուտի մէջ հաստատեցան փոքր մատուռներ զինուորական պահանջի համեմատ: Նոյն իսկ Ախալցխայի և Սօզդոսի եկեղեցիները, որոնք լատին եպիսկոպոսի հրատարակած օրացոյցի մէջ չեն

յիշված, հայկական են և հիմնած առաջինը 1743թ., իսկ վերջինը 1818թ.:

1830 թւականից անմիջապէս յետոյ, Թիֆլիսի մէջ շատացաւ հայկաթօլիկների թիւը, մի և նույն ժամանակ բաւական նշանաւոր թուով կաթօլիկ ուրիշ ազգութիւններ էլ բազմացան քաղաքի մէջ, և քանի որ չը կար լատինական եկեղեցի, բնական է, որ պէտք է յաճախէին հայկաթօլիկաց եկեղեցին:

Բազմաթիւ ֆրանսիացիներ, գերմանացիներ, չեխեր, իտալացիներ և լեհացի կաթօլիկներ մուտք ունենալով հայկաթօլիկների եկեղեցին, բնականապէս պէտք ունէին նաև լատին հոգևորականի, այդ պատճառով լատին հոգևորականների մուտքը այդ եկեղեցում կատարվեցաւ բոլորովին հասարակ կերպով, որովհետև 1844 թւականում բոլոր կապուցին պատերները Կովկասից աքսորելուց յետոյ, երբ դադարեցան Կամենեցի, Լվովի և Մոզիլեվի հայկաթօլիկ եպիսկոպոսական թեմերը, և երբ վախճանվեցաւ Ախալցխայի հայկաթօլիկաց հոգևոր կառավարիչ հայր Պ.վ. Շահխուլեանը, ռուսաց կառավարութիւնը, Հռոմի պապի հետ ունեցած դաշնագրի գորութեամբ 1847թ. յուլիսի 22-ին, Կովկասում եղած բոլոր հայկաթօլիկ հոգևոր վարչութիւնը յանձնեց Սարատովի լատին եպիսկոպոսին, ժամանակաւորապէս և որոշ կանոնական իրաւամբ, միջև ունենալու համար հայկաթօլիկ թեմական եպիսկոպոս (**Сводь зак. томь, ст. 75**. Օրէնքների ժողովածու օտար դաւանութեան վերաբերեալ):

Հասկանալի է, որ Տիրասպօլի լատին եպիսկոպոսը, որպէս թեմական վիճակաւոր, ազատ էր այնպիսի տնօրինութիւն անել, որ Թիֆլիսի հայկաթօլիկների եկեղեցին հետզհետէ կորցրեց իր հայկական բնաւորութիւնը և դառաւ լատինական եկեղեցի, որին ընդդէմ չէին, ցաւ է խոստովանել, նոյն իսկ ծխական հայկաթօլիկները:

Լատին հոգևորականութիւնը, ժամանակաւորապէս հաստատվելով հայկաթօլիկների եկեղեցում, հետզհետէ այնքան առաջացաւ, որ այժմ լիապէս տէր է հայկաթօլիկ եկեղեցում, մերժելով հայկաթօլիկական ծէսը, արարողութիւնը, ժողովրդական ընտրողական սկզբունքը, և ներքին վարչութեան եղանակը նոյն իսկ հայկաթօլիկ ծխականների համար, որը, ի հարկէ, հակառակ է թէ հայկաթօլիկ եկեղեցու իրաւունքներին, և թէ օրինաց:

Այնքան ցաւալի չէ, ի հարկէ, որ Թիֆլիսի հայկաթօլիկների եկեղեցու մէջ իրաւունք են ձեռք բերել և հայկաթօլիկների իրաւունքներին բռնանում են լատին եպիսկոպոսից նշանակած լատին պատերները, այլ աւելի ցաւալի է, երբ նոյն իսկ Թիֆլիսի հայկաթօլիկները հեռացած են այնքան գիտակցութիւնից, կրօնասիրու-

թիւնից և հոգեպէս այնքան թուլացած են, որ բոլորովին չեն կարողացել նախատեսել այն բարոյական մեծ վնասը, որ այժմ տեղի է ունեցել նրանց եկեղեցու վարչութեան մէջ, երբ այժմ, լատին հոգևորականութիւնը բացարձակ իրաւունք է համարում հայկաթօլիկներու եկեղեցու մէջ այնպիսի տնօրինութիւններ անել, և այնպիսի իրաւունք բանացնել, որը նոյն իսկ լատինական եկեղեցու կողմից մի քանի անգամ ժողովներով արդէն ընդունված է, ձեռք չը տալ հայկաթօլիկ եկեղեցու իրաւունքներին, որպէս արևելեան եկեղեցու կանօնական իրաւունքի: Աւելի տխուրն այն է, որ Թիֆլիսի հայկաթօլիկները մինչև այսօր շարունակ չեն ունեցել այնպիսի քահանաներ, որոնք սնված լինէին հայկաթօլիկութեան գաղափարով, որոնց համար պարզ դաւանութիւն լինէր հայկաթօլիկ եկեղեցու անցեալ պատմութիւնը, ուղղութիւնը, ոգին և եկեղեցական ինքնուրույնութեան անսխալ վարդապետութիւնը և այն հասկացողութիւնը ունենալին ճանաչելու Չոսմի դարևոր քաղաքականութեան ոգին և այն ձգտումները, որոնք Չոսմի եկեղեցին գործ է դրել ժամանակից յետո դէպի արևելեան եկեղեցիք առհասարակ, և մասնաւորապէս դէպի մեր, հայկաթօլիկաց մայրենի եկեղեցին, որ և արդէն պարզած է և յայտնի մեր ժամանակակից եկեղեցական պատմութեան մէջ:

Մեղաւոր չէ, ի հարկէ, ժողովուրդը այն դէպքում, եթէ նա դարերի ընթացքում մեծացել և սնվել է կրօնական նեղ գաղափարով, որին դաստիարակել են կրօնական միակողմանի ուղղութեամբ. ժողովուրդը եթէ չունի գիտակցութիւն ընտրութիւն անելու եկեղեցական իրաւանց մէջ, եթէ նա անտեղեակ է պատմութեան յաջորդական օրենքներին, այդ դէպքում հասկանալի է, որ ժողովրդի ազգային ինքնաճանաչութեան գաղափարը, ցեղական զգացմունքները ժամանակի և հանգամանքների ազդեցութեան տակ կարող են միշտ թուլանալ և սպառվել, եթէ չը յայտնվի այն առողջ գիտակցութիւնը, որը գիտութիւնը տարածել է ամեն տեղ կրօնի և ազգայնութեան առանձնայատկութեան մասին հաւասարապէս:

Չետևեալ յօդուածով կաշխատենք պարզել Թիֆլիսի հայկաթօլիկ ժողովրդի իրաւունքները և նոցա պարտականութեան խնդիրը, որը միանգամայն հակառակ չէ նաև Չոսմի եկեղեցու իրաւանց:

## Թիֆլիսի հայ կաթոլիկները (Նիւթեր հայ-կաթոլիկութեան պատմութեան)

Եթէ մի գաւառացի հայ-կաթոլիկ առաջին անգամ այցելէ Թիֆլիսի հայ-կաթոլիկների եկեղեցի, նա այնպիսի մի անսպասելի փոփոխութեան պէտք է հանդիպի, որ հազիւ թէ կարողանայ իր աչքերին հաւատալ, թէ նա իրականապէս գտնվում է հայ-կաթոլիկական եկեղեցու մէջ:

Եկեղեցու արտաքին ձևը և տեսքը հայկական են, միայն դրան նորաշէն հոյակապ շինութիւնը, որպէս մի գեղեցիկ կարկատան, իսկոյն հասկանալի են դարձնում այդ բարեփոխութեան ազատ նպատակը և միտքը, երբ այդպիսին հետաքրքրութիւնից դրված տեսնելու լինի անհետացած արձանագրութեանց տեղերը և հայկական ժամանակագրութեան անյայտացումը...

Խորին երկիւղածութեամբ նա մտնում է եկեղեցի և պատկառելի համեստութեամբ նա սկսում է նայել իր շուրջը, որպէս մի օտարական, որը կամենում է եկեղեցու բարեւաւութեան չափով հասկացողութիւն կազմել ժողովրդի կրօնասիրութեան և ջերմեռանդութեան վրա:

Այդ բոլորը գոհացուցիչ է, բացի նրանից, որ այդ եկեղեցու ներքին բարեզարդութեան մէջ չէ կարելի նշմարել ոչ մի հայկական ձևակերպութիւն. սրբոց նկարները, հանդերձները և զգեստները բոլորը լատինական են և խորթ գաւառացի հայ-կաթոլիկների համար: Գեղեցիկ նստարանները և քաղցրահնչիւն երգեհօնը երբէք չեն կարող գրաւել հայ-կաթոլիկի սիրտը, և նա, դառն մտածութեան մէջ ընկղմած, ակամայից անցնում է մեր ժամանակակից կրօնական պատմութեան տխուր շրջանը...

Նա տեսնում է հայ-կաթոլիկների եկեղեցու մէջ լատին պատերներ, լատինական ծէս և արարողութիւններ, որոնց ներկայ լինում է անխտիր ֆրանսիացի, գերմանացի, իտալացի, անգլիացի, չեխ, ասօրի կաթոլիկ ժողովուրդը, և այդ եւրոպացի կաթոլիկների շարքում կարելի է տեսնել խոտորջուրցի, լօռեցի և բուն տեղացի հայ-կաթոլիկներ, որոնք կրօնական միութեան մէջ, համախմբվելով այդ եկեղեցում, ներկայացնում են իսկապէս կաթոլիկ եկեղեցու ճիշտ տիպարը: Այդ իրողութիւնը պարզապէս ապացուցանում է, որ կաթոլիկական եկեղեցու մէջ չը կայ ազգայնութիւն բառը. եկեղեցին չէ ներկայացնում ազգային, ժողովրդական որոշ բնաւորութիւն, ազգային պատմական ինքնուրոյնութիւն, լեզու, և արարողութեան բուն ազգային բնաւորութիւնը:

Յոսմի եկեղեցին ներկայացնում է զանազան ազգերի հաւաքա-

ծու, որոնք անգոյն բնաւորութեամբ կամաւորապէս հրաժարվել են եկեղեցական անկախութեան գաղափարից և ծուլվել են լատինականութեան մէջ, որը տիրում է ամբողջ լատին աշխարհին: Այդպէս է նաև իսլամը, որը չէ ճանաչում ցեղ, հայրենիք և լեզու. բոլոր իսլամները ծուլվում են կրօնի մէջ, ուղղափառ վարդապետութեան ներքոյ: Եթէ Յոսի եկեղեցին, որպէս քրիստոնեայ մեծ եկեղեցի, լիներ նախկին քրիստոնէական պարզ վարդապետութիւն, հաւասարութեան սկզբունքի վրա հիմնված եկեղեցի, որը բոլորովին հաշտ աչքով պէտք է նայեր մնացած քրիստոնեաների վրա, և առանձին քաղաքական ու տիրող նպատակներ չունենար դէպի միւս դավանութիւնները, այդ դէպքում, կրկնում ենք, որ գայթակղութեան ոգի չէր կարող առաջ գալ բոլոր քրիստոնեաների մէջ, և եկեղեցական պատմութիւնը ազատ կը մնար աններելի պակասութիւնից, քրիստոնեայ եկեղեցիները բաժանած, անջատած և միմեանց դէմ թշնամաբար չէին վարվի բնաւին: Բայց ցաւալի է, ի հարկէ, որ Յոսի եկեղեցին, առաւել ևս նորա լատին եկեղեցականները, իրանց գերիշխանութեան հզօրութեան վրա յենած, միշտ տրամադիր են մեռցնելու և անհետացնելու այն բոլոր ազգերի իրաւունքները, որոնց վրա իշխելուց յետոյ, կամենում են նաև, որպէս պարծանք, այդ փոքրիկ ազգութիւնների սպանված դիակների վրա բարձրանալ և հռչակել իրանց ամենակարող լինելը:

Գործողութեան այդ եղանակը յատուկ է Յոսիին և Յոսիը կարող է պարծենալ դորանով. մինչև այսօր հազարավոր հեղինակներ, հազարավոր ընտիր հատորներով քննադատել և դատապարտել են Յոսի անհամբերողութեան և տիրապետական ոգին, բայց և այնպէս Յոսիը դարձեալ նոյնն է, և դեռ ևս նորա յոյսերը անցեալի վերաբերութեամբ կորած չեն...

Յոսի դարևոր քաղաքականութիւնը և նորա տիեզերական ձգտումները հասկացել և ճանաչել են ոչ թե միայն եւրօպական կաթօլիկ ազգերը, այլ և Յոսի քաղցր բարերարութիւնը վայելել է նաև հայ ազգը: Կ.Պօլսի վերջին կրօնական խռովութիւնները և հայ ազգի անթիվ ու անհամար դրամական և բարոյական զոհաբերութիւնները, որպէս անջնջելի կնիքներ պէտք է մնան յաւիտենականապէս ապագայի համար. Յոսի այն ձգտումները, որոնցով կամենում է հետզհետէ և աստիճանաբար ջնջել, ոչնչացնել բոլոր փոքրաթիւ ազգերի դարևոր և սրբազան իրաւունքները, արդէն յայտնի են և պատմութեան էջերը բռնած:

Յոսի ճնշող ծանրութիւնից ազատվելու համար փոքրաթիւ ազգութիւններին մնում էր երկու վճռական ծայրերի դիմել, կամ իսպառ լատինական ծեսին յարիլ, կամ իսպառ հեռանալ Յոսից. այդ երկու

ծայրայեղութեան գործը արդարև կատարվեցաւ ազգերի մտաւոր ու կրօնական կեանքի մէջ. բողոքականութիւնը մի զօրեղ և ազդու բողոք էր մարդկութեան կողմից, իսկ արևելեան եկեղեցիների իսպառ բաժանվելը Յոսմից վերջին և արևելի նպատակայարմար ճանապարհ էր, որ բռնեցին փոքրաթիւ ազգութիւնները: Բոլորովին Յոսմին անձնատուր եղածներն էլ, որոնք լատինական ծէսը ընդունեցին, դարձեալ հանգստանալ չը կարողացան, որովհետև Յոսմը, միշտ կասկածոտ և հավատաքննութեան հեղինակ Յոսմը, կասկածում էր նոցա հաւատարմութեան վրա, նորան հարկաւոր էր փորձաքարի զարնել ժողովուրդի խիղճը, հաւատը և նորա սրտի ամենածածուկ խորհուրդները...

Իսկ երկու ծայրերի մէջ եղածների համար, այսինքն Յոսմի գերիշխանութիւնը ճանաչող և իրանց ազգային եկեղեցական իրաւունքներից չը հեռացողների համար, մնում էր միշտ յուսահատ կռիվ մղել հզօր Յոսմի դէմ. անհաւասար մրցութեան մէջ, երբ կռիւ գէնքերն ազնուաբար չեն գործածվում, այդպիսի դրութեան մէջ յաղթութիւնը մեծ ոյժի կողմը կլինի անկասկած: Եշմարտութեան և խղճի ծայնը այդտեղ լռում է: Այդ վիճակին ենթարկվեցան մեր Վենետիկի այն պանծալի հայրերը, որոնք յանուն ազգային և եկեղեցու ջատագովութեան, որպէս ճշմարտութեան հերոսներ, ընկան պապականութեան խարդախ քաղաքականութեան դէմ, բայց նոցա պաշտպանած դատը, որպէս սրբութիւն, պաշտպանեցին շարունակ նոցա յաջորդները:

Եւ այդպիսով Յոսմը կարողացաւ հայ-լուսաւորչականների դէմ նախապէս կռուցնել հայ-ունիթօռներին, արևելեան Յայաստանի հոգևորականութեան դէմ՝ Կիլիկիայի հայ հոգևորականութիւնը, Վենետիկի միաբանութեան դէմ՝ հայ կօլլեժները, հայ եկեղեցու դէմ Լիբանանի հայ միաբանութիւնը, հակա-հասունեանների դէմ՝ հասունեան կուսակցութիւնը, իսկ եթէ աջողվի, Անդրկովկասի հայ-կաթօլիկների դէմ պէտք է կռուցնէ վրացախօս հայ-կաթօլիկներին, նախապէս նոցա հայ դաստիարակութեան ազդեցութիւնից հանելով և խորթացնելով: Ահա այդ է Յոսմի դարևոր քաղաքականութեան նպատակը. և նա դեռ շատ պէտք է առաջ տանի իր կրօնական քաղաքականութիւնը, ընդ միշտ յոյս ունենալով իր քաղաքական նախկին փառքի վերակենդանութեան վրա:

Եթէ կայ մի կէտ, որ պէտք է ուշադրութիւնից չը վրիպել, այդ այն է, որ այդ բոլոր գործողութիւնների մէջ Յոսմը իր շահն է որոնում միշտ, երբ նորա ձեռքով երկու հարազատ եղբայրներ կռիւ բռնած ժամանակ, միմեանց ձեռքից կրօնական սրբութիւնները յափշտակելու համար, ստիպված էին դիմել թիւրք զօրականի սուլիմներին և այն էլ

ուղղափառ եկեղեցու մէջ... Ճշմարիտ է, յաղթութիւնը տարաւ մեծամասնութիւնը, որի կողմն էր պապը և թիւրք կառավարութիւնը, բայց բարոյական յաղթութեան պսակը տարան և սրտերի մէջ պէտք է անջինջ պահեն այն փոքրաթիւ հարազատները, կրօնի անխարդախ դիւցազները, որոնք հաւատարիմ մնացին մայրենի եկեղեցու իրաւունքներին, որոնց վեհազն առաջնորդը (էնֆիաճեան վարդ.) մահուան տագնապի ժամանակ անգամ հաւատարիմ մնաց իր սրբազան ուխտին և չը խոնարհեցաւ պապի նուիրակի առաջ: Եթէ այդ կրօնական երկպառակութիւնը Կ.Պօլսից, թիւրքաց Յայաստանից չանցաւ նաև Անդրկովկասի հայ-կաթօլիկների մէջ, դորա պատճառը մեր արդար կառավարութեան ազատամիտ սկզբունքն էր և արդար օրէնքը, որը արդարապէս պաշտպան է իր հպատակների խղճի և կրօնի ազատութեան, բայց որովհետև Ռոմի համար սկզբունքը և գործադրութիւնը միատեսակ է ամեն տեղ, այդ պատճառով զարմանալի չէր եթէ Կ.Պօլսի լատին վարչութեան ձեռքով յարուցվեցաւ վրացախօս հայ-կաթօլիկների վէճը (Ախալցխայում), որը իր ժամանակին գրաւեց մամուլի և հասարակութեան ուշադրութիւնը:

Վրացախօս և հայախօս հայ-կաթօլիկների մէջ արհեստական կերպով և անբնական եղանակով յարուցված վէճը մի այնպիսի գեղեցիկ դաս էր հայ-կաթօլիկներին, որ անկարելի էր այդ խնդրի հետ կապված չը համարել լատին եպիսկոպոսի նպատակը՝ որն է, ջլատել հայ-կաթօլիկների նոր զարգացող ոյժերը, և լատինականութիւնը տարածել նաև հայ-կաթօլիկների մէջ:

Լատին եպիսկոպոսը, պարզապէս պաշտպանելով վրացախօս հայ-կաթօլիկներին, կամենում էր մի նոր հերձուածք առաջ բերել հայ-կաթօլիկների մէջ, և հէնց այդ պատճառով սաստկապէս հալածվեցան այն հայ-կաթօլիկ քահանաները, որոնք պաշտպանում էին մայրենի եկեղեցու իրաւունքները, և դրա հակառակ, միշտ առանձին պաշտպանութիւն էին վայելում այն վրացախօս հայ-կաթօլիկները, որոնք տրամադիր են մոռանալ հայոց լեզուն, և եկեղեցու արարողութիւնը կատարել վրաց լեզուով:

Բայց ուրախալին այն էր, որ ի վերջոյ Սարատովի լատին եպիսկոպոսն անգամ համոզվեցաւ վրացախօսների հայ-կաթօլիկ լինելը, ինչպէս պէտք է ցոյց տանք շարունակութեան մէջ:

Յոդուածի առաջին գլխում ցոյց տուինք, որ հայ-կաթօլիկությունը մուտք է գործել Վրաստան դեռ 1393 թւականին հայ-ուճիթօնների ձեռքով: Սխալ կը լինի կարծել, թէ այդ ժամանակ հայ-ուճիթօնների հետ կային ևս կապուցին լատին կրօնավորներ, քանի որ կապուցիները կարգը հաստատվեցաւ 1530 թւականին, և այնքան շուտ աճեցաւ, որ



ներկայ դարուս առաջին թւականում արդէն ունէին զանազան տեղեր հաստատած 1600 հատ վանք ու եկեղեցի և 25000 անդամ:

Այդ իրողութիւնը ի նկատի առած, պետք է հաստատապէս հաւատալ, որ կապուցիւնները տարածվեցան Արևելքի մէջ 1600 թւականին, և միացան հայ-ունիթօռների հետ:

1755 թւականին, վրաց թէմնուրագ իշխանի ձեռքով արքայութեան Վրաստանից, իսկ 1760 թւականից մինչև 1844 թւականը կարողացան ապրել Թիֆլիսում, և բոլորովին արքայութեան Ռուսաստանից: 1760 թւականից մինչև 1816 նրանք Թիֆլիսի մէջ դեռ չունէին եկեղեցի, և միայն այդ թւականում կառուցեցին ներկայ հայ-կաթօլիկների եկեղեցին (Միջի-Փողոցում):

Մինչև 1830 թւականը Թիֆլիսի մէջ չը կային ուրիշ կաթօլիկ ընտանիքներ, բացի հայ-կաթօլիկներից, որոնք էին այդ եկեղեցու ծխականները: 1830 թւականից արդէն բազմացան Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկները (Տաճկահայաստանից գաղթած), որոնք ունէին իրանց ծխական քահանաները: Այդ հայ-կաթօլիկ քահանաներից մենք կարող ենք յիշել հայր Միքայէլ վարդապետ Սալլանթեանին, որը պրօպագանդայի աշակերտ էր, Լիբանանի միաբան, որը յետոյ մայրենի եկեղեցու ծոցը վերադառնալով եպիսկոպոս դառաւ: Նրան յաջորդեց Բարադանեան վարդապետը:

Հայր Պօղոս վարդապետ Շահխուլեան, մինչև Ախալցխայի հայ-կաթօլիկ գաղթականների գալը, Թիֆլիսումն էր տեղացի հայ-կաթօլիկներին ծխական քահանայ: Այդ Պօղոս վար. Շահխուլեան ունի բազմաթիւ աշակերտներ քահանա ձեռնադրված, որոնցից մի քանիսը յետոյ դառան վրացախօս հայ-կաթօլիկների առաջնորդ: Շահխուլեանից յետոյ Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների ծխականներ էին՝ տէր-Յակոբ քահանայ Ղալայճեան, (լօռեցի), տէր-Ղազարոս քահանայ Գալուստեան, տէր-Պօղոս Լազարեան, տէր-Պետրոս Մճետելով (Ախալցխացի), հայր Ջաքարիայ Գուրգենեան (Թիֆլիսեցի) և վերջերումս հայր Գ.Սափարեան:

Եւ այդպիսով Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկները շարունակ ունեցել են իրանց հայ-կաթօլիկ քահանաները, որոնք ինքնաճանաչութիւն չունէին հայ-եկեղեցական ծէսերը և արարողութիւնները պահպանելու համար իրանց եկեղեցու մէջ: Այդ պատճառով Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկ եկեղեցու վարչութիւնը աստիճանաբար անցաւ այն հայ-կաթօլիկ եկեղեցականների ձեռքը, որոնք չը նայած որ հայ-կաթօլիկներ են, բայց լատինական թելադրութիւնից ստիպված, կամենում են ցոյց տալ իրանց իբրև վրացի կաթօլիկներ, լատինական ծէսով ու արարողութեամբ: Այդ լատինականութեան դիմած վրացախօս հայ-կաթօլիկների

մասին այստեղ հարկաւոր են համարում մի փոքր շեղվել, և ընթերցողների ուշադրութիւնը դարձնել այն կէտի վրա, թե ինչ պատճառներից ստիպված հայ-կաթօլիկներից շատերը, որոնք մոռացել էին իրանց մայրենի լեզուն, այժմ չեն կամենում խոստովանել իրանց հայ լինելը, այլ աւելի տրամադիր են իրանց «վրացի-կաթօլիկ» կոչելու:

Մինչև Ախալցխայի հայ-կաթօլիկների հոգևոր կառավարութեան բացվելը և այդ թեմը ժամանակավորապէս Սարատովի լատին եպիսկոպոսին յանձնվելը, հայ-կաթօլիկ քահանաների ձեռնադրութիւնը լինում էր Ս.Պետերբուրգի լատինական կօլլեժի գլխաւոր եպիսկոպոսի ձեռքով: Բուն ախալցխացի վրացախօս հայ-կաթօլիկ քահանայ՝ տէր-Պետրոս Խարիսճարով, որը հայր Պօղոս վարդ. Շահխուլեանցի աշակերտներից էր և հայ-կաթօլիկ արարողութեան վրա ձեռնադրած 1843 թւականում, որպէս ծխական քահանայ բնակվում էր Ախալցխայի մէջ, երբեմն այցելելով նաև Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկ ժողովուրդը:

1849 թւականին այդ Խարիսճարեան քահանան մտադրվում էր ուխտ գնալ Երուսաղեմ, բայց Կ.Պօլիս հասնելով փոխում է իր մտադրութիւնը և մնում է Կ.Պօլսի լատին պատուիրակի իրավասութեան ներքոյ:

Այդ թւականներում հասունեան խնդիրը ահռելի կերպարանք էր առել: Մի կողմից լատին եպիսկոպոսը և հասունեան կուսակցութիւնը, միւս կողմից Վենետիկի Մխիթարեանները բազմաթիւ ժողովուրդներ միմեանց դէմ կրօնական բանակռիվ էին մղում: Պապի լատին նուիրակը արդէն կասկածելի էր համարել հայ-կաթօլիկութեան ապագան, և որոնում էր նորանոր հնարներ նիւթել պապականութեան օգտին: Բայց որովհետև Ռուսաստանի մէջ արդէն օրինական ձև էին ստացել հայ-կաթօլիկների և լատին եպիսկոպոսի յարաբերութիւնները, և ռուսաց կառավարութիւնը պապի հետ բանակցութեան վերջնական որոշման համեմատ (1848թ. յունվ. 22) հայ-կաթօլիկները ժամանակաւորապէս էին յանձնված Սարատովի լատին եպիսկոպոսին մինչև ունենալու իրանց սեփական թեմական եպիսկոպոսները, այդ պատճառով Կ.Պօլսի լատին նուիրակի գլխում ծագում է մի գեղեցիկ միտք՝ վրացի կաթօլիկութիւն հաստատել Կովկասի մէջ:

Բայց որովհետև պետական օրէնքով արգելվում է ուղղափառ վրացուն կրօնափոխութեան դիմել, այդ պատճառով վրացախօս հայ-կաթօլիկները արդէն պատրաստի ժողովուրդ էին նոցա համար: Եւ այդպիսով Խարիսճեան քահանային աջողվեցաւ Կ.Պօլսում վանք և միաբանութիւն հաստատել վրացի հայ-կաթօլիկների համար քահանայ պատրաստելու նպատակով: Բազմաթիւ աշակերտներ նա քահանայ ձեռնադրեց լատինական արարողութեան համաձայն, որպէս

վրացի կաթօլիկներ, որոնք երբէք գոյութիւն չունէին աշխարհիս երեսին: Մի քանի աշակերտներ էլ նա ձեռնադրեց յոյն կաթօլիկների համար:

Այդ երևոյթը հայ-կաթօլիկների մէջ զարմանալի բան չէ կարող համարվել, որովհետև եկեղեցի հաստատել առանց ծխականների և տիտղոս տալ առանց օրինական և իրական վիճակների սովորական բաներ են կաթօլիկութեան մէջ, որովհետև մենք ունեցել ենք հայ-կաթօլիկ եպիսկոպոս «Սիւնեաց» և «Էջմիածնի» տիտղոսով, ուր կաթօլիկութեան հոտն անգամ չը կայ: Պրօպագանդայի դրամական վիճակը շատ ապահով էր, նա կարող էր այդպիսի մտքեր յղանալ, որը իրականութեան հակառակ և կրօնական գործին էլ երբեմն վնասակար կարող էր լինել: Այդ Խարիսճեան քահանայի ձեռնադրածներից (լատինական եպիսկոպոսի ձեռնադրած) շատերը կան որպէս լատինական ուխտի ձեռնադրված պատերներ, որպիսիք են Սիմէօն Խիթարեան (այժմ պատրի Ալֆօնս), Պետրոս Ղալայճեան (այժմ պատրի Պավլէ), Ստեփաննոս Եղսանեան (այժմ պատրի Ստեֆան Եղսանով), Յովսէփ Նեփիսեան (այժմ Ֆրանչիսկօ Նեփիսեան), այդպէս և Մուքաֆեան, Բարսեղեան, Աթօյեան, Մալվինեան, Սարգսեան, Չիլինկարեան, Մարտիրոսեան, Մամիկոնեան և այլն, որոնք ձեռնադրված են լատինական ծեսի համաձայն, բայց բոլորն էլ հայ ծագումից են և հայ ժողովրդի որդիք՝ Ախալքալաքի և Ախալցխայի գաւառից, որոնք աշակերտելով Կ.Պօլսի միաբանութեան մէջ, ձեռնադրվել են լատինական ծեսով, և որոնք այժմ իրանց «վրացի կաթօլիկներ» են համարում, բայց սրտով և հոգով լատին պատերներ:

Այդ լատինական ծեսով ձեռնադրված հայ-կաթօլիկ վրացախօս քահանաներից մի քանիսը սպորդեցան Անդրկովկաս, և չը նայելով օրինաց այն կէտին, որ անկարելի էր արտասահմանեան ձեռնադրված քահանան Անդրկովկասի հայ-կաթօլիկ ծխականներ նշանակել, բայց և այնպէս Սարատովի լատին եպիսկոպոսը աջողեցրեց այդ խնդիրը և այժմ մի քանի վրացախօս հայ-կաթօլիկ լատին քահանաներ ծխականներ են Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկների եկեղեցում, Ախալցխայում և Փօթիի ու Քութայիսի մէջ: Այդ վրացախօս հայ-կաթօլիկ քահանաները հայ-կաթօլիկ եկեղեցիների պատարագը լատինական արարողութեամբ կատարելուց յետոյ, աւետարանը և քարոզը վրացերէն էին խօսում եկեղեցիների մէջ, և ապա բոլորովին հայ-կաթօլիկութիւնը բարձիթողի արին և աշխատեցին լատինականութիւնը տարածել Կովկասի մէջ, վրացախօս ժողովրդի համար վրացերէն աղօթագրքեր և ուղարկներ տարածելով ժողովրդի մէջ: Այդ բաւական չէ. այդ վրացախօս հայ-լատինացած քահանաները ամեն հնար գործ են դնում հայ-

կաթօլիկ ժողովրդին մոռանալ տալ հայ լինելը. նախ ամեն մի դեպքից օգուտ են քաղում գրգռել վրացախօս հայ-կաթօլիկներին և խառնակել ժողովուրդը, որպես զի կրոնական երկպառակութիւնների պատճառով կարողանան անելի ճնշել, հարստահարել կրօնասէր ժողովուրդը և զրկել նրան ինքնաճանաչութեան գաղափարից:

Այդպիսի հանգամանքների ազդեցութեան տակ առաջ եկաւ Ախալցխայի վրացախօս և հայախօս հայ-կաթօլիկների եկեղեցական վեճը, որը իր ժամանակ բաւական աղմուկ առաջացրեց ժողովրդի մէջ: Վրացախօս հայ-կաթօլիկները կամենում էին բացառապէս տէր լինել եկեղեցական ներքին իրաւանց վրա, և եկեղեցական արարողութեան մէջ մտցնել նախ վրաց լեզուն, ապա և լատինական ծեսերը և արարողութիւնները: Դորան ընդդիմացան հայ-կաթօլիկները:

Խնդիրը ներկայացաւ Սարատովի լատին եպիսկոպոսին և կառավարութեանը: Թէ Սարատովի լատին եպիսկոպոսը և թէ ռուսաց կառավարութիւնը խնդիրը քննելով, վճռեցին հայ-կաթօլիկութեան օգտին և այդպիսով խնդիրը, ըստ երևոյթին, հանդարտեցաւ:

Եթէ հայ-կաթօլիկները փոքր ինչ թուլութիւն ունենային, վրացախօս հայ-կաթօլիկները արդէն գրաւած կը լինէին եկեղեցին և հայ-կաթօլիկութեան ծէսը և արարողութիւնը իսպառ վերցրած այնտեղից:

Բայց պէտք է գիտենալ, որ վրացախօսութեան պաշտպան էին Ախալցխայում այնպիսի քահանաներ, որոնք աշակերտելով հայր Աղէքսանդր վարդապետի մոտ, քահանայ ձեռնադրվելու ժամանակ ուխտել են հաւատարիմ մնալ հայ-կաթօլիկ եկեղեցուն, իսկ յետոյ վերադառնալով հայրենիք արդէն գործիք էին դառել վրացախօս լատինացած քահանաների ձեռքին և ուխտադրուժ համարձակութեամբ աշխատում էին ի վնաս մայրենի եկեղեցուն:

Այդ քահանաներից մէկը մինչև անգամ քաջութիւն ունեցաւ վրաց մամուլի մէջ խեղկատակ միամտութեամբ ապացուցանել, թէ՛ ամենահին ազգը վրացիք են և թէ վրացի կաթօլիկութիւնը եղել է շատ առաջ:

Այդ քահանային անելի լավ կը լինէր եթէ նախ իր ընտանիքի տոհմագրութիւնը ուսումնասիրէր, չը մոռանար իր ազգանունի հայ լինելը, և որպէս կենդանի ապացոյց իր ժողովրդի ազգութեան հետաքրքրվէր ժողովրդի անցեալով, սովորութիւններով, յատուկ անունների որոշիչ ուղղագրութեամբ, հին ձեռագրերով, տապանաքարերով և ժողովրդի կենդանի մնացած անանդութեամբ, որով նա կարող էր լիապէս համոզվել, որ իր նախնիքը եղել են մաքուր հայեր և իր այդպիսի խոստովանութիւնը կարող էր անելի պատիւ և ինքնաճանաչութեան գաղափար առաջ բերել, քան թէ ազգուրացութեան անունը ժառանգել բոլորովին անտեղի պայմաններում: Մեր կրօնակից վրա-

ցախօս հայ-կաթօլիկներին առաւել ևս ապահովացնելու համար, այստեղ հարկաւոր են համարում մի հին ձեռագրի օրինակ առաջ բերել, որով նոքա կարող են համոզվել որ իրանց նախնիքը եղել են հայ-կաթօլիկներ և հայ ազգութեան պատկանող անդամներ:

Յայտնի է, որ հայ-կաթօլիկութեան առանձին եկեղեցական վարչութիւն ունենալու համար Թիւրքիայում 1830թւին, յունիսի 6-ին, տեղի ունեցան բաւական խռովութիւններ, որոնց վախճանով հայ-կաթօլիկները, որպէս կրօնական մի առանձին ժողովուրդ, պաշտօնապէս ճանաչվեցան թիւրքաց կառավարութիւնից: Մինչև այդ ժամանակ հայ-կաթօլիկ ժողովրդի իրաւունքը գտնվում էր դարձեալ հայոց պատրիարքարանի իրաւասութեան տակ, որը երբեմն մեղմաբար, երբեմն հալածանք հանելով, վերջապէս կարողացավ հայ-կաթօլիկ առանձին եկեղեցի առաջացնել և բոլորովին դուրս գալ հայոց պատրիարքարանի իրաւասութեան տակից: Այդ ժամանակներում հայոց հոգևոր կառավարութիւնը բացարձակ ներկայացուցիչ էր իր ժողովրդի թէ՛ կրօնական և թէ՛ քաղաքական խնդիրներում: Հայոց պատրիարքարանի ձեռքով հաւաքվում էին հայերից արքունական հարկերը և ներկայացվում թիւրքաց կառաւարութեանը:

109

Եթե Ախալցխան թիւրքաց հպատակութեան տակ էր գտնվում, այնտեղի հայերը կրօնական իրաւասացութեամբ ստորադրված էին Էրզրումի հայ եպիսկոպոսին, որը հաւաքում էր արքունական և եկեղեցական տուրքերը և յանձնում ըստ պատկանելոյն: Այդ ժամանակ (1796 թւականում) Երուսաղէմի Թէոդորոս արքեպիսկոպոսի հրամանով մի ոմն Սահակ քահանայ գալիս է Ախալցխայ գիւղացի հայ-կաթօլիկներից տուրք ստանալու համար և տալիս է հետևեալ ապահովագիրը, որը հարազատաբար առաջ ենք բերում այստեղ, որը գրված է հին նօտրագիր գրչով հաստ թղթի վրա, գունատ մելանով:

«Զօրութիւն գրոյս այս է, որ հրամանաւ Թէօդորոս Արքեպիսկոպոսին և մեծի նուիրակին սրբոց Երուսաղէմին, և գիտութեամբ եփրիկենց մահտեսի Յակոբ Աղային կացուցայ փոխանուիրակ Աղսխու թեմին, որ և ի Աղսխայ բնակեալ կաթօլիկ հայերէն ըստ նախնեաց իւրեանց սովորութեան զնուիրական զողորմածութիւն առի, զկնի Ստեփան վարդապետին, փոխանորդին Գեորքայ (եղծուած է) սաղ ստակ, որոյ կէսը կանէ ծե. դուրուշ և տվի զայս զափս ի հաստատութիւն զկնի եկելոց և տեսողաց հաճոյ լինել աղերսեն, գրեցաւ ի ռ. մ. լ. թ. խ փետրվարի ժը իմով ձեռամբ նուաստս Տէր Սահակ»:

Մի այլ հին գրչագիր նոյնպիսի իմաստով գրված է այսպէս. «Թուականիս մերոյ ի ռ. մ. խ. գ. ամսին Մարտ ի»: «Զօրութիւն գրոյս այս է, որ ես մեղսամած Ղեւոնդ վարդապետս շնորհիւ Տեառն և առաջնորդ և

տեսուչ կարմիր վանք կոչեցեալ սբ. Աստուածնից և համայն թեմի և վիճակի նորին, արքունական բարձր հրամանով, թագաւորին և սրբազան պատրիարքին Տեառն Չաքարիայ արքեպիսկոպոսին, օրհնութեան նամակաւն վերոգրեալ թուվ մարտի 1-ին եկի ի վիճակն իմ Ախլախայ քաթօլիկ հայ ժողովրդեան պտղին ճը ամսոյ անկեալն հեսապս տեսի և առի տէր Օհաննէսին իւրեանց աւագ քահանայ Տէր Գրիգորէն և խոջայ Յովհաննէսէ պարոն Անտօնէն և միւս երեցփոխան քուրքչի պաչի պարոն Օհաննէսէն, և մամասախլի պարոն Յեսայէն նաև այս քահանայից և իշխանաց խնդրանօք, վերոգրեալ թուվն, անցելոյն պայմանաւորեցանք պտղի հատուցանեն յամէ յամ, մարտ ամսոյ մէջ կ. դուրուշ. Ախլցխայ, իւլիտայ վաչէ, արալ, ուտէ և ապասթուման և ետու զայս զապս իմով ձեռամբ, և տեսողաց, և լսողաց հաճոյ եղիցի ամէն»:

Ուրեմն այդ ճշմարտապատում ապացուցական հին ձեռագրերի զօրութեամբ սրանից 96 տարի առաջ, Ախալցխայի ներկայ վրացախօս հայ-կաթօլիկները, կրօնական իրաւասացութեամբ ստորադրված են եղել հայ-լուսաւորչական եկեղեցւոյն, իսկ յետոյ, ռուսաց իշխանութեան ժամանակ, արդէն ունէին իրանց առանձին հոգևոր հայ-կաթօլիկ վարչութիւնը:

Եթէ նրանք վրացի կաթօլիկներ լինէին, այդ դէպքում ոչինչ իրաւունք չէին ունենայ հայ-լուսաւորչական եկեղեցականները նրանց վրա, այլ նրանք ստորադրված կը լինէին լատին եկեղեցականների իրաւասութեանը:

Այդ բաւական չէ, նրանց այն ժամանակի ունեցած քահանայից, եկեղեցական երեցփոխների անունները, արդէն պարզ երևում է, որ հայ-կաթօլիկական են, և ուրեմն նրանք եղել են հայ-կաթօլիկներ:

Մի՞թէ կարելի է կարծել, որ վրացախօս հայ-կաթօլիկները, եթէ վրացի լինէին կաթօլիկութեան դիմած, իրանց եկեղեցական արարողութիւնները չէին կատարի կամ վրաց կամ էլ լատինական լեզուով, ի՞նչ պատճառ ունէին նրանք հայկական ժամակարգութեան կատարելուն. և մինչև այսօր թէ պատարագը և թէ քահանայական զգեստները հայ-կաթօլիկ եկեղեցու սովորութեան համաձայն են կատարում:

Լատինականութեանը դիմել են միայն մի քանի եկեղեցականներ, և այդ դեռ ապացոյց չէ, որ մնացած ժողովուրդն էլ պէտք է դիմէ լատինական ծէսին, մինչդեռ յայտնի է, որ ժողովուրդը, այդ կրօնի հաւատարիմ պաշտպանը, միշտ եղել է հաւատարիմ իր եկեղեցուն և արարողութեանը: Մի քանի անարժան եկեղեցականների կատարած գործերն երբէք առիթ չեն կարող լինել ժողովրդին, որ նա մոռանայ իր ազգային եկեղեցին, մայրենի լեզուն և հեռանայ իր հարազատ եկեղե-

ցուց, որի պահպանութեան համար ժողովրդի նախնիքը դարերի ընթացքում թափել են առատ արիւն և արտասուք:

Բազմաթիւ են այն օրինակները, երբ զանազան պատճառներից մէկը հեռանում է իր մայրենի եկեղեցուց. այդպիսին իր նոր դաւանութեան մէջ միշտ մոլեռանդ է մնում, նա մոռանում է անցեալը, յափշտակվում է ներկայի փառքից և դիմում է միշտ խախուտ ապագային:

Այնպէս են նաև այն վրացախօս հայ-կաթօլիկների լատինական արարողութեան դիմած քահանաները, որոնք հեռացել են մայրենի եկեղեցուց, մտել են կաթօլիկութեան մէջ, և այդ լատինածէս կաթօլիկութիւնը կամենում են տարածել նաև վրացախօս հայ-կաթօլիկների մէջ:

Եւ իրաւի, ինչին վերագրել այն տխուր փոխադարձ յարաբերութեան ձևը, որ այժմ ունի Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկ ժողովուրդը իր լատին պատերների հետ: Թիֆլիսի ներկայ հայ-կաթօլիկների նախնիքը միթէ կարող էին գուշակել, որ ապագայում իրանց արդար վաստակով կառուցված եկեղեցին պէտք է դառնայ լատինական եկեղեցի, այնտեղից հեռանայ հայկական ժամակարգութիւնը և տիրապետող լինի լատինական ձևը, և այն էլ, վրացախօս հայ-կաթօլիկների ձեռքով:

Միթէ Թիֆլիսի հայ-կաթօլիկները պէտք է հանդարտութեամբ տանեն այն բարոյական ծանր հարուածը, որ անցեալ ժամանակներումս թիֆլիսեցի մի հայ-կաթօլիկ ննջեցեալի յուղարկավորութեանը տեղի ունեցաւ, երբ յարգելի պատերը մերժել է մի անգամ գոնէ «Չայր մերն» հայոց լեզվով ասելը:

Եւ միթէ Թիֆլիսի, Ախալցխայի, Քութայիսի, Գորու հայ-կաթօլիկներին աւելի քաղցր, և սրբազան պարտականութիւն չէ սրտանց սիրել իրանց մայրենի լեզվով կատարած ժամերգութիւնները, քան թէ անհասկանալի եղանակով դիմել լատինականութեան գիրկը և մոռանալ մեր խնկելի նախահօրց շարականները, հոգեբուխ մեղեդիները և սքանչելի ճոխ երգերը և արարողութիւնները, որոնք իրանց եզակի կանօնաւորութեամբ ներկայացնում են բուն ազգային ոգի և բնաւորութիւն:

Չայ-կաթօլիկ ժողովրդի համար աւելի քաղցր և սիրելի պէտք է լինի դիմել իր քահանային և սրտանց «հաւատով խոստովանիմը» ասել, քան թէ լսել իրան անհասկանալի երգեհոնի երաժշտութիւնը, և լատինական արարողութիւնները:

Այժմեանից իսկ, հաստատապէս կարելի է ասել, որ վրացախօս հայ-կաթօլիկներին մնում է որոշել երկու վճռողական ճանապարհ, կամ պահպանել իրանց եկեղեցական իրաւունքները և պահանջել հայ-կաթօլիկների ծխական քահանայ և անխափան կատարել հայկա-

կան ժամակարգութիւնը և կամ անպայմանապէս հրաժարվել հայ-կաթօլիկութիւնից և դիմել լատինականութեանը: Բայց այդ երկու նշանաւոր խնդիրներն այնքան փափուկ ու կենսական են, որ անկարելի է հեշտութեամբ վճռողականութեան դիմել, և որի համար պահանջվում է գիտակցութիւն և խոհական մտածողութիւն:

Յետևեալ յօդուածով խոստանում ենք շօշափել այդ երկու հարցերը, ցոյց տալով մեր կրօնակից վրացախօս հայ-կաթօլիկներին այն բոլոր եկեղեցական իրաւունքները, որոնց վրա ամրացած է հայ-կաթօլիկների եկեղեցին և այն պետական սրբագործօն օրէնքները և հաստատութիւնները, որոնցով պաշտպանված են հայ-կաթօլիկների ժողովրդեան իրաւունքները:



*«Կրոն և հասարակություն» հանդեսի  
11-րդ համարում տպագրված Վարդան Ջալոյանի  
«Չայոց եկեղեցու պատմություն» դասագիրքը» հոդվածի  
արձագանքը*

**Շահե արեղա Անանյան**  
Միաբան Մայր Աթոռ  
Սուրբ Էջմիածնի

**Հանուն գիտականության**

«Չայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասավանդումը հանրակրթական դպրոցներում բազմաթիվ վերլուծությունների, դիտարկումների ու քննադատությունների առիթ է տվել: Անկեղծ և անաչառ մտահոգությունների ու քննադատությունների կողքին կան նաև ավելորդ զգացմունքայնությամբ և միտումնավորությամբ գրված հոդվածներ ու հրապարակումներ, որոնք հարցին ճիշտ ու արդար լուծում գտնելու փոխարեն ավելի են խճճել առանց այն էլ անորակ հրապարակումներից ձանձրացած հայ ընթերցողին: Այս մտահոգության մեջ է ահա գրված մեր հոդվածը, որի առիթ հանդիսացավ մշակութաբան Վարդան Ջալոյանի հեղինակությամբ և «Չայոց եկեղեցու պատմություն» դասագիրքը» խորագրով լույս տեսած երկարաշունչ հոդվածը ([www.religions.am](http://www.religions.am)): Բնավ չկամենալով դատավորի դեր ստանձնել և քննադատել հեղինակի արտահայտած տեսակետները՝ կկամենալինք, այնուամենայնիվ, հանուն գիտական անաչառության, մի քանի խոսքով եղած փաստերը չխեղաթյուրելու և չաղավաղելու կոչ անել Չայաստանում քաղաքացիական հասարակության կայացմամբ այդքան մտահոգված մեր հոդվածագրին:

Նախ և առաջ, Վ. Ջալոյանի հոդվածում «Չայոց եկեղեցու պատմություն» (ՉԵՊ) դասագրքից մեջբերված հատվածների մեծ մասը կամ գոյություն չունի դպրոցական ծրագրով նախատեսված դասագրքում (մեզ համար անհայտ է, թե ո՞ր հրատարակությունից է օգտվել հոդվածագիրը), կամ էլ սխալ են հղված էջն ու գլուխը: Օրինակ, հոդվածագիրը խոսում է 9-րդ դասարանի ՉԵՊ դասագրքի 9-րդ և 19-րդ էջերում առկա սխեմաների մասին, որոնք, սակայն, գոյություն չունեն դասագրքում: Մեջբերելով 10-րդ դասարանի դասագրքի 19-րդ էջը՝ հոդվածագիրը եզրակացնում է, թե դասագրքի այդ էջում հեղինակների քարոզածը ծայրահեղ ազգայնականություն է: Բայց արի ու տես,

որ այդ էջում զետեղված են աշակերտին մատուցվող նյութից հետո նախատեսված հարցերը, առաջադրանքներն ու քննարկումները, որոնք ոչ մի կապ չունեն հողվածագրի ակնարկած նյութի հետ: Պասագրքի հեղինակների արժեքային համակարգը քննադատելով՝ Վ. Ջալոյանը մատնանշում է 9-րդ դասարանի դասագրքի նույն 9-րդ էջում տեղադրված կառուցվածքային ինչ-որ աղյուսակի մասին: Բայց այստեղ էլ հստակ է դառնում, որ հեղինակը կամ բնավ ծանոթ չէ դասագրքին, կամ էլ...կամեցել է միտումնավոր կերպով խոսել մի սխեմայի մասին, որը գոյություն չունի դասագրքի այդ էջում: Ջալոյանի հավաստմամբ 7-րդ դասարանի դասագրքի 19-րդ էջում նկարագրվում է 15-րդ դարում էջմիածնի կաթողիկոսական աթոռի վերադարձը Սուրբ Էջմիածին, մինչդեռ դասագրքի այդ էջում պատմվում է 10-րդ դարում Յայ Եկեղեցու կյանքում տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին: 9-երով առատացած այս սխալ հղումներից արված միակ քիչ թե շատ ճիշտ եզրակացությունն այն կարող է լինել, որ հեղինակին կամ շատ հոգեհարազատ է 9 թիվը, կամ էլ նրա համար միևնույն է, թե ինչ է նշանակում անաչառ քննադատություն: Սույն միտումնավոր կամ ապատեղեկացված վերաբերմունքի բազմաթիվ վկայություններ կարելի է բերել հեղինակի հողվածից: Այստեղ բավարարվենք վերոբերյալ մի քանի ակնհայտ և ցցուն օրինակներով:

Յեղինակն իր հողվածում Յայոց Եկեղեցուն, ի տարբերություն հայ կաթողիկոսների և բողոքականների, համարում է հայ ազատագրական շարժման հակառակորդ և, իր այս հաստատումից գոհ, քննադատում է դասագրքի հեղինակներին, ովքեր շրջանցել են այս փաստը: Յայոց պատմությանը քիչ թե շատ ծանոթ ցանկացած հայորդու մոտ հողվածագրի այս չհիմնավորված եզրակացությունը միայն զարմանք կարող է առաջացնել: Ո՞վ էր 16-17-րդ դարերում հայ ազատագրական պայքարի դրոշմ առաջին անգամ բարձրացնողը, եթե ոչ հայ եկեղեցական դասը, որի ամենափայլուն օրինակն է կաթողիկոս Յակոբ Զուղայեցին, և ուն գործի փաստացի շարունակողը դարձավ Իսրայել Օրին:

Յեղինակը, չգիտես որտեղի՞ց եւ ինչպե՞ս, հաստատում է, թե Ամենայն Յայոց Կաթողիկոսը դարեր շարունակ եղել է խաների ու սուլթանների ներկայացուցիչը ժողովրդի առաջ: Մի՞թե մեր հարգելի մշակութաբանը ծանոթ չէ մահմեդական տերությունների հասարակական-քաղաքական ներքին կառուցվածքին: Ղուրանի և մահմեդական ուսմունքի համաձայն՝ իսլամի հետևորդների կողմից նվաճված տարածքները դառնում էին խալիֆի, շահի կամ սուլթանի սեփականություն, ովքեր էլ, իբրև կրոնական լիազորություններ ունեցող մեկը, նվաճված ժողովուրդների հետ իրենց հարաբերությունները կարգա-

վորում էին տեղի կրոնական ղեկավարների հետ: Ի՞նչ, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն էր մեղավոր մահմեդական երկրներում առկա այս առանձնահատուկ պետական ներքին կառուցվածքի համար:

Անհիմն է նաև հեղինակի այն պնդումը, թե առաջին իսկ դարերից Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսները, ի տարբերություն մյուս քրիստոնյա եկեղեցիների եպիսկոպոսների, ովքեր կրում էին Հռոմի եպիսկոպոս, Լիոնի եպիսկոպոս, Եդեսիայի եպիսկոպոս ևն տիտղոսները, դարձան Մամիկոնյան, Ռշտունյաց, Խորխոռունյաց նախարարական տների «կլանային առաջնորդներ»: Հիշեցման կարգով նշենք, որ պատմական Հայաստանի գավառների ու նահանգների մեծ մասը նույնպես կրում էր նախարարական այս կամ այն տան անվանումը՝ Ռշտունիք, Խորխոռունիք, Բզնունիք, Անձևացիք և այլն: Հետևաբար, եպիսկոպոսին տրված կոչումը կապ ուներ ոչ թե նախարարական տոհմի անվան հետ, այլ՝ տվյալ գավառի կամ նահանգի, ինչն Ընդհանրական եկեղեցու տիեզերական ժողովներով հաստատված կանոնական որոշման ուղղակի գործադրությունն էր: Իսկ Արշակունյաց տիրույթ համարվող Այրարատյան նահանգում եպիսկոպոսն Այրարատյան Աթոռի հոգևոր առաջնորդն էր: Մինչև օրս էլ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության գահակալի տիտղոսն է՝ «եպիսկոպոս Այրարատեան նախամեծար Մայր Աթոռոյ»: Ի դեպ, Հռոմի պապն ու Կոստանդնուպոլսի Տիեզերական պատրիարքն էլ ստորագրում են իբրև համապատասխանաբար՝ «Հռոմի եպիսկոպոս» և «Կոստանդնուպոլսի արքեպիսկոպոս»: Պարզապես հապշտապ ու չհիմնավորված եզրակացություններ և քննադատություններ անելուց առաջ պետք է ավելի լավ ուսումնասիրել պատմությունն ու չփորձել 20-րդ դարի մտայնությամբ կարդալ միջնադարի պատմությունը: Դա հարիր չէ մշակութաբանի գիտական ըմբռնմանն ու սկզբունքներին:

Վ. Ջալոյանի հոդվածից մի քանի դրվագներ վերլուծելով՝ փորձեցինք ներկայացնել նրա հոդվածում առկա ոչ գիտական և հաճախ միտումնավոր մոտեցման անհամատեղելիությունն անաչառ գրախոսության և քննադատության հետ: Մի քանի օտարալեզու գրքերից մեջբերումներ անելը և այս կամ այն ուսուցչի ու քննադատի խոսքերը հիշատակելը դեռևս ճիշտ ու անկողմնակալ քննադատության երաշխիք չէ: «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասագրքերի հեղինակներն իրենք էլ լիովին գիտակցում են, որ դասագրքերը կատարյալ չեն, և դրա համար դրանք արդեն մի քանի անգամ խմբագրվել են: Մեր խորհուրդն է Վ. Ջալոյանին՝ հետևելու խմբագրման ու որակի լավացման այս գործընթացին: Միզուցե հետագայում նմանատիպ հոդվածներ հրատարակելիս նա ավելի քիչ սխալներ թույլ տա...

**Չկատարելագործել, այլ հրաժարվել**

116

Մայր աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբան Շահե արեղա Անանյանն իր դիտարկումներն է արել իմ՝ «Հայոց եկեղեցու պատմություն» դասագիրքը՝ հողվածի վերաբերյալ: Որոշ դիտարկումների հետ համաձայն եմ, մյուսների հետ՝ ոչ: Սակայն առաջին հերթին զարմանք է հարուցում նամակի հասցեն՝ Ս. Էջմիածին: Իմ հողվածը **հանրակրթական** դպրոցների դասագրքերի մասին է, ոչ թե կիրակնօրյա դպրոցներում դասավանդվող դասագրքի: Պարզ է, որ այդ դասագրքերի նկատմամբ պահանջները տարբեր պետք է լինեին: Առաջին դեպքում դասագրքի պատասխանատուն կրթության և գիտության նախարարությունն է, իսկ երկրորդի դեպքում՝ եկեղեցին: Ընթերցողի մոտ այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ պետական կրթությունը և եկեղեցին բաժանված չեն, և կոպտորեն խախտված է Սահմանադրությունը: Դա նույնպիսի հանցագործություն է, ինչպիսին պետական իշխանության յուրացումը ինքնահռչակ մարմնի կողմից: Չնայած հեղինակն այն ոգով է արտահայտվում, որ այն եկեղեցու ստեղծած դասագիրքն է հանրակրթական (**պետական**) դպրոցների համար, օգտագործում է առաջին դեմքի հոգնակին: Սակայն համարենք, որ թյուրիմացության հետ գործ ունենք, իսկ նամակը մասնավոր անձի դիտարկումներ են:

Շահե արեղա Անանյանը նշել է հիմնականում 10-րդ դասարանի փոխարեն 9-րդ դասարանի դասագիրքը նշելու հետ կապված մի քանի վրիպակներ: Այդ վրիպակները կայքում կուղղվեն, և այս դիտողությունների համար շնորհակալ եմ: Հեղինակը եզրակացնում է. «Սույն միտումնավոր կամ ապատեղեկացված վերաբերմունքի բազմաթիվ վկայություններ կարելի է բերել հեղինակի հողվածից»: Ի վերջո, իմ հողվածը դասագրքում տեղ գտած տառասխալների մասին չէ:

Շահե արեղա Անանյանը գրում է, որ «Հեղինակն իր հողվածում Հայոց եկեղեցուն, ի տարբերություն հայ կաթոլիկների և բողոքականների, համարում է հայ ազատագրական շարժման հակառակորդ», բայց մոռանում է նշել, որ ես հավելել եմ՝ «առանձին բացառություններով»: Կրկին հիշեցնեմ, որ այս տեսակետն են ունեցել Խ. Աբովյանը, Րաֆֆին, Լեոն, Ա. Յովհաննիսյանը և այլք, և կարծում եմ՝ այս դրույթը դեռևս որևէ հակադարձության չի ենթարկվել :

Հաջորդ դիտարկումը. «Հեղինակը, չգիտես որտեղի՞ց և ինչպե՞ս, հաստատում է, թե Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը դարեր շարունակ եղել է խաների ու սուլթանների ներկայացուցիչը ժողովրդի առաջ»:

Հարցը պարզ ներկայացուցիչ լինելը չէ, այլև այն, որ հայ բարձրաստիճան կղերը հաճախ մահմեդական տերերին ծառայելը գերադասել է հայ աշխարհիկ իշխանություններին ծառայելուց և հավատարմությունը շահերին և սուլթաններին հաճախ գերադասել է ազատագրական պայքարից: Փաստերը բազմաթիվ են:

Մյուս դիտարկումը. «Հեղինակի հերթական անգիտության ապացույցն է այն անհեթեթ պնդումը, թե առաջին իսկ դարերից Հայոց եկեղեցու եպիսկոպոսները ...դարձան ...նախարարական տների «կլանային առաջնորդներ»»: Սա ևս վիճարկման ենթակա չէ: Այս փաստը գիտության մեջ շրջանառության մեջ է դրել Ն. Ադոնցը և այն մանրամասն հետազոտվել է, հաստատվել և տեղ է գտել եկեղեցու պատմության դասագրքերում, օրինակ՝ հեղինակավոր Ի. Մեյենդորֆի դասագրքում:

Սրանք են **բուլոր** դիտողությունները: Ի դեպ, **բուլորն** էլ՝ «վրիպակների» հետ կապված:

Շահե արեղա Անանյանը օգտագործել է բազմաթիվ վիրավորական արտահայտություններ և նախընտրել սարկազմի ոճը, ինչն անհարիր է հոգևորականի կոչմանը, բայց ես գերծ կմնամ դրանք մեկնաբանելուց: Կրկին պնդում են, որ «Հայոց եկեղեցու պատմություն» դասագիրքը տարածում է վնասակար, խավարամիտ, հակագիտական, հակապետական գաղափարներ: Շահե արեղա Անանյանն իր նամակն ավարտում է այսպես. «Հայոց եկեղեցու պատմություն» առարկայի դասագրքերի հեղինակներն իրենք էլ լիովին գիտակցում են, որ դասագրքերը կատարյալ չեն, և դրա համար դրանք արդեն մի քանի անգամ խմբագրվել են: Մեր խորհուրդն է Վ. Ջալոյանին՝ հետևելու խմբագրման ու որակի լավացման այս գործընթացին: Միգուցե հետագայում նմանատիպ հոդվածներ հրատարակելիս նա ավելի քիչ սխալներ թույլ տա...»: Նախ՝ դպրոցը փորձադաշտ չէ, և թյուրիմացություններով դասագիրքը չպետք է հընթացս կատարելագործվի, որի ընթացքում մի քանի սերունդ սխալ պատկերացումներով կմտնի կյանք: Եվ երկրորդ՝ դասագիրքը պետք է ոչ թե կատարելագործել, այլ հանել հանրակրթական դպրոցում ուսուցանվող առարկաների ցանկից, կամ առնվազն նոր դասագրքի կազմման մրցույթ անցկացնել:

Հ.Գ. Հոդվածը գրելիս օգտվել են 2005-ին հրատարակված դասագրքերից:

*Ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացվող նյութը պատասխան-հողված է «Էջմիածին» ամսագրում տպագրված մի գրախոսության: Համաձայն «Չանգվածային լրատվության մասին» ՀՀ օրենքի հողված 8-ի՝ պատասխան հրապարակումը իրականացնում է նույն լրատվամիջոցը, սակայն ամսագրի գլխավոր խմբագիր Արշակ Մադոյանը, խորհրդակցելով հոգևոր դասի ներկայացուցիչների հետ, հրաժարվեց տպագրել սույն հողվածը՝ հետևյալ կերպ պատճառաբանելով իր մերժումը. «Այն, ինչը կարող է վնաս հասցնել եկեղեցու հեղինակությանը, չի կարող տպագրվել «Էջմիածին» ամսագրում»: Այսինքն, դա ոչ թե առարկություն էր հեղինակիս բերած փաստարկներին, այլ պարզապես լրացուցիչ մի ապացույց էր, որ, ինչպես բոլոր ժամանակներում, այնպես էլ այսօր, Մայր Աթոռի համար Հայաստանյայց եկեղեցու վարկը ավելի մեծ արժեք է, քան Հայաստանի Հանրապետության օրենքը, և որ եկեղեցին շարունակում է ազգային պետությունից իրեն ավելի բարձր դասել՝ անտեսելով նույնիսկ բոլոր տեսակի օրինախախտների համար վատ օրինակ ծառայելու հանգամանքը:*

118

*Անշուշտ, օրենքը խախտելու և անձիս իրավունքները ոտնահարելու այս բացահայտ վկայությունը ինձ թույլ է տալիս դիմելու դատարան՝ պատասխանս ամսագրում տպագրելու պահանջով, սակայն այդ քայլին չեմ դիմում սոսկ ճանաչված հայագետ պարոն Ա. Մադոյանի հանդեպ խորին հարգանք տածելուս պատճառով: Դատարան կդիմեի, եթե պատասխանող կողմ հանդիսանար ոչ թե ամսագրի գլխավոր խմբագիրը, այլ հիմնադիրը: Շնորհակալություն եմ հայտնում «Կրոն և հասարակություն» հանդեսի խմբագրությանը, որ համաձայնեց այս կապակցությամբ էջեր տրամադրել ինձ:*

---

## **Հայ առաքելական եկեղեցու պատմությունը ծուռ հայելու մեջ**

Վերջապես լույս տեսավ իմ հեղինակած «Մեզ անծանոթ Վարդանանց պատերազմը: Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին և մեր պատմության ընթացքը» աշխատության գրախոսությունը (ավելի շուտ՝ հակախոսությունը), որը գրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Վրեժ Վարդանյանը<sup>1</sup>: Իսկ թե ինչու՝ «վերջապես լույս տեսավ», որովհետև ակադեմիական շրջանակներում վաղուց էին շրջանառվում գրքիս դեմ գրելու համար իջեցված հրահանգի մասին լուրերը: Ինչևէ,

---

<sup>1</sup> Վ. Վարդանյան, Հայ Առաքելական եկեղեցու պատմությունը ծուռ հայելու մեջ, «Էջմիածին», ԺԱ, 2009, էջ 129-143 (ամսագիրը լույս է տեսել 2010 թ. ապրիլ ամսին, վաճառքի հանվել՝ մայիսին):

այժմ ինձ մնում է միայն օգտվել պատասխան խոսքի իրավունքից և փորձել գրախոսության նույն ոճով ու կառուցվածքով նրանում արտահայտված մտքերն ու դատողությունները ծուռ հայելու փոխարեն իսկական հայելու մեջ անդրադարձնելով ընդդիմախոսել ընդդիմախոսիս: Կարծում եմ, ասելիքն այսպես ավելի առարկայական կդառնա, որովհետև գրքի վերաբերյալ բազմաթիվ դատողություններ կան, որոնք բնորոշ են հենց գրախոսությանը: Հետևենք Վարդանյանի մեկնակերպին (ինչպես ինքն է կամենում հետևել իմ մեկնակերպին) և, ճիշտ հայելու առջև պահելով գրախոսությունը, ցույց տանք, որ ոչ թե գրքում, այլ այնտեղ են «քննության առնվում Հայոց եկեղեցու պատմությանն առնչվող իրողությունները՝ պատմության առողջ ըմբռնմանը հակասող մեկնաբանություններով ու եզրահանգումներով, դրույթներով» (129):

Գրախոսն իր առաջին մեղադրանքը ներկայացնելու համար հետևյալ մեջբերումն է կատարում. «Հանուն Հայաստանում սեփական իշխանության հաստատման՝ քրիստոնեական Եկեղեցին կործանեց Հայոց պետականությունը»<sup>2</sup>: Այո, իհարկե, սա իմ գրքից է: Բայց լավ հասկանալու համար, թե ինչ եմ ասել և ինչու եմ ասել՝ հարկավոր է գիրքն ամբողջությամբ նորից կարդալ, երկու տողով բացատրելու բան չէ: Ես, օրինակ, առանց լրացուցիչ բացատրության լրիվ հասկանում եմ պարոն Վարդանյանին, երբ նա գրում է, որ «գահընկեց անելով հայ Արշակունի վերջին թագավորին՝ Սասանյան տիրակալը Հայաստանի քաղաքական դեկը հանձնեց Եկեղեցու ձեռքը, որը ժողովրդի ներկայացուցիչն էր արյաց դռան առջև»<sup>3</sup>: Նշանակում է, գիրքս «քննողի» համար էլ է անշրջանցելի ճշմարտություն, որ V դարում արդեն եկեղեցին ստանձնել էր Հայաստանի քաղաքական դեկը: Ինքս միայն շեշտել եմ՝ ցանկանալով է ստանձնել:

Ի դեպ, միայն ես չեմ դա ասել: Լեոյի համոզմամբ, «ամբողջ չորրորդ դարն արդեն ցույց տվեց մեզ, որ քրիստոնեությունը, Հայաստան մուտք գործելուց հետո, հայ ժողովրդի քաղաքական շահերը հպատակեցնում էր իր շահերին»<sup>4</sup>: Ջորայր Խալափյանը պատմավեպ է գրել, բայց պատմաբանի հայացքով է նայել ժամանակին: Ահա այն. «Եկեղեցին պատճառ դարձավ հայ ինքնուրույն թագավորության անկման... Հարյուրավոր եպիսկոպոսները, որ մեծ մասամբ այլազ-

2 Հ. Դավթյան, Մեզ անձամբ Վարդանյանց պատերազմը: Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին և մեր պատմության ընթացքը, Երևան, 2007, էջ 8:

3 Վ. Վարդանյան, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005, էջ 9:

4 Լեո, Երկերի ժողովածու, հ.1, Երևան, 1966, էջ 498:

գիներ էին և նրանց մեջ պակաս չէին խաչագողներն ու շնացողները, իրենց բարոյապես բարձր էին պահում թագավորից: Սրանք ևս ղեկավարվելով արդարության թյուր ըմբռնմամբ, ձգտում էին ստեղծել «Քրիստոսի արդար թագավորությունը երկրի վրա», եկեղեցին ինքն էր ձգտում թագավորել ու թագավորեց, իշխանության սկզբունքները փոխարինվեց գաղափարախոսությամբ, իսկ դա պետության վախճանն էր»<sup>5</sup>: Ներկայացնելու համար, թե որն է իշխանության սկզբունքներին փոխարինած այդ գաղափարախոսությունը, հեռու չեն գնա, կվկայաբերեն Վ. Վարդանյանի նույն աշխատությունից մի փոքրիկ ծանոթագրություն: Սա է. «Չովհաննես Արժիշեցին իր «Մեկնութիւն պատարագին» գործում գրել է. «Եկեղեցին տուն, բնակարան է երկնաւոր Թագաւորին»՝ Աստծու, որը եկեղեցականներին կարգել է «**իբրև իշխան» ժողովրդի վրա** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Դ.)»<sup>6</sup>: Իսկ եթե հետաքրքրում է նաև այն հարցը, թե «ինչու էր եկեղեցին համարում, որ իշխելու իրավունքն իրենն է», ապա, կարծում են, հարկավոր է նախ ուսումնասիրել Չայաստանյայց եկեղեցու դավանաբանությունը:

Չաջորդը. Վարդանյանը գրում է. «Ներքին ու արտաքին ախոյանների դեմ Եկեղեցին ու պետությունը պայքարում էին միասնաբար: **Նրանց միջև հաստատված բնական դաշինքը տվեց ցանկալի պտուղներ:** 335 թ. մագքութների Չայաստան կատարած հարձակումից հետո Վրթանեսը հատուկ կոնդակով սահմանեց, որ յուրաքանչյուր տարի պատարագին պետք է հիշվեն **Չայրենի երկրի համար** (ընդգծ. իմն են.- Յ.Դ.) մղված մարտերում զոհված հայ ռազմիկների անունները» (էջ 129):

Սահուն է Վրթանես կաթողիկոսի մասին ասվածը և առավել համոզիչ է թվում, երբ հղում է կատարվում Փավստոս Բուզանդին (առանց մեջբերման), այն էլ նրա երկի 1883 թվականի հրատարակությանը: Մենք էլ բացենք Բուզանդ (բայց 1987 թ. հրատարակություն) ու կարդանք (տեղի սղության պատճառով ես հատված կբերեմ, դուք ամբողջը կարդացեք). «Մեծ Վրթանեսը մոտենալով նրանց (Խոսրով թագավորին և բոլոր զորքերին.- Յ.Դ.) սփոփում էր և ասում. «Մխիթարվեցեք Քրիստոսով, որովհետև նրանք, որ մեռան, մեր աշխարհի, եկեղեցիների և աստվածատուր հավատի համար (մեռան) [...]»

և մեռնելիս հաստատ պահեցին իրենց հավատարմությունը ու իրենց անձերը զոհեցին աստվածային ճշմարտության համար, եկեղեցիների, նահատակների, կրոնի սուրբ ուխտի, հավատի

<sup>5</sup> Զ. Խալափյան, Վասիլ Մեծ, հայ կայսր Բյուզանդիայի կամ Կոնստանդնուպոլսի թագավորը, Երևան, 1995, էջ 370:  
<sup>6</sup> Վ. Վարդանյան, Չայրոց եկեղեցին..., էջ 9:



կարգերի համար, քահանայական ուխտի և Քրիստոսի անունով անթիվ նոր մկրտվածների ու աշխարհի բնիկ տիրոջ համար, և նրանք, որ իրենց կյանքը չխնայեցին այս բոլորի համար, պետք է մեծարվեն Քրիստոսի համար զոհվածների հետ [...]: Եվ Վրթանես մեծ քահանայապետը օրենք սահմանեց երկրում տարեցտարի նրանց հիշատակը կատարել, ինչպես և նրանց, որոնք **նույն կերպով** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Գ.) երկրի փրկության համար կմեռնեն»<sup>7</sup>: Պարոն Վարդանյան, հիմա՝ ա) ըստ Վրթանեսի՝ Յայրենի երկրի<sup>8</sup>, թե՞ եկեղեցիների և աստվածատուր հավատի համար մեռան Վաչեանք, բ) նույն կերպով մեռնողների մեջ Վրթանեսը չի թվում թագի, թագավորի ու թագավորության համար մեռնողներին. մի՞թե այդպիսիք չկային, գ) ըստ Ձեզ՝ եկեղեցու և պետության միջև հաստատված բնական դաշինքի տված ցանկալի պտուղը զոհված զինվորների անվան հիշատակումը եղավ. սա՞ էր «ցանկալի պտուղը»: Ասեմ, որ ինքս էլ եմ անդրադարձել Վրթանեսի կոնդակին և, իհարկե, այլ կարծիք եմ հայտնել (տե՛ս գրքիս 198-րդ էջը): Գուցե չարժեր աչքաթող անել:

121

Երրորդ. պատմ. գիտ. դոկտորը ինձ չիմացության մեջ բռնացնելու համար գրում է, որ Սահակ կաթողիկոսը «մինչև վերջ ընդդիմացավ Արտաշեսին գահընկեց անելուն, որը տեղի ունեցավ Վռամ Ե արքայի կայացրած հրապարակային դատի ժամանակ, երբ Սահակը ծառացավ թագավորական ատյանի որոշման դեմ, **ի հետեւանս որի** զրկվեց Կաթողիկոսի իրավասությունից եւ երեք տարի պահվեց աքսորում: Անգամ այդ պայմաններում նա կարողացավ Վռամ արքայից **համաձայնություն կորզել**՝ վավերացնելու հայոց Արշակունի թագավորների օրոք գործող հայ նախարարությունների գահակարգը (Խոր. Գ, կե), որը մեզ է հասել «Գահնամակ» անունով: Սակայն **Ղավթյանը քամահրում է այս փաստերը**՝ (ընդգծ. իմն են.- Յ.Գ.) նշելով, թե իբր Վռամ արքան Սահակ Կաթողիկոսի «անչափ խոսուն լուռ համաձայնությամբ թագազրկեց Յայոց աշխարհը» (էջ 130):

Տեղյակ լինենք, հարգելի գրախոսող, որ Սահակ կաթողիկոսին դատի ժամանակ «Շապուհ արքան պաշտոնանկ արեց և քաղաքական մեղադրանքով ձերբակալեց»<sup>8</sup>, որովհետև «Սասանյան թագավորները շարունակում էին կասկածով վերաբերվել հայերին, միշտ համարել նրանց հունական քաղաքականության և նվաճողական ձգտումների գործիք»<sup>9</sup>: Հիմա թե ինձ ու Լեոյին հավան չեք, Խո-

<sup>7</sup> Փավստոս Բուզանդ, Յայոց պատմություն, աշխ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987, էջ 45-47:

<sup>8</sup> Հ. Ղավթյան, էջ 43-44:

<sup>9</sup> Լեո, էջ 499:

րենացուն դիմենք: Նրանից մենք գիտենք, որ Վռամը Սահակին «արձակելիս կանչում է իր առաջ բազմամբոխ ատյանում և ասում. «Երդվեցնում են քեզ քո հավատով, որ հավատարիմ մնաս մեր հպատակության մեջ, ապստամբության խորհուրդներ չտածես՝ խաբվելով Հունաց մոլորական հավատակցությունից, պատճառ դառնալով, որ Հայաստանը մենք կորուստի մատնենք, և մեր բարերարությունը չարության փոխարկես»<sup>10</sup>: Այնուամենայնիվ, պարոն Վարդանյան, Սահակ կաթողիկոսն իր հունասիրության համար դատվեց, ոչ թե «ի հետևանս» Արտաշես թագավորի պաշտպանության: Սահակը հանց Պիղատոս էր այդ ատյանում, այնինչ կոչված էր պաշտպանելու թագավորին: Նա լռեց, «հրաժարվեց առհասարակ որևէ բան ասելուց, չար կամ բարի»<sup>11</sup>: Ձեռքերը լվաց, բառ անգամ չարտասանեց Հայոց թագավորի օգտին (ուր մնաց ծառանար որոշման դեմ), քաջ գիտեմալով, որ իր խոսքը կարող է հակակշռել մեղադրող իշխանների խոսքին: Փոխարենը մեծն Սահակը խոսեց ի պաշտպանություն իրեն, «պարկեշտ և նազելի դիրք բռնելով, ինչպես բեմբասացության ժամանակ, համեստ հայացքով և ավելի համեստ ձայնով, և սկսեց ճառել իր հպատակության երախտիքները»<sup>12</sup>: Այս մասին գրում է նաև Փարպեցին<sup>13</sup>: Մի՞թե հորենացի ու Փարպեցի կարդալուց հետո անգամ կարելի է գրել՝ «Սահակը ծառս եղավ»: Բայց, ինչպես տեսնում ենք, գրվում է, որովհետև առասպել է հարկավոր, ոչ թե ճշմարտություն:

«Գահնամակի» մասին: Այս փաստաթուղթը վավերացնելու համար Վռամ արքայից **համաձայնություն կորզելու** հարկ չկար, որովհետև կարգ էր՝ պիտի վավերացվեր, «ամեն անգամ նոր թագավորի գահ բարձրանալով «Գահնամակը» վերահաստատվում էր»<sup>14</sup>: Այս անգամ պիտի վերահաստատվեր Հայոց թագավորությունը վերացնելու պատճառով: Իսկ Սահակը խնդրողի դերում էր, ոչ թե «համաձայնություն կորզողի»: Այն էլ խնդրում էր ոչ թե Պարսից թագավորին, այլ իր ազգակցին՝ Արյաց հազարապետ Սուրենյան Պահլավին. «Արդ՝ ջանա նրան (թագավորին.- Յ.Գ.) հանդել ճարտար միջնորդի նման»<sup>15</sup>: Սահակը նաև անձնական լուրջ շահախնդրություն ուներ. Մամիկոնյանների, Կամսարականների ու Ամատունիների տեղն էր կամենում կարգավորել:

10 Մովսես հորենացի, Հայոց պատմություն, աշխ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1981, էջ 437:

11 Անդ, էջ 433:

12 Անդ, էջ 437:

13 Տես Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, աշխ. Բ. Ուլուբաբյանի, Երևան, 1982, էջ 55:

14 Հայ ժողովրդի պատմություն (այսուհետև՝ ՀԺՊ), 37 ԳԱ հրատ., հ. II, Երևան, 1984, էջ 139:

15 Մովսես հորենացի, էջ 439:

Պարոն Վարդանյան, թերևս վատ չէր լինի տեղյակ լինել և այն մասին, որ, ձեր կարծիքով, եթե ես քամահրում եմ փաստերը, ապա այս առումով նորից ձեր համախոհների հետ փոքր թիվ եք կազմում, քանզի գրքի լույս տեսնելուց հետո բազմաթիվ մասնագիտական գնահատականներ են հնչել, որոնք հակընդդեմ են ձեր կարծիքին: Օրինակ, ԳԱԱ թղթակից անդամ Յենրիկ Յովհաննիսյանը գրել է. «Նա (այսինքն՝ ես.- Յ.Գ.) անչափ ուշադիր է սկզբնաղբյուրների տողի ու տառի հանդեպ և մեզ ստիպում է նորից թերթել սկզբնաղբյուրներն առանց նախապաշարումների, մի պահ մոռանալով անգամ հարցի պատմությունը: Սա, կարելի է ասել, յուրահատուկ էկզիստենցիալ մոտեցում է: Յեղիմյակն այդ վիճակում է և մեզ էլ ներքաշում է այդտեղ: Ուզում ենք դատել ոչ թե մեր, այլ իր իսկ առաջադրած խնդիրների տեսակետից եւ չվիճել (դա թերեւս հնացած եղանակ է), այլ ինչ-որ բան գուցե լրացնել հարցի մեզ հետաքրքրող կողմից»<sup>16</sup>:

Վարդանյանը՝ իմ մասին. «Իր մտահնարքները մատուցելով ընթերցողին իբրեւ պատմական իսկություն՝ նա չի վարանում գրել, որ 428 թ. «հրաժարում եղավ սեփական թագավորից ու փոխարենը որեւէ ուղիղ պայման չդրվեց», և Յայաստանի կառավարմանը հայերի մասնակցությունը «մնաց չպարզված»: Մինչդեռ եղիշեն վկայում է, որ Արշակունիների անկումից հետո «ի նախարարսն Յայոց անկաներ թագաւորութիւնն» քանի դեռ կային հայ նախարարությունները, Յայաստանը բառիս բուն իմաստով մնում էր աննվաճ» (էջ 131):

Ես՝ Վարդանյանի համար: Վրդովվել եք, որ գրել եմ՝ հայ իշխանները հրաժարվեցին սեփական թագավորից, ինչպես առուծախին սովոր մարդիկ, և գոհացան ստացած վարձքով: Նախ կխնդրեմ մեջբերում կատարելիս կամայական կրճատում չանել. եթե իմ նախադասությունը լրիվ բերեիք, ապա ընթերցողին առանց ձեր միջնորդության պարզ կլինեք ասելիքս (տե՛ս գրքիս 25-րդ էջը), իսկ ինքներդ էլ ձեզ կրակը չէիք գցի: Յիմա ես ստիպված ձեզ համար մի քանի պարզաբանում պիտի կատարեմ. ա) մտքում խորենացի կարդացեք (ընթերցողին մի ասեք, նա գիտի), ահա այս հատվածը. «Վերջապես Վռամը հրամայեց՝ Արտաշիրից թագավորությունն առնել և նրան (Պարսկաստանում) արգելել և նրա ցեղի բոլոր գույքը արքունիք գրավել... **Իսկ նախարարներին արձակեց մեծամեծ պարզևներով** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Գ.)՝ մի պարսիկ մարզպանի հետ, որ կոչվում էր Վեհմիհրշապուհ»<sup>17</sup>: Վատ չի լինի, եթե նաև Փարպեցի

16 Յ. Յովհաննիսյան, Սրբախոսություն, թե՞ պատմություն, «Ազգ» օրաթերթ, 08. 11. 2008 թ.

17 Մովսես Խորենացի, էջ 435:

կարդաք. «Եվ Յայոց իշխաններն էլ, **իբրև Արտաշեսին մատնելու վարձ, Պարսից թագավորից ստանալով պատիվներ ու մեծարանքներ** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Դ.)... հեռացան արքունիքից և եկան իրենց աշխարհը»<sup>18</sup>: Ասացեք խնդրեմ, ձեր կարծիքով՝ թագավոր տալով մեծամեծ պարգևներ առնելն ու պարսիկ մարզպանի հետ վերադառնալն էր արդյոք Յայաստանի օգտին դրված ուղիղ պայմանը, բ) իմ հաջորդ միտքն էք պռատ ձևով մեջբերում (լրիվը սա է՝ «Յայաստան աշխարհի կառավարմանը հայերի մասնակցությունը (ինչպե՞ս, ի՞նչ չափով) մնաց չպարզված»), հետո իմ դեմ հանում եղիշեին՝ նորից պռատ ձևով հիշատակելով նրա խոսքը: Ես ամբողջը բերեմ. «Երբ Արշակունյաց ցեղը վերացավ... իշխանությունն անցավ Յայոց նախարարներին. որովհետև թեպետև հարկը Պարսից արքունիքն էր գնում, սակայն Յայոց հեծելազորն ամբողջապես նախարարներն էին առաջնորդում պատերազմի ժամանակ»<sup>19</sup>: Հիմա պարզվե՞ց, որ սեփական երկրի քաղաքական կառավարման մեջ հայերի մասնակցության չափը պարզ չէր, թե՞ տեքստը գրաբար բերեմ<sup>20</sup>, գ) իմ «մտահնարքները» արևերես համելուց հետո անցնում էք պաթետիկայի՝ «քանի դեռ կային հայ նախարարությունները, Յայաստանը բառիս բուն իմաստով մնում էր անմված»: Բայց լավ չէ՞ր չանցնեիք: Դե հիմա ասեք՝ ո՞ւմ միտքն է դա: Ականջս կախեմ՝ թաքուն ասեք: Պնդում եք, որ ձե՞րն է: Ուրեմն Նիկողայոս Ադոնցն է ձեզանից արտագրել: Ահա խնդրեմ. «Շնորհիվ մշտապես սպառազինված ազնվականության, Յայաստանը երբեք այն օրին չի հասել, որ դիաթավալ փռվի հաղթական թշնամու առջև, ինչպես տեսանք այդ նախարարության անկումից հետո: **Նրա օրով մեր երկիրը նվաճված չի եղել բառի բուն իմաստով** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Դ.)»<sup>21</sup>: Ներեցեք, պարոն Վարդանյան, համարձակվում եմ աննրբանկատ երևալ, բայց թույլ տվեք ասել, որ պայման է և բարեկրթության նշան՝ ուրիշի միտքը կրկնելիս հիշել հեղինակի անունը, այլապես մտքագողություն է ստացվում:

Փոքր-ինչ ներքև Վարդանյանը նորից գյուտ է անում. «**Հազվերտ Երկրորդի կողմից Յայաստան ուղարկված Միհրներսեհը** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Դ.) հայերին կրոնափոխության առաջարկ է արել, որը կտրուկ մերժվել է Արտաշատի ժողովում» (էջ 131): Եղիշեն կզարմանար,

18 Ղազար Փարպեցի, էջ 59:

19 Եղիշե, Վարդանի և Յայոց պատերազմի մասին, աշխ. Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1989, էջ 13:

20 Ցանկության դեպքում գրաբարը տես մատենագիրների երկերի իմ հիշատակած հրատարակությունների ձախ երեսին:

21 Ն. Ադոնց, Քաղաքական հոսանքները հին Յայաստանում, Երկեր, հ. Ա., 2006, էջ 221:

կասեր՝ ես չգիտեի: Ո՞նց չզարմանար, եթե ինքը գրել է, որ Հագկերտի հրովարտակ կոչված հրամանագիրը Միհրներսեհի՝ մեծ վեզիրի անունից է ուղարկվել Հայաստան (այդպես էր կարգը), իսկ ըստ պատմաբանի՝ Միհրներսեհն է ուղարկվել, այն էլ ոչ թե պահանջելու, այլ սոսկ առաջարկելու հայերին կրոնափոխ լինել: Հայերն էին էլի՝ աղմուկ հանեցին, ժողով արեցին, խիստ նամակ գրեցին նույն Միհրներսեհին, որը, չգիտես ինչու, չէր սպասել, հետ էր գնացել (թե՞ փախել էր) Տիգրան: Բայց թողնենք Վարդանյանին, որովհետև այդ ամենի մասին Եղիշեն ավելի հետաքրքիր է պատմում<sup>22</sup>:

Արտաշատի ժողովում մի ուրիշ բան էլ է եղել, որ չգիտեինք՝ Վարդանյանն է բացահայտում: Ուշագրավ հարցադրում է, լսենք. «Արտաշատի ժողովում, երբ հայերը մերժեցին հավատափոխության առաջարկը եւ պայքարի ելան Վասակ Սյունեցու դեմ Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ, արդյո՞ք մաքառում էին միմյանց դեմ» (էջ 132): Իսկ հիմա հեղինակին կխնդրենք միտքը հայերեն թարգմանել՝ ինչ է, Վասակը հայ չէ՞ր...

Միջանկյալ կերպով մի մտահոգություն հայտնեն: Քանի որ պրն Վարդանյանի հոդվածի 3 էջի դեմ արդեն 7 էջ են լրացրել թռուցիկ գրելով, բայց դեռ ասելիք է մնացել, ապա ստիպված են մտածել պատասխանիս ծավալի մասին, և նրա մնացած 12 էջին ոչ մանրամասնաբար անդրադառնալ: Վերջապես ո՞վ է այդքանը տպագրելու: Այս հանգամանքից դրդված, ուրեմն, այսուհետև թռիչքներով առաջ կգնանք: Վարվենք այդպես:

Կարդում ենք. «Ամուր կառչելով իր կանխակալ ենթադրություններին՝ Դավթյանը գրում է, թե իբր Ավարայրից սկսվեց համայնքի վերածվելու հայերի «ազգային ուղին», իսկ Նվարսակի պայմանագիրը ցույց տվեց, որ հայերն «ամբողջը վերջնականապես կորցնելուց հետո» արդեն ընդունակ էին «գոհանալ փոքր ձեռքբերումներով» (էջ 122): Մի՞թե փոքր ձեռքբերում էր այդ պայմանագրով Հայաստանին վերապահված ներքին ինքնավարությունը, հոգեւոր ազատությունը, նախարարական պետականության հիմքերի ամրապնդումը (թագի գաղափարից ու թագը վերականգնելու հնարավորությունից վերջնականապես հրաժարվելով են պետականության հիմքեր ամրապնդում.- Յ.Դ.)... Մի՞թե «փոքր ձեռքբերում» էին Բագրատունյաց թագավորությունը, Ջաքարյանների եւ մյուս տոհմերի իշխանությունները (հազար ափսոս, բայց Բագրատունյաց թագավորությունը

<sup>22</sup> Եղիշեն, էջ 49 > 83 :

Մեծ Հայքի թագավորությունը չէր, իսկ Ջաքարյանների եւ մյուս տոհմերի իշխանություններն էլ Բագրատունիների թագավորությունը չէին, այլ մեկ աստիճան ցածր էին, ինչն արդեն ազգային նահանջ էր.- Յ.Գ.)» (էջ 134):

Շարունակենք Նվարսակի թեման: Ըստ Վարդանյանի՝ ««ժառայ» բառեզրը հայերենում ունի «վասալ» իմաստը, իսկ Դավթյանի կարծիքով Վահանը կամովին իրեն ներկայացրել է իբրեւ պարսից թագավորի «ժառայ» եւ հրաժարվել անկախությունից» (էջ 134): Թույլ տվեք ասել, որ «ժառայ» բառեզրը հայերենում **չունի** «վասալ» իմաստը (համոզվելու համար տե՛ս Աճառյանի «Հայերեն արմատական բառարանը» և «Ժամանակակից հայերենի բացատրական բառարանը»): Թույլ տվեք ասել նաև, որ շփոթում եք, պարոն, իմ գրքի 165-րդ էջում ես չեմ Վահանին ծառա ասողը, այլ Վաղարշ թագավորը: Փարպեցին է բերում թագավորի խոսքը. «...Բայց դուք մեզ լիովին հատուցեք և արեք այն հպատակությունը, որ ծառան պարտավոր է կատարել իր տերերի հանդեպ»<sup>23</sup>:

126

Վարդանյանը չի հանգստանում. «Եւ իբր Վահանը «հեռու էր քաղաքականությունից. այսքան ուժ վատնել եւ այս արդյունքն ունենալ,- պաթետիկ ոճով գրում է հեղինակը (այսինքն՝ ես.- Յ.Գ.):- Իսկ արդյունքները, ինչպես գիտենք, արդարացրին ազատագրական շարժման մասնակիցների սպասումները: Հայաստանը պահպանեց իր ներքին ինքնավարությունը, կրոնը, զորուժը, նախարարական համակարգը: Արդյունքներից էր նաեւ 485 թ. Վահանին Հայաստանի մարզպան կարգելը» (էջ 134-135): Պարոն Վարդանյան, դուք սովոր եք ակադեմիական ոճի՞ն: Խնդրեմ, Աբեղյանի ակադեմիական ոճով կարծիքն իմացեք (իսկ թե ինչու չգիտեք՝ չգիտեմ). «Նուարսակի դաշնադրության երեք պայմանները հայերի համար ապագայում դառնում են իբրև հավատարիմ հպատակության հրահանգ-ծրագիր»<sup>24</sup>: Հավատարիմ հպատակության հրահանգ-ծրագի՞րն էր սպասված արդյունքը:

«Դավթյանը գտնում է, որ Նվարսակի պայմանագրում ոչ մի քաղաքական կետ չկար, միայն մեկը եւ այն էլ Եկեղեցու օգտին, որով պարսից դուռը Եկեղեցուն թույլ էր տալիս պահպանել իր ծիսակարգը» (էջ 135): Մի խեղաթյուրեք միտքս, պարոն: Ես գրել եմ. «Առաջին ամենախոշոր զիջումը Նվարսակի պայմանագիրն էր, որը ոչ մի քաղաքական կետ չէր պարունակում: 484 թ. կնքված հաղթական

<sup>23</sup> Ղազար Փարպեցի, էջ 425:

<sup>24</sup> Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ., Երևան, 1968, էջ 371:

համարվող այս պայմանագրի մեջ ընդամենը մեկ շոշափելի պայման կար, այն էլ եկեղեցու օգտին էր: Դավանափոխելու մտքից վաղուց հրաժարված Պարսից արքունիքը դրանով թույլատրում էր եկեղեցուն պահպանել նաև իր ծիսակարգը»: Ես ասում եմ «շոշափելի պայման», դուք դա դարձնում եք «քաղաքական պայման»: Չի կարելի: Եվ, ընդհանրապես, մի վերաշարադրեք ու մի վերագրեք ինձ այն, ինչ ես չեմ ասել. իմ ասածը ինձ էլ, ձեզ էլ լիուլի կբավականացնի: Ի միջի այլոց, քաղաքական պայմանագի՞ր եք փնտրում V դարում: Գրքում չտեսա՞ք Փայտակարանի պայմանագիրը, որի իրականացման դեպքում մենք կարող էինք ոչ միայն եկեղեցական ծիսակարգը պահպանել, այլև թագավորությունը վերականգնել: Երբ ցանկանաք կարդալ այդ մասին, կարող եք նորից բացել գրքիս 68, 76-80, 133, 172-173 էջերը:

Բայց ի՞նչ Փայտակարան, եթե փոխարենը դուք ուրիշ բան եք տեսել գրքում: Ահա. «Դավթյանը սխալմամբ 482 թ. Ներսեհապատի ճակատամարտի պահին Վահանանց զորքի թիվը հասցնում է 30 հազարի այն դեպքում, երբ, ըստ Ղազար Փարպեցու, նույն թվականին Ակոռիի մոտ տեղի ունեցած մարտի ժամանակ Վահանանց զորուժի թվաքանակը 400-ից չէր անցնում» (էջ 134): Ձավեշտ և անհեթեթություն: Անհեթեթություն և զավեշտ: Ես գանձ եմ ասում, դուք՝ տանձ: Մի ճակատամարտին մասնակցած զորքի թիվը մյուսի հետ ի՞նչ կապ ունի: 30 հազարի վրա կասկածելուց առաջ էլ հարցնեիք՝ պատասխանեի: Հիմա ասեմ՝ իմացեք: Ակադեմիկոս Ս. Երենյանն է 1984 թվականին հրապարակել. «Սպարապետ Վահան Մամիկոնյանը 30.000-անոց զորքով շտապեց կտրել թշնամու ճանապարհը: Հայկական բանակը պարսիկներին հանդիպեց Արտազ գավառում, Ներսեհապատ գյուղի մոտ»<sup>25</sup>: Դե ինչ, իմ «սխալվելը» գոնե կիսով չափ կվերագրե՞ք ակադեմիկոս Ս. Երենյանին:

Ինձ հակաճառելու հաջորդ թեման ժողովուրդ-հայրենիք կապն ու արտագաղթն է: «Չափազանցությունն էլ ունի իր սահմանները,- գրում է Վարդանյանը,- մի՞թե հայ ժողովուրդը, հազարամյակներ ապրելով իր կենարար հույսերի երկրում՝ Հայոց աշխարհում, դյուրությամբ կարող էր հրաժարվել հայրենի հողից ու ջրից, որից նա ուժ էր ստանում: Դավթյանը չի կամենում ընդունել, որ եկեղեցին ժողովրդից, նրա բնատարածքից անբաժան է» (էջ 135): Ոհ, ինչ գեղեցիկ է ասված: Բայց պատվարժան պատմաբան, Հայոց աշխարհից, որից ընդամենը Հայաստանի Հանրապետությունն է մնացել իր երկու արբանյակով,

<sup>25</sup> ՀԺՊ, հ. II, էջ 201 :

վերջին 20 տարում ժողովրդի կեսն արտագաղթել է, ու եկեղեցին ոչինչ չի արել դրա դեմն առնելու համար: Գրքում գրել են, կրկնում են, արտագաղթողի հոգեբանության ձևավորման սկիզբը հիմնադրող դարում է: Իսկ գիտե՞ք հայի համար հայրենալքության արդարացունը որն էր (վերհիշեք՝ ասել են): Տերունական պատվիրանը չե՞ք հիշում. «Յորժամ հալածեսցեն զձեզ ի քաղաքէ յայսմանէ՝ փախիջիք ի միւսն»<sup>26</sup>: Բացեք Փարպեցի, տեսեք ինչ էին մտածում Տիգրանում հավատափոխությունը մերժած նախարարները («Թողնելով մեր աշխարհները, օտարության գնանք կանանցով ու որդիներով՝ հաստատորեն ապավինելով կենարար Փրկչի այն խոսքին, որ ասում է. «Երբ որ ձեզ հալածեն այս քաղաքից, փախեք մյուսը»»<sup>27</sup>), տեսեք ինչ ասաց Վարդան Մամիկոնյանն իր ընտանիքին, եղբայրներին ու ծառաներին, որից հետո բոլորը «ճանապարհ ընկան, շտապելով դեպի Յունաց իշխանությունը»<sup>28</sup>: Կարդացեք Թովմա Արծրունու Պատմության հավելվածում, թե ինչպես Սենեքերիմ Արծրունի թագավորը երկիրը թողնելուց առաջ «մտաբերեց Տիրոջ պատվիրանը, որն ասում է՝ «Երբ որ ձեզ հալածեն այս քաղաքից, փախեք մյուսը»»<sup>29</sup>, կամ թե ինչպես է, որ նույն գաղափարական հենքի վրա XIX դարում ազգափրկիչ ծրագիր էր առաջ քաշում Ծերենցը<sup>30</sup>: Պարոն Վարդանյան, ստիպված էր ընդունել, որ հիշյալ «փախիջիք»-ից է ծնունդ առել զուտ հայկական «Որտեղ հաց՝ այնտեղ կաց» ասացվածքը, ավելին՝ կենսափիլիսոփայությունը: Արտագաղթը մեր ազգային ամենացավոտ հարցերից մեկն է, որքանով է հարիր ամբիոն գրկելն ու հեշտ-հեշտ խոսելը:

Դուք գրում եք. «Մի՞թե եկեղեցին էր մեղավոր, երբ ժԱ դ. Բյուզանդիան կլանեց հայկական իշխանությունները» (էջ 135): Գրում եք ու չգիտե՞ք, որ այդպես է եղել: Փառահեղ Անի մայրաքաղաքով Շիրակի Բագրատունյաց թագավորությունը Պետրոս Ա. Գետադարձ կաթողիկոսի կողմից «Յունաց կայսրին» ծախելու օրինակը բավ չէ՞, որ նման բան ոչ միայն չգրեք, այլև չմտածեք ընդհանրապես: Կարծում եք՝ անհատի՞ զործ էր դա: Ամենևին: «Եպիսկոպոսական դասը,- գրում է պրոֆեսոր Բաբկեն Չարությունյանը,- լոկ հետապնդելով Չայոց Եկեղեցու կանոնակարգի պաշտպանությունը, պաշտպանեց կաթողիկոս Պետրոս Գետադարձին և փաստորեն դրանով իսկ նրան զործակից դարձավ Անին վաճառելու մեջ»<sup>31</sup>:

26 Մատթ., Ժ., 23:

27 Ղազար Փարպեցի, էջ 115:

28 Ղազար Փարպեցի, էջ 133:

29 Թովմա Արծրունի և Անանու, Պատմություն Արծրունյաց տան, Երևան, 1985, էջ 477:

30 Ս.Սարիյան, Հայ գաղափարաբանություն. պատմաքննական տեսություն, Երևան, 1986, էջ 50:

31 Բ. Չարությունյան, Պետրոս Ա. Գետադարձ (1019-1058), www.Lusamut.net:



Ասում եք՝ «Դավթյանը Հայ Եկեղեցու հասցրած խոշոր վնասներից մեկն է համարում «Հայոց ազգային ոգու տկարացումը»: Ազգային ոգու տկարացում էր, երբ հոգևոր այրերը Ավարայրի մարտից առաջ ոգեվառում էին ժողովրդին՝ քաջաբար կռվելու հանուն հայրենիքի ու քրիստոնեական հավատի» (էջ 136): Չեմ հասկանում, դուք ձեր գրախոսությունը գրել եք գիրքս կարդացածների<sup>օ</sup>, թե<sup>օ</sup> չկարդացածների համար. չէ՞ որ հարցադրման պատասխանն այնտեղ կա: Ես ասում եմ՝ Հովսեփը, Ղևոնդը, Եղիշեն և ուրիշ հոգևոր պաշտոնյաներ իսկապես «մարտից առաջ ոգեվառում էին ժողովրդին», **բայց ո՞ւր էին նրանք մարտի ընթացքում և մարտից հետո:** Ի վերջո, եթե նրանք կռվում էին իրենց «հոգևոր առաքինության կռիվը» և «ցանկանում էին իրենք էլ քաջ զինվորներին մահակից լինել»<sup>32</sup>, ապա ինչպե՞ս է, որ 1036 զոհվածների մեջ թեկուզ մեկ հոգևորական չենք գտնում: Գուցե իսկապե՞ս նրանք բավարարվեցին միայն «մարտից առաջ ոգեվառելով ժողովրդին»...

Վարդանյանի համար մերժելի է իմ այն պնդումը, թե Եկեղեցին չէր թաքցնում, որ իրեն հարկավոր է հայ ժողովուրդ, բայց ոչ Հայոց պետություն: Նա գրում է. «Մինչդեռ հզոր ու կենսունակ ժողովուրդ մնալու գլխավոր պայմանը պետականության առկայությունն է, առանց որի ժողովուրդը զուրկ կլինի թե հայրենիքից եւ թե հավաքական գոյության հնարավորություններից» (էջ 136): Գիշտ եք անտարակույս, պարոն Վարդանյան, այսօր արդեն դպրոցահասակն էլ է այդպես մտածում (քարոզչությունն այդ ուղղությամբ է): Բայց VIII դարում Հովհաննես Գ. Օձնեցի կաթողիկոսն այդպես չէր մտածում: Նա 718-ին<sup>33</sup> Օմար խալիֆի կանչով գնաց և պայմանագիր կնքեց, որով հայ ժողովուրդը զրկվեց 652 թ. կուսակալ Մուավիայի հետ թեոդորոս Ռշտունու կնքած պայմանագրով ստացած կիսաանկախությունից, և հայ ժողովրդի համար ամրագրեց զինմի՛ի՝ կրոնական համայնքի կարգավիճակը: Հայաստանում ապրող հայը դարձավ քրիստոնյաների կրոնական համայնքի անդամ: Կասեք՝ ժամանակն ու իրավիճակն էր այդպիսին, նա ուրիշ ինչ կարող էր անել: Ես կասեմ՝ նա ուրիշ ոչինչ էլ չցանկացավ անել:

Կիրակոս Գանձակեցին է պատմում. «Հիացավ արքան ու գովաբանեց քրիստոնյաների հավատը և ասաց սրբին. «Խնդրիր, ինչ որ կամենաս, կանեմ քեզ համար»: Հայրապետը ասում է. «Քեզնից երեք բան եմ խնդրում, որ քեզ համար հեշտ է տալ: Առաջինը սա է. քրիս-

<sup>32</sup> Եղիշեն, էջ 203:

<sup>33</sup> ՀԺՊ, հ. II, էջ 332:

տոնյաներից ոչ մեկին չստիպես իր հավատը ուրանալ, այլ յուրաքանչյուրին թողնես իր կամքին. երկրորդ՝ եկեղեցու ազատությունը հարկի տակ չդնես ու ոչինչ չառնես քահանաներից, սարկավազներից. երրորդ՝ քո տերության մեջ քրիստոնյաները ուր էլ լինեն, համարձակ կերպով կատարեն իրենց պաշտամունքը: Սա գրավոր տուր մեզ, և իմ ամբողջ ազգը կենթարկվի քեզ»<sup>34</sup>: Ինչպես ասում են, մեկնաբանություններն ավելորդ են:

Վարդանյանի կարծիքով՝ «հեղինակն (ես.- Յ.Դ.) անարդարացի է, երբ Գրիգոր Մագիստրոսին դիտում է որպես Պետրոս Գետադարձի ձեռքով 1045 թ. Անին Բյուզանդիային հանձնելու վերաբերյալ վավերացրած գործարքի մասնակից... Անգամ Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո Մագիստրոսը, ոգեկոչելով հայոց թագավորների փառքը, գրում է, որ տակավին կանգուն է Հայոց թագավորությունը» (էջ 137): Ոգեկոչում էր հայոց թագավորների փառքը, սակայն եկեղեցի էր կառուցում բյուզանդական կայսեր արևշատության համա՞ր: Իսկ ինձնից բացի ինչո՞ւ չէք անարդարացի համարում նաև Լեոյին, ըստ որի՝ ի նշանավորումն հիշյալ գործարքի հաջող ավարտի Մագիստրոսը Կեչառիսում «չինել տվեց մի գեղեցիկ եկեղեցի հատկապես այս իսկ Կոնստանդին Սոմոմախի (Անին ստացող կայսեր.- Յ.Դ.) արևշատության համար»<sup>35</sup>: Ս. Նշան եկեղեցին է դա, պրն Վարդանյան, որը սրտաբուխ ցանկության քարե վավերագիր է: Ընդսմին, երբ ծանոթանաք Բ. Հարությունյանի վերոնշյալ հոդվածին, անկասկած նրան էլ «անարդարացի» կհամարեք, քանզի նա էլ է համամիտ, որ բյուզանդամետ «քաղաքական ուղղությանը հարեցին Գրիգոր Պահլավունին և Վեստ Սարգիսը՝ դրանով իսկ նոր ուժ հաղորդելով Պետրոս Գետադարձին»<sup>36</sup>:

Վարդանյանը չի հոգնում սխալվողիս ծանր հարվածներ հասցնելուց: «Դավթյանը,- գրում է նա,- շարունակում է իր «հայտնագործությունները»: Այսպես, նա կարծում է, որ Հայոց եկեղեցին «առաջինն էր, որ կյանքի կոչեց հավատաքննությունը»՝ ճիզվիտական օրդենի ստեղծումից 1100 տարի առաջ՝ Շահապիվանի ժողովից հետո: **Ժողովի թվական է նշում 444-ը, ինչը սխալ է** (ընդգծ. իմն է.- Յ.Դ.)» (էջ 142): Դաժան եք, պարոն Վարդանյան, չափազանց դաժան եք սխալվողների հանդեպ: Նույնիսկ հաշվի չէք առնում, որ ձեր իմացած 447-ի փոխարեն 444-ը ժողովի թվական են նշել Ս. Օրման-

34 Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 60:

35 Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. II, Երևան, 1967, էջ 679:

36 Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ.:

յանը<sup>37</sup>, Արտ. Ղազարյանը<sup>38</sup>, Լ. Շահինյանը<sup>39</sup>, Ե. Տեր-Մինասյանը<sup>40</sup>, Ռ. Ավագյանը<sup>41</sup>, իսկ Յ. Մանանդյանը նույնիսկ 443 թվականն է նշել<sup>42</sup>: Բավարարվենք, այլապես կբերենք նաև Ս. Չամչյանի, Ն. Ակինյանի, Ն. Մելիք-Թանգյանի, Ս. Արևշատյանի, Ա. Սուքիասյանի և այլոց անունները: Ե, ի՞նչ, պարոն Վարդանյան, աններելի՞ սխալ է այսչափ հայագետների հետ «սխալվելը»: Իսկ գուցե ձեզ համար հայտնություն էր այսքան անունը:

Գրախոսությունը ստորագրելուց առաջ դուք խրատական (թե՞ սպառնական) տոնի եք անցնում: Գրում եք. «Նա մոռանում է նաև (խոսքն իհարկե ինձ է ուղղված.- Յ.Գ.), որ իր արժարժած մտքերով ընդամենը ջուր է լցնում մերօրյա աղանդավորների ջրաղացին» (էջ 143): Հարգարժան պարոն, եթե այդպես լիներ, ապա զրքիս տպաքանակը մի քանի տասնյակ հազարի կհասներ (գոնե մոտավորապես գիտե՞ք ինչքան աղանդավոր կա Հայաստանում): Իսկ գիտե՞ք, թե նրանք ինչու չեն գիրքս ձեռքից ձեռք փախցնում. որովհետև շատ լավ հասկանում են, որ այն Հայաստանյայց եկեղեցու դեմ չէ՝ հանում է: Հանում եկեղեցու բարեփոխման և հզորացման, հանում եկեղեցու և պետության միջև հայրենաշահ հարաբերությունների հաստատման, հանում եկեղեցու և ժողովրդի միասնության ամրապնդման, հանում ազգային ոգու տիրույթի ընդլայնման և, վերջապես, հանում ազգային-պետական գաղափարախոսության (հենց այսպես էլ վերնագրել է զրքիս նվիրված իր հողվածը պատմական գիտությունների թեկնածու Ռ. Սարոյանը)<sup>43</sup>: Եվ այս է պատճառը, որ գիրքս ձեռքից ձեռք են փոխանցում մտավորականներն ու արվեստագետները, դասախոսներն ու մանկավարժները, զինվորականները, Հայաստանի ճակատագրով մտահոգված բոլոր հայերը...

131

**Չ.Գ.-** Գրախոսության մեջ մի լավ միտք կա, որն իհարկե ավելի մեծ արժեք կունենար, եթե սկզբունք լիներ: Ցավոք, քանի որ այդպես չէ, ապա ստիպված ենք միայն համաձայնել, որ, իսկապես, ինչպես ասված է, «գիտությունը պահանջում է անաչառ, կշռադատված ու մտառու լուսաբանումներ» (էջ 132):

37 Ս. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա., Էջմիածին, 2001, էջ 377, 378:

38 Տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 816:

39 Տե՛ս Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 8, Երևան, 1982, էջ 418

40 Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 202:

41 Ռ. Ավագյան, Հայկական իրավունքի հուշարձաններ (ռուս.), Երևան, 2000, էջ 28:

42 Յ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ., Երևան, 1978, էջ 340:

43 Ռ. Սարոյան, Հանուն ազգային-պետական գաղափարախոսության, «Ընտանիք և դպրոց» գիտամեթոդական ամսագիր, 4.2009, էջ 41-49:

## Ուղղում

Հանդեսի նախորդ համարում տպագրված «Սամցխե-Ջավախքի կաթոլիկ դավանանքին պատկանող հայերի խնդիրները» («Կրոն և հասարակություն» հանդես, թիվ 11) հոդվածում համակարգչային խնդիրների պատճառով հոդվածից դուրս են մնացել Ա. Սիմավորյանի և Վ. Հովյանի հեղինակած «Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ» (Երևան, 2009) աշխատությանն առնչվող հղումները՝ դարձնելով մեր վերլուծությունը ոչ ամբողջական: Այդ իսկ պատճառով հայցում են մշակ ուսումնասիրության հեղինակների ու ընթերցողների ներողամտությունը: Կից ներկայացվում են առանց հղումների սպրդած հատվածները:

«Սամցխե-Ջավախքի կաթոլիկ դավանանքին պատկանող հայերի խնդիրները» հոդվածի հեղինակ՝ Արման Փոլադյան:

132

-«Նոր արհավիրք էր 1914թ-ին բռնկված Առաջին աշխարհամարտը: Ի դեմս ռուսահպատակ հայության՝ զորակոչվեցին և՛ Ախալցխայի, և՛ Ախալքալաքի գավառների կաթոլիկ հայերը: Նրանց մեծ մասը զոհվեց Ավստրո-հունգարական ճակատում և թաղված է Ավստրիայի եղբայրական գերեզմաններում:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 13), հանդեսի էջ 56:

- «Բորժոմում, Բակուրիանում, Ծալկայում, Սամտրեդիայում սովի մատնված հայ գաղթական ընտանիքները ստիպված էին լինում իրենց երեխաներին անվերադարձ հանձնել վրացիներին: Վերջիններս վերցնելով երեխաներին՝ վերաօծում էին նրանց ըստ վրաց եկեղեցու և դավանափոխում: Մասնավորապես նման դեպքեր արձանագրվել են Ալաստանի գաղթականության շրջանում՝ Սամտրեդիայում եղած ժամանակ:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 15), հանդեսի էջ 58:

-«Եկեղեցու սպասավորներին, որոնք դեռ բուլշևիկյան հեղաշրջումից առաջ էին մեկնել արտասահման՝ Իտալիա, Թուրքիա, Լիբանան, խորհրդային իշխանությունն արգելում է վերադառնալ:» (1962թ. Վազգեն Վեհափառի օժանդակությամբ Ջավախք է այցելում Մխիթարյան հայր, «Բազմավեպի» գլխավոր խմբագիր, ծնունդով ալաստանցի Եղիա Փեչիկչյանը (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 18 ), հանդեսի էջ 61:

-«Ստալինյան տիրապետության սկզբնավորմամբ հոգևորականների նկատմամբ կիրառվող հալածանքները համակարգված բնույթ են ստանում: Շինժու, հատկապես լրտեսության մեղադրանքներով ձերբակալվում են բոլորը՝ թե՛ առաքելական և թե՛ կաթոլիկ գյուղերի եկեղեցիների կղերականները, որոնց աքսորում են հիմնականում Սուլովկի կղզի, Արխանգելսկ և այլ աքսորավայրեր: Այսպես. 1928թ-ին ձերբակալվում և 1937 թ-ին Սուլովկիում զնդահակարվում է Ալաստան գյուղի հովիվ, Հռոմի Լևոնյան վարժարանի նախկին սան, մտավորական Ստեփան Երոյանը:» (1962թ. Վազգեն Վեհափառի օժանդակությամբ Ջավախք է այցելում Մխի-

թարյան հայր, «Բազմավեպի» գլխավոր խմբագիր, ծնունդով ալաստանցի Եղիա Փեչիկչյանը: (Ա. Սիմավորյանի անձնական արխիվ: Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 19) հանդեսի էջ 61:

- «Երկրորդը ծագել է էթնիկ իմաստ արտահայտող «ֆրանկ» անունից, որը լայն իմաստով հետագայում ասոցացվել է ընդհանրապես եվրոպացի (ֆրանսիացի, իտալացի, իսպանացի, պորտուգալացի) միսիոներների հետ: Չնայած, ընդհանուր առմամբ կաթոլիկ հայերը չեն խորշում այդ անվանումից, սակայն մյուս կողմից՝ կարծում ենք, որ առանձին դեպքերում այս բառերը կարող է ընկալվել պիտակավորման երանգով և հայի համար հայկական միջավայրից խորթանալու պատճառ դառնալ: Եղել են դեպքեր, երբ տարեց գյուղացիների շրջանում «ֆրանգ»-ն ընկալվել է ոչ որպես սեփական կրոնական ուղղության, այլ էթնիկ ծագման հետևանք (կարծել են, որ իրենք Ֆրանգստանից են՝ Ֆրանսիայից):» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 33), հանդեսի 45: էջ 67,

-«Նշյալ գյուղերը մինչև 1950թ-ը պահպանում էին իրենց անունները: Այդ թվականին թուրքական իշխանությունները փոխում են նրանց հայկական տեղանունները թուրքականով (Արծաթին՝Ye ilyayla, Թվանջը՝GŞzelova)\*: Դեռևս Հայոց ցեղասպանության տարիներին այս գյուղերի բնակչությունը ջարդերի սպառնալիքի տակ հրաժարվում է կաթոլիկությունից և իսլամ ընդունում: Սակայն ուշագրավ է, որ 1950թ-ին գյուղերի թուրքական անվանափոխությունը գյուղացիներն ընդունում են խիստ դժգոհությամբ:\* 1830թ. բնակիչների մի մասը ծեռնպահ է լինում տեղափոխվել Ջավախք:» (Ա. Սիմավորյան Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 23, Ծանոթագրություն), հանդեսի էջ 64, հղում 44:

- «**«խաս ֆռանգներ»:** Այսպես են կոչվում Ալաստան և Վարևան գյուղերի բնակիչները: Իրենց՝ ալաստանցիների մեկնաբանությամբ սեփական «խասությունը», այսինքն՝ «մաքրությունը», «կատարելությունը» այն է, որ երբևէ թրքախոս չեն եղել: Այս հանգամանքով էլ իրենք իրենց առանձնացնում են ժամանակին թրքախոս նախկին վելցի կաթոլիկ հայերից: Համաձայն մեկ այլ բացատրության՝ հարևաններն իրենց «խաս» են կոչում, քանզի միշտ մերժելով լատինաժես արարողակարգը, հավատարիմ են մնացել Հայ կաթողիկե եկեղեցու հայածես ավանդույթներին:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 40), հանդեսի էջ 68:
- -«Հայ առաքելականների պնդմամբ, «խաս ֆռանգները» երբեք տարբերություն չեն դրել առաքելական և կաթոլիկ հայի միջև, չնայած մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը պահպանված էր հայ լուսավորչականներին «աղջիկ չտալու» սովորույթը: Ախալցխայում «խաս ֆռանգ» ինքնանվանումը ունեն Կարնո գավառից հաստատված ծինուբանցիները, մոխրեբցիներն ու սուխխիսցիները:», (Ա. Սիմավորյան, Վ. Հովյան) Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 40, հանդեսի էջ 68:

- -«Առաքելական հայերի մոտ կանոնի ուժ ունեցող արգելքի տրամաբանությունը օտարազգիների հետ խառնամուսնությունների բացառումն էր: Ձևափոխվելով իր նախնական իմաստում, ավանդույթը հետագայում տարածվեց կաթոլիկություն ընդունած հայերի միջավայրում: Սահմանափակումները ներառեցին նաև առաքելական հայերի հետ ամուսնության արգելքը:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոզյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 41), հղում 48, հանդեսի էջ 68:
- -«Համաձայն Ախալքալաքի և Նինոծմինդայի կաթոլիկ հայերի ժողովրդապետ Անդրե ծայրագույն վարդապետ Եանիցկու՝ «Ասպինձայի՝ Խզաբավրա, Վարզավ, Ադիգենի՝ Արալ, Ուղե, Ախալցխայի՝ Իվլիտ գյուղերի բնակիչները նախկին հայ կաթոլիկներ են, սակայն այսօր այդ մարդիկ ներկայանում են որպես վրացի կաթոլիկներ: Միայն ազգանուններից է հասկացվում, որ հայեր են եղել. Գալուստաշվիլի, Մխիթարաշվիլի և այլն: Բավական է ասել, որ այս գյուղերում լատինական ծես է անցկացվում վրացերենով»: (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոզյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 49), հանդեսի էջ 71:

134

- «Հարևան Ալաստան և Վարևան գյուղերից տարեց բնակիչները նշում են, որ վարզավցիներն ու խզաբավրացիները, որոնք իրենց հետ կապված են նաև խնամիական կապերով, ժամանակին հաճախ էին ակնարկում իրենց հայ լինելու մասին: Բացի այդ, նրանք հաճախում էին նաև իրենց եկեղեցիները:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոզյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 50), հանդեսի էջ 71:
- -«Հետազոտող Ա. Սիմավորյանը կարծում է, որ բնիկ կաթոլիկ հայերի վրացացման նախադրյալները ձևավորել են վրացի լատինածես և վրացամետ կաթոլիկ հայ հոգևորականները: 1961թ. սեպտեմբերին վրացացած հայկական գյուղերն ընդգրկելով նորաստեղծ Ասպինձայի շրջանի մեջ՝ Խորհրդային Վրաստանի համայնավար ղեկավարությունը վերջնականապես լուծեց դրանք հարևան հայկական գյուղերի միջավայրից կտրելու խնդիրը:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոզյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 50-51), հանդեսի էջ 73:
- -«Հեշտիայի հովիվ Տեր-Անտոնի վկայությամբ այսօր Թբիլիսիում մեծաթիվ են կաթոլիկ հայերը, սակայն փորձելով ծախսել մնալ, նրանց մի մասը հաճախում է լատին եկեղեցի (լեհական), որտեղ չկան հայերեն ընթերցումներ: Միայն Թբիլիսիի կաթոլիկ հայերի նախկին առաջնորդ Հայր Էմմանուել Տապառյանի ջանքերով մի որոշ ժամանակ հայերեն արարողություններ իրականացվեցին:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոզյան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 79), հանդեսի էջ 74:
- -«Այդ պատճառով «պատմական սխալը» շտկելու համար անակնկալ գյուղ էր այցելել Վուե-ի առաջնորդ մետրոպոլիտ Իլիա II-ը: Երբ վերջինս փորձում է գյուղի Ս. Աստվածամայր եկեղեցում վրաց ուղղափառ արարողակարգով պատարագ մատուցել, հանդիպում

է բնակչության համառ դիմադրությանը և ստիպված՝ հեռանում: Ըստ գյուղացիների վկայությունների՝ իբր նախապես իրենց հայտարարվել է, որ իրենց մոտ է գալու Ամենայն Յայոց Կաթողիկոս Գարեգին I-ը և Վրաց Մետրոպոլիտի հայտնվելու պահին տիրող նախնական խանդավառությունը այդ ապատեղեկատվության հետևանքն էր:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոսիան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 36), հանդեսի էջ 74:

- -«Վրաստանում և Աբխազիայում բնակվող կաթոլիկ հայերի աղյուսակը» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոսիան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 79, հավելված 3), հանդեսի էջ 75:
- «Հաճախ պատահել է (1960-70թթ.), որ զուտ ազգային ինքնագիտակցությունից ելնելով, չնկրտված ջավախահայ կաթոլիկները Յայաստանում դարձել են Յայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներ: Այսօր քիչ չեն դեպքերը, երբ միևնույն ընտանիքի անդամներից ոմանք կաթոլիկ են, մյուսները՝ առաքելական: Եվ այդ հանգամանքը չի ազդում միջընտանեկան հարաբերությունների վրա:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոսիան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 42), հանդեսի էջ 84:
- -«Յայր Եանիցկու խոսքերով՝ «*Նրանք (Յայ առաքելական եկեղեցու սպասավորները-Ա.Փ.) չեն մտնում մեր գործերի մեջ, մենք՝ իրենց: Ամեն մեկը գիտի իր հոտի ոչխարներին և հոգ է տանում նրանց մասին*»: Նման մոտեցումը գովելի է, հատկապես, երբ նկատի ենք առնում տարածաշրջանում առաքելական և կաթոլիկ հոգևորականների հարաբերակցությունը: Ամբողջ Ջավախքում 100-ից ավելի առաքելական գյուղում հովվում է ընդամենը երկու-երեք սպասավոր, այն դեպքում, երբ սոսկ 13 կաթոլիկ հայկական գյուղ միայն ունի այդքան հոգևոր առաջնորդ՝ ժողովրդապետ: Հիշատակենք 1992 թ-ի փաստը, երբ Յեշտիայի բնակիչները միակամ ստորագրահավաքով դիմեցին Վազգեն I Վեհափառին՝ առաքելական եկեղեցու հետևորդ դառնալու ցանկություն հայտնելով, որին ի պատասխան՝ ՅԱԵ կաթողիկոսը նշել էր, որ Վատիկանի հետ միմյանցից «հոտ չփախցնելու» պայմանավորվածություն կա:» (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոսիան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 39), հանդեսի էջ 84:
- -«Ընդհանրապես, երիտասարդ կաթոլիկ ջավախահայերը նույնիսկ Յայ առաքելական եկեղեցու հետևորդ դառնալու միտքը դժկամությամբ չեն ընդունում, համարելով դա յուրաքանչյուր մարդու անհատական իրավունքն ու գործը: Միաժամանակ նշում են, որ ժամանակին իրենց նախնիների՝ կաթոլիկություն ընդունելու շնորհիվ հաջողվել է խուսափել բռնի իսլամացումից և հայ մնալ:», (Ա. Սիմավորյան, Վ. Յոսիան, Ջավախահայության որոշ հիմնախնդիրներ, Երևան, 2009, էջ 58), հանդեսի էջ 85:

# ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 12  
սեպտեմբեր, 2010

**136**

Տպագրությունը՝ օֆսեթ, թուղթը՝ օֆսեթ 70գմ<sup>2</sup>, չափսը՝ 70x100 1/16,  
ծավալը՝ 8.5 տպ.մամ., տպաքանակը 400

---

Տպագրվել է «Բեկոր-հրատ» տպագրատանը, հեռ. 542416







